

Del puerto de la filosofía al puerto de la muerte

Un pueblo de marineros, dotados de una viva imaginación, como las razas que se asientan frente al azul del Mar Mediterráneo, no podía por menos de enriquecer su propia lengua con figuras y símiles que le sugerían los diferentes aspectos del mar, y las dificultades y molestias, los peligros y las alegrías que llevaba consigo la vocación de navegante. Por eso se nos antoja un tópico muy manido la afirmación de que la literatura de Grecia y luego la de Roma abunda en brillantes metáforas y símiles memorables, tomados de esta inexhaustiva fuente, y en expresiones cuyo origen marino se pierde en vocablos o frases que luego pasan al acervo común del pueblo ¹.

El puerto es la meta que busca el marinero, constituye el final de sus esfuerzos. Cuando el viaje ha sido peligroso y la navegación difícil, el puerto se presenta como el refugio de los peligros, donde se encuentra el término de las molestias. El hombre de la tierra adentro puede considerarse a sí mismo como un navegante que busca el final feliz de sus esfuerzos. Ante su vista aparece su propia vida como un viaje lleno de vicisitudes y de peligros. Aunque la literatura antigua contiene alusiones a esto, en virtud de la concepción de la polis como centro de la vida helénica resulta que la figura se aplicará más frecuentemente y con más detalles a la «nave del estado» que «al viaje de la vida de los individuos» ².

1. Cf. BONNER, Campbell, *Desired haven*, en *Harvard Theological Review* 34 (1941) 49-50. En este artículo queremos completar lo que escribimos en otra ocasión: *En torno a una metáfora agustiniana*, en *Miscelánea patristica. Homenaje al P. Angel C. Vega*, El Escorial 1968, pp. 407-426. La semejanza de los temas tratados en ambos estudios nos obligará a repeticiones a que sólo daremos entrada cuando el sentido lo exija. Desde ahora para lo que de una manera especial se relaciona con San Agustín, remitimos al lector al citado artículo.

2. Cf. BONNER, *Desired haven*, p. 49. KAHLMEYER, Johannes, *Seesturm und Schiffsbruch als Bild im antiken Schrifttum*, Griefswald 1934, pp. 34-36.

Nos encontramos, como es fácil adivinar, ante una de las metáforas más antiguas de la literatura. La figura del puerto, aplicado a la vida humana, con alusiones al descanso de la filosofía, debió de entrar muy pronto en el campo de la literatura greco-romana. El paso del significado real y propio al concepto figurado es muy natural, y no es fácil precisar quién fue el primero que lo empleó en sus obras. Podemos afirmar que se trata de una metáfora que iba dentro de la naturaleza misma de los primeros griegos. Vamos a estudiar en estas páginas las manifestaciones más ricas de colorido con que se ha vestido la metáfora del puerto, aplicado a la filosofía y a la muerte.

* * *

Forcellini define así la palabra «portus»: *Olim portus erat domus, aedes*, FESTUS, p. 233, 28 Müller. Y continúa: "*Portus*" *proprie est locus in recessu litoris uel natura uel manu conclusus, aditu in mare patenti, ubi naues consistunt a uentorum iniuria liberae* ³. Como ejemplo de descripción poética el mismo Forcellini recoge la que ofrece Virgilio ⁴. Aunque no se trata ya del puerto propiamente, la expresión *in portu esse* es equivalente a *extra omne periculum uersari, in tuto esse*. Así nos encontramos con frases como estas: *Urbem hanc se deserturum autumnat. In portu res est* ⁵. *Quum enim te semper magnum hominem duxi; tum quod his tempestatibus es prope solus in portu* ⁶.

En sentido metafórico o traslaticio *est locus tutus, et quoddam in aduersis perfugium et quies*, como dice el mismo Forcellini. De ahí las expresiones corrientes que encontramos en la literatura latina, y a las que nos hemos de referir más tarde: *In portu nauigare*.

La misma definición, en sentido propio y en sentido figurado, podemos aplicar al correspondiente término griego: λιμήν. Esta palabra en sentido estricto, no metafórico sino real, puede significar no sólo el puerto como sinónimo de lugar seguro, sino simplemente el lugar que recoge algo. Así Esquilo nos hablará del πλούτου λιμήν ⁷. Sófocles aplicará el término marino al lugar donde se reúnen los pájaros: παντός

3. FORCELLINI, s. u. *portus*.

4. Cf. VERG. *Aen.* I 163 ss.; *Aen.* III 533 ss.

5. Cf. FORCELLINI, *Ibid.*

6. CIC. *Ad Fam.* 6 ad fin.

7. ESQUILO, *Persas* 250. Cf. EURIP., *Orestes* 1077. Sobre las metáforas marinas en Esquilo y Eurípides pueden verse, entre otros: NES, Dirk van, *Die Maritime Bildersprache des Aischylos*, Groningen 1963; BLAIKLOCK, E. M., *The nautical imagery of Euripides' Medea*, en *Classical Philology* 50 (1955) 233-237; PAUER, Karl, *Die Bildersprache des Euripides*, Diss. Breslau 1935; POR, Eilt Eildert, *De maritieme beeldspraak bij Euripides*, Diss. Utrecht 1943.

οἰωνοῦ λιμῆν ⁸. En estos casos, el término λιμῆν encierra la idea de lugar de reunión o lugar de descanso.

La vida, entendida como forzada navegación a que todos los hombres se ven sometidos, y la muerte, como final de una costosa y difícil travesía, se prestaban muy bien para una metáfora natural, nacida de la esencia misma de la vida y de la muerte, concebida como final de un penoso navegar, en que abundaban los peligros de naufragio. Además, la misma extensión o aplicación del significado físico del término *portus* o su equivalente λιμῆν, cuando se habla de la muerte como de un refugio donde termina el viaje del hombre o donde se reúnen las almas después de la muerte, se prestaba perfectamente al desarrollo de esta hermosa metáfora. Podemos pensar que la extensión de esta figura en toda la literatura greco-romana ha sido favorecida indudablemente por la creencia de que las almas de los muertos entraban en el mundo infernal cruzando el Aqueronte, como muestra un pasaje de Esquilo, aunque allí no aparece la palabra λιμῆν ⁹.

Las alusiones a la muerte como puerto final de una vida aparecen coloreadas por sentimientos, resignados, esperanzadores y alegres unas veces, o sombríos y tristes otras, según se consideren los diferentes estados del alma después de la muerte. Se puede afirmar que la comparación de la muerte con el puerto se ha convertido en un manido tópico en toda la literatura griega y latina. Las alusiones a esta metáfora son tan frecuentes que han desaparecido los elementos artísticos que subyacen en toda figura para convertirse en simple tópico de que echan mano los autores sin intenciones retóricas o, si se prefiere, como un mero lugar retórico. He aquí unos pocos de los múltiples ejemplos que nos han conservado la literatura griega y romana.

Sófocles había hablado del δυσκάθαρτος "Αἰδοῦ λιμῆν ¹⁰. Esquilo había empleado la expresión λιμῆν κικλῶν, pero referida a πέλαγος ¹¹. En Eurípides encontramos dos hermosos versos donde también se alude a este mismo símil ¹². En uno de los fragmentos de Sótades de Maronea se afirma que πάντων ὁ λιμῆν τῶν μερόπων ὁ θάνατός ἐστιν ¹³. La expresión la encontramos repetida dos veces en el más pesimista de los poetas de su

8. *Antígona* 1000. Sobre Sófocles cf. MUSURILLO, Herbert, *Sunken imagery in Sophocles' Oedipus*, en *American Journal of Philology* 78 (1957) 36-51; RIEGER, Solanus Georg, *Die Bildersprache des Sophokles*, Diss. Breslau 1934. (Contiene amplia bibliografía sobre el tema).

10. *Antígona* 1284. La palabra ὄρμος tendrá gran éxito, y Epicuro la aplicará a la vejez: cf. S. V. 17. Bión, por el contrario, para la misma imagen emplea el término ὄρμος, cf. DIOG. LAERT. 4, 48. El término llegará hasta Clemente de Alejandría, cf. *Protr.* XII 118, 4.

11. *Suplic.* 471.

12. EURIP., *Herc.* 769-770.

13. SOTAD. Ap. STOB. 4, 52b 31. (*Frag.* 13, en POWELL, I. U., *Coll. Alex.* Oxford 1924).

tiempo, Leónidas de Tarento. En una afirma sencillamente *κοινὸς πᾶσι λιμὴν Ἰαθῆς*¹⁴, y en otra dedica un dístico entero al mismo tópico de la muerte¹⁵. Idénticas alusiones se pueden leer en Plutarco, en Epicteto y en el autor del *De sublimi*¹⁶.

Los autores latinos no son menos abundantes en el empleo de esta metáfora. Cicerón nos ha conservado un fragmento de Ennio en que el sepulcro aparece como el puerto del cuerpo:

«Neque sepulcrum quo recipiat habeat portum corporis,
ubi remissa humana uita corpus requiescat malis»¹⁷.

El mismo Cicerón aludirá repetidas veces a esta idea del *portus mortis*. Así, por ejemplo, leemos:

«Sic uitam adulescentibus uis aufert, senibus maturitas; quae quidem tam iucunda est ut, quo propius ad mortem accedam, quasi terram uidere uidear, aliquandoque in portum ex longa nauigatione esse uenturus»¹⁸.

Y en otro lugar se expresa en estos términos:

«Nos uero, si quid tale acciderit, ut a deo denuntiatum uideatur, ut exeamus e uita, laeti et agentes gratias pareamus, emittique nos e custodia et leuari uinculis arbitremur, ut aut in aeternam et plane in nostram domum remigremus, aut omni sensu molestiaque careamus... *portum potius paratum nobis et perfugium putemus*. Quo utinam uelis passis peruehi liceat!»¹⁹.

14. *Ant. Pal.* VII 452. Cf. *Ibid.* VII, 264.

15. *Ant. Pal.* VII 472 bis.

16. Cf. PLVT., *De tranq. animi* 476a; *Non posee suauiter uiui* 1103c. EPICT. IV, 10, 27. LONG., *De sublimi* 9, 7. Acerca del autor de esta obra tan curiosa, cf. GRUBE, G. M. A., *A Greek critic: Demetrius on Style*, Toronto 1961; MARIN, D. St., *Bibliography of the "Essay on the sublime"*, Leiden 1967.

17. ENN., *Fr. scen.* 364-365. Cf. CIC., *Tusc.* I 44, 107: «Vides quanto haec in errore uersentur: *portum esse corporis* et requiescere in sepulchro putat mortuum, magna culpa Pelopis, qui non erudierit filium nec docuerit, quatenus esset quidque curandum». Acerca de la construcción, empleada por Ennio en los citados versos que nos ha conservado Cicerón, «recipere» = «se recipere», hemos de decir que es normal en el latín arcaico, como puede verse en Plauto: *Rudens* 880; *Bacch.* 294. En la prosa clásica se encuentra tal construcción solamente en el gerundio y como término militar, como en este pasaje de CAES., *Bell. Gall.* I 48, 7: «Si quo erat longius prodeundum aut celerius recipiendum, tanta erat horum exercitatione celeritas ut iubis equorum subleuati cursum adaequant».

18. CIC., *De senectute* 19, 71.

19. *Tusc.* I 49, 118.

La metáfora formará parte esencial de los tópicos más empleados en las *Consolationes* y en los tratados acerca de los bienes que nos trae la muerte, como lo prueba el texto aducido de Cicerón. La concepción de la vida como un bien lleva lógicamente a considerar la muerte como un mal y conduce a la conclusión legítima de que es mejor vivir, por mal que sea, que morir. Por el contrario, cuando la vida aparece como un mal, o cuando las molestias de la vida son insoportables, la muerte se presenta como un bien con que terminan todos los trabajos y penalidades de la vida. Esta sencilla consideración acerca de la bondad o la maldad de la vida llevará a conclusiones que a los antiguos parecían lógicas. Esta mentalidad la vemos claramente expuesta en los poetas griegos anteriores a los grandes trágicos. En ellos encontramos numerosos pasajes que reconocen la licitud del suicidio, doctrina que ha de pasar a los escritores latinos del estoicismo²⁰, y que Plutarco admite en su obra *Περὶ εὐθυμίας*.

Aunque en las *Consolationes*²¹ no se advierte directamente el tono pesimista de la vida que descubrimos en la poesía de la época helenística, con todo la muerte aparece siempre como el lugar de la paz y de la tranquilidad. A este respecto es bien significativo el pensamiento de Séneca, tal como lo vemos en estos dos lugares:

«Omnis uita supplicium est. In hoc profundum inquietumque proiecti mare, alternis aestibus reciprocum et modo adleuans nos subitis incrementis, modo maioribus damnis deferens adsidueque iactans numquam stabili consistimus loco. Pendemus et fluctuamur, et alter in alterum inlidimur et aliquando naufragium facimus, semper timemus. In hoc tam procelloso et in omnes tempestates exposito mari nauigantibus *nullus portus nisi mortis est*»²².

20. Cf. BODSON, Arthur, *Sénèque et le suicide*, en *Actas del Congreso de Séneca. Córdoba 1965, Madrid 1966*, vol. II, pp. 91-119; ID., *La morale sociale des derniers stoiciens: Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Paris 1967; ELORDUY, E., *Die Sozialphilosophie der Stoa*, en *Philologus Suppl.* 28, 3, 1936; DENIS, J., *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, Paris 1856, 2 vols.; MARTHA, C., *Les moralistes sous l'Empire romain*, 8.^a ed., Paris 1907; POHLENZ, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (Trad. ital.) Firenze 1967, 2 vols.; BENZ, E., *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, Stuttgart 1929; TADIC-GILLOTEAUX, N., *Sénèque face au suicide*, en *L'Antiquité Classique* 32 (1963) 541-551; DURKHEIM, E., *Le suicide*, Paris 1897.

