

CBS

Colegio Bautista Shalom



Filosofía

Cuarto BACO

Tercer Bimestre

Contenidos**FILOSOFÍA ROMANA**

- ✓ ECLECTICISMO.
 - CICERÓN
- ✓ ESTOICISMO ROMANO.
 - SENECA.
 - EPICTETO.
- ✓ MISTICISMO.
 - PLINIO.
 - EUFRATES.
- ✓ CRISTIANISMO
 - PATRÍSTICA.
 - SAN AGUSTÍN.

NOTA: conforme avances en tu aprendizaje tu catedrático(a) te indicará el ejercicio o actividad a realizar. Sigue sus instrucciones.

FILOSOFÍA ROMANA

Para los romanos la filosofía consistía en un conjunto de “ejercicios espirituales y reglas de vida”; no se la entendía como se la entiende en los tiempos modernos, como un conjunto de saberes y teorías acerca del cosmos. Existían entonces escuelas de filosofía, igual que en Grecia, donde no solamente se acumulaban saberes sino donde también se enseñaba a vivir, a saber vivir. Con una sociedad basada desde tiempos remotos en el agro, el desarrollo de las relaciones esclavistas en Roma resultó estrechamente entroncado con el crecimiento del Estado como poderosa potencia militar y con la propagación del dominio romano hacia el sur y el este.



Tal expansión hizo aumentar el número de esclavos y las riquezas de los esclavistas y, a mismo tiempo, permitió que, en el período que va de las postrimerías del siglo I a. de. ne hasta el siglo II a. de. ne, la sociedad romana conociera los frutos del progreso artístico, científico y filosófico de Grecia.

En la sociedad romana despierta el interés de vivir al día la cultura griega. Comienzan a llegar a Roma científicos, oradores, pintores y filósofos griegos. En este período empiezan a desarrollarse en Roma el estoicismo y el epicureísmo, que con el paso del tiempo adquieren características específicas.

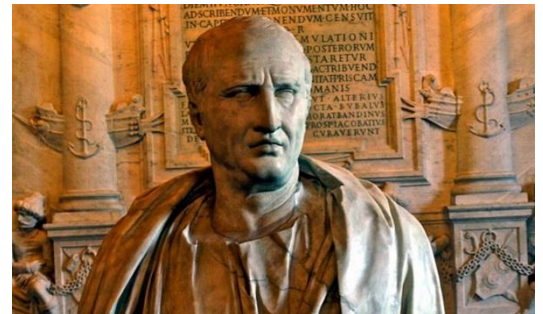
ECLECTICISMO

Corriente filosófica formada en el período helenístico, basada en escoger o seleccionar tesis pertenecientes a distintas escuelas de pensamiento para sintetizarlas en una nueva doctrina, aunque a menudo se soslaye, artificialmente, la incoherencia que se deriva de la mera yuxtaposición de dichas tesis. En general, el eclecticismo denota falta de originalidad. Cuando el eclecticismo se aplica a la fusión de corrientes religiosas se denomina sincretismo.

Fueron diversas las escuelas filosóficas que adoptaron posiciones eclécticas. En la Academia platónica, a partir de Filón de Larisa (siglo I a.C.), se abandonó el escepticismo de Carneades y se adoptó el criterio ecléctico según el cual, aunque no puede haber conocimiento absoluto, puede accederse a un grado de certeza suficiente como para formular una ética. En el estoicismo, a partir de Boezio de Sidón (s. II a.C.), de Posidonio de Apamea y de Panecio de Rodas, se suavizó el rigorismo ético para permitir buscar lo conveniente como criterio ético, aunque se teorizó (especialmente por parte de Cicerón, que es uno de los principales exponentes del eclecticismo) que lo conveniente no es contrario a lo justo. También la escuela aristotélica adoptó criterios eclécticos a partir de Andrónico de Rodas (siglo I a.C.). Además, se dieron tendencias eclécticas en el seno de la patrística. En la época moderna, el espiritualismo romántico de Víctor Cousin reivindicó el eclecticismo. Según él, toda la historia de la filosofía es la sucesión cíclica de cuatro doctrinas: el sensualismo, el idealismo, el escepticismo y el misticismo, y cada una de ellas posee ciertos aspectos de verdad que pueden conciliarse entre sí.

CICERÓN

(106 - 43 a. C.) Cicerón fue un brillante orador que reflexionó sobre su experiencia, y un notable teórico que elaboró una doctrina a partir de su práctica oratoria. Realizó una apasionada defensa de la Retórica concebida como «arte» históricamente determinada -variable, por lo tanto, en el tiempo y en el espacio- y como complemento inseparable de la Filosofía -en concreto-, de la Lógica y de la Dialéctica. Como afirma A. Albarte,



Su figura se yergue, pues, ante la posterioridad romana como *lumen eloquentiae* a la par que autoridad de crítica literaria: en efecto las generaciones siguientes no sólo ilustrarán sus enseñanzas literarias con ejemplos tomados de la producción literaria de Cicerón sino que además fundamentarán sus opiniones sobre los criterios estéticos de aquél. (1992: 3).

Las obras retóricas menores:

Sus obras retóricas menores, escritas entre los años 86 y 44 a. C., son: *De inventione* (86 a. C.), *De optimo genere oratorum* (46 a. C.), *Topica* (44 a. C.) y *Partitiones oratoriae* (45 a. C.).

De inventione, obra de juventud, guarda ciertas analogías (tanto en los planteamientos metodológicos como en los contenidos teóricos y normativos) con su contemporánea, *Rhetorica ad Herennium*. Es una recopilación antológica de nociones y de preceptos seleccionados entre las obras de diferentes autores. Fue uno de los principales vehículos de transmisión de la Retórica antigua a la Edad Media. Se apoya en los principios filosóficos de Aristóteles, y hace un análisis crítico de las nociones de Hermágoras. Su contenido es fundamentalmente judicial, y explica, sobre todo, el «epiquerema», silogismo desarrollado en el que una premisa o las dos son seguidas por sus pruebas. Para él constituye el modelo del «buen argumento» (Barthes, 1970: 19).

Cicerón concibe aquí la «invención» como un ámbito genérico en el que se integran todas las demás operaciones retóricas. Presenta, también, una descripción resumida de las partes del discurso: el *exordium*, o introducción que capta la atención del oyente; la *narratio*, o enunciado de la cuestión; la *partitio* o *divisio*, enunciado de los aspectos bajo los cuales se plantea el caso; la *confirmatio*, o presentación de los argumentos constructivos, y la *refutatio*, o impugnación de pruebas contrarias. Enumera, finalmente, los recursos que sirven para suscitar ciertos estados de ánimo o para estimular determinadas pasiones, adecuadas al tipo de auditorio al que se dirige y a la naturaleza de la causa que se debate.

De optimo genere oratorum constituyó el prólogo de su traducción, hoy perdida, del debate entre Demóstenes y Esquines, titulado *De Corona*. Defiende que el estilo ático es el más elevado, y lo propone como modelo de estricta pulcritud y de sobria elegancia. Muestra su desacuerdo, sin embargo, con aquellos autores que creen que la perfección oratoria se puede alcanzar mediante la simple corrección: un discurso exclusivamente correcto, afirma, es demasiado frío y carece de «fuerza» y de «sangre». Finalmente, expone su ideal teórico de la traducción, que -afirma- no ha de ser tan literal que pierda el genio del idioma, ni tan libre que haga olvidar el texto original.

Topica, manual sobre lugares comunes dirigido a Trebacio, es un resumen de los Tópicos de Aristóteles y pretende ser un instrumento práctico al servicio de la actividad jurídica. Esta obra, ilustrada con ejemplos jurídicos, filosóficos y literarios, define el «tópico» como el lugar que proporciona los argumentos que convierten un asunto dudoso en creíble.

Partitiones oratoriae, manual escolar redactado en forma de preguntas y de respuestas, es un resumen breve en el que Cicerón orienta a su hijo en el estudio de la filosofía académica y en el ejercicio de la oratoria que en ella se funda. Es una Retórica elemental y esquemática en la que trata de los recursos del orador, de los componentes del discurso, de la naturaleza de las causas y de los diferentes tipos de público.

Las obras retóricas mayores:

La contribución ciceroniana más importante a la Retórica abarca la trilogía formada por: *De Oratore* (55 a. C.), *Brutus* (45 a. C.) y *Orator* (46 a. C.). *De Oratore* es, según la opinión de la mayoría de críticos, la obra maestra de la retórica ciceroniana. Dedicada a su hermano Quinto, está redactada en forma de diálogo y sus interlocutores principales son Licinio Craso y Marco Antonio.

Comprende tres libros dedicados, respectivamente, al orador, a la invención y a la disposición, y a la elocución. Los teóricos valoran, sobre todo, su original interpretación de la noción de historia, la importancia que concede a la «simpatía» como capacidad de identificación emocional, las agudas explicaciones sobre la fuerza persuasiva del humor, la identificación entre el bien pensar y el bien decir, el aprecio de la novedad como valor estético, la atención que presta a la cadencia rítmica, y, sobre todo, la pulcritud del estilo en que este libro está redactado.

Por la importancia que concede a la fundamentación teórica, esta obra es generalmente considerada como la frontera que marca la transición entre la concepción normativa y el planteamiento filosófico de la Retórica. Cicerón defiende que ciencia y elocuencia, conocimiento y palabra (el *sapere* y el *dicere*), son dos aspectos complementarios e inseparables de la competencia oratoria. Craso, portavoz de Cicerón (en los libros primero y tercero), considera que la preparación intelectual del orador que pretenda intervenir con eficacia en la vida política y social de su tiempo es imprescindible. El carácter pragmático de la Retórica hace teóricamente inaceptable la separación entre *res* («contenido») y *verba* («expresión»).

En el libro segundo, Cicerón desarrolla sus ideas sobre la *inventio*, la *dispositio* y la *memoria*, y, al explicar las cualidades que deben adornar al orador, expresa su preferencia por el *ingenium* (la predisposición innata) y por la *diligentia* (la atención a la causa y a sus circunstancias). Concede una importancia secundaria al conocimiento de la teoría y a la aplicación de las normas. Aquí defiende que «enseñar», «conmover» y «deleitar» constituyen los fines, no sólo de todo el discurso sino, también, de cada una de sus partes («exordio», «proposición» o «narración», «argumentación» y «conclusión»). Siguiendo a Aristóteles, reconoce la fuerza de la comicidad en determinadas situaciones oratorias.

En el tercer libro de esta obra, trata de la *elocutio* y de la *pronuntiatio*. Insiste en que el conocimiento adecuado de los contenidos (*res*) es tan necesario como el dominio de la expresión (*verba*): sólo sabemos -es su teoría- lo que somos capaces de expresar mediante palabras. Cicerón reformula en esta obra los rasgos que deben caracterizar a la «elocución» oratoria y se detiene especialmente en los elementos que constituyen el *ornatus* (tropos y figuras) del discurso.

Según él, el orador debe estar adornado con todas aquellas cualidades que caracterizan a cada uno de los demás profesionales de la palabra: la agudeza de análisis de los dialécticos, la profundidad del pensamiento de los filósofos, la habilidad verbal de los poetas, la memoria indeleble de los jurisconsultos, la voz potente de los trágicos, el gesto expresivo, finalmente, de los mejores actores.

Esta concepción globalizadora de la oratoria, a juicio de algunos críticos (Alberte, 1992), estimuló el desarrollo del modelo educativo que la Antigüedad transmitió a la Edad Media, en el que la Retórica ocupa el centro de las tres primeras artes liberales (entre la Gramática y la Dialéctica).

Brutus es un compendio histórico compuesto en forma dialogada en el que toman la palabra Cicerón, Ático y Bruto. Trata sobre el arte oratorio en Roma y esboza un panorama general de la elocuencia preciceroniana. Entre los antecesores de Cicerón figuran la mayoría de los políticos principales de la Roma republicana, quienes, como es sabido, fueron grandes oradores. Sobresalen de manera especial Escipión Emiliano, Gayo Lelio, Servio Sulpicio Galba, Cecilio Metelo Macedonio, Tiberio y Cayo Graco; más tarde, Marco Antonio y Licinio Craso -los interlocutores principales del *De Oratore*- Cayo Aurelio Cota, y el gran Hortensio.

Cicerón, acusado de hablar al modo «asiático», hace una valoración de más de doscientos oradores griegos y latinos utilizando como criterios de análisis los cinco cánones de la oratoria, las tres funciones del orador -persuadir, agrandar y conmover- y los tres tipos de estilo -sencillo, medio y sublime-.

El *Orator* es una obra clave para el conocimiento histórico de la teoría de la prosa y del ritmo. Está escrita en forma de carta dirigida a Bruto, y en ella Cicerón prosigue la polémica entablada con los aticistas. Reconoce que su ideal de orador perfecto -que domine por igual todos los géneros y los estilos- no ha existido nunca, pero admite que la imitación es una tarea siempre perfectible.

Aunque dedica cierta atención a la «invención» y a la «disposición», la mayor parte de este libro se ocupa de la «elocución». Partiendo de la interrelación que se establece entre las tres funciones del orador -enseñar, agrandar y mover- y de la consideración de los tres niveles del estilo -sencillo, medio y sublime-, Cicerón propone la dimensión estética del discurso como el principio unificador de toda su elaboración (Murphy [ed.], 1988: 193).

El orador ha de probar, deleitar y conmover según aconsejen las circunstancias, y debe, sobre todo, manejar con soltura los tres estilos. Debe, finalmente, poseer conocimientos precisos de Filosofía, de Derecho y de Historia, y ha de dominar las reglas esenciales de la Retórica. El plan de la obra es binario: exponer lo que el orador debe decir -«invención» y «disposición»- y el modo cómo debe decirlo -«elocución» y «acción»-.

Creemos que la aportación más valiosa de Cicerón, hábil orador y prestigioso profesor de Retórica, estriba más en los ejemplos de sus discursos y epístolas (*Rhetorica utens*) que en sus tratados teóricos (*Rhetorica docens*). Contribuyó decisivamente a «desintelectualizar» y a «romanizar» la Retórica (Barthes, 1970) y, sobre todo, a ampliar y a profundizar su objeto.

Para Cicerón, la Retórica, más que una *ratio dicendi* es una forma de sabiduría y un arte de pensar, y sostiene que, en sus inicios, Filosofía y Retórica se complementaban: la primera era *omnis rerum optimarum cognitio*, la segunda *iis exercitatio*. A su juicio, el orador ideal es aquél que es capaz de tratar sobre cualquier tema de forma sabia y elocuente, a la vez que con dignidad y moderación.

El mérito de Cicerón quizás consista en la fuerza con que defendió la reintegración de la Retórica en la Filosofía (González Bedoya, 1990, I: 81). En consecuencia, según el sistema ciceroniano, el estudio de la Retórica se convierte en un curso de las artes liberales.

Si bien Cicerón no trata directamente de la poesía, sí hace referencia a la «elocución» del poeta. Teniendo en cuenta que, a su juicio, la poesía tiene una finalidad exclusivamente «deleitosa», entiende que los rasgos característicos de la elocución poética son de índole formal: el ritmo y las figuras. Considera al poeta inferior al orador. Pese a todo, muchas de las cuestiones que aborda en sus propuestas sobre Retórica (especialmente la teoría de los tres estilos y su noción del *decorum*) están presentes en las teorías poéticas medievales.

ESTOICISMO ROMANO

Como estoicismo se denomina la doctrina filosófica que practicaba el dominio de las pasiones que perturban la vida valiéndose de la virtud y la razón. Como tal, su objeto era alcanzar la felicidad y la sabiduría prescindiendo de las comodidades, los bienes materiales y la fortuna. De allí que también designe cierta actitud moral, relacionada con la fortaleza y la ecuanimidad en el carácter.

El ideal de los estoicos era lograr la imperturbabilidad y cierto grado de independencia ante el mundo externo. Aunque era una doctrina fundamentalmente ética, también tenía sus propias concepciones lógicas y físicas. Fue influida por los cínicos y por Heráclito.

La escuela estoica fue fundada por Zenón de Citio hacia el año 301 a. de C. en Atenas. Acostumbraban reunirse en un pórtico de la ciudad, de lo cual derivó su nombre, que proviene del griego Στωϊκός (Stoikós), derivado de στοά (stoá), que significa 'pórtico'.

Fue una de las escuelas filosóficas helénicas de mayor influencia. Su periodo de auge se registra entre el siglo III a. de C. y el II d. de C. Su debilitamiento coincidió con el auge del cristianismo.

En la doctrina estoica se reconocen tres fases: una primera, encabezada por Zenón y Crisipo, denominada estoicismo antiguo; la segunda, caracterizada por las contribuciones de Panecio y Posidonio, se conoce como estoicismo medio, y finalmente, se encuentra el estoicismo nuevo, representado por figuras de la talla de Séneca, Epícteto y Marco Aurelio.

Ética estoica:

Es la faceta más conocida de esta escuela. Como tal, propone que la felicidad implica vivir conforme a nuestra naturaleza racional; que el único bien es la virtud y el único mal es el vicio y la conducta pasional e irracional; que las pasiones que perturban la razón son contrarias al ideal estoico; que los bienes materiales o aspectos de la vida humana, como la salud o la enfermedad, el dolor o el placer, son indiferentes para el estoico y de allí proviene su fortaleza. Todo esto tiene como objeto alcanzar la apatía, que es aceptación de los ideales ascéticos. En este sentido, es un sistema que se opone al hedonismo de Epicuro y al eudemonismo de Aristóteles.

Estoicismo, epicureísmo y escepticismo:

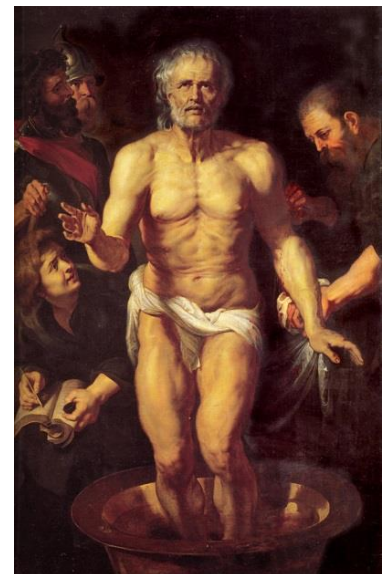
El estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo son tres corrientes de pensamiento filosófico surgidos en la Antigua Grecia. Mientras que tanto el **estoicismo** como del **epicureísmo** son doctrinas que se proponen alcanzar la felicidad —el primero a través del dominio de las pasiones que perturban la vida, y el segundo mediante el equilibrio de los placeres en función del bienestar del cuerpo y de la mente—, el **escepticismo**, más que una doctrina, es una actitud o una corriente de pensamiento basada en la desconfianza o la duda hecha extensiva a todas las cosas, incluido el propio juicio del escéptico.

SENECA

La filosofía de Séneca es fundamentalmente práctica. Sus doctrinas físicas revelan una gran influencia de Poseidonio y un gran conocimiento de la filosofía griega, así como una aguda observación de la naturaleza.

A Séneca le interesa más la filosofía como forma de vida que como especulación teórica, y gira toda ella en torno a la figura del «sabio», del «sofós». Para Séneca la sabiduría y la virtud son la meta de la vida moral, lo único inmortal que tienen los mortales. La sabiduría consistirá según la doctrina estoica en seguir a la naturaleza, dejándose guiar por sus leyes y ejemplos. Y la naturaleza está regida por la razón. Por tanto, obedecer a la naturaleza es obedecer a la razón, y poder de este modo ser feliz. La felicidad de que es capaz el hombre consiste en adaptarse a la naturaleza, y para ello mantener un temple anímico equilibrado que nos deje a salvo de las veleidades de la fortuna y de los impulsos del deseo que oscurecen la libertad. La libertad consiste en la tranquilidad del espíritu, en la imperturbabilidad del ánimo que hace frente al destino, la ataraxia.

Sólo es feliz el que, dejándose guiar por la razón, ha superado los deseos y los temores. La virtud debe desearse por sí misma, no por otra cosa; el premio de la virtud es la misma vida virtuosa y razonable que nos pone al abrigo de las



turbaciones. La moral exige extinguir los deseos desordenados, especialmente la ira. El sabio debe esforzarse por mantenerse impávido. No se le exige una insensibilidad, pues perdería su condición humana, pero debe soportar las adversidades. No ha de tratar de reformar el mundo, que tiene sus leyes necesarias, sino procurar adaptarse a sus exigencias.

Séneca traza un programa de heroísmo pasivo, que exige una reforma de la imaginación y de la mente para que no se impresione por el horror de los dolores, la miseria y la muerte. Los hombres deben prestarse auxilio mutuo, vivir en sociedad profesándose afecto y estima. La naturaleza exige el amor de los elementos que la componen. Hacer daño a otro hombre es algo irracional que va contra la misma esencia de la naturaleza.

La muerte no es un bien ni un mal, puesto que es algo inexistente. Sin embargo, puede ser una liberación cuando las circunstancias de la vida condenan al hombre a una esclavitud incompatible con la libertad. Entonces el hombre tiene el camino abierto para dejar la vida. Nada nos fuerza a vivir en la miseria, en la necesidad. «Demos gracias a Dios de que nadie está obligado a permanecer en la vida», dice en una de sus cartas. Séneca propugna, pues, el suicidio en cualquiera de sus formas que él detalla en *De ira* como una liberación. Sólo ha de temerse lo incierto, pero la muerte viene con necesidad absoluta y nadie se libra de ella. En el caso extremo el sabio sigue siendo dueño de la vida, dejando voluntariamente la vida sin odiarla.

Aunque el gran Séneca haya considerado el suicidio como un "derecho a dejar la vida"... Nosotros sabemos que el suicidio es una errada decisión. Ya que nadie puede atentar contra la vida porque Dios es el único dador de esta y el único que puede quitarla.

Séneca oscila, al pretender justificar este desinterés del sabio que busca la virtud por sí misma, entre una naturaleza que lo es todo y un cierto teísmo providencial. Y a veces identifica a Dios con la naturaleza, que está penetrada toda ella por la razón divina. La Naturaleza, la Razón, el Destino son nombres diversos de Dios.

El alma, del hombre es lo que el hombre tiene de racional y divino, y la que ayudada por la filosofía, nos hará resistir a la fortuna y al azar.

Séneca condena la esclavitud y proclama la igualdad de los hombres; pide que se perdone al enemigo y que se haga el bien a todos; exige el dominio de sí mismo y condena los combates de gladiadores. Tal parecido con la moral cristiana ha llevado a algunos a hablar de una correspondencia epistolar de 14 cartas entre el filósofo y el Apóstol, pero evidentemente son apócrifas.

Toda esta doctrina respondía a la misma personalidad de Séneca. Vivió una vida dramática y se vio mezclado en las turbias luchas que se tramaban en torno al poder. Durante varios años la responsabilidad pública de Séneca fue enorme y de él dependía la suerte de muchas personas. Pretendió llevar a la práctica las doctrinas de los teóricos estoicos; pero al tropezar con la realidad se manchó con sus impurezas, y así tuvo, por ejemplo, que excusar los crímenes de Nerón mientras él mismo se enriquecía. Había en Séneca dos personalidades, muchas veces disociadas y enfrentadas. El moralista estoico, severo e idealista, y el hombre [265] público, apasionado por la vida política y ambicioso. El estoicismo llenaba profundamente su corazón, pero las intrigas políticas le hicieron muchas veces olvidarse de las máximas elevadas. El destierro y la desgracia purificaron su alma, y renunciando a cambiar al mundo imponiéndole la felicidad mediante la política, purificó y acendró su vida interior, desligándose de las vanidades del mundo y sometiéndose al orden del cosmos.

En lógica, Séneca, siguiendo a los estoicos, admite la singularidad del objeto conocido y la corporeidad de todo lo existente. No admite, por tanto, las ideas esenciales platónicas situadas en un lugar celeste. Las ideas son realidades físicas dotadas de propiedades activas, de la misma manera que nuestra alma es una partícula del alma universal. El bien, por ejemplo, es un fluido que impregna el alma del sabio. Todo es corpóreo. Nuestros sentidos aceptan estas realidades corpóreas y las aceptan con evidencia. Y como el mundo es en sí racional, está traspasado de racionalidad; nuestras ideas pueden organizarse también en ciencia. La razón es immanente al mundo y, por tanto, la razón de cada hombre hallará al mundo inteligible, puesto que el alma es una chispa o soplo divino.

El alma es un soplo extremadamente sutil y cálido, *spiritus*, es una sustancia continua gracias a la cual los cuerpos complejos conservan su unidad. El alma del mundo mantiene también la cohesión de la tierra y sirve de vínculo con el cielo.

La tierra es en cierto modo un ser vivo, orgánico, con funciones corporales, humores y ritmos como el hombre. De este modo explica Séneca los fenómenos de la naturaleza, el rayo, las cavernas, las corrientes de agua.

En la vida psicológica del hombre se contrapesan el *impetus*, la pasión y el juicio reflexivo. La inteligencia debe analizar y clarificar las pasiones, despejándolas de todo lo oscuro e irracional. Por eso la virtud consiste en una

inteligencia que juzga acertadamente de un modo estable. En este aspecto de las doctrinas senequistas es perceptible el influjo socrático, según el cual el error y el mal coinciden. De hecho esta virtud racional es ahogada y oscurecida por múltiples circunstancias que favorecen la perversión. El placer, el dinero, el orgullo, cosas en sí «indiferentes», puesto que no son bienes, se enseñorean del hombre.

La virtud consistirá en el dominio de la racionalidad; pero dado que el mundo «ya» es racional, la virtud es independiente de toda evolución del mundo y de la sociedad. Séneca excluye toda posibilidad de rebelión y protesta. El bien supremo es la sumisión al orden racional del mundo. Aparte de él, no hay bienes ni males, sino cosas indiferentes. En todo caso, el dolor más agudo es el más breve y con la muerte vendrá la felicidad. Las riquezas no son bienes porque están sujetas a veleidades y no dan tranquilidad de espíritu; precipitan al rico, por el contrario, en un torbellino de deseos.

Sólo sobreviven las almas que se han elevado sobre lo bajo de este mundo gracias a la razón. Las demás no han llegado a un grado suficiente de conciencia y no podrán desligarse de lo material.

Séneca rechaza la mitología griega y romana, juzgándola poco digna de la divinidad. El Universo es un conjunto orgánico y debe ser dominado por un solo ser: Dios, júpiter (para la creencia antigua, y en este caso sería dios júpiter). Las divinidades no son sino aspectos y caracteres de este ser supremo. La conciencia debe obrar según lo que en cada momento exija de nosotros el orden del Universo. Eso es el Destino. Lo demás es atribuible a la pasión o a la fortuna, al azar.

Séneca no se queda nunca, sin embargo, en un plano de ética teórica o abstracta. Lo que interesa, según él, no son las sutilezas de la lógica ni las profundidades de la física, sino la vida moral. Los tratados de Séneca son cartas o diálogos. Trata de aconsejar, de guiar por el camino del bien, de la razón y de la ascesis, superando lo contingente y azaroso, dominando la pasión y el deseo.

Séneca predica la fraternidad universal y la superación de los límites angostos de la ciudad o la patria. El sabio tiene por patria el Universo y el destierro es un mero cambio de lugar.

No obstante todo lo anteriormente expuesto, las opiniones y doctrinas de Séneca no forman un sistema y son frecuentes las contradicciones. Muestra una decidida preferencia por la ética como ciencia práctica autónoma, desentendiéndose de las grandes cuestiones metafísicas. De ahí la originalidad del senequismo frente al estoicismo antiguo: por su espiritualismo frente al monismo, y por subrayar frente al Todo la dignidad moral de la persona.

EPICTETO

De esclavo en Roma a gran maestro estoico en el Epiro. Esta podría ser la carta de introducción de Epicteto, filósofo vivido en tiempos de la Grecia Clásica. Esclavo del liberto de Nerón, pudo acercarse a la filosofía de la mano de Musonio Rufo, gran estoico.

Una vez consiguió la libertad, Epicteto se dedicó íntegramente a la filosofía. Poco más podía hacer puesto que, bajo el reino de Nerón, no eran buenos tiempos para la ciudad de Roma, teniendo que exiliarse.

Pensamiento y obra:

Gran parte de los saberes de Epicteto nos han llegado gracias a su discípulo Flavio Arriano de Nicomedia. Es a él y a su fiel entusiasmo lo que ha hecho que la palabra espontánea, vigorosa y sincera de Epicteto se preservara, llegando a nuestros tiempos en forma de dos obras: *Disertaciones* y el *Enquiridión*.

Cabe decir que también fueron otros de sus discípulos, como Marco Aurelio, Aulo Gelio, Arnobio y Stobeo, quienes le dedicaron a escribir algunos fragmentos mencionando los saberes de su maestro.

Epicteto no destaca mucho en el ámbito especulativo, pero sí en su forma de ver el estoicismo. No pide una vida tranquila junto a los demás, ni una armonía optimista con las grandes leyes, con Dios y el mundo. Lo que sí promulga es la libertad como conquista ética y liberación religiosa, y habla sobre la independencia absoluta del alma. En sus *Disertaciones* no alienta el estoicismo propio de Séneca o Posidonio, sino que Epicteto busca la virtud, más libertad que no sabiduría, de forma inflexible y con fe.



Las Disertaciones:

Las *Disertaciones*, también llamadas *Diatribas* o *Discursos de Epicteto*, se componían originalmente de ocho libros, de los que nos han llegado cuatro. Fueron redactados por Flavio Arriano de Nicomedia y él mismo afirma que se limitó a transcribir fielmente lo dicho por su maestro en su escuela de Nicópolis. Arriano llega a decir que espera poder compartir no sólo las enseñanzas de su maestro, sino su mismo tono desaliñado y brusco pero, también, moralmente sublime.

El estoicismo de Epicteto se podría considerar más bien alternativo. Sin embargo, lo expuesto en *Disertaciones* permite hacer de esta obra un texto fundamental para conocer el tercer período del estoicismo clásico, llamado romano. Se considera que Epicteto y Marco Aurelio, quien fue influido por el primero, son los máximos representantes de esta corriente. El filósofo se interesa por los problemas morales, dejando la tendencia ecléctica que había sido la norma en el estoicismo anterior.

Epicteto **recoge en todo su rigor el concepto de voluntad racional como aspecto que gobierna al mundo dado por Dios**. Esto hace que la obra emane, ciertamente, un aire de religiosidad. La obra refleja las influencias de las doctrinas cónicas sobre el pensamiento de Epicteto, por lo cual, no es de extrañar que Flavio Arriano decidiera llamarla *Disertaciones*, dado que evoca a las “diatribas” cónicas de carácter popular.

Epicteto hablaba de la Providencia divina como máxima gobernante del mundo, que lo dirige según las leyes de la naturaleza, coincidentes con las de la razón humana. Dios es el padre de los hombres y ha predispuesto todo para su bien material y moral. Cuando el mal interviene en la vida humana no se debe culpar a la Providencia, sino al mismo ser humano quien ha olvidado su origen sublime y ha dejado de lado la razón, que es aquello que Dios le ha dotado para guiar sus acciones.

La razón es una partícula divina que guía al ser humano hacia el correcto comportamiento. Si el ser humano se deja seducir por falsas apariencias del bien, acaba sometiéndose a vicios y pasiones, lo cual hace que obre mal. Obrando de esta manera lo único que consigue es renunciar a su privilegio como animal con razón, hundiéndose en la miseria y renegando de la libertad que Dios le ha dado.

Así pues, el ser humano es libre cuando tiene en su poder y sabe usar bien las cosas que importan: su pensamiento, sus inclinaciones y su voluntad. La primera cadena de la esclavitud son las pasiones, que turban el espíritu, mientras que la segunda cadena se encuentra en las cosas exteriores, que tienen su origen en una idea errónea: honores, riquezas, salud o nuestro mismo cuerpo. Son aspectos que no nos pertenecen, que se agotan o caducan pasado un tiempo. Que se pierdan no deben causarnos pesar.

El ser humano debe aprender a cifrar sus placeres y pesares, averiguando aquellos que, por su naturaleza interior, permanecen inalterables, firmes y los hacen libres. **El hombre debe ser prudente, seguro de sí mismo y hacer uso de la libertad que Dios le ha dado como ser inteligente**. La razón es la única partícula inmortal que Dios nos ha dado en su omnipotencia. Así pues, el ser humano debe cuidar de la razón, pues es una porción divina que hay en él y protegerla del contagio de los sentidos...

Otro aspecto que se describe en *Disertaciones* es la idea de que los hombres conforman una fraternidad humana. Todos los hombres, en calidad de ser hijos de Dios, son hermanos entre sí. Deben mostrar afecto y ayuda mutuos, perdonando las faltas al prójimo, que inspiran comprensión y piedad. Además, deben ser cautos a la hora de juzgar a los demás y aplicar castigos serenamente reflexionados. Se debe entender que vengar la ofensa solo la agrava, y mengua la integridad moral de quien comete la venganza.

El Enquiridión:

El Enquiridión, también llamado *Manual de Epicteto*, es también una obra escrita por Flavio Arriano. Se trata de una colección de máximas y enseñanzas morales dichas por Epicteto, descritas de forma clara y breve. Esta obra es conocida gracias a la versión que publicó Giacomo Leopardi en 1825.

En esta obra se presenta la máxima de Epicteto de que la libertad es el bien supremo. El juicio, el intelecto, la inclinación, el deseo y la aversión son factores que podemos, en cierta manera, controlar, y el uso que les demos nos darán mayor o menor libertad. En cambio, el cuerpo, la salud, la fortuna, la riqueza y los honores son factores que los dioses nos dan de una forma que difícilmente podemos modificar. Solo los aspectos que están bajo nuestro poder de cambio tienen un relieve moral, útiles para la dignidad y perfección del alma.

Para Epicteto, **una persona sabia lo es porque sabe distinguir entre aquello que sí está bajo su control y aquello que no**. El intelecto, por ejemplo, es algo puramente nuestro, cuyo uso depende de nosotros. Nada ni

nadie puede privarnos de aquello que es nuestro, ni siquiera los mismísimos dioses. Es por ello que a él se le atribuye la siguiente máxima:

"Ni el propio Júpiter puede forzarme a desear lo que no quiero ni a creer en lo que no creo".

La libertad comienza cuando uno domina sus propios impulsos irracionales, ya sean instintos, vicios y pasiones, y se extiende al de las ambiciones, decepciones, hechos sociales y políticos, el miedo a caer enfermo y a la muerte.

MISTICISMO

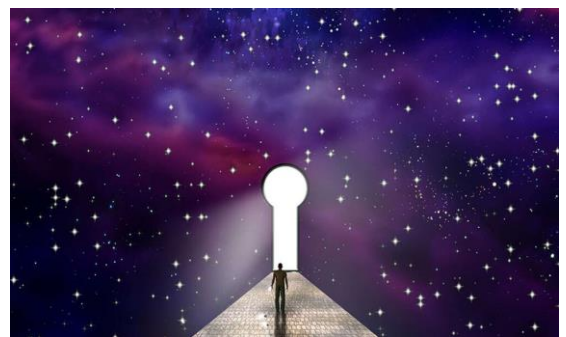
La palabra mística proviene de *Myo* que significa cerrar los ojos o la boca; los ojos para no ver lo que es secreto; la boca para no revelar los secretos. Existe también la palabra mística como proveniente de *Myesis* o iniciación, y la palabra *mistagogo* y *mista* referida respectivamente al iniciador y al iniciado a los misterios o a las realidades escondidas. Podemos entonces hablar de mística remontándonos a *Myesis* o iniciación, y a *Mysterium*: el contenido del secreto al cual se es iniciados. **Estado de la persona que vive en la contemplación de Dios o dedicada a las cosas espirituales.** El misticismo es un término complejo, difícil de definir, que engloba, diferentes experiencias que, parecen estar, por encima de la razón y de la percepción normal de nuestros sentidos. Etimológicamente la palabra mística no ofrece un concepto claro de lo que se entiende por tal. Mística, del griego *myein*, (encerrar), puede entenderse como algo cerrado y misterioso lo que la define, aunque en sentido impreciso, como una experiencia espiritual oculta.

Un místico es alguien que, por encima de todo en la vida, desea saber, pero no en el sentido de saber intelectual, sino sobre la verdad más profunda de la existencia. El místico, sin embargo, mira más allá de un foco exclusivo o preocupado de esta supervivencia terrenal o auto actualización hacia algo más. Busca descubrir la verdad más profunda de nuestro ser como almas encarnadas, a fin de comprender nuestro mayor potencial como reflejo de Dios, para hacer realidad nuestra plenitud en el terreno de todos. El interés primordial en la vida del místico es descubrir la verdad, para conocer a Dios, para comprender toda la naturaleza del hombre. El místico ve todo lo que corresponde a la vida como una oportunidad abundante de descubrir, comprender y expresar lo Divino.

El Misticismo florece de una curiosidad insaciable de entender las preguntas esenciales de la vida: asuntos de Dios, de la creación, del infinito y del potencial humano de conocer la verdad. El místico es, en realidad, el último científico que, mirando más allá de lo aparente o evidente en todos los asuntos, pregunta: "¿Es esto que estoy viendo una realidad o ilusiones que derivan del temor?", "¿Qué existía antes de este sentido de realidad?", "¿Qué existía antes de mis construcciones mentales, mis creencias, mi propia identidad?", "¿Quién es este que observa y se auto refleja?", "¿Qué es la propia fuente de la vida?".

El misticismo no es un fenómeno específicamente lírico o literario. Se trata de una vivencia religiosa y, por lo tanto, ha de referirse al ámbito de la metafísica y, más en concreto, de la teología. Es más, la mística se considera una experiencia íntima inefable, lo cual, en teoría, la dejaría al margen de la comunicación literaria. Sin embargo, todos los grandes místicos han sentido la necesidad de transmitir su experiencia personal a quienes los rodeaban y esa voluntad de comunicación exige el uso de la palabra. Transmitir mediante palabras lo que en sí es inefable se convierte, por lo tanto, en un reto literario consustancial a la mística, de ahí que los místicos figuren siempre entre los mejores escritores de sus respectivas culturas.

La experiencia mística, además, parece ser común en las más diferentes sociedades humanas. De alguna manera, más o menos estandarizada según de qué cultura se trate, el místico puede sentir que su esencia individual abandona la materialidad de la vida cotidiana y se proyecta hacia un ente superior en una especie de "viaje" y de "unión" que le permiten acceder a una realidad más auténtica. Tras un cúmulo de sensaciones imposibles de evocar por completo a través de las palabras, el místico regresa a su situación anterior con la consciencia del vacío dejado por ese momento de plenitud vivido. Experiencias místicas de este tipo pueden recogerse en la tradición sufí musulmana, en determinadas prácticas de la Cábala hebrea o en la búsqueda del nirvana budista.



En nuestra cultura, la experiencia mística ha estado vinculada a la historia del Cristianismo y a determinadas modalidades de la vida espiritual europea como la institución del monacato, la práctica de la áccesis y el concepto de santidad. Así, los místicos cristianos han sido tenidos por personas especiales, agraciadas por Dios, en virtud de sus méritos particulares, con esos momentos de íntima unidad con su Señor. Ciertamente, el misticismo cristiano es anterior a la caída del Imperio Romano y debe considerarse, por lo tanto, como una de las herencias seminales

de Europa, pero, como todos los grandes conceptos culturales heredados de la Antigüedad, hubo de readaptarse a la realidad europea de la Etapa Constituyente. No es una casualidad, por lo tanto, que la mística europea cobrase un nuevo auge a partir del siglo XII, en una época de renacimiento marcada por ecos del neoplatonismo y una mayor influencia de la teología de san Agustín. Resulta interesante constatar, además, que encontramos a los escritores místicos de más renombre en regiones marginales de la Europa bajomedieval; esto se debe, acaso, a que la presión de los cánones culturales en esas zonas era menor y el autor se sentía menos condicionado por las expectativas de sus lectores. La primera gran mística europea fue Hildegarda de Bingen, que vivió en ese mismo siglo XII en las tierras del Imperio. Tras ella, se desarrolló lo que se conoce como mística renana, cuyo impulsor fue el maestro Eckhart, en la primera mitad del siglo XIV que tuvo importantes continuadores como: Heinrich Sus en Renania o Jan van Ruysbroek en los Países Bajos. Pero en esa época la expresión literaria de la experiencia mística tomaba forma, sobre todo, de tratado, por influencia de la teología escolástica.

La lírica mística va a pretender, más que explicar racionalmente o mediante alegorías esa unión del alma con Dios, transmitir al lector las sensaciones y los sentimientos que el creyente gozaba en esos instantes de dicha inefable. Se trata, por lo tanto, de un esfuerzo comunicativo que descuenta por adelantado su propio fracaso. El voluntario riesgo de esta apuesta literaria autoriza a los poetas místicos a intentar forzar todos los recursos que la lengua literaria pone a su alcance con una libertad que no suele hallarse en ningún otro género de la literatura europea clásica. El principal foco de esta lírica mística europea apareció en Castilla en la segunda mitad del siglo XVI con dos grandes escritores que muy pronto fueron reconocidos también como santos por la Iglesia católica -e incluso, más tarde, como Doctores- precisamente por sus experiencias místicas: Teresa de Cepeda y Juan de Yepes, es decir, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz.

En la lírica de estos grandes poetas y, sobre todo, en la de fray Juan de la Cruz, se produce una extraña, arriesgada y exitosa conjunción de la experiencia religiosa más sublime del Cristianismo, de acuerdo con las pautas ya establecidas por la mencionada mística renana, y dos de los lenguajes poéticos de mayor tradición y prestigio en la cultura europea, la lírica amorosa petrarquista de origen medieval y la lírica hebrea clásica del *Cantar de los Cantares*. San Juan de la Cruz aprovecha todo el legado poético de la lírica italianizante adaptada al castellano por Garcilaso de la Vega y los poetas del Primer Renacimiento y vierte dentro de sus moldes formales y lingüísticos una experiencia religiosa personal que, a su vez, él identifica, de manera alegórica, con la expresión literaria de los amores atribuidos a Salomón, cuyo prestigio en la cultura católica estaba asegurado por tratarse de un libro de la *Biblia*. El lenguaje poético de sus poemas mayores se caracteriza por la elegancia, la musicalidad, la sonoridad y el decoro propios de la lírica amorosa de la época; sin embargo, la libertad conceptual que le exigía su voluntad de expresar un sentimiento que iba más allá de las palabras y la "extravagancia" estética de un texto como el *Cantar de los Cantares*, ajeno, en origen, a nuestra civilización, influyen para hacer de la poesía de san Juan de la Cruz una de las grandes cimas estéticas de la cultura europea.

Tras san Juan y santa Teresa, la lírica mística queda establecida como uno de los modelos de expresión religiosa de mayor prestigio. De ahí que a partir del siglo XVII encontremos otros escritores místicos de renombre lejos de la península ibérica, de nuevo en el Imperio, tanto entre las confesiones evangélicas -Böhme- como entre los propios católicos -Silesius- y, ya en el siglo XVIII, en otros países de cultura protestante como la Inglaterra de William Blake y la Suecia de Emanuel Swedenborg, lejos en ambos casos de las iglesias cristianas oficiales. Hay que tener en cuenta que algunas confesiones evangélicas, al poner en un primer plano la relación directa del fiel con su Dios, favorecían la búsqueda de este tipo de experiencias religiosas. Sin embargo, a su vez, estas mismas iglesias solían considerar la poesía como un divertimento inapropiado para tratar los asuntos religiosos. Con todo, la autonomía intelectual y espiritual de los dos últimos escritores mencionados favoreció la desvinculación de la experiencia mística de cualquier religión establecida y, a partir de ahí, la pérdida de influencia de la teología sobre la lírica religiosa posterior.

La Etapa Disolvente, que en la cultura europea se ha caracterizado desde el punto de vista espiritual por el desprestigio de la religiosidad institucionalizada, ha traído consigo la multiplicidad y en cierto modo, la banalización de la experiencia mística. La búsqueda de la trascendencia a través de la literatura se ha ido plasmando cada vez más en una lírica panteísta donde se aboga por la vida en comunión con la Naturaleza y también en una lírica metafísica donde la plenitud del poeta se logra a partir de la propia autoexploración. Destacan en este sentido los grandes poetas de la poesía pura de la primera mitad del siglo XX como el Paul Valéry de *El cementerio marino* o los poemas *anti-místicos* de Alberto Caeiro, el heterónimo de Pessoa. Mucho más cercano a la experiencia mística tradicional en la cultura europea se halla el Juan Ramón Jiménez de *Dios deseado y deseante*. [E. G.]

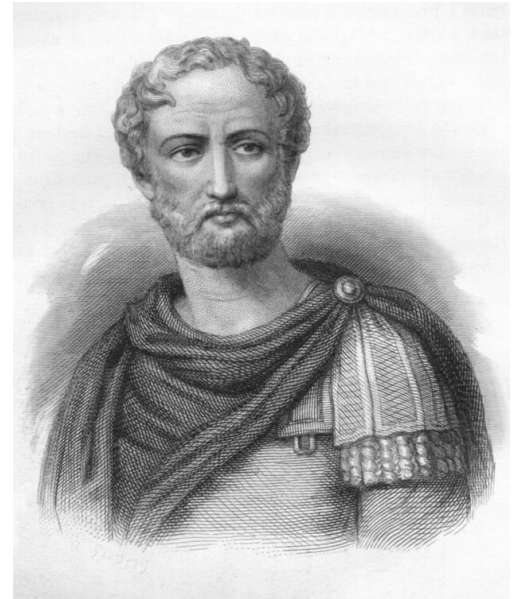
PLINIO

Escritor latino de cuyas obras se conserva su *Historia natural*, obra enciclopédica que durante la Edad Media fue considerada máxima autoridad en materia científica. Tras estudiar en Roma, a los veintitrés años inició su carrera militar en Germania, que habría de durar doce años. Llegó a ser comandante de caballería antes de regresar a

Roma, en el año 57, para entregarse al estudio y el cultivo de las letras. A partir del año 69 desempeñó varios cargos oficiales al servicio del emperador Vespasiano. Agudo observador, fue autor de algunos tratados de caballería, una historia de Roma y varias crónicas históricas, hoy perdidas. Únicamente se conserva su *Historia natural* (77), que comprende 37 libros y está dedicada a Tito. Escrita en un lenguaje claro y con un rico vocabulario, contiene gran cantidad de información sobre las más diversas disciplinas y constituye un importante tratado enciclopédico que recopila todo el saber de la Antigüedad.

Constituyen una preciosa fuente de información sobre la vida de Plinio el Viejo algunas cartas de su sobrino Plinio el Joven, aparte de las noticias que pueden extraerse de su obra más importante y de la breve biografía pseudo-suetoniana que la antecede en los códices. Como muchos jóvenes de la burguesía itálica, Cayo Plinio Segundo marchó pronto de la provincia a Roma para continuar sus estudios y emprender una profesión. Había entrado hacía poco en la abogacía cuando hubo de abandonar la capital para cumplir el servicio militar de levae en Germania, donde, entre los años 47 y 51, sirvió en la caballería a las órdenes de Domicio Corbulón.

Plinio el Viejo era prefecto de la flota en Puerto Miseno cuando, en el año 79, encontró la muerte en la famosa erupción del Vesubio que destruyó y sepultó Pompeya y Herculano. La última jornada de su tío es narrada con muchos detalles por Plinio el Joven en una famosa carta a Tácito (*Epístolas*, VI, 16): a la una de la tarde, su hermana le llamó la atención sobre una gigantesca nube de forma extraña que apareció en el horizonte. Lleno de curiosidad, se disponía a subir a una embarcación ligera para estudiar el fenómeno de cerca cuando le llegaron las primeras peticiones de socorro. Hizo entonces echar al mar los cuadrirremes para poner a salvo al mayor número posible de personas, y se dispuso a dirigirse al lugar de peligro, en el fondo del golfo. Desde cubierta no cesaba de hacer observaciones sobre el importante y pavoroso fenómeno, dictando notas a su escribiente.



Habiendo atravesado el golfo bajo una lluvia de cenizas y casquijos de lava, y siendo ya inaccesible la costa de Herculano y Pompeya, llegó a Stabia, a casa de su amigo Pomponiano, y descansó allí tranquilamente, después de haberse bañado y de haber cenado. Pero a la mañana siguiente, cuando también aquella pequeña ciudad fue atacada de lleno por la furia del volcán y todos trataban de ponerse a salvo en el mar, Plinio, al llegar a la playa, cayó atacado de un colapso cardíaco, abrumado por los vapores sulfúreos que contaminaban el aire.

Una interesante carta de su sobrino a Bebbio Macro (*Epístolas*, III, 5) nos da también a conocer una laboriosa jornada de Plinio. Por ella comprendemos cómo sus lecturas metódicas, sus asiduas dotes de observador, sus frecuentes apuntes, así como las muchas horas sustraídas al sueño y a la mesa, le habían permitido recoger, aun en medio de sus pesadas ocupaciones prácticas a las que atendía puntualmente, aquel inmenso material erudito que sólo en parte utilizó en sus obras; tras su fallecimiento, el resto quedó reunido en 160 legajos llenos de apretada escritura. "Acre ingenium, incredibile studium, summa vigilantia": éstas son las grandes dotes que exalta en él Plinio el Joven. En verano y en invierno, entre la medianoche y las tres, ya estaba levantado, y salvo breves interrupciones dedicadas metódicamente al descanso, su actividad continuaba incansablemente hasta la noche; también durante la comida, o cuando viajaba, tenía junto a sí a un lector, para evitar la menor pérdida de tiempo. Y nunca renunciaba a tomar apuntes: solía decir, en efecto, que no había libro tan malo que no contuviera algo útil y digno de ser aprendido.

En esa misma carta nos da Plinio el Joven el catálogo completo de las obras de Plinio por orden cronológico. Durante el servicio militar en Alemania escribió el pequeño tratado *De iaculatione equestri*, fruto de su experiencia directa. En memoria de un amigo, poeta trágico que había sido también compañero de armas, compuso en los primeros años después del 50 la biografía en dos libros *De vita Pomponi Secundi*. Los *Bellorum Germaniae libri XX*, que lo tuvieron ocupado durante mucho tiempo (47-54?), contenían la relación de todas las guerras de los romanos en Germania y fundamentalmente tenían por objeto celebrar la memoria de Druso y de Germánico.

A esta obra le siguieron (alrededor del año 60) los tres libros del *Studiosus* (distribuidos, sin embargo, en seis volúmenes a causa de su notable extensión), en los que Plinio el Viejo daba consejos concernientes a los estudios y a la preparación del orador; de los últimos años del principado de Nerón (65-68) son los *Dubii sermoniis libri VIII*, que trataban de cuestiones gramaticales. Los treinta y un libros de *A fine Aufidii Bassi*, escritos entre los años 68 y 77, constituyen una historia cuyos límites cronológicos exactos no conocemos (quizá, si a cada año estaba dedicado un libro, del 41 al 77), pensada como una continuación de la historia aufidiana; en ella Plinio el Viejo se

proponía exaltar a los Flavios en contra de la dinastía Julia-Claudia, que había dejado un triste recuerdo con su último representante, Nerón.

La *Historia Natural* de Plinio el Viejo:

Pero el nombre de Plinio el Viejo se encuentra vinculado a su última y más importante obra, que es también la única que ha llegado hasta nosotros, la *Historia natural*. Presentada por Plinio a Tito (a quien había dedicado la obra) en el año 77, fue publicada por su sobrino en el año 79, con inclusión de otro libro (el I) que contiene el catálogo de las fuentes y un sumario general de la obra. Plinio sigue en la *Historia natural* la estela de Varrón en cuanto a tendencias culturales y método de investigación, y alcanza una posición de primacía entre los escritores enciclopedistas. Por esta obra, mina inagotable de noticias científicas y de curiosidades, la Edad Media le reconoció fama de sabio universal; también los estudiosos modernos le son deudores de infinitas informaciones sobre el mundo antiguo.

La metodología seguida por Plinio el Viejo se opone totalmente al concepto moderno de las ciencias naturales. Al contrario que Aristóteles en su *Zoología* o de Teofrasto en su *Botánica*, no indagó sobre las causas filosófico-naturales ni recogió hechos para obtener conclusiones científicas. Pese a ello, las afirmaciones sin fundamento, las fábulas, las exageraciones y la creencia en la magia y en la superstición de la *Historia Natural* influyeron en la conformación de la teoría científica y médica de los siglos posteriores. Tal influencia no es ajena a la habilidad con la que Plinio el Viejo reunió de manera metódica hechos sin relación entre sí, a su capacidad de reparar en detalles ignorados por otros, y a los amenos relatos en los que mezcló hechos verdaderos con datos ficticios. En el siglo XIX los estudios latinos destacaron la importancia histórica de esta obra como uno de los más grandes monumentos literarios de la antigüedad clásica.

La *Historia natural* se compone de treinta y siete libros. El primero contiene el plan general de la obra y da noticias sobre muchos escritores leídos y estudiados. Los libros II-VII tratan de geografía, astronomía y antropología; los libros VIII-XI, de zoología; los libros XII-XIX, de botánica; los libros XX-XXVII, de medicina vegetal; los libros XXVIII-XXXII, de medicina animal, es decir, de cuanto puede obtenerse como medios útiles de los animales y las plantas; y los libros XXXIII-XXXVII, de mineralogía, y, en especial, de todo lo concerniente a los usos del vivir humano y de las artes plásticas. Verdadera enciclopedia, Plinio el Joven la definió como "obra amplísima y erudita, y tan varia como la naturaleza". El material fue obtenido de la lectura de unos dos mil volúmenes, y se citan cerca de quinientos escritores, entre griegos y latinos.

Con todo, no se limitó Plinio a ser un mero compilador. Su pensamiento fundamental responde a la necesidad que tiene el hombre de saber para poder vivir. Mientras los animales -dice- sienten cada uno su propia naturaleza y según ella obran y resuelven sus dificultades, el hombre, por sí solo, nada sabe si no lo aprende; por sí mismo tan sólo sabe una cosa: llorar. La condición esencial de la vida humana consiste en aprender lo que debe el hombre saber y conocer: los lugares en que habita y los hombres entre los cuales vive, los aspectos y los fenómenos del cielo y la tierra y, sobre todo, el mundo vegetal y animal de donde se procura el sustento cuando está sano y los remedios y medicamentos cuando enferma.

Para la historia del arte antiguo encierra particular importancia el grupo de los libros del XXXIII al XXXVII, que estudian la mineralogía y la manipulación de los metales y de las piedras; es el único testimonio que se ha conservado, junto al tratado *De Architectura* de Vitruvio, de toda una rica floración de escritos sobre las artes plásticas en la antigüedad clásica. Plinio trata del arte solamente de un modo indirecto y desde un punto de vista secundario, en relación con los fines de su enciclopedia. Sin embargo, halla oportunidad para dar valiosas informaciones sobre muchas esculturas y pinturas existentes entonces en Roma y para aportar juicios críticos generalmente emitidos por otros autores como Antígono Caristio y el escultor de la escuela de Lisipo Jenócrates de Sicione (siglo III a. de C.); traza asimismo un cuadro de conjunto del desarrollo del arte antiguo, notabilísimo a pesar de sus imperfecciones.

Compilador concienzudo, más que experto en las artes, Plinio se cuida de indicar, como en las otras partes de su obra, las fuentes utilizadas, ofreciendo así una bibliografía del arte antiguo que es de gran interés para la moderna arqueología. Estos libros dedicados al arte fueron ampliamente conocidos incluso en el Renacimiento; Lorenzo Ghiberti se aprovechó de ellos para escribir sus *Comentarios*, y Cristóforo Landino los tradujo al italiano, junto con el resto de la obra, en el año 1470.

EUFRAATES

Los testimonios que hablan sobre el lugar de origen de este filósofo son confusos. Filostrato dice que era de Tiro. Mientras que Estéfano dice que era de Epifanía, en Siria.²Eunapio lo considera egipcio. Vivió entre el 35 y el 118 DC.

La mayor parte de los datos proceden del epistológrafo Plinio el Joven, en una carta que manda a su amigo Átío Clemente, en la que le aconseja escuchar a Eufrates. Gracias a esta carta, sabemos que Plinio conoció a Eufrates estando en Siria en el servicio militar.

Tuvo tres hijos, dos varones y una mujer, a los que procuró educar de la mejor manera.

En la descripción que hace Plinio, lo retrata como un hombre alto y barbudo, además de ser dulce y respetuoso con la gente.

Era muy conocido por ser muy buen orador y consejero. El propio Plinio fue aconsejado por Eufrates, como señala en las cartas.

Fue discípulo del filósofo Musonio Rufo, también estoico, aunque también se vio influenciado por la filosofía cínica. Estudió en su tierra y en Roma más tarde, hasta que fue expulsado en el 93 por orden de Domiciano. Volvió después, en el reinado de Nerva. Murió en el 119, anciano y cansado de la vida, cuando obtuvo el permiso del emperador Adriano para suicidarse.

Su pensamiento está ligado al estoicismo que impartía Musonio Rufo, en la línea de otros filósofos estoicos como Rústico o Epicteto, quien ya contaban con cierta influencia cínica. Para Eufrates, lo correcto es corregir a los hombres que se equivocan, pensamiento también desarrollado por Marco Aurelio.

Epicteto lo nombra algunas veces en sus escritos, lo mismo que Plinio, por su sabiduría y buena oratoria.

CRISTIANISMO

En sentido amplio, el modo de hacer filosofía propiamente sus representantes durante los siglos en que domina culturalmente el cristianismo, esto es, a finales de la edad clásica y durante toda la Edad Media. La expresión se empezó a cultivar cuando, tras la encíclica *Aeterni Patris*, del papa León XIII, sobre la filosofía y el tomismo, con ella se designa el conjunto de corrientes católicas de filosofía que comprendía tanto la neoescolástica tomista, como la escuela escotista, la escuela suareziana y otras escuelas filosóficas no basadas propiamente en la filosofía medieval, sino más bien en la corriente agustiniana, como la centrada en torno al italiano Antonio Rosmini y, en Francia, la llamada «Philosophie de l'esprit», con Louis Lavelle y René Le Senne como principales representantes.



La filosofía cristiana es, pues, la filosofía que se cultivó en aquellas épocas pasadas cristianas y la que se seguía manteniendo, como continuación de la misma, en el ámbito de la iglesia católica en tiempos de León XIII. En sentido propio, no obstante, la expresión, ya en sí polémica, remite a la discutida tesis que Étienne Gilson sostuvo contra filósofos católicos, como Blondel, por ejemplo, y contra autores no católicos, como Bréhier, autor de una conocida *Historia de la filosofía*, y Brunschvicg, y que se centró en torno a una discusión en la Sorbona de París el año 1931. Según Gilson, existe filosofía cristiana propiamente dicha porque el pensamiento de los autores cristianos, ya sea en la filosofía patristica ya sea en la filosofía escolástica, supone una aportación positiva peculiar, no reducible a los contenidos de la revelación ni al desarrollo de los conceptos filosóficos griegos; en términos más simples, la afirmación de una filosofía cristiana supone la aceptación de que la escolástica posee una filosofía propia y original. Según Gilson, las principales nociones cristianas de la filosofía son: el concepto de ser, en general, que remite a una relación (de creación) entre Dios y la criatura, y de ser supremo, en concreto, que identifica con Dios; la noción de causa derivada del acto de creación; la misma idea de creación libre, que lleva a la de persona humana, como sujeto individual responsable y la antropología que de aquí se deduce; la «verdad» en relación con la verdad divina y con la orientación realista de la teoría del conocimiento tomista y escotista; la noción de libertad; la filosofía de la historia (Cf. A. Livi, Étienne Gilson. *Filosofía cristiana e idea del límite crítico*, EUNSA, Pamplona 1970.). En cambio, Bréhier sostiene que la «revelación» es ajena a la crítica racional y que, por consiguiente, no puede establecerse ningún vínculo entre fe cristiana y filosofía; no hay nociones auténticamente filosóficas y genuinamente cristianas a la vez; de hecho, la filosofía cristiana fue primero platónica y luego aristotélica; hay filosofía medieval, pero no es otra que la griega que se intenta conciliar con la fe cristiana; el cristianismo, en fin, influye tan poco en filosofía como en física o matemáticas, por lo que de ningún modo existe nada que pueda

llamarse propiamente filosofía cristiana. Según Brunschvicg, los únicos conceptos verdaderamente filosóficos de la supuesta filosofía cristiana son los de Tomás de Aquino, que, en realidad, son de Aristóteles.

PATRÍSTICA

El conjunto de proposiciones filosóficas -más bien teológicas- que se atribuyen a los padres de la Iglesia, esto es, a un grupo de escritores insignes dentro del cristianismo, pertenecientes normalmente a la jerarquía eclesiástica, a quienes se les concede este título de distinción por su vida y sus escritos, y que ejercieron sus enseñanzas durante los primeros siglos de la historia de la Iglesia cristiana. De esta época, que en principio abarca desde finales del s. I hasta mediados del s. VIII, se exceptúan los escritos canónicos, o libros que constituyen los libros sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento, aunque se incluyen los escritos de los padres apostólicos y de los apologistas. El término «patrística» corresponde, por tanto, al conjunto de estos escritores eclesiásticos, preferentemente ortodoxos, mientras que el de «patrología» se refiere al estudio de estos mismos escritos; de ellos se supone, según la tesis que mantienen los defensores de una filosofía cristiana, que contienen enunciados filosóficos propiamente dichos, aunque de origen y contenido cristiano. Transcurrida esta época, a los escritores eclesiásticos, incluidos los de mayor renombre, se les llama simplemente «doctores de la Iglesia». Se distinguen diversas etapas y ámbitos que dan lugar a diversas denominaciones:



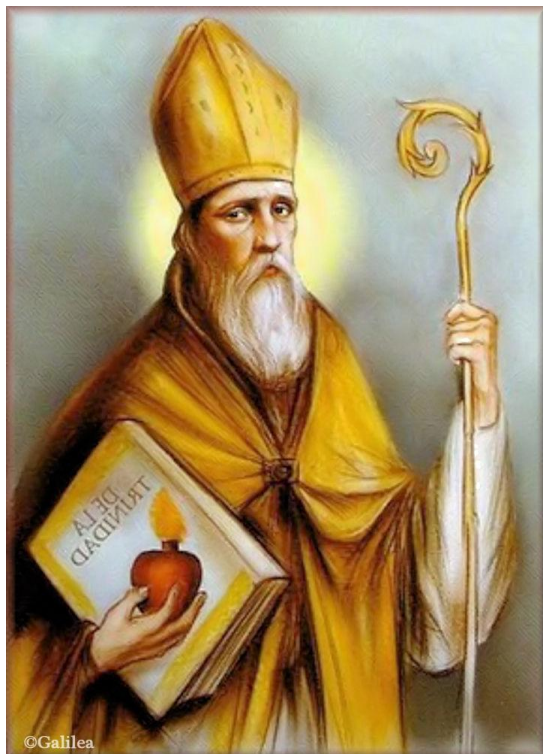
- a) Los *Padres apostólicos* (s. I y comienzos del II): aquellos escritores que alcanzan la generación de los apóstoles, y cuyos escritos no pasaron al canon bíblico y no necesariamente son posteriores a los escritos canónicos. Destacan como principales Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna. Es dudosa la adscripción de la *Didakhé* a esta época.
- b) Los *Padres apologetas* (s. II y comienzos del III): entregados a la defensa (apología) y justificación del cristianismo contra los ataques de filósofos paganos, entre los que destaca Celso, iniciando de esta manera no sólo un contacto con la cultura y filosofía griega ambientales, y luego un diálogo, sino también un ejercicio de razonamiento sobre cuestiones religiosas. Entre los apologistas que escriben son célebres Cuadrato, Justino, Taciano, Atenágoras, el Pseudo-Justino, Teófilo de Antioquía y Hermias. Y entre los que escriben en latín, Minucio Félix y Tertuliano.
- c) Los Padres de la Iglesia: conjunto de escritores que, desde el s. III hasta el s. VIII (hasta Juan Damasceno [† 749], en oriente, y hasta Gregorio Magno [† 604] o Isidoro de Sevilla [† 636], en occidente) llevan a cabo sus enseñanzas en contacto relativamente íntimo con la cultura y la filosofía griegas, de modo que transmiten su pensamiento en términos y categorías propios de la filosofía de su época (el «platonismo medio»). Se distingue entre padres de oriente y padres de occidente, que se diferencian, no sólo por la distinta lengua empleada (el griego ya acostumbrado a la especulación filosófica y teológica, y el latín con poca tradición filosófica y ninguna teológica), sino también por cierta actitud que puede describirse en general, para los padres griegos, como más abierta a la filosofía y al discurso racional, y más apegada a la peculiaridad y ortodoxia religiosa entre los padres latinos. Tertuliano expresa con rotundidad esta postura con su conocida frase: «Creo porque es absurdo».

En oriente se distingue entre los Padres dos tendencias teológicas: la *escuela de Alejandría* y la *escuela de Antioquía*. En Alejandría destacan san Atanasio, Dídimo el Ciego, y los padres capadocios: Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno. Con esta escuela se relaciona también Orígenes. El influjo neoplatónico es claro en los escritos de estos padres de la Iglesia. En Antioquía, más influida por el aristotelismo, son importantes Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, san Juan Crisóstomo, Teodoreto de Cirio, etc. El siglo de oro, no obstante, de la patrística se extiende desde san Atanasio († 373) hasta el concilio de Calcedonia (451). A partir del s. VI disminuye la cantidad de escritores, pero algunos son todavía importantes como el Pseudo-Dionisio Areopagita, un anónimo escritor hacia el 500, Máximo Confesor, Sofronio de Jerusalén o Juan Damasceno, el llamado último gran padre de oriente.

En occidente, a partir del s. III, con un marcado acento apologético y tendencias rigoristas, son importantes los nombres de Tertuliano, san Cipriano, san Hipólito, Novaciano, Lactancio, etc., si bien los más representativos son: san Ambrosio (340-397), san Jerónimo (342-420), autor de la versión de la Biblia llamada *Vulgata*, san Agustín (354-430) y el papa san León Magno (390-461). Otros escritores eclesiásticos notables fueron: Hilario de

Poitiers, Paulino de Nola, Rufino de Aquilea y, ya iniciada la caída del imperio romano, san Gregorio Magno, Boecio, el filósofo de mayor importancia en este tiempo, Casiodoro senador, Cesáreo de Tours y Gregorio de Arlés. En el ámbito de la iglesia española, son de notar san Dámaso Papa, de probable origen español, Paciano de Barcelona, Gregorio de Elvira, Aurelio Prudencio y Pablo Orosio. En la iglesia visigótica del s. VI, que iniciaba su apogeo, son importantes san Martín de Braga, san Leandro de Sevilla, san Braulio de Zaragoza, san Quirico de Barcelona, san Ildefonso de Toledo y, sobre todo, san Isidoro de Sevilla († 636), símbolo del siglo de oro de la iglesia visigótica, autor de las *Etimologías* y último gran padre de occidente.

SAN AGUSTÍN



San Agustín fue el más grande de los padres latinos debido a su influencia, que dominó el pensamiento occidental hasta el siglo XIII. Nació en Tagaste, en la provincia de Numidia, el 13 de noviembre de 354. Aprendió los rudimentos del latín y de la aritmética con un maestro de Tagaste y, aunque no es del todo exacto afirmar que no supiese nada de griego, lo cierto es que dicha lengua le resultó odiosa y nunca llegó a leerla con facilidad. Alrededor del 365 se trasladó a Madaura, ciudad pagana, donde estudió gramática y literatura latinas, alejándose de la fe de su madre, lo que su año sabático en Tagaste (369-370) no hizo sino acuciar.

En el 370, año en que murió su padre tras convertirse al catolicismo, inició estudios de retórica en Cartago, resultando un brillante estudiante a pesar de la ruptura que el ambiente licencioso de la ciudad portuaria le indujo con los valores del cristianismo. Vivió allí algunos años con su hijo —Adeodato— y la madre del mismo. La lectura del *Hortensio* de Cicerón le estimuló para iniciar el camino de búsqueda de la verdad, aunque todavía había de interponerse la secta maniquea, en la que quedó atrapado algún tiempo.

Regresó a Tagaste el 374, enseñando gramática y literatura latinas durante un año. Acto seguido retornó a Cartago, donde abrió una escuela de retórica, permaneciendo hasta el 383. Recibió un premio de poesía y escribió su primera obra en prosa *De pulchro et apto*, que se ha perdido. Poco antes de la partida de Agustín hacia Roma en 383, Fausto, un conocido obispo maniqueo, llegó a Cartago y no supo darle una respuesta satisfactoria a sus dudas, por lo que su fe

en el maniqueísmo comenzó a resquebrajarse. Sus desengaños intelectuales no hicieron sino alimentar su apetito de verdad.

Abrió una escuela de retórica en Roma, donde esperaba encontrar estudiantes menos díscolos que en Cartago y lograr un relanzamiento a su carrera, pero contó con el inconveniente de que, efectivamente, los estudiantes eran menos díscolos pero tenían la fea costumbre de cambiar de escuela antes de pagar los honorarios.

En el 384 obtuvo un puesto de profesor municipal de retórica en Milán, inclinándose filosóficamente hacia el escepticismo académico. En Milán su madre intentó sin éxito que reformase su vida contrayendo matrimonio con cierta muchacha. Sin embargo, en esta época leyó ciertos escritos neoplatónicos, probablemente las *Enéadas* de Plotino, en la traducción de Mario Victorino, lo que le ayudó a liberarse de las cadenas del materialismo y aceptar la existencia de una realidad inmaterial. Eso le facilitó una solución satisfactoria al problema del mal a través del concepto de *privación*, y le ayudó a comprender la razonabilidad del cristianismo, impulsándole a la lectura del Nuevo Testamento y, en particular, los escritos de San Pablo.

La conversión intelectual de San Agustín, fruto de la lectura de las obras neoplatónicas, fue paralela a su conversión moral, producto de los sermones de San Ambrosio y las palabras de Simpliciano —un anciano sacerdote que le dio noticia de la conversión al cristianismo del neoplatónico Victorino y de Ponticiano, y le habló de la vida de San Antonio de Egipto—, teniendo lugar su conversión al cristianismo el verano de 386. San Agustín oyó desde el jardín de su casa a un niño que gritaba desde lo alto de un muro *Tolle lege!* y que provocó, al abrir al azar el Nuevo Testamento, la lectura de las palabras de San Pablo en la *Carta a los Romanos*:

Andemos con decencia, como durante el día: no en comilonas y borracheras, no en deshonestidades y disoluciones, no en contiendas y envidias. Mas revestíos del Señor Jesucristo y no busquéis cómo contentar los antojos de vuestra sensualidad [*Confesiones*: VIII, 8-12].

Enfermo de pulmón, se retiró del profesorado y en Cassiciaco se esforzó, mediante la lectura, la reflexión y las conversaciones con sus amigos, en lograr una mejor comprensión del cristianismo. Allí escribió *Contra Academicos*, *De Beata Vita* y *De Ordine*; de vuelta a Milán escribió *De Immortalitate Animae*, probablemente los *Soliloquios* y comenzó *De Música*. El 25 de abril de 387, sábado santo, fue bautizado por San Ambrosio. Poco después regresó a África, tras la repentina muerte de su madre acaecida mientras esperaban embarcar en el puerto Ostia. Aplazando su regreso a África, en Roma escribió el *De libero arbitrio*, el *De quantitate animae* y *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, pasando a África en otoño de 388. Ya en Tagaste, estableció una pequeña comunidad monástica y escribió, entre otros, el *De vera religione* y el final de *De Musica*.

Aunque en Cassiciaco el joven Agustín resolvió no casarse nunca, probablemente no aspiraba al sacerdocio, que, sin embargo, recibió al ser ordenado por el obispo de Hipona, que deseaba su ayuda, en 391.

Nombrado obispo auxiliar de Hipona en 395-396, tras la muerte de Valerio —obispo de Hipona— le sucedió en el cargo el 396, ocupándose de la tarea de luchar frente al cisma donatista cuando sus deseos quizás hubieran ido encaminados a una tranquila vida de oración y estudio, pese a lo cual encontró tiempo para comenzar sus *Confesiones* terminadas en 400 y para escribir parte de su *De Doctrina Christiana* cuyo cuarto libro fue añadido en 426. Pero es que el ímpetu con que San Agustín llevó a cabo su conversión no tenía nada que ver con el que, siglos más tarde, evidenciaría Scheler. En el año 400 comenzó uno de sus grandes tratados, *De Trinitate*, finalizado en 417, donde se recoge su teoría del conocimiento; en el 401 empezó los doce libros de *De Genesi ad litteram* finalizados en 415, donde se encuentra una teoría de las *rationes seminales*.

Tras la promulgación de diversos edictos imperiales contra los donatistas, San Agustín tuvo que dirigir su mirada esta vez contra otra herejía, la pelagiana, que utilizando textos de *De libero arbitrio* había llegado a negar el pecado original, minimizando el papel de la gracia divina y exagerando el de la voluntad humana. Así, escribió diversas obras a partir de 412, lo que no impidió que comenzara en 413 los veintidós libros de *De civitate Dei*, que completó en 426, sobre el trasfondo de la invasión bárbara. En 418 es condenado el pelagianismo por un concilio de obispos africanos, por el emperador Honorio y el Papa Zósimo, prosiguiendo su obra polémica antipelagiana en diversos escritos. En 426 nombró sucesor de su diócesis al obispo Eraclio, y publicó, en 426-427 *De Gratia et libero arbitrio*, *ad Valentinum*, *De correctione et gratia* y los dos libros de las *Retractationes*, revisión crítica de sus escritos de gran valor para conocer su cronología.

San Agustín continuó escribiendo también durante los últimos años de su vida, tomando contacto incluso con el arrianismo y dedicándoles en 428 su *Contra Maximinum haereticum* y *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*. En la primavera-verano de 430 los vándalos sitiaron Hipona y San Agustín murió durante el mismo el 28 de agosto de 430, mientras recitaba los salmos penitenciales. Pese a que los vándalos incendiaron la ciudad, la Catedral y la biblioteca de San Agustín, gracias a Dios, quedaron a salvo.

La superación del escepticismo académico:

Se pueden destacar ciertos hitos fundamentales en la biografía de San Agustín por la relación que tienen con su evolución intelectual. Uno de ellos es la lectura de Cicerón, que le impulsó a dedicarse a los problemas filosóficos y a consagrar sus esfuerzos intelectuales a ellos cuando sólo tenía diecinueve años. La lectura de la obra *Hortensio* (*Hortensius*, escr. 45/46 a. C.), de la que sólo quedan testimonios en fragmentos de Nonio y Agustín, llevó al joven Agustín a acercarse al terreno de la filosofía. Se trataba de una apología de la filosofía según el modelo del *Protreptikos* de Aristóteles.

Su obra *Contra Académicos* (*De Academicis libri tres*) que, junto con dos obras más, *Sobre la felicidad* (*De beata vita*), y *Acerca del orden* (*De ordine*) fueron terminadas en noviembre de 386 en Cassiciacum, cerca de Milán. Escrita en forma de diálogo, y evidenciando una cierta influencia platónica, *Contra Académicos* recoge la refutación del escepticismo académico sin ambages. La cuestión central que domina la obra consiste en si es necesaria la posesión de la verdad para ser feliz. San Agustín rebatió la tesis de Cicerón de que bastaba la investigación de la verdad, aun sin alcanzarla, para lograr la felicidad. Dando por sentado que todo hombre aspira a la felicidad, el santo de Hipona defiende que ésta se alcanza viviendo conforme a la razón. De modo que, siendo ésta el órgano de la verdad, no tendría sentido vivir conforme a la razón si ésta renunciase al objeto de su actividad: el conocimiento de la verdad.

La racionalidad de la fe como superación de la duda:

San Agustín reconoce que hay dos modos de conocer: la razón y la autoridad. Sin embargo, estos modos de conocer no son incompatibles sino que se complementan. En último término, incluso la fe descansa en un acto de la razón: la razón natural puede llegar, mediante la actividad filosófica, a la afirmación de la existencia de Dios. Ahora bien, el Santo es perfectamente consciente de los límites de la razón y del entendimiento humano en orden

al conocimiento de la esencia de Dios. Así que la fe ayuda a ir más allá de los límites de la razón, de modo que la verdadera oposición filosófica no se halla entre la razón y la fe, sino entre la razón y la duda. La fe es conforme con la razón y la razón es conforme con la fe:

- a) Antes de darse la fe, la razón presenta lo que se puede creer mediante razones naturales, que permiten, a su vez, adherirse a la fe revelada (*ergo intellige ut credas*);
- b) Una vez recibida la fe, la razón supera sus propios límites mediante la iluminación divina (*crede ut intelligas*).

Ésta es la interpretación del lema *ergo intellige ut credas, crede ut intelligas* [Sermones: XLIII, 7, 9]: entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender. El cristianismo es para San Agustín la culminación de la Filosofía, entendida como sabiduría. De ahí que en su sentido más alto identifique la filosofía con la sabiduría cristiana. Lo que formula San Agustín no es una doctrina religiosa sin más: es la filosofía verdadera, la sabiduría que ha alcanzado con el cristianismo su plenitud.

No obstante, se debe subrayar que el interés de la investigación filosófica agustiniana es eminentemente práctico, no especulativo. Quiere que los resultados de su investigación le sirvan para alcanzar la felicidad. Por esa razón, en el Doctor de la gracia aparecen imbricados tanto los aspectos teóricos como los aspectos prácticos de la investigación filosófica: Dios no es sólo el fundamento de la verdad sino que es también la fuente de la felicidad.

La certeza de la autoconciencia:

Una vez que se ha sentado que no hay felicidad sin sabiduría ni sabiduría sin verdad, y que la duda es la auténtica enemiga de la razón, San Agustín va a concluir afirmando la certeza de la autoconciencia en virtud de un razonamiento puramente filosófico, precedente directo del *cogito ergo sum* cartesiano, que podemos sintetizar en los siguientes estadios:

- 1º) la intuición intelectual coloca, cualquiera que sea la profundidad de la duda, ante una certeza: *yo dudo*;
- 2º) esa duda se realiza mediante el acto de pensar, de modo que la duda supone una nueva certeza: *yo pienso*;
- 3º) aunque en todas las cosas me engañara, no podría engañarme si no existiera, de forma que se llega así a la certeza de la autoconciencia: *Yo existo*.

Por consiguiente, cualquiera que sea el nivel de la duda planteada, Agustín de Hipona la ha derrotado definitivamente con el célebre aforismo *si fallor, sum*: «si me engaño, existo, pues quien no existe no puede tampoco engañarse» [La ciudad de Dios: XI, 26]. La certeza indubitable del conocimiento existencial del «yo» acompaña a toda operación mental. Ahora bien, como explica Eudaldo Forment [Forment 1989: 7] y recoge San Agustín en *La Trinidad*, el autoconocimiento del alma puede ser de dos tipos:

- a) Conocimiento existencial, como percepción o experiencia individual inmediata, no conceptualizable ni comunicable a otros hombres, por la que se constata intelectualmente el ser del alma; y
- b) Conocimiento esencial, por el que se obtiene una definición de la esencia que debe tener el alma para ser alma, no desde la generalización del conocimiento existencial, que posee un carácter temporal y mutable, sino desde la intelección esencial que facilita el verdadero conocimiento, de carácter inmutable y eterno.

Escribe San Agustín a este respecto:

No es viendo con los ojos del cuerpo una muchedumbre de mentes como nos formamos, por analogía, un concepto general o concreto de la mente humana, sino contemplando la verdad indeficiente, según la cual definimos, *en cuanto es posible*, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser en las razones eternas [La Trinidad: 9, 6, 9].

A su vez, la presencialidad del alma tiene dos formas: conociéndose y pensándose. El santo de Hipona expone la diferencia entre el conocer (*noscere*) y el pensar (*cogitare*) con el ejemplo del médico que sabe la gramática: cuando actúa como médico *piensa* en la medicina y no en la gramática, lo que no impide que la *conozca*. Para aclarar el problema de la presencialidad del alma Santo Tomás de Aquino, al profundizar siglos más tarde en la metafísica del espíritu agustiniana, introducirá los conceptos aristotélicos de *acto* y *potencia*, caracterizando: a) la noticia conocida como un conocimiento *habitual*; y b) la que se da en el pensar, como conocimiento *actual* [Santo Tomás, *De anima*: q. 1, a. 15, ad. 17]. Dicho pensar, como conocimiento esencial, se puede definir como el acto de la inteligencia por el que se busca conocer la verdad esencial y que necesita el auxilio de la iluminación divina.

La investigación agustiniana de la verdad:

Al principio de *Soliloquios*, San Agustín define los objetivos de su tarea de investigación filosófica: conocer a Dios y conocer el alma. Dicha investigación no requiere dos vías diferentes, como podría parecer a primera vista, sino que se resume en una: puesto que Dios está en la más profunda intimidad de nuestra alma, buscar a Dios requiere recogerse en el alma y recogerse en el alma supone encontrar a Dios. Así las cosas, la *mirada hacia dentro* mediante la que se inicia la búsqueda de Dios y del alma significa un *confesarse*. Dicha confesión no se agota en la mera descripción de un estado sentimental interior sino que trata de aclarar los problemas más profundos que radican en el núcleo del alma, arrojando luz sobre la propia existencia. Éste es el significado del célebre aforismo pronunciado por el Obispo de Hipona: «No salgas de ti mismo, vuelve a ti, en el interior del hombre habita la verdad» [*La verdadera religión*: 39].

San Agustín asume un método de investigación filosófica que se basa, con las debidas matizaciones, en la dialéctica característica de la tradición platónica. Así se aprecia en *Acerca del orden* (*De Ordine*), una de sus primeras obras, en la que considera: a) que la filosofía se resuelve en una investigación de la unidad; b) que la razón no es sino la capacidad de distinción y unión; y c) que la investigación del alma o de uno mismo debe ser anterior a la investigación de Dios [*Acerca del orden*: II, 18].

En *Soliloquios*, cuando se refiere a las *condiciones de la visión racional*, añade los siguientes requisitos que completan su propio método de investigación filosófica: **a)** el alma debe ser apta para conocer la verdad, para lo cual debe recibir la ayuda de la *gracia*, es decir, el alma debe ser *sana*, estar purificada mediante las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad para poder conocer la verdad y *ver a Dios*; **b)** estando *sana* el alma por las virtudes teologales, es preciso que *mire*, y esta mirada es la que propiamente lleva a cabo la razón; **c)** se requiere que el alma no sólo mire, sino que también *vea*, para lo que debe poseer la *virtud*, definida en un primer momento como *recto orden de la razón*. No obstante, se debe advertir que el concepto agustiniano de virtud evolucionó desde el racionalista *ordo est rationis* de las obras de Casiciaco, hasta el emocional *ordo est amoris*, escrito más tarde en *De moribus Ecclesiae* tras su ordenación sacerdotal. Precisamente la originalidad y la modernidad de Agustín se encuentran en conciliar razón y amor, esto es, en integrar con la razón la sana emoción que se vuelca en Dios como condición *sine qua non* de la visión racional de la verdad.

La doctrina de la iluminación agustiniana:

La percepción de lo inteligible de la que brota la sabiduría, a diferencia de Platón, no depende de la reminiscencia del mundo de las ideas sino de la irradiación divina, del *lumen rationis aeternae* o luz eterna de la razón. En esta cuestión San Agustín se interesó por el modo de percibir la verdad inteligible, y no tanto por el modo en que se produce el mecanismo de la abstracción, que será tratado siglos más tarde de modo mucho más detallado por Santo Tomás de Aquino. No obstante, se aprecia en esta cuestión en San Agustín un motivo neoplatónico que se remonta, en última instancia, a la comparación platónica entre la idea de Bien y el sol. Como es sabido, para Plotino el Uno o Dios se identificaba con el sol de lo inteligible, esto es, con la luz trascendente. En esta línea, el Doctor de la gracia también sostiene que es imposible percibir la verdad inmutable de las cosas si no están iluminadas como por un sol [*Soliloquios*: I, 6]. Pero dicho sol es para el Obispo de Hipona la luz divina del Dios cristiano, que ilumina la mente humana y la capacita para percibir las notas de necesidad e inmutabilidad de las verdades eternas. Del mismo modo que el ojo, mediante la luz del sol que los hace visibles, ve los objetos sensibles, la mente humana, mediante la *luz inteligible* procedente de Dios, comprende y es capaz de ver las ideas ejemplares o verdades eternas:

Las ideas son las (a) formas principales, las razones estables e invariables de las cosas, (b) que en sí mismas son no *formadas*, y por eso son eternas, siempre permaneciendo de un mismo modo en el divino entendimiento. (c) No nacen ni mueren, sino que según ellas se forman todas las cosas que pueden nacer o existir y las que en realidad nacen y perecen. (d) No toda alma, sino el alma racional las puede intuir con aquella parte más excelente que tiene y que se llama mente o razón, como con una especie de ojo o vista interior e inteligible. (e) Aún más, esta intuición de las ideas no las logra un alma racional cualquiera, sino el alma pura y santa, que tiene una vista sincera, serena, sana y semejante a las cosas que intuye en su inteligibilidad [*Ochenta y tres cuestiones diversas*: q. 46].

La mente humana no puede contemplar directamente la mente divina ni, por tanto, las ideas ejemplares contenidas en ella. Todo lo que puede alcanzar la razón humana, finita y limitada, son las características de eternidad y necesidad de las verdades eternas y necesarias, hechas visibles a la mente humana mediante la actividad iluminativa de Dios. Frente a interpretaciones ontológicas habría que decir que se trata de una *iluminación refleja*, cuyas características serían las siguientes: **a)** la iluminación que Dios ofrece a la mente humana es *luz reflexiva*, esto es, imagen de la Luz eterna proyectada en el alma humana; **b)** el alma humana es

capaz de percibir las ideas inteligibles, pero no es capaz de percibir las en su esencia total y completa, sino que lo que recibe es sólo un *reflejo*; **c)** sólo en esa *iluminación refleja* se puede ver, como un reflejo y nunca directamente en su esencia, a Dios; y **d)** la *iluminación refleja* no suministra conceptos, sino que capacita al alma para identificar lo absoluto, necesario y eterno de las cosas.

La verdad y los niveles del conocimiento:

En *Contra Académicos* el santo de Hipona superó los argumentos escépticos afirmando la posibilidad del hombre de alcanzar la verdad. Cualquiera que sea la profundidad de la duda planteada, el Doctor de la gracia defendió la capacidad racional humana para poseer la verdad, considerada ésta dentro de sus límites.

Las verdades indubitables que planteó San Agustín fueron las siguientes: **a)** cualquiera que sea el nivel de duda al que acceda, de lo que puedo estar cierto es del *principio de no contradicción*: de dos proposiciones disyuntivas contradictorias, una es verdadera y la otra es falsa; **b)** por lo que se refiere a los *sentidos*, es cierto que pueden presentarme apariencias que en el fondo no son verdad, como en el caso de la apariencia del remo torcido metido en el agua, pero si me limito a asentir diciendo que «me parece que el remo está torcido» no me engaño, pues no estoy dando asentimiento más que al *hecho de la apariencia*. Y es que para la vida práctica se necesita el conocimiento sensorial, de la misma forma que depende de los sentidos gran parte del conocimiento humano; **c)** el hombre puede estar cierto, así mismo, de las *verdades matemáticas*; **d)** también puede estar cierto de la *capacidad de dudar* pues, en cualquier caso, el hombre sabe que duda; **e)** en cuanto a las existencias reales, el hombre sabe de su *propia existencia*, a la que San Agustín asocia la certeza de la propia vida y del entendimiento: la certeza de la propia existencia requiere que el hombre esté vivo y entienda el hecho de la propia vida y de la propia existencia, de modo que *el hombre sabe que existe, que vive y que entiende*; **f)** pero, además de eso, se puede añadir otra certeza más: el hombre *sabe lo que quiere*; de ahí que en *La ciudad de Dios* San Agustín afirme no sólo la certeza de la propia existencia sino también la certeza del amor a ella y de su conocimiento: «existimos, y sabemos que existimos, y amamos ese hecho y nuestro conocimiento de él» [*La ciudad de Dios*: XI, 26].

Pero lo que ante todo importaba a San Agustín era el conocimiento de las cosas eternas —como ideas ejemplares o verdaderos arquetipos inteligibles—, y su relación con Dios. En esto consiste la sabiduría (*ratio superior*), así que su actitud hacia los objetos sensibles es platónica: no puede obtenerse verdadero conocimiento de ellos por su carácter mutable, lo que les priva del *status* de verdadero objeto de conocimiento. Siendo la sensación común a hombres y animales, al hombre le diferencia del animal la posibilidad de *conocimiento racional* de los objetos corpóreos (*ratio inferior*), de forma que los niveles del conocimiento serían los siguientes: **a)** el nivel inferior de conocimiento lo constituye la *sensación*, común entre el hombre y los brutos; **b)** en un nivel intermedio se sitúa el *conocimiento racional*, dirigido a la acción, que supone el uso de los sentidos y se dirige a los objetos sensibles, pero en el que la mente juzga los objetos corpóreos de acuerdo con modelos eternos e incorpóreos (*ratio inferior*); y **c)** el nivel más alto lo constituye la contemplación que hace la mente de las cosas eternas por sí mismas, sin intervención de la sensación, lo que se conoce como *sabiduría*, de carácter puramente contemplativo (*ratio superior*).

Del mismo modo que la sensación refleja los objetos corpóreos en los que tiene su fundamento, las verdades eternas reflejan también su fundamento. Éste no puede ser sino la Verdad misma, el Ser necesario e inmutable, esto es, Dios. La necesidad e inmutabilidad de las verdades eternas son reflejo de la necesidad e inmutabilidad de Dios. Dios es el fundamento de todas las normas, ideas o modelos ejemplares. En este sentido, se encuentra en San Agustín un precedente del célebre *Proslogion* de San Anselmo y su argumento ontológico de la existencia de Dios, partiendo de la definición de Él como *aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido*. Así, el santo de Hipona escribió varios siglos antes que «todos concurren en creer que Dios es aquello que sobrepasa en dignidad a todos los demás objetos», refiriéndose al único Dios de dioses como «algo más excelente y más sublime que lo cual nada existe» [*La doctrina cristiana*: 1, 7, 7].

El problema del tiempo:

La solución de Agustín de Hipona al problema del tiempo se conoce como la teoría del triple presente. Frente a los argumentos escépticos, que niegan la propia existencia del tiempo, la experiencia articulada en el lenguaje es suficiente para refutarlos y, en concreto, el testimonio de la historia y de la previsión permiten afirmar la existencia de las cosas futuras y de las cosas pasadas:

Habría que decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Los tres existen en cierto modo en el espíritu y fuera de él no creo que existan [*Confesiones*: XI, 20, 26]

Admitida la realidad del tiempo, el *pasado* no sería sino *memoria* de lo que ha dejado de existir, el *futuro* se definiría como la *expectación* de lo que no existe todavía y el *presente* no consistiría más que en la *atención* sobre un punto, un instante que pasa y que carece de duración. Pero quedaría por resolver el problema de la medición del tiempo. San Agustín había afirmado la posibilidad de la medida del tiempo en el alma humana por cuanto permanece la impresión —*affectio*— de las cosas al pasar. Dicha impresión, que supone un elemento pasivo, debe colocarse en relación con un elemento activo: la actividad del espíritu que se extiende como memoria, atención y espera en direcciones opuestas. Así que la extensión del tiempo se aprecia, según el santo de Hipona, en la distensión del espíritu humano, solución que Plotino había apuntado en relación con el espíritu del mundo.

La relevancia del elemento activo, de carácter psicológico, se pone de relieve a medida que San Agustín desarrolla su argumentación y describe el presente, no ya como un punto que carece de duración, sino como una *intención presente* (*praesens intentio*). La *atención* merece llamarse *intención* por cuanto asegura el tránsito del tiempo: la intención presente traslada el futuro al pasado, hasta que, consumido el futuro, todo se convierte en pasado.

La actividad del espíritu permite la vivencia del tiempo, ya que no habría futuro ni pasado sin una espera y sin un recuerdo. Es decir, la impresión del tiempo depende de la actividad de un espíritu que espera, atiende y recuerda. La memoria y la espera radicarían en el espíritu humano como imágenes-huella e imágenes-signo, respectivamente. Aunque el presente se redujera a un punto, en la medida en que la atención hace pasar el tiempo, y dicha atención perdura, se explica la medición del tiempo en el alma humana.

Frente a la temporalidad humana, la eternidad es para San Agustín siempre estable, estabilidad consistente en que todo está presente —a diferencia del tiempo, que nunca está presente en su totalidad. San Agustín considera que el tiempo ha sido creado con el mundo, pero deja abierta la posibilidad de la existencia de otros tiempos antes del mundo, reservando así a los seres angélicos una dimensión temporal. Por lo tanto, la idea central que caracteriza el tiempo según San Agustín es el ser creado. Por ese motivo, cualquier especulación acerca del tiempo antes de la creación es absurda, como absurda sería la atribución de temporalidad a Dios, el Ser eterno: «Tú precedes a todos los tiempos pasados por la magnitud de la eternidad, siempre presente» [*Confesiones*: XIII, 13, 16].

INFORMACIÓN (INCLUIDA EN ESTE DOCUMENTO EDUCATIVO) TOMADA DE:**Libros/documentos web:**

1. Antonio Alberte (1987), *Cicerón ante la Retórica*, Valladolid, Publicaciones de la Universidad.
2. Antonio Alberte, (1992), *Historia de la Retórica latina*, Ámsterdam, A. M. Hakkert Publisher.
3. Carmen Codoñer (ed.) (1997), *Historia de la Literatura latina*, Madrid, Cátedra.
4. Manuel Asensi (1998), *Historia de la Teoría de la literatura*, vol. I: *Desde los inicios hasta el siglo XIX*, Valencia, Tirant lo Blanch.
5. Roland Barthes (1966), *La Antigua Retórica*, Buenos Aires, Comunicación, 1970.
6. Carmen Bobes y otros (1995), *Historia de la Teoría literaria*, 2 vols. I. *La Antigüedad grecolatina*, Madrid, Gredos.
7. J. González Bedoya (1990), *Tratado histórico de la retórica filosófica*, 2 vols., Madrid, Nájera.
8. José Antonio Hernández Guerrero y María del Carmen García Tejera (1994), *Historia breve de la Retórica*, Madrid, Síntesis.
9. José Antonio Hernández Guerrero y María del Carmen García Tejera (2005), *Teoría, historia y práctica del comentario literario*, Barcelona, Ariel.
10. James J. Murphy (ed.) (1983), *Sinopsis histórica de la Retórica clásica*, Madrid, Gredos, 1988.
11. Juan Francisco Yela Utrilla, *Séneca*, 1947; P. Grimal, *Sénèque*, 1947; Juan Carlos García-Borrón, *Séneca y los estoicos*.
12. Musonio Rufo, Cayo / Epicteto (1995). *Tabla de Cebes / Disertaciones; fragmentos menores / Manual; fragmentos*. Editorial Gredos. Madrid. ISBN 978-84-249-1689-3.
13. Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriano*. Editorial Gredos. Madrid. ISBN 978-84-249-1628-2.
14. Ruiza, M., Fernández, T. y Tamaro, E. (2004). Biografía de Plinio el Viejo. En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Barcelona (España).
15. AGUSTÍN, SAN, *Obras completas*, 41 vol., BAC, Madrid 1946. En especial *Contra academicos, De libero arbitrio, Confesiones, De Trinitate, De civitate Dei*.
16. ALESAÑO REINARES, T., *Filosofía de San Agustín*, Augustinus, Madrid 2004.
17. ALVAREZ TURIEÑO, S., *Regio media salutis: Imagen del hombre y su puesto en la Creación*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988.
18. ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid 2001.
19. FORMENT, E., *El problema del "cogito" en san Agustín*, «Augustinus», 133-134 (1989), pp. 7-30.
20. GILSON, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1941. —, *La Filosofía en la Edad Media*, BHF, Madrid 1965.
21. MONDOLFO, R., *Momentos del pensamiento griego y cristiano*, Paidós, Buenos Aires 1964.
22. PEGUEROLES, J., *San Agustín, un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona 1985.
23. RICOEUR, P., *Tiempo y narración*, t. I, Cristiandad, Madrid 1987.
24. SCHELER, M., *Amor y conocimiento*, Palabra, Madrid 2010.
25. SCIACCA, M. F., *San Agustín*, Luis Miracle, Barcelona 1955.
26. VILLALOBOS, J., *Ser y verdad en San Agustín de Hipona*, Publicaciones Universidad de Sevilla, Sevilla 1987.
27. Ruiza, M., Fernández, T. y Tamaro, E. (2004). Biografía de Santo Tomás de Aquino. En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Barcelona (España).

Sitios web:

1. <https://www.lavanguardia.com/historiayvida/historia-antigua/20210110/6169393/peligrosa-vida-nocturna-antigua-roma.html>
2. https://www.ecured.cu/Filosof%C3%ADa_romana
3. <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Eclecticismo>
4. http://www.cervantesvirtual.com/portales/retorica_y_poetica/ciceron/
5. <https://www.bloghemia.com/2019/10/marco-tulio-ciceron-obras-completas-en.html>
6. <https://www.significados.com/estoicismo/#:~:text=Como%20estoicismo%20se%20denomina%20la,bienes%20materiales%20y%20la%20fortuna.>
7. <https://www.filosofia.org/enc/ece/e50264.htm>
8. <https://fs.blog/intellectual-giants/seneca/>
9. <https://psicologiymente.com/biografias/epicteto>
10. <https://elvuelodelalechuza.com/2016/04/25/el-estoicismo-de-epicteto/>
11. <https://www.ecured.cu/Misticismo>
12. <https://www.literaturaeuropea.es/generos-subgeneros/mistico/>
13. <https://isha.sadhguru.org/global/es/wisdom/article/Explorar-el-misticismo-ir-mas-alla-de-la-zona-de-confort>
14. https://www.elconfidencial.com/cultura/2020-02-04/plinio-viejo-craneo-hallado-pompeya-vesubio-estudios_2440492/

15. https://www.biografiasyvidas.com/biografia/p/plinio_elviejo.htm
16. [https://es.wikipedia.org/wiki/Eufrates_\(fil%C3%B3sofo\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Eufrates_(fil%C3%B3sofo))
17. https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Filosof%C3%ADa_cristiana
18. <https://www.significados.com/cristianismo/>
19. https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Filosof%C3%ADa_patr%C3%ADstica
20. <http://percyacunhavigil.blogspot.com/2010/10/la-patristica.html>
21. <https://www.philosophica.info/voces/agustin/Agustin.html>