

IDEOLOGIA Y POLITICA EN EL EMPERADOR MARCO AURELIO

JESUS DAZA MARTINEZ

Universidad de Alicante

El análisis de los «Soliloquios» de Marco Aurelio permite poner de manifiesto su unidad formal, pese a su aparente falta de sistematización, y obtener importantes conclusiones acerca del pensamiento ético, jurídico y político del emperador, así como de los motivos que ocasionaron su fuerte oposición al cristianismo.

The analysis of Marcus Aurelius's «Soliloquies» allows us to show their formal unity, in spite of their apparent lack of systematization, and also to draw important conclusions about the emperor's ethical, juridical and political opinions, as well as his motives for strongly opposing Christianity.

El nombre de Marco Aurelio se asocia, como ya vio Renan a finales del siglo XIX, con la idea del «fin del mundo antiguo» (1). Aunque Aristides de Esmirna caracterizó el período que va desde Adriano a Marco Aurelio como el más dichoso del género humano, era indudable que la humanidad «del universo grecorromano había envejecido y sentía confusamente este envejecimiento» (W. GÖRLITZ, 1962, 8). En realidad, la época del apogeo romano estaba ya llegando a su fin y comenzaban a anunciarse los primeros síntomas de decadencia. La conciencia de la precariedad de las cosas, de la fragilidad del hombre y de sus obras, del carácter efímero de todo lo terreno, que veremos aflorar continuamente en la reflexión de Marco Aurelio, respondía, entre otras cosas, a su capacidad de «leer» e interpretar eso que actualmente llamamos «signos de los tiempos».

La llamada crisis del *Imperio Romano*, que iba a alcanzar caracteres dramáticos durante el siglo III, comienza a insinuarse ya ahora, tanto en su aspecto más externo (ataque contra el *limes* del Imperio por parte de los pueblos bárbaros) como en su dimensión interna y espiritual (la vida social y religiosa, la economía y la política). Teniendo presente la idea de G. Murray según la cual el hombre del período helenístico-romano estaba dominado por una especie de neurosis, J. Alsina ve como manifestación más importante de la misma, entre otras, el cansancio espiritual (abandono de la búsqueda científica y preferencia por lo irracional y supersticioso, huida del mundo para refugiarse en la propia intimidad), la incapacidad creadora y la falta de energía vital (2). Por

(1) E. RENAN, 1881. A propósito del título de esta obra, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, ha observado recientemente A. BIRLEY, 1966, 308, que es ya todo un problema en sí mismo (is a programme in itself).

(2) J. ALSINA, 1971, 164 ss.; a propósito de la crisis a que aludimos antes, cf. por ejemplo, G. WALSER-T. PEKARY, 1962; R. REMONDON, 1967; desde un punto de vista más próximo a la época de MARCO AURELIO, pueden verse importantes observaciones en A. JONES, 1966.

otro lado, la sociedad romana había ido experimentando una serie de cambios (S. DILL, 1956, 8 ss.), dando lugar a nuevas exigencias y necesidades, a nuevos problemas, interrogantes y planteamientos. Más en concreto, V. A. Sirago ha hablado recientemente de la involución política y espiritual en el Imperio del siglo II (3). Entre otras cosas, señala que el programa de Adriano, que había obtenido el consentimiento unánime de sus contemporáneos, comenzó a poner de manifiesto ahora la insuficiencia de sus presupuestos. En esta situación, pues, la tarea que asumía Marco Aurelio no era fácil ni carecía de riesgos.

A la hora de hacer un balance de su vida y de su obra, suele reconocérsele más importancia como filósofo y moralista que como hombre de estado y responsable del gobierno del Imperio. El autor de la *Vita Marci* recuerda que fue acusado de artificioso (*effictus*), esto es, poco hábil para afrontar y resolver los complejos problemas prácticos con que hubo de enfrentarse (*Vita Marci*, 19, 5). Sin embargo, es indudable que, consciente de su misión como gobernante (4), intentó buscar soluciones y no rehusó el tomar medidas, hacer reformas y estar presente en los lugares más conflictivos, ya se tratara de las guerras contra los pueblos bárbaros, de los movimientos populares de rebelión, de la reorganización y administración de las provincias (A. GUARINO, 1975, 368), del intento del general Avidio Casio por proclamarse emperador, de la peste y las inundaciones de Roma, o, en fin, de las relaciones con el cristianismo y con los pueblos de Oriente.

Pese a que no renunció a ampliar las prerrogativas imperiales, buscó y consiguió una relación más estrecha con el Senado. Durante su mandato se desarrolló notablemente la organización burocrática que había adquirido ya importancia en la época de Adriano. En general, el sentimiento de respeto hacia el pasado y la veneración por las costumbres y doctrinas tradicionales está siempre presente en Marco Aurelio, manifestándose tanto en su actitud frente a la religión como en la forma de entender y dirigir la vida social y política del Imperio. Esto explica por qué, pese a la importante obra legislativa que llevó a cabo, con el asesoramiento de los importantes juristas que formaban parte de su *Consilium* (y entre los cuales hay que destacar la personalidad de Q. C. Scaevola), se prestó más atención a la reelaboración de las doctrinas precedentes que a crear nuevas reglas de derecho. Con todo, su aportación al perfeccionamiento de la administración de la justicia y del *ius privatum* fue, sin duda, notable (L. PARETI, 1960, 348). Baste pensar, en el campo del derecho formal, en el decreto *de vi privata* (D. 48, 7, 7); en otro orden de cosas, es obligada la referencia a la compensación *in stricitis iudiciis* (I. IV, 6, 30), a la institución del *crimen expilatae hereditatis* (D. 47, 19, 1), a la *addictio bonorum libertatum servandarum causa* (I, 3, 11) y a la extensión del *periculum tutoris* sobre los tutores en general (D. 26, 7, 1).

En el presente estudio, apoyándonos en sus afirmaciones explícitas y en los presupuestos filosóficos que subyacen a las mismas, intentamos poner de relieve la unidad profunda de inspiración que informa su obra τὰ εἰς ἑαυτὸν («Soliloquios», «Pensamientos») (5), pese a la aparente dispersión de los temas, a la falta de sistematización y al estilo aforístico en que se expresa; de ella veremos derivarse importantes conclusiones

(3) V. A. SIRAGO, 1974; en las páginas 9-229 estudia sobre todo los *hechos*, deteniéndose luego a analizar las *ideas*. Una descripción interesante de la época de MARCO AURELIO y de su mundo, puede encontrarse también en A. S. L. FARQUHARSON, 1952.

(4) En un pasaje de sus *Soliloquios* alude a su condición de guía de los hombres en la comunidad política, del mismo modo que el toro y el carnero lo son en sus respectivos rebaños (XI, 18). A. PUECH, 1964, III, asegura que MARCO AURELIO estaba preparado, por su extraordinaria cultura intelectual y moral, para hacer frente a los problemas interiores y exteriores del Imperio; de hecho, durante sus 19 años de reinado «ni l'intelligence, ni la volonté del l'empereur n'ont faibli... il n'a jamais fermé l'oreille aux appels du devoir».

(5) Acerca de la tradición manuscrita del τὰ εἰς ἑαυτὸν cf. la *Introduzione* de E. PINTO a la edición italiana de los «Pensieri», editada por la «Librería Scientifica» de Nápoles, p. 19 ss.

de orden ético, jurídico y político (6). Por último, y supuesto que durante su mandato como Emperador tiene lugar un «turning-point» en las relaciones entre el Estado romano y la Iglesia cristiana (A. BIRLEY, 1966, 328), aludiremos también a la problemática de fondo que se esconde tras la oposición de Marco Aurelio al cristianismo (J. DAZA, 1975, 37).

El libro I de los *Soliloquios*, que probablemente fue el último escrito por Marco Aurelio, constituye un instrumento valioso para conocer las fuentes en que se inspira su obra (L. ALFONSI, 1960, 101). Entre los grandes bienes que él considera haber recibido de los dioses en su vida, enumera el «haber conocido a Apolonio, Rústico y Máximo» (*Soliloquios*, I, 17), filósofos estoicos, a los cuales se había referido poco antes por separado para recordar los vínculos intelectuales y humanos que le unían a ellos. De Rústico recuerda haber aprendido, entre otras cosas, a forjar el carácter; a no hacer exhibición de beneficencia para causar admiración a las gentes; a no contentarse con una lectura superficial de las obras de los grandes maestros; en particular, le agradece el haberle prestado los libros en que se conservaban las lecciones de Epicteto (*Soliloquios*, I, 7). De Apolonio, la independencia, la decisión y el no guiarse nunca más que por la razón (*Soliloquios*, I, 8). De Máximo, el dominio de sí, el valor en todas las circunstancias, el cumplimiento de las tareas, la benevolencia, la lealtad y el dar la imagen de un hombre recto más bien que la de un hombre enderezado y corregido por los demás (*Soliloquios*, I, 15).

Otro filósofo estoico de quien dice haber aprendido lo que es vivir conforme a la naturaleza es Sexto, sobrino de Plutarco (*Soliloquios*, I, 15). Al sabio Diognetes le atribuye el haberse familiarizado con la filosofía (*Soliloquios*, I, 6) y a su maestro Frontón el haber conocido a tiempo los defectos de los tiranos (7). Entre los restantes recuerdos que se recogen en este libro primero, destaca particularmente la larga mención de las enseñanzas y ejemplos recibidos de su padre adoptivo Antonino Pío y que van desde la firmeza en las decisiones hasta el amor al trabajo; desde la indiferencia a la vanagloria hasta la desconfianza en las apariencias; desde la vigilancia permanente a los intereses del Imperio hasta la sobriedad y moderación en todo; desde el respeto a las costumbres de los antepasados hasta el estudio minucioso de todos los detalles en su plan de gobierno; y, en suma, una religiosidad profunda, libre del miedo supersticioso; la voluntad de servir al pueblo, sin la obsesión de ganarse el aplauso de la multitud; una vida según la razón, aunque sin manifestar desprecio al ignorante; amor a sí mismo y cuidado del cuerpo, pero coraje y decisión para afrontar valerosamente la muerte (*Soliloquios*, I, 16).

