



Usos políticos de la teología estoica: un comentario a *Med.* VI, 44¹

Iker Martínez Fernández²

Recibido: 21 de febrero de 2024 / Aceptado: 4 de abril de 2024

Resumen. El debate sobre si procede establecer un paralelismo entre las *Meditaciones* y la actividad jurídica y política de su autor ha llevado a la historiografía a plantear diversas hipótesis en cuanto a la adscripción filosófica de Marco Aurelio. Teniendo en cuenta estos trabajos previos, nos preguntamos cómo abordar el pasaje *Med.* VI, 44, en el que Marco Aurelio se pregunta por la providencia divina. El tema parece retomar un debate propio de la filosofía helenística con un vocabulario y un planteamiento típicamente estoicos, pero su finalidad ya no es meramente teológica ni su posicionamiento sigue la ortodoxia de esta escuela. La inspiración estoica le permite defender la exigencia del culto a los dioses mediante ritos institucionalizados, aunque filosóficamente no pueda concluirse con certeza la existencia de la divinidad. Para alcanzar este objetivo reproduce la posición del Cota ciceroniano, quien, en *De natura deorum*, representa la posición del pontífice que debe proteger los ritos religiosos y el filósofo que busca una fundamentación teórica que facilite su defensa. De esta manera, Marco Aurelio, como antes Cicerón, politiza al servicio de Roma un debate que, en un primer momento¹, se hallaba circunscrito a la teología.

Palabras clave: adivinación; Cicerón; estoicismo; Marco Aurelio; providencia; *religio*; teología política.

[en] Political Uses of Stoic Theology: A Commentary on *Med.* VI, 44.

Abstract. The debate on whether it is appropriate to draw a parallel between the *Meditations* and the legal and political activity of their author has led historiography to put forward various hypotheses on the philosophical affiliation of Marcus Aurelius. Taking these previous works into account, we wonder how to approach the passage *Med.* VI, 44, in which Marcus Aurelius wonders about divine providence. The theme seems to take up a debate typical of Hellenistic philosophy with a typically Stoic vocabulary and approach, but its purpose is no longer merely theological, nor does its position follow the orthodoxy of this school. The Stoic inspiration allows him to defend the demand for religious worship by means of institutionalised rites, even if philosophically the existence of the divinity cannot be concluded with certainty. In order to achieve this aim, he reproduces the position of Ciceronian Cota, who, in *De natura deorum*, represents the position of the supreme pontiff who must protect religious rites and the philosopher who seeks a theoretical foundation to facilitate their defence. In this way, Marcus Aurelius, like Cicero before him, politicises in the service of Rome a debate that was initially confined to theology.

Keywords: divination; Cicero; stoicism; Marcus Aurelius; providence; *religio*; political theology.

1 El presente trabajo se enmarca en los siguientes proyectos de investigación: MITRAHIF: Miradas transversales de la historia de la filosofía. La filosofía como sintaxis de los discursos culturales (2023-VICE-0030). IP: Iker Martínez Fernández, Kilian Lavernia Biescas; e INconRES: Incertidumbre, Confianza y Responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales en la era digital. IP: Concha Roldán, Astrid Wagner.

2 UNED
iker.martinez@fsof.uned.es

Sumario: 1. Introducción; 2. El fragmento *Med.* VI, 44 y sus vínculos con *De natura deorum* de Cicerón; 3. ¿En defensa de la providencia divina o de los ritos religiosos romanos?; 4. Marco Aurelio, Cicerón y el valor jurídico-político de la religión romana; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Martínez Fernández, I. (2024) “Usos políticos de la teología estoica: un comentario a *Med.* VI, 44”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 57 (2), 327-344.

1. Introducción

Meditaciones es un texto singular. Su misteriosa redacción, su carácter fragmentario y su falta de sistematicidad hacen de él un documento sorprendente en muchos sentidos. La mayor de sus singularidades es, sin duda, la relativa a su autoría: estamos ante las reflexiones íntimas del emperador de Roma. Las desacostumbradas circunstancias que lo rodean han sido origen de numerosos debates. Algunos estudiosos han negado incluso que estemos ante un texto filosófico³. Sin embargo, la controversia más enérgica quizá se haya producido en relación con la adscripción filosófica de Marco Aurelio y la coherencia o no entre las ideas estoicas expresadas en las *Meditaciones* y su actividad política y legislativa como emperador. El tema no es nuevo, pues, ante la general adscripción del filósofo emperador al estoicismo, Max Pohlenz, y otros después de él, interpusieron algunas influencias platónicas evidentes, por ejemplo, en el tratamiento sobre el alma que se ofrece en la obra⁴.

En 1955 un innovador trabajo de P. Noyen analizó más de trescientos textos jurídicos de y sobre Marco Aurelio en la jurisprudencia prejustiniana y en el *Corpus Iuris Civilis*, en su mayor parte rescriptos del propio Marco Aurelio dirigidos a la resolución de cuestiones jurídicas concretas. Noyen observa que más de la mitad se referían a mujeres, niños (preferentemente huérfanos) y esclavos, sectores de la población que tradicionalmente habían sido preteridos por el *Ius Quiritium*. Esto lleva a Noyen a concluir que el estoicismo, tan sensible al reconocimiento de la personalidad humana, habría funcionado como inspirador de esta legislación⁵. En consecuencia, podía concluirse que la actuación política y legislativa de Marco Aurelio era un reflejo del estoicismo que profesaba y que vemos expuesto en las *Meditaciones*⁶.

El trabajo de Noyen fue duramente contestado años después por otro de G. R. Stanton, para quien debía trazarse una clara línea divisoria entre el filósofo y el

³ Cfr. Brunt (1974, p. 1) lo considera sencillamente un diario personal y Cano Cuenca (2023, pp. 15 y ss.) un no-libro. Männlein-Robert (2012) ha calificado la obra como «autobiografía filosófica».

⁴ Cfr. Pohlenz (2022, p. 411 y ss.); Rist (1985, p. 255 y ss.)

⁵ Para Noyen (1955, p. 371), Zenón y sus sucesores hicieron de una filosofía teórica una práctica de vida. El estoicismo de Marco Aurelio muestra simpatía por todos los seres humanos, lo que le diferenciaría del epicureísmo. Noyen llega a afirmar que la política del emperador fue «not only revolutionary in the framework of 2nd century, but also progressively feministic» (1955, p. 376).

⁶ El debate sobre la influencia de la filosofía griega en el derecho romano ha sido tratado desde muchas vertientes y la bibliografía es inabarcable. Desde una perspectiva general, son interesantes las aproximaciones, ya clásicas, de Costa (1893) y Fassò ([1966]2001, p. 111 y ss.), o las actas del coloquio italo-francés *La filosofía griega e il diritto romano* realizado en 1973 (1976) o los más cercanos de Schiavone (2005, pp. 190 y ss.) y, últimamente Mantovani (2020, pp. 79 y ss.). No ve influencia de ningún tipo Reinoso (1988); Marotta (2006), en cambio, considera que la influencia de los tratados filosóficos de Cicerón en la jurisprudencia de los siglos II-III d.C. es intensa. Sobre la influencia durante el principado, véase Ducos (1994); sobre la específica (no) influencia del estoicismo, véase Vander Waerdt (1994).

emperador. La imposibilidad de hallar una correlación entre la actividad política y legislativa y las *Meditaciones*, dado el carácter poco sistemático, general y abstracto de lo que allí se expone, es para Stanton indudable. No vemos en ellas pronunciamiento alguno acerca de la necesidad de favorecer a mujeres, huérfanos o esclavos, sino declaraciones poco específicas en favor de la humanidad en su conjunto. Su obra legislativa podría explicarse por motivos extrafilosóficos⁷. De hecho, y esta parece ser la clave para Stanton, un análisis comparado de la producción normativa de Marco Aurelio y la de sus inmediatos antecesores ofrece fuertes similitudes en cuanto a orientación y temática⁸. Así las cosas, concluye, no puede afirmarse que el Marco Aurelio emperador actuase como un estoico, sino, más bien, como un romano de su época y condición⁹.

El debate tuvo años después una secuela en forma de breve artículo firmado por B. Hendrickx, quien opina que Stanton exagera la escisión entre el emperador y el filósofo. Sostiene que, aunque la política no se trata de manera expresa en las *Meditaciones*, puede hacerse -no sin cierto trabajo, habría que añadir- una lectura en esta clave de algunos fragmentos. Si nos tomamos esta molestia -nos dice Hendrickx- veremos que Marco Aurelio no es un político idealista, sino un realista que apuesta por una política moderada. Algo muy característico, según él, del estoicismo¹⁰.

En este punto, al objeto de centrar el debate, cabría preguntarse de qué clase de estoicismo estamos hablando¹¹. ¿Fue el estoicismo una filosofía favorable a las mujeres, a los huérfanos o los esclavos?¹² Si hablamos de la política estoica ¿nos referimos a la *Politeia* de Zenón? ¿al *Boristénico* de Dion de Prusa, donde se define la ciudad estoica como analogía de la ciudad divina? No parece que Marco Aurelio fuera un practicante de este tipo de filosofía, al menos como dueño y señor del

⁷ Así, para Stanton, el hecho de que tuviera una especial sensibilidad hacia los huérfanos podría deberse a la pérdida prematura de la mitad de sus hijos. Por lo que se refiere a las mujeres, apenas comparecen en las *Meditaciones*, y las que lo hacen pertenecen a la oligarquía (Stanton 1969, p. 572).

⁸ En la misma línea, Bretone (1992, p. 239) considera que el moralismo imperial no es siempre reflejo de la filosofía; en muchas ocasiones es tan solo el reflejo del sentido común romano. Así, algunas decisiones de Marco Aurelio acerca de la esclavitud podrían fundarse en la *humanitas* romana, vgr. D. 40.5.37. Oliver (1970, p. XV) destaca una suerte de línea ideológica de corte humanista que iría de Augusto a Marco Aurelio, pasando por Adriano y Antonino Pío. Sin embargo, cabría preguntarse si *humanitas* o *aequitas*, conceptos de raigambre romana, pueden entenderse ajenos a la filosofía griega.

⁹ Cfr. Stanton (1969, p. 586).

¹⁰ Cfr. Hendrickx (1974). Por lo demás, en muchos pasajes, Marco Aurelio hace alusión a su condición de gobernante. Véase, a este respecto, *Med.* III, 5; VI, 26, 30, 44; IX, 29; X, 31; XI, 18.

¹¹ La misma pregunta puede hacerse si analizamos los intentos de adscripción de la escuela sabiniana/casiana al estoicismo, frente a la proculayana, que estaría inspirada en los principios de la filosofía aristotélica. Aunque la tesis ha sido progresivamente abandonada después del trabajo de Stein (1972) por la imposibilidad de precisar con claridad las orientaciones filosóficas que subyacen a los *responsa* de los autores de cada escuela, es necesario recordar que la inspiración sabiniana es evidente durante los principados de Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio, periodo al que se hace referencia en este artículo. A este respecto, son interesantes las reflexiones de Schulz (1946, pp. 119-13) y Bretone (1992, p. 265-267), pero, sobre todo, la más amplia de Schiavone (2005, pp. 327 y ss.), donde se analiza con mayor precisión los vínculos de los sabinianos con tesis filosóficas sin llegar a conclusiones definitivas.

¹² Se ha discutido mucho sobre el tratamiento de la esclavitud que lleva a cabo Séneca en la célebre epístola 47. Se tiende a considerar como un alegato a la dignidad humana en sentido moderno (a este respecto, véase últimamente Nussbaum 2019, 48-50), aunque, a mi juicio, la cuestión es más compleja, ya que alude a distintos planos, como todo lo que se refiere a la preceptiva estoica sobre el sabio. La igualdad del esclavo se sitúa en el plano de la ciudadanía de una comunidad de dioses y hombres para concluir que, en realidad, los no sabios, los necios, son todos ellos esclavos por su dependencia de los bienes externos. Véase, en este sentido, Arr. *Epict. diss.* I, 13, 3.

Imperio Romano. Aunque no lo dice expresamente, Hendrickx parece referirse al Cicerón de *De republica* y a la posterior tradición política romana vinculada con el estoicismo, que conocemos fundamentalmente por la obra de Tácito¹³. Así las cosas, la disputa podría resumirse entre los que piensan que Marco Aurelio fue en todo momento un estoico (tanto si actuaba como filósofo como si lo hacía como emperador) y quien opina que fue un estoico en sus escritos filosóficos y un romano en su actividad política¹⁴.

A este respecto me parecen esclarecedoras las palabras de Pohlenz, escritas con anterioridad a la polémica descrita:

El racionalismo de la *Stoa* era la forma de pensar más adecuada para la sobria sensibilidad de los romanos. Que tanto en el mundo como en el individuo domina la razón, que una providencia divina conforma según un fin el todo y que las divinidades singulares son manifestaciones de una divinidad cósmica, que una comunidad jurídica natural abarca a dioses y hombres y que es deber de estos seguir la ley racional que les señala la *virtus* como tarea vital: todos estos eran principios que parecían inmediatamente evidentes a los romanos de una forma directa¹⁵.

Si Pohlenz está en lo cierto, en Roma asistiríamos a una conciliación casi perfecta entre los valores tradicionales romanos y la filosofía estoica por obra de un largo y complejo proceso de adaptación¹⁶. Pero, si esto es así, ¿qué sentido tiene preguntarse si la legislación de Marco Aurelio -o la inmediatamente anterior- se inspira en el estoicismo de la época o en los *mores maiorum*?¹⁷ E igualmente con las *Meditaciones*: ¿resulta útil y adecuado etiquetar, sin más, esta obra como texto estoico?

En los últimos tiempos, el estoicismo de las *Meditaciones* ha sido cuestionado por B. Inwood¹⁸ en un trabajo en el que confronta algunos párrafos de la obra del filósofo-emperador con algunas tesis o tópicos estoicos. Para Inwood, Marco

¹³ Véase a este respecto las descripciones de Tácito sobre Trásea Peto (*Ann.* XVI, 35), de Julio Grecino (*Agr.* 4, 1) o de Agrícola (*Agr.* 6, 4; 42, 3). En estos casos, como explicaré a continuación, los *mores maiorum* y los caracteres que ha de tener el sabio estoico han alcanzado un acuerdo casi perfecto. La figura de Catón uticense es, en este sentido, paradigmática en el Libro IX de la *Farsalia* de Lucano, aunque se va gestando desde el siglo I a.C. (Sall. *Cat.* 54; Macrob. *Sat.* 2. 4. 18; Horacio *Carm.* 2.1.21-24; Quint. *Inst.* V, 2 o Sen. *Constant.* 2.1, entre otros). Sobre esta modelización, véanse las obras de Pecchiura (1965) y Goar (1988). Marco Aurelio hace referencia a esta versión romana del estoicismo vgr: en el *Med.* I, 14; III, 16, influido quizá por su maestro Quinto Junio Rústico (*Med.* I, 7), descendiente de uno de los mártires de la tiranía de Domiciano (Birley 2019, 133; Giavatto 2008, p. 77).

¹⁴ Encontramos un planteamiento similar en uno de los más célebres biógrafos de Marco Aurelio, Franck McLynn, que considera a Marco Aurelio un pragmático en política que convertía problemas morales en cuestiones de naturaleza política abordadas con instrumentos jurídicos (McLynn 2010, p. 184).

¹⁵ Cfr. Pohlenz (2022, p. 325).

¹⁶ Cfr. Pohlenz (2022, pp. 326 y ss.). Lamentablemente, esta declaración general del gran filólogo clásico alemán no es consecuente con el 'espíritu' general de *La Stoa*, en la que los autores romanos no se despegan de los modelos griegos. Así, cuando los valores y tradiciones romanos intervienen en la modificación de principios filosóficos estoicos, lo que ocurre fundamentalmente durante el proceso de helenización de los ss. III y II a.C., esta operación, aunque la conocemos casi exclusivamente gracias a textos ciceronianos, siempre se fragua por filósofos griegos tales como Panecio, Posidonio o Antíoco.

¹⁷ Describiendo la administración de Marco Aurelio, el anónimo autor de su biografía en la *Historia augusta* nos dice que más que innovar se dedicó a restaurar la antigua jurisprudencia sirviéndose de Quinto Cervidio Escévola, maestro, entre otros, de Papiniano (*Hist. Aug.* IV, 11, 10).

¹⁸ Inwood es el último, pero no el primero en cuestionar el estoicismo de Marco Aurelio. Véanse a este respecto los trabajos de Rist (2012) o de Gill (2007, 2012).

Aurelio sostendría afirmaciones innovadoras o alejadas del estoicismo tradicional en asuntos como la cosmología o la compatibilidad entre determinismo y libertad. Su perspectiva estaría abierta, como ocurre con Séneca, al epicureísmo y al platonismo. En definitiva: Marco Aurelio parecería un estoico, pero esta etiqueta es en muchas ocasiones equívoca y engañosa¹⁹.

El presente trabajo pretende transitar a través del cauce abierto por estos debates. Para ello, propongo prescindir de etiquetas académicas y considerar a Marco Aurelio como un autor propio de su contexto y su tiempo, con inquietudes propias derivadas no solo de su condición de filósofo, sino de su estatuto imperial. Al igual que Hendrickx, estimo que puede hacerse una lectura en clave política de algunos fragmentos de las *Meditaciones*; al igual que Inwood, considero que la adscripción de Marco Aurelio al estoicismo resulta a veces adecuada, otras inadecuada y en no pocas ocasiones irrelevante para abordar algunas ideas que se formulan en esta obra. Es imprescindible poner atención a otras corrientes filosóficas y religiosas muy comunes en su época²⁰, así como la retórica y la literatura filosófica romanas, de las que se muestra buen conocedor. Por otra parte, conviene tomarse muy en serio las palabras de Pohlenz y considerar que, a la altura del siglo II d.C., el estoicismo había llegado a adquirir un grado de vinculación con los valores y tradiciones romanos que convierten a esta filosofía en la voz más autorizada de los *mores maiorum*.

Así, cuando Marco Aurelio describe a Antonino Pío en *Med. I*, 16 con los caracteres del sabio estoico está describiéndolo a la vez como un *vir bonus* romano. Cuando dibuja al gobernante virtuoso con los caracteres que encontramos en otros textos estoicos, está recogiendo el pensamiento tradicional romano sobre el gobernante benefactor²¹. Por ello, es necesario tener en cuenta todas estas consideraciones para una mejor comprensión de las *Meditaciones* y, en concreto, del fragmento VI, 44, cuyo análisis propongo a continuación.

2. El fragmento *Med. VI, 44* y sus vínculos con *De natura deorum* de Cicerón

En este trabajo me propongo comentar el fragmento VI, 44 de las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Para ello y, tras un primer contacto con el texto, trataré de explicar las similitudes y divergencias que observo con ciertos fragmentos de *De natura deorum* de Cicerón. Algunas de ellas ya han sido detectadas por autores que se han ocupado de las *Meditaciones*, como Farquharson²² o Gill²³, por citar dos ejemplos muy autorizados. Sin embargo, creo que estos estudiosos, siendo sus análisis precisos y rigurosos, se centran demasiado en la coherencia interna del fragmento en términos de adecuación o no al estoicismo, sin tener en cuenta otros aspectos a los que, por lo dicho en la introducción, considero de enorme relevancia para la incardinación de la obra de Marco Aurelio en el ambiente cultural de la Roma del siglo II d. C.

¹⁹ Cfr. Inwood (2019).

²⁰ Sobre esta cuestión siguen siendo útiles y válidas las descripciones de Pohlenz (2022, pp. 462 y ss.) y Dodds (1975, pp. 28, 51, *passim*).

²¹ Pensemos en los *Discursos sobre la realeza*, de Dion de Prusa (vgr. Dio Chris. *Or.* I, 26, 74-5; II, 26). En sentido contrario, ¿no podría entenderse como estoica la descripción de algunos de los caracteres de Trajano en el *Panegírico*? (vgr. Plin. *Pan.* 49, 8; 54, 5; 67, 1).

²² Cfr. Farquharson (1968, II, p. 709).

²³ Cfr. Gill (2013, p. 190).

Veamos a continuación el texto de *Meditaciones* VI, 44. Dice así:

Texto 1:

Si los dioses han reflexionado (ἐβουλεύσαντο) sobre mí y sobre lo que debe pasarme (περὶ ἐμοῦ καὶ τῶν ἐμοὶ συμβῆναι ὀφειλόντων), han decidido bien, ya que no es fácil pensar en un dios irreflexivo (ἄβουλον γὰρ θεὸν οὐδὲ ἐπινοῆσαι ῥᾶδιον). ¿Qué causa le podría impulsar a hacerme mal? [2] ¿Qué beneficio obtendrían de ello para sí mismos o para el común, que es por lo que principalmente providencian? [3] Y en el caso de que no hayan reflexionado sobre mí como individuo, en todo caso sí lo han hecho sobre las cosas comunes (τῶν κοινῶν πάντως) de las que son consecuencia los acontecimientos que debo aceptar de buen grado y querer (κατ' ἐπακολούθησιν). [4] Y si no deliberan sobre nada (εἰ δ' ἄρα περὶ μηδενὸς βουλευόνται): no es piadoso pensar eso o no hagamos sacrificios, ni elevemos súplicas, ni juramentos, ni ninguna de las cosas que hacemos pensando que los dioses están presentes y viven junto a nosotros. Y si no deliberan sobre nada de lo que nos concierne (περὶ μηδενὸς τῶν καθ' ἡμᾶς βουλευόνται), me cabe igualmente la posibilidad de decidir sobre mí mismo, pues puedo discernir qué me conviene (σκέψις περὶ τοῦ συμφέροντος). [5] Lo que conviene a cada uno es lo acorde a la constitución y naturaleza propias: mi naturaleza es racional y política. [6] Mi ciudad y patria, como Antonino, es Roma (ἡ Ῥώμη); como ser humano, el universo (ὁ κόσμος). Lo que beneficia a estas ciudades es mi único bien (τὰ ταῖς πόλειςιν οὖν ταῦταῖς ὠφέλιμα μόνα ἐστὶ μοι ἀγαθὰ) (*Med.* VI, 44)²⁴.

El texto trata, por lo menos hasta [4], de la cuestión relativa a la providencia divina, es decir, de si los dioses cuidan, se preocupan, deliberan (*buléuo*) acerca de los asuntos humanos. En este sentido, Marco Aurelio declara en primer término la racionalidad y la providencia de los dioses para, a continuación, ofrecer dos opciones en el cuidado divino. Como veremos inmediatamente, estas dos opciones habían sido ya ofrecidas por la teología estoica: o bien los dioses cuidan de los individuos concretos, o bien providencian el conjunto de las cosas comunes a los seres humanos.

Estamos ante un asunto que tuvo gran importancia durante el periodo helenístico y romano, muy ligado al de la existencia y la naturaleza de los dioses. Cicerón dedicó a la cuestión tres libros a los que denominó así, *De natura deorum*. En ellos el Arpinate contrapone las tesis de epicúreos y estoicos, representados respectivamente por Veleyo y Balbo, y las somete a crítica, a través del pontífice Cota, siguiendo las pautas metodológicas de Carnéades, tan gratas a Cicerón.

Como no podía ser de otra forma, la tradición de interpretación de este fragmento ha detectado claras referencias al *De natura deorum*. En concreto, Farquharson se ha referido a dos textos, que reproduzco a continuación siguiendo la excelente traducción de Ángel Escobar con mínimas modificaciones:

Texto 2:

Está claro que no puede imaginarse nada más apreciable, ni más abundante en todo tipo de bienes, que una vida como esa. Y es que la divinidad no hace nada, no se halla inmersa en ocupación alguna, no se esfuerza en trabajo alguno (*nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur*), se complace en su propia sabiduría y virtud (*sua sapientia et virtute gaudet*), y tiene la seguridad de que siempre disfrutará de placeres sumamente intensos y, además, eternos (Cic. *Nat. D.* I, 51).

²⁴ Utilizo la espléndida traducción de Jorge Cano Cuenca (Trotta, 2023) con leves modificaciones.

Texto 3:

Por tanto, ¡cuánto más entre los dioses, quienes, sin tener necesidad de cosa alguna, se aprecian entre sí y deliberan acerca de los hombres (*hominibus consulunt*)! Si esto no fuera así, ¿para qué venerar a los dioses?, ¿para qué imprecarnos? (*quid veneramur quid precamur deos*), ¿por qué presiden los pontífices los ritos, y los augures los auspicios?, ¿para qué hacer peticiones a los dioses inmortales?, ¿para qué hacerles votos? (Cic. *Nat. D.* I, 122).

El texto 3 hace referencia a la posición epicúrea y el 4 a la estoica. Sin embargo, creo que resulta relevante comprobar que el texto 4 no se extrae de la exposición que Balbo, el personaje del diálogo que presenta la posición estoica en el libro II, sino de la réplica que Cota, el trasunto de Carnéades, realiza contra los epicúreos. Como trataré de mostrar más adelante, este detalle, que Farquharson pasa por alto, resulta de gran relevancia.

Tanto para Farquharson como para Gill, estas referencias centrarían el debate que da lugar a la primera parte de *Meditaciones* VI, 44 (1-3). Los epígrafes 4 y 5 serían una consecuencia de la aplicación de la ética estoica, que seguiría siendo válida frente a la epicúrea incluso aunque aceptásemos la tesis de la indiferencia de los dioses respecto de los asuntos humanos, como sostienen los del Jardín. Gill considera que Marco Aurelio argumenta de una manera confusa y problemática para mostrar la evidencia de los postulados estoicos sobre los epicúreos²⁵.

Sin embargo, considero que es posible interpretar todo el pasaje en conexión con los planteamientos que encontramos en *De natura deorum*, siempre que tengamos en cuenta, eso sí, no solo las posiciones estoicas y epicúreas, sino las del propio Cicerón, en primera persona o a través de su personaje Cota²⁶.

Veámoslo. En el preámbulo del *De natura deorum*, Cicerón presenta las cuestiones que allí se tratan como «de gran belleza para el conocimiento del espíritu y necesaria[s] para encauzar la práctica religiosa» (Cic. *Nat. D.* I, 1) y se adscribe filosóficamente a la metodología propia de la Academia nueva y, en concreto, como suele hacer, de Carnéades. Es una metodología útil cuando las discrepancias son, como ocurre en este caso, muy intensas (Cic. *Nat. D.* I,13: *tum demum mihi proclax Academia videbitur, si aut consenserint omnes aut erit inventus aliquis qui quid verum sit invenerit.*)²⁷. Las discrepancias, dice allí, entre quienes opinan que los dioses existen (que son casi todos salvo Diágoras de Melos o Teodoro de Cirene) son enormes, sobre todo en relación con la cuestión de la actividad de los dioses: ¿se

²⁵ En esta confusión recurre incluso a los argumentos de Cota en el Libro III de *De natura deorum*, un escéptico que, sin embargo, adopta los principios estoicos (Gill 2013, p. 191). Cooper (2004, pp. 346 y ss.) trata de explicar esta aproximación al epicureísmo por parte de Marco Aurelio

²⁶ Frente a versiones del debate que encontramos en otros autores. Por ejemplo, Epicteto (Arr. *Epict. diss.* I, 12, 1-6) distingue cinco posibilidades (i. no existe la divinidad; ii. Existe la divinidad, pero no la providencia divina; iii. Existe la divinidad y la providencia, pero solo para los asuntos importantes y celestiales; iv. Existe la divinidad providencial para los asuntos celestiales y terrenales, pero es únicamente general; v. la providencia no es solo general, sino que la divinidad se preocupa de los individuos concretos). Para Beaujeu (1955, 334 n. 4) la perspectiva de análisis de *Med.* VI, 44 resulta ajena a la anterior disertación, que despacha las primeras tres opciones por su carácter no razonable. Asimismo, observa un paralelismo entre este fragmento y uno de Tácito (*Ann.* VI, 28), en el que se describe el mito del ave Fénix. Incomprendiblemente para nosotros, Beaujeu no establece una relación con *De natura deorum*.

²⁷ Sin embargo, se trata de una metodología muy molesta cuando las posiciones discrepan en pequeños matices, ya que desbarata los consensos ya existentes. Véase Cic. *Leg.* I,39.

esfuerzan por algo y, en su caso, atienden y cuidan las cosas humanas? (Cic. *Nat. D.* I, 2).

Cicerón ofrece una respuesta en esta primera parte del tratado, y la ofrece en primera persona:

Texto 4:

Y es que ha habido y sigue habiendo filósofos que estiman que los dioses no se preocupan en modo alguno (*omnino nullam*) de los asuntos humanos. Si su opinión es verdadera, ¿qué sentido pueden tener la piedad, la devoción o la práctica religiosa? (*quae potest esse pietas quae sanctitas quae religio?*). Porque de todo esto se ha de rendir un tributo puro y limpio al numen de los dioses en la medida en que estos puedan advertirlo, y en la medida en que se haya rendido algún tributo, por obra de los dioses inmortales, al género humano (*a deis immortalibus hominum generi tributum*). Pero si los dioses, por su parte, no pueden ayudarnos, ni quieren hacerlo, ni cuidan (*curant*) de nosotros en modo alguno, ni advierten lo que hacemos, ni procede de ellos nada que pueda influir en la vida de los hombres, ¿qué motivo hay para que ofrezcamos a los dioses inmortales cualquier tipo de culto, de honor o de súplica? (*quid est quod ullos deis immortalibus cultus honores preces adhibeamus?*) Además, la piedad, al igual que las restantes virtudes, no puede permanecer bajo una envoltura de simulación y fingimiento; junto con ella habría que eliminar, necesariamente, la devoción y la práctica religiosa, de cuya supresión se deriva una vida de desorden y gran confusión (*quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio*). Y no sé si, al suprimirse la piedad hacia los dioses, no se elimina también la lealtad, la cohesión entre el género humano (*societas generis humani*) y una virtud de suma excelencia: la justicia (Cic. *Nat. D.* I, 3-4).

Obsérvese cómo, desde el inicio, Cicerón politiza el debate sobre la existencia y naturaleza de los dioses, que deja de ser una discusión meramente teológica para convertirse en un asunto de teología política con importantes implicaciones prácticas. Implicaciones que no se abandonan cuando se presentan las posiciones de los epicúreos y de los estoicos. La cuestión es, en definitiva, qué posición teológica resulta más adecuada en términos de cohesión social y qué espacio ocupan los valores religiosos transmitidos por los *maiores* en este orden de cosas.

Por lo tanto, si consideramos que Marco Aurelio está haciendo referencia al debate que se desarrolla en *De natura deorum* (y tenemos muchas referencias a la lectura por parte del emperador de las obras ciceronianas en el epistolario con Frontón)²⁸, no podemos pensar que fuera ajeno a los motivos que se presentan de una manera tan explícita en el proemio de esta obra. De hecho, los epígrafes 4 y 5 de *Med.* VI, 44 aluden explícitamente a la necesidad de conservar los ritos religiosos incluso en el supuesto de que concluyamos que los dioses no reflexionan ni deliberan sobre los asuntos humanos. Por ello, para comprender el alcance del fragmento en su conjunto propongo atender no solo, ni fundamentalmente, a los argumentos estoicos que se proponen en el libro II de *De natura deorum*, sino a la parte final, esto es, a la crítica de Cota, pontífice que representa tanto los valores ancestrales que fundamentan la

²⁸ Encontramos abundantes referencias al orador de Arpino, alusiones a lecturas de discursos, cartas u obras filosóficas, en la correspondencia que Marco Aurelio mantiene con su maestro Frontón. A modo de ejemplo, véase Fronto. *Ep.* 78; 154; 178; 220; 258; 262; 462 Portalupi.

religiosidad oficial romana como el probabilismo académico de Carnéades²⁹.

La hipótesis que quisiera demostrar aquí es, pues, que Marco Aurelio optaría, no tanto por una posición típicamente estoica, como por una posición «ciceroniana», esto es, pragmática en relación con la utilidad social y política de la religión y de la responsabilidad del ser humano por su comportamiento conforme a la virtud.

3. ¿En defensa de la providencia divina o de los ritos religiosos romanos?

La afirmación de la divinidad y de su carácter providencial es un tema propio de la teología estoica. El providencialismo culmina así un sistema en el que la Razón impregna todas las facetas de la naturaleza y, por tanto, de la vida humana. Desde el punto de vista político, resulta además adecuado como justificación de la ciudad ideal habitada por dioses y hombres³⁰. El discurso de Balbo en el Libro II de *De natura deorum* se plantea en estos términos. Dos son los argumentos que allí se proponen para defender la tesis estoica de la providencia divina: que los dioses cuiden de los humanos en su conjunto se deriva del hecho de que «cuanto hay en este mundo al servicio de los hombres se ha hecho y dispuesto en beneficio de estos» (*Nat. D.* II, 154), de la misma manera, afirma este representante del estoicismo en el diálogo, «que las liras y las flautas se hicieron en beneficio de quienes podían usar de ellas» (*Nat. D.* II, 157)³¹. Además, el cuidado general prestado hacia el género humano en su conjunto se desprende con claridad de las señales que los dioses nos transmiten y que podemos captar a través de la adivinación. Estas señales nos ofrecen pistas sobre cómo actuar en determinadas situaciones y momentos de la vida (*Nat. D.* II, 163, 166), lo que nos indicaría que, en efecto, el cuidado de los dioses no se presta únicamente al conjunto de los seres humanos, sino a cada individuo en particular. El cuidado individual es para Balbo evidente desde el punto de vista de la experiencia: así lo mostraría la indudable inspiración divina de ciertos personajes ilustres como Escipión, Lelio o Catón, y concluye:

Texto 5:

[L]os dioses se cuidan de lo grande, desatienden lo pequeño [...] [pues] a los grandes varones siempre les salen bien todas las cosas (*magnis autem viris prosperae semper omnes res*), al menos si es que han hablado suficientemente los nuestros [los estoicos] y Sócrates, el príncipe de la filosofía, sobre las abundantes riquezas que reporta la virtud (*Cic. Nat. D.* II, 167).

Marco Aurelio alude a estas dos posibilidades (cuidado general y/o particular), pero no las presenta como argumentos en favor de la providencia divina, sino como alternativas o hipótesis de un razonamiento más amplio. Así, para el filósofo emperador:

²⁹ Sobre el vínculo entre el probabilismo de Carnéades y la defensa de los *mores maiorum* en los *Academica* de Cicerón, véase Lévy (1992, pp. 276 y ss.) y Martínez Fernández (2021, pp. 76 y ss.). Sobre la realidad del Carnéades ciceroniano, sigue siendo válida la opinión de Brochard (1986, pp. 163 y ss.). Para un tratamiento reciente de la cuestión, véase Mas (2023, pp. 89 y ss.).

³⁰ Cfr. Giavatto (2008, p. 214), en relación con la disyuntiva providencia o átomos.

³¹ Argumento típicamente crispeo, como vemos en Porph. *Abst.* III, 20=*SVF.* II, 1152 o Plut. *Stoic. repug.* 1044e=*SVF.* II, 1160.

- a. Dado que los dioses no pueden reflexionar o deliberar erróneamente, parece que han reflexionado o deliberado sobre el individuo y sobre lo que deba pasarle a él en concreto (περὶ ἐμοῦ καὶ τῶν ἐμοὶ συμβῆναι ὀφειλόντων);
- b. Si no reflexionan o deliberan sobre el individuo concreto, entonces reflexionan o deliberan sobre la totalidad de las cosas comunes (τῶν κοινῶν πάντως).

Las diferencias de enfoque son evidentes: mientras el pasaje de *De natura deorum* presenta la tesis de la providencia divina como algo probado por los hechos, en *Med.* VI, 44 encontramos dos hipótesis que, más adelante, concluyen en una reducción al absurdo: si inferimos que los dioses no reflexionan o deliberan sobre nada, entonces no tendría sentido hacer sacrificios ni elevar súplicas o juramentos a los dioses, lo cual no es aceptable por constituir impiedad. Ahora bien, incluso en este último y absurdo supuesto, siempre le cabe al individuo reflexionar sobre sí mismo para determinar aquello que le conviene en su específico contexto.

La lectura atenta del pasaje no solo no nos remite en ningún momento a los dos argumentos de Balbo que fundamentan la tesis de la providencia estoica, sino que parece perseguir otros intereses distintos³². De hecho, si Marco Aurelio hubiera querido defender la tesis estoica de la providencia divina, habría podido esgrimir las tesis expuestas en los pasajes antes mencionados. Sin embargo, en *Med.* VI, 44 no lo hace y considero que resulta pertinente preguntarse por las causas de esta omisión para comprender el sentido último del fragmento³³.

A mi juicio, Farquharson respondió de manera muy convincente a esta pregunta señalando que la defensa de los sacrificios y plegarias a los dioses, aunque estas no tengan efecto alguno, es una de las tesis que *Med.* VI, 44 trata de salvaguardar³⁴. La cuestión del cuidado de la divinidad se desplazaría así a un segundo plano en favor de las consecuencias que posee para la comunidad del género humano la existencia misma de los dioses. Dicho de otra forma: aunque plegarias y sacrificios no tuvieran efecto alguno, sería necesario realizarlos como ofrenda a unos dioses que viven entre nosotros. De ahí que para la argumentación que se presenta en *Med.* VI, 44 no sea necesario justificar, como sí hace Balbo, el cuidado de los dioses apelando a la pluralidad de cosas existentes «al servicio de los hombres». Basta con que la divinidad exista para que sigan celebrándose los ritos religiosos, que es lo que Marco Aurelio desea preservar.

Ahora bien, aunque la tesis de Farquharson sea correcta, como así lo creo, Marco Aurelio podría haber esgrimido el segundo argumento de Balbo, que hace referencia a los augurios y señales que podemos captar mediante la adivinación, para defender la necesidad de los ritos religiosos³⁵. De esta forma, habría presentado la cuestión desde una perspectiva estoica³⁶, ya que, como ha señalado Pohlenz, Crisipo había

³² Gill (2012, pp. 392-3) reconoce también esta falta de interés por nuestro autor en la defensa del planteamiento estoico frente a la propuesta epicúrea. Para el estudioso británico, tanto en *Med.* VI, 44 como en otros textos similares (vgr. XII, 14), Marco Aurelio no se muestra como un estoico claramente defensor de la providencia, sino que, parece plantear simplemente la disyuntiva como una obviedad en su favor.

³³ Sí parece hacerlo en otros fragmentos, como *Med.* VI, 10; VII, 32 o IX, 39, aunque nunca de manera concluyente, por las razones que explicaré más adelante.

³⁴ Cfr. Farquharson (1968, pp. 709-10).

³⁵ Como se hace, aludiendo a los estoicos, en *De divinatione* I, 117, con remisión expresa al debate mantenido en *De natura deorum*.

³⁶ Cfr. Diog. Laert. VII, 149=*SVF* I, 174; Tert. *De anim.* 46=*SVF* II, 1196.

concebido la mántica como «la contrapartida mediante la cual el hombre hace útil para sí el cuidado de la divinidad»³⁷. A este respecto, habría que tener en cuenta que, en Roma, el valor teológico y político de los augurios nunca fue despreciable y su importancia, aunque menguante, era todavía notable cuando el filósofo emperador escribe estas líneas³⁸. Además, como argumento resulta muy eficaz, dado que, a la vez que demuestra empíricamente la existencia de los dioses, vincula las señales percibidas a través de sacrificios, plegarias y juramentos con la providencia misma.

4. Marco Aurelio, Cicerón y el valor jurídico-político de la religión romana

Considero que la omisión del segundo argumento de Balbo referido a la mántica es un claro indicio de otro aspecto al que, sin embargo, Farquharson no ha hecho referencia: el encuadramiento de *Med.* VI, 44 en lo que podríamos llamar una “perspectiva ciceroniana”, si bien no a través de la asunción de las tesis estoicas, como tradicionalmente se ha sostenido, sino de la defensa que el pensador romano realiza de la institucionalidad de la religión romana. Quiero decir: Marco Aurelio no tomaría la obra ciceroniana como fuente de argumentos estoicos sobre la providencia divina, sino como inspiración para la defensa del valor jurídico-político de los rituales religiosos³⁹. A este respecto, considero que nuestro filósofo emperador no podía aceptar el segundo argumento de Balbo después de la refutación consignada por Cicerón en el Libro II de *De divinatione*⁴⁰.

¿Qué se dice allí? El objetivo del tratado es complejo, pero puede resumirse, y así lo hace el propio autor, en el intento de desvincular la *religio* romana de la *superstitio* en la que vulgarmente se cae entre quienes defienden la adivinación, incluidos los estoicos⁴¹. Lo dice expresamente al final del tratado: el objetivo del *De divinatione* es «eliminar la superstición desde sus cimientos» (*Div.* II, 148). Por este motivo, el Arpinate defiende el valor último de lo que denomina «el arte y el derecho augurales», esto es, el augurio como rito institucionalizado y jurídicamente relevante en la toma de decisiones políticas, frente a la capacidad adivinatoria de los augures, la cual

³⁷ Cfr. Pohlenz (2022, p. 137). La contrapartida es coherente con la tesis estoica del vínculo entre la razón humana y la divina (Chalcid. *In Tim.* 251=*SVF* II, 1198).

³⁸ Aunque es preciso señalar que los augurios no tienen en Roma un valor únicamente adivinatorio, sino fundamentalmente diagnóstico, dirigidos a dilucidar la actitud que poseen los dioses en un determinado momento o ante un evento concreto (Santangelo 2022, p. 81). Para una perspectiva jurídica, véase también el reciente trabajo de Ribas Alba (2021).

³⁹ El matiz es importante, pues tanto Farquharson, como Gill, Cassanmagnago o Rutherford citan los fragmentos de *De natura deorum* buscando el encaje de lo que se dice en *Med.* VI, 44 en la preceptiva estoica sobre el cuidado de los dioses.

⁴⁰ Como es sabido, Panecio de Rodas, escolarca de la Estoa del siglo II a.C., tampoco acepta la mántica (Epiph. *De fid.* IX, 45) o, al menos, suspende el juicio acerca de ella (Cic. *Acad. pr.* 33, 107; *Div.* I, 6-7). Sobre esta cuestión, véase Alesse 1994, pp. 230-239. Es posible que Cicerón extrajera de este autor algunos argumentos en contra de esta forma de probar la providencia que se expresan en *De divinatione*, aunque hay razones sociales y políticas muy precisas en la Roma del momento para separar la adivinación y el arte augural, como el Arpinate se encarga de recordar.

⁴¹ La *superstitio*, entendida en contraposición a *religio* o, en palabras de Lactancio, *religio veri dei cultus est, superstitio falsi* (*apud* August. *Civ. Dei* 6. 9) resultaba ser un problema acuciante durante el siglo II d.C. cuando Marco Aurelio escribe sus *Meditaciones*. Sobre esta cuestión, Beaujeu (1955, 350-3). Se trata de un tema muy relevante para el pensamiento romano de los siglos I a.C. a II d.C., desde Lucrecio. En su tratado sobre la *superstitio*, que nosotros conocemos fragmentariamente gracias a *La Ciudad de Dios*, de san Agustín, Séneca habla de la magia como *superstitio* y se burla de ella (Beard, North, Price 1998, I, 218-219).

según él ya nadie considera creíble a la altura del s. I a.C. De hecho, la cuestión que se dilucida cuando Cicerón analiza el arte augural es la necesidad de encontrar un fundamento para esta práctica en los términos en los que se lleva a cabo en Roma, es decir, en beneficio de la ciudad, sin admitir la adivinación (*Div.* II, 73-75).

Marco Aurelio parece aceptar esta conclusión, y prueba de ello es que la cuestión de la mántica, pese a ser, insisto, una tesis genuinamente crisipea, no se encuentra presente en las *Meditaciones*⁴². Solo hallamos una referencia al arte adivinatoria en un fragmento, el IX, 27, en el que se alude a las ensoñaciones de aquellos que poseen «pobres almas» (τὰ ψυχάρια) y creen ser ayudados por los dioses a través de predicciones u oráculos (διὰ μαντεϊῶν). En *Meditaciones* I, 17, donde Marco Aurelio agradece a los dioses la provisión de relaciones familiares o de amistad y de lo que hoy denominaríamos un contexto económico y social favorables, se habla de las «comunicaciones, asistencias e inspiración» (διαδόσεις καὶ συλλήψεις καὶ ἐπιπνοίαις) recibidas por él de los dioses, pero se trata de términos que no vuelven a aparecer en la obra y que, tal y como ha mostrado Rutherford⁴³, no pertenecen al léxico habitual del estoicismo⁴⁴. Al eludir la cuestión desde una perspectiva estoica, Marco Aurelio se alinea con Cicerón y adopta la solución más útil para la cohesión del género humano (en palabras del propio Cicerón: la *societas generis humani*). En términos de cohesión social, la pregunta por la providencia divina no es tan solo una cuestión teórica que pueda dirimirse entre mejores o peores argumentos filosóficos o teológicos, sino que remite a dos cuestiones con repercusiones prácticas ineludibles:

- 1^a: si la afirmación epicúrea de la inactividad que ya hemos visto desemboca inevitablemente en la negación de los dioses romanos ¿para qué sirven las tradiciones y rituales religiosos romanos que, practicados por los ancestros, constituyen el núcleo de los *mores maiorum*?
- 2^a: ¿existe una relación entre la providencia divina y el comportamiento virtuoso de los seres humanos?

Y en ambos casos, Marco Aurelio ofrece una respuesta en este pasaje. A la primera ya me he referido: se afirma que sería impío negar la existencia de los dioses; los dioses han de existir, pues, en caso contrario, los rituales que se practican en su honor y todo lo que ellos suponen, desde el punto de vista jurídico y político, no tendrían sentido. El argumento es, en consecuencia, idéntico al de Cicerón en *Nat. D.* I, 3-4 (texto 4).

Paso ahora a analizar la segunda cuestión planteada. Se pregunta Marco por la posibilidad de que los dioses «no deliber[e]n sobre nada de lo que nos concierne». ¿Qué ocurriría en ese hipotético caso? ¿podría el ser humano comportarse conforme a lo que se ajusta «a la constitución y naturaleza propias»? La respuesta para nuestro autor parece ser afirmativa, dado que, en sus propias palabras «me cabe igualmente la posibilidad de reflexionar sobre mí mismo, pues puedo discernir qué me conviene»

⁴² Lo que contrasta con sus creencias religiosas de juventud expresadas en una carta dirigida a su maestro Frontón y datada en 140-143: *deos omnis, qui usquam gentium vim suam praesentem promptamque hominibus praebent, qui vel somnis vel mysteriis vel medicina vel oraculis usquam iuvant atque pollent* (Fronto *Ep.* 128 Portalupi).

⁴³ Cfr. Rutherford (1991, 193-4).

⁴⁴ En I, 17 se hace una oscura referencia a una predicción habida en Gaeta, por la que Marco Aurelio daría gracias a los dioses (ἐν Καίτηι ὡςπερ χρήση, que Hadot traduce «et le fait qu'il y a eu ce qui fut comme une sorte d'oracle à Gaète») «como una suerte de oráculo en Gaeta». No tenemos noticias sobre este oráculo.

(*Med.* VI, 44, 4). En otras palabras: el comportamiento conforme a la virtud no guarda relación con la providencia divina. Comportarse de acuerdo con la propia naturaleza (=virtuosamente) depende exclusivamente del ser humano, razón por la cual, al contrario de lo que afirmaba Balbo en *Nat. D.* II, 167 (texto 5), no existe relación de causalidad entre el cuidado de los dioses y el comportamiento virtuoso.

Quisiera detenerme en este aspecto, pues esa es precisamente la tesis que asume Cota en *De natura deorum* en su crítica al planteamiento providencialista estoico:

Texto 6:

Pues bien, esto al menos todos los mortales lo consideran así: que ellos obtienen de los dioses los bienes externos (los viñedos, las mieses y los olivos, la abundancia de cereales y de frutos; en definitiva, todo bien y toda prosperidad en la vida), pero nadie se refirió jamás a la virtud como algo recibido de la divinidad (*virtutem autem nemo umquam acceptam deo rettulit*) (*Cic. Nat. D.* III, 86).

Y más adelante:

Texto 7:

[E]l dictamen propio de todos los mortales es este: que la suerte ha de solicitarse de la divinidad, mientras que la sabiduría ha de obtenerse de uno mismo (*fortunam a deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam*). Aunque sea lícito consagrar santuarios a Mente, a Valor y a Confianza, sin embargo, vemos que tales cosas están sitas en nosotros mismos: la concesión de esperanza, de salud, de socorro y de victoria se les ha de pedir a los dioses. Por tanto, la prosperidad y el éxito de los réprobos desmienten -como decía Diógenes- la existencia de cualquier fuerza o poder de los dioses (*Cic. Nat. D.* III, 88).

A diferencia de los bienes externos, el comportamiento conforme a la virtud no depende de los dioses ni del azar, sino de uno mismo. El argumento según el cual los dioses son responsables del comportamiento virtuoso de los humanos podría reducirse al absurdo afirmando, *a sensu contrario*, que la divinidad es responsable del comportamiento vicioso, si este se da. Pero es obvio -al menos lo es para Marco Aurelio- que los dioses no son responsables del comportamiento vicioso de los hombres, ya que «no es fácil concebir un dios sin reflexión» (*Med.* VI, 44, 1). En consecuencia, los dioses son irresponsables en relación con la virtud de los humanos. Y, en efecto, así razona Marco Aurelio en *Med.* I, 17 cuando agradece a los dioses todos los bienes externos que ha recibido a lo largo de su vida; o en *Med.* IX, 11 cuando señala que «los dioses son benévolos con cosas semejantes: colaboran en algunas de ellas, como la salud, la riqueza, la fama».

La tesis de la irresponsabilidad de los dioses en relación con el comportamiento virtuoso es crucial para la conclusión a la que Marco Aurelio nos conduce en *Med.* VI, 44, 4 *in fine*: incluso sin dioses providenciales, el ser humano puede discernir sobre lo que le conviene, esto es, puede y debe comportarse conforme a su propia naturaleza.

Y bien, ¿cuál es su naturaleza? Llegamos al final del fragmento: aquí Marco nos dice que su naturaleza es «racional y política» (λογική και πολιτική). Como ser racional, pertenece a la ciudad del género humano⁴⁵; como Antonino, a Roma. En

⁴⁵ Como recuerda en *Med.* IV, 4: «Si la inteligencia nos es común, también la razón (ὁ λόγος), por la que somos

otras palabras: lo que conviene (*sumphéro*) es comportarse como un buen romano, atenerse a sus tradiciones, respetar sus ritos religiosos y honrar a los dioses de una manera racional. En consecuencia, la *theosébeia* de Marco Aurelio, aunque envuelta en terminología estoica, no se funda en la tesis providencialista de esta escuela, sino en la asunción de la *pietas* romana, que queda «blindada», si se me permite la expresión, frente a las discusiones de los filósofos.

Por este motivo, con frecuencia, cuando en las *Meditaciones* se trata de la tesis estoica de la providencia divina, esta no se expresa como un dogma o una afirmación demostrada, sino sencillamente como una alternativa frente al azar de los átomos⁴⁶. En otras ocasiones, sin embargo, la existencia de los dioses y el cuidado que proporcionan a los humanos se dan por supuestos, pues resulta imprescindible como premisa básica de la *religio* romana y, en consecuencia, no necesita demostración⁴⁷. No considero que exista contradicción entre estos dos conjuntos de fragmentos, sino la evidencia de una tensión entre una religiosidad comúnmente aceptada de la que él, como emperador, es sumo pontífice, y su fundamentación racional, tal y como exige la filosofía.

Esta misma tensión que probablemente habitaba en las dos almas de Marco Aurelio, la de *princeps* y sumo pontífice⁴⁸, por un lado, y la de filósofo, por otro, la expresa con meridiana claridad Cota en *De natura deorum* III, 5-6:

Texto 8:

Me siento un poco impresionado, Balbo, por la autoridad de tu discurso, el cual me exhortaba en su conclusión a recordar que yo soy todo un Cota y un pontífice. Esto significaba -según creo- que yo tenía que defender las creencias que hemos recibido de nuestros mayores acerca de los dioses inmortales, así como los ritos sagrados, las ceremonias y las prácticas religiosas (*sacra caerimonias religionesque*). Son cosas que yo, en realidad, he defendido siempre y que siempre defenderé, y nunca podrá apartarme el discurso de persona alguna -ya sea docta o no lo sea- de aquellas creencias que recibí de nuestros mayores acerca del culto a los dioses inmortales [...] Hazme ahora entender a mí lo que opinas tú, porque de ti, que eres un filósofo, debo recabar un razonamiento acerca de la religión, mientras que a nuestros mayores debo creerles, aunque no aporten razonamiento alguno (*a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere*) (*Nat. D.* III, 5-6).

5. Conclusión

Comenzaba este trabajo aludiendo al debate entre Noyen y Stanton sobre la posible continuidad entre el pensamiento de Marco Aurelio expresado en las *Meditaciones*

racionales, es común; si esto es así, también es común la razón que nos ordena qué hay que hacer y qué no; si así es, la ley nos es común (*ὁ νόμος κοινός*); en tal caso, somos ciudadanos; por tanto, participamos de una especie de constitución; en tal caso, el mundo es como una ciudad. ¿De qué otra ciudadanía común se podría afirmar que participa todo el género humano (*τὸ τῶν ἀνθρώπων πᾶν γένος*)?»

⁴⁶ Véase, a este respecto, entre otros, *Med.* VI, 10; VII, 32; VIII, 17. Sobre esta disyuntiva, véanse Hadot 2013, pp. 253 y ss.; Reydams-Schils 2005, p. 42; Giavatto 2008, 213 y ss.

⁴⁷ Por ejemplo, cuando afirma «[2] Marcharse de entre los seres humanos, si hay dioses, no es nada terrible: no te van a arrojar a mal alguno; si no los hay, o no se preocupan por las cosas de los humanos, ¿para qué vivir en un mundo vacío de dioses o vacío de providencia? [3] Pero hay dioses y les preocupan las cosas de los humanos» (*Med.* II, 12).

⁴⁸ O como ser humano que había recibido de sus *maiores* «la piedad a los dioses» (*Med.* I, 3; I, 16, 15; VI, 30, 5).

y su actividad jurídico-política como gobernante. La breve contribución posterior de Hendrickx supone un avance en la medida en que muestra una convincente prolongación de cierta lectura del estoicismo en la política romana del siglo II d.C. Ya Pohlenz había señalado la idea de la conciliación entre la doctrina ético-política estoica y los *mores maiorum*. Desde el punto de vista de la historiografía filosófica, algunos estudiosos han puesto en duda últimamente la global adscripción de las *Meditaciones* al estoicismo.

Teniendo en cuenta estos trabajos previos, nos preguntamos cómo abordar el pasaje *Med.* VI, 44, en el que Marco Aurelio se pregunta por la providencia divina. El tema parece retomar un debate propio de la filosofía helenística con un vocabulario y un planteamiento típicamente estoicos, pero su finalidad ya no es meramente teológica ni su posicionamiento sigue la ortodoxia de esta escuela. La inspiración estoica le permite defender la exigencia del culto a los dioses mediante ritos institucionalizados, aunque filosóficamente no pueda concluirse con certeza la existencia de la divinidad. Para alcanzar este objetivo reproduce el planteamiento del Cota ciceroniano, quien, en *De natura deorum*, representa la posición del pontífice que debe proteger los ritos religiosos y el filósofo que busca una fundamentación teórica que facilite su defensa. De esta manera, Marco Aurelio, como antes Cicerón, politiza un debate que, en un primer momento, se hallaba circunscrito a la teología⁴⁹.

Cicerón consideró que los *mores maiorum* podían defenderse mejor con la metodología de la Academia Nueva, que llevaba a aceptar como probables aquellas tradiciones cuya validez se ratificaba por el paso del tiempo: el hecho de que no se sustituyeran por otras mejores validaba su probabilidad y demostraba su verosimilitud⁵⁰. Por este motivo, allí donde los filósofos discutían sobre cuestiones teóricas, como la providencia de los dioses o la adivinación, Cicerón siempre adopta la tesis que permite reforzar su versión de las tradiciones ancestrales: los ritos religiosos, en el primer caso; el derecho y el arte augurales, en el segundo.

En *Med.* VI, 44, Marco Aurelio politiza igualmente este debate valiéndose de un planteamiento y un vocabulario estoicos⁵¹. Pero, como han mostrado los estudios antes citados, sus esquemas estoicos contienen elementos difícilmente encuadrables en las tesis de esta escuela. Este hecho es indicador, a mi juicio, de dos aspectos: por un lado, del retroceso que en la segunda mitad del siglo II d.C. había sufrido la filosofía estoica como modeladora de discursos culturales en favor de otros productos, religiosos y filosóficos, tales como el mitraísmo o el medioplatonismo. Pero también indica el escaso interés por parte de Marco Aurelio en una reproducción fiel del ideario estoico de escuela. Su estoicismo parece más bien formal, esquemático e instrumental, como cuando asimila los caracteres del *vir bonus* con los del sabio estoico, cuando se plantea la disyuntiva entre providencia o átomos o cuando configura el universo como una organización político – administrativa que se parece mucho al Imperio⁵².

⁴⁹ En un plano estrictamente político, Augusto se ocupó de potenciar el vínculo republicano entre la religión romana y las instituciones del Imperio. Su restructuración religiosa se mantuvo en lo fundamental hasta el s. IV d.C. (Beard, North, Price 1998, I, 168, 211).

⁵⁰ O, como ha señalado Lévy (1992, p. 629-630), Cicerón descubrió que la *epoche* escéptica constituía el equivalente filosófico de las virtudes ancestrales, cuyo valor no residía solo en el hecho de ser virtudes, sino en el de ser precisamente ancestrales.

⁵¹ De la misma manera que Cicerón había politizado el debate sobre el *telos* estoico en los libros III-IV de *De finibus bonorum et malorum*, como he tratado de mostrar en Martínez Fernández (2021b, p. 112).

⁵² Cfr. Stanton (1968, p. 192).

El estudio de Marco Aurelio requiere desvestir al personaje del grueso manto de filósofo estoico que lo recubre. Quizá sea la única forma de repensar los múltiples matices de un texto tan complejo como las *Meditaciones*, así como la presencia inspiradora del mismo en la actividad política y legislativa de su autor, el emperador de Roma.

6. Referencias bibliográficas

- AA. VV. *La filosofía greca e il diritto romano. Colloquio italo-francese (Roma 14-17 aprile 1973)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1976.
- Alesse, F.: *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Roma, Bibliopolis, 1994.
- Beard, M., North, J., Price, S.: *Religions of Rome* (2 vols.). Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Beaujeu, J.: *La religion romaine a l'apogée de l'empire. (I) La politique religieuse des Antonins*, Paris, Les Belle Lettres, 1955.
- Birley, A. *Marco Aurelio*, Barcelona, Gredos, 2019.
- Bretone, M. *Storia del diritto romano*, Bari-Roma, Laterza, 1992.
- Brochard, V. *Les Sceptiques grecs*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- Brunt, P. A. "Marcus Aurelius in his Meditations", *The Journal of Roman Studies*, 64, 1974, pp. 1-20.
- Cano Cuenca, J.: *Marco Aurelio. Pensamientos. Cartas*, Traducción, Introducción y Notas, Madrid, Trotta, 2023.
- Cooper, J. M.: *Knowledge, Nature, and the Good. Essays on Ancient Philosophy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2004.
- Costa, E. *La Filosofia Greca Nella Giurisprudenza Romana: Prolusione a Un Corso Libero D'istituzioni Di Diritto Romano Nell'università Di Parma*, Parma, Casa Editrice Luigi Battei, 1893.
- Dodds, E. R.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.
- Ducos, M. "Philosophie, littérature et droit à Rome sous le Principat", *ANRW* II, 36.7, 1994, pp. 5134 -5180.
- Farquharson, A. S. L.: *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, Edited with Translation and Commentary (2 vols.), Oxford, Clarendon Press, 1968.
- Fassò, G. *Storia della filosofia del diritto. I. Antichità e medioevo*, Bari-Roma, Laterza, 2001.
- Giavatto, A. *Interlocutore di se stesso*; Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2008.
- Gill, Ch.: "Marcus Aurelius", en R. Sorabji, R. W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100BC-200 AD*, 2 vols., London, University of London Press, Vol. 1, 2012, pp. 175-187.
- Gill, Ch.: "Marcus and Previous Stoic Literature", en M. van Ackeren, *A Companion to Marcus Aurelius*, Malden, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 382-395.
- Gill, Ch. *Marcus Aurelius, Meditations. Books 1-6*, Translated with Introduction and commentary, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Goar, R. J. *The Legend of Cato Uticensis from the First Century B. C. to the Fifth Century A. D.*, Bruxelles, Latomus. Revue d'Études Latines, 1987.
- Hadot, P.: *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay, 2013.

- Hendrickx, B. "Once again: Marcus Aurelius, Emperor and Philosopher", *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 1974, pp. 254-256.
- Inwood, B. "What kind of Stoic are you? The case of Marcus Aurelius", en B. David (ed.), *Passionate Mind. Essays in Honor of John M. Rist*, Baden-Baden, Academia Verlag, 2019, pp. 155-180.
- Lévy, C.: *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, École Française de Rome, 1992.
- Mantovani, D. *Les juristes écrivains de la Rome Antique. Les œuvres des juristes comme littérature*, Paris, Les Belles Lettres, 2020.
- Marotta, V. "Iustitia, vera philosophia e natura: una nota sulle *Institutiones* di Ulpiano", *Seminarios Complutenses de Derecho Romano* (XIX), 2006, pp. 285-334.
- Martínez Fernández, I. *El ejemplo y su antagonista. Arquitectura de la imitatio en la filosofía de Cicerón*, Venezia, Ed. Ca'Foscari, 2021a.
- Martínez Fernández, I. «La analogía del actor en *Off.* 1: una perspectiva platónico-aristotélica para un tópico de uso estoico», *Lexis*, 39, 1, 2021b, pp. 1-28.
- Mas Torres, S. *Escépticos y dogmáticos. Estudios sobre la Academia Nueva*, Madrid, Ed. UNED, 2023.
- McLynn, F.: *Marcus Aurelius. Warrior, Philosopher, Emperor*, London, Vintage Books, 2010.
- Noyen, P. "Marcus Aurelius, the greatest practician of Stoicism", *L'Antiquité Classique*, 24-2, 1955, pp. 372-383.
- Nussbaum, M. *La tradición cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 2019.
- Oliver, J. H.: *Marcus Aurelius. Aspects of civic and cultural policy in the East*, New Jersey, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1970.
- Pecchiura, P. *La figura di Catone Uticense nella letteratura latina*, Torino, G. Giappichelli, 1965.
- Pohlenz, M. *La Stoa. Historia de un movimiento spiritual*, Barcelona, Taurus, 2022.
- Reinoso, F. "La autonomía de la jurisprudencia romana frente al pensamiento filosófico griego", en J. Roset Esteve, J. Iglesias Santos (coords.), *Estudios en homenaje al profesor Juan Iglesias* Vol. 2, Madrid, Universidad Complutense, 1988, pp. 1021-1040.
- Reydams-Schils, G. *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2005.
- Ribas Alba, J. M^a: "La naturaleza jurídica del *pomerium*. Un estudio de Derecho Romano Augural", *Revista General de Derecho Romano*, nº 36, 2021, pp. 1-37.
- Rist, J. M.: "Are you a Stoic? The case of Marcus Aurelius", en B. F. Meyer, E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition. Self definition in the Graeco-Roman world*, Philadelphia: SCM Press, 2012, pp. 23-45.
- Rutherford, R. B.: *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Schulz, F.: *History of Roman Legal Science*, Oxford, Clarendon Press, 1946.
- Schiavone, A. *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*. Torino, Einaudi, 2005.
- Stanton, G. R. "The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius", *Phronesis*, Vol. 13, No. 2, 1968, pp. 183-195.
- Stanton, G. R.: "Marcus Aurelius, Emperor and Philosopher", *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 1969, pp. 570-587.
- Stein, P. "The Two Schools of Jurists in the Early Roman Principate", *The Cambridge Law Journal*, Vol. 31 (Nº 1), 1972, pp. 8-31.
- Van Ackeren, M.: *A companion to Marcus Aurelius*, Malden, Wiley-Blackwell, 2012.

Vander Waerdt, P.: “Philosophical Influence on Roman Jurisprudence? The case of Stoicism and Natural Law”, *ANRW*, Vol. II, 36.6, pp. 4852-4900.