

Estoicismo y Cristianismo

a) *Preparación del ambiente cristiano.*

La expansión del Cristianismo se hizo a través de las rutas marítimas y terrestres del Imperio Romano, vías de pretores y aventureros, de legiones imperiales y de mercaderes cosmopolitas. Los historiadores han comprendido la importancia que una red de comunicaciones, como la creada por el genio organizador de Roma, tuvo para la difusión de las ideas cristianas, y la han estudiado con el debido interés.

También se ha estudiado, aunque con menos fortuna, el servicio que diversas escuelas filosóficas prestaron al Cristianismo, sirviéndole como vehículo espiritual de la doctrina revelada. La dificultad de la investigación es en este punto inmensamente mayor que en la reconstrucción de las vías romanas, por razones de todo orden más fáciles de adivinar que de precisar. Baste fijarse en las mutuas interferencias de escuelas y de culturas, en las intenciones ocultas e inextricables de quienes las profesaban, en sus mutuas rivalidades y confabulaciones. Añádase la dosis de ignorancia y de mala fe con que vienen contaminados los testimonios de los historiadores antiguos y modernos que nos han transmitido noticias sobre la situación científica del Imperio Romano en los albores de la Era Cristiana, y se podrá inferir la cautela con que debe proceder quien trate de formar un criterio bien fundado para juzgar toda esa inmensa documentación, aunque en medio de sus defectos constituya un tesoro inapreciable.

Lo que no ha sido objeto de la debida diligencia investigadora es el estudio del hombre a quien se tenía que predicar el Evangelio. Se han estudiado, es verdad, las costumbres licen-

ciosas de la sociedad pagana, pero éstas se practicaban en los centros donde el Cristianismo menos podía entrar: en el circo, en los baños, en los salones y en los ántros de los grandes escándalos oficiales y privados. Era lógico que los historiadores comenzaran por descombrar las ruinas materiales para restaurar la superficie social y cultural de la Roma de los Césares. Pero al margen de ese gran mundo que flotaba en la corteza visible de la sociedad, mejor dicho, en los estratos que bajo ella se ocultaban, vivieron sin historia millones de seres anónimos, hombres y mujeres de buena voluntad, que pasaron por la tierra sin dejar huellas materiales de su vida. Ese pueblo, autor colectivo de la historia, era el que debía recibir la nueva filosofía para renovar con ella la faz del mundo.

Los mensajeros del Evangelio trataban de conquistar a esa masa, apoderarse de su conciencia, obligarla a una reforma radical de costumbres, intervenir en el matrimonio y en la educación de la niñez, en la elevación de la mujer y del esclavo, transformar las creencias y las normas de la moral y realizar, en suma, la revolución más honda que registra la historia. Para que un forastero desconocido se atreviera a semejante empresa no bastaban las vías de comunicación, ni la elocuencia arrebatadora, ni la erudición filosófica, ni el mismo poder taumatúrgico. Era menester ante todo, por extraño que parezca, un título profesional que encuadrara al advenedizo en alguna categoría conocida para la población; eran necesarios avales acreditativos de su personalidad y solvencia moral; hacía falta una preparación doctrinal mínima para hacer comprensible el mensaje evangélico. Sobre esta base imprescindible de reputación y ambiente, de seguridad y garantía, se podría construir el edificio gigantesco de la nueva filosofía.

Esta labor de preparación estaba ya hecha cuando apareció el Evangelio en la escena pública del Imperio Romano. La Diáspora judía había abierto los primeros cimientos para la Iglesia. El proselitismo hebreo preparó de tal modo al mundo helénico para la predicación cristiana, que Pablo, el Apóstol de los Gentiles (1), se veía precisado a anunciar el evangelio ante todo a

(1) *Act.*, 9, 15; *Gal.*, 1, 16; 2, 7, 8.

los judíos y prosélitos de las ciudades misionadas, auditorio único verdaderamente preparado para comprender la doctrina mesiánica sin preámbulos ni catecumenados. Esta táctica, naturalmente necesaria, correspondía a las instrucciones mismas del Señor (2).

La primera exposición esquemática de los Apóstoles ante la sinagoga era ordinariamente de efectos definitivos. Todos comprendían perfectamente el asunto de la reunión. Los de buena fe aceptaban el Evangelio, y los que lo rechazaban eran completamente conscientes de la actitud que adoptaban; pero los unos y los otros fijaban ante la sociedad gentil el carácter y personalidad de los predicadores evangélicos. Estos se podían presentar fuera del limitado círculo de los judíos, como representantes de la sabiduría mesiánica, que aun sin saber de Moisés y los Profetas podía ser vagamente conocida para los gentiles por su convivencia con los judíos.

Con esto tenemos el primer requisito que era necesario a los Apóstoles en su predicación. Se presentaban como judíos que enseñaban una doctrina salvífica, cuyas promesas tenían un historial antiquísimo conocido en todo el mundo. Eran filósofos judíos universalistas. Pero adviértase que el carácter de filósofos no lo recibían del judaísmo como herencia nacional. El judaísmo se había apropiado esta etiqueta tomándola de un patrimonio común a todos los pueblos dominados por el helenismo para designar con ella la verdad contenida en las Escrituras Sagradas. Hay en este conjunto de hechos tres circunstancias dignas de consideración, que son: 1.º El ropaje filosófico de la ciencia judía de las Escrituras. 2.º El paso de esta denominación al Cristianismo; y 3.º Las causas que motivaron este hecho, que puso en contacto a la ciencia revelada con la ciencia filosófica y muy especialmente con el Pórtico.

La importancia histórica de que el Cristianismo se presentara en el Imperio Romano con una denominación, con un título o una etiqueta definida y connatural se puede medir si se tienen en cuenta las dificultades con que los misioneros de edades pos-

(2) *Act.*, 1, 8.

teriores han tropezado para legitimar su presencia y su actividad apostólica en los pueblos orientales, de cultura análoga a la del Imperio Romano, pero sin una tradición de escuelas filosóficas. Esta tradición la creó el Estoicismo, primera escuela universalista que pretendió instruir a todos los hombres rompiendo con los usos del Peripato y de la Academia, o los Epicúreos, que sembraban sus doctrinas sólo entre las clases más pudientes de la sociedad.

El rey de Bungo en el Japón recibió a San Francisco Javier como embajador de Portugal, la corte de Pekín a Ricci y a Schall von Bell como astrónomos, las tribus salvajes de América a sus misioneros como a hombres buenos que acompañaban a huertes guerreras sembradoras de muerte y espanto, los brahmanes de la India a Nobili como a vástago de una casta brahmánica del Occidente. Este problema fundamental lo encontró resuelto el Evangelio por el carácter judío y bíblico de su predicación y por la índole filosófica con que las Sagradas Escrituras estaban ya catalogadas en el Imperio Romano.

Que el Cristianismo se presentó como filosofía, o mejor dicho, como superación de las filosofías precristianas, es un hecho indiscutible.

Baste recordar cómo San Justino llamaba al Evangelio una filosofía que todos los hombres debían profesar (3). De modo parecido hablan Taciano (4) y Eusebio (5). Clemente Alejandrino añade que "es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que... a un rico el filosofar" (6). En otro lugar identifica a la filosofía con el reino de los cielos (7). Para Gregorio de Nisa es la actuación de la vida (8), y muy especialmente la vida de los cenobitas y anacoretas (9). Para San Agustín es sinónimo de vida cristiana, de contemplación cristiana o simplemente de Cristianismo (10).

(3) SAN JUSTINO: *Dial. c. Tryph.*, 2, 3; MG. 6, 481, A.

(4) TACIANO: *Or. ad graec.*, c. 2; ed. Schwartz, p. 23.

(5) EUSEBIO: *Praep. evangel.*, XV, 3; MG. 21, 1302.

(6) CLEMENTE ALEJ: *Strom.*, II, 5; MG. 8, 593, C.

(7) SAN GREGORIO DE NISA: *Orat. catech.*, 18; MG. 45, 56, A.

(8) SAN GREGORIO DE NISA: *De virg.*, 23, 46; MG. 46, 405, B.

(9) SAN AGUSTÍN: *Contra Acad.*, II, 2, 5; ML. 32.

(10) Cfr. ARNOU: *Platonisme des Pères*, en *Dict. de Teol. Cath.*, t. 12 c., 2262, 921.

Tal era la conciencia que en los primeros siglos se tenía del carácter filosófico del Cristianismo y de la dignidad del filósofo, que un capítulo de acusación contra los filósofos gentiles y contra los mismos emperadores era su falta de filosofía. La apología primera de San Justino apela al título de filósofos que llevan los hijos de Antonio Pío, pidiendo que en efecto juzguen como tales en la causa de los cristianos (11), raciocinio que repite en la segunda apología dirigida al Senado (12). A las mismas escuelas clásicas de los filósofos les recrimina su falta de fidelidad a la filosofía: a los estoicos por no cumplir lo que prometen, y a los demás por el escepticismo de que hacen gala, tomando una actitud incompatible con la filosofía:

«Porque hay quienes llevan nombre y hábito de filósofos sin que hagan nada digno de tal hábito. Y vosotros conocéis a los antiguos, que, opinando y juzgando cosas opuestas, se llaman con el único nombre de filósofos. Y algunos de ellos llegaron a enseñar el ateísmo» (13).

La misma acusación repite en otro paraje posterior (14). Atenágoras apela también como Justino a la filosofía de los emperadores (15) y Tertuliano repite las acusaciones contra la falsa filosofía de las escuelas clásicas (16).

Cuán obvia y connatural fuera esa actitud para los apóstoles y primeros predicadores del Evangelio, puede verse con sólo establecer un parangón entre el concepto bíblico de sabiduría y el concepto de fe de la *Carta a los Hebreos*. Lo que en el *Libro de la Sabiduría* se considera como efecto de la Sabiduría (17) pasa a ser en la *Carta a los Hebreos* efecto de la fe (18), aunque no sin diferencias. Los Apóstoles consideran mayor la ventaja que la verdadera sabiduría de la Cruz lleva sobre la *vana filosofía* (19), que la distancia y superioridad que se atribuyó el

(11) SAN JUSTINO: *Apol.*, I, 1, 2; MG. 4, 328.

(12) SAN JUSTINO: *Apol.*, II, 2; MG. 4, 445.