Aunque cita rara vez a los grandes maestros del estoicismo primitivo, es indudable que las doctrinas de la tradición estoica constituyen un punto permanente de referencia para Marco Aurelio: la *lógica* (que incluía una teoría del conocimiento, el estudio del lenguaje, la dialéctica y el silogismo), la *física* (en la que se incluía la teología, las ciencias naturales y la metafísica) y la *ética* (estudio de la vida recta, de la felicidad, del fin último) (8). Las relaciones existentes entre su propia doctrina y la de los estoicos inme-

(6) A propósito de la teoría jurídica de MARCO AURELIO, ha observado E. JARRA, 1932, 489, que en este campo su importancia no corresponde a los méritos del Emperador en el campo del derecho privado.

(7) *Soliloquios*, I, 11; cf. M. VAN DEN HOUT, 1950, 33. Es sabido que MARCO AURELIO mantuvo una prolongada correspondencia con este maestro de su juventud, especialmente durante los años 142 y 143. Estas cartas no sólo son un instrumento insustituible para conocer en profundidad su vida privada sino que demuestran hasta qué punto la influencia de este hombre fue importante y duradera. La edición de las cartas ha sido hecha por C. R. HAINES, 1955.

(8) Cf., por ejemplo, M. POHLENZ, 1959; sobre la lógica puede verse M. MIGNUCCI, 1965; los más importantes conceptos éticos de este movimiento han sido estudiados por G. KILB, 1939, y G. MANCINI, 1940.

diatamente anteriores han sido estudiadas por V. Agostino, Neuenschwander, Fusci y otros (9).

Su ideal personal (como hombre, como filósofo estoico y como emperador) puede entreverse a través de la serie de exhortaciones y consejos que se da a sí mismo en un pasaje del libro VI que se inicia con una llamada a la vigilancia para mantenerse libre de la tentación de «cesarizar» o ambición desmesurada de poder, continuando con la enumeración de una serie de cualidades y virtudes que quisiera ver realizadas en su vida: honradez, piedad, benevolencia, amor de la justicia, firmeza en el cumplimiento de los deberes. Marco Aurelio manifiesta, en suma, su aspiración a permanecer siempre tal como la filosofía quiso formarlo, reverenciando a los dioses, sirviendo a los hombres y buscando en todo el bien de la comunidad política a cuyo frente se encuentra (*Soliloquios*, VI, 30).

No es posible, sin embargo, dejar de señalar los contrastes —e incluso contradicciones— que, por diferentes causas, se dieron de hecho entre sus ideales teóricos y su actuación concreta como hombre de Estado. Aparte de las dificultades externas que obstaculizaron la normalidad política de su reinado (presión de los pueblos bárbaros —partos, quados y marcomanos—, rebeliones militares, cataclismos naturales), hay que reconocer en él una serie de limitaciones importantes (idealización del pasado; falta de una visión dinámica de la historia y, por consiguiente, de la vida política; escasa sensibilidad para proyectar y promover una integración más profunda entre Oriente y Occidente; desconocimiento de las aspiraciones de las gentes de las provincias del Imperio, etc.). En cualquier caso, es indudable que intentó siempre mantenerse a la altura de su deber y cumplir la consigna que se había dado a sí mismo: «muéstrate en todo como el discípulo de Antonino» (*Soliloquios*, VI, 30).

II

Aparte de las ideas estoicas tradicionales y del magisterio siempre presente de Platón y Aristóteles, hay que destacar de modo singular la vinculación de su doctrina con el pensamiento de Heráclito, el cual condicionará en gran medida su visión del mundo y su entendimiento de la política y de la justicia.

A.— Aunque este filósofo presocrático mantiene la idea de que todo es uno y que «de todas las cosas el uno y el uno de todas las cosas» (10), esto es, la unidad de la naturaleza y del principio primordial, subraya, por otra parte, con un vigor admirable, la idea de que todo fluye, de que nada permanece en un ser fijo. El cambio, la transformación, el continuo «hacerse» y devenir constituye la esencia de las cosas. Hay aquí, pues, una antítesis de la filosofía de Parménides, que concibe el ser como siempre igual, estable y universal, como una duración siempre idéntica a sí misma. La metáfora del río y de las aguas, que se repite con distintas variantes, ilustra claramente la concepción de Heráclito (*Frgs.* 49, 91, 12). El hecho de que en muchas cosas no se aprecie con los sen-

(9) Cf. D'AGOSTINO, 1962; H. R. NEUNSCHWANDER, 1951, y G. FUSCI, 1904.

(10) Cf. los fragmentos 10 y 50. (Para los fragmentos de HERACLITO tenemos presente, aparte de la obra fundamental de DIELS-KRANZ, la edición y comentario de KIRK y diversas traducciones a otras lenguas.)

tidos ningún tipo de cambio o ninguna mutación, sólo demuestra, en realidad, la necesidad de superar el mundo de las apariencias, puesto que «la naturaleza gusta de esconderse» (*Fragm.* 123). El fuego, que representa en el pensamiento de Heráclito un papel fundamental (ya sea al hablar del principio constitutivo de los seres, o del orden del universo, o de la doctrina de la *ekpyrosis* o conflagración universal periódica, etc.) es también, sin duda, un símbolo de este devenir incesante (11), de la inquietud del acontecer universal (como la llama que jamás reposa). Este principio de dinamismo y de mutación no se aplica sólo a la naturaleza, sino al hombre mismo y a todas las creaciones culturales, políticas y sociales. En otro fragmento de Heráclito se dice que el mismo Dios está sometido a esta ley de la transformación universal y que «se cambia como el fuego» (*Fragm.* 67). En Heráclito tenemos, en suma, «la première saisie de l'être en devenir de la totalité» (K. AXELOS, 1962).

El sentido del tránsito, de la finitud, del continuo devenir, del hacerse y deshacerse constante de los seres y de las cosas, es una de las claves de los *Soliloquios* de Marco Aurelio. En un importante pasaje del libro V, y sirviéndose también de la imagen del río como Heráclito, invita a considerar cómo se van desarrollando los acontecimientos y cómo todo cambia y se transforma, aludiendo al fin «al abismo del pasado y del futuro» en el que todo se desvanece (12). En otro pasaje anterior había ya hecho referencia a una imagen semejante, combinando la idea del río que fluye y se desliza sin pausa con la del torrente que todo lo arrastra consigo (*Soliloquios*, IV, 43). Se complace, en particular, refiriéndose a la vida humana, en dejar claro que la duración temporal es sólo un punto, que su sustancia fluye, que el cuerpo se desmorona, que vive en realidad exilado en un país extraño (*Soliloquios* II, 17). En esta situación, sólo hay una cosa que pueda guiarle, a saber, la filosofía (*Soliloquios*, II, 17).

Esta forma de entretener la vida revela cómo el estoicismo de la época de los Antoninos, con su mezcla de orgullo y de tristeza, es —como ha señalado Görlitz— un reflejo de la civilización de este período tardío de un Imperio cuya madurez ya había sido superada y para el que comenzaba la decadencia. El orgullo de la grandeza del Imperio se combina así con el sentimiento interior del carácter efímero de toda obra humana. De hecho, ninguna frase se repite tanto en la obra de Marco Aurelio (de formas diferentes) como la de que el hombre y las aspiraciones humanas están llamadas a perecer (W. GÖRLITZ, 1962, 50). Esta convicción de la fragilidad de las cosas humanas está a la base de su visión y comprensión de la historia. En el libro IX, después de referirse a la doctrina de los ciclos y de las transformaciones periódicas del mundo y de volver a repetir que la causa de la universalidad de las cosas es un torrente que todo lo arrastra, increpa con dureza a aquellos hombres mezquinos que juegan a políticos y creen que obran como filósofos (*Soliloquios*, IX, 29).

B.— Los conceptos de «lucha» y «armonía» son inseparables en Heráclito y en Marco Aurelio. Para el filósofo griego, la realidad es unión de contrarios, tensión y conflicto. Explícitamente afirma que «la guerra es la madre de todas las cosas» (*Fragms.* 53 y 80). Sin la existencia de contrarios no sería posible el constante devenir, aquel eterno fluir que es el presupuesto esencial de su doctrina cosmológica. Ahora bien, de la tensión universal de todas las fuerzas que se contraponen surge la armonía;

(11) Sobre el tema del «fuego» en HERACLITO, cf. W. CH. KIRK, 1940; a propósito de la dificultad que presenta interpretar sus textos, cf., por ejemplo, R. MONDOLFO, 1966.

(12) V, 23: "Πολλάκις ἐνθυμοῦ τὸ τάχος τῆς παραφορᾶς καὶ ὑπεξαγωγῆς τῶν ὄντων τε καὶ γινομένων. Ἡ τε γὰρ οὐσία οἶον ποταμὸς ἐν διηνεκεῖ ῥύσει καὶ αἱ ἐνέργειαι ἐν συνεχέσει μεταβολαῖς καὶ τὰ αἴτια ἐν μυρίαῖς τροπαῖς καὶ σχεδὸν οὐδὲν ἐστὸς καὶ το πάρεγγυς τὸδε ἄπειρον τοῦ τε παρῴκητος καὶ μέλλοντος ἀχανές, ᾧ πάντα ἐναφανίζεται".

de la oposición y la lucha, el equilibrio. Uno de sus más importantes fragmentos dice: «ellos no comprenden cómo lo que difiere de sí mismo concuerda; armonía en tensión, como la del arco y la lira» (*Fragm.* 51), y en otro lugar se lee: «de las cosas que difieren entre sí se engendra la armonía más bella» (*Fragm.* 8). No existe fecundidad posible ni fuerza creadora al margen de esta oposición de los contrarios. Las contradicciones y antítesis aparentes, correspondientes a distintos momentos del desarrollo de la realidad, no son la negación de esta armonía, aunque así lo consideren los hombres que se atienen únicamente al testimonio de los sentidos. Porque «la armonía invisible es superior a la visible» (*Fragm.* 54).

Heráclito no abandona la idea de unidad hacia la que se orientó ya desde un comienzo la filosofía griega; lo grandioso de su concepción consistió en la idea de que esa unidad no se cierne sobre los contrarios, reconciliándolos y poniendo término a su lucha, sino que vive y se realiza en el propio conflicto. La armonía antagónica o armonía de tensiones es la ley de las cosas y la unidad del mundo, unidad no por encima o por debajo de los contrarios, sino en los contrarios mismos. En esta doctrina hay probablemente una reacción contra el intento de Anaximandro de definir como una injusticia las recíprocas intrusiones de los opuestos entre sí, en virtud de las cuales debían sufrir el correspondiente castigo o «expiación» (13). Sin embargo, ya en este filósofo se habla de la unidad originaria de la oposición, de modo que «il germogliare dell'unità è il comune pensiero di Anassimandro è di Heraclito» (14).