21. Sobre la literatura de las *Consolationes*, cf. GERCKE, A., *De consolationibus* («Tirocinium philologum») Berlin 1883; GIESECKE, A., *De philosophorum ueterum quae ad exitium spectant sententiis*, Leipzig 1891; BURESCH, C., *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*, Leipzig 1886; MARTHA, C., *Etudes morales sur l'antiquité*. Paris 1896, 3.^a ed., pp. 135-189; DARTIGUE-PEYRON, J., *Quae sit apud Senecam consolationum disciplina, uis ratioque*, Paris 1897.

22. *Ad Polyb.* 2, 6-7.

En una de sus *Cartas a Lucilio*, hablando de la muerte, no duda en afirmar:

«*Portus est, aliquando petendus, numquam recusandus; in quem si quis intra primos annos delatus est, non magis queri debet, quam qui cito nauigavit*»²³.

Es evidente que, si la muerte aparece como el puerto o lugar seguro para el alma, el hombre no vacilará un momento en dirigirse allá cuando las enfermedades o los trabajos de la vida le resulten insoportables. El tema de la muerte ha sido estudiado de un modo más concreto en el caso de Eurípides²⁴. Pero en definitiva se puede afirmar que el problema de la muerte lo encontramos, de una manera o de otra, en los trágicos griegos y en los poetas líricos anteriores o posteriores al gran trágico griego. Quizás para Eurípides, la muerte al servicio de los vivos se presenta como un problema de vida escatológico. Así la muerte aparece como un cese en la vida, como una especie de inmortalidad entre los vivientes, como salvación de los supervivientes. Tal vez el poeta, oscilante entre la tradición que permanece constante y la idea órfica que se diluye sin contornos precisos y fijos²⁵, no pudo encontrar respuesta a un problema tremendo cuya solución se ha escapado siempre de los autores no cristianos. Como termina Valgiglio su estudio, «la muerte sigue siendo al final lo que era al principio: el enigma que el trabajo continuado del poeta logró tan sólo vislumbrar en el límite de la debilidad humana, haciendo con todo brillar, contra el enemigo invencible de la muerte, el testimonio de la vida, dentro de un tema de altísima expresión de la virtud triunfadora de los hombres»²⁶.

* * *

Con ser muy frecuente la metáfora del puerto aplicada a la muerte, el simil del puerto, como refugio o lugar seguro en medio de las ocupa-

23. *Epist.* 70, 3. Cf. *De uita beata* 19, 1: «Ille interim beatus, ac plenus bona conscientia, reddidit sibi testimonium uita excedens, laudauitque aetatis in *portu et ad anchoram* actae quietem, et dixit: (Quid uos inuiti audistis, quasi uobis quoque faciendum sit?) *Vixi, et quem dederat cursum fortuna, peregi*».

24. Cf. VALGIGLIO, E., *Il tema della morte in Euripide*, Torino 1966.

25. Sobre el Orfismo cf., entre otros: BIANCHI, U., *Orfeo e l'Orfismo nell'epoca classica*, en *Studi e materiali di storia delle religioni* 28 (1957) 151 ss.; GUTHRIE, W. K. C., *Orphée et la religion grecque. Etude sur la pensée orphique* (Trad. française) Paris 1956: amplia bibliografía, pp. 304-309; KERENYI, K., *Pythagoras und Orpheus*, Zürich 1950. Véase también en VALGIGLIO, o. c., pp. 154-157 «Prospetto bibliografico delle opere citate».

26. Cf. VALGIGLIO, o. c., p. 153.

ciones de la vida, encuentra una aplicación más amplia tratándose de la filosofía, de la vida retirada, como opuesta a la vida y tareas políticas. Los pensadores de todos los tiempos han cantado las excelencias de la vida retirada con los acentos más cálidos y en los tonos más variados. Casi todas las escuelas de filosofía del mundo griego sintieron y predicaron la necesidad de una vida contemplativa, no sólo en su aspecto especulativo, sino sobre todo como exigencia viva de un refugio al abrigo — λιμὴν — de las tempestadas de la vida. La imagen del puerto seguro se encuentra en toda la prosa y la poesía de la época helenística ²⁷, que siente profundamente la atracción hacia la vida solitaria y recogida ²⁸.

Pruebas de este afán por la vida retirada las descubrimos en la poesía, por ejemplo, que abandona los temas épicos y se acerca a cantar las cosas pequeñas ²⁹. El florecimiento de la poesía burguesa y, más todavía, de la bucólica, la formación y florecimiento de aquellos círculos poéticos íntimos, en que los artistas encontraban alivio a sus preocupaciones y donde los mismos políticos acudían gustosos para participar de la amistad de los componentes, todo esto constituye una prueba clara del cambio de dirección hacia la vida retirada, hacia la contemplación de las cosas del espíritu, que constituye un verdadero puerto de paz y de tranquilidad.

Al lado de esta realidad de carácter literario, otras razones o presiones sociales e incluso económicas hacen aparecer este deseo y esta necesidad de retiro y descanso, que percibimos en la poesía helenística ³⁰. Se deja sentir de un modo más vivo y constante el deseo de la ἡσυχία en medio de los males que turban el alma. Y, como no es posible adquirir esa tranquilidad en medio de la vida política, ni muchas veces aun dentro de la vida contemplativa, necesariamente la esperanza de la paz, el λιμὴν ἡσυχίας no se halla sino en la muerte. Por eso la poesía es tan sensible frente a la necesidad del retiro, frente al pesimismo de la vida. Sabemos que los poetas de la época helenística se mueven en un mundo

27. Cf. KAHLMEYER, J., *Seesturm und Schiffsbruch im antiken Schrifttum*, Diss. Greifswald 1934; BECKER, O., *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Berlin 1937.

28. Sobre el tema de la vida contemplativa es muy interesante la obra de GRILLI, Alberto, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953. Pueden verse también a este respecto BOLI, F., *Vita contemplativa*, Heidelberg 1922; JOLY, R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles 1956. Es también muy interesante el artículo de BOYANCÉ, P., *Les épicuriens et la contemplation*, en *Epicurea: In memoriam Hectoris Bignone*, Génova 1959, pp. 89-99.

29. Cf. COLONNA, Aristide, *La letteratura greca*, Torino 1964, p. 554; CAHEN, E., *Callimaque et son oeuvre poétique*, Paris 1929; HOWALD, E., *Der Dichter Kallimachos von Kyrene*, Zürich 1943.

30. Cf. MUSURILLO, Herbert, *Symbol and Myth in ancient poetry*, New York 1961; LUCCIONI, L., *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris 1946.

cultural refinado, que ha absorbido y se ha ido impregnando profundamente de filosofía. No sabríamos precisar en qué proporción la poesía helenística depende de las doctrinas filosóficas en lo que se refiere a la problemática espiritual que encontramos en sus autores ³¹.

Con frecuencia el pesimismo de la vida inutiliza todo intento de retiro hacia la filosofía. El hombre no podrá alcanzar en modo alguno la felicidad y, en consecuencia, la única solución posible será la muerte, como deja entrever el autor de un epigrama de la *Antología Palatina* ³². Los críticos han descubierto en los versos del citado epigrama influjos evidentes de las corrientes filosóficas que predominan entre los pensadores populares y en la predicación diatribica. Pero no hemos de olvidar los precedentes poéticos de Posidipo, autor del epigrama. En medio de una naturaleza hostil, el hombre que se considera víctima del pesimismo y que desea a toda costa salir de él, no logra descubrir otro remedio para sus males que la muerte, alivio y medicina de todos los trabajos: κακῶν μέγιστον φάρμακον. De ahí la imagen del *portus*, del λιμήν, como refugio en que termina la larga y tempestuosa navegación de la vida.

Cabría preguntarnos si la actitud de los poetas griegos ante la muerte, como remedio de todos los males, obedece a una concepción pesimista de la vida o hay que atribuirla a la creencia en la inmortalidad, en la supervivencia de un más allá, glorioso y feliz. Como ha notado Valgiglio en el caso concreto de Eurípides ³³, la muerte de los héroes euripideos es nobilísima, portadora de salvación, coronada de gloria. Pero los rayos de luz de este heroísmo aparecen velados por densas tinieblas. No existe la inmortalidad como supervivencia del más allá, o al menos el trágico griego no habla de ello. La inmortalidad no pasa de ser la supervivencia en el recuerdo de los seres vivos, o quizás como una reducción del alma en el éter. La muerte constituye sobre todo un elemento negativo, que sugiere una concepción pesimista de la vida, sobre la cual ejerce un dominio irresistible. En definitiva esta concepción de la vida y de la muerte se apoya y se sustenta en la doctrina órfica del σῶμα / σῆμα ³⁴.

La influencia de la diatriba, desde Crates y Bión de Borístenes, hasta Dión Crisóstomo, Demonax y Oanamao de Gádara, señala también en la literatura griega la pervivencia del tema de la muerte como puerto y refugio tras la dolorosa navegación de este mundo ³⁵. Las doctrinas de

31. Cf. GRILLI, A., *Il problema della vita contemplativa*, p. 168.

32. Cf. *Ant. Pal.* IX 359.

33. Cf. *O. c.*, pp. 124-125.

34. Sobre esto puede verse la exposición que hace VALGIGLIO, *O. c.*, pp. 127-129.

35. Cf. OLTRAMARE, A., *Les origines de la diatribe romaine*, Genève 1926, pp. 47, 53-54, 145-147, 212-227, 275-276.

los filósofos que desprecian los cargos políticos y rehuyen el ejercicio de la política frente a la profesión de la filosofía tienen un apoyo muy fuerte en la concepción del *ἐαυτῷ ὀμιλεῖν* como puerto y refugio frente a las múltiples preocupaciones y pesadillas que encierra la dedicación a los negocios políticos. La seguridad con que los cínicos afirman la tranquilidad de su vida —tranquilidad que constituye un evidente desprecio frente a la vida, como sucede con Diógenes frente a la muerte³⁶— y el ejemplo práctico de la vida de todos los días, representado sobre todo por Diógenes y por Crates, se van imponiendo cada vez más entre los pensadores helenos. Es bien conocida la actitud de Epicuro frente a la política, en virtud de su concepción de la tranquilidad de conciencia que constituye el verdadero puerto de la filosofía, a donde solamente se llega dejando a un lado los pesares de la vida civil³⁷.

* * *

Tanto entre los griegos como entre los romanos adquiere una gran importancia lo que se ha llamado, con mayor o menor exactitud, *vita contemplatiua* opuesta a la vida que podríamos calificar de *política*. Según un texto que nos ha conservado Jámblico³⁸ y que se atribuye a Heráclides Póntico³⁹, en realidad habría tres géneros de vida: *vita política*, que comprende la *gloriam et nobilitatem coronae*; *vita apoláustica*, que se distingue por el *quaestus ac lucrum*; y *vita contemplativa*, que no es sólo la profesión del contemplativo, sino que comprende la *contemplationem rerum*, tal como las define Cicerón⁴⁰. Como se ve la

36. Cic. *Tusc.* I 43, 103-104.

37. La bibliografía sobre Epicuro es muy abundante. Hay que tener siempre en cuenta la obra imprescindible de GUYAU, J. M., *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris 1927, 7.ª ed. Notemos tan sólo, por ser los más modernos que conocemos, los trabajos de: DE WITT, Norman Wentworth, *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis 1964, 2.ª ed.; FARRINGTON, Benjamin, *The faith of Epicurus*, London 1967 (Traducido al español con el título: *La rebelión de Epicuro*, Barcelona 1968); BIGNONE, Ettore, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936. El Congreso Internacional de la Asociación G. Budé, celebrado en París en abril del pasado año, tuvo como tema central «El epicureísmo». Las *Actas del Congreso* recogerán las últimas investigaciones sobre el particular.

38. JAMBlico, *Vita Pythag.* 58-59 (Ed. DEUBNER 1937).

39. Sobre este punto véase JOLY, Robert, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles 1956, pp. 21-52.

40. *Tusc.* V 3, 8-9: «A quibus ducti deinceps omnes, qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur et nominabantur; idque eorum nomen usque ad Pythagorae aetatem manuit, quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, uir doctus in primis, Phliuntem ferunt uenisse, eumque cum Leonte, principe Phliasiorum, docte et copiose disseruisse quaedam. Cuius ingenium et eloquentiam cum admiratus esset Leon, quaesiuisse ex eo, qua maxime arte confideret; at illum artem quidem se scire

auténtica *uita contemplatiua*, entendida en su sentido primigenio, no se limita a lo que con otros términos se denomina σχολαστικὸς βίος o θεωρητικὸς βίος. Boyancé ha precisado con todo rigor el problema y el alcance que la contemplación suponía para los epicúreos ⁴¹. Pero cuando nosotros hablamos de la oposición entre la *uita politica* y la *uita contemplatiua*, entendemos esta última como la profesión de los sabios, de los filósofos y de cuantos se dedicaban al estudio del espíritu e incluso de las cuestiones científicas.

Como hemos de ver más adelante en Séneca, la vida contemplativa en su sentido amplio adquiere una importancia extraordinaria para explicar la vida y la actitud del sabio cordobés. Cuando en *De otio* ⁴² Séneca recoge la discusión con un presunto interlocutor que le echa en cara su actividad personal, se ve claramente la oposición entre la vida política y la vida retirada. En este opúsculo, que ha llegado hasta nosotros en estado fragmentario, el ministro de Nerón se declara decididamente en pro del *otium*, y pretende salvar su ortodoxia. Sereno que a la sazón es un estoico susceptible, le reprocha a Séneca la confusión que hace entre el estoicismo y los principios mismos de Epicuro: *Quid nobis Epicuri praecepta (= otium) in ipsis Zenonis principiis loqueris?* Aunque la *uita scholastica* del epicureísmo no se presente con todo rigor como una *uita theoretica*, como lo ha hecho notar Boyancé ⁴³, con todo lo que Séneca quiere indicar es el destino que va a dar a su *otium*, que no es otro que el estudio de la filosofía, de la sabiduría e incluso, sobre todo, de la física en el sentido antiguo del término. Es decir que, para nuestro filósofo, el *otium* equivalía a una verdadera *uita contemplatiua*.

