

El cristianismo y el imperio

Federico FERRO GAY
Jorge BENAVIDES LEE

Las relaciones políticas

La actitud de la religión romana hacia otro tipo de influencia religiosa fue ciertamente de absoluta tolerancia, siempre y cuando tales religiones no constituyeran ningún peligro para la unidad política del Estado y no alteraran la moral y las costumbres propias del pueblo romano. Este hecho debe ubicarse en tiempo de la República.

Este acontecimiento, que hemos de caracterizar como una medida política sagaz, implicó, sin embargo, una serie de consecuencias importantes en la época del Imperio. Una de las facciones religiosas más importantes y de más trascendencia que figuró en esa época, a parte del judaísmo, fue, sin duda alguna, el cristianismo. A partir de su aparición, que se distingue como una nueva forma de entender la relación entre Dios y el hombre, la situación religiosa, y por ende la política, social y filosófica, revelan una serie de cambios notables que propiciaron la manifestación de nuevos derroteros en la historia de Roma.

Entonces, la tarea subsecuente, a partir de este fenómeno, es la de describir las relaciones políticas, religiosas, filosóficas que se establecieron entre el cristianismo y el imperio romano.

El problema fundamental que contradistingue la relación entre el Imperio y la religión cristiana es la lucha encarnizada que se entabló a raíz de divergencias de índole política (desde el punto de vista romano), y consecuentemente la adopción

de la doctrina cristiana como una forma de vida para quienes vivían bajo el Imperio. Las razones de esta lucha deben encontrarse en la presencia del cristianismo como un movimiento religioso que se constituyó en un serio peligro para la unidad del Estado y también un factor de cambio en las costumbres cotidianas, en la conducta ética de los romanos. Sin embargo, antes de pasar a considerar este problema, debemos reseñar la situación histórica de un movimiento religioso, —en ciertos casos dispar al cristianismo—, que motivó los inicios de la intolerancia religiosa en Roma, a saber: el judaísmo.

Una de las condiciones que se exigía a los judíos era el pago de sus tributos y la buena y pacífica vecindad tanto con los extranjeros como con los propios romanos. Tal condición se cumplía en gran parte por la mayoría de los judíos establecidos en Roma, pero en algunos núcleos quedaban aún vestigios de nacionalismo fanático que caracterizó por mucho tiempo al judío en Palestina. Este nacionalismo tiene su origen en la creencia judía de que su nación está destinada a dominar el mundo¹ por razón de designios divinos, pues a ellos primeramente y antes que a cualquier otra nación, ha sido confiada la palabra de Dios,² del dios por excelencia. Quienes abrigan tales creencias se convirtieron para el Imperio en un conglomerado de personas virtualmente peligrosas desde el punto de vista político.

En este sentido, hay un elemento común que distingue tanto a los romanos como a los judíos: el futuro de sus naciones depende de su religión. Pero, si bien es cierto que ambos cifran sus esperanzas en la religión de su pueblo, también es cierto que ambos difieren en actitudes a este respecto. La actitud judía estaba basada en la creencia firme e incuestionable de que el poder que ejercían ellos sobre el mundo dependía de la dirección espiritual de Yahvé y del hecho que él los había convertido en su instrumento. En consecuencia, su actitud estaba apoyada no solamente en la creencia de un Dios operativo,

¹ Según Suetonio, esta creencia inicialmente estaba referida a un general romano, pero se la aplicaron asimismo a los judíos (*Vespasiano*, IV).

² *Romanos*, III,2.

cuyo designio era inviolable, sino también en una religión profundamente arraigada en el espíritu popular. No obstante, hay que decir de paso que esta raigambre auténtica no implicaba para nada la intromisión de una influencia estatal en el conjunto de sus creencias religiosas, como lo era en el caso de Roma.

De otra parte, la actitud romana estaba basada en la creencia de que su poder sobre el mundo, su imperio, dependía de la operatividad y actualidad de su religión y no tanto de la presencia divina. Los romanos fincaban su fe en los dioses, pero como instrumentos efectivos de su religión. En tanto la religión les fuera efectiva, es decir, satisficiera sus necesidades, la fe en los dioses y la práctica de ceremonias permanecerían incólumes. Pero en tanto la religión romana no tuviera la capacidad de mitigar sus necesidades tanto físicas como espirituales —cosa que estaba ocurriendo—, la constitución del Imperio corría peligro.

Dada esta situación de ambivalencia en Roma, es decir, el decaimiento de su religión y el inminente empuje de una nueva creencia, parecía morir una esperanza para dar lugar al nacimiento de otra. El Imperio no podía correr riesgos y la única vía de extinción de estas nuevas esperanzas era ahuyentar a los que las provocaban.

En apariencia fue Tiberio el primero de los emperadores que se dio cuenta cabal del peligro político que podría representar la influencia extranjera en lo que concierne a la religión. Suetonio, una de las fuentes históricas más autorizadas en la descripción de estos acontecimientos, refiere que fue el mencionado príncipe quien “prohibió las ceremonias extranjeras, como los ritos egipcios, judaicos, y obligó a los que profesaban estas supersticiones a quemar las vestiduras y todos los objetos que servían para su culto”.³ Esta desconfianza del emperador, sin embargo, no sólo estaba dirigida a egipcios y judíos; también se extendió a otras nacionalidades y hacia otras actividades de índole similar a la religiosa. Por esto, Tiberio “repartió la juventud hebrea, so pretexto de servicio militar,

³ *Tiberio*, XXXVI.

en las provincias más insalubres. Expulsó de Roma el resto de esta nación y a todos los que formaban parte de esta secta bajo pena de perpetua esclavitud si regresaban. También desterró a los astrólogos, pero les permitió volver, bajo la promesa que le hicieron de no ejercer más su arte”.⁴