(13) *L. c.*, I, 4; MG. 4, 333.

(14) *L. c.*, n. 7; MG. 337.

(15) ATENAGORAS: *Legatio*, 2; MG. 4, 895.

(16) TERTULIANO: *Ad nationes*, I, 5; ML. 1, 565.

(17) *Cfr. Sap.*, 10-12.

(18) *Hebr.*, 11, 1-40.

(19) *Col.*, 2, 8.

Libro de la Sabiduría sobre las filosofías que tres siglos antes hacían ostentación del saber humano en Alejandría. Es verdad que lo mismo la *Carta a los Romanos* que la *Sabiduría* (20) condenan a los filósofos por los errores cometidos en la ciencia de Dios, pero el Apóstol parece desdeñarse de llamar sabiduría a su predicación, aunque como tal la presente continuamente—recuérdese el discurso de Areópago (21)—, mientras que en la *Sabiduría* el autor inspirado se recrea en todo el libro en cantar himnos de alabanza para la Sabiduría divino-humana. Medio milenio más tarde se expresará del mismo modo en la misma ciudad de Alejandría el segundo escolarca de la escuela de los catequetas, Clemente, al escribir sus obras filosóficoteológicas. Lo mismo los escritores sagrados que los de la Iglesia se sirvieron del ropaje filosófico como de envoltura natural e indispensable para su predicación y propaganda.

Contra estas apreciaciones se podía hacer valer la objeción, muchas veces repetida, de que los cristianos primeros se valieron de la filosofía como de un disfraz para defenderse mejor de la persecución e introducir con más disimulo sus ideas. Aunque así fuera, nada se deduciría de este hecho contra la dignidad de la propaganda cristiana. Pero en realidad la Historia demuestra que el Cristianismo no ha podido consolidarse en ningún pueblo donde haya tenido que penetrar envuelto en disfraces, por legítimos e inofensivos que estos fueran, como el de los misioneros astrónomos, o los de embajadores de cortes cristianas, o el de castas brahmánicas de Occidente. Precisamente a la Estoa debe el Cristianismo el que el concepto de sabiduría y el de filosofía se hubieran hecho patrimonio de todos los hombres buenos, morigerados y religiosos, sin necesidad de que para profesar la filosofía fuera menester cultivar las letras.

Por lo demás, al imputar a los cristianos semejante disimulo, se olvida que el gesto característico de los primeros cristianos era el de una franqueza absoluta e intransigente, única actitud que sabe adoptar el pueblo en cuestiones doctrinales, aun incurriendo a los ojos de las clases elevadas y contempori-

(20) *Sup.*, 13, 1-9; *Rom.*, 1, 28.

(21) *Act.*, 17, 22-31.

zadoras en fanática intolerancia. Prescindiendo de estas consideraciones, lo que sí se puede asegurar es que la actitud de franqueza, hasta entonces sólo cultivada por el cinismo y la Estoa, fué elevada por el Cristianismo a la categoría de virtud fundamental. La simulación, aun en grado que a un Antipatro de Tarso le hubiera parecido lícito e irreprochable, comenzó a ser mirada como apostasía y negación de Dios. Esto ocurrió con las tres negaciones de Pedro, que ningún moralista gentil hubiera tachado de falsía y mucho menos de impiedad. Los mártires morían gozosos por su sinceridad en la confesión de la fe, con una entereza que ponía espanto, y el mismo Marco Aurelio explica sólo como una fanfarroncínada epidémica. La expresión empleada por el culto emperador es intraducible al castellano; es la de *καράταξις*, o actitud de los guerreros que cierran los cuadros, decididos a una resistencia tenaz y heroica con desprecio de la muerte. Actitud de lucha instintiva, que no aparece dominada por una alta motivación filosófica (22). Si estas generaciones de mártires querían pasar por filósofos era porque se tenían por tales, no por disimulo ni por necia afectación. Tertuliano parece ocuparse de la acusación lanzada por Marco Aurelio, cuando escribe:

«Nobis exercendae patientiae non affectio humana caninae aequanimitatis stupore formata, sed vivae ac caelestis disciplinae divina dispositio delegat, Deum ipsum ostendens patientiae exemplum (23).

Esta consideración de Tertuliano va encaminada a demostrar que aun la paciencia cristiana es completamente racional y filosófica. De ello nos hemos de ocupar más tarde. Lo dicho basta para asentar la tesis de que el Cristianismo se presentó ante el mundo pagano bajo la denominación genérica de filosofía redentora de la Humanidad, adoptando un hábito ya familiar en la cultura grecorromana, muy especialmente por el carácter integral y popular que el Estoicismo había dado a su filosofía éticorreligiosa. Tal es el primer servicio prestado al Evangelio por los filósofos del Pórtico.

(22) MARCO AURELIO: XI, 3.

(23) TERTULIANO: *De patientia*, 2; ML. 2, 1251.

Tres preocupaciones absorben las energías de los Apóstoles, y muy especialmente las de San Pablo, en el cumplimiento de su misión evangelizadora: la de la propaganda, la doctrinal y la organización de la vida cristiana. El Estoicismo aporta un concurso innegable para la propaganda al facilitar a los Apóstoles la primera presentación del Evangelio como una filosofía eficazmente salvífica. Es el servicio que acabamos de considerar. Para la enseñanza dogmática y moral presta también la Estoa un concurso importante, que ha sido objeto de estudios monográficos, y más o menos indirectamente hemos de tocar también en otros capítulos. El problema que ahora nos interesa es el de la organización de la vida cristiana, preocupación no menos grave que las dos anteriores, que afecta lo mismo a la vida colectiva que a la individual y familiar de los cristianos. Las primeras soluciones para esta gravísima empresa estaban dadas o preparadas por el judaísmo. La liturgia cristiana fué una continuación de las ceremonias de la Ley, con la modificación sustancial de sustituir los antiguos sacrificios por el sacrificio eucarístico. En este punto las influencias del culto grecorromano y de sus filosofías fueron nulas o insignificantes. Mayor fué el influjo que el sistema de organizaciones sociales religiosas y filosóficas ejercieron, así como modelos instructivos del instinto de agrupación como formas legales de vida, que la Iglesia naciente pudo adoptar sin ofensa del pueblo y de las autoridades (24), lo mismo que lo habían hecho las comunidades judías. Pero tampoco aquí pudo tener el Estoicismo ninguna acción especial, fuera de la parte que tuvo en la formación de agrupaciones filosóficas, entre las cuales pudo figurar el Cristianismo.

La acción más importante del Pórtico en la preparación del ambiente cristiano se ha de poner en la organización de la vida particular de cada hombre y en el plan de vida de la familia. Esta preocupación, fundida con la doctrinal y la de la propaganda, se manifiesta en las epístolas paulinas con intensidad

(24) Para el estudio de las asociaciones del mundo helénico pueden verse las obras de ZIEBART, *Das griechische Vereinswesen* (1896) y POLAND, *Geschichte des gr. Vereinsw.* (1909). Las asociaciones romanas, que tuvieron una vida aún más vigorosa que las griegas, no han sido tan estudiadas. Las escuelas filosóficas, como la Academia y el Peripato, funcionaban como asociaciones.

máxima. La comprensión certera y genial de la economía evangélica le obliga a dar a este aspecto de su actividad una importancia tan grande como a la pureza dogmática y a la eficacia de la difusión del Evangelio. Las tres preocupaciones afloran en el comienzo de la epístola a los Romanos (25): la organización de la familia ocupa gran parte de la primera carta a los Corintios (26), a ella vuelve al dirigirse a los Efesios (27), lo mismo que en las instrucciones pastorales que envía a Timoteo y a Tito (28). No era empresa fácil plasmar la vida cristiana en ambiente pagano. Los cultos paganos habían identificado la religión con la política y con la magia. ¿Qué pudo aportar la Estoa para operar una transformación tan radical como la que necesitaba la vida interna de la unión con Dios?

Desde luego, sería absurdo pretender que el Pórtico hubiera sido capaz de organizar la vida en forma semejante a la que exigía el Cristianismo, o el comparar sencillamente el plan de vida estoico con el que se practicaba entre las familias hebreas verdaderamente piadosas y temerosas de Dios. Lo más que se podía pedir de maestros gentiles era cierta forma externa de piedad y de recogimiento interno, en el que se pudiera conservar el licor divino de las virtudes evangélicas. Ya esto era mucho, y el Pórtico ejerció una acción sumamente propicia para el desarrollo de la vida nueva que venía escondida en la semilla de la predicación apostólica.

El hogar de Séneca ofrecía un retiro acogedor para un creyente. El moralista estoico no sólo le permitía, sino que le aconsejaba un plan de vida alejada del bullicio del mundo. Era lo primero que necesitaba un catecúmeno para que el hombre nuevo de la fe pudiera crecer en su alma. El diálogo *Ad Paulinum, De brevitae vitae*, es un panegírico de la soledad, una exhortación apremiante para el fomento de la vida interior (29). No son menos notables los tres trozos que el filósofo cordobés copia de un estoico de Tarso, Atenodoro, cuyo nombre no sería descono-

(25) *Rom.*, 1, 8-32.

(26) *1 Cor.*, 5-11, 17.

(27) *Eph.*, 4, 17-6, 9; cfr. *Col.*, 3, 18-4, 6.

(28) *1 Tim.*, 2, 1-15; *Tit.*, 2, 1-3, 11.

(29) Véase especialmente *Ad Paulinum de brevitae vitae*, 19.

cido a su compatriota Saulo (30). Ni es ménos insistente la exhortación que por su propia cuenta dirige Séneca a Lucilo, cuando escribe:

«Así es: no cambio de parecer: huye de la compañía de muchos, y aun la de pocos, y aun la de uno. No sé qué compañero recomendarte. Mira en qué estima te tengo: me atrevo a encomendarte a tí mismo» (31).

Aun de sí mismo tiene que huir el hombre. ¿Puede haber consejo más atinado para darse completamente a Dios? Pero Séneca, erudito y sagaz, apunta con acierto insuperable los peligros que se pueden ocultar aun en la misma soledad. Primero, le cuenta una anécdota. El filósofo Crates se encuentra con un joven que pasea silencioso y solitario. Le pregunta qué hace allí solo. "*Hablo conmigo*", le respondió. Crates le repuso: "*Mira bien y ten cuidado, no sea que hables con un hombre malo*" (32).