También en Marco Aurelio se encuentra la expresión de que la vida es lucha (*Soliloquios*, II, 7 y VII, 61) y, de modo singular, la idea y el sentimiento vivo de la unidad y armonía del universo, la mutua dependencia y concatenación de sus partes y elementos (*Soliloquios*, IV, 40). A fin de animar al hombre a no sustraerse a este concierto universal, le pide que considere la cohesión de todo lo que existe en el mundo y las estrechas relaciones que unen a las cosas entre sí y las hace, en algún modo, sentirse amigas, en perfecto acuerdo y sintonía (*Soliloquios*, VI, 38). Vivir en armonía con el universo es aceptar el destino, ver en los acontecimientos una ordenación de la naturaleza universal y de la voluntad de los dioses. Lo que acontece al hombre afecta también al «todo» y el universo está como mutilado por poco que sea lo que se sustraiga a la cohesión y al encadenamiento de las causas, no menos que de las partes. Tal encadenamiento de las partes se rompe, en cuanto depende del hombre, cuando se obstina en rebelarse contra los acontecimientos e intenta, en cierto sentido, destruirlos (*Soliloquios*, V, 8).

C.— La doctrina del *Logos* es otra de las fuentes en que se inspiran los estoicos y que está presente, en particular, en la filosofía de Marco Aurelio. Casi todos los intérpretes coinciden en señalar que el término *logos* en Heráclito no tiene un sentido único, siendo en realidad un vocablo intraducible. En los distintos fragmentos su significado varía notablemente, según los contextos en que se usa. Algunas de las acepciones más importantes son, por ejemplo, verdad, palabra, orden, medida, proporción, idea, razón, ley, destino. Pese a la innegable polisemia e imprecisión de este concepto, las diferentes significaciones que va asumiendo no son, sin embargo, independientes unas de otras, sino que existen entre ellas unas conexiones más o menos íntimas que dan al sistema filosófico heraclíteo una estructura unitaria.

(13) DIELS-KRANZ traducen así el fragmento 1 de ANAXIMANDRO: «En donde está el nacimiento para las cosas que existen, allí dentro se cumple también su disolución obligatoriamente; porque pagan recíprocamente justo castigo y expiación por su injusticia (12B1).

(14) E. SEVERINO, 1963, 162, después de observar que, pese a lo que se dice ordinariamente, el horizonte de los primeros pensadores griegos no es *físico* sino metafísico, intenta buscar el significado *filosófico* de las palabras *dikè* y *adikía* en Anaximandro, teniendo presente el modo en que tales palabras resuenan en Heráclito y Parménides.

En el fragmento I se afirma claramente que «todas las cosas suceden según este logos», el cual —según nos dice Aecio interpretando a Heráclito— «penetra por la esencia del universo» (15). Es, en otras palabras, la ley universal a la que todo obedece y que el sabio debe descubrir detrás del acontecer cósmico, del flujo incesante de los fenómenos. La mayoría de los hombres se atiene sólo a las apariencias y «se engañan en el conocimiento de las cosas visibles» (*Fragm.* 56). En su hablar y en su decir se comportan como los «durmientes» (*Fragm.* 73), «no conocen las cosas después de haberlas aprehendido, aunque a ellos les parezca que sí» (*Fragm.* 17). Y pese a que el *logos* es común para todos los hombres, muchos viven como si tuvieran una sabiduría propia (*Fragm.* 2).

Por el *Logos*, que permanece inmutable a través de los cambios, existe un orden racional en el universo y todo se hace «según medida». Es la razón ordenadora que preside el devenir de la naturaleza, la ley inmanente del universo. En este sentido, el *logos* se aproxima a la Necesidad o *Heimarmene* y se identifica prácticamente con ella. De hecho, y sirviéndose de su lenguaje figurado, Heráclito llama al orden cósmico de diferentes formas, entre ellas «Necesidad» y «Logos». Por otra parte, esta *Heimarmene* no es una realidad personal ni se identifica con Dios (entendido de acuerdo con nuestros esquemas culturales); es la ley suprema que todo lo rige: el mundo, los hombres y los dioses. Todo está bajo el imperio de esta fuerza misteriosa de la *Heimarmene*, todo sucede según ella (16).

Esta razón ordenadora, Logos divino o ley universal, puede ser conocida por el hombre, cuando es capaz de servirse de su razón y salir del mundo de las meras «opiniones» (las cuales son para él meros «juegos de niños» o formas inferiores de conocimiento) (*Fragm.* 70); la sabiduría consiste justamente en conocer la razón que gobierna todas las cosas a través de todas las cosas (*Fragm.* 41) y la esencia y fin moral del hombre no son otra cosa que la sumisión voluntaria a ella, esto es, el obrar conforme a la naturaleza (*Fragm.* 112).

Evidentemente, en tales afirmaciones hay una serie de ideas y de palabras que revelan inmediatamente una casi identidad de doctrinas con el estoicismo. Si el hombre es para Heráclito el «oyente del Logos» o «Hörer des Logos» (J. B. LOTZ, 1953, 543 ss.) y debe conformar su vida a las exigencias de la naturaleza e imperativos de la razón, en Marco Aurelio encontramos expresadas de diferentes modos esta concepción antropológica y ética. En las exigencias de la naturaleza y en los preceptos de la razón se hace presente al hombre el criterio moral auténtico, más allá de los cambios, de la multiplicidad de los fenómenos y del enredo y contradicción de las opiniones, intereses o sentimientos particulares (*Soliloquios*, IV, 39).

Para una comprensión más amplia de la doctrina de Marco Aurelio hay que tener en cuenta que en él están presentes todos los grandes temas estoicos, en los que la influencia de Heráclito, entre otras varias, constituye un hecho cierto. Dejando a un lado otros aspectos que se alejan de la problemática aquí abordada, conviene tener presentes algunos datos importantes que se contienen en la tradición estoica antigua y media.

Según los maestros de la Estoa, en cada hombre en particular hay una participación del Logos eterno y divino, que es una Ley o Razón universal, el Principio rector y gobernador de todo el universo y que se identifica con el Destino (*Heimarmene*) o Providencia (*Pronoia*) a que se debe la armonía y unidad del universo, a través de los ciclos periódicos y rítmicos de su desarrollo. El hombre debe reconocer este orden universal en el que todo está dirigido y determinado por el *Logos* y la *Pronoia* y del que se deduce la perfecta racionalidad del Cosmos. Finalidad y determinismo se reconcilian en una unidad superior, ya que «*ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna*» (CICERON, *De*

(15) Cf. este y otros testimonios de Aecio y de Sexto Empírico en D. MAYOR, 1960, 311.

(16) A esta ley necesaria se han referido los filósofos griegos de las diferentes épocas con otras palabras (*Moirá, Ananké, Diké*).

Divinatione, I, 55). Marco Aurelio podrá decir, haciéndose eco de este orden providencial, que lo que llega a punto para el Cosmos no puede llegarle a él ni demasiado tarde ni demasiado pronto (*Soliloquios*, IV, 23).

La moral estoica, según esto, consistirá en insertarse voluntariamente en este orden universal adaptando su conducta a él. Este es el significado esencial del principio que establece que la virtud consiste en vivir «conforme a la Naturaleza». Y puesto que la razón individual de cada hombre es una participación del principio divino universal inmanente en el Cosmos, vivir «conforme a la razón» es ajustarse al orden del Universo regido por el *Logos* o Razón divina. La vida racional y libre no tiene, según los estoicos, otro sentido (17).

En Marco Aurelio es constante la invitación a pensar según el *Logos*, a vivir y comportarse conforme a las exigencias de la naturaleza. En este sentido, es un prototipo del hombre estoico, aunque encontramos en él una serie de matices y de acentos nuevos (18). El fundamento mismo de la filosofía radica en vivir como quiere la naturaleza (que para los estoicos es digna de reverencia religiosa, como si fuera la persona misma de Dios). Es inútil buscar la dicha en otra parte: en la riqueza, en el placer, en la gloria e incluso en el estudio de la lógica y de la física (19). Se trata de ir más allá y descubrir los principios que regulan los instintos y las acciones; viviendo según ellos, conforme a las exigencias de la naturaleza racional, el hombre será justo, independiente, virtuoso, libre. Un pasaje del libro VIII resume admirablemente estas ideas esenciales. En otro lugar precisa que la filosofía sólo quiere lo que quiere la naturaleza y que nada hay más atrayente que seguirla porque en ella se encuentra la auténtica grandeza del alma, la rectitud, la libertad, la benevolencia, la piedad, la sabiduría.

Descendiendo de la naturaleza universal, según la cual todo acontece, a la naturaleza racional del hombre o *physis logiké*, Marco Aurelio se detiene a explicar algunos criterios concretos para juzgar si realmente sigue o no su camino; en el orden de las ideas, se trata de no asentir a lo falso o dudoso; en el orden de los instintos, de preocuparse principalmente por llevar a cabo aquellas acciones que son útiles a la comunidad; en el orden de las cosas que hay que buscar o evitar, de adherirse únicamente a lo que a cada cual corresponde según la naturaleza universal, de la cual ella es sólo una parte (como la hoja lo es de la planta) (*Soliloquios*, VIII, 7). Viviendo según la recta razón (*orthos logos*) y manteniendo siempre puro el *daimon* interior, ocupándose en todo momento de que cada una de las acciones se haga *kata physin*, no es posible que nada ni nadie impida ser feliz (*Soliloquios*, III, 12).

En este contexto de reflexión —y siempre en relación con los conceptos de naturaleza, razón, destino, divinidad y providencia o «pronoia»— encuentra su sentido último la doctrina de Marco Aurelio sobre la muerte. Nada de cuanto acontece carece de sentido ni es ajeno, de algún modo, al bien general del universo (*Soliloquios*, II, 3). El acto por el cual morimos es sólo uno de tantos actos de que se compone la vida y ningún

(17) Evidentemente, en este resumen esquemático quedan fuera una serie de cuestiones difíciles y cuyo tratamiento no es de este lugar. Para la relación entre el tema de la libertad humana y la doctrina del *logos* y la *heimarmene*, cf. E. ELORDUY, 1972, 139 ss.; más adelante explica el autor cómo se enlazan los problemas del conocimiento y de la libertad. En el vol. II de esta obra se estudian ampliamente el sistema moral estoico y todos los problemas conexos.