En tiempo de Claudio la situación varió un poco. Lo que caracterizó a su época, en relación con el movimiento religioso, fue que se confundían frecuentemente el judaísmo con el cristianismo. La afinidad de práctica religiosa y la conversión creciente de algunos judíos al movimiento iniciado por Jesús el Cristo, fue uno de los factores que motivaron tal indistinción. Un ejemplo que nos muestra este hecho lo constituye la decisión de Claudio por “expulsar de Roma a los judíos que, a instigación de un tal Cresto,⁵ provocaban turbulencias”.⁶

El antecedente inmediato de estas “turbulencias” era la predicación cristiana de sus principios religiosos hacia todo el mundo. Tal predicación provocó movimientos inusitados en el pueblo de Roma. El pueblo mismo fue quien distinguió entre judíos y cristianos y, en esencia, intuyó que había emergido un movimiento religioso mucho más nocivo e intransigente para los fines del Imperio que el mismo judaísmo.

El sentimiento del pueblo romano y la idea general que de los cristianos mismos tenían, se podrían describir como de un absoluto repudio. La razón de esto, según refiere Tácito, “no es tanto por el delito de incendio que se les imputaba, como por haberles convencido de general aborrecimiento al género humano (*aut perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt*)”.⁷ Este fue uno de los motivos por los que los cristianos fueron perseguidos (aunque no en forma sistemática) en tiempos en que Nerón imperaba. Suetonio refiere que, en ese tiempo, “fueron entregados al suplicio”.⁸ En similar situación, Tácito describe de qué manera Nerón “comenzó a castigar con exquisito género de tormentos a unos

⁴ *Ibíd.*, V.

⁵ “Cresto” era nombre de esclavos, y se llamó así a Cristo por burla.

⁶ *Claudio*, XXV.

⁷ *Annales*, XV, 44.

⁸ *Nerón*, XVI.

hombres aborrecibles por sus excesos, llamados comúnmente cristianos”. Según se dice, “el autor de este nombre fue Cristo, el cual, imperando Tiberio, había sido ajusticiado por orden de Poncio Pilato, procurador de la Judea,⁹ y aunque por entonces se reprimió algún tanto aquella tendenciosa superstición, tornaba otra vez a reverdecer, no solamente en Judea, origen de este mal, sino también en Roma, donde llegan y se celebran todas las cosas atroces y vergonzosas que hay en las demás partes”.¹⁰

Quienes profesaban el cristianismo fueron severamente castigados por órdenes de Nerón no sólo con torturas, burlas y escarnios, sino hasta con la muerte. “A unos vestían con pellejos de fieras, para que de esta manera los despedazasen los perros; a otros ponían en cruces; a otros echaban en grandes rimeros de leña, a los que, en faltando el día, pegaban fuego, para que ardiendo con ellos, sirviesen de alumbrado en las tinieblas de la noche”.

En justicia, no se le deben atribuir a Nerón y a los precedentes emperadores las continuas persecuciones que se llevaron a cabo en contra de los cristianos. Primeramente, porque las persecuciones iniciadas por éstos no eran el resultado de una concepción política que real y conscientemente considerara a este movimiento como extremadamente peligroso. En segundo lugar, porque los cristianos en alguna forma buscaron tales persecuciones con la finalidad de allegarse la compasión y consecuentemente la adhesión del pueblo romano. Con tales persecuciones, utilizadas como instrumento, lo que buscaban entonces era dar testimonio de su fe y de su movimiento, es decir, pretendían convertirse en “mártires”.¹¹

Pero el peligro aparente que implicaba el cristianismo encuentra su fundamento en la misma doctrina de Cristo. Al parecer, sus enseñanzas aspiraban a producir ciertos cambios en las estructuras sociales, políticas y familiares en los pueblos en general. La seguridad manifestada en sus palabras y el tono

⁹ Este texto de Tácito se considera espurio por algunos historiadores.

¹⁰ *Annales*, XV, 44.

¹¹ Cfr. Mateo, X, 18.

apocalíptico provocaban en los escuchas cierto temor y, a veces, cierta repulsión. La misión de Cristo, amén de asegurar la salvación por medio de la fe en el Todopoderoso, era de causar disensión entre los hombres (quizá con la finalidad de dar lugar al nacimiento de un "hombre nuevo"). En consecuencia, su presencia no obedecía a fines pacíficos; su misión no era de traer paz a la tierra, sino motivo para luchar; tampoco vino a armonizar las relaciones familiares, sino a producir un resquebrajamiento en las relaciones de quienes las integraban. El motivo real que induce a Cristo a producir tal crisis es el de hacer ver que el hombre había equivocado su camino: el objeto de adoración no debe ser ni el padre ni la madre, ni las cosas que se veneran en un Estado, pues de ellos no procede realmente su vida. Por consiguiente, el objeto de amor debe ser Cristo mismo en tanto encarna a Dios todopoderoso.¹²

Esta actitud cristiana traería como consecuencia una desorganización en el seno familiar, pues el converso no podía tener el papel correspondiente en lo que respecta al culto y a las actividades que la misma familia efectuaba. Toda su actividad debía estar encaminada al culto de su dios y de su religión. Y esto equivalía a estar alejado de todo lo que significaba ser un hombre orgullosamente romano, o sea: servir en el ejército, asumir responsabilidades cívicas y ser fiel a su propia religión.