¿Peligros en la soledad? Los hay y grandes para el que está abatido y triste; para el tímido, para el imprudente, que planea proyectos viciosos y maquina consigo los peligros en que se va a meter. En la soledad brotan a la superficie del alma lo que ocultaban la vergüenza y el temor; allí se exacerban las pasiones (33).

Por lo tanto, el apartamiento no debe nacer de esquivéz. Sólo es recomendable para aquel de quien se pueda decir: "Este hombre no es un cualquiera. Este busca la salvación" (34). Ni

(30) No se sabe a punto fijo cuál de los Atenodoros es el autor de los tres fragmentos copiados por SÉNECA (*De tranquillitate*, III, 1-8; 7, 2; *Epist.*, 10, 5). En el siglo I a. C. florecieron dos estoicos, uno de Tarso y otro de Kana, junto a Tarso, que pueden ser autores de dichos pasajes. ATENODORO KORDYLION es conocido por haber suprimido en los estoicos antiguos algunos pasajes escabrosos o cínicos (DIÓGENES LAERCIO, VII, 34). Este fué en Roma huésped de Catón el Menor. El otro estoico de Kana, ATENODORO, hijo de SANIÓN, fué maestro de Augusto. Se le conoció en Roma con el mote de *Calvus*. Vuelto a su tierra, vivió en Tarso hasta la avanzada edad de ochenta y dos años (Cfr. ESTRABÓN, XIV, 674).

(31) SÉNECA: *Epist.*, 10, 1.

(32) *L. c.*

(33) Cfr. *l. c.*, n. 2.

(34) *L. c.*, n. 3.

debe ser efecto de la hosquedad natural, sino del amor a la oración:

«Sic loquere, sic vive. Vide ne te ulla res deprimat. Votorum tuorum veterum licet dis gratias facias, alia de integro suscipe. Roga bonam mentem, bonam validudinem asimi, deinde tunc corporis. Quidni tu ista vota saepe facias? Audacter Deum roga. Nihil illum de alieno rogaturus es» (35).

El estilo es de Séneca, pero la doctrina podía ser de un Padre de la Iglesia. Su autor es moralista amante de la vida interna, pero al mismo tiempo se muestra psiquiatra sagaz y solícito que evita todo peligro de perturbación íntima. Aun la vida interior puede ser fomentada con menoscabo del alma, como ocurre a espíritus ariscos, egoístas y huraños que se retiran a ella para desahogar libremente sus pasiones y no para buscar remedio a las dolencias del alma. Séneca, a imitación de Atenodoro, da un consejo definitivo para sortear semejantes escollos.

«Sic vive cum hominibus, tamquam Deus videat. Sic loquere cum Deo, tamquam homines audiant» (36).

El ambiente del hogar estoico no era panteísta. Estaba embalsamado por un profundo respeto a Dios: sólo faltaba Cristo para evangelizar aquella morada. Ciertamente que era mucho faltar, pero el Estoicismo, lejos de poner dificultades a su entrada, la facilitaba. Quien transigía aun con el burdo ceremonial del paganismo sólo por el ligero valor simbólico de su religiosidad. ¿qué inconveniente había de tener en transigir con la religión cristiana? De hecho, en la proximidad de Séneca florecía el cristianismo, como lo denotan las palabras de San Pablo: "Os saludan todos los santos, especialmente los de la casa del César" (37).

Se podría atenuar el valor de estas consideraciones por la circunstancia de que Atenodoro de Tarso y Séneca de Córdoba no pueden asumir toda la representación del Estoicismo. Se trata de dos autores venidos de las Provincias a la capital. Las

(35) *L. c.*, n. 4.

(36) *L. c.*, n. 5.

(37) *Phil.*, 4, 22.

afirmaciones de un peripatético o de un académico no bastan para atribuir una sentencia cualquiera a Aristóteles o a Platón.

Así es cuando se trata de escuelas que han sido fundadas por un pensador. Pero la Estoa era una doctrina cuyo primer origen se pierde en la prehistoria, y una escuela que se nutrió de aportaciones nuevas, siempre dentro de una línea fundamental, aportaciones que procedían siempre del Asia Menor o de regiones de una cultura anterior al helenismo. Por lo tanto, la mayor espiritualización y religiosidad que puede aparecer en autores particulares que se imponen por su autoridad dentro de la escuela, no puede ser considerada como elemento ajeno al patrimonio estoico. En el Pórtico de Atenas y de Roma ocurrió lo que sucedía con el mismo poder del Imperio, que no radicaba en Roma, sino en las provincias, que habían cristalizado en un estado ecuménico. En este sentido podemos afirmar que Séneca y Epicteto constituyen en la Estoa romana autoridades en nada inferiores a Zenón, Cleantes y Crisipo.

Confianza en Dios providente y respeto a Dios personal eran, por lo demás, dos rasgos que apuntaban vigorosos en la religiosidad estoica ya desde sus comienzos, como lo prueba el himno al sol de Cleantes. En las postrimerías de la Estoa, Epicteto y Marco Aurelio, aunque más racionalistas que Séneca, fomentaron una ascética muy semejante a la de sus predecesores. Pero el filósofo cordobés influyó como ninguno, precisamente al alborar la Era Cristiana, en todo el Occidente por la hegemonía filosófica que ejerció en la corte de Nerón. Su religiosidad, como hemos dicho, distaba mucho de la piedad cristológica del Evangelio, pero podía servirle de cubierta protectora contra otras corrientes malsanas de filósofos ateos, escépticos y seudomísticos. Basten, para ilustrar el servicio que prestó el Pórtico a la Iglesia naciente en la organización de la vida íntima de los neófitos, estos pocos datos que pueden ampliarse con todos los estudios hechos sobre la influencia más directa de la moral estoica en la ética de los Padres (38).

(38) Véase la obra fundamental de J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (München, 1933), con la inmensa literatura recogida por el autor

No era menos importante ni menos necesaria la acción preliminar que el Evangelio necesitaba en la organización de la vida familiar y en el concepto mismo de familia. La importancia de este aspecto salta a la vista con tener en cuenta lo indispensable que es para un cristiano una vida familiar ordenada para conservar su fe y sus costumbres. La filosofía estoica puede presentar los trozos de mayor elevación en la ética familiar. Los primeros brotes de tendencias cínicas habían quedado rápidamente eliminados en la escuela. Antípatro de Tarso y Séneca, seguidos de Musonio, Epicteto y Marco Aurelio dan sobre el matrimonio y sobre la mujer una doctrina tan limpia que su blancura destaca notablemente sobre el fango de la moral enseñada por otros filósofos y practicada por la sociedad greco-romana.

Las normas dictadas por Antípatro sobre la elección de la esposa, el trato y estima que se le debe como a madre de familia, son honor de sus costumbres patrias y de la escuela que cultivó (39). No es menos brillante el mérito de Séneca y el honor que su moral doméstica hace a la cultura celtibérica de España. Séneca, como lo hacemos ver en otra parte, es el primer autor profano que establece la paridad de obligaciones entre el marido y la esposa. Un libro de Séneca, del que sólo se conservan algunos fragmentos, sirvió a los Padres, especialmente a San Jerónimo, de rico arsenal para la doctrina sobre el matrimonio (40).

El cariño conyugal no halló en pluma gentilica expresiones de respetuoso cariño como las que Séneca tuvo para su joven y casta esposa Paulina. Parecen frases que alguien oyó al Apóstol

así en los autores antiguos como en los modernos. La impresión general que la lectura de dicha obra produce sobre el influjo grandísimo del Pórtico sobre la ciencia cristiana en el orden moral, se podía aplicar hasta cierto punto a la lógica. En la doctrina estoica sobre las relaciones conyugales, una mala interpretación de ORFEGENES, *C. Celsum*, VII, 63, brillantemente subsanada por DÖLGER, *Antike und Christentum*, IV, p. 284 (1933-1934), obliga a corregir parcialmente a favor de la Estoa el juicio del autor.

(39) Véanse los fragmentos de la obra de ANTÍPATRO: *περὶ γυναικὸς συμβίωσις* (*Sobre la convivencia con la mujer*), recogidos por ESTOBEO: *Florilegium*, 67, 25; 70, 13, reproducidos por ARNIN: *Stoic. Vet. Frag.*, III, 254-257.

(40) SÉNECA: *De matrimonio*, 86 (ed. HAASE); ML 23, 319. *Epist.*, 94, 26.

Pablo y llegaron a oídos del moralista estoico, quien se apresuró a aplicarlas a su propia esposa. Dice Séneca que en Paulina y en él habita el mismo espíritu; y esto le obliga a cuidarse de sí para cuidar de ella, que así se lo aconseja (41). En toda la literatura estoica y pagana no aparece una frase tan afín a la doctrina paulina, y aunque la participación en el mismo espíritu no es cosa que choque en el Pórtico, pero sí es muy extraño y aun contrario a la Estoa el que esta doctrina sirva de premisa para justificar el efecto a la esposa, como lo hace Séneca (42).

Esta identidad de doctrina, tan singular entre Pablo y Séneca, muy probablemente recibida por éste de su esposa Paulina, y la conducta ejemplar que ella siguió después de la muerte del filósofo permaneciendo en casta viudez, admiración de quienes la conocían (43), hace pensar en que Paulina pudo muy bien ser discípula de Pablo. La conjetura se funda en más que pura posibilidad, aunque de ninguna manera es demostrable. Lo que sí resulta patente es que el ambiente del hogar de Séneca no podía ser más propicio para los neófitos cristianos.

La casa de Séneca no era una excepción entre los estoicos. Ya desde Antípatro de Tarso y Posidonio venía la escuela haciendo una vigorosa campaña de saneamiento de las costumbres matrimoniales, que no pudo menos de producir alguna impresión en el mundo dominado por la filosofía de la Estoa. Orígenes apela precisamente a los Estoicos para confirmar la honestidad de la moral cristiana al reprobar la fornicación y el adulterio, cuando dice:

«Por ejemplo, los filósofos de Zenón Citense abominan la fornicación... por la sociabilidad y por ser contra la naturaleza del ser racional el vivir con una mujer que según las leyes está antes unida a otro hombre y arruinar su hogar» (44).

Es verdad que no todos los estoicos habían cultivado una moral tan pura. Como queda insinuado, el mismo Zenón y Cri-

(41) SÉNECA: *Epist.*, 94, 1, 2, 5.