(18) A. PUECH, 1964, VIII-IX, observa a este propósito que los pensamientos más altos de MARCO AURELIO «tiennent au tréfonds du stoïcisme» y que él ha encontrado, de una vez para siempre, la regla de su conducta y la fuente de su energía en las máximas del Pórtico.

(19) De las tres grandes partes en que se dividía la doctrina estoica (física, lógica y moral), siempre se consideró la última la más importante, a la que las demás se encontraban subordinadas; MARCO AURELIO agradece a los dioses el que cuando comenzó a gustar de la filosofía no fue a caer en manos de un sofista, ni se limitó al análisis de autores o silogismos, ni perdió su tiempo en el estudio de la física celeste (*Soliloquios*, I, 17).

hombre consciente puede rebelarse contra ella o mostrarse contrariado, siendo en realidad algo tan natural como la aparición de los dientes o del cabello, o como la fecundación y el alumbramiento (*Soliloquios*, IX, 3). Nacimiento y muerte constituyen uno de los misterios de la naturaleza, siendo idénticos los elementos que se combinan, se interpenetran y, por último, se disuelven (*Soliloquios*, IV, 5).

El pensamiento de la muerte está presente a lo largo de los libros de los *Soliloquios*, como una obsesión, como una permanente invitación a familiarizarse con ella, a reconciliarse con el propio límite (20). En muchos casos se trata sólo de una breve pincelada, una simple insinuación: «la vida es breve» (*Soliloquios*, VI, 30), «hay que aprovechar el presente» (*Soliloquios*, IV, 26), «la perfección moral exige que se viva cada día como si fuera el último» (*Soliloquios*, VII, 69). Otras veces se extiende a reflexionar sobre una serie de hechos, personajes y acontecimientos para poner de manifiesto la inconsistencia y la caducidad de todo, la obra implacable del tiempo, la igualdad esencial ante la muerte (*Soliloquios*, IV, 48). Aunque de esta vivencia profunda de la finitud y temporalidad no deduce Marco Aurelio una invitación a desertar de las tareas humanas, a abandonarse ciegamente a los acontecimientos o descuidar los propios deberes como hombre racional y como ciudadano de la Polis, es indudable que deja entrever un espíritu penetrado de melancolía y da una sensación casi morbosa de tristeza y de vacío. Como veremos más adelante, esta forma de entender la vida humana y la historia iba a reflejarse necesariamente en una concepción estática de la vida social y en una visión conservadora de la política y del derecho.

III

El Logos no es sólo la ley que rige el acontecer cósmico y gobierna la vida racional y moral del individuo. En uno de sus más importantes fragmentos, Heráclito decía: «Es preciso que los que hablan de acuerdo con la razón se apoyen en lo que es común a todos, como la ciudad en la ley, e incluso mucho más; porque todas las leyes humanas se alimentan de esta única ley divina» (*Fragm.* 114). Esta ley divina subyacente a las leyes humanas ha sido interpretada como una ley natural eterna que se dirige a la razón del hombre, en la medida en que éste participa del Logos eterno. Tal idea de un derecho natural no queda excluida por la diversidad de las leyes humanas, que no serían sino una encarnación de la ley divina y un medio para que el pensamiento racional reconozca la verdad de la misma. Esta doctrina vendría a ser un precedente remoto de la teoría cristiana de la ley eterna (21). Sea cual sea el sentido que Heráclito atribuía a este texto, parece cierto que, por primera vez en la historia del pensamiento, aparece en él la idea de un fundamento absoluto de las leyes positivas, esto es, de lo que luego se llamará «ley natural». Para Heráclito esta ley divina —que es la primera y verdadera ley— no puede ser más que el Logos, la Razón universal, sustancia y principio (*Arché*) de toda la realidad, a la cual llega el hombre gracias a la filosofía, pasando del sueño a la vigilia (G. FASSO, 1966, 25).

Esta doctrina, prolongada más tarde en el estoicismo, había sido reelaborada por Cicerón, especialmente en su tratado *De Legibus*. En diversos lugares hacía referencia a aquella ley, anterior a toda ley escrita, la cual «*orta est simul cum mente divina*» (22).

(20) «Metaphor after metaphor, simile after simile, are brought in as the emperor struggles to reconcile himself with the prospect that his life was nearing its end» (J. BIRLEY, 1966, 299).

(21) Cf., por ejemplo, E. ROMMEN, 1950: *Derecho Natural. Historia-Doctrina*; A. TRUYOL Y SERRA, 1961: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado I*; más ampliamente A. MENZEL, «Heraklits Rechtsphilosophie», *Zör*, 12, 177 ss.

(22) *De Leg.* II, 4, 10; el texto sigue: «*Quam ob rem lex vera atque princeps apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Iovis*» (cf. también *De natura deorum*, I, 14, 37).

En un pasaje importante, y tras ponderar la importancia de conocer el valor de aquella razón por la cual hemos de definir los derechos (*qua nobis iura definienda sint*), había recordado que la opinión común de los más sabios parece ser la de que la ley no es una invención de la inteligencia de los hombres ni una decisión de los pueblos, sino algo eterno que regiría el mundo entero con una sabiduría que impera y prohíbe. Por eso decían que el espíritu de Dios es la primera y definitiva ley, que todo lo manda o prohíbe con la razón. De ella procede aquella que recibe el nombre de ley, dada por los dioses al género humano, pues la razón espiritual del sabio es idónea para ordenar el bien y desterrar el mal (23). Establecido el carácter *divino* de la ley natural, es evidente que las leyes humanas están en todo caso subordinadas a ella. Las leyes que hace cada pueblo, varias y temporales, tienen el nombre de «leyes» más por aceptación que por serlo realmente (*favore magis quam re*); fueron inventadas para salvación de los ciudadanos (*ad salutem civitatum*), seguridad de las ciudades y pacífico bienestar de la vida humana (*vitamque hominum quietam et beatam*); por lo tanto, los que dieron a los pueblos órdenes perversas e injustas, no dieron *leyes* sino otra cosa muy distinta; en el mismo sentido, pues, de la palabra «ley» está ínsito en substancia el concepto del saber seleccionar lo justo y lo verdadero (*De Legibus*, V, 11-12).

Bajo la influencia de Heráclito, e inserto en la tradición estoica y ciceroniana, Marco Aurelio establece una vinculación profunda entre los conceptos de naturaleza, razón, ley y justicia. A la base está siempre presente su convicción de que todo proviene de la naturaleza universal (*Soliloquios*, VI, 9); que la mente del universo lleva siempre la iniciativa y se ocupa de cada cosa (*Soliloquios*, IX, 28). Ser sabio es conocer el Logos que rige todo a través de los ciclos cósmicos, la «razón» según la cual se suceden los acontecimientos y a cuyos designios se ajusta el devenir (*Soliloquios*, V, 32 y VI, 1). En un pasaje importante (VII, 9) Marco Aurelio habla de la *unión sagrada* que conexas y vincula entre sí a las cosas, de modo que ninguna es extraña a las otras, y que explica el orden y la armonía del cosmos: el mundo es uno, uno es también el Dios presente en todas partes; una la sustancia, una la ley, una la razón común a todos los seres inteligentes; por último, una es la verdad, puesto que también es una perfección para los seres que participan de la misma razón. Esta idea de la unidad es la base última de su metafísica y de su doctrina moral, de su filosofía jurídica y de su concepción de la política (E. JARRA, 1932, 503).

Supuesto que al Logos, identificado por Marco Aurelio con la naturaleza universal, está sometido todo, cualquier intento de apartarse de esta ley soberana es entendida lógicamente como una deserción (24). El hombre participa de él por la razón; y puesto que ésta es quien prescribe lo que debe hacerse o evitarse, puede hablarse realmente de una ley común (ὁ νομος κοινός). Admitida esta conclusión, es evidente que formamos parte de un mismo cuerpo político común, que somos conciudadanos (πολιταὶ ἕσμεν) o, dicho con otras palabras, que todo el mundo es como una ciudad (ὁ κόσμος... πόλις ἐστὶ) (*Soliloquios*, IV, 4).

Esta «ley común», a través de la cual se expresan las exigencias de la razón y, por consiguiente, los imperativos de la naturaleza, constituye la forma suprema de ley. Ajustando las leyes positivas y la política a este *nomos* superior, los que gobiernan contribuyen eficazmente a realizar, en su sentido más profundo, la unidad última del universo.

(23) «*Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenii excogitam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret...*» (*De Leg.* II, 4, 8).

(24) El razonamiento de MARCO AURELIO es el siguiente: «el que abandona a su señor es un desertor. Por tanto, quien se aparta de la ley, que es nuestro señor, deserta» (*Soliloquios*, X, 25).

Esta doctrina explica por qué Marco Aurelio concibe la justicia como conformidad con la ley. Fundada en la naturaleza y en la razón, la justicia está en el origen de todas las demás virtudes (*Soliloquios*, XI, 10). Al enumerar los bienes supremos de la vida humana, sitúa en primer lugar la justicia, seguida de la verdad, de la templanza y del valor. Vivir según ellos es ser fieles a las exigencias de la vida racional y a la finalidad esencial de la *Polis*; deben ser preferidos, en cualquier caso, a las riquezas, al poder, a los placeres, a la fama (*Soliloquios*, III, 6). En otro momento de sus reflexiones, y deseando explicar los principios por los que deben dirigirse las acciones humanas, aconseja, ante todo, obrar como lo haría la Justicia misma (*Soliloquios*, XII, 24).

Marco Aurelio entiende que la verdadera salvación de la vida individual y de la comunidad consiste en practicar con toda el alma la justicia y en decir la verdad (*Soliloquios*, XII, 29). Junto con el espíritu religioso y la piedad, la justicia constituye la exigencia suprema de la naturaleza racional de los hombres. Al estudiar, en efecto, los caracteres propios de ésta (capacidad de pensarse a sí misma, de proponerse unos fines, de ver todo el pasado y el futuro en la identidad del presente), concluye subrayando que el amor de los demás es una de sus características esenciales y que no existe verdaderamente diferencia entre la recta razón y la razón de la justicia (*Soliloquios*, XI, 1).