La incompatibilidad entre lo que significaba ser romano y lo que significaba ser cristiano produjo inevitablemente un conflicto. Las relaciones "políticas" entre ambos eran cada vez más tensas y débiles. Por una parte, los cristianos no manifestaban su adhesión a los ideales de Roma. Estos ideales consistían básicamente en la lealtad de los principios establecidos por Augusto, cuya finalidad era la de mantener la unidad política estatal que había surgido durante su reinado. Tal ideal representaba en el sentimiento romano una profesión de fe, pero de fe política, de fe en la civilización de su mundo.

La fe de los cristianos, lejos de ser política, era una fe de carácter religioso. El cristiano repudiaba enconadamente cualquier acto de idolatría dirigido a las divinidades estatales de

¹² *Ibidem*, X, 34-37.

Roma. Ante su negativa, la natural inteligencia de los romanos, en lo que se refiere a la política, no podía concederles que actuaran libremente en su constante proceso de evangelización. El “cambio de mentalidad” y el “cambio de las costumbres” que proponía el cristianismo, implicaba una nueva forma (una reforma, no una revolución) de organización social, es decir, implicaba, la formación de un estado diferente de aquel al que estaban acostumbrados los romanos. En una palabra: representaba la formación de un estado dentro de otro estado.

El imperio romano comprendió muy bien esta situación, y como ninguna de las dos partes quería ceder en sus terrenos, la incomprensión mutua fue característica de las relaciones políticas entre ambas.

Debemos añadir a esta incomprensión un malentendido: mientras que los cristianos pedían libertad para el ejercicio religioso de su culto, los romanos lo entendieron como libertad para predicar reformas políticas disfrazadas de religión. Y, por otra parte, mientras que los romanos sólo pedían a los cristianos lealtad al Imperio, es decir, a lo que significó Roma para todos los emperadores y pobladores, los cristianos lo interpretaron como lealtad a las instituciones religiosas romanas. Ninguno de los dos entendió el punto de vista del otro, y el rompimiento diplomático no pudo evitarse.

No obstante, a fines del siglo II, el movimiento cristiano y otras formas de religión orientales, habían aumentado en número, poder y prestigio. Los diferentes cultos tendían a su articulación y, con tal tendencia, se produjo un sincretismo religioso. El Imperio, al darse cuenta de lo que significaba el agrupamiento de diversos cultos, eligió como única alternativa viable la incorporación a él.

Como es bien sabido, las relaciones cristiano-romanas sufrieron a partir del reinado de Alejandro Severo de diferentes vicisitudes que hicieron crisis en tiempo de Diocleciano, quien imaginó la destrucción total del movimiento.

Será el edicto de Milán de 313 promulgado por Constantino el Grande el que abra una nueva etapa de política religiosa en Occidente. Tal acontecimiento se caracteriza por una actitud

de apertura y tolerancia absolutas hacia todas las formas de religión, destacando, desde luego, la religión cristiana. Podría decirse que Constantino fue el creador de esta nueva era en las relaciones Estado-Iglesia. Y la razón de que esto fuera así podría encontrarse probablemente en que aún creía, como en los viejos tiempos, que la divinidad (ahora cristiana) era capaz de prodigarle todo el favor y benevolencia posibles.

Las relaciones filosóficas

A la par que el Imperio luchaba denodadamente por asimilar o eliminar a las religiones extranjeras de su estructura política, la filosofía hacía lo propio también en tratar de responder a esos movimientos religiosos que agitaban el mundo romano. El que destacó entre tales movimientos, lo hemos visto, fue el cristianismo. Asimismo, en torno de esta religión se concentró toda la atención porque constituía un peligro tanto desde el punto de vista político como moral. Desde una óptica intelectual, empero, este movimiento no ofrecía muchas dificultades, aunque esto no significara que no tuviera importancia para quienes filosofaban en el tiempo de gestación y de desarrollo de esta doctrina. Muy por el contrario. Fue uno de los problemas de más relieve que tuvo que afrontar la filosofía. Y tal encaramiento implicó muy diversas respuestas.

En este sentido, descuellan en la historia de la Roma imperial tres filósofos que, desde muchos puntos de vista, establecen relaciones de afinidad y de discrepancia filosófica con respecto al cristianismo. Estos representantes del pensamiento romano son Lucio Anneo Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

Partiendo de esta base, trataremos de prescindir del cristianismo como un movimiento religioso; en su lugar, abordaremos las relaciones que se establecieron entre él y los filósofos del Imperio, como un movimiento que ciertamente tienen en su haber algunos postulados filosóficos. En una palabra: confrontaremos a los pensadores cristianos con los pensadores romanos.

En lo que concierne a Séneca, se han aventurado muchas

hipótesis que sugieren un acercamiento no solamente a su doctrina, sino también a su persona, con uno de los más fieles representantes de la doctrina cristiana: Pablo.

Sin duda que una de las razones que más han contribuido para afirmar tal creencia es aquella que nos permite suponer el carácter religioso de la filosofía del cordobés. En cierto modo, tal carácter puede deducirse de sus apreciaciones en torno a Dios y a su conexión con la vida y felicidad humanas. Dios, en cuanto tal, ocupa un lugar predominante en la urdimbre de estas reflexiones, y el hombre, eje central de su filosofar, sólo puede alcanzar la bienaventuranza equiparándose con Dios.

Pareciera ser, entonces, que la alternativa religiosa en la que se sitúa a Séneca es la de ser un cristiano o un pagano. Pero esta última no puede ser, porque el hecho de que su concepción acerca de lo divino sea monoteísta, nos permite sostener que su muy particular religión está en franca contraposición con las prácticas religiosas del paganismo; pero, por otra parte, esto tampoco quiere decir que Séneca se haya convertido al cristianismo, porque son notables las diferencias encontradas en ambos pensamientos. Tales diferencias podrán apreciarse más adelante.

