

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOPLITANA
IZTAPALAPA**

**División de Ciencias Sociales y
Humanidades**

Posgrado en Filosofía Política

**La Escritura como Práctica de Sí
Subjetividad y filosofía antigua en las
Meditaciones de Marco Aurelio**

**Tesis que presenta:
Norma Hortensia Hernández García**

**Para optar por el título de:
Maestría en Filosofía Política**

**Bajo la dirección del:
Dr. Sergio Pérez**



México, D.F. 2005

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOPLITANA
IZTAPALAPA

División de Ciencias Sociales y
Humanidades

Posgrado en Filosofía Política

**La Escritura como Práctica de Sí
Subjetividad y filosofía antigua en las
Meditaciones de Marco Aurelio**

Tesis que presenta:
Norma Hortensia Hernández García

Para optar por el título de:
Maestría en Filosofía Política

Bajo la dirección del:
Dr. Sergio Pérez

México, D.F. 2005

ÍNDICE

Introducción

p. 1

Capítulo I. SÓCRATES Y LA INSPIRACIÓN DE LA FILOSOFÍA

p. 6

1.2 Una filosofía del andar p. 11

Capítulo II. LA HERENCIA SOCRÁTICA EN ANTÍSTENES

p. 30

2.1 Antístenes, ¿verdadero perro? p. 33

2.2 El hombre de bien: Antístenes, cómplice de Sócrates p. 39

2.3 La orientación hacia la *physis* p. 52

Capítulo III. EL LEGADO DEL CINISMO

p. 68

3.1 La ironía como método p. 72

Capítulo IV. HERÁCLITO: LA PAUTA DEL CONJUNTO ARMÓNICO

p. 87

4.1 La ley de la naturaleza p. 89

4.2 La sabiduría práctica y la ley universal p. 102

Capítulo V. LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA

p. 106

5.1 Sobre la subordinación del «conócete a ti mismo» al cuidado de sí p. 113

5.2 Inspiración y suerte de un texto dedicado a «sí mismo» p. 122

5.3 El medio de transformación espiritual p. 131

5.4 El personaje y la «época de angustia» p. 139

Capítulo VI. ¿TRASCENDENTALISMO EN LA FILOSOFÍA DE MARCO AURELIO?

p. 154

6.1 Un organismo vivo: la unidad de la comprensión estoica del mundo p. 157

6.2 El lugar de la virtud en el sistema estoico p. 168

6.3 La presunta trascendencia p. 188

Capítulo VII. FILOSOFÍA Y HORIZONTE HISTÓRICO

p. 197

7.1 Expresiones de la preocupación por el «sí mismo» p. 198

7.2 Los actos apropiados p. 211

7.3 La terapia del cuerpo frente a la terapia alma p. 227

Capítulo VIII. EL HILO FILOSÓFICO EN EL VESTIDO DE MARCO AURELIO

p. 237

8.1 La actitud moral en el horizonte imperial p. 243

8.2 Dos vías del cuidado de sí p. 248

Capítulo IX. EL PROGRAMA FILOSÓFICO AL INTERIOR DE LAS

MEDITACIONES

p. 262

9.1 La tensión entre retórica y filosofía p. 254

9.2 Epícteto, un maestro espiritual p. 272

Capítulo X. EL ÚLTIMO ALIENTO DE UN ESTOICO

p. 313

Bibliografía

p. 335

INTRODUCCIÓN

De entre las incertidumbres que rodean la cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea, Michel Foucault ha trazado las coordenadas para ubicarlo en su capacidad creadora, como creador de sí mismo. Así, después de haber transitado por la concepción del sujeto inmerso en relaciones de poder, hacia el final de su obra, lo encontró ubicado en lo que llamó las «prácticas de sí». Éstas son el modo en que el sujeto se toma a cargo a sí mismo y transforma su espíritu, con lo que se encara una relación con la verdad particular y del todo diferente al discurso de poder que ciñe al sujeto en el pensamiento y las sociedades contemporáneas. La subjetividad, que ha sido el motor confesado de la labor foucaultiana, tiene distintas aristas desde las cuales puede ser abordada. El «cultivo de sí» es sólo una de tales aristas que, sin pretender ser el punto privilegiado de la reflexión filosófica del sujeto, ofrece al pensamiento en general una manera distinta e immanente de pensar la subjetividad. Así, la presente investigación finca su singularidad, no sólo en el tema propuesto, sino por el modo de abordarlo: a través de las «artes de la existencia». Las cuales son definidas por Foucault de la siguiente manera: “Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo.”¹ Nos ajustamos, pues, al proyecto foucaultiano tomando como vértice de análisis el trabajo sobre sí de un sujeto filosófico en particular: el emperador Marco Aurelio, quien, a través de sus Meditaciones y de manera involuntaria, nos dejó un rastro por el cual lo seguimos para comprender su transformación espiritual y, con ello, su particular visión del mundo.