Por último, el mismo impulso que mueve al hombre a obrar conforme a la naturaleza y a la razón, fundamentos de la justicia, le lleva a acomodar su conducta también con las leyes positivas de la *Polis* (25). Recurriendo a una expresión poética, Marco Aurelio decía que lo que es bello en sí mismo no necesita de nada más. Ni la ley, ni la verdad, ni la benevolencia aumentan su belleza esencial por ser alabados, ni se disminuyen en absoluto porque se las desprecie o se las someta a críticas; la esmeralda —dice— no pierde su encanto por falta de alabanzas, ni la hermosura de la flor, ni el color de la púrpura, ni el brillo del oro, ni el sonido de la lira (*Soliloquios*, IV, 20). En la obediencia a la ley está el secreto del bien del Estado. La íntima relación existente entre el derecho y la *Polis* queda claramente subrayada en un pasaje importante del libro X, según el cual nada daña a un ciudadano si no daña a la comunidad, y nada atenta contra ésta si no atenta contra la ley. Por lo cual —concluye— aquello que no va contra el *nomos* tampoco afecta negativamente a la *Polis* o al ciudadano (*Soliloquios*, X, 33).

Marco Aurelio ha sabido apreciar como pocos la importancia del derecho, pero destacando, ante todo, sus valores morales. Por otra parte, es clara la influencia de la concepción socrática, puesto que equipara el obrar según la justicia con el obrar conforme a la ley; esto significa, en otras palabras, «ridurre il diritto positivo ai fondamenti della giustizia» (E. JARRA, 1932, 500). El diálogo *Critón*, que intenta establecer los principios esenciales para mantener el orden jurídico en un pueblo, había afrontado el problema de la autoridad del Estado sobre los ciudadanos y de la obediencia absoluta a las leyes. Sócrates, al que es ofrecida la posibilidad de huir de la cárcel y salvarse, prefiere morir porque así lo quieren las leyes. El primero de los principios en que justifica su actitud es el que U. E. Paoli llama «principio de la justicia absoluta» (26), el cual le llevará a concluir que aunque la *Polis* ha sido injusta condenándolo, él no puede ser injusto con la *Polis* violando sus leyes. A él se añade también el «principio de autoridad» que se concreta en la absoluta subordinación del ciudadano a la *Polis* o, dicho de otro modo, en la autoridad absoluta de la *Polis* sobre el ciudadano. En cierto modo, Sócrates opta por la afirmación de la omnipotencia del Estado. La inviolabilidad de la ley, pues,

(25) Al final del II, 16, dice literalmente que «el fin de los seres racionales es obedecer a la razón y a la ley de la ciudad».

(26) Cf. U. E. PAOLI, 1932: «Problemi di diritto pubblico nel Critone platonico», RIFD, 12, 611; el autor expone con claridad el sentido de este principio, observando que es necesario tener presente, para entender su alcance, los postulados de la conciencia jurídica griega, no aislando el diálogo de las circunstancias dramáticas en que se desenvuelve.

y la necesidad de obedecerla, se basa en su «santidad», no en su contenido; sea cual sea éste, el ciudadano le debe respeto y obediencia, *porque es ley*: debe permanecer en la esfera de la voluntad de quien lo domina, encontrando en ella su norma (no sólo un abstracto criterio de equidad, que sólo tiene valor entre iguales) (27).

La influencia de esta doctrina en Marco Aurelio y el hecho de que aluda con tanta frecuencia a la precariedad y fragilidad de todas las cosas, en especial del hombre, se ha interpretado algunas veces como un intento de sobrevalorar el Estado, presentándolo al individuo particular como un remedio a su debilidad e impotencia. En la identificación con él y con sus leyes podría encontrar una vía para huir de su soledad y encontrar amparo, protección y seguridad; en este sentido, era lógico que considerara como verdadero mal sólo lo que amenazaba a la *Polis*, o se oponía a sus leyes, o minaba los cimientos de su seguridad (*Soliloquios*, X, 33 y V, 22).

G. Drago piensa que en realidad la estatolatría no presenta en estos textos «un efectivo agguato ideológico» (DRAGO, 1957, 255). Tales alusiones, escasas y breves, se refieren más bien a la sociedad de todos los hombres que a un verdadero y propio organismo político; en su pasaje importante del libro IX, 23, hace esta reflexión: puesto que cada individuo es un miembro del cuerpo social, cada una de sus acciones debe contribuir a perfeccionar la vida social. Todo lo que en cada uno de los miembros no se ordene, de algún modo, al bien social es disgregador de la vida del todo, debe considerarse como una «sedición», lo mismo que si en una república alguien pretendiera mantenerse al margen de este concierto.

Ya se trate de solidaridad cósmica o política, el estoicismo intentó fundamentar y organizar, en un universo tan complejo, el civismo imperial. Esta filosofía, vacía de contenido político, pero rica en imperativos generales (sacrificio ante el interés colectivo, sentido de la unidad del mundo civilizado, aceptación de una moral común), fue «el crisol donde se elaboró, al menos para las clases privilegiadas, una nueva idea de Imperio» (J. TOUCHARD, 1972, 82).

IV

Marco Aurelio, que era sin duda «una figura excepcional de hombre político y al mismo tiempo de hombre culto» (A. GUARINO, 1975, 335), subrayó con especial vigor el carácter social del hombre, siendo esta idea una de las claves de su concepción de la vida política. En un pasaje del libro V razona del modo siguiente: todos los seres son movidos y dirigidos por el fin para el que han sido constituidos; donde está su fin, allí se encuentra también para cada uno su interés y su felicidad; ahora bien, el fin de un ser racional es la sociedad: para vivir en sociedad hemos sido hechos los hombres; porque si los seres inferiores están destinados a servir a los superiores, estos últimos deben vivir unos para otros (*Soliloquios*, V, 16). La sociabilidad es la primera característica de la condición del hombre (VII, 55). Es un ser naturalmente sociable, en cuanto ser dotado de razón (IV, 24). Vivir al margen del cuerpo social sería atentar contra la vida del «todo», constituirse en factor de desequilibrio y desorden (IX, 23).

(27) *Ib.*, 116 ss.; observa PAOLI también que aunque más tarde PLATÓN, en la *República*, desenvolverá sistemáticamente su doctrina del principio asociativo que preside la formación de la *Polis*, ya en el *Critón*, al evocar junto a las leyes τὸ κοινὸν τῆς πόλεως, se identifica la *Polis* con la colectividad que la constituye y su voluntad con la voluntad de los consociados, a la cual el individuo debe someterse.

A fin de expresar de forma inteligible esta doctrina, Marco Aurelio recurre a imágenes y metáforas que ilustran con claridad su pensamiento. El hombre separado de la sociedad vendría a ser algo tan monstruoso como una mano o un pie que quisieran desprenderse del cuerpo y vivir independientes, rompiendo con la unión natural (*Soliloquios*, VIII, 34). Pensando en sí mismo, expresa su deseo de mantenerse en sociedad y, con el pensamiento de Dios siempre presente, actuar y vivir dentro de ella (*Soliloquios*, VI, 7). Esta presencia activa exige, por otra parte, una serie de disposiciones interiores: el desinterés, la sensibilidad para percibir el auténtico bien de la comunidad, la voluntad de servicio y la decisión de hacer lo que es útil a la sociedad (*Soliloquios*, V, 6).

La doctrina de Marco Aurelio no está, pues, presidida únicamente por la idea de la felicidad personal, por un ideal moral individualista. Las acciones humanas deben ordenarse siempre al τὸ κοινωνικὸν τέλος, fin social (*Soliloquios*, XII, 20), de acuerdo con el bien de la *Polis*. Aconseja que cuando uno encuentre fuerzas para abandonar el reposo y salir de la inacción recuerde que su constitución racial y su naturaleza le destinan a obrar por la utilidad de la sociedad en que vive; mostrándose en su vida de acuerdo con esta exigencia interior, encontrará la fuente del gozo y el secreto de su felicidad como hombre (*Soliloquios*, VIII, 12). Haciendo así se mostrará como un verdadero sacerdote y ministro de los dioses (*Soliloquios*, III, 14).

Mientras que los demás seres son mantenidos en unión por diversas fuerzas, la Inteligencia (*dianoia*), por un privilegio singular, tiende a establecer vínculos entre los hombres y a satisfacer así la necesidad de comunicación, más allá de todos los obstáculos (*Soliloquios*, X, 30). En un pasaje importante del libro XI, 18, tras afirmar explícitamente que «estamos hechos los unos para los otros», hace un análisis de los peligros que amenazan la sociabilidad: la ignorancia y los prejuicios, la hipocresía, el egoísmo, los odios, la ira; termina con esta reflexión: no admitir que los malvados cometen desmanes y ofensas sería una locura, equivaldría a exigir lo imposible; pero permitir que obren así con los demás hombres preocupándose sólo de que a uno mismo le respeten. sería una falta de cordura y, a la vez, una manifestación de tiranía.

Este profundo sentimiento de la solidaridad universal encuentra su expresión última en el amor al género humano, al cual invita explícitamente Marco Aurelio de diferentes maneras. Unas veces recuerda que los hombres son partes de una totalidad superior a cuyo bien deben contribuir las acciones de los individuos particulares, poniendo el interés común por encima de toda ambición o apetencia personales (*Soliloquios*, X, 6); otras veces desarrolla ampliamente las consecuencias que se derivan del principio de que «hemos sido hechos unos para los otros» (*Soliloquios*, XI, 18); en algunos momentos, renunciando a toda digresión ulterior, establece el principio del amor al género humano de forma imperativa y directa (28). En una ocasión afirma que si en cuanto Antonino es un miembro de Roma, su patria, en cuanto hombre su patria es el mundo (29).

La concepción del universo como un todo unitario y orgánico manifiesta claramente hasta qué punto había influido en Marco Aurelio la doctrina de Posidonio (30). Un

(28) *Soliloquios* VII, 31; el principio del amor universal, que había sido proclamado por las grandes religiones de la antigüedad anteriores al cristianismo, encontró en el estoicismo una formulación que no había sido suficientemente puesta de relieve todavía por los griegos, más interesados por la idea de la justicia que por el ideal de la benevolencia (cf. A. C. GARNETT, 1956: «Charity and Natural Law», *Ethics*, 66, 177 ss.).