Por lo mismo creemos lícito, con estas salvedades, equiparar la *uita contemplatiua*, la *uita theoretica*, el *otium* y la misma *philosophia*, como manifestaciones del espíritu frente a las otras manifestaciones a que da

nullam sed esse *philosophum*. Admiratum Leontem nouitatem nominis, quaesiuisset, *quinam essent philosophi* et quid inter eos et reliquos interesset? Pythagoram autem respondisse similem sibi uideri uitam hominum et mercatum eum, qui haberetur maximo ludorum apparatu totius Graeciae celebritate. Nam ut illic alii corporibus exercitatis *gloriam et nobilitatem coronae* peterent, alii emendi aut uendendi *quaestu et lucro* ducerentur, esset autem quoddam genus eorum, idque uel maxime ingenuum, qui *nec plausum nec lucrum* quaerent, sed *uisendi causa* uenirent *studioseque perspicerent, quid ageretur et quo modo*, item nos quasi in mercatus quamdam celebritatem ex urbe aliqua, sic in hanc uitam ex alia uita et natura profectos, alios *gloriae* seruire, alios *pecuniae*, raros esse quosdam qui, ceteris omnibus pro nihilo habitis, *rerum naturam* *studiose intuerentur*. Hos se appellare *sapientiae studiosos*, id est enim *philosophos*. Et ut illic liberalissimum esset spectare nihil sibi acquirentem, sic in uita longe omnibus studiis *contemplationem rerum cognitionemque praestare*».

41. Cf. BOYANCÉ, P., *Les épicuriens et la contemplation*, pp. 89-99.

42. *De otio* 1, 4; 2, 4.

43. BOYANCÉ, o. c., p. 91.

lugar la vida política o la vida «apoláustica», según se desprende de la anécdota que recoge Cicerón y Jámblico. Cuando los autores antiguos describen la vida retirada, el *otium* ⁴⁴, nos encontramos con un abundante material que ya ha penetrado en toda la tradición retórica y filosófica. Esto resulta evidente, ya que aparecen los mismos datos en Anástenes, por ejemplo, y en Arcesilao o en Filón. Es curiosa la descripción que nos hace este último de los Esenios. «Estos se apartan a unos jardines, o buscan la soledad en el refugio de los campos, no en virtud de una misantropía deliberada y egoísta, sino porque saben muy bien los peligros y las desventajas que encierra la vida del mundo» ⁴⁵.

En esta concepción de la vida retirada se han dado cita elementos cínico-diatribicos, estoicos y epicúreos —recordemos tan sólo la famosa frase *λάθε βιώσας* ⁴⁶— que pasarán luego hasta Filón, el cual, aunque aspire a hermanar los dos géneros de vida ⁴⁷, deja traslucir un notable interés por la vida retirada o contemplativa.

Entre los romanos la oposición entre el *otium* y el *negotium* ⁴⁸ tiene un significado eminentemente práctico. Pero no es muy fácil descubrir en ello y captar el aspecto netamente romano del contraste, ya que aparece envuelto con un velo y entre sombras que dejan entrever bien a las claras el influjo griego. Podemos hablar de un fenómeno complejo producido por los epicúreos, estoicos y predicadores ambulantes y profesores de la diatriba que penetran en Roma cuando se está formando la literatura y el pensamiento latino. Como advierte Grilli, para los antiguos romanos, el *otium* tenía valor sólo en cuanto se alzaba como antítesis del *negotium*, pero no como principio absoluto de vida ⁴⁹. He aquí un texto bien elocuente de Cicerón:

44. Sobre el *otium* en la vida romana hay que mencionar la obra extraordinaria de ANDRÉ, Jean Marie, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine dès origines à l'époque augustéenne*, Paris 1966.

45. PHIL., *Vita contempl.* 2, 20. Cf. SEN., *De tranquill. animi* 17, 3; *Epist.* 7, 2.

46. Esta máxima la encontramos, aunque con un tono diferente, en un discípulo de Ovidio, *Trist.* III 4, 25-26. Propertio también se hace eco del pensamiento de Ovidio, con un aire epicúreo de acuerdo con Mecenas: *Eleg.* III 9, 2. Cf. HORAC., *Epist.* I 17, 5 ss. Como dice Lasso de la Vega, «el apoliticismo del sabio epicúreo, condicionado por su apetencia de *ἀταραξία*, le separa del ideal estoico, cínico o sofista, y le acerca, en cambio, al sabio plotiniano o filoniano», *Ideales de la formación griega*, Madrid 1966, p. 107. El ideal que se encierra en esta fórmula de filosofía práctica, tiene raíces muy antiguas en el pensamiento griego. Incluso no han faltado quienes, con peligrosa unilateralidad, han pretendido sublimar toda la intuición griega de la vida en este ideal. A este respecto puede verse WEHRLI, F., *Λάθε βιώσας. Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen*, Leipzig 1931.

47. Cf. *De Abraham* 4, 22-23; *De uita Mosis* I 9, 48; *De decalogo* 20, 101.

48. Sobre la etimología de estas dos palabras cf. ANDRÉ, Jean Marie, *Recherches sur l'otium romain*, Paris 1962, pp. 5-25.

49. *Il problema della vita contemplativa*, p. 193.

«Sic enim res sese habet ut, quem ad modum uolucris uidemus procreationis atque utilitatis suae causa affingere et construere nidos, easdem autem, quom aliquid effecerint, leuandi laboris sui causa passim ac libere solutas opere uolitare, sic nostri animi negotiis forensibus atque urbano opere defessi gestiant ac uolitare cupiant uacui cura ac labore»⁵⁰.

La vida, la actividad literaria y política e incluso la misma personalidad de Cicerón constituyen uno de los ejemplos más claros en que podríamos ver una especie de simbiosis entre la vida práctica y la vida teórica, o si se prefiere entre la vida política y la vida contemplativa. Tal vez en *De republica* dos de los personajes, Escipión Emiliano y Tuberón, se inclinan hacia una mayor contemplación en la vida, mientras que Lelio tiende a limitar la especulación dentro de unos límites que puedan ofrecer resultados prácticos. Incluso se llegará a poner como condición para ser completamente libre la oportunidad de no hacer nada: *Mihi enim liber esse non uidetur qui non aliquando nihil agit*⁵¹.

Cicerón es una figura característica de su tiempo. En parte se ve inclinado hacia los ideales antiguos de las clases nobles romanas, y en parte siente atracción hacia una vida más retirada dedicada toda ella a la contemplación y al *otium philosophandi*. Se ve envuelto en los negocios de la política y a ellos dedica una gran parte de su obra literaria⁵². Le tocó vivir su juventud entre las luchas furiosas que produjeron la catástrofe del partido de Mario y de la democracia, que dieron el poder absoluto a los aristócratas y a la dictadura de Sila. Despreciado como *homo nouus*, profesó principios democráticos, y el año 80 se atrevió a asumir la defensa de Sexto Roscio Amerino, víctima de las avaras maquinaciones de Crisógono, favorito de Sila. Después de unos años dedicados al estudio en Grecia y en Oriente, volvió a Roma a la muerte del dictador, cuando el partido de la democracia comenzaba a levantar cabeza. Recorrió la carrera política con una facilidad asombrosa, que atestigua el favor del pueblo: cuestor en Sicilia el 75; magistrado; edil curul el 69; pretor el 66.

Sólo le quedaba por conquistar el consulado. Y se le presentó una ocasión estupenda en las elecciones del año 64. A ellas se presentaban L. Sergio Catilina y C. Antonio Híbrida, hijo del orador M. Antonio.

50. *De oratore* II 6, 23.

51. *De oratore* II 6, 26.

52. Cf. LEPORE, Ettore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda Repubblica*, Napoli 1954.

Contra el primero, con el cual al principio se había aliado Cicerón defendiéndolo en un proceso *De repetundis*, corrían malas voces. Su corrompida vida y las sospechas de inteligencia con elementos perturbadores para saquear las finanzas públicas y las riquezas de los particulares hicieron que la nobleza, movida al principio de envidia contra el *homo nouus*⁵³, acabó por admitir su candidatura y prevaleció la consideración del menos malo sobre los escrúpulos de raza. El nombre de Cicerón salió triunfante de las urnas. Poco después el arpinate alcanzaba el culmen de su gloria y de la grandeza política. Al año siguiente impedía que Catilina obtuviera el consulado. Y al descubrir la conjuración de Catilina consiguió los máximos honores que sólo se habían otorgado a los generales vencedores. Quinto Lutacio Catulo, en plena sesión del senado, saludó a Cicerón como «padre de la patria».

Alejado, contra su voluntad, de los intereses de la república, para Cicerón contará siempre y de un modo sustancial la vida práctica — *πρακτικὸς βίος* —. Se verá siempre entregado a la actividad pública y atento siempre al bien de la comunidad. No está muy lejos de la generación que le ha precedido, pero ya no está tan convencido. De una parte la profunda asimilación de las doctrinas filosóficas griegas, y de otro los cambios que se han realizado, no le permiten satisfacer sus ambiciones personales que le empujaban al *honorum studium*, al tiempo que le oponen frente a sus aspiraciones más nobles⁵⁴. Según advirtió Séneca, se podía considerar *semiliber* ya que era víctima de las ambiciones de los poderosos: *M. Cicero inter Catilinas, Clodios iactatus Pompeiosque et Crassos*⁵⁵.

Sólo más tarde encontraremos en Cicerón alusiones claras a las metáforas de la filosofía, como refugio en donde descansar y acogerse tras las duras penas de la vida política que se le escapaba de las manos. La actividad de Cicerón discurre de un polo al otro. Incluso, cuando se dedica a la vida literaria, la filosofía aparece como sierva de la retórica, sobre todo en sus primeros escritos. Tan sólo más tarde la retórica constituirá un firme apoyo para la filosofía, y la profesión de retórico

53. «Ea res imprimis studia hominum accendit ad consulatum mandandum M. Tullio Ciceroni. Namque antea pleraque nobilitas inuidia aestuabat; et quasi pollui consulatum credebant, si eum, quamuis egregius, *homo nouus* adeptus foret. Sed ubi periculum aduenit, inuidia atque superbia postfuere», SALVST., *Bellum Catil.* 23, 4.

54. GRILLI, A., *Il problema della vita contemplativa*, p. 195. Aunque tal vez no se haya autilado completamente el alcance de la *vita contemplatiua* en algunos períodos, el libro constituye una investigación exhaustiva, con agudas observaciones acerca de los dos géneros de vida entre los romanos y los griegos. Resulta indispensable cuando se tratan estos temas. Aunque menos extenso, también es interesante la obra de JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*.

55. SENECA, *De breuit. uitae* 5, 2.

aparecerá digna. El carácter de Cicerón no se aviene fácilmente con la vida contemplativa — θεωρητικός βίος —. A este respecto es bien significativa su obra *De republica*, que encierra todo el pensamiento político de nuestro autor ⁵⁶. Es muy difícil descubrir los verdaderos sentimientos de Cicerón, que muchas veces no resulta sincero en sus «confesiones». No es aventurado pensar en lugares comunes, en frases retóricas, sobre todo cuando trata de convencer a los demás de la sinceridad de sus propios sentimientos.

Con frecuencia advertimos en las palabras y en el tono de las frases de Cicerón un sentimiento de melancolía y de despecho al tratar del *otium* en que se ve sumergido de un modo inevitable y contra su voluntad. En una ocasión *confiesa* claramente *tabescere in otio* ⁵⁷, y en esa palabra hemos de ver todo el contenido del concepto que Cicerón no podía por menos de querer poner de relieve: *consumirse, corromperse, descomponerse*. El arpinate no es partidario de un *otium* que se opone y contradice a toda la tradición de los antepasados. Por eso imaginará el *otium cum dignitate* ⁵⁸. Es decir que, junto a la dignidad y al decoro del hombre político, Cicerón pone el prestigio de las clases dirigentes y los hombres de cierto relieve político. Grilli ha hecho notar la honda amargura y la gran desilusión que se advierte en la primera fase del *De oratore*, que no es precisamente una obra política sino un tratado retórico. Las palabras de Cicerón reflejan bien a las claras el convencimiento de un fracaso político ⁵⁹. He aquí las palabras de Cicerón:

«Cogitanti mihi saepenumero et memoria uetera repetenti per-beati fuisse, Quinte frater, illi uideri solent, qui in optima re publica, quom honoribus et rerum gestarum gloria florerent, cum uitae cursum tenere potuerunt, ut uel in negotio sine periculo uel *in otio cum dignitate* esse possent. Ac fuit quom mihi quoque initium requiescendi atque animum ad utriusque nostrum praeclara studia referendi fore iustum et prope ab omnibus concessum arbitrarer, si infinitus forensium rerum labor et ambitionis occupatio cursu

56. Cf. BERTI, Enrico, *Il "De re publica" di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova 1963; JAEGER, Werner, *Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida*, que aparece como apéndice a su obra *Aristóteles* (Trad. española), México 1946, pp. 467-515.

57. *Ad Atticum* II 6, 1; *Ibid.* II 14, 1.