El trabajo de Marco Aurelio sobre sí mismo se enmarca en el desarrollo de una tradición filosófica particular: el pensamiento estoico. Abordar a la filosofía estoica debe tener precauciones particulares. La lectura más generalizada de la evolución del pensamiento filosófico, o bien pasa de largo por el estoicismo y las filosofías helenísticas herederas de la insidia socrática, o las aborda con las exigencias que se le confieren al discurso filosófico contemporáneo. Partiendo de la perspectiva foucaultiana y de los aportes de Pierre Hadot sobre la interpretación de la elaboración de la filosofía

¹ Michel Foucault, **Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres**, Siglo XXI, México, 1999, p. 13.

en la antigüedad, la presente investigación considerará al pensamiento de la antigüedad como el marco de elaboración de un modo de vida que se ofrece como opción al sujeto. En breve, se considera a la filosofía de la antigüedad como el resultado de la inquietud ética que, a partir de la preocupación por el «cuidado de sí», genera un discurso que interpreta la complejidad de la totalidad, transforma al sujeto y dicta sus pautas de acción a través del esfuerzo racional por comprender al mundo.

En tal tenor hemos estructurado nuestro trabajo partiendo de los antecedentes de la filosofía estoica manifiesta en las *Meditaciones*. Debemos aclarar que no es que consideremos que no hubo otros factores determinantes en el estoicismo en general, pero a la luz de la complejidad y evolución del pensamiento estoico, hemos elegido los temas que nos parecen representativos por nutrir el pensamiento de Marco Aurelio, grosso modo, la figura de Sócrates, el cinismo y Heráclito. Al abordar a Sócrates, en nuestro primer capítulo, expondremos el problema al que se enfrenta la investigación contemporánea: su evanescencia. En efecto, la mayoría de las fuentes de la antigüedad a las que acudimos para nuestra reconstrucción son indirectas, en el caso de Sócrates el problema se agudiza, pues él mismo no rechazó construir un discurso filosófico, de tal manera que su filosofía se condensa en su actuar insidioso. No obstante, asumimos que con su presencia marcó a todas las escuelas que heredaron de él el interés por el cuidado y el conocimiento de sí. Es de tal importancia la figura socrática, que no lo abandonamos en el primer capítulo, sino que nos acompañará a lo largo de todo nuestro trabajo, presentándose con más fuerza en el capítulo cinco, en que abordamos la relación del sujeto con la verdad.

El fundador de la escuela estoica, Zenón de Citio, fue un extranjero que llegó a Atenas en el siglo IV a.C. y que jamás renunció a su ciudad. Recibió honores y el reconocimiento de los ciudadanos griegos por ser un hombre virtuoso y encaminar a los jóvenes a la virtud; por llevar una forma de vida ejemplar para ellos, así que cabe preguntarnos ¿cuál es el tipo de conducta que merece premios, y no un castigo fatal como el de Sócrates? La historia de la conversión² y formación

² Nos parece importante mantener este término usado por Diógenes Laercio al hablarnos de Zenón y llamar la atención sobre él, porque refiere al tránsito de un estado del alma de Zenón a otro, como si el hecho de interesarse en la filosofía no sólo implicara un vuelco intelectual, sino un compromiso espiritual, compromiso que lo lleva a un viaje por distintas tradiciones. Diógenes Laercio, **Vies et doctrines des philosophes illustres**, ed. Marie-Odile Goulet-Cazé, La Pochothèque, le livre de poche, Paris, 1999, VII-2.