(29) VI, 44: "Πόλις και πατρίς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος. τὰ ταῖς πόλεσιν οὖν ταύταις ὄφελιμα μόνα ἔστί μοι ἀγαθά".

(30) Este filósofo, representante máximo del llamado «estoicismo medio», tuvo un influjo muy notable en una serie de pensadores romanos anteriores a MARCO AURELIO. Particularmente debe recordarse su estimación por parte de CICERON, SENECA, LUCRECIO, VARRON y PLINIO. Una breve caracterización de su filosofía puede verse en R. REIZENSTEIN, 1930: «Die Charakteristik der Philosophie bei Posidonios», *Hermes*, 81 ss.

eco claro de esta influencia puede verse en el célebre pasaje del libro VI donde se habla de la «cohesión de todo lo que existe en el mundo», del «encadenamiento de unas cosas con otras», de la «unión de la substancia» y del «perfecto concierto» que existe en el universo (31). Si es cierto que la idea de la «totalidad orgánica» es una de las tesis que caracterizan desde el principio al estoicismo (V. GOLDSCHMIDT, 1972, 283), POSIDONIO introduce nuevos elementos y elabora de forma original la doctrina de la *sympatheia*, concibiéndola como originada del Fuego, que en su sistema es al mismo tiempo principio primordial de los seres y Razón ordenadora (E. ELORDUY, 1972, I, 89).

Mientras que todas las cosas en el universo, desde las inferiores a las superiores, siguen espontáneamente el impulso que las lleva a buscar a sus semejantes y a fundirse con ellos, el hombre es el único ser que, olvidando su condición razonable y social, puede marginarse de la sociedad y aislarse, rompiendo los lazos que le unen a los demás hombres. Pero es un intento vano, puesto que la naturaleza «es siempre la más fuerte» (*Soliloquios*, IX, 9). En realidad, todos aquellos obstáculos que se oponen a la convivencia (el egoísmo, el odio, la envidia, la insolencia, la mentira) y que enfrentan a los hombres entre sí, cuando no se les opone resistencia, hacen que el hombre obre y se comporte contrariamente a la naturaleza (*Soliloquios*, II, 1) y, por tanto, contra la razón, puesto que el bien de un ser razonable es la sociedad (*Soliloquios*, V, 16).

Por otra parte, como observa Jarra, Marco Aurelio no se ocupa de la división jurídica de la sociedad humana. Partiendo del principio según el cual los seres inferiores han nacido para los superiores y éstos deben vivir unos para los otros, como ya expusimos, establece la división de los hombres en subordinados y coordinados. Su razonamiento es el siguiente: la inteligencia universal es sociable; ahora bien, ella ha subordinado y coordinado los seres, asignando a cada uno su parte, y ha dispuesto que los seres superiores vivan entre ellos armoniosamente. No interesa tanto la superioridad o inferioridad de origen, puesto que el estoicismo había ya repetidamente enseñado la igualdad natural de todos los hombres (32), como la igualdad social. Expresamente dice que debe a Claudio Severo el haber adquirido la clara noción de un Estado democrático, con un gobierno fundado en la igualdad del derecho para todos (*Soliloquios*, I, 14).

Esta última consideración obliga a plantear el tema de la esclavitud en Marco Aurelio. Aunque se preocupó por aliviar la situación de los esclavos (33), su propia filosofía cerraba el paso a cualquier intento que significara romper con el orden establecido y el sistema de clases que estaba a su base. La unidad y armonía del cosmos, presidida por el logos universal, encontraba un reflejo inmediato en la estructuración jerárquica de la propia *civitas*, en la organización social del Imperio. La doctrina de la armonía, de la coordinación y subordinación, combinada con la constante apelación a la *pronoia*, imponía a cada hombre el permanecer fiel a los deberes que le impone su propio estado, a la situación concreta que señala a cada uno la naturaleza universal (*Soliloquios*, V, 55).

Por lo demás, sean cuales fueren los méritos del estoicismo en orden a invalidar las anteriores ideas griegas sobre la esclavitud (34), lo cierto es que la Estoa no se atrevió a

(31) *Soliloquios*, VI, 8; esta idea de la armonía universal en Posidonio ha sido ampliamente estudiada por K. REINHARDT, 1926: *Kosmos und Sympathie*.

(32) Particularmente importante es la insistencia de SENECA en esta idea. En *De Beneficiis*, 3, 28, escribía: «*eadem omnibus principia, eademque origo; nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium, et artibus bonis aptius est... Unus omnium parens mundus est: sive per sordidos gradus, sive per splendoros, ad hunc prima cujusque origo perducitur*». Cf. el estudio de P. AUBENQUE, I, 1960: «Sénèque et l'unité du genre humain», *Actas del Congreso Internacional de Filosofía*, Córdoba, 77 ss.

(33) Algunas leyes promulgadas por MARCO AURELIO limitaban las ventas de los esclavos para hacer de ellos gladiadores, obligando al comprador de un esclavo a darle la libertad si se había acordado así (D. 40, 2, 20, 1).

(34) Cf., por ejemplo, P. A. MILANI, 1972: *La schiavitù nel pensiero politico: I. Dei Greci al Basso Medioevo*, Milán.

proclamar la libertad total de los esclavos (E. ELORDUY, 1972, 270), aunque contribuyó eficazmente a mejorar su situación y a humanizar las leyes. En este sentido debe destacarse la decisiva influencia de Séneca (35). Al comienzo de la República los esclavos vivían con los hombres libres en una estrecha comunidad de vida y de trabajo; posteriormente, a consecuencia de las grandes explotaciones agrícolas e industriales, terminaron convirtiéndose en un mero instrumento de trabajo, pasando a la categoría de *res* (36). El esclavo no es sujeto de derecho; no tiene derechos personales ni patrimoniales y viene a ser, en suma, «une sorte d'animal domestique» (GAUDEMET, 1967, 146). Más adelante, en especial por influencia de las doctrinas estoicas (y por la sensibilidad a las mismas de los juristas), fueron atenuándose estas condiciones, aunque no se les concede personalidad jurídica. Incluso bajo los emperadores cristianos no se llega a suprimir la esclavitud en el ordenamiento jurídico romano. Sólo en el derecho de las *Novellae* aflora el principio de que los hombres nacen naturalmente libres y que la condición del esclavo no es inherente a la persona. En el caso de Marco Aurelio, como ya apuntamos, las bases ideológicas en que se apoya su visión del Imperio y de la vida política no ofrecían, en éste como en otros campos, ninguna base para cualquier innovación sustancial en los planteamientos.

Como aparece claramente de la exposición anterior, Marco Aurelio no ofrece en su obra una doctrina política en sentido estricto. Al resumir el contenido doctrinal de sus *Soliloquios* «se diría que se agota por entero en la práctica de la justicia, virtud general, o en ese deber de actividad social que para cada uno predica. La moral ha absorbido completamente a la reflexión política» (J. TOUCHARD, 1972, 85). El estoicismo, tras haber llegado a ser el regulador de un Imperio unificado y bien establecido, asegurando el ejercicio moderado del poder monárquico e imponiendo a todos la participación en los negocios públicos como un deber categórico, se había ido desgastando paulatinamente; de este modo, «el tono que adopta Marco Aurelio se ha detenido y la política no es sino conservación» (J. TOUCHARD, 1972, 86).

Más recientemente, al estudiar el pensamiento estoico en la época imperial y su peculiaridad ideológica, G. Puente Ojea (1974, 212 ss.) ha destacado cómo al acentuar tan fuertemente la resignación a la voluntad divina y el retorno a la intimidad de la conciencia, el estoicismo, impregnado por los ideales de la *civitas*, se vuelve manifiestamente ambiguo y se resuelve últimamente en un claro conformismo político (37). En concreto, las meditaciones de Marco Aurelio, menos obsesionado por la huida del mundo que Epicteto (38), trasluce la específica función ideológica del estoicismo al *servicio del Imperio* (PUENTE OJEA, 1974, 229). La insistencia en la *pronoia*, en la justicia inmanente que rige el orden cósmico, en la fugacidad de la existencia personal, en la mutación de todas las cosas y en la armonía del mundo, «expresa el sentido conservador y estático de la filosofía social del Imperio» (PUENTE OJEA, 1974, 230), el intento de liberar al sabio de comprometerse en la reforma de la sociedad y de conseguir de todos el respeto al

(35) Es clásica, por ejemplo, la obra de J. LICHY, 1927: *De servorum condicione quid senserit L. A. Seneca*, Münster; cf. también E. ELORDUY, 1972, 268 ss.

(36) Cf. J. IGLESIAS, 1972: *Derecho Romano*, 117; acerca del tiempo de esplendor de la economía de los esclavos en la República romana cf. STAERMAN, 1969: *Die Blütezeit der Sklavenwirtschaft in der römischen Republik*, Wiesbaden.

(37) G. PUENTE OJEA, 1974, 212 ss. En los capítulos anteriores, el autor estudia la ideología estoica en la crisis de los reinos helenísticos y en el apogeo romano, intentando descubrir sus fundamentos filosóficos y su peculiaridad ideológica en cada uno de estos momentos de su historia.

(38) En la *Historia de la Filosofía* publicada por la Academia de Ciencias de la URSS (Ed. Grijalbo, México, 1960, I, 141-142) se señala que «en la doctrina estoica del libertino Epicteto se expresaba cierta protesta de las masas oprimidas contra el régimen de la esclavitud, cuando se apagaba la luz de la razón y la ciencia, y la filosofía idealista se hundía en las tinieblas del misticismo fundida por completo con la religión».

poder político, garantía de una convivencia que preserva contra la disgregación y el caos.

V

El problema de las relaciones del Estado romano con la Iglesia cristiana adquiere una relevancia singular en la época de Marco Aurelio. Curiosamente, sólo en un pasaje de sus *Soliloquios* se hace una mención explícita de los «cristianos», juzgando su prontitud para afrontar la muerte y su disponibilidad para el martirio como muy poco inspirada en la razón, excesivamente fanáticas y teñidas de «pose teatral» (*Soliloquios*, XI, 3). Esta valoración coincide con la convicción expresada por Epicteto, para quien la aparente intrepidez cristiana es más bien un ejemplo de obstinación absurda; sacrificio irracional, más que voluntad reflexiva; instinto ciego, más que inteligencia clara y conducta dictada por el «logos» (39).