58. Para comprender el valor y sentido de esta fórmula, cf. GRILLI, Alberto, *Otium cum dignitate*, en *Acme* 1951, pp. 227-240; BOYANCÉ, Pierre, *Otium cum dignitate*, en *Revue des Etudes Anciennes* 43 (1941) 172-191; REMY, E., *Dignitas cum otio*, en *Musée Belge* 32 (1928) 113-127.

59. Cf. *De oratore* I 1, 1-2. Cicerón piensa en los años que había proyectado pasar entre sus libros, rodeado de la autoridad que le otorgaba su vida política precedente. Pero este sueño no llegó a realizarse nunca.

honorum etiam aetatis flexu constitisset. Quam spem cogitationum et consiliorum meorum cum graues communium temporum tum uarii nostri casus fefellerunt. Nam qui *locus quietis et tranquillitatis* plenissimus fore uidebatur, in eo maxumae moles molestiarum et turbulentissimae tempestates extiterunt; neque uero nobis cupientibus atque exoptantibus fructus otii datus est ad eas artis, quibus a pueris dediti fuimus, celebrandas inter nosque recolendas»⁶⁰.

Dejando a un lado la importancia que en la vida real tuvo para Cicerón y para otros escritores, tanto griegos como latinos, la contemplación o la filosofía frente a los afanes políticos en que se vieron metidos, vamos a ver ahora concretamente en Cicerón algunos casos en que aparece la metáfora o el símil del puerto de la filosofía o puerto de la vida, que ha de continuar hasta los escritores cristianos y de un modo más claro se plasmará en Agustín. Podemos afirmar que el orador y el político romano se siente muy atraído por esta comparación que, en su caso personal como más tarde en la vida de Séneca o en la conversión de Agustín, encerraba una realidad tan viva.

Como se puede suponer, la mayoría de las alusiones al puerto que ofrece la filosofía al que se acoge a su estudio datan de la época en que el orador y político romano se halla alejado de toda actividad política. Es un modo de consolarse a sí mismo ante la desgracia que le ha ocurrido. No podemos pensar que las frases de Cicerón cuando se lamenta de los años pasados entre las molestias y los trabajos propios de toda actividad externa, con detrimento de la filosofía, sean del todo sinceras. Ya hemos dicho que la actividad política formaba parte esencial del carácter ciceroniano, de ahí que más tarde cuando escribe sus tratados filosóficos o retóricos, recuerde siempre la época en que se había entregado por completo al *negotium* por excelencia: la carrera política.

En el segundo capítulo del *Brutus*, compuesto el año 46, el arpinate se lamenta de que los acontecimientos de la república llevaron a los hombres a una guerra fratricida por no haber conocido o por haber despreciado las ventajas de la paz y quizás por haber faltado la autoridad de un varón honrado y las palabras convincentes de un orador:

«Equidem angor animo non consilii, non ingenii, non auctoritatis armis egere rem publicam, quae didiceram tractare quibusque

60. *De oratore* I 1, 1-3.

me assuefeceram quaeque erant propria cum praestantis in re publica uiri tum bene moratae et bene constitutae ciuitatis. Quod si fuit in re publica tempus ullum, cum extorquere arma posset e manibus iratorum ciuium boni ciuis auctoritas et oratio, tum profecto fuit cum patrociniū pacis exclusum est aut errore hominum aut timore. In nobismet ipsis accidit ut, quamquam essent multo magis alia lugenda, tamen hoc doleremus quod, quo tempore aetas nostra perfuncta rebus amplissimis tamquam *in portum confugere deberet* non inertiae neque desidia, sed *oti moderati atque honesti*, cumque ipsa oratio iam nostra canesceret haberetque suam quandam maturitatem»⁶¹.

En este caso no se habla todavía de la filosofía, sino que se refiere solamente a un descanso seguro contra los avatares de la vida. En otra ocasión empleará la metáfora del puerto, aunque tampoco se aplica a la filosofía, sino como en el caso precedente se indica un simple lugar de descanso, que ahora es la soledad. Claro que el retiro o la soledad encierra, como hemos visto anteriormente, la elección de la vida contemplativa y entrega a la meditación filosófica. Este texto data del año 55, es decir, de la época posterior al destierro, que le ha sido levantado por la intercesión de Pompeyo, Milón y otros:

«Equidem tantum absūm ab ista sententia, ut non modo non arbitrer subsidium senectutis in eorum, qui consultum ueniant, multitudine esse ponendum, sed *tanquam portum* aliquem expectem istam, quam tu times, solitudinem. Subsidium enim bellissimum existimo esse senectuti *otium*»⁶².

A veces la metáfora se aplica a personas o instituciones que constituyen para los oprimidos verdaderos lugares en que acogerse y sentirse libres de los peligros:

«Verum tamen, quam diu imperium populi Romani beneficiis tenebatur, non iniuriis, bella aut pro sociis aut de imperio gerebantur, exitus erant bellorum aut mites aut necessarii, regum, populorum, nationum *portus erat et refugium* senatus»⁶³.

61. *Brutus* 2, 7-8.

62. *De oratore* I 60, 255.

63. *De officiis* II 8, 26. Esto mismo viene a afirmar PLUTARCO II 317a. En esta misma idea se expresa SALVST., *Bell. Iug.* 14.

Cicerón habla también de la metáfora del puerto cuando se trata de la huida o incluso del destierro. Así se expresa en una de sus cartas:

«Tum et *fugae portus erat* in tuis castris et subsidium salutis in tuo exercitu»⁶⁴.

«Exsilium non supplicium est, sed *perfugium portusque supplicii*»⁶⁵.

La soledad, el *otium* y la vida retirada se presentan para Cicerón como el verdadero puerto en que recogerse para descansar del duro bregar de la política, de las armas y de los negocios. En el texto siguiente, tomado del *De officiis*, Cicerón establece una comparación con Escipión el Africano. Pero si éste disfrutó de un *otium* que él mismo había elegido, Cicerón se ha visto obligado a ello por los azares de la política. En el texto hay alusiones claras al cambio continuo de domicilio por miedo a Antonio. Las palabras son bien significativas:

«Nam et a re publica forensibusque negotiis armis impiis uique prohibiti *otium persequimur* et ob eam causam urbe relicta *rura peragrantes* saepe soli sumus. Sed nec hoc *otium* cum Africani otio nec haec solitudo cum illa comparanda est. Ille enim requiescens a rei publicae pulcherrimis muneribus *otium sibi sumebat* aliquando et a coetu hominum frequentiaque interdum *tamquam in portum* se in solitudinem recipiebat. Nostrum autem *otium negotii inopia*, non requiescendi studio constitutum est. Extincto enim senatu deletisque iudiciis quid est quod dignum nobis aut in curia aut in foro agere possimus?»⁶⁶.

Además de los textos que hemos citado, en los que se alude de un modo más o menos directo a la vida retirada, que no es necesariamente la plena dedicación a la filosofía en sentido estricto, encontramos en las

64. *Ad Brutum* I 5.

65. *Pro Caecina* 34, 100.

66. *De officiis* III 1, 2. Cicerón confiesa que anda buscando continuamente y sin descanso un *otium* al que se ha visto obligado por los sucesos políticos. Nos advierte igualmente que está cambiando sin cesar de domicilio por miedo a Antonio. Las inmensas riquezas de Cicerón le permitían estos cambios, ya que poseía diferentes villas: una en *Tusculum*, que había sido propiedad de Sila; otra en *Antium*, donde había dispuesto su mejor colección de libros; otra en *Arpinum*; dos en *Formiae*: una cerca del puerto de Gaeta, la otra en las montañas; otra en la playa de *Baiae*, que él denomina *Puteolanum*; otra sobre el montículo de la antigua *Cumae*, y otra en Pompeya. Esta diversidad de residencias explica suficientemente la frase *urbe relicta rura peragrantes*. Acerca de las excelencias de la vida del campo entre los ideales de los antiguos hay que ver la obra de KIER, H., *De laudibus uitae rusticae*, Dissert. inaug. Marburgo 1933.

obras de Cicerón pasajes en que la referencia al puerto de la filosofía es evidente. Todos estos textos han sido escritos en la época del retiro político. Cuando Cicerón se ha convencido por completo de que no tiene nada que hacer en los asuntos de la república, se dedica a la meditación filosófica.

Nos encontramos en plena guerra civil. Cicerón se ha alistado en el bando de Pompeyo, pero tras el fracaso de Durazzo, abandona a los pompeyanos a pesar de las tentadoras ofertas que se le hacen, y se pone a las órdenes de César. Debíó esperar en Brindis más de 10 meses que sólo se pueden comparar a los tiempos de su primer destierro. Su encuentro en Taranto con el dictador le demostró la clemencia y cordialidad de César, que le expuso sus planes de reconstrucción estatal. Cicerón, en el retiro de Túsculo, se dedicó a sus estudios preferidos, alejado de toda intervención política. El año 46 obtuvo el divorcio de Terencia. En febrero del 45 le llegó la noticia de la muerte de su querida «Tulliola». Se había casado en segundas nupcias con la jovencita de 25 años, Publilia. Pero no fue feliz. Por el contrario tuvo que separarse muy presto, ya que no cabía entenderse dada la gran diferencia de edad. Todo esto explica la actitud de Cicerón en estos últimos años. Y los escritos filosóficos de esta época constituyen una prueba evidente de la postura en que se encuentra el antiguo político ⁶⁷.

De las *Tusculanas*, que Ettore Bignone ha calificado como la *Heroica* de la filosofía de Cicerón y de Roma ⁶⁸, tomamos este texto que nos descubre una vez más la desilusión del político:

«(Philosophia) cuius in sinum, cum a primis temporibus aetatis nostra uoluntas studiumque nos compulisset, his grauissimis casibus in eundem portum ex quo eramus egressi, magna iactati tempestate confugimus» ⁶⁹.

En la intimidad de una de sus cartas, se expresa así:

«Quae quidem ego non ferrem, nisi me in philosophiae portum contulissem» ⁷⁰.

67. Cf. MAFFII, Maffio, *Cicerone e il suo dramma politico*, Milano 1933, pp. 400-410; SMITH, R. E., *Cicero the Statesman*, Cambridge 1966, pp. 212-235.

68. BIGNONE, Ettore, *Storia della letteratura latina*, Firenze 1950, vol. III, p. 653.

69. *Tusc.* V 2, 5.

70. *Ad famil.* VII 30.

He aquí otra alusión al refugio que ofrece la filosofía, y que ahora Cicerón está gustando personalmente:

«Facit igitur Lucius noster prudenter, qui audire de summo bono potissimum uelit; hoc enim constituto in philosophia constituta sunt omnia... Summum autem bonum si ignoretur, uiuendi rationem ignorari necesse est; ex quo tantus error consequitur ut, *quem in portum se recipiat, scire non possint*»⁷¹.

En la última obra de su vida, *De officiis*, descubrimos lo más profundamente humano de Cicerón. Seguramente la prisa de la muerte impidió al autor darle los últimos toques, y quizás fue publicada póstuma⁷². En el momento en que por medio de sus *Filípicas* está dando la última batalla en pro de la república, con una armoniosa igualdad de estilo y de reflexión, trata de plasmar el alma juvenil de su hijo y el alma misma de Roma. Con mano de artífice propone el humanísimo ideal del Círculo de los Escipiones y de Panecio: una moral que sea la más noble estética de la vida, en la que todas las facultades del hombre y del ciudadano se muevan dentro de una aérea proporción y armonía. También aquí Cicerón no puede por menos de hablar de sus aficiones a la filosofía, que se habían visto truncadas por los negocios en que le había embarcado la actividad política:

«Cum autem res publica, in qua omnis mea cura cogitatio opera poni solebat, nulla esset omnino, illae scilicet litterae conticuerunt forenses et senatoriae. Nihil agere autem cum animus non posset, in his studiis ab initio uersatus aetatis existimaui honestissime molestias posse deponi, si me *ad philosophiam rettulissem*. Cui cum multum adulescens discendi causa temporis tribuissem, postea quam honoribus inseruire coepi meque totum rei publicae tradidi, tantum erat philosophiae loci, quantum superfuerat amicorum et rei publicae temporibus. Id autem omne consumebatur in legendo, *scribendi otium non erat*»⁷³.

De esta misma época es la obra *Academica*. Cicerón se encuentra en plena crisis espiritual. La vida especulativa, como ya había dicho Aristó-

71. *De finibus* V 6, 15.

72. Cf. BIGNONE, E., *Storia della lett. lat.*, vol. III, p. 663. Sobre esto puede verse el prólogo de la edición de ATZERT, Leipzig 1932, y POHLENZ, Max, *Antike Führertum, Cicero "De officiis" und das Lebensideal des Panaitios*, Berlin 1934, pp. 8, 91 n. 1.

73. *De officiis* II 1, 4. Cf. *De offic.* I 44, 155; *De diu.* 2, 7. Cicerón alude a sus aficiones a la filosofía en repetidas ocasiones: Cf. *Div. in Q. Caecil.* 13, 14.

teles, se presenta para el antiguo orador como el único alivio verdadero. Para tantos desterrados por motivos políticos, como ahora podía considerarse Cicerón aunque en realidad siguiera viviendo en su patria, la filosofía ofrecía todas las garantías de una nueva patria inmaterial, donde podía acogerse con todos los derechos que antes le otorgaba la ciudadanía romana. En esta obra se nos descubre Cicerón con los mismos sentimientos de hombre derrotado y vencido, para el que no se abre otro lugar de refugio y de descanso, otro puerto seguro que la filosofía:

«Dum me ambitio dum honores, dum causae, dum rei publicae non solum cura, sed quaedam etiam procuratio multis officiis implicatum et constrictum tenebat, haec inclusa habebam et, ne obsolescerent, renouabam, cum licebat, legendo. Nunc uero et fortunae grauissimo percussus uulnere et administratione rei publicae liberatus doloris medicinam a philosophia peto et *otii oblectationem hanc honestissimam iudico*»⁷⁴.

Las alusiones a la filosofía como *portus, sinus*, lugar donde uno se recoge, medicina que puede sanar las graves heridas causadas por los negocios, ha encontrado plena acogida en las obras de Cicerón, como vemos por los textos aducidos. Pocos personajes con tanto derecho como el gran orador y el hombre político, que tanta influencia tuvo en la vida de la sociedad de su tiempo, podían imaginar la filosofía como el verdadero refugio donde acogerse libres de todos los peligros de la política y de los negocios de la vida activa. A pesar de las muchas obras que escribió acerca de la filosofía y de la retórica, la verdadera personalidad de Cicerón queda incompleta si no se le considera formando parte de la política de su época, ya como político activo o como teorizador de un sistema político ideal como podía serlo el expuesto en su obra *De re publica*⁷⁵. Sólo cuando se ve obligado por los acontecimientos de la vida

74. *Acad.* I 3, 11.

75. Son bien conocidas las actividades políticas de Cicerón, y la bibliografía sobre el particular es muy numerosa. Recordemos algunos de los estudios sobre el tema: MAFFII, Maffio, *Cicerone e il suo dramma politico*, Milano 1933 (5.ª ed. 1945. Es curioso notar que en solo seis meses esta obra, que fue traducida al francés, tuvo tres ediciones. Esto se explica por el clima político en que aparece el libro, es decir, durante la época fascista); PARATORE, Ettore, *Il dramma politico e spirituale di Cicerone nella seconda filippica*, Palermo 1936; CIACERI, E., *Cicerone e i suoi tempi*, 2 vols., Napoli 1939-1941, 2.ª ed.; COWELL, F. R., *Cicero and the Roman Republic*, London 1948; FRISCH, H., *Cicero's fight for the Republic*, Copenhagen 1946; MEYER, H. D., *Cicero und das Reich*, Köln 1957; POESCHL, V., *Römischer Staat und griechische Staatsdenken bei Cicero*, Darmstadt 1962; VOGT, J., *Ciceros Glaube an Rom*, Stuttgart 1935. SEEL, O., *Cicero: Wort, Staat, Welt*, Stuttgart 1953; KRETSCHMAR, M., *Otium, studium litterarum, Philosophie und bios theoretikós im Leben und Denken Ciceros* (Diss. Leipzig), Würzburg 1938; WILLRICH, H., *Cicero und Caesar: Zwischen Senatsherrschaft und Gottkönigtum*, Göttingen 1944.

a renunciar a la carrera política, pensará en la filosofía como remedio y descanso de sus negocios y de sus afanes. En este sentido, hemos de entender a Cicerón más como hombre político que como filósofo, a pesar de las alusiones que encontramos en sus obras a sus afanes por una vida dedicada al estudio y a la meditación ⁷⁶.

* * *

También entre las obras de Virgilio encontramos una alusión a esta misma metáfora del puerto de la filosofía. Nos referimos al poema V del *Catalepton*, o como otros prefieren llamarlo *Epigrammata* contenidas en la *Appendix Vergiliana* ⁷⁷. No queremos ahora, ni es del caso, ocuparnos de la autenticidad de los poemas que componen la llamada *Appendix Vergiliana*, y de la que tanto se ha hablado. Remitimos al lector a las obras que se han ocupado del particular ⁷⁸. Creemos que el epigrama V merece un examen. Los críticos han notado una cierta relación entre los poemas 2 y 5 ⁷⁹.

Los 14 versos escazontes que componen el poema, se pueden dividir en tres partes. La primera comprende los versos 1-5, que comienzan con la misma frase *ite hinc*. El poeta quiere despedirse de la vana hinchazón de los rétores asiáticos. La segunda parte se compone de los versos 6-10: dice adiós a sus amigos y discípulos: *Tuque, o cura mearum curarum...* El poeta que se marcha espera que volverá a ver a sus amigos. Y, versos 8-11, explica a sus íntimos la causa de su marcha:

«Nos ad beatos uela mittimus portus
magni petentes docta dicta Sironis,
uitamque ab omni uindicabimus cura».

76. Cf. GRILLI, A., *Il problema della vita contemplativa*, p. 196, n. 3.

77. Es muy abundante la bibliografía en torno al *Appendix Vergiliana*. Queremos notar lo más moderno: WESTENDORP BOERNA, R. E. H., *P. Vergilii Maronis libellum qui inscribitur Catalepton* (conspectu librorum... instruxit), Assen 1949, Pars prior; Contiene una extensa bibliografía en las pp. I-XIII; SALVATORE, Armando, *Appendix Vergiliana: Epigrammata et Priapea* (Testo e interpretazione a cura di...), Napoli 1963; GIOMINI, Remo, *Appendix Vergiliana* (Testo introduzione e traduzione a cura di...), Firenze 1962, 2.^a ed. En las pp. LXVI-LXXXII ha recogido una muy amplia bibliografía, a la que remitimos al lector. Acerca de la autenticidad virgiliana del *Apéndice* es capital la obra de ROSTAGNI, Augusto, *Virgilio Minore: Saggio sullo svolgimento della poesia virgiliana*, Roma 1961, 2.^a ed. Se verá también con fruto el trabajo de conjunto sobre Virgilio y los problemas, de BÜCHNER, Karl, *Virgilio* (Trad. italiana), Brescia 1963: La traductora italiana ha completado la bibliografía contenida en el original alemán de Büchner, pp. 573-598, a dos columnas.

78. La cuestión es estudiada especialmente por WESTENDORP BOERNA, SALVATORE y GIOMINI, en las obras citadas en la nota anterior.

79. Cf. SALVATORE, A., *Appendix Vergiliana*, p. 31.

En la parte tercera, versos 11-14, se repite la misma fórmula de la primera: *ite hinc...* Virgilio siente alejarse de la poesía. Las musas le han sido *dulces*, pero la poesía debe ceder el puesto a la filosofía. Aun en esta situación *meas chartas reuisitote, sed pudenter et raro*.

El verso que nos interesa a nuestro propósito es el 8. En todo el poema, Virgilio canta su adhesión personal a la escuela del epicúreo Sirón; pero hay que pensar que el poeta trata de dirigirse, dejando las Musas, a la filosofía en general. Como advierte Rostagni, «entendida la filosofía no ya como una determinada doctrina dentro de la cual se sintiera más o menos inscrito, sino como una iluminación de la mente, como una inclinación, que tanto en la vida como en el pensamiento y en el arte, debía inducirlo a alejarse por entero del complejo de los intereses prácticos y materiales, y que, al inspirarle desconfianza y desprecio hacia las vanidades y los honores mundanos, debería elevarlos hasta miras más altas y hacia pensamientos más serios»⁸⁰.

Alfonsi fue el primero que descubrió algunas semejanzas entre este poema de Virgilio y un fragmento del *Hortensius*⁸¹. Todos han visto en estos versos del *Catalepton* alusiones epicúreas, sobre todo en la renuncia de toda actividad espiritual que no sea la filosofía, lo cual caracteriza la actitud anticultural de Epicuro, pero no la jerarquización ciceroniana, según la cual la filosofía es el complemento y la corona, sin anularlas, de las demás actividades del espíritu, como se desprende de algunos fragmentos del *Hortensius*⁸².

80. ROSTAGNI, A., *Virgilio Minore*, p. 141.

81. Cf. ALFONSI, Luigi, *L'Ortensio di Cicerone e il Catalepton V di Virgilio*, en *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (1942) 259-267. Este autor aduce el Fr. 36 MÜLLER = 58 de la edición de A. GRILLI. Se trata de la expresión de una verdad que todos admiten, como es el deseo universal de la felicidad, que ya se encuentra en un fragmento protréptico de Aristóteles: πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν (Fr. 4 W). Cf. AVGUSTINVS, *De Trin.* XIII 4, 7. Acerca de la literatura protréptica, en general, y en especial en lo que se refiere al *Protréptico* de Aristóteles, pueden verse, entre otros: BARIGAZZI, A., *Sulle fonti del libro I delle Tusculane di Cicerone*, en *Rivista di Fil. e Istr. Class.* 76 (1948) 161-203; 78 (1950) 1-29. HIRZEL, R., *Über den Protreptikos des Aristoteles*, en *Hermes* 10 (1876) 61-100. LEEMAN, A. D., *De Aristotelis Protreptico Somnii Scipionis exemplo*, en *Mnemosyne* 1958, 139-151. GADAMER, H., *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, en *Hermes* 1928, 138-165. GAISER, K., *Protreptik und Paränese bei Platon in ihrer Bedeutung für Form und Aufbau der Dialoge*, Tübingen 1955. RABINOWITZ, W. G., *Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction*, Berkeley 1957. DURING, Ingemar, *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*, Göteborg 1961.

82. «Vt i, qui conbibi purpuram uolunt, sufficiunt prius lanam medicamentis quibusdam, sic litteris talibusque doctrinis ante excoli animos et ad sapientiam concipiendam inbui et praeparari decet», Fr. 92 GRILLI = Fr. 23 MÜLLER. «Quae nobis dies noctesque considerantibus audentibusque intelligentiam quae est mentis acies cauentibusque ne quando illa hebescat, id est in *philosophia uiuentibus*, magna spes est: aut si hoc quo sentimus et sapimus mortale et caducum est, iucundum nobis perfunctis muneribus humanis occasum neque molestam extinctionem et quasi *quietem uitae* fore; aut si, ut

La alusión a los *beatos portus* constituye la aspiración insuprimible de todos los hombres, que sólo se puede realizar en la *sapientia*. Virgilio parece admitir la ecuación *philosophia = sapientia = beatitudo*. Según esto, ya era feliz el que, aun no encontrando la verdad, la hubiera buscado con todas sus fuerzas⁸³. Virgilio que no ha encontrado hasta ahora la felicidad, en medio de la poesía, quiere navegar hacia los puertos que le harán feliz, mediante el estudio de la filosofía y la posesión de la verdad: *Vitamque ab omni uindicabimus cura*, verso 10. En el *Hortensius* Cicerón insiste frecuentemente, con textos o ideas tomadas de Aristóteles y de Platón, en la vanidad de todas las cosas mundanas.

Es bien clara la semejanza entre la imagen de los *beati portus* de Virgilio y la frase que ya hemos citado de Cicerón: *Nisi me in philosophiae portum contulisset*⁸⁴. A esta semejanza tendríamos que añadir también un texto que leemos en Luciano: ἐκ ζάλης καὶ κλύδωνος εἰς εὖδιον τῖνα λιμένα σπεύσας ἐπὶ τὰ σα καλὰ, ὃ φιλοσοφία ὀρηγῆσαι ἤξιον⁸⁵. Alfonsi notó cómo algunas frases del *Haliaeus* recuerdan motivos protrépticos que ya en tiempos de Luciano se habían convertido en lugares comunes.

antiquis philosophis iisque maximis longeque clarissimis placuit, aeternos animos ac diuinos habemus, sic existimandum est quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in ratione et in inuestigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicauerint hominum uitii et erroribus, hoc eis faciliorem ascensum et reditum in caelum fore», Fr. 115 GRILLI = 97 MÜLLER.

83. Cf. *Hortensius* Fr. 107 GRILLI = 101 MÜLLER: «Placuit enim Ciceroni nostro beatum esse qui ueritatem inuestigat, etiamsi ad eius inuentionem non ualeat peruenire». Acerca de este fragmento, que nos ha conservado san Agustín en *Contra academicos* I 3, 7 cf. GRILLI, A., *M. Tulli Ciceronis Hortensius*, Milano 1962, pp. 147-150. Véase también el Fr. 2 W de ELIAS, *Proleg. Phil.* 2 Comment. in Arist. Graec. 28 (3, 17 BUSSE): ἐπειδὴ τὸ ζητεῖν αἰτία τῆς φιλοσοφίας ἐστίν.

84. *Ad Famil.* VII 30. Al margen de la imagen de los *beati portus* de la filosofía a que alude claramente Virgilio en el lugar citado del *Catalepton*, podemos descubrir en la idea que subyace en la expresión poética la presencia de un principio filosófico tan antiguo como la actividad misma pensante del hombre: el deseo de felicidad y la equivalencia entre felicidad y filosofía, a que ya alude Aristóteles el cual identifica εὐδαιμονία con εὖ πράττειν y con εὖ ζῆν, cf. *Ethhic. Nicom.* 1, 1; 1, 2. Cicerón recogerá toda una tradición escolar que se remonta hasta Platón y Aristóteles, según la cual «Omnis auctoritas philosophiae consistit in beata uita comparanda; beate enim uiuendi cupiditate incensi omnes sumus», *De finibus* V 29, 86. Cicerón en este pasaje aduce la autoridad de Teofrasto, pero la misma idea la descubrimos ya en PLAT., *Euthyd.* 278e; *Banquete* 205a. La misma idea reaparece en SÉNECA, *Epist.* 90, 27: incluso escribirá una de sus obras con el sugestivo título *De uita beata*, que repetirá posteriormente san Agustín con ligero cambio: *De beata uita*. En los escritos del gran pensador africano la frase se repetirá varias veces, cf. *De ciuit. Dei* XIX 1; *Contra Iul.* VI 26; *Contra acad.* I 5. Se trata de una de las frases que forman el acervo cultural filosófico de la antigüedad: Cf. BOETHI., *Cons.* III 2, 2 (Peiper); CHRYSIP., *Stoic. Vet. Fragm.* (Arnim) III 69, p. 17; GALIEN., *Protr.* I p. 24 (Kaibel); IAMBLL., *Protr.* p. 34, 22 (Pistelli); THEMIST., *Orat.* 307a; 308d; 309a; PLAT., *De lib. educ.* VIII 5 d; EPICTE., *Diss.* II 26, 4; III 22-23.

85. LVCIAN., *Haliaeus* 29 fin.

En efecto se trata de un paso o una vuelta a la filosofía en general y no a una escuela determinada de pensamiento filosófico ⁸⁶.

* * *

Otro personaje que gustará de la metáfora del puerto de la filosofía —no siempre explícitas las palabras, pero evidente el sentido y la intención— es Séneca. Su vida se divide, casi por igual, entre la vida contemplativa y la vida política. Este estoico convencido, que comprende en toda su extensión el valor educativo de la filosofía en general y del estoicismo en particular, apartándose en la práctica de todos sus predecesores, se dedica positivamente a la vida política mediante su actividad en el senado y luego mediante la educación y asistencia de Nerón. Durante un tiempo Séneca se olvidará del filósofo que hay dentro de su persona para dedicarse por entero a las tareas y a los negocios de la vida pública.

El empleo de las metáforas marinas, tanto en Séneca como en los autores de que nos ocupamos en estas páginas, no indica necesariamente originalidad. Muchas veces se trata de figuras muy comunes, que son del dominio común, tanto entre los antiguos como en nuestros días. Tanto es así que al hablar casi se ha perdido la conciencia de una figura retórica, y constituye esta metáfora elementos corrientes del lenguaje. Todos estamos acostumbrados a comparar la vida a una navegación; los casos difíciles o adversos, a una borrasca o temporal; el comienzo de una empresa difícil equivale a «embarcarse» en algo complicado; cuando los asuntos nos van bien, estamos navegando a velas desplegadas; terminar alguna tarea compleja equivale a llegar a puerto seguro; etc. En los escritos de Séneca encontramos todas estas alusiones ⁸⁷. Por eso no podemos recoger todas, sino que vamos a ocuparnos de las más significativas.

En sus obras consolatorias aludirá con facilidad a los temas del *otium*, a los *liberalia studia*. No falta la invitación a dedicarse a la filosofía como solución para hallar la verdadera tranquilidad ⁸⁸. He aquí algunos textos:

86. Cf. ALFONSI, L., *L'Ortensio di Cicerone e il Catalepton V di Virgilio*, p. 263.

87. Cf. D'AGOSTINO, Vittorio, *Spigolature classiche: Aspetti di vita e di pensiero greco-romano*, Torino 1944, pp. 74-86. Hay dos estudios que se centran en la metáfora de Séneca: STEYNS, D., *Etude sur les métaphores et les comparaisons dans l'oeuvre en prose de Sénèque le philosophe*, Gand 1906; SMITH, CH. S., *Metaphor and comparison in the Epistulae ad Lucilium of L. Annaeus Seneca*, Baltimore 1910.

88. Entre otros pasajes de Séneca cf. *Ad Helu.* 17, 2-3; *Epist.* 36, 3.

«Ideo melius est, illum —dolorem— uincere, quam fallere. Nam qui aut delusus uoluptatibus, aut occupationibus abductus est, resurgit, et ipsa quiete impetum ad saeuendum colligit: at quisquis rationi cessit, in perpetuum componitur... Itaque illo te duco, quo omnibus qui fortunam fugiunt, confugiendum est: *ad liberalia studia*... Sed quia, dum *in illum portum*, quem studia promittunt, perueneris, adminiculis, quibus innitaris, opus est, uolo interim solatia tua tibi ostendere»⁸⁹.

En la *Consolatio ad Marciam* encontramos dos alusiones claras al *portus*, al *sinus* y a los *litora*, pero se trata de puertos y litorales en sentido real y no metafórico, aunque queda latente en toda la consolación el viaje hacia la otra vida⁹⁰.

En la *Consolatio ad Polybium* abunda en los sentimientos de que la muerte es el único puerto seguro, y que cuando se muere no se abandona a los que quedan en el mundo, sino que se les precede en el verdadero viaje a la eternidad feliz. Vamos a completar ahora el texto que adujimos anteriormente:

«Fruitur nunc aperto et libero caelo; ex humili atque depresso in eum emicuit locum, quisquis ille est, qui solutas uinculis animas *beato recipit sinu*; et nunc ille uagatur libere, omniaque rerum naturae bona cum summa uoluptate perspicit. Erras: non perdidit lucem frater tuus, sed securiorem sortitus est; *omnibus* illo nobis *commune est iter*»⁹¹.

El símil marino cuando se trata de la filosofía es también frecuente en los escritos senequianos. El concepto estoico de la *praemediatio futurorum malorum* que ya encontramos en Cicerón⁹², reaparece en Séneca y muchas veces mediante la imagen del naufragio. Se trata de una de las desgracias que con frecuencia no se prevén, aunque sean muy graves. Es de sabios el prever la posibilidad de tal calamidad, el no fiarse del cielo sereno. Y con todo una gran parte de los hombres, cuando se hacen a la mar, no piensan en las tempestades. En cambio el sabio todo lo prevé y así dice: *nauigabo nisi quid inciderit*⁹³.

Séneca no se cansa de repetir que la vida es una navegación. Es fre-

89. *Ad Helu.* 17, 2-5.

90. *Ad Marc.* 17, 4; 18, 5.

91. *Ad Polyb.* 28, 5.

92. Cf. *Tuscul.* III 28. SENEC. *Epist.* 76, 34.

93. Cf. *Epist.* 103; *De tranquil. an.* 11, 7; 13, 2.

cuentísimo en latín la aplicación a la vida política. Por ejemplo la frase *ad gubernaculum reipublicae sedere*, o estas otras que encontramos en Cicerón: *Clauum tanti imperii tenere et gubernacula reipublicae tractare*⁹⁴; *Summi imperii gubernatione districtus*⁹⁵. No faltan tampoco las aplicaciones a la vida en general: *Eum uitae cursum tenere*⁹⁶. En el filósofo cordobés encontramos una comparación de este tipo aplicada a la actitud del *sapiens* frente a la vida pública: *Si ualetudo illum impediet, quomodo nauem quassam non deduceret in mare?*⁹⁷.

De este que podemos considerar lugar común en la literatura latina, Séneca saca partido para poner más de manifiesto conceptos profundos. Por ejemplo, si desea hacer comprender que la buena vida es como una buena navegación, y que no cuenta una vida larga como no importa una larga navegación sólo a causa de las tempestades, se expresará de esta manera:

«Quid enim si illum multum putes nauigasse quem saeuae tempestas a portu exceptum huc et illuc tulit ac uicibus uentorum ex diuerso furentium per eadem spatia in orbem egit? Non ille multum nauigauit, sed multum iactatus est»⁹⁸.

En casi toda la producción de Séneca, desde sus *Tratados filosóficos* hasta las *Cartas a Lucilio* encontramos alusiones repetidas a la tranquilidad del sabio, a la seguridad que ofrece la filosofía, la sabiduría, la evasión de los negocios políticos. Las *Epístolas a Lucilio* y los *Tratados morales* abundan en consejos que manifiestan las excelencias de la vida retirada y silenciosa, que en muchos casos equivale a la verdadera profesión de la filosofía. En su obra *De breuitate uitae* Séneca predica abiertamente la vida alejada del mundo, cosa que él no ha practicado sino en tres ocasiones: cuando los celos de Calígula le obligan a abandonar su puesto, cuando regresa del destierro y cuando hacia el año 62 se mantiene —más o menos obligado— alejado de los negocios públicos. En esta obra encontramos una alusión explícita a la metáfora del puerto de la filosofía, o al menos al puerto de la vida retirada:

«Excerpe itaque te uulgo, Pauline carissime, et *in tranquillio rem portum* non pro aetatis spatio iactatus tandem recede. Cogita quot

94. *Pro Sext.* 20.

95. *De oratore* III 32, 131.

96. *De oratore* I 1, 1.

97. *De otio*, 3, 4.

98. *De breuit. uitae* 7, 10.

fluctus subieris, quot tempestates partim priuatas sustinueris, partim publicas in te conuerteris. Satis iam per laboriosa et inquieta documenta exhibita uirtus est: experire quid *in otio* faciat»⁹⁹.

Se ha pretendido explicar el origen de las alusiones marinas en las obras de Séneca. No ha faltado quien ha pensado que, al menos en parte, hay que tener presente su experiencia personal, ya que se vio obligado a trasladarse a Córcega y a Egipto, lo cual pudo haberle hecho experimentar de cerca el mundo del mar. Pero sea cual fuere el origen de estas metáforas, la lectura de los pasajes nos lleva a la conclusión de que Séneca posee una vasta cultura marítima. Las metáforas senequianas no constituyen un elemento meramente externo y ornamental de las frases. Creemos que viene a formar parte de su mismo pensamiento filosófico. Lo hemos repetido ya: la mayoría de las metáforas del mar, del puerto, de la navegación, etc., aplicadas a la vida, a la filosofía, a la vida retirada, son lugares comunes de la literatura greco-romana. Pero en el caso de nuestro filósofo, creemos que adquieren un algo de la subjetividad y de la personalidad de Séneca, y en este sentido podemos considerarlas como originales¹⁰⁰.

* * *

Si ahora pasamos a los escritores cristianos, nos encontramos con Agustín que ha sabido emplear con tanta maestría la metáfora del puerto aplicada en toda su extensión a la filosofía. Podemos afirmar que gran parte de los antecedentes literarios, retórico-filosóficos se han dado cita en el autor de los *Diálogos de Casiciaco*. Como ya nos hemos ocupado en otro lugar de esta metáfora agustiniana¹⁰¹, aquí vamos a limitarnos a recoger el exordio del *De beata uita*, que contiene la mayoría de los *loci communes* de esta metáfora, que llega a constituir una verdadera alegoría:

1. — «*Si ad philosophiae portum, de quo iam beatae uitae regionem solumque proceditur, uir humanissime atque magne, Theodore, ratione institutus cursus et uoluntas ipsa perduceret... multo minoris numeri homines ad eum peruenturos fuisse, quamuis nunc*

99. *De breuit. uitae* 18, 1.

100. Cf. D'AGOSTINO, V., *Spigolature classiche*, p. 86.

101. Cf. nuestro artículo *En torno a una metáfora agustiniana*, en *Miscelánea patristica*, El Escorial 1968, pp. 407-426.

quoque, ut uideamus, rari admodum paucique perueniant. Cum enim in hunc mundum, siue Deus, siue natura, siue necessitas, siue uoluntas nostra, siue coniuncta horum aliqua, siue simul omnia... ueluti *in quoddam procellosum salum* nos quasi temere passimque proiecerit, quotusquisque cognosceret quo sibi nitendum esset quauē redeundum, nisi aliquando et inuitos contraque obnitentes aliqua tempestas, quae stultis uidetur aduersa, *in optatissimam terram* nescientes errantesque compingeret?

2. — Igitur hominum quos philosophia potest accipere, tria quasi nauigantium genera mihi uideor uidere. Vnum est eorum, quos ubi aetas compos rationis assumpserit paruo impetu pulsuque remorum de proximo fugiunt, seseque condunt *in illa tranquillitate*, unde ceteris ciuibus quibus possunt, quo admoniti conentur ad se, lucidissimum signum sui alicuius operis erigunt.

Alterum uero est eorum... qui fallacissima facie maris decepti, elegerunt in medium progredi, longeque a sua patria peregrinari audent... Hos si nescio quo et nimis latente modo a puppi uentus, quem prosperum putant, fuerit persecutus, penetrant in altissima miseriarum elati atque gaudentes, quod eis usquequaque fallacissima serenitas uoluptatum honorumque blanditur. His profecto quid aliud optandum est, quam quaedam in illis rebus a quibus iacti excipiuntur, improspere et, si parum est, saeuens omnino tempestas, contrarieque flans uentus, qui eos ad certa et solida gaudia uel flentes gementesque perducatur? Hi sunt homines, quos... *in ipso quodammodo portu* euigilant, unde illos nulla maris illius promissa nimium falso ridentis excludant.

Est autem genus inter haec tertium eorum, qui uel in ipso adolescentiae limine, uel iam diu multumque iactati tamen quaedam signa respiciunt et suae dulcissimae patriae, quamuis in ipsis fluctibus recordantur, et aut recto cursu in nullo falsi et nihil morati, eam repetunt; aut plerumque uel inter nubila deuiantes, uel mergentia contuentes sidera, uel nonnullis illecebris capti, bonae nauigationis tempora differentes, errant diutius, saepe etiam periclitantur. Quos item saepe nonnulla in fluxis fortunis calamitas, quasi conatibus eorum aduersa tempestas, *in optatissimam patriam quietemque* compellit.

3. — His autem omnibus... unus immanissimus mons *ante ipsum portum* constitutus, qui etiam magnas ingredientibus gignit angustias, uehementissime formidandus cautissime uitandus est. Nam

ita fulget, ita mentiente illa luce uestitur, ut non solum peruenientibus nondumque ingressis incolendum se offerat, et eorum uoluntatibus pro *ipsa beata terra* satisfacturum polliceatur, sed plerumque *de ipso portu* ad sese homines inuitat eosque nonnumquam detinet ipsa altitudine delectatos...

Hi tamen admonent saepe uenientes, ne aut occultis subter scopulis decipiantur aut ad se ascendere facile putent, et qua sine periculo ingrediantur propter illius terrae uicinitatem... Ita cum eis inuident uanissimam gloriam, *locum securitatis* ostendunt. Nam quem montem alium uult intellegi ratio propinquantibus ad philosophiam ingressiue metuendum, nisi superbum studium manissime gloriae; quod ita nihil intus plenum atque solidum habet, ut inflatos sibi superambulantes succrepante fragili solo demergat ac sorbeat, eisque in tenebras reuolutis eripiat luculentissimam domum, quam pene iam uiderant?

4. — ...Sed neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur *cursus meus*, et diu, fateor, quibus in errorem ducebar, labentia in oceanum astra suspexi... At ubi discussos eos euasi, maxime traiecto isto mari, diu *gubernacula mea repugnantia omnibus uentis* in mediis fluctibus Academici tenuerunt. Deinde ueni in has terras; hic septentrionem cui me crederem didici... Sed ne *in philosophiae gremium* celeriter aduolarem, fateor, uxoris honorisque illecebra detinebar, ut... totis uelis omnibusque remis *in illum sinum* raperem ibique conquiescerem... Quid ergo restabat aliud, nisi ut immoranti mihi superfluis tempestas quae putabatur aduersa succurreret? Itaque... qua mihi uelificabam fortasse ad Sirenas, abicerem omnia et optatae tranquillitati uel quassatam nauem fissamque perderem.

Ergo uides *in qua philosophia quasi in portu nauigem*. Sed etiam ipse late patet, eiusque magnitudo quamuis iam minus periculosum non tamen penitus excludit errorem. Quid enim solidum tenui, cui adhuc de anima quaestio nutat et fluctuat?... Quid autem agam quoue modo *ad istum portum* necessarios meos congregem ut cognoscas...»¹⁰².

102. *De beata uita* 1, 1-5. Se ve que Agustín ha recogido aquí gran parte de los recuerdos y de los lugares comunes en torno a esta metáfora del puerto de la filosofía. En el último párrafo encontramos la frase *Vides in qua philosophia quasi in portu nauigem*. Se trata evidentemente de un «cliché» literario, que ya había empleado Terencio: «Iam in portu nauigas», *Andr.* 480. La frase de Terencio es la traducción del griego ἐν λιμένι πλέω, y equivale a «estoy tranquilo». A modo de proverbio pasa a varios de los autores cristianos.

Lo que sí queremos añadir aquí en torno a san Agustín no es ya la originalidad con que ha sabido emplear todos los elementos de la tan llevada y traída metáfora del puerto de la filosofía, sino el ideal que propone a su amigo Teodoro, en la dedicatoria del libro, y a los amigos que le acompañan en aquel retiro de Casiciaco. Este ideal consiste en la posesión de Dios, en la consecución de la *sapientia*, que para Agustín equivale a la *ueritas Dei*. El alma siente la necesidad de buscar a Dios, mediante la contemplación y el retiro de los negocios de la vida. Por eso Casiciaco puede considerarse como un verdadero retiro espiritual, donde ha podido dedicarse al *otium philosophandi* ¹⁰³ o, como corregirá más tarde el mismo Agustín, al *christianae uitae otium* ¹⁰⁴.

¿En qué consiste este *otium philosophandi*, o si preferimos este *christianae uitae otium*? Acudamos al mismo Agustín, y así sabremos que es una especie de *cátharsis*, una purgación: *Ego enim nunc aliud nihil ago, quam me ipsum purgo a uanis perniciosisque opinionibus* ¹⁰⁵. Y el mismo Agustín, siguiendo con el símil marino, explicará cuáles eran esas *uanae perniciosaeque opiniones* de las que sentía necesidad de purgarse: *Diu gubernacula mea repugnantia omnibus uentis in mediis fluctibus Academici tenuerunt* ¹⁰⁶.

Este *christianae uitae otium* adquiere toda su perspectiva emocional si tenemos en cuenta lo que debieron de ser las conversaciones de Agustín con su madre. El *conloquebamur soli ualde dulciter*, de la visión de Ostia ¹⁰⁷, tuvo seguramente su comienzo en aquel retiro preparatorio al bautismo, que fue creando una atmósfera de fervor religioso y místico. Hay que reconocer que el místico que se nos presenta en la escena del jardín de Ostia no se ha hecho de repente. Si el mismo Agustín dice a su madre: *Ipsam prorsus arcem philosophiae tenuisti* ¹⁰⁸; si en otra ocasión le felicita con estas palabras: *Philosophia tua mihi plurimum placet* ¹⁰⁹, ¿no ha tenido Agustín frecuentes ocasiones de felicitar a su madre, en sus conversaciones íntimas, porque ha logrado descubrir, gra-

Así, por ejemplo: SEDVL., *Epist. ad Maced.*: «Nunc in portu iam nauigem» (C.S.E.L. 10, 173); YVES DE CHARTRES, *Epist.* 19: «Vos igitur et ceteri serui Dei qui uelut in portu nauigatis, oportet ut nobis orationis manus extendatis» (PL 162, 32 D); IOAN. SALISB., *Epist.* 247; 256; 290 (PL 199, 292 C; 299 C; 333 B).

103. *Contra acad.* II 2, 4.

104. *Retract.* I 1.

105. *Contra acad.* II 3, 9.

106. *De beata uita* 1, 4.

107. *Confess.* IX 10, 20.

108. *De beata uita* 10. La filosofía no es sólo el *portus* sino que se ha convertido en *arx*, que hay que tomar mediante el esfuerzo y el estudio.

109. *De ordine* I 11, 31.

cias a las intuiciones de su fe, lo que los filósofos no habían podido descubrir sino después de laboriosos estudios y fatigas? ¹¹⁰.

* * *

Las relaciones entre la religión, en su más elevada evolución, y la filosofía, como camino o método de vida para liberarse de los males, son muy claras. Eso explique, quizás, la comunidad de expresiones que encontramos en obras religiosas y en tratados de filosofía. El puerto, como descanso y refugio, es una figura muy apta, tanto en un caso como en otro, para expresar los diferentes sentimientos del alma: desde la serenidad del idealista ético hasta la indiferente apatía del cínico desilusionado. Incluso el astrónomo, que ha encontrado una respuesta al enigma del mundo en las estrellas, no duda en expresar su liberación y posesión de la verdad en un lenguaje parecido.

Courcelle ha notado, en un estudio agudo y profundo, las relaciones existentes entre san Ambrosio y Platón ¹¹¹. En este trabajo encontramos una alusión a la muerte y a la filosofía que encaja muy bien en lo que vamos diciendo. Ambrosio ha perdido a su hermano Sátiro, y con este motivo compone una obra *De excessu fratris*. Nos encontramos de nuevo ante el tema de la literatura consolatoria, pero ya desde otro ángulo de vista. Con todo, aunque el ángulo de enfoque es distinto, no puede por menos de emplear los mismos tópicos que ya empleara Eurípides, como hemos visto más arriba. He aquí las palabras de Ambrosio:

«Ideo mortem non esse lugendam... quia nos saeculi huius absoluat aerumnis, postremo quia somni specie, ubi ab istius mundi labore quietum sit, uigor nobis uiuacior refundatur... Ergo si mors carnis et saeculi nos absoluit aerumnis, utique malum non est, quae libertatem restituit, excludit dolorem. His igitur nobis adoriendus disputandi locus, *mortem malum non esse*. Nam quid in hac uita non experimur aduersi? Quas non procellas tempestatesque perpetimur? Quibus non exagitamur incommodis? Cuius parcitur meritis...» ¹¹².

110. Sobre el contenido filosófico de los diálogos de Casiciaco, y concretamente del *De beata uita*, cf. DUTOIT, Ernest, *Augustin et le dialogue du "De beata uita"*, en *Museum Helveticum* 6 (1949) 33-48.

111. Cf. COURCELLE, Pierre, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968 (Nouvelle édition augmentée et illustrée), pp. 311-382.

112. AMBROS., *De excessu fratris* II 3, 3.

No es difícil ver aquí el eco, más o menos directo, de Apuleyo. Este autor pone en boca de un sacerdote de Isis las palabras siguientes:

«Multis et uariis exanclatis laboribus magnisque tempestatibus et maximis actus procellis *ad portum quietis et aram misericordiae tandem, Luci, uenisti*» ¹¹³.

En otro lugar se expresa también Apuleyo en este mismo sentido acerca de la ventaja que ofrece la muerte:

«Emori praestat... Qui quanto plurium cupitor est, tanto egen-
tior sibimet et propterea aliis uideri potest. Sperata atque exoptata
uix pauca et cum maxima aerumna proueniunt iisque flagratior
cupidines furoresque succedunt nec futuris modo angitur malis,
uerum etiam praeteritis transactisque torquetur. Quos omnes morte
sola ab eiusmodi malis deduci posse manifestum est» ¹¹⁴.

No queremos decir con esto que exista una influencia real entre Apuleyo y san Ambrosio. Tan sólo recogemos otras manifestaciones de la metáfora del puerto, y que desde ahora va a adquirir un aspecto nuevo. No se trata, claro está, de un alejamiento de las tareas políticas para dedicarse a la contemplación. El cristianismo primitivo, aunque no prohíbe el dedicarse a la política, sin embargo no incluye los negocios seculares dentro de su programa. Mateo, el *telonario*, tendrá que dejar la profesión. Los pescadores verán convertidas sus antiguas redes en recuerdos, a los que sólo alguna vez retornarán. Se impone una nueva concepción de la vida, y en este nuevo programa se cantan las excelencias de la vida retirada y las ventajas de la muerte. Así san Ambrosio seguirá expresándose:

«Quod si in quiete nocturna uinculis adhuc corporeis inhaerentes et quasi in carceraria religatae claustra membrorum possunt tamen animae altiora et discreta perspicere, quanto magis spectant haec, cum iam puro aetherioque sensu nulla corporeae labis impedimenta patiuntur... *Petamus ad illam redire patriam et naturalem domum*. In hac enim terra aduenae sumus atque peregrini; remigrandum eo, unde descendimus» ¹¹⁵.

113. APVL., *Metam.* XI 15, 1.

114. APVL., *De Platone* II 18, 245.

115. AMBROS., *De excessu fratris* I 73, 1; II 33, 9.

La idea de la patria verdadera y natural del hombre, frente a esta otra morada transitoria a que se ve sujeto mientras vive en el mundo, también la encontramos en los grandes pensadores de la antigüedad. Según se desprende de un texto de san Agustín, precisamente el final del libro de Cicerón a que nos hemos referido más arriba, *Hortensius*, contenía una invitación inequívoca a recibir serena y alegremente la muerte que comportaba la entrada en la morada feliz cuyas puertas se habían ido abriendo mediante el estudio de la filosofía. Nos encontraríamos, en definitiva, según las palabras de Agustín, ante una alabanza clara y terminante de la vida o filosofía contemplativa. He aquí el texto del *De Trinitate* XIV 19, 26:

«Hanc contemplatiuam sapientiam Cicero commendans in fine dialogi Hortensii: *Quae nobis, inquit, dies noctesque considerantibus acuentibusque intelligentiam quae est mentis acies, cauentibusque ne quando illa hebescat, id est in philosophia uiuentibus, magna spes est; aut si hoc quo sentimus et sapimus mortale et caducum est, iucundum nobis perfunctis muneribus humanis occasum, neque molestam extinctionem et quasi quietem uitae fore; aut si, ut antiquis philosophis, iisque maximis longeque clarissimis placuit, aeternos animos ac diuinos habemus, sic existimandum est, quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est ratione et inuestigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicuerint hominum uitiiis et erroribus, hoc eis faciliorem adscensum et reditum in caelum fore.* Deinde addens hanc ipsam clausulam repetendoque sermonem finiens: *Quapropter, inquit, ut aliquando terminetur oratio, si aut extingui tranquille uolumus, cum in his artibus uixerimus, aut si ex hac in aliam haud paulo meliorem domum sine mora demigrare, in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est.*».

El filósofo se ve recompensado, en su esfuerzo por alcanzar la *beatam uitam*, ya porque la muerte le conducirá a un descanso dulce y perpetuo, ya porque al ser el alma inmortal ve asegurado el retorno a la inmortalidad. Y como quiera que toda la vida del filósofo no es más que una preparación a la muerte o a la vida en el más allá, se impone el esfuerzo constante en liberar al espíritu de la influencia del cuerpo, mediante la lucha contra los deseos y las pasiones de la carne. Estas dos hipótesis las encontramos expuestas por el mismo Cicerón en las *Tusculanas* ¹¹⁶.

116. Cf. *Tusc.* I 30, 72; I 17, 40.

En la misma idea abunda Jámblico con argumentos sacados de Platón ¹¹⁷.

El símil del puerto sigue empleándose en los autores cristianos, aunque a medida que deja de hablarse de *filosofía* como tal, y se prefiere el término más genérico de *otium*, como lo hemos visto en san Agustín, los términos de la comparación cambian también. A diferencia de la filosofía según el siglo y según las doctrinas de los pensadores griegos y latinos, la verdadera filosofía, la que más tarde se denominará «filosofía cristiana» consistirá en el conjunto de las virtudes cristianas, y de modo especial en la práctica de las virtudes monásticas, sobre todo de la humildad, como lo dice expresamente el *Canon uitae spiritualis*:

«Summa totius christianae philosophiae haec est, ut ducem nostrum Iesum per ueram humilitatem sequi contendamus» ¹¹⁸.

El término se ve sometido a una honda transformación y revisión de contenido. Si Agustín la emplea en el sentido que le había dado antes Cicerón, como hemos visto por los fragmentos del *Hortensius*, no falta quien la califica de *stulta*, y quien no olvida el consejo de Pablo: *Videte ne quis uos decipiat per philosophiam* ¹¹⁹. Pero la palabra adquiere derecho de ciudadanía en el lenguaje cristiano ¹²⁰ y así encontramos calificativos como éstos: *Eremitica philosophia* ¹²¹; *Christiana philosophia* ¹²²; *Euangelica philosophia*; *Ecclesiastica philosophia*; *Caelestis philosophia* ¹²³. Incluso se llega a precisar cuál es el culmen de la verdadera filosofía: *Caput bonorum eiusque culmen philosophiae est filium sacrificauisse* ¹²⁴, refiriéndose a Abraham.

Las metáforas de la muerte y de la filosofía se vuelven a juntar. Si en Agustín apenas si encontramos alusiones a la muerte como puerto de los mortales, en Jerónimo y Ambrosio descubrimos algunas referencias al puerto de la muerte, y más escasas al puerto de la filosofía. La ascética cristiana ha sustituido el lugar de descanso y de reposo. Este ya no se podrá encontrar en la profesión de la especulación filosófica, sino en la muerte con que todo termina. Además, el cristianismo ha recogido una definición pagana de la filosofía, como meditación de la

117. Cf. IAMBLL. 13: *Phed.* 64a - 65d; *Apolog.* 40c.

118. LVDON. BLOS., *Canon uitae spir.*, 7 (Ed. Colonia 1572, p. 7).

119. *Col.* 2, 8.

120. Cf. LECLERCO, Jean, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen âge*, Roma 1961.

121. *In Leuit.* 3, 6 PG 93, 818 B.

122. GENNAD., *De uiris illustr.* 24; CASSIAN., *Conlat.* 4, 1 C.S.E.L. 3, 97.

123. CHRYSOST., *Homil.* 1, 5 PG 58, 983 (Trad. de Aniano); *Homil.* 8, 1 PG 58, 1052; *De laude Pauli* 1 PG 50, 476.

124. CHRYSOST., *Ibid.* PG 50, 475.

muerte, y en consecuencia los dos conceptos: filosofía y muerte pueden servir para indicar una misma realidad. El puerto de la muerte, el puerto de la vida eterna, el asilo de la bienaventuranza eterna ha sustituido al ya clásico de la filosofía. Los textos que justifican este cambio son numerosos. He aquí algunos:

«Cottidie morior, Apostolus ait, melius quam illi, qui *meditationem mortis philosophiam esse dixerunt*. Illi enim studium prae-dicarunt, hic usum ipsum mortis exercuit, et illi quidem propter se, Paulus autem ipse perfectus moriebatur non propter nostram infirmitatem. Quid autem est mortis meditatio nisi quaedam corporis et animae segregatio...»¹²⁵.

La filosofía no es ya sólo un puerto de reposo. Como ya lo hemos visto en Agustín, a veces se presenta como una fortaleza que hay que conquistar¹²⁶. Así leemos: *His uirtutum gradibus ad uerae philosophiae arcem... conscendere*¹²⁷. En algunos casos no es fácil distinguir entre la filosofía tradicional y esta otra que los autores monásticos de la Edad Media proponen como meta o medio de la perfección. Los textos en este sentido son muy abundantes¹²⁸. Veamos algunos de los más explícitos y elocuentes:

125. AMBROS., *De excessu fratris* II 35, 1. Esta definición se remonta a Platón: *Phaed.* 64 e; 67 d. Apuleyo la ha recogido también en su obra *De Platone* 2, 21: «Philosophum oportet, si nihil indigens erit et omnium contumax et superior iis, quae homines acerba toleratu arbitrantur, nihil sic agere, quam ut semper studeat animam a corporis consortio separare, et ideo existimandam *philosophiam esse mortis adfectum consuetudinemque moriendi*». Los escritores cristianos también han recogido esta definición. Así leemos en CASSIODOR., *De artibus et disciplinis* 3 PL 70, 1167 D: «Rursus *philosophia est meditatio mortis*, quod magis conuenit christianis qui, saeculi ambitione calcata, conuersatione disciplinabili, similitudine futurae patriae uiuunt». En otro lugar encontramos este texto: «Primam philosophiae definitionem meditationem esse mortis», *Vita Rimberti* 4 (*Vita Anskarii, Script. rerum Germ.*, p. 83, 4; Ed. G. WAITZ). También se encuentra en San Jerónimo, *Epist.* 127, 5. A este respecto es curiosa una nota, de carácter puramente gramatical, que encontramos en la obra *De grammatica* 1, 5 (KEIL, *Gramm. Lat.* V p. 516, 15), atribuida a san Agustín. Dice así: «Sunt et alia perpauca quae desideratiua dicuntur, ut dictum est a Cicerone de philosophis: *morturiunt*». Esta última palabra es la trasposición latina del griego θανατώσει que Platón explica de este modo θαρρῆν μέλλων ἀποθανεῖσθαι *Phed.* 63e; 64b. En cuanto a la idea se puede pensar en otro lugar también del *Fedón* 67d: καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτο ἐστὶν τῶν φιλοσόφων λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος. Cicerón se preocupará, prosélito convencido de la filosofía, de conservar este pensamiento platónico: «Secernere autem a corpore animus, nec quicquam aliud, est mori discere... Disiungamus nos a corporibus, id est consuescamus mori», *Tusc.* I 31, 75. «Tota enim *philosophorum uita*, ut ait idem Plato, *commentatio mortis est*», *Tusc.* I 30, 74.

126. Cf. *De beata uita* 10.

127. *Acta sanctorum O. S. B.* VI, 2, p. 564, 8 (Ed. MABILLON).

128. Cf. LECLERCQ, Jean, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen âge*, pp. 43-58.

«Semper enim *summae tranquillitatis quietem* diligit, qui ueritatis arcanum ratiocinando disponere gessit..., ita desiderauit anima mea laboriosum *spiritualis philosophiae otium*, quod ad multorum utilitatem uerterem *in honestum negotium*»¹²⁹.

«Interdum tamen, ut seipsum in diuina exerceret philosophia, solitudinem amabat. Ad quod opus et cellam aptam sibi constructam habebat, quam appellabat *quietum locum* et amicum moerori»¹³⁰.

«Simul et *secretam ac philosophicam uitam* semper habere desiderans, subterfugit Ecclesiae multitudinem, et in desertis locis atque agellis secretioribus delitescit annis quam plurimis... Igitur Narcissus *solitariam ac philosophicam ducens uitam*... Vel quod *secretam et philosophicam uitam* dilexit»¹³¹.

Al diluirse el sentido concreto y técnico de *philosophia* se pierde el sentido retórico de la metáfora, pero sigue vivo el concepto de filosofía, en el sentido que sea¹³², como lugar de reposo, de retiro, y como puesto seguro a donde refugiarse de las tempestades del mundo. Al lado de esta pervivencia conceptual del símil, no faltan tampoco algunas expresiones que conservan todavía los términos tradicionales que constituyen el «tópico» clásico que hemos visto desde los primeros escritores. Así podemos leer textos como éstos:

«*Ad uerae philosophiae sinum gremiumque* me contuli. Medetur enim illa animis, inanes sollicitudines detrahit, cupiditatibus liberat, pellit timores»¹³³.

«Iudicantes... *ad hoc philosophicum solitariae uitae otium* a tempestate saeculi... quasi *ad portum beatitudinis ueniendum*»¹³⁴.

«*Ad philosophiam* ceu *ad sanctissimam matrem* omnium uirtutum currendum est»¹³⁵.

129. ABBON DE FLEURY, *Apologeticus*: PL 139, 461 B.

130. *Vita Anskarii* 35 (M. G. H., *Script. rer. Germ.*, p. 66).

131. FRECVLP., *Chronicon* II 2, 27 PL 106, 1174.

132. Cf. BARDY, G., "Philosophie" et "philosophe" dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, en *Revue d'Ascétique et de Mystique* 25 (1949) 97-108; MALINGREY, A. M., *Philosophia. Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, dès Présocratiques au IV siècle après J. C.*, Paris 1961; LECLERCO, Jean, *Cultura y vida cristiana* (Trad. española del libro *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*), Salamanca 1965; PENCO, D. G., *La vita ascetica come "filosofia" nell'antica tradizione monastica*, en *Studia Monastica* 2 (1960) 79-94.

133. *Vetera Analecta*, Paris 1723, p. 459, ep. 7 (Ed. MABILLON).

134. *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontif.* 3, 55 (M. G. H., *Script. rerum Germ.*, p. 199; Ed. B. SCHMEILDER).

135. HERMANR. DE ELLWANG., *Epist. ad Grimaldum* (M. G. H., *Epist.* V 6, p. 541, 9).

En estos tres textos de la Edad Media vemos aparecer la metáfora con toda la riqueza de detalles y coloridos que nos recuerdan las empleadas por Cicerón y por Agustín. Pero son los pocos ejemplos que podemos aducir de esa época. Aunque pocos en número, con todo prueban la continuidad de la metáfora, incluso con el mismo ropaje que hemos visto en la época clásica, en la literatura medieval monástica.



La liturgia recogió también la metáfora. Ya no se trata de la filosofía, como es natural. Se trata de la muerte que, para los cristianos, constituye el único puerto seguro. El cristianismo ha tomado del paganismo una metáfora que tuvo y que sigue teniendo un éxito extraordinario y una vida muy amplia. Los autores cristianos, en que se ha inspirado la liturgia, llegan a unos tropos más elaborados, pero esos detalles no cambian para nada el fundamento de la comparación, que sigue siendo griego-romano. Creemos que los fundamentos más directos de los textos litúrgicos en que se habla del puerto de la muerte, de las *sedes beatitudinis*, *optatas sedes tranquillas*, *locum quietis* o *beatitudinis*, pudieran ser éstos que encontramos en san Cipriano y en Lactancio:

«Vna igitur *placida et fida tranquillitas*, una solida et firma securitas, si qui ab his inquietantis saeculi turbinibus extractus *salutaris portus statione* fundetur»¹³⁶.

«Vna igitur spes hominibus uitae est, *unus portus salutis, unum refugium libertatis*, si abiectis quibus tenebantur erroribus aperiant oculos mentis suae deumque cognoscant, in quo solo *domicilium ueritatis* est»¹³⁷.

La metáfora no falta, como ya lo hemos dicho, en los sacramentarios y en otros libros litúrgicos, que contienen preces para casos concretos. He aquí algunos tomados del Breviario y del Misal romanos:

«*Portum salutis* adprehendere»¹³⁸.

«Nos... *in portum perpetuae salutis* inducat»¹³⁹.

136. *Ad Donat.* 14.

137. *Epit. Inst.* 47. La expresión *portus quietis* aparece también RVFIN., *Epist. Clement.* 13, y en el *Cod. Theod.* VI 27, 16, 1.

138. *Sacram. Gelas.* 256.

139. *Sacrament. Veronense* (Herausgegeben von L. C. MOHLBERG, Roma 1956), 897.

«*Ad aeternae salutis portum... feliciter peruenire*»¹⁴⁰.

«*Ac demum ad aeternae salutis portum peruenire feliciter ualeamus... Esto nobis, Domine, ...in naufragio portus ...Et uiam famulorum tuorum in salutis tuae prosperitate dispone*»¹⁴¹.

«*Deprecamur, ut in naui famulos tuos, repulsis aduersitatibus, portu semper optabili, cursuque tranquillo tuearis*»¹⁴².

«*Nauigantibus portum salutis Deus indulgeat*»¹⁴³.

Hemos indicado arriba que la antigua comparación de la vida a un viaje, y la muerte o el mundo que hay tras la muerte al puerto, es la base de todas estas figuras. La «mitología cristiana», es decir, los detalles que componen más tarde la expresión metafórica, ha sido añadida sencillamente a esta base greco-latina. Incluso en los detalles hay también coincidencias con la mitología pagana. Del pasaje del Evangelio que nos cuenta la tempestad en que se ven sumergidos los apóstoles, mientras que Cristo dormía, con la calma que sobreviene luego a la orden de Jesús, se ha pasado, dentro de una interpretación alegórica, a considerar a Cristo como el gran timonel que dirige la barca que es la Iglesia. Pero la idea de un dios que conduce la nave, en medio de un viaje peligroso, es tan vieja como Homero, o como Esquilo.

También es evidente que existe en la tradición helénica la comparación de la vida a un viaje, y que el Cristianismo la ha modificado tan sólo con la sustitución de los objetos de culto: los personajes divinos o demoníacos del mundo pagano han dejado el puesto a las personas o representaciones de Dios y de los santos, o de los espíritus infernales. Muchas de las alusiones que encontramos en el puerto de la muerte, como final de toda la vida, incluso la mayor parte de la simbología religiosa, no pasan de ser simples clichés, tanto entre los autores cristianos como en los paganos. El viaje de Eneas al través del mundo subterráneo terminará siempre en el resplandor y en la tranquilidad de

140. *Postcom.* 16 Jun., *pro al. locis*, es decir: la fiesta de San Francisco de Regis. Esa misma fórmula la encontramos en la oración del Breviario de San Raimundo de Peñafort, 23 de enero.

141. *Itinerarium cleric.: In Breu. Rom. append.*

142. *Oratio pro nauigantibus*, in *Miss.* «pro diuersis necessitatibus».

143. *Orat.* 6 Parasc. *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Circuli (Sacramentarium Gelasianum)* Herausgegeben von L. C. MOHLBERG, Roma 1960, I, 41, 410. En este caso, como en las notas 141 y 142, se trata del puerto en sentido real, ya que se pide por los navegantes, y no por los que metafóricamente navegan por las tempestades de este mundo. La oración a que se refiere la cita 142 ha sido empleada, ya en sentido metafórico, en la antifona «*Natiuitas tua*», in prop. *Ord. August. Reccollect.*

los Campos Elíseos. El viaje de la Iglesia, en medio de todas las tormentas y tempestades del mundo, concluirá con la ayuda del divino timonel en la región luminosa de los cielos. La navegación de las almas en este mundo acabará en el puerto de la muerte que es el que abrirá las puertas de la verdadera patria. Y las preocupaciones de la vida política, los *negotia* de la vida práctica, encontrarán el descanso en el *otium* de la vida contemplativa, que es el fundamento de toda filosofía, sea cristiana o pagana.

JOSE OROZ RETA