En vez de adoptar una actitud acomodaticia, nuestro pensador romano decide forjarse un camino propio en la reflexión acerca de Dios. Por una parte, la religión romana carecía de dogmas y apenas se preocupaba de poseer un sistema de creencias más o menos sólidas al respecto. Por otra parte, el cristianismo suponía la sumisión del hombre a Dios con la finalidad de que éste alcanzara la salvación. De aquí que, renuente a ambas posturas religiosas, decida que sea la filosofía moral la que se encargue del cuidado y dirección del hombre y de la sociedad.

En ciertos aspectos, la filosofía de Séneca y la filosofía cristiana tienen diferencias irreconciliables. Mientras que Séneca fundamenta la *vita beata* (es decir, su estar bien en el mundo) en la razón del hombre, el cristianismo, en cambio, fundamenta la salvación en la fe como un instrumento de justificación y

de remedio universal.¹³ La salvación de los hombres depende, en el cristianismo, de la justicia de Dios para con aquellos que creen, que tienen fe en Jesucristo. En la filosofía senecana, Dios no tiene ninguna función salvadora: sólo es un ejemplo de imitación para el hombre, en cuanto que este ser divino es un ser virtuoso por naturaleza. En este contexto, no hay salvador divino: el hombre se convierte en el ser que redime sus propios males en cuanto se acerca a la virtud mediante la razón; esto es, obrando de acuerdo con la naturaleza.

En consecuencia, la doctrina predicada por Pablo es “fideísta”, mientras que Séneca, el humanista romano por excelencia, predica una filosofía “racional”.

Entre otras cosas, se encuentra una diferencia sustancial en lo que respecta al concepto de virtud. En Séneca, la virtud constituye el fundamento de toda acción humana que enfoca sus fuerzas hacia el logro del bien; piensa, al estilo socrático, que el hombre virtuoso es bueno porque su virtud es la honestidad.¹⁴ El cristianismo, en cambio, desecha toda posibilidad humana de realizar lo bueno si no es con el auxilio de lo divino, aunque esto no signifique, dicho sea de paso, que el cristianismo está desprovisto de un esquema de valores. La razón por la cual esta doctrina supone que el hombre no puede realizar el bien, es que éste, de suyo, vive atado a la condición humana y hace muy poco por tratar de igualar o imitar la condición divina, aspiración ésta que el mismo Jesucristo exhortaba a que se realizara.¹⁵

Por esta fundamental razón nos dice Pablo que, entre los hombres, “no hay quien haga lo bueno, no hay ni siquiera uno”.¹⁶ El hombre se constituye en el autor del mal, él es quien lo produce; pero en su capacidad autodeliberativa está la posibilidad de elegir voluntariamente entre esta condición del mal o la de seguir el bien. A este respecto, también dice Marcos: “Ninguno hay bueno, sino sólo uno, Dios”.¹⁷ En esta ca-

¹³ *Romanos*, III, 22-27.

¹⁴ *Cartas morales*, LXXI, 5.

¹⁵ *Mateo*, V, 48.

¹⁶ *Romanos*, III, 12.

¹⁷ *Marcos*, X, 18.

pacidad de elección consiste precisamente su libre albedrío. Y si el hombre decide ser bueno y con ello decide ser feliz, debería encaminar todo su pensamiento y acción al impulsor de su vida, que es Dios.

En apariencia existe una contradicción entre la imposibilidad de realizar lo bueno, junto a la posibilidad práctica de la libre elección que el hombre tiene para acercarse y enfocar todo su ser a Dios, y así convertirse en un ente capaz de realizar tal valor. La contradicción —valga la insistencia— es aparente, porque ser bueno exige un precio muy alto, que pocos hombres están dispuestos a ofrecer. El precio en cuestión es el amor (*caritas*), que es el valor por excelencia del cristianismo. A este propósito, dice Pablo: “Al presente permanecen fe, esperanza y caridad, las tres; pero la mayor de ellas es la caridad”.¹⁸

Esta caridad a la que se alude representa el abandono, la renuncia a todo lo que significa “humano”, para transferirlo a lo “divino”. El amor intenso es el máximo mandamiento de Dios a los hombres y, a juzgar por la historia, es el mandamiento más olvidado y peor interpretado por una humanidad que ha equivocado su objeto de amor. El único objeto digno de amor, para el cristianismo, es Dios y, al amar a Dios, se ama intensamente a los hombres. La manifestación más genuina de amor no se da partiendo del mundo a Dios, sino de Dios al mundo. Por esta razón todos los mandamientos, salvo el de “amarás a Dios por sobre todas las cosas”, se reducen a uno: “amarás a tu prójimo como a ti mismo”.¹⁹

A partir de este momento, hay una afinidad con la filosofía senecana. Según el cordobés no puede vivir feliz quien solamente mira a sí mismo, quien todo lo refiere a su utilidad; es necesario vivir para otros, si se quiere vivir para sí mismo.²⁰ Este “vivir para el otro” conlleva la ruda tarea de prodigar un amor casi sobrehumano; implica un sinfín de sacrificios en los que finalmente se está dispuesto a ofrecer la vida sin esperar recompensa alguna. En efecto, en el caso de Séneca, amar

¹⁸ I *Corintios*, XIII.

¹⁹ *Romanos*, XIV, 9.

²⁰ *Cartas morales*, XLVIII, 2.

es “tener por quien poder vivir, para tener a quien seguir en el destierro, a cuya muerte salga yo al paso, sacrificando mi vida”.²¹ En el cristianismo “amar al prójimo como a nosotros mismos” significa dar la vida en toda su integridad, sin reserva alguna.

A esta afinidad le sigue otra. El problema del mal es común a ambas posturas. Para Séneca, como para el cristianismo, existen dos naturalezas en conflicto: el mal y la voluntad.