Según algunos autores, debe considerarse también como una alusión a los cristianos el pasaje del libro III en que se habla de las diferentes formas de tomar la inteligencia por guía sólo en apariencia (*Soliloquios*, III, 16), así como otros textos a propósito de la actividad ante la muerte (*Soliloquios*, VII, 68), o la irracionalidad de la conducta (*Soliloquios*, VIII, 51). En cualquier caso, según veremos, consideró que la fidelidad a la religión tradicional de Roma le obligaba a oponerse con energía a la expansión y consolidación de la nueva religión en el Imperio.

La religión, aparte de sus aspectos mítico y natural, había tenido, sobre todo a finales de la República, una función eminentemente *política*. En ella residía uno de los instrumentos esenciales para el gobierno del Estado. Cicerón tuvo una conciencia clara de este hecho. Una de las consignas que da en su *De Legibus* es el mantener los dioses públicamente admitidos, rechazando los nuevos y extraños (40), puesto que estos últimos introducirían la confusión en la *Civitas* (41). Manteniéndose los ciudadanos fieles a los cultos establecidos y sometiéndose al consejo y autoridad de los hombres de más prestigio, en especial los sacerdotes y augures, no dejarán de formarse opiniones útiles y verdaderas sobre el auténtico bien de la República (42).

Los motivos políticos y patrióticos fueron también, sin duda, los que determinaron a Marco Aurelio a preocuparse con gran diligencia del culto de los dioses tradicionales. Pese a que, siguiendo el ejemplo de los emperadores anteriores, su Pantheon estaba abierto a todos los dioses y él mismo se inició en el conocimiento de diversos cultos, la razón de estado y el respeto por la antigüedad prevalecieron (L. PARETI, 1966, 352). Por otra parte, en su época, una serie de escritores, apoyándose en las antiguas acusa-

(39) Para EPICTETO el *ethos* no es nada sin el *logos*; por eso «no concede ningún valor a un sacrificio irracional, dictado por una fe obtusa o por el contagio ejemplar» (P. DE LABRIOLLE, 1942, «Tiempos de seguridad y de desdén», *Escorial*, 9, 49-50).

(40) «*Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publici adscitos; privatim colunto quos rite a patribus cultos acceperint*» (*De Legibus* II, 8, 19).

(41) CICERON considera que los dioses y los hombres viven dentro de la misma comunidad como miembros de ella. Entiende que hicieron muy bien los griegos y los antepasados de Roma al concebir de este modo las cosas, pues de ahí se sigue un aumento de la piedad para con los dioses y, al mismo tiempo, la religión se muestra como útil para la *Civitas* (*De Legibus*, II, 11, 26).

(42) «*Quod sequitur vero, non solum ad religionem pertinet sed etiam ad civitatis statum, ut sine iis qui sacris publice praesint, religioni privatae satis facere non possint. Continet enim rem publicam, consilio et auctoritate optimatum semper populum indigere...*» (*De Legibus*, II, 12, 31); casi inmediatamente señala la CICERON que dentro de la República el orden jurídico principal y más relevante se apoya en la autoridad de los augures, a quienes corresponde disolver los comicios o concilios convocados por los más altos poderes, o anular los que ya se celebraron.

ciones populares, se oponían abiertamente al cristianismo. Baste pensar en su maestro Frontón, en Apuleyo y en Celso (J. DAZA, 1975, 37). En el *Digesto* se hace alusión a un rescripto de Marco Aurelio en el que se toman medidas contra quienes intentan aterrorizar a los espíritus más débiles con supersticiones (literalmente, «por la superstición de un Numen»); tal disposición se completa con otro texto similar que refiere Paulo (Sentent. 5, 21, 2: D. 48, 19, 30). Observa Pareti que este rescripto se refiere a los cristianos, o, al menos, los comprende. En cualquier caso, «siamo così tornati indietro, nella prassi coi cristiani, ai sistemi suggeriti da Traiano a Plinio Secondo: e colpa sufficiente per procedere è, ch'essi facciano propaganda della loro fede» (L. PARETI, 1966, 354).

En torno al año 177, tres años antes de la muerte de Marco Aurelio, se opera un endurecimiento brusco del Estado romano contra el cristianismo (43). Los nuevos decretos del Emperador no alteraban oficialmente la legislación referente a los cristianos (M. SORDI, 1961, 365), pero reflejaban la tendencia de la legislación imperial a centralizar toda la administración de la justicia, aun cuando se otorgaba una mayor libertad de iniciativa a los gobernadores de provincia. En cualquier caso, demuestran la voluntad personal del emperador de oponerse al cristianismo; de hecho, la persecución que tuvo lugar poco antes del año 177 fue decretada ciertamente por él (M. SORDI, 1962, 2).

No es fácil explicar por qué Marco Aurelio, por primera vez después de Nerón y Domiciano, llegaba a la conclusión de que los cristianos representaban una seria amenaza para el Imperio y que, por tanto, debían ser combatidos (J. DAZA, 1975, 37 ss.). De acuerdo con las investigaciones recientes, especialmente los estudios de M. Sordi, debe decirse que lo que en realidad provocó la alarma de las clases dirigentes romanas no fue la intransigencia de los mártires, sino más bien la actitud provocativa adoptada por el movimiento montanista, tan peligroso para la sociedad romana como para la propia Iglesia. Aparte de su pretendida inspiración religiosa, debe reconocerse el núcleo de verdad que encierra la interpretación del Montanismo dada por Kovaliov y otros autores marxistas, según los cuales este movimiento apareció como una doctrina que se oponía a la universalidad del Cristianismo, era contraria a cualquier intento de entendimiento con el Estado y denunciaba el compromiso de los sectores más pudientes de la comunidad cristiana con la sociedad dominante romana (S. I. KOVALIOV, 1973, 256).

En esta situación confusa, no es extraño que entre los años 172 y 177 fueran dirigidas a Marco Aurelio diversas «Apologías» cuya finalidad común consistía en intentar aclarar el equívoco que había hecho surgir el Montanismo entre el Imperio y el Cristianismo, a causa de su carácter intransigente frente a la sociedad pagana. Así Milciades es autor, además de una obra antimontanista y otra contra los valentinianos (J. QUASTEN, I, 1961, 219), de tres apologías que comprendían (aparte de otros libros) una obra en defensa de la doctrina cristiana dirigida a los «príncipes de la tierra», esto es, a Marco Aurelio y Lucio Vero. Apolinar es autor de otro discurso dirigido a Marco Aurelio en el año 172 (EUSEBIO, IV, 27), casi en la misma fecha en que el obispo de Sardes, Melitón, dirige al Emperador otra apología en la que se manifiesta quizá, por primera vez, el pensamiento de que un régimen de relaciones amistosas entre el Estado y la Iglesia debería ser cosa normal (B. ALTANER, 1952, 126). Por último, Atenágoras, a quien J. Quasten (1961, 220) califica como el más elocuente de los apologistas cristianos primitivos, escribe en el año 177 su conocida «súplica en favor de los cristianos», en cuya introducción queda expresado con toda claridad el propósito de la obra: «Por nuestro discurso habéis de comprender que sufrimos sin causa y contra toda ley y razón; os suplicamos que también sobre nosotros pongáis alguna atención para que cese, finalmente, el degüello a que nos someten los calumniadores» (M. PELLEGRINO, 1947, 65).

(43) Este mismo año, según el testimonio de EUSEBIO, hubo una gran cantidad de mártires (*Historia Eclesiástica*, V, prólogo).

Esto supuesto, el hecho de que al año siguiente apareciera la obra de Celso «Alet-hès Logos» (44), se interpreta como una respuesta a tales Apologías. En efecto, este filósofo estaba íntimamente vinculado con la clase dirigente romana y, según ha subrayado Harnack, su obra está presidida por una clara preocupación política. La valoración negativa del Cristianismo que se hace en ella obedece a su intento de defender la supremacía de la tradición cultural griega y las bases ideológicas en que se asienta el Imperio (45). En diversas ocasiones pide que los cristianos salgan de su aislamiento político y que colaboren con el Emperador en un momento en que se precisa su ayuda para luchar contra los pueblos bárbaros (46). Pero era consciente de la amenaza real que representaba el Cristianismo para los ideales vigentes en el Imperio.

En efecto, Celso, que participaba de la convicción de que las leyes de la CIUDAD, establecidas desde el origen, son como el eco y la presencia inmanente de un orden inmutable dado por los dioses (ORIGENES, *C. Celsum*, IV, 69), comprendió inmediatamente el peligro de subversión que llevaba consigo la doctrina *monoteísta* cristiana y el carácter *universalista* de la nueva fe. Para él resultaba claro el nexo entre ambas cosas: supuesto que el «Dios Supremo» en que él se apoya tolera las religiones tradicionales de los diversos pueblos, no puede en modo alguno aceptar como válido un ideal de vida que no impone la obediencia a una tradición y que subvierte los cultos nacionales, poniendo en peligro uno de los fundamentos del mismo Imperio Romano. Así se explica el dilema que formula el mismo Celso a los cristianos, en el sentido de que si ellos se obstinaban en ponerse al margen de la comunidad política, el Emperador no podía tolerar su presencia (*C. Celsum*, VIII, 78). Reconoce incluso que podría discutirse la posibilidad de admitir la fe monoteísta cristiana en el caso de que las particularidades nacionales fueran superadas alguna vez; pero esto le parece a él imposible (*C. Celsum*, VIII, 72). En suma, Celso retiene como verdaderamente inaceptable la ruptura con el antiguo principio de la vinculación política y nacional de lo religioso que lleva consigo implícita la fe cristiana.

Pese a que el monoteísmo que profesaban los cristianos era una doctrina heredada del judaísmo, el hecho de que la religión judía acentuara el carácter *nacional*, mientras que el cristianismo insistía más bien en el ideal *universalista*, la hacía más aceptable para la mentalidad dominante en el Imperio. C. Lepelley da la explicación siguiente de este hecho: si los judíos fueron más tolerados, se debe a que constituían una etnia particular y bien definida que podía ser aceptada de acuerdo con las exigencias de la organización jurídica romana; en cambio, el universalismo cristiano y su apertura a todas las razas y pueblos tenía que juzgarse intolerable (C. LEPPELLEY, 1969, 17). Ya los apologetas habían insistido en el carácter de novedad del mensaje cristiano, subrayando que la Iglesia es el Nuevo Israel, sujeto de la elección divina, el *tertium genus* predestinado a ser el ámbito privilegiado de la *Oikonomía*. Orígenes insistirá más tarde en esta universalidad, subrayando su condición de «*Ecclesia ex gentibus*». La mayor benignidad de la política imperial respecto a los judíos se explicaría por su fidelidad a un pasado, a unas tradiciones, costumbres y creencias, mientras que la intransigencia con el cristianismo estaría justificada por su carácter innovador, interpretado como una amenaza por el poder establecido (47).

(44) No hay unanimidad sobre la fecha exacta de su aparición, cf. H. CHADWICK, 1965, IX ss.

(45) Este aspecto ha sido estudiado en profundidad por C. ANDRESSEN, 1955; cf. también J. DA-
ZA, 1975, 37 ss.

(46) He aquí las palabras de CELSO recogidas por ORIGENES: «...nam si te omnes imitarentur, nec mora, solus rex relinqueretur et desertus et quaecumque in terra sunt in impiorum et agrestissimorum barbarorum dictionem venirent, cultusque tui veraeque sapientiae gloria ex hominibus evanesceret» (*C. Celsum*, VIII, 78).

(47) Cf. M. SIMON, 1964: *Verus Israel*, 125 ss. (todo el capítulo IV está dedicado al tema «Roma, Judaísmo y Cristianismo»). En p. 138 insinúa que el judaísmo, tolerado y protegido por el Estado romano, pudo ser muy bien un instrumento apto para hacer frente al cristianismo.

No puede pasarse por alto que ya en esta época, muy próxima a la gran crisis del siglo III, al naufragar los antiguos valores y creencias, al afirmarse nuevas fuerzas disgregadoras, al mostrarse claramente incapaces de nuevas creaciones las filosofías vigentes, aparecían claramente insatisfechas las aspiraciones de los hombres del Imperio. Era normal que, aparte de otras razones de tipo político, se intentara absorber al mensaje cristiano dentro del sistema social dominante, a fin de neutralizar así —como ocurrió con otras religiones— su fuerza subversiva en relación con la cultura tradicional de Roma (48). De modo particular, debe tenerse en cuenta que el cristianismo, como ya expusimos en otro lugar (J. DAZA, 1975, 53 ss.), se oponía abiertamente al culto imperial, que, más que una simple apoteosis litúrgica, era una forma sutil de explotación política de la religión romana y un medio de mantener vivo el espíritu romano en las provincias del Imperio (49).

M. Sordi, tras aludir a una disposición que, según el testimonio de Tertuliano, habría promulgado Marco Aurelio, y en el cual el Estado asumía la iniciativa de perseguir *ex officio* a los cristianos, al mismo tiempo que ponía límites a las acusaciones privadas contra ellos, señala que así se buscaba cumplir dos objetivos: de una parte, mantener el derecho de intervenir directamente en el caso de que la difusión del Cristianismo constituyera un peligro político; por otro lado, hacer posible a los cristianos la participación en la vida pública a la cual les invitaba Celso, según vimos. De este modo, entiende que Marco Aurelio abría una nueva página en la historia de las relaciones entre el Cristianismo y el Imperio (50). Sin embargo, las raíces profundas del conflicto permanecían intactas y la oposición de fondo iba a seguir viva —ya sea de forma latente o manifiesta— durante mucho tiempo.

(48) Cf. E. R. DODDS, 1968: *Pagan and christian in age of anxiety*, Cambridge, 107.

(49) El culto al emperador, observa H. LECLERQ («Eglise et Etat», *Dic. Archeol.*, IV, 2249), significa fundamentalmente que éste quedaba constituido como un ser sagrado precisamente en cuanto representante del Estado romano; su autoridad no se apoyaba sobre la religión: era ella misma una religión; el emperador no representaba a una divinidad, sino que él mismo era un dios. Consiguientemente, este culto era de hecho una manifestación pública de lealtad política.

(50) M. SORDI, 1965, 197; la autora amplía esta idea diciendo que con MARCO AURELIO «lo stato usciva dall'indifferenza e dalla neutralità che fino allora aveva mantenuto, salvo che con Nerone e Domiziano, nei confronti della nuova religione, e cominciava a considerare il cristianesimo come un problema político che doveva essere risolto o con una lotta aperta, senza quartiere, o con un tentativo di conciliazione». Si en un primer momento MARCO AURELIO, a causa de la agitación montanista, siguió el primer camino de la dureza e intransigencia, posteriormente el emperador se habría convencido de que la colaboración era posible.

Una exposición amplia de la política religiosa de los Antoninos puede verse en J. BEAUJEU, 1955, 96 ss.; interesantes observaciones y tomas de posición se encuentran también en J. BIRLEY, 1966, 328-331.

BIBLIOGRAFIA

- ALFONSI, L.: «Contributo allo studio delle fonti del pensiero di Marco Aurelio», *Aevum*, 28, 101 ss.
- ALSINA, J. 1971: *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Barcelona.
- ALTANER, B. 1952: *Patrología*, Barcelona.
- ANDRESSEN, C. 1955: *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider Christentum*, Berlín.
- AXELOS, K.: 1962: *Héraclite et la Philosophie, la première saisie de l'être en devenir de la totalité, avec une orientation bibliographique*, París.
- ARNOLD, E. V. 1958: *Roman Stoicism*, Londres.
- BEAUJEU, J. 1955: *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, I, París.
- BIRLEY, A. 1966: *Marcus Aurelius*, Londres.
- BODSON, A. 1967: *La morale sociale des derniers stoïciens. Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle*, París.
- CARRATA, F. 1955: *Per la critica di Marco Aurelio*, Turín.
- CHADWICK, H. 1965: *C. Celsum*, Cambridge.
- D'AGOSTINO, V. 1962: *Studi sul neostoicismo. Seneca, Plinio il Giovane, Epitteto, Marco Aurelio*, Turín.
- DAZA, J. 1975: *Imperio Romano y Cristianismo. Ideología y política en la polémica de Orígenes contra Celso*, Cuenca.
- DE PROYAT, P. 1962: *Marc-Aurèle, un empereur citoyen du monde*. París.
- DILL, S. 1904: *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Londres.
- DRAGO, G. 1957: «Marco Aurelio Antonino», *Novissimo Digesto Italiano*, Turín.
- ELORDUY, E. 1972: *El estoicismo*, Madrid.
- FARQUHARSON, A. S. 1944: *The Meditations of Marcus Antoninus*, Oxford.
- FASSO, G. 1966: *Storia della Filosofia del diritto*, I, Bologna.
- FUSCI, G. G. 1904: *La Filosofia di Ant. in rapporto con la filosofia di Seneca, Musonio ed Epitteto*, Modica.
- GAUDEMET, J. 1967: *Institutions de l'Antiquité*, París.
- GOLDSCHMIDT, V. 1953: *Le système stoïcien et l'idée de temps*, París.
- GÖRLITZ, W. 1962: *Marc-Aurèle empereur et philosophe*, París.
- GUARINO, A. 1975: *Storia del Diritto Roman*, Nápoles.
- HAINES, C. R. 1955: *The correspondence of Marcus C. Fronto*, Londres.
- JARRA, E. 1932: «Marco Aurelio filosofo del diritto», *RIFD*, 12, 499 ss.
- JONES, A. 1966: *Decline of Ancient World*, Londres.
- KILB, G. 1939: *Ethische Grundbegriffe der alien Stoa...*, Friburgo.
- KIRK, W. CH. 1940: *Fire in the cosmological speculations of Heraclitus*, Minneápolis.
- KOVALIOV, 1973: *Historia de Roma*, II, Madrid.
- LEPPELLEY, C. 1969: *L'Empire Romain et le Christianisme*, París.
- LOTZ, J. B. 1953: «Hörer des Logos. Der Mensch bei Heraklit von Ephesus», *Scholastik*, 28, 543-570.
- MANCINI, G. 1940: *L'Etica stoica da Zenone a Crisippo*, Padua.
- MAYOR, D. 1960: «Heráclito «el sombrío», *Humanidades*, XII, 311 ss.
- MIGNUCCI, M. 1965: *Il significato della logica stoica*, Bologna.
- MONDOLFO, R. 1966: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México.
- NEUNSWANDER, H. R. 1951: *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*, Berna.
- PARETI, L. 1960: *Storia di Roma e del mondo romano*, V, Turín.
- PELLEGRINO, M. 1947: *Studi sull'antica apologetica*, Roma.
- PUECH, A. 1964: en el «Preface» a la edición bilingüe de los *Pensamientos de Marco Aurelio*, París.
- PUESTE OJEA, G. 1974: *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid.
- QUASTEN, J. 1961: *Patrología*, I, Madrid.
- RENAN, E. 1881: *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, París.
- REMONDON, R. 1967: *La crisis del Imperio Romano*, Barcelona.
- ROSTOVITZ, M. 1973: *Historia social y económica del Imperio Romano*, II, Madrid.
- SEVERINO, E. 1963: «La parola di Anaximandro», *Ruv. di Fil Neo-Scol.*, LV, 162 ss.
- SIRAGO, V. A. 1974: *Involuzione politica e spirituale nell'Impero del II secolo*, Roma.
- SORDI, M. 1961: «I nuovi decreti di M. Aurelio contro i cristiani», *Studi Romani*, IX, 365 ss.
- 1962: «Le polemiche intorno al cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la Chiesa», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XVI, 2 ss.
- 1965: *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna.
- STARR, C. G. 1954: *Civilization and the Caesars*, N. York.
- TOYNBEE, A. J. 1959: «Hellenism». *The History of a civilization*, Londres.
- TOUCHARD, J. 1972: *Historia de las ideas políticas*, Madrid.
- WALSER G.-PEKARY, T. 1962: *Die Krise des römischen Reiches*, Berlín.
- VAN DEN HOUT, M. 1950: «Reminiscences of Fronto in Marcus Aurelius Book of Meditations», *Mnemosyne*, 4, 33 ss.
- WENLEY, R. M. 1948: *El estoicismo y su influencia*, Buenos Aires.