de Zenón nos muestra este tipo de conducta que se vuelve modelo hasta el estoicismo imperial. El rasgo que sobresale para identificar a los filósofos de la antigüedad es su forma de vida, por lo que veremos cuál fue el modo de andar que adoptó Zenón. Diógenes Laercio nos narra dos leyendas acerca del interés filosófico de Zenón, quien, siendo hijo de Meneceo en la ciudad de Citio, en Chipre, y seguramente descendiente de Fenicios, se ocupaba con su padre del comercio; una de las historias nos dice que su padre compraba libros en sus viajes, lo cual predispuso el ánimo de Zenón para la filosofía. Otra historia sugiere que, acercándose al oráculo, preguntó cuál sería el modo para vivir mejor, y la respuesta fue “estar en contacto con los muertos”, de donde él interpretó que lo conveniente era acercarse a la lectura de los filósofos. La anécdota del momento crucial en la conversión de Zenón es que, tras de un supuesto naufragio, se encontraba junto a un librero en Atenas escuchando los Recuerdos de Sócrates de Jenofonte y, admirado por lo que se leía, preguntó dónde estarían los hombres de los que narraba Jenofonte, casualmente Crates pasaba por el lugar y el librero le dijo “sigue a ese”. Que hayan sido así las cosas resulta irrelevante, lo importante es que era Crates señalado como alguien que vivía según Sócrates, incluso, a la larga, representó una de las influencias más fuertes de la escuela estoica: el cinismo. Ahora, deteniéndonos en el señalamiento del librero, debemos preguntarnos ¿qué es lo que vio Zenón cuando dirigió su mirada a Crates? Nos detendremos en los capítulos dos y tres en el modo de andar del cínico.

Consideramos que el estoicismo no es por sí mismo una filosofía privilegiada, es decir, más atinada o superior que alguna otra, sino que se trata simplemente de una filosofía diferente; que nos muestra cuestiones distintas desde un punto de vista que alcanza a concebir la totalidad y la fundamenta en principios plenamente racionales. En este sentido y para poder partir de ella, es que debemos tomar en cuenta los precedentes que contribuyeron para que su pensamiento se alcanzara. La fuente que privilegiamos para el análisis del estoicismo son los libros de Diógenes Laercio, compilados en sus *Vidas de Filósofos Ilustres*.³ De la obra laerciana, que se considera fue escrita en el siglo III d.C., se ha dicho que su mayor problema es que las notas ahí compiladas aún

³ La traducción al castellano fue publicada por la editorial Porrua. No obstante en nuestro trabajo prescindimos totalmente de ella, privilegiando la versión francesa editada por Marie-Odile Goulet-Cazé.

no estaban listas para su difusión cuando la obra comenzó a circular.⁴ Prueba de ello son los hechos que se atribuyen a dos filósofos a la vez y el aparente orden en que se presentan los sucesos compilados. No obstante, el lector que se sumerja en los libros VI y VII tendrá una panorámica completa del cinismo y del estoicismo, ya que incluso, en el caso del último, el autor se detiene en aclarar temas complejos que, seguramente, tenían una vigencia importante en las discusiones de su propio tiempo. Así, la estructura de la primera parte del trabajo que ofrecemos sigue la indicación de Diógenes Laercio, quien establece una línea de continuidad, desde Sócrates hasta el estoicismo, a través de la escuela cínica. Que la cuestión haya sido tal como la plantea Diógenes Laercio se puede discutir, sobre todo a la luz de la comprensión que se puede tener de Epícteto, un filósofo del estoicismo imperial que se puede abordar sin establecer un vínculo más fuerte que el del mismo Sócrates. Con todo, la exposición laerciana ha provisto a la presente investigación de elementos para estructurar los antecedentes del estoicismo de Marco Aurelio. De modo que empezamos nuestro trabajo con Sócrates, pero distinguimos el influjo de Antístenes, dedicándole un capítulo separado de la escuela cínica.

Diógenes Laercio incluye a Antístenes en su libro dedicado al cinismo, colocándolo a la cabeza, como fundador de la «secta del perro». No obstante, su inclusión es controversial. Por encima de la discusión, que abordamos en nuestra exposición, consideramos la relevancia de Antístenes como un punto aparte porque él mismo representa, a nuestro juicio, la herencia socrática del «cuidado de sí». La historia, con sus azares e intereses, ha privilegiado a la escuela platónica como aquella en que reside la inspiración socrática, e incluso ha soslayado la importancia de otras filosofías. A ello ha contribuido la pérdida de los tratados filosóficos rivales a Platón, de quien, en cambio, ha pervivido su obra entera. No obstante, y con los recursos que Diógenes Laercio nos transmite, sostenemos que se debe reivindicar la importancia de Antístenes y colocarlo como un socrático importante.