Para el filósofo romano el mal es una condición que se anticipa a la virtud,²² y es una condición que se tiene que eliminar por grados, según corresponda al “ingrediente de sabiduría de cada uno”. Tal posesión de sabiduría le permite a Séneca identificar al hombre en tres clases. La primera está compuesta por hombres que “aún no tienen la sabiduría, pero están en sus cercanías”.²³ Éstos ya se despojaron de todas las pasiones y los vicios, pero aún tienen demasiada confianza en sí mismos; aún no tienen el uso de su bien, pero ya no se dejan caer en el mal.

La segunda clase está constituida por el hombre que “se despojaron de los grandes males del alma y de las pasiones, pero no tienen una posición firme de su seguridad”.²⁴ En consecuencia, tienen la posibilidad de volver a incurrir en el mal, a diferencia de los primeros.

Los hombres que componen la tercera clase “están fuera de muchos y grandes vicios, pero no de todos. Han huido de la avaricia, pero aún sienten la ira; no les inquieta la lujuria, pero sí la ambición; ya no desean, pero todavía temen”.²⁵ Hombres de esta clase son los que empiezan a distinguir entre el bien y el mal, pero aún no se deciden a tomar un camino definido; son los que tienen un grado mayor de sabiduría, pero ésta no está suficientemente bien cimentada como para inducirlos a alcanzar la virtud. Tal indecisión produce un conflicto de voluntad entre seguir el bien o el mal. Sin embargo, eliminada la indecisión y manifestando en las obras el bien elegido, la

²¹ *Ibidem*, IX, 10.

²² *Ibidem*, LXXV, 16.

²³ *Ibidem*, 9.

²⁴ *Ibidem*, 13.

²⁵ *Ibidem*, 14.

recompensa no se hace esperar: tranquilidad del alma y libertad absoluta. El hombre, si lo desea, puede ser el autor del bien.

Pablo describe el mismo conflicto: el hombre, en tanto cuerpo, es presa del mal, el mal está en él. En el intelectual cristiano, como en Séneca, el mal se anticipa a la virtud, virtud ésta que, para el primero, es la mente mediante la cual se sirve a la ley de Dios. En efecto, dice Pablo: “Porque lo que hago, no lo entiendo; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago. Y si lo que no quiero, esto hago, apruebo que la ley es buena. De manera que ya no soy yo quien hace aquello, sino el pecado que mora en mí”.²⁶

Se advierte en las palabras de Pablo la misma situación moral que en Séneca. El mal es una condición que pone en tela de juicio a la voluntad; sin embargo, es sólo cuestión de decisión humana el querer el bien. El hacer el bien depende de nuestro apego a la ley del espíritu. De aquí que la diferencia esencial que caracteriza a estas dos formas de pensar, es que la liberación en el filósofo del Imperio es dada por la sabiduría humana, mientras que la liberación del mal en el filósofo cristiano es dada por la ley del espíritu representada en Cristo Jesús.²⁷

De singular importancia es también la afinidad que hay en lo que concierne a la relación que guarda Dios con el hombre. Para ambas, Dios es un espíritu que mora en nosotros.²⁸ Pero lo que distingue a uno del otro es que, en Séneca, dicho espíritu es universal; es decir, pertenece a todos los hombres; para Pablo, en cambio, Dios solamente mora en aquellos que tienen una fe incondicional en Cristo. Si alguno no tiene el espíritu de Cristo, entonces no pertenece a él, pertenece al mal.²⁹

La finalidad de concebir la idea de un Dios interior es, en ambos, la de proporcionar elementos de sujeción moral para los hombres. En este sentido, Dios se convierte en un ser providencial que, más de cerca, custodia nuestros bienes y nuestros

²⁶ *Romanos*, VII, 15 ss.

²⁷ *Ibidem*, VIII, 2.

²⁸ *Cartas morales*, XLI, 1-2; LXXIII, 16; *Romanos*, VIII, 9,

²⁹ *Romanos*, VIII, 9.

males, y observa más íntimamente lo que el hombre hace con su cuerpo y con su espíritu.

El punto de enlace en la filosofía global de ambos pensadores lo constituye una nota común: ambos predicán una filosofía de la acción. Ésta se caracteriza porque, tanto uno como otro, intentan promover la actividad humana hacia el logro de un fin: amar a Dios, amar a los hombres, respetar la vida y liberarse de los males. Ninguno de los dos se detiene en sutilezas ni en argumentos sofisticados: ofrecen medios sencillos con los cuales los hombres pueden solucionar sus situaciones críticas. Sus caminos son distintos: uno (el filósofo cristiano) cree firmemente que Dios es la salvación; el otro (el filósofo romano) deposita toda su confianza en la voluntad humana.

En lo que se refiere al pensamiento de Epicteto, podemos decir que conserva el mismo carácter religioso que anteriormente le atribuimos a la filosofía de Séneca. Tal carácter religioso proviene precisamente de su convicción de que el universo está totalmente gobernado por la divina providencia; idea ésta en la que radica el principal soporte de su doctrina moral.

Para Epicteto, todas las cosas están contempladas moralmente en los “planes” de Dios, pues éste “existe y administra el universo con bondad y justicia”.³⁰ Por tanto, si el hombre quiere ser feliz, debe encontrar ese sentimiento en someterse “en todo y por todo a su voluntad (la de Dios) siguiéndola voluntariamente en la creencia que todo se debe a la más alta inteligencia”.³¹

Junto a esta idea, Epicteto concibe que “Dios es el padre de los hombres”³² y que “está dentro de nosotros y de nuestra alma”.³³ En su conjunto, estas opiniones han dado lugar a la afirmación, como en Séneca, de que Epicteto se convirtió al cristianismo. Y aunque de suyo tal opinión es incierta, este filósofo comparte, no obstante, muchas afinidades con el movimiento cristiano.

³⁰ *Manual*, XXXI

³¹ *Ibidem*.

³² *Discursos*, I; III, 1.

³³ *Ibidem*, I; XIV, 13.

La primera de ellas puede encontrarse en las tesis de Epicteto anunciadas más arriba con alguna referencia de Pablo en la *Epístola a los romanos*. El apóstol de los gentiles, así como el filósofo de Nicópolis, también es de la idea de que los hombres deben someter su persona a las autoridades superiores. Pero, en este caso, la única voz autorizada es la de Dios, y si hay alguna aparte de ésta, de cualquier manera ha sido establecida por él.³⁴

Ahora bien, si para Epicteto “todo se debe a la más alta inteligencia”,³⁵ para Juan todas las cosas fueron hechas por Dios, y sin él nada de lo que ha sido hecho fue hecho.³⁶ Esto demuestra que ambos pregonan una dependencia del mundo y del hombre con respecto a Dios; pero la diferencia que separa a ambas concepciones consiste en que, para los cristianos, tal idea constituye una profunda concepción teológica, mientras que, para Epicteto, es sólo un instrumento con el cual el hombre puede medir su libertad. La finalidad del pensador de Nicópolis es fundamentalmente ética. Su propósito es “quitarnos la idea del bien y del mal de aquellas cosas que no están bajo nuestro control”;³⁷ por otra parte, la voluntad de Dios no está bajo nuestro control; por lo tanto, las cosas que él haga no podemos juzgarlas buenas o malas, con lo cual nos abstenemos de odiarlo o de reprocharle los efectos que produce en el mundo.

Una diferencia que es imprescindible enfatizar es la que se refiere a la propiedad; es decir, aquello que verdaderamente podemos considerar nuestro. El filósofo de Nicópolis claramente advierte cuán fútil es el hombre cuando presume de algo que realmente no le pertenece. El hombre se jacta de una virtud que no le es propia, cuando dice: “Tengo un caballo hermoso”, pero en este caso, añade Epicteto, “te estás jactando de algo que pertenece al caballo. ¿Qué es pues lo tuyo?” Y responde: “El uso de las representaciones externas. Entonces

³⁴ *Romanos*, XIII, 1; cfr. también IX, 19-20.

³⁵ *Manual*, XXXI.

³⁶ Juan, I, 3; cfr. también *Hechos*, XVII, 24.

³⁷ *Manual*, XXXI.

cuando estás en armonía con la naturaleza en el empleo de representaciones externas, puedes jactarte, porque entonces te jactarás de algo que es tuyo”.³⁸

Pero la idea de propiedad en el cristianismo es absolutamente más radical que en Epicteto. El hombre, según esta doctrina, no posee absolutamente nada: ni siquiera la vida y la muerte le son propias. “Porque ninguno de vosotros vive para sí, y ninguno muere para sí. Pues si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así pues, sea que vivamos o que muramos, del Señor somos”.³⁹ De esta manera, pues, el cristianismo ofrece un punto de vista más realista que la filosofía de Epicteto. Para este último, el hombre tiene la posibilidad de decir que son propias las representaciones externas, lo cual significa que el hombre es libre, pues algo, por lo menos, está bajo su control. El cristianismo, en cambio, va más allá de esta ilusión transitoria, si suponemos que para Pablo nada está bajo nuestro control desde el momento en que la vida y la muerte, esencia de todo ser humano, depende de la voluntad de Dios.

A pesar de estas diferencias, ambas doctrinas tienen un punto de vista en común que se desprende de estas consideraciones sobre lo que podemos considerar nuestro: la renunciación a la propiedad (incluyendo la vida). Ambos pensamientos proponen tal renunciación con el objeto de alcanzar la libertad espiritual, concepto que a su vez implica, dentro del contexto de sus ideas, la preparación para la muerte.

Épicteto se sirve de una hermosa metáfora para ilustrarnos esta renunciación fundamental. Se trata de la famosa metáfora del piloto: “Precisamente, como durante un viaje por mar, cuando tu barco está anclado, te vas a la playa por agua fresca o por algún crustáceo o bulbo comestible, pero debes prestar atención a la nave por miedo de que el piloto llame, y si llama debes inmediatamente renunciar a todas estas cosas. Así sucede también en la vida. . .”⁴⁰

³⁸ *Ibíd.*, VI.

³⁹ *Romanos*, XIV, 7.

⁴⁰ *Manual*, VII. A este respecto, existe una extraordinaria analogía en los

Paralelamente a esta actitud que predica Epicteto, el cristianismo ofrece lo propio con la igualmente famosa parábola del joven rico.⁴¹ Tal interpretación del abandono de todo cuanto el hombre posee, significa que quien no renuncie a la vida y todo lo que ella comporte, perderá la vida; pero quien renuncie a ella, la hallará: encontrará la vida más pura, desprovista de afanes mundanos.⁴²

En esto se advierte una semejanza extraordinaria con la doctrina de Epicteto: “Nunca digas acerca de nada ‘lo he perdido’, sino ‘lo he devuelto’. ¿Murió tu hijo? lo has devuelto. ¿Se te murió tu esposa? la has devuelto. ‘Me han robado mi granja’. Muy bien, eso también ha sido devuelto, ‘pero fue un sinvergüenza que me la robó. ¿Pero a ti qué te importa el instrumento de que se haya servido el dador para exigir su devolución? Por el tiempo que él te la confía, cuídala como algo que no es tuyo, como lo hacen los viajeros con la fonda”.⁴³

Esta actitud de renunciación tiene la finalidad, de acuerdo con la doctrina de Epicteto, de despreciar aquellas cosas que no se hallan bajo nuestro control. Porque, “fuera de nuestro control está el cuerpo, la propiedad, la reputación, el oficio y, en una palabra, todo lo que no está en nuestro propio hacer”.⁴⁴ Y la idea que subyace bajo este concepto, es fundamentalmente ética; es decir, busca enseñar al hombre no desear más allá de sus necesidades y de sus posibilidades.

Entre las cosas que están fuera del control humano ocupa un lugar predominante la muerte. Frente a ella, el hombre no puede hacer nada y todos sus deseos para evitar su materialización son vanos. En este sentido, Epicteto prepara el camino a quienes olvidan su destino: “Ten presente día a día a la muerte y el destierro y todo aquello que parece terrible, pero sobre todas las cosas, ten presente la muerte. Así nunca volverás a

Hechos (XXVII, 31): “Si éstos no permanecen en la nave, vosotros no podréis salvaros”.

⁴¹ Mateo, XIX, 16-22.

⁴² Mateo, X, 39; XVI, 23-25.

⁴³ *Manual*, XI.

⁴⁴ *Ibidem*, I.

tener un pensamiento abyecto ni volverás nunca a desear más de lo debido”.⁴⁵

La contemplación perenne de la idea de la muerte trae consigo la liberación de todo deseo y, por consiguiente, la paz espiritual, pues se acepta conscientemente como un evento inherente a la naturaleza del hombre. La distancia que separa a esta idea de la preparación para la muerte con la filosofía cristiana es casi nula. El cristianismo concibe también la muerte, pero con la finalidad de proporcionarle al hombre una vida auténtica; de tal manera que ésta ya no establezca ninguna relación con la vida terrenal. En una palabra: para el pensamiento cristiano el hombre de buena fe muere para vivir con el Señor, que es espíritu de vida eterna. De aquí que diga Mateo: “Velad, pues, porque no sabéis a qué hora ha de venir vuestro Señor. Pero sabed esto: que si el padre de familia supiese a qué hora el ladrón habría de venir, velaría, y no dejaría minar su casa. Por tanto, también vosotros estad preparados; porque el Hijo del hombre vendrá a la hora que no pensáis”.⁴⁶

La razón de esta preparación de la muerte para la vida radica en el hecho de que el tiempo humano es esencialmente diferente del tiempo divino, representado en Cristo. La muerte simbólica del Salvador tiene como carácter fundamental su predictibilidad, mientras que la muerte humana, no. Esta situación permite afirmar a Cristo: “Mi tiempo aún no ha llegado, mas vuestro tiempo siempre está presto”.⁴⁷

Independientemente de los lazos comunes que unen al cristianismo con el pensamiento de Epicteto, debemos añadir, desde otro punto de vista, que el filósofo de Nicópolis reprocha en cierto sentido algunas de las actitudes cristianas. En realidad, la reprimenda va dirigida a sus propios discípulos, pero se advierte en ella una cierta alusión al cristianismo ⁴⁸ cuando afirma que lejanamente se aplican en la práctica los principios que se profesan. Por esta razón, reprende a sus discípulos comparán-

⁴⁵ *Ibidem*, XXI.

⁴⁶ Mateo, XXV, 42-44.

⁴⁷ Juan, VII, 6.

⁴⁸ Cfr. *Discursos*, II; IX, 18-22.

dolos con los “malos cristianos”. Y con esta actitud no hace más que exhortarlos a ser coherentes con sus principios; en tal sentido, vuelve a resplandecer en este pensador el sello distintivo de los pensadores romanos: más valen las acciones que las palabras.

Finalmente, examinaremos las relaciones filosóficas entre Marco Aurelio y el pensamiento cristiano. La religión del emperador, en contraste con el monoteísmo estricto de los cristianos, es politeísta y está ligada aún a los intereses del Estado. Sin embargo, es evidente la actitud de tolerancia (“la tolerancia es parte de la justicia”) ⁴⁹ en relación con el culto cristiano.

Acorde con esta tolerancia, Marco Aurelio demuestra, al mismo tiempo, su *humanitas* al abordar problemas filosóficos semejantes a los del cristianismo. La preocupación de ambos por el hombre tiene la misma intensidad, y la exhortación que hacen al amor universal reflejan, del mismo modo, una semejanza extraordinaria de propósitos.

El perdón de las ofensas es un punto de enlace en ambas formas de pensar. Para Marco Aurelio, el hombre no debe indignarse por la maldad humana, pues ésta peca involuntariamente y su procedencia tiene como causa la ignorancia de los bienes y los males.⁵⁰ Tal situación es referida similarmente por Pablo en su *Epístola a los romanos*.⁵¹ Este concepto significa que nadie está exento del mal y, por lo tanto, nadie puede dejar de exonerar a sus semejantes. Por esta razón, resplandece la misma idea en los Evangelios cuando se afirma: “Perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todos los que nos deben”.⁵²

El mejor modo de perdonar el mal, en ambos, es de prodigar un amor indistinto y universal. Para Marco Aurelio, este amor consiste primeramente en no parecerse al ofensor,⁵³ lo cual significa que, en vez de odiar al que ofende, hay que amarlo. Por su parte, el cristianismo sitúa sobre la base de las ofensas este

⁴⁹ *Soliloquios*, IV, 3.

⁵⁰ *Ibidem*, II, 1; XI, 18.

⁵¹ *Romanos*, VII, 15-24.

⁵² Lucas, XI, 4.

⁵³ *Soliloquios*, VI, 6.

valor del que nos habla el monarca romano, es decir, “amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que aborrecen y orad por los que os ultrajan y os persiguen”.⁵⁴

La inversión de estos valores —inversión contraria a lo que comúnmente hace la humanidad— tiene como finalidad esencial proporcionar al hombre un medio eficaz para superar la condición deplorable en que vive. Desde el punto de vista cristiano, el mal se combate con el bien, pues, como dice Pablo,⁵⁵ “no paguéis a nadie mal por mal; procurad lo bueno delante de todos los hombres”. Además de esto conmina al hombre a no ser vencido por lo malo, sino vencer con el bien al mal.⁵⁶ No combatir el mal con el bien significa no perdonar los pecados de los semejantes; pero si el hombre no es capaz de perdonar, tampoco Dios perdonará, según la tesis evangélica. En consecuencia, el medio de que se sirve el cristianismo para invitar al hombre a que su amor sea efectivo, es la promesa de su propia salvación como persona.

Para Marco Aurelio, en cambio, su objetivo de amar al ofensor implica un medio diferente del que sostiene el cristianismo. El punto de partida para realizar la empresa del amor universal es el reconocimiento primario de la igualdad natural de condiciones en las que se halla el hombre. Esta condición de igualdad se hace notable, en primer lugar, por el parentesco racional y, en segundo lugar, por el destino divino,⁵⁷ concepto éste que, para el rey-filósofo significa simplemente la muerte.⁵⁸ De esta consideración, el filósofo romano hace la siguiente exhortación: “A los hombres con los cuales tienes un destino común, ámalos, pero de verdad”.⁵⁹ Por consiguiente, el medio del que se sirve Marco Aurelio para sugerir el amor a todos los hombres no es, como en el cristianismo, la salvación individual, sino el fortalecimiento de la razón, según se puede

⁵⁴ Mateo, V, 44.

⁵⁵ *Romanos*, XII, 17.

⁵⁶ *Ibidem*, XII, 21.

⁵⁷ *Soliloquios*, III, 4.

⁵⁸ *Ibidem*, VII, 22.

⁵⁹ *Ibidem*, VI, 39.

inferir del siguiente texto: “Dentro de corto tiempo, ambos (el ofensor y el ofendido) habréis muerto y, sobre todo, que no te han perjudicado porque no han convertido a tu razón en peor que antes”.⁶⁰

Hay en esta diferencia de grado, sin embargo, una afinidad que los caracteriza: la invencibilidad y autenticidad del amor en las acciones. Según la tesis del rey-filósofo, “invencible es la bondad, cuando es sincera y no de mala gana ni hipócrita” y para que la autenticidad del amor manifieste su presencia en las acciones, es necesario “hacerlo sin ironía y sin injuria, más bien en completa ternura y sin nada de mordacidad en el alma, y no como en escuela y para que otros te admiren, sino cuando estuvieres solo con él y sin testigos”.⁶¹

La misma situación sucede en el cristianismo cuando se afirma que la “caridad es paciente, es bondadosa, no tiene envidia, no es jactanciosa, no es engreída, no es descortés, no es interesada, no se irrita, no toma en cuenta el mal, no se alegra de la injusticia, se alegra de la verdad”.⁶² Tales características demuestran la invencibilidad del amor cuando éste es auténtico; esto es, cuando el amor es sin fingimiento, se aborrece lo malo y se sigue lo bueno.⁶³

La diferencia que encontramos en estos conceptos del amor es la siguiente: el amor cristiano básicamente está dirigido a los hombres, mientras que para Marco Aurelio el amor está dirigido al universo, estableciendo así un concepto de unidad integral entre el hombre, el mundo y Dios. La razón de este concepto de solidaridad indisoluble es que para él “todas las cosas están ligadas entre sí, constituyendo un vínculo sagrado, y quizá no haya ninguna extraña a las otras, pues todas están coordinadas entre sí y concurren a formar un mismo mundo. Pues el mundo que de todos resulta, constituye una unidad, uno es el Dios extendido por todas partes, una la sustancia, una la ley; es decir, la razón común a todos los vivientes racionales,

⁶⁰ *Ibidem*, VII, 22.

⁶¹ *Ibidem*, XI, 18.

⁶² I *Corintios*, XIII, 4-6.

⁶³ *Romanos*, XII, 9.

y una la verdad, del mismo modo que es una la perfección de los vivientes que tienen un origen común y participan de la misma razón”.⁶⁴

Por este parentesco común, cuyo fundamento es la naturaleza racional, los hombres deben amarse los unos a los otros. La unidad que puede encontrarse en el cristianismo, si la queremos encontrar como en Marco Aurelio, es solamente una unidad de carácter místico, pues, desde el punto de vista ontológico, Dios, el mundo y los hombres son esencialmente diferentes. Los motivos que tiene el cristianismo para proponer el amor a los hombres no obedecen a ninguna razón de parentesco sustancial, pues, si es que hay alguno, éste es solamente carnal;⁶⁵ el fundamento de su amor, en consecuencia, debe encontrarse en el amor a los hombres como una forma auténtica y simultánea de amar a Dios.⁶⁶

⁶⁴ *Soliloquios*, VII, 9.

⁶⁵ *Romanos*, IX, 3.

⁶⁶ Las citas del Nuevo Testamento se tomaron de la Biblia editada por C. I. Scofield (Spanish Publications, Miami, Florida, 1970); las de Séneca, de la traducción de J. M. Gallegos Rocafull (México, UNAM, 1951-1953; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana); las de Epicteto, de la edición de W. A. Oldfather (Cambridge, Harvard University Press, 1967; The Loeb Classical Library, 131), y las de Marco Aurelio, de la edición de C. R. Haines (Cambridge, Harvard University Press, 1970; The Loeb Classical Library, 58).