(42) *L. c.*, n. 5.

(43) TÁCITO: *Anales*, XI, 63 sq.

(44) ORÍGENES: *Contra Celsum*, VII, 63; MG. II, 1.510.

sipo habían enseñado que "les parecía bien que las mujeres fuesen comunes, usando cada uno de cualquiera" (45). Esto se escribía en una época en que Platón establecía obligación legal de que se practicara esto que a los estoicos y a todos los demás filósofos contemporáneos les *parecía bien*. Pero pronto se impuso el sentido común de la sabiduría tradicional y primitiva representada por el Pórtico, y antes de la Era Cristiana eran los estoicos los que imponían el criterio de la ilicitud de la fornicación, aunque no faltaran pseudoestoicos descarados, partidarios del amor libre. Con uno de estos se enfrenta Epicteto en su clase y le vitupera así el habérselo sorprendido en adulterio:

«Si dejada la mutua fe, para la que hemos nacido, ponemos asechanzas a la mujer del vecino..., ¿no echamos a perder y destruimos... al hombre fiel, recatado y santo? ¿No destrozamos además la misma vecindad, la amistad, la república? ¿Y qué lugar merecemos? ¿Para qué sirves tú? ¿Para vecino? ¿Para amigo? ¿Para qué? ¿Para ciudadano? ¿Qué te puedo confiar? Si fueses una vasija tan ásquerosa que para nada pudieras servir, se te echaría al muladar y nadie te cogería de allí. Si siendo hombre, no puedes ocupar un puesto propio de hombre, ¿qué haremos de ti?... ¿No quieres que te arrojen también al basurero?... Pues, ¿qué? ¿No son para todos las mujeres por naturaleza?—Lo son, como lo es también el cerdito para todos los convidados. Pero después que lo han trinchado, si te parece, vete y coge el pedazo que han servido al de tu lado, o róbaselo furtivamente, o mete la mano en su plato, y, si no puedes coger la carne, mete los dedos y chúpate los... «Pero soy letrado y entiendo a Arquedemo».—Pues entonces, entendiendo a Arquedemo, sé un adúltero y un pérfido, y en vez de hombre, un lobo o un mono» (46).

Un filósofo no se hubiera permitido hablar con tanta indignación cuatro siglos antes. Aristóteles reprobaba la comunidad de mujeres que Platón quería imponer, pero no porque viera en ello algo vergonzoso, sino porque lo creía imposible (47). El cambio lo verificó el Estoicismo, prestando un servicio más para el Cristianismo que tenía que venir. Y este servicio, tan insigne al tratarse de la mujer libre y casada, resultaba todavía mucho

(45) DIÓGENES LAERCIO: VII, 33.

(46) EPICTETO: *Dissert.*, II, 4, 1-11.

(47) ARISTÓTELES: *Política*, B. I, 1261 a. 4, 1262, a. 22, 5. 1264, b. 1.

mayor al proclamar la libertad espiritual, y respecto a la esclavitud, pues una esclava no valía en aquella cultura sino lo que se quisiera pagar por su hermosura física, por su rendimiento de trabajo y de lujuria.

En la casa de Séneca encontramos por vez primera una esclava y un esclavo que saben morir con una dignidad que el escritor estoico no puede menos de admirar como modelos de heroísmo. ¿Murieron por la fe? ¿Fueron mártires, por lo menos ella, de su amor a la castidad? De esto nos ocuparemos en otro artículo. Lo cierto es que en casa de Séneca los esclavos tenían conciencia de su propia dignidad. Los cristianos podían vivir en casas que no fueran prostíbulos. Los preciosos diálogos consolatorios a Marcia y a su madre, Helvia, indican un cariño filial, como el que más tarde mostrará Marco Aurelio a su familia. Todo ello nos da a entender que la filosofía del Pórtico había emprendido por lo menos la gran tarea de la reforma de la moral grecorromana en el seno de la familia. La Iglesia no podía menos de agradecer a Dios el que se encontrara por lo menos con un ambiente en que la virtud era teóricamente conocida.

El creyente cristiano necesita ambiente de recogimiento y de moralidad, y el Estoicismo hizo lo posible para proporcionárselo. Pero esto era poco si los muros del hogar no le daban al mismo tiempo una relativa defensa y seguridad contra la persecución. Entre espías y traidores no podía crecer sin un continuo milagro la planta tierna de la fe y de la vida cristiana. Las normas de la moral estoica eran de horizontes amplios, por una parte, y, por otra, insistían en la fidelidad mutua y amor cordial para todos los hombres. Los estoicos hacían gala de que su doctrina era aglutinante que preservaba contra infidelidades y malquerencias.

A todos estos motivos tranquilizadores se añadió la coincidencia de que el Estoicismo empezó a ser perseguido al mismo tiempo que el Cristianismo, aunque con intensidad mucho menor, en la corte de Nerón. El resfriamiento entre el influyente Séneca, árbitro soberano de la inteligencia, y su discípulo, degenerado, esclavo de todas las pasiones, coincidió efectivamente con la primera persecución neroniana contra los cristianos. Medio siglo más tarde proseguía esa doble persecución, según tes-

timonio de San Justino, quien cita como víctimas de sus ideas estoicas a Heráclito, Musonio y otros, añadiendo que los estoicos eran perséguídos por defender parte de la verdad, aunque no tanto como los cristianos, que la defendían en toda su pureza (48).

Las *epístolas a Lucilio*, escritas los últimos meses de la vida de Séneca—los años 65-66—, incompletas probablemente por haber sido sorprendido por la muerte el curso de su publicación, dan fe de este ambiente de muerte y de sangre en que fueron redactadas. Es notable la carta 24, donde Séneca introduce una serie de héroes contemporáneos en la galería de los que pasaron a la historia por su valor, tales como Sócrates, Mucio, Catón y otros próceres romanos. El autor insiste en la actualidad de la vida de la fortaleza cuando dice:

«No te evoco historias, ni busco despreciadores de la muerte, que son muchísimos en la historia. Mira a estos nuestros tiempos, de cuya debilidad y relajación nos quejamos, y te sugerirán hombres de todos los órdenes, de toda fortuna, de toda edad, que con la muerte han cortado de un tajo todos sus males» (49).

Hace la impresión de que Séneca se proyecta en Lucilo para exhortarse a afrontar la muerte con rostro impávido. Después de la muerte de su amigo Burrus, y con la complicidad que se le atribuía en la conspiración de Pisón, era obvio que pensase en la muerte. Oigámosle meditar:

«Securus itaque inimici minas audi. Et quamvis conscientia tibi tua fiduciam faciat, tamen quia multa extra causam valent, et quod acquissimum est spera, et ad id te quod est iniquissimum compara» (50).

Séneca quiere confortarse considerando que las aparatosas apariencias con que viene la muerte son nada, y que aun los siervos han aprendido a despreciarlas. Y comienza la lista con sus propios esclavos, a los que antes se hizo alusión. ¿Quién los

(48) SAN JUSTINO: *Apolog.*, II, 8; MG. 4, 457.

(49) SÉNECA: *Epíst.*, 24, 11.

(50) SÉNECA: *Epíst.*, 24, 12.

mató? Sólo pudo hacerlo Nerón (51); y sin duda que no intervinieron en ello las intrigas de Tigelino relativas a la conjuración de Pisón, pues no hubiera sido discreto que Séneca comprometiera su seguridad con el recuerdo elogioso de sus esclavos complicados en tan grave asunto. La muerte se les dió con todo lujo de tormentos, como a los cristianos cuya persecución estaba ya en práctica desde el 63, unos dos años antes de que esta carta se escribiera. Séneca, sin explicar más pormenores, en vez de dirigirse a Nerón, apostrofa a la muerte y la dice:

«¿Por qué te acercas con espadas y con fuego, rodeada de una caterva de verdugos aulladores? Quita ese desfile de máscaras en que te ocultas para espantar a los estúpidos. Eres la muerte, a quien hace poco despreció un siervo mío y una esclava. ¿Para qué ostentas los azotes y los ecúleos con tanto aparato?» (52).

La muerte de Séneca, seguida de otros arriba enumerados por San Justino, no podía menos de establecer entre estoicos y cristianos, si no lazos de simpatía, pero sí por lo menos una táctica de mutua fidelidad ante el agresor. Mas por encima de esta unión en la desgracia y la benevolencia que ello les pudiera crear entre las grandes masas influídas por el Pórtico había en la orientación de las ideas de Séneca otra circunstancia que favorecía notablemente la consolidación del Cristianismo.

Filosofía de la muerte se ha llamado a la estoica por estos pasajes de Séneca y otros muchos que se pueden recoger de sus cartas y de la literatura posterior de la Estoa. La Iglesia naciente vivía de esa filosofía, aunque confirmada por razones de una categoría muy superior. La exaltación filosófica de la muerte era providencial para los cristianos. Providencial porque nacía con la Iglesia, ya que no es posible encontrar semejante orientación en ninguno de los estoicos precedentes a Séneca, y providencial por la fuerza que a los cristianos inspiraba el que

(51) En la *Homil. in II Tim. IV, 10* (MG. 62, 567), dice SAN JUAN CRISÓSTOMO que Nerón dió muerte a su copero por haberse hecho cristiano; y en la obra *Adv. oppugnat. vitae monasticae* (MG. 47, 323), afirma que por idéntica razón martirizó a una esclava suya, que antes de ser cristiana había sido concubina del César.

(52) *Séneca: Epíst., 24, 14.*

la espada siempre amenazadora de los Césares era aun socialmente un timbre de honor y una confirmación de su fe.

El que la sangre derramada tuviera ante el pueblo una fuerza superior a la misma palabra fué un fenómeno extraño de psicología social, que en parte se ha de explicar por la autoridad científica de los filósofos perseguidos. Hasta aquella época nunca se había establecido una correlación lógica entre la muerte del filósofo y la verdad de su doctrina. En adelante sería ésta para el pueblo y aun para filósofos como San Justino una de las pruebas más irrecusables de la fe. ¿Cómo se explica que en otras persecuciones que el Cristianismo ha sufrido en diversas épocas y regiones el martirio no haya tenido la virtud de propaganda que tuvo en el Imperio Romano? Fuera de otras razones insondables de orden natural y sobrenatural, hay un elemento histórico diferencial que en la cristianización del Occidente Romano tuvo una importancia innegable y no ha existido en otros países del Extremo Oriente o en otras épocas de la evangelización universal. Este hecho es la exaltación filosófica y dogmática de la muerte, que halló en el Estoicismo el medio más eficaz y rápido de difusión.

El pensamiento de la muerte se fué apoderando de la Roma de los Césares, hasta ser la idea dominante de los primeros siglos de la Era de Cristo. Pero como toda idea, también ésta fué adquiriendo matices diversos, según las circunstancias en que se hallaban sus principales promotores. En Séneca la muerte es el desenlace inevitable de un duelo en que se esgrimen armas desiguales. El hado, la naturaleza, el azar o lo que sea se impone por una parte con la fuerza irresistible de la necesidad de la separación. A esta ley inexorable responde el hombre con una altivez invencible, aceptando la muerte con la frente erguida y el ánimo inquebrantable. El azar triunfa del cuerpo, pero no del alma. Es el celtíbero, que prefiere morir a ser derrotado; y para cuando llegue el caso, recuerda a su discípulo Nerón, que los cántabros llevan consigo una redoma que desatándoles del cuerpo los hace inmunes de la esclavitud y de la derrota.

Este carácter de lucha hace que precisamente por este tiempo se aplique al momento de la muerte el término de agonía que entonces sólo había servido para designar los certámenes y

los juegos. La palabra *ἀγών* había significado para los griegos una asamblea de juegos y de fiestas públicas, con luchas o sin ellas, y consiguientemente a éstas el estado de angustia y zozobra de los momentos culminantes del certamen. En Roma, por contaminación de los sacrificios celebrados en los días *agonales* (53) y de las luchas de los gladiadores en honor de Júpiter Olímpico (54), comienza a llamarse *agonista* a los gladiadores, y pasa el nombre a los soldados de Cristo, como Pablo y los mártires (55), quedando poco a poco reservada la palabra de *agonía* para el supremo trance de la vida, que es el momento definitivo de la lucha.

Este concepto agonal de la muerte predomina en Séneca. Marco Aurelio, árbitro de la vida de sus súbditos, no la podía considerar como lucha, sino más bien como un tributo a la naturaleza, como un volver al seno cósmico, para ser allí después de muerto lo que fué antes de nacer. La muerte es, según esto, complemento de una vida cuya norma suprema ha de consistir en no derramarse al exterior, en disfrutar de la posesión de este huertecillo que cada uno lleva dentro de sí (56), mirando desde él como un punto el panorama de la vida: "La muerte, como una corriente; el conocimiento, como una oscuridad; toda la estructura corpórea, como un pudridero; el alma, como una tromba; la fama, como una injusticia. Para decirlo en pocas palabras: todo lo corpóreo es un río; lo del alma, sueño y humo. La vida es guerra y destierro; la fama póstuma es el olvido" (57).

Marco Aurelio saboreaba así en la soledad de su alma el triste placer de "mirar lo pasado y las grandes vicisitudes de los imperios" (58), reaccionando serenamente para saludar tranquilo a la muerte como a amiga a quien se debe invitar para que venga pronto (59).

Mientras así filosofaba el emperador, las masas seguían viendo en la muerte el duelo fatal en que debían sucumbir como hé-

(53) VARRON: *De lingua latina*, VI, 12; OVIDIO: *Fasti*, I, 318.

(54) *Schol. Horat. carm.*, I, 1, 3.

(55) SAN IRENEO: *Adv. haer.*, IV, 37, 7.

(56) MARCO AURELIO: IV, 3.

(57) MARCO AURELIO: II, 17.

(58) MARCO AURELIO: VII, 49.

(59) MARCO AURELIO: IX, 3.

roes o como cobardes. Los sarcófagos del siglo II dan fe de este concepto popular de la muerte con la representación de las gigantomaquias, con las muertes legendarias de padres e hijos (las Niobides, Medea, etc.), motivos feroces de una ornamentación que se inspira en una guerra de completo exterminio, que se ha coronado como ideal de la vida. Pero pronto había de sufrir un cambio radical este concepto de la vida y de la muerte con la aureola brillante que los cristianos ponían en las sienas de sus mártires. A principios del siglo III (60) la muerte es superación del mundo, paso a otra vida mejor. Es idea que se acerca al concepto cristiano del martirio; que es de triunfo. La filosofía de la muerte, iniciada por el Estoicismo en sus postrimerías, halla eco en el mundo grecorromano, que admira sorprendido aquella nueva actitud que toman ante la muerte legiones innumerables, donde destaca la gravedad de los ancianos indefensos, la fortaleza invicta de jóvenes vigorosos, la delicadeza de matronas venerables y la inocencia de vírgenes sádicamente descuartizadas por los representantes de un poder desprestigiado. La filosofía y el sentido común terminaron por dar culto a la muerte. En tal coyuntura no podían vencer los tiráneos, ni los voluptuosos, ni los intelectuales y positivistas, sino los héroes que se ceñían la corona sangrienta del suplicio, para resucitar con ella partícipes de la gloria eterna de su Dios y de su Rey. Cuando San Justino, todavía a principios del siglo II, oía las acusaciones que corrían contra los cristianos, sin conocerlos to-

(60) Los sarcófagos de comienzos del siglo III representan una época de transición. Junto a los rostros desencajados, de angustia suprema, que siguen apareciendo hasta el 250, comienzan a construirse sarcófagos, como el de la niña Octavia Paulina, en cuya cámara mortuoria el padre enseña a su hijita el cuadro de un jardín de rosas en los Campos Elíseos del cielo. Para estos y otros aspectos ideológicos de los sarcófagos véase GERKE, *Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst*, en *Zeitschrift f. Kirchengesch.* (1940), LIX, pp. 1-103. Sobre la duplicidad del arte en el s. III, cfr. p. 3. Del 250 al 280 predomina el sarcófago filosófico; es la era del neoplatonismo (p. 8-10); el filósofo deviene ideal del hombre. A fines del s. III florece una riqueza inmensa de motivos, en general idílicos; es la democratización del arte antiguo (pp. 11-14). Hacia el 312, con el Arco de Constantino y el sarcófago de la Trinidad se ve que el arte pagano desemboca en el cristiano, que no tiene fin (pp. 14-18). Para los temas de Cristo, como centro y suma de la filosofía, la filosofía y la muerte, y la figura del filósofo en el arte cristiano, véase pp. 51-61.

davía, quitaba fuerza a tales imputaciones pensando que no podían ser viciosos quienes morían con tanta alegría (61).

Séneca no fué sino un heraldo de esta nueva mentalidad. Pronto los cristianos se consideraron incomparablemente superiores a los paganos en el conocimiento teórico y práctico de esta filosofía, asequible sólo para los héroes. Tertuliano se remonta a Dios como ejemplar supremo de paciencia, viendo en el Antiguo y Nuevo Testamento un tratado insuperable de esta divina virtud (62), aunque fijándose en los males de la impaciencia más que en las prerrogativas de la virtud contraria (63). San Cipriano, al sentar cátedra de esta ciencia, desafía a los gentiles con estas palabras:

«También los filósofos dicen profesar esta ciencia. Pero tan falsa es su paciencia como su sabiduría. Porque, ¿cómo puede ser paciente el sabio o el que desconoce la sabiduría y paciencia de Dios?... Pues si es sabio el que es humilde y manso, y vemos que los filósofos no son ni lo uno ni lo otro, sino muy complacidos de sí, y que al agrardarse a sí desagradan a Dios, es claro que no hay verdadera paciencia allí donde hay audacia insolente de afectada libertad y jactancia descarada de un pecho altivo y mediodesnudo» (64).

Sabiduría y paciencia son perfecciones inseparables. El Cristianismo las ha elevado a una categoría sobrenatural, pero la unión de ambas virtudes la había predicado ya el Pórtico. San Cipriano alude a ellos cuando dice:

«Nosotros, en cambio, hermanos dilectísimos, que somos filósofos no de palabras, sino con los hechos, y llevamos la sabiduría no en el traje, sino en la verdad...» (65).

A imitación de Tertuliano, pero superándole en amplitud y profundidad, resume San Cipriano toda la sabiduría evangélica en esta virtud. Lo que en la *Epístola a los Hebreos* se dice de la fe se aplica aquí a la paciencia; lo mismo había hecho en el

(61) SAN JUSTINO: *Apolog.*, II, 12; MG. 4, 464.

(62) Cfr. TERTULIANO: *De patientia*, 1-3; ML. 2, 1249-1254.

(63) *L. c.*, 5-12; ML. 2, 1257-1269.

(64) SAN CIPRIANO: *De bono patientiae*, 2; ML. 4, 623.

(65) *L. c.*, n. 3.

libro *De immortalitate*, exhortación dirigida a los cristianos para que miren en la peste asoladora del Imperio una anticipación de la visita del Señor y del refrigerio eterno. Aun en el arte adquiriría cuerpo esta idea en aquella época, en que la muerte era representada como liberación, como descanso y como superación de los peligros del mundo. Así se ha de interpretar el relieve de la niña cristiana que aparece ilesa entre los leones (66). San Cipriano expone brillantemente esta filosofía cristiana nacida en suelo estoico, que sólo en los Padres de la Iglesia llega a perfecta floración y madurez:

«Muchos de los nuestros mueren en esta mortandad, es decir, muchos de los nuestros son liberados del siglo. Esta mortandad, que para los judíos y gentiles y para los enemigos de Cristo es una peste, es salida a la salud para los siervos de Dios. Esto de que sin diferencia ninguna en el género humano con los injustos mueren también los justos, no es para que penséis que la muerte es común para buenos y malos. Los justos son llamados al refrigerio; los injustos son arrastrados al suplicio. Se acelera la protección para los buenos, y para los pérfidos, la pena» (67).

El tema es el mismo de Séneca, pero las aplicaciones que hace el obispo cristiano son de una ética superior al de la fina penetración del escritor pagano. La filosofía de la muerte se convierte en asunto de teología ascético-mística. El raciocinio de San Cipriano obliga a saludar a la muerte como el momento feliz en que cesan los peligros y comienza la beatitud eterna:

«Somos inconsiderados e ingratos, hermanos dilectísimos, para los beneficios divinos, y no reconocemos lo que se nos otorga. Vuelan seguras en la paz con su gloria las vírgenes, sin temor de las amenazas del Antecristo, que las sigue, ni de la corrupción ni de los lupanares. Se libran los niños del peligro de la inocencia. Ya no teme los tormentos la matrona delicada, que con la anticipación de la muerte toma la delantera al miedo de la persecución y a las manos y tormentos del verdugo...» (68).

Es cristiano y celestial el licor que se derrama en estas frases, pero el vaso había sido ya fabricado en las factorías del

(66) GERKE: *L. c.*, p. 52.

(67) SAN CIPRIANO: *De mortalitate*, 16; ML. 4, 592.

(68) *L. c.*

Pórtico. Gran gloria de aquella escuela el haber plasmado formas dignas de expresar una doctrina sobrehumana. Por lo demás, las grandes masas intruídas por el Estoicismo se habían pasado a la Iglesia. Cuando esto se escribía no había estoicos que hayan dejado huella de su ciencia. El Pórtico había sido consagrado en templo cristiano.

b) *Disolución de la Estoa.*

El nacimiento y la muerte de la Estoa son dos acontecimientos tan enigmáticos como importantes, que se caracterizan por la oscuridad de las causas que los produjeron. La circunstancia sorprendente de su nacimiento está en el hecho de que un sistema tan complejo y tan sólido brotara de tres cerebros no muy acordes entre sí. Crisipo, que ordinariamente llevaba la contra a sus maestros Zenón y Cleantes, pedía de éstos que le suministraran fórmulas plasmadas en dogmas filosóficos, que él se encargada de demostrar (69), entendiéndolas y planteándolas a su modo. El fué quien en definitiva hizo cristalizar la doctrina de la escuela con una erudición pasmosa y con una dialéctica que a muchos se hacía endiablada, mientras que a otros les parecía digna de los dioses (70). De hecho, para todos los pensadores sensatos la lógica de Crisipo fué antídoto contra el agnosticismo, mientras que para los académicos, peripatéticos y epicúreos, no del todo inmunizados contra los gérmenes relativistas inoculados por los sofistas en la filosofía griega, fué la tentación que les hizo caer en el escepticismo. Vicisitudes extrañas, que sólo tienen su explicación al tener en cuenta que la semilla del Estoicismo había estado incubando en el subsuelo de la tradición prehistórica desde tiempo inmemorial en espera de sazón apta para germinar. Esta llegó con la fusión cultural de Grecia con el Oriente, de tal modo que aun sin Zenón hubiera florecido probablemente la Estoa, como planta exuberante que no podía menos de irrumpir hacia la superficie.

La desaparición del Pórtico es aún más enigmática y oscura.

(69) DIÓGENES LAERCIO: VII, 7, 2.

(70) *L. c.*

que su nacimiento. No se pueden dar fechas exactas ni aproximadas de su muerte; sus escuelas no fueron cerradas, como se cerró la escuela de Atenas el año 529, produciendo la ruina irreparable de la filosofía griega; ni se puede citar un estoico último, como sucede con Olimpiodoro el menor, último representante alejandrino de Aristóteles y Platón en el siglo VI. Marco Aurelio cierra al morir (a. 188) la serie de los escritores estoicos cuyas obras se conservan, pero todavía en el siglo III hay oscuros estoicos de los que se sabe muy poco (71). El Pórtico se deshizo insensiblemente sin choques ni violencias. Hemos indicado que las masas por él influenciadas debieron pasar al Cristianismo. Pero supuesta esta conjetura, que luego aparecerá más probable, queda todavía por explicarse la desaparición del sistema como tal.

Es de advertir que el Estoicismo dejó de subsistir precisamente cuando sus doctrinas adquirirían mayor actualidad y eran menos combatidas. Había cesado la ofensiva multiseccular, en la que el Pórtico había corrido momentos tan peligrosos como el de la embestida del agudísimo Carnéades, que parecía ponerle sitio al frente de la Academia y de las otras escuelas, especialmente peripatéticos y epicúreos, enemigos del dogmatismo estoico. No menos peligrosa fué la época de su entrada y aclimatación en Roma, donde para nada se sentía la necesidad de las preocupaciones metafísicas, a no ser como recurso de diplomacia y ornamento de la opulencia señorial de sus ciudadanos.

Expliquemos brevemente las condiciones en que se hallaba el Pórtico a partir de esta época para hacer un tanto comprensible el enigma en que se encubren las postrimerías de esta escuela.

La aristocracia romana, como acabamos de insinuar, más que en filosofía pensaba en el disfrute de un poder tan abundante en intrigas como en lujo y lacras propias de una república decadente. Sin inyecciones de espíritu recibidas de las provincias hubiera seguido la ruta señalada por Cicerón al apropiarse el agnosticismo religioso de Carnéades; es decir, una religión basada en motivos políticos, no en fundamentos filosóficos ni amor a la virtud.

(71) Cfr. PORFIRIO: *Vita Plotini*, c. 20.

«Esto decía Carnéades, no para quedar sin dioses (¡qué cosa tan indigna de un filósofo!), sino para convencer a los estoicos que nada pueden explicar acerca de los dioses» (72) ni ellos ni nadie.

Como se ve por este trozo, los estoicos tenían que hacer frente a una situación análoga a la que el agnosticismo moderno ha planteado en torno al problema religioso. Cicerón refleja en otros pasajes esta situación, que de haberse apoderado del pensamiento romano hubiera creado una mentalidad estéril para toda religiosidad y vida espiritual. El Pontífice Cotta, en cuyos labios pone Cicerón su propio sentir y el de la Academia y el Peripato, se ríe de una divinidad capaz de tener providencia del mundo; según él, no hay más providencia que las leyes físicas.

«A no ser que pensemos que el sol habla con la luna, cuando se le acerca, o que el mundo canta armoniosamente, como cree Pitágoras. ¡Oh Balbo! Todo esto lo hace la naturaleza. Pero no esa naturaleza *artificiose ambulans*, como dice Zenón..., sino la que mueve y agita todo con sus movimientos y mudanzas» (73).

Eso de que Dios haga las cosas o intervenga en ellas teniendo cuenta de todas y ordenándolas como cuando los hombres *andan artificiosamente* para conseguir con su trabajo el resultado apetecido le parecía a Cotta, y con él a Cicerón y aun a estoicos más de moda, como eran Panecio y Posidonio, el colmo de la simpleza. El Pontífice romano aquilata más su pensamiento al tratar de la providencia moral, que rechaza de plano diciendo:

«Todos los hombres convienen en esto: en que reciben de los dioses las viñas, las mieses, los olivares, la abundancia de cereales y frutas y toda prosperidad. Pero la virtud propia nadie cree haberla recibido de Dios. Y con razón: porque con razón nos alaban por la virtud y nos gloriamos de ella. Lo cual no sucedería si creyéramos que es un don de Dios y no una adquisición nuestra» (74).

No era empresa fácil, sin más recursos que los de la pura razón

(72) CICERÓN: *De Natura deor.*, III, 43.

(73) *L. c.*, III, 27.

(74) *L. c.*, III, 86. Esta doctrina era común a epicúreos y aristotélicos. Respecto del Estagirita pueden verse sus expresiones anti-providencialistas en la *Magna Moralia*, 1983, b. 24, sq.; 1187 a. 19 sp.; *Ética a Nicómaco*, 110, b. 30, sq.; *Metaf.*, Δ 9, 1074, b. 15, sq.

natural, sostener airesamente las doctrinas contrarias a las aquí impugnadas por Cicerón, que para ello se apoya en la tradición aristotélica, en la de la Academia de Carnéades y en la frivolidad de la aristocracia romana. Pero esta crisis fué superada, como acabamos de indicar, por el flujo continuo de vitalidad que Roma fué recibiendo de las provincias, no por la reacción italiana que los poetas epicúreos pedían a los dioses en el *carmen saeculare*, de Horacio, y en las églogas virgilianas, ni por el esfuerzo noble, pero efímero, de los Sextios, padre e hijo, y sus discípulos, que fueron el polígrafo Cornelio Celso y el tarentino L. Crasicio y Fabiano Papirio. "La nueva secta de los Sextios y de la fortaleza romana, habiendo desplegado un gran esfuerzo en sus comienzos, se extinguió pronto" (75).

La escuela romana de los Sextios adoleció del vicio muy romano de la falta de convicción metafísica. La moral estoica se practicaba en ella por motivos puramente ascéticos, que llevaban aun al vegetarianismo pitagórico, mas no por creer, como Pitágoras, en la transmigración de las almas, sino por frugalidad (76). En cambio, Soción, el discípulo de Séxtio, natural de Alejandría, más tarde maestro de Séneca, era vegetariano por condición metafísica, por su creencia en la transmigración (77).

Esta necesidad de moderar la vida por razones eternas e inmutables fué en esta coyuntura y en otras muchas ocasión de las más peregrinas creencias, pero en el fondo contenía un dogma básico de la filosofía perenne de la humanidad o del recto sentido común, que no admite dualismo entre la vida y la fe, entre la religión y la filosofía. Esta era la inyección de vida que Roma fué recibiendo continuamente de la periferia del Imperio. La Estoa fué la representante de esta renovación espiritual incesante, que terminó por imponer sus ansias de espiritualidad

(75) SENECA: *Nat. quaest.*, VII, 32, 2.

(76) SENECA: *Epíst.*, 108, 18.

(77) *L. c.*, 108, 19. Sobre las relaciones entre SENECA y SOCION puede verse también la *Epístola* 49, 2. La influencia que el maestro alejandrino ejerció sobre SENECA debió ser probablemente muy honda. En el diálogo *De ira* parece haberse inspirado en consideraciones que sobre el mismo asunto escribió SOCION en su libro y han sido copiadas fragmentariamente por ESTOBEO, quien asimismo ha recogido textos de otro escrito del mismo autor sobre el amor fraterno que se deben los hombres. Cfr. ESTOBEO, IV, 27, 6, 7, 17, 18.

en el corazón fatigado de la cultura grecorromana. En esa corriente le toca un puesto de honor a Séneca, que ya en este mismo problema del vegetarianismo adopta una posición moralmente intachable y de un respeto profundo hacia el mundo de los espíritus, cuya economía desconoce. En la práctica siguió un vegetarianismo mitigado (78), fundándola en principios metafísicos, expresados en esta frase:

«Grandes varones creyeron estas cosas; así, reserva tu juicio. Por lo demás, eres dueño de hacer lo que quieras. Si todo esto es verdad, el abstenerse de los animales es inocencia. Si es falso, es frugalidad. ¿Qué daño te puede acarrear la credulidad? Te privo de alimento de leones y buitres» (79).

Al intensificar la espiritualidad romana, el prestigio estoico fué creciendo, sin que para ello fueran impedimento los vicios de la corte imperial ni la persecución pública de que en algunas épocas fueron objeto sus representantes, pues estas contrariedades no eran sino ocasión de contraste que favorecía a la reputación general. Aun los filósofos de las otras escuelas dan un trato de consideración a los estoicos incluso al refutarlos. Este prestigio se observó en las controversias que sostienen contra la Estoa autores como Alejandro de Afridisia, Galeno, Sexto Empírico y Plutarco antes de que desapareciera la escuela, y más tarde, en las discusiones que tienen sobre sus teorías Plotino, Ammonio de Hermas y Simplicio, entre los gentiles, y entre los cristianos, Lactancio, Gregorio Niseno y Nemesio de Emesa.

Las escuelas clásicas no estaban para hacer competencia ni menos para eliminar al Pórtico de un mundo deseoso de elevación moral y de religiosidad. Las únicas que podían aspirar a sobrevivir juntamente con el Estoicismo eran el Peripato y la Academia, corregidos previamente los defectos en que habían incurrido en los tres últimos siglos de la Era precristiana. Pero basta ver la poca estima que de ellas tuvieron los escritores eclesiásticos para apreciar la seguridad que por este lado tenían los estoicos.

(78) SÉNECA: *Epíst.*, 108, 15.

(79) *L. c.*, 108, 21.

Comenzando por el aristotelismo, es un hecho de todos conocido lo peligrosa que su doctrina les pareció a los Santos Padres. Recuérdense las invectivas de Taciano (80) contra el mal profesor de Alejandro Magno y el opúsculo del Pseudo-Justino contra algunos dogmas aristotélicos (81). Atenágoras hace una contraposición entre el Peripato y el Cristianismo (82). San Ireneo reprende a los valentinianos por haber llevado a las cosas de la fe "la sutileza en las cuestiones, cosa propia de Aristóteles" (83). Clemente de Alejandría dice del Peripato que "el padre de esta secta, por no creer en el Padre de todas las cosas, piensa que el que lleva el nombre del Altísimo es el alma de todo" (84). Basíside, según Hipólito, sigue a Aristóteles más que a Cristo (85). Orígenes envuelve a Aristóteles y a los estoicos en la acusación de hacer a Dios corpóreo, uniendo al Estagirita con los epicúreos en el error antiprovidencialista (86). Después del triunfo definitivo del Cristianismo siguen los escritores y los Padres en su antagonismo antiaristotélico. Así se expresan Eusebio de Cesárea (87), el Nacianceno (88), Epifanio y Teodoro. Y si bien hay algunos padres menos hostiles al Peripato, como son Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, es favoreciendo con su orientación racionalista el nestorianismo, según Grabmann (89). Precisamente la circunstancia de que entre los nestorianos y monofistas se cultivara mucho el estudio de Aristóteles fué ocasión para que los defensores de la fe ortodoxa se ejercitaran en el uso de las mismas armas aristotélicas con que eran combatidas (90), fenómeno que se repitió más tarde con el aristotelismo musulmán desarrollado en tierras antes invadidas

(80) TACIANO: *Orat. ad. Graec.*, 2; ed. Schwartz, p. 23.

(81) PS. JUSTINO: *Cohort. ad. Graec.*, 5; MG. 6, 250, sq.

(82) ATENÁGORAS: *Legat. pro christ.*, 6; MG. 6, 902; ed. Schwartz, p. 6, 23.

(83) SAN IRENEO: *Adv. haer.*, II, 14, 5; MG. 7, 751.

(84) CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Cohort. ad gent.*, V; MG. 8, 170 (Ed. Staehlin, I, 50); cfr. *Strom.*, II, 21; V, 14.

(85) HIPÓLITO: *Elenchos*, VII, 14; ed. Wendland, p. 191.

(86) ORÍGENES: *Contra Celsum*, I, 21; MG. 11, 696.

(87) EUSEBIO DE CESÁREA: *Praep. evang.*, XV, 3; MG. 21, 1302; XV, 5, 6; MG. 21, 1310, 1314.

(88) SAN GREGORIO NAZIANCENO: *Oratio*, 27, 10; MG. 24.

(89) GRABMANN: *Der Geist des Mittelalters*, I, 35.

(90) Cfr. GRABMANN: *L. c.*, I, 99.

por el nestorianismo, cuando Averroes y Avicena irrumpieron en la Europa cristiana, provocando la reacción de San Alberto Magno y Santo Tomás.

El Peripato no era para la Estoa un enemigo de consideración en los primeros siglos cristianos, en que los aristotélicos hubieron de ampararse a la sombra de Platón para poder subsistir. Sólo las corrientes heterodoxas y racionalistas podían nutrirse de las aguas del Liceo, reservadas para una aristocracia cada vez más aislada de las preocupaciones de los hombres. Por eso los peripatéticos se vieron precisados a fusionar sus enseñanzas con elementos religiosos, dando de este modo origen al neoplatonismo, que constituyó una fuerza más sólida y por lo tanto más peligrosa contra la hegemonía estoica. Pero ¿cuándo y cómo llegó a ser el neoplatonismo un sistema capaz de eclipsar al Pórtico?

El platonismo, desde sus comienzos, aparece con dos características que determinan su grado de vitalidad. Platón es un escritor de temple artístico incomparable, que al filosofar plasma su pensamiento en formas de extraordinaria flexibilidad que lograrán sobrevivir a lo largo de la historia. Uno de los elementos de esta flexibilidad consiste en el violento dramatismo que tiene lugar entre las dos o tres almas mal avenidas entre sí que supone existir en el individuo humano, haciéndolas dialogar como entidades separadas e independientes. Con esto adquiere su filosofía unidad dramática y la multiplicidad de problemas propia de una guerra intestina que todos los hombres sienten dentro de sí. La universalidad de esta guerra da duración permanente al neoplatonismo, que seguirá teniendo actualidad mientras haya en el hombre tendencias antagónicas.

Pero el que desee llegar a una paz, aunque sea precaria, consigo mismo no encontrará en la filosofía de Platón remedio a sus males, porque su sistema de fuerzas contrarias carece de unidad interna. El punto vulnerable del platonismo está en su desconocimiento de la unidad de la persona humana; sin ella no hay por qué unas tendencias se sometan a otras. La misma razón de ser tienen las inferiores que las más nobles, pues son de almas distintas y por lo tanto autónomas. La solución que encuentra Platón es la de dar satisfacción a las apetencias de cada

una de las almas. Por eso el *Symposion* platónico será el tratado clásico del amor en la literatura de Occidente; la *República* y las *Leyes* servirán de inspiración a los políticos amantes de las grandezas patrias; en el *Timeo* verán, aun muchos autores católicos, teorías religiosas y místicas dignas de consideración. En el diálogo *Protreptikos*, utilizado por Cicerón en el *Hortensius*, que había de ser imitado por Agustín en la obra *De Trinitate* (91), desarrollaba Aristóteles ideas filosóficocontemplativas parecidas a las que Platón había expuesto en el *Timeo* y en la *República* (92).

Con esto, mientras en la ética de Platón se admiten bajezas inadmisibles para el moralista más mediocre, su religiosidad se presta a elevaciones nobilísimas, dando lugar a dualismos incompatibles en una sana filosofía. Los discípulos de Platón encontrarán en su maestro motivos para las especulaciones más anti-téticas y monstruosas. Esta falta de conexión interna le hizo muy inferior al estoicismo no sólo en la moral, sino también en la lógica, pues la mayoría de los académicos adolecieron de falta de vigor lógico, cayendo en el escepticismo. Sólo queda en pie la teología platónica como capaz de enfrentarse con la estoica.

Para establecer la comparación entre ambos sistemas nada más expeditivo que un estudio, aunque sea breve, de la carta séptima de Platón, resumen palpitante de sus luchas filosóficas y de los ideales de su vida. En ella viene a decir Platón a sus amigos de Siracusa que son falsos los rumores esparcidos por el tirano Dionisio, quien para poner mengua a Platón decía que la filosofía platónica le era conocida y no necesitaba de la presencia del filósofo. Lo decía porque éste no se avenía a volver a la corte de Siracusa, donde había sido muerto por el tirano su gran amigo Dión. Platón añade que su filosofía no es cosa que se pueda aprender. En su escuela hay ejercicios previos de raciocinio que en cuatro frases escalonadas enseñan las verdades corrientes en las ciencias, pero la quinta y última fase es de un orden superior al de la inteligencia:

«Mi doctrina no se puede expresar con palabras, como otras doctrinas, sino que la cosa misma que germina de repente en el alma

(91) SAN AGUSTÍN: *De Trinitate*, XIV, 9.

(92) PLATÓN: *Repub.*, VII, 519, C.

en virtud de la convivencia y trato diuturno, se nutre a sí misma, como sucede con la lumbre que prende saltando desde el fuego» (93).

Cuando en siglos posteriores los discípulos de Platón fomenten por una parte una teurgia mística y por otra un agnosticismo más o menos exagerado no harán sino sacar las consecuencias de los principios germinales de esta carta, que es confesión sincera de un pietismo que no halla modo racional para poner orden en las tendencias divergentes de las almas que luchan en el interior de su cuerpo. Para un platónico no habrá elogio más lisonjero que el aplauso tributado a la manifestación multiforme de su personalidad. Porfirio consigna en la vida de Plotino esta alabanza, que un día le tributó su maestro al decirle: "Has demostrado a la vez al poeta, al filósofo y al hierofante" (94). Todo esto había sido también Platón, además de político, de profesor y de otras cosas que suponían en él una cetera de hombres.

Así como Aristóteles fomentó el ideal de la autarquía o autosuficiencia, Platón y los discípulos fieles a su espíritu consideraron gloria suya el haber conocido la multiplicidad de hombres que habita en cada uno, dando reglas para dominar en la vida práctica la turbulenta actividad de esa ciudad interna, agitada siempre y nunca disuelta. En Sócrates había, según el diálogo *Hippias*, dos hombres, de los que el uno maltrataba al otro (95). En *Fedro* son otros dos los hombres, simbolizados en los corceles celestiales y terrenos que luchan por arrastrar la carroza corpórea con su auriga hacia las alturas celestes o a las lóbregas tinieblas de la tierra (96). En otros diálogos son las tres almas—la intelectual, la irascible y la concupiscente—, que no se entienden entre sí y desgarran al hombre con tormentos incesantes (97). Aristóteles es testigo, tal vez no del todo fidedigno, de que Platón fué el primero en introducir la distinción entre el alma intelectual y la no intelectual (98).

(93) PLATÓN: *Epist.*, VII, 341 C.

(94) PORFIRIO: *Vita Plotini*, c. 15.

(95) PLATÓN: *Hippias*.

(96) PLATÓN: *Fedro*, 280.

(97) PLATÓN: *Repúb.*, 273 sq.; *Timeo*, 311.

(98) ARISTÓTELES: *Magna Moralia*, A, 1, 1.182 a 24.

Al proyectarse Platón en la escuela por él fundada, ésta se divide también, como era lógico, en multitud de direcciones distintas, que constituyen otras tantas escuelas diversas. Sexto Empírico distinguía cinco Academias distintas, que se podrían dividir en ramas subalternas prescindiendo de la abundante proliferación neoplatónica antigua y moderna. Déjalo a un lado la Academia de Carnéades, que es la que puso al Estoicismo en el trance más difícil de su historia; esta misma multiplicidad de direcciones hizo que el Pórtico no corriera peligro alguno de ser eliminado por la Academia. En el siglo I, a. C., hay platónicos que militan a favor de la Estoa, y viceversa. Así, Antioco Ascalonita, *germanissimus stoicus*, según Marco Tulio, figura entre los platónicos (99). Por el contrario, Panecio y Posidonio, alistados entre los estoicos, defienden en psicología y religión doctrinas contrarias al providencialismo estoico y a su psicología para seguir ideas platónicas.

En el llamado platonismo medio abundan los autores eclécticos, representantes de una erudición enciclopédica más que de sistemas cerrados. Así no extraña encontrar en ellos polemistas encarnizados que al mismo tiempo que atacan a la Estoa beben de las doctrinas de Zenón y de Crisipo, como ocurre con Alejandro de Afrodisia y Plutarco. Ecléctico como ellos es más tarde Albino, inspirado unas veces en la Estoa y otras veces impugnador de la misma. A fines del siglo II, Atico reacciona contra este hibridismo filosófico, ataca duramente el antiprovidencialismo del Peripato y, a imitación de Plutarco, defiende que el mundo tiene principio, pero no tiene fin. Contemporáneo suyo es Celso, enemigo jurado del Cristianismo, autor que, como otros precedentes y muchos neoplatónicos posteriores, admite sólo un providencialismo general y colectivo, que está en armonía con su religiosidad puramente política. En este ambiente, falto de energía filosófica, necesitado de ideas religiosas que hallen eco en las masas, desaparece misteriosamente el Estoicismo cuando no florece ningún autor suficientemente poderoso para combatirlo ni hay motivo alguno aparente que determine su muerte. Para medir la atonía de la única escuela antigua que sobrevivió

(99) CECERÓN: *Ac. pr.*, II, 43, 132.

a la ruina del paganismo basta considerar el poco aprecio que, así los cristianos como la masa del pueblo, hacían del platonismo.

San Justino, en dos rasgos, con exactitud de filósofo profesional, expresa la idea que había formado de la divinidad cuando antes de su conversión frecuentaba la escuela de aquel platónico ilustre entre los suyos, a quien había acudido después de diversas tentativas. El concepto que se formó de Dios era el de causa de Todo, de un sér "que no tiene color, ni forma, ni magnitud, ni algo visible para los ojos, sino que es algo que está sobre toda esencia, siendo inefable, inexplicable, lo único bueno y hermoso, que de repente se forma en las almas bien dispuestas por el desco que tienen de verle" (100). Todas estas expresiones, aunque en general muy acertadas, no podían causar ninguna impresión extraordinaria a quien conociera, como Justino, que ya desde Moisés, por lo menos, se conocía a Dios entre los hebreos con el doble nombre de Jehová, expresión suprema de lo inefable y del *que es* término positivo que incluye toda perfección. Con esto, la filosofía nada le enseñaba que no fuera conocido muchos siglos antes de Platón. En cambio, contenía errores que no debieran haber tenido cabida en filosofías que fomentaran una religiosidad piadosa y seria. El creer que Dios es algo que se hace o que se forma en el alma es germen pernicioso de rebajamiento de la divinidad y de necio ensalzamiento propio. Así lo cree el mismo Justino al describir los progresos ilusorios que hacía en la escuela de Platón:

«En poco tiempo creía que me había transformado en sabio, y por mi estupidez pensaba que en seguida iba a ver a Dios; porque éste es el fin de la filosofía platónica.»

Justino, que éste concepto se había formado de los platónicos, no estimaba en más la idea que los estoicos se formaban de la divinidad, de la que en realidad tenían que enseñar bien poco, fuera de la tesis providencialista que en otro lugar explicamos. Pero no incurrían en la necedad de forjarse un dios que estuviera a disposición de los iniciados en una escuela filo-

(100) SAN JUSTINO: *Dial. c. Tryp.*, 3; MG. 6, 484.

sófica. Mas aún, dice de ellos que algunos estoicos sufrieron la muerte por la verdad parcial que contenía su doctrina. Según esto, a los ojos del filósofo cristiano nada había en el platonismo que pudiera eclipsar a los estoicos.

Un personaje insigne en el neoplatonismo, representativo de la mentalidad de los seguidores de Platón, probablemente ni mejor ni peor que la mayoría de sus compañeros de secta, fué Apuleyo de Madaura, espíritu sutil y flexible, amante de la bella literatura de la filosofía platónica, enriquecida con elementos neopitagóricos y de la magia. Su religiosidad era exigencia sentimental propia de un hombre culto, que educado en contacto con la historia, la poesía y las artes se contentaba con cualquier símbolo religioso. Ya el estoico Cornuto, africano como él, había desarrollado con erudición la tesis de que las supersticiones politeístas de la antigüedad clásica tenían un núcleo aceptable de simbolismo que podía interpretarse en sentido teísta o panteísta. Así, al escultor Cornelio Saturnino, pariente suyo, le pide Apuleyo que "le esculpa alguna estatua de cualquier dios, para hacerle las súplicas conforme a mi costumbre, que sea de cualquier materia, con tal de que sea de madera".

Esta piedad acomodaticia del neoplatónico lo mismo puede degenerar en escepticismo que en superstición y magia. Cicerón no dudaba de acertar con la mente de Platón creyéndole escéptico (101). Apuleyo no le atribuye el escepticismo, pero sí la magia, de la cual es también él devoto promotor; he aquí una teoría sobre la magia, que hubiera hallado favorable acogida en los círculos platónicos no menos que en los teurgos modernos:

«Pero creo a Platón, que entre los dioses y los hombres hay unos poderes intermedios, así por el lugar como por su naturaleza, y que están encargados de administrar todas las adivinaciones y milagros de los magos. Y al reflexionar dentro de mí, juzgo que el alma humana, especialmente la infantil e ingenua, atraída por encantamientos o por aromas suaves, puede salir de sí, y, alejada de la memoria de su cuerpo, amoldarse y volver a su naturaleza, que es inmortal y divina, y, así como en un sopor, presagiar el porvenir.

(101) Cicerón: *De oratore*, III, 18, 61.

Pero a lo que en esto ocurre realmente, si alguna fe merecen estas cosas, por lo que he oído, ese niño que resultara vidente ha de ser seleccionado, debiendo ser hermoso y cábalo en su cuerpo, de ingenio pronto y de buen hablar, para que la divinidad se conserve dignamente en él como en un templo hermoso, si es que se mete en ella la divinidad, a no ser que la misma alma [infantil] se vuelva a trasplantar fácilmente si se hace pronto sin las heridas y entorpecimiento del olvido. Pues, como decía Pitágoras, no en cualquier madera se ha de esculpir a Mercurio» (102).

Si se compara a Apuleyo con su contemporáneo Marco Aurelio o con Séneca, Musonio o Epicteto, se conocerá fácilmente que en el terreno filosófico-religioso el estoicismo no podía ser derrotado por la frivolidad del neoplatónico africano o por otros neoplatónicos de carácter tal vez más serio, pero no menos superficiales que él en filosofía, como ocurre con Máximo de Tiro. Este discípulo de Platón, que floreció también a fines del siglo II, cuando la Estoa desaparecía de la escena, no vió en su maestro ni al filósofo, ni al hierofante, ni al político, sino al poeta, llegando a decir que Platón debió toda su grandeza a Homero (103).

El enigma de la muerte de la Estoa se hace todavía más oscuro e insoluble al considerar que el paganismo trataba por aquel mismo tiempo de levantar un dique contra la irrupción de la cultura cristiana, que invadía toda la sociedad. Por aquellos años escribió Celso contra los cristianos su famosa obra (*palabra verdadera*), grito de angustia de un mundo que se veía cuartear minado por el Evangelio. Lo difícil y desesperado de la posición pagana aparece de relieve en este libro, que después de haber acumulado todos los ataques posibles contra la nueva doctrina termina pidiendo no una conversión total del imperio al paganismo antiguo, sino respeto a las convicciones de los pueblos y respeto a sus creencias, entre las cuales campea sin duda la existencia de una divinidad suprema (104).

Para defender este fondo común mínimo de todas las religiones antiguas y oponerse así al aniquilamiento total de aque-

(102) APULEYO: *Apología*, c. 43; ed. OLIVAR, 48, 49.

(103) MÁXIMO DE TIRO: *Dissert.*, III, 9.

(104) Cfr. ZELLER: III, 2, p. 234.

Los cultos no había filosofía mejor pertrechada de elementos aprovechables que el estoicismo. El Pórtico no moría, por lo tanto, en colisión con las filosofías paganas. La causa de su desaparición hay que buscarla en el cambio absoluto que en la cultura produjo la hegemonía del Evangelio.

ELEUTERIO ELÓRDUY, S. I.

Facultad Filosófica de Oña (Burgos).