Posterior al capítulo dedicado a la escuela cínica, en que hemos expuesto el vínculo de Zenón con Crates, hemos colocado a Heráclito, quebrantando con ello el orden cronológico que cabría

⁴ El caso de este texto es muy singular, porque no se sabe con precisión quién era su autor, ni el orden preciso de las notas compiladas.

esperar. Lo hemos hecho así porque la presencia del efesio en la filosofía estoica está determinada por problematizaciones con un alto grado de especificidad, por lo que se ha dicho que el Heráclito al que tenemos acceso es un fisicalista estoicizado. Así, al considerar los fragmentos que se nos conservan de Heráclito, penetramos ya, en buena medida, a los propios postulados de la filosofía estoica, porque desde ella son transmitidos.

A partir del capítulo cinco entramos directamente a la problematización de la subjetividad y la filosofía en Marco Aurelio, con lo que dicho capítulo se ha elaborado con el fin de ilustrar la transición de las escuelas y los pensadores antes descritos, a las consideraciones teóricas e históricas del propio filósofo que ocupa nuestro interés. El personaje y su obra son dos vértices que tratamos de abordar en capítulos posteriores. Consideramos, para el ordenamiento de los mismos, los diferentes criterios que se han abordado ya para analizar a Marco Aurelio. Así que lo relacionamos con el fenómeno cultural en el que él mismo vio luz (capítulo seis), con el punto de vista de los historiadores (capítulo siete), en relación con la retórica (capítulo ocho) y según el programa espiritual que lo inspira (capítulo nueve). Finalmente, y como resultado de nuestra investigación, lo exponemos en el capítulo diez, ocupado en sus Meditaciones, como un ejercicio espiritual que le prepara para enfrentar su propia muerte.

Hemos procurado agotar los recursos disponibles para analizar la filosofía de Marco Aurelio desde distintas perspectivas. Mucho debemos, en tal sentido, a la obra de Pierre Hadot para abordar directamente a Marco Aurelio y a Anthony Long para comprender al estoicismo en general y para abordar a Epícteto en particular. El máximo de bibliografía consultada no aparece en las referencias a pie de página, no obstante, los textos enlistados en nuestra bibliografía final han contribuido para formarnos una imagen, lo más completa posible, del complejo fenómeno que representó la filosofía estoica y ayudó a nuestro propósito de reivindicar a Marco Aurelio como un sujeto que se construye en las «artes de la existencia».

1. Sócrates y la Inspiración de la Filosofía

Todo intento de aproximación y reconstrucción de la filosofía antigua tiene un referente necesario: el nombre de Sócrates. Poco sabemos con certeza de tal personaje, pero impregna con su presencia al período filosófico subsecuente por una razón fundamental: con él se inaugura el interés filosófico por las pautas de conducta ética. Sócrates intentó mostrar a los hombres de su tiempo que las ideas de virtud y belleza no son tan evidentes como aparenta la referencia inmediata a los héroes de Homero, pero su manera de hacerlo no fue proponiendo claramente un discurso filosófico, sino llevando un modo particular de conducirse, abrazando una forma de vida que manifiesta, con su propio ejercicio, sus valoraciones éticas. Esta postura no requirió de más esfuerzo (del sumo esfuerzo) que su propio modo de andar, punto que nos transmite Jenofonte:

[...] Sócrates siempre estaba en público. Muy de mañana iba a los paseos y gimnasios, y cuando a la plaza estaba llena, allí se le veía, y el resto del día siempre estaba donde pudiera encontrarse con más gente. Por lo general, hablaba, y los que querían podían escucharle [...] Me parece sorprendente que algunos se dejaran convencer de Sócrates corrompía los jóvenes, un hombre que, además de lo que se ha dicho, era en primer lugar el más austero del mundo para los placeres del amor y de la comida, y en segundo lugar durísimo frente al frío y el calor y todas las fatigas; por último, estaba educado de tal manera para tener pocas necesidades que con una pequeñísima fortuna tenía suficiente para vivir con comodidad. ¿Cómo entonces una persona así habría podido hacer impíos a otros o delincuentes, glotones o lujuriosos, o blandos frente a las fatigas? Más bien apartó a muchos de estos vicios haciéndoles desear la virtud e infundiéndoles la esperanza de que cuidándose de sí mismos llegarían a ser hombres de bien.⁵

A pesar de la importancia histórica que tiene el nombre de Sócrates y de las descripciones casi heroicas que aquí hace Jenofonte, de su historia particular poco podemos afirmar con certeza. Lo que sabemos con cierta seguridad, ya que incluso ha sido tema de debate su misma existencia, es que nació en el demo de Alopecia hacia el año 470 a. c.; su padre era un escultor llamado Sofronisco;

⁵ Jenofonte; **Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates**; introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1993, *Recuerdos (I)*, 1.10 y 2.1.

su madre, Fenarete, era partera. Por haber nacido hacia el final de las guerras médicas, le tocó vivir el siglo V, el de Pericles, llamado de la Ilustración por el énfasis en la educación, el florecimiento de las artes, la tragedia y la instauración de la democracia. Su rostro era feo, tenía los ojos saltones y la nariz chata. A los cuarenta años tenía un vigor físico formidable y hacia su vejez tuvo un vientre prominente y gran fortaleza física. Procreó tres hijos con la griega Jantipa: Lamproclo, Sofronisco y Meneceo. Vivía con sobrada modestia, andaba descalzo de ordinario y su carácter era afable; asimismo, gustaba de estar siempre con los hombres y poseía un inteligente sentido de la ironía. Fue condenado por los atenienses a beber la cicuta, y murió por ello en 399 a. C. A pesar de que se pueden cotejar estos datos en la literatura socrática, no tenemos más detalles de su historia particular. El personaje más importante de la historia del pensamiento en la antigüedad se desvanece cuando lo queremos fijar.

Cuando se quiere saber de Sócrates, generalmente se exige de él un sistema de pensamiento que nos aclare a qué tipo de filosofía se adhería, por ello es que se queja Duprèel diciendo: “el muy auténtico personaje cuyo nombre es Sócrates no fue ni el hombre ni el pensador que de él ha hecho la leyenda. De qué ciencias se ocupó, qué teorías conoció, a qué doctrinas se adhirió, es algo que difícilmente sabremos jamás”.⁶ Por su parte, Jean Brun refiere a una serie de autores que en los estudios recientes han señalado la ausencia de un Sócrates real e incluso señala que “Sócrates es un “hecho histórico” que escapa a la historia y su influencia ha sido mucho mayor que si nos hubiera dejado alguna obra”.⁷ Sócrates se manifiesta en la más inasible certeza de su existencia. La evanescencia de Sócrates se hace más aguda cuando se exige a la historia del pensamiento dar cuenta de sistemas de saber que estén lo más apegados a un esquema estricto de verdad enlazado a sus propios cánones. No obstante, no podemos exigirle a Sócrates y, en general, al filósofo de su tiempo, que se comporte como un catedrático de nuestras universidades, más bien, debemos contemplarlo en su momento, observar las circunstancias que le rodean, las condiciones desde las cuales elabora su pensamiento y, con el movimiento de su propia vida, buscar su postura filosófica. Si bien, en Sócrates no tenemos a un profesional de la filosofía en el sentido moderno, con un sistema

⁶ Jean Brun refiere que Eugène Duprèel en «un grueso volumen» inicia su prefacio con tal indicación. Cf. Jean Brun, **Sócrates**; Col. ¿Qué sé?; Conaculta; México; 2001; p. 7.

⁷ *Ibidem*, p. 8.

de verdad plenamente definido y disociado de su opción de vida, sí tenemos en cambio a un filósofo que muestra su apuesta por el saber con sus propios actos.

Las fuentes que han sobrevivido y que nos ofrecen datos directos sobre la existencia de Sócrates son Aristófanes, Jenofonte⁸ y Platón;⁹ sin embargo, no podemos mirar a cada uno sin reservas. Aristófanes en *Las Nubes*¹⁰ nos dibuja a un personaje meditabundo, cuyas preocupaciones carentes de seriedad se orientan hacia las matemáticas y la naturaleza; más dispuesto a enseñar el arte de engañar que en incitar la duda moral, por lo que lo suyo no sólo se ha considerado una caricatura de Sócrates, sino que a través del personaje creado por Aristófanes se ridiculiza tanto a los *physicos* (filósofos naturalistas) y a los sofistas. La exposición de Jenofonte nos ofrece a un hombre excepcional cuyo interés fundamental es ganar amigos, cuidar de ellos y comunicarles una postura frente a la vida que, de manera correcta, los conduzca a la felicidad. Así Jenofonte busca afirmar el sentido práctico de la enseñanza socrática y expone incluso su propia convicción del hombre de bien, una idea también muy propia, aunque tal vez derivada de su contacto con Sócrates, en la que encontramos incluso rasgos que la asocian con otra de sus obras: la *Ciropedia*. Del Sócrates platónico tenemos una imagen idealizada, cuyos argumentos son más inteligentes que sensibles, aunque no definen una postura definitiva, pero que subraya su empeño en mostrarle a su interlocutor la inconsistencia de su pretendido saber. El Sócrates de Jenofonte es resultado de anécdotas que describen a un hombre más ordinario y que fueron recopiladas por el autor después de su muerte; es el Sócrates que Jenofonte y sus amigos compartieron. Platón, con una visión más filosófica que ordinaria, desarrolla una personalidad mucho más compleja, pero sublima hasta el punto de poner en sus labios sus propias ideas, de suerte que termina combinando su punto de vista con las que se

⁸ De la producción de Jenofonte, las obras socráticas son: **Los recuerdos de Sócrates**, **El Banquete**, **El económico** y **La apología de Sócrates**, ésta última representa más que la defensa del propio Sócrates ante el tribunal, la defensa que Jenofonte elabora frente a una acusación postrera.

⁹ Acerca de las obras de Platón se mantiene la discusión de cuáles corresponden a un retrato de Sócrates y cuáles al propio pensamiento de Platón, haciendo una distinción entre el estilo y la cronología de sus obras, llegando a la conveniencia de que es el Platón temprano el que retrata más verídicamente a su maestro, pero que, seguramente de entre los rasgos que describe en los últimos diálogos (más que en las ideas), podemos encontrar también descripciones cercanas a Sócrates. Al respecto cf. Leonard Branwood "Stylometry and chronology" y Terry Penner "Socrates and the early dialogues" ambos en Richard Kraut (ed.); **The Cambridge Companion to Plato**; Cambridge University Press, Nueva York; 1992, pp. 90 - 169.

¹⁰ Aristófanes, **Comedias**; estudio preliminar y traducción de Julio Pallí; Editorial Bruguera; Barcelona, 1972; pp. 37 a 102.

intuyen como posturas socráticas. Sócrates no escribió nada por sí solo, a pesar de que Diógenes Laercio –siguiendo a Aristófanes– señala que colaboró con Eurípides en una tragedia,¹¹ así que debemos confiarnos a los testimonios de los que estuvieron cerca de él, principalmente de Jenofonte y Platón, ya que representan a un Sócrates más maduro que el de Aristófanes.

Acerca de las fuentes socráticas que han de privilegiarse, existe una discusión en torno de si se ha de confiar o no en Jenofonte, pues se argumenta que su inteligencia es limitada y su oficio mentiroso.¹² Tal apreciación propone a Platón como la mejor fuente de información, principalmente porque la lucidez con la que expone a su maestro permite derivar, de un personaje sumamente locuaz, proposiciones para una teoría ética. El problema es que si somos estrictos y observamos el primer período de la producción literaria de Platón, podemos percibir que Sócrates no tiene una postura definida y que, para poder defender un edificio lógico exhaustivo, se tiene que apelar a los diálogos en los que, según la cronología, Platón se expone a sí mismo.¹³ Uno de los tópicos para distinguir en Platón entre el Sócrates hipostasiado y la figura real o histórica, según las referencias que hemos mencionado, es el problema del alma, valoración que se toma de referencia para construir la «ética» socrática. El Sócrates del inicio de los diálogos se preocupa del alma en su formulación moral, donde la psique¹⁴ cobra importancia siempre que reporte un elemento práctico de análisis, es decir, un objetivo desde el cual se cuestionen los conocimientos que aparentemente son evidentes en la vida cotidiana para mejorarse a sí mismos o saber si en verdad se está actuando piadosamente. Luego, la verdad que persigue Sócrates no es una verdad contemplativa, sino que tiene importancia en ella se discierne sobre los actos y sus consecuencias en la vida práctica. En tal sentido, el primer

¹¹ Al respecto Michel Narcy en la nota 2 del libro II-18 de Diógenes Laercio señala que más que haber colaborado Sócrates directamente con Eurípides, inspiró “Los frigios.” *Op. Cit.*

¹² Tanto la tradición escocesa en sus aportes a la filosofía de Sócrates, y con más vehemencia Leo Strauss en sus “Conferencias Socráticas” coinciden en que el oficio de Jenofonte es fantasioso y más dado a la novela o carente de inteligencia. Sin embargo es de notar que la mirada de Jenofonte coloca a un Sócrates más cercano, que si bien no vierte lágrimas, parece más humano y que muestra, tal como Foucault lo retoma en la **Historia de la sexualidad 2**, las valoraciones de los actos de los hombres de la época. Cf. Leo Strauss; **Le discours socratique de Xénophon, suivi de Le Socrate de Xénophon, en appendice L'esprit de sparte et le goût de Xénophon**; traducido del inglés y presentado por Olivier Sedeyn; Ed. de éclat, Paris, 1992.

¹³ Así aparece en el trabajo de Alfonso Gómez-Lobo, en el que para lograr construir la argumentación de una teoría ética de Sócrates, apela a diálogos del Platón de madurez: **La ética de Sócrates**, Ed. Andrés Bello; Barcelona; 1998.

¹⁴ Para un análisis exhaustivo del problema del alma en Sócrates véase John Burnet; “Doctrina Socrática del Alma” en Antonio Gómez Robledo (trd.); **Varia Socrática**; UNAM; 1990; pp. 11 a 50.

Sócrates que expone Platón, es un personaje vital que anima a las acciones en comunidad y no desprecia el contacto con los hombres, sino que se siente llamado al cuidado de ellos, por lo cual toda investigación que se aleje del servicio que él presta a los hombres y a la ciudad no sólo escapa a sus capacidades, también permanece fuera de su interés. Su empeño no es sólo mejorarse a sí mismo, sino molestar a los hombres para moverlos a la acción dentro de la ciudad. El último Sócrates que encontramos en Platón es tan elevado en el saber, que el contacto con los hombres pierde la intensidad con que se entregaba antes a ellos. La vida contemplativa que promete al alma después de la muerte resulta tan atractiva, que bien se podría aplicar el comentario de Antístenes al sacerdote que le trataba de iniciar en los Misterios Órficos: “si los bienes son tantos en el Hades ¿porqué entonces no te mueres?”.¹⁵ Tenemos entonces que no es sólo el pensamiento de Platón el que llega a anunciar el propio Sócrates en los diálogos socráticos, sino que incluso llega a encarnar una actitud muy lejana de la postura original que coincide más con la actitud socrática que se ha aceptado. Sugerimos, entonces, que no es que se complete la descripción de Jenofonte con la platónica, sino que podemos acudir a ambas fuentes, y cada una nos puede ofrecer un punto de vista distinto del mismo personaje.

El problema de Sócrates, nos parece, no es el de la confiabilidad de sus fuentes. No es que un testimonio tenga mayor peso que otro, nos parece más bien que Sócrates, a través del tiempo, dejó de ser una persona concreta y llegó a ser una actitud, de la que cada uno resalta los rasgos que más le han impactado. No es que después del desvanecimiento de su persona no haya nada más que decir. Por el contrario, el aparente vacío de un sistema, de una descripción esquemática, y, en cambio, la única certeza de la duda, nos permite articular en torno de él una serie de inquietudes que, por la búsqueda de nuevos sentidos, se actualiza siempre, revistiendo diferentes matices, según horizonte desde el cual se cuestiona. Esto no significa que se le pueda hacer decir a Sócrates cualquier cosa, que el pensamiento se convierta así en el lecho de Procusto. Más bien, que desde cada una de las miradas desde las que se ha evocado, se han resaltado rasgos particulares de un pensamiento que se manifestó en su momento, en medio de la Polis griega, y que en esa manifestación, y los restos e influencias que dejó en la tradición, tiene su efectiva realidad.

¹⁵ D.L. VI, 4.

Finalmente, la huella de Sócrates que permaneció –y resurge– en su esencia más íntima, fue la de la formación de los hombres, como lo atestigua una carta del emperador Juliano al filósofo Temistio:

A las hazañas de Alejandro el Grande superan a mis ojos las de Sócrates hijo de Sofronisco. Es él para mí el resumen de la sabiduría de Platón, la fortaleza de Antístenes, el genio militar de Jenofonte, las filosofías eríátricas y megáricas, juntamente con Cebes, Sibias, Fedón y otros innumerables. A él le debemos las colonias que ellos fundaron, el Liceo, la Estoa y las Academias. ¿quién encontró la salvación jamás en las victorias de Alejandro? Gracias a Sócrates, en cambio, todos los que encontraron su salvación en la filosofía son salvados hasta el día de hoy.¹⁶

1.1 Una filosofía del andar

La irrupción de la postura socrática no puede ser deslindada del tiempo y las circunstancias de su momento histórico. El «Siglo de las luces» ateniense, tiempo en que floreció Sócrates, es comparado por Zeller con la Ilustración alemana; al punto que afirma, según refiere Guthrie en el volumen III de su Historia de la Filosofía, que así como no habría existido Kant sin la Ilustración, no habría existido Sócrates sin los sofistas. Para tomar medida en las comparaciones, es importante referir hasta qué punto el ejercicio filosófico de la antigüedad exigía una figura como Sócrates y en qué medida él mismo es partícipe de la ilustración de su tiempo. A la revolución intelectual que aparece en el siglo V a. C., le caracteriza un tránsito de la investigación llamada “naturalista”, a un interés por los asuntos humanos; sin embargo, no es por un deseo expreso de saber que se avanza en esa dirección, sino por las condiciones ideológicas y políticas que convergen en el momento.

Los ahora llamados filósofos presocráticos eran concebidos en algún sentido como sophistes, que si bien escribían sus tratados, no buscaban tanto educar a los hombres, como encontrar explicaciones del mundo despojadas del sentido religioso que las atribuciones a los dioses otorgaban. Su labor se podía referir como la de un sophoi o de un physico, por la naturaleza de sus investigaciones. Para Diógenes Laercio, la actividad de los primeros filósofos intentó dar

¹⁶ Citado por John Burnet en “Doctrina Socrática del alma”; *Op. Cit.* p. 12.

explicaciones que superaran las ofrecidas por la magia respecto a la conformación del mundo. Así tenemos que cuando Diógenes Laercio busca los orígenes de la filosofía como interés por el saber, distingue entre los primeros siete sabios y las escuelas que conformaron en algún sentido una tradición filosófica. A los jonios y pitagóricos, dice, se podía referir como sofistas y su actividad se dirigía a elaborar explicaciones no mágicas ni mitológicas del mundo y la conformación de la sociedad. Lo suyo no era la educación, pues para ello estaban los poetas, sino que entendían al mundo y proponían una postura particular frente a él. Podemos entender así que Diógenes Laercio considere a las dos grandes tradiciones de la filosofía griega, porque quien se convence de alguna de sus posturas se une a ellos y a sus investigaciones. El interés por el saber se desarrolla de tal suerte que transforma la subjetividad de los individuos, y quien pasa a las filas de alguna de éstas escuelas, la abraza también como una forma de vida. Pero esto no significa que los llamados presocráticos intenten transformar o educar a los ciudadanos para atraer a todos los hombres y convencerlos de su particular visión con la intención de mejorarlos moralmente, sino que tienen un interés por el saber que involucra su modo de vivir, y los que se unen a ellos forman una tradición. A estos hombres les llamaban sabios o sofistas, pero el único que evade tal apelativo es Pitágoras, quien consideró que para ser sabio se debía tener o bien la perspectiva de dios, o ser él mismo un dios, así que fue el primero de quien nos informa Diógenes Laercio que se llamó a sí mismo filósofo, tomando como referente su amor y búsqueda del saber.

Los maestros tradicionales de los hombres eran tanto los buenos ciudadanos mayores, como los poetas, y el recurso principal para formar a los jóvenes era la alusión a héroes y a los actos de los dioses que señalaban a los hombres cuales eran las acciones correctas. Los poetas ilustraban la manera en que los dioses miraban sus propios actos, y les cantaban a los hombres sobre el sentido y la composición del mundo. Para el siglo V la situación era diferente, porque a la creación y la furia de los dioses prosiguieron las explicaciones naturalistas de los nuevos científicos, lo cual dio lugar a la dura batalla por la distinción entre *physis* y *nomos*, que hacía recaer la atención de los sabios sobre una construcción del mundo particular que no se podía explicar tan directamente como los fenómenos naturales, a saber, la sociedad humana. La tensión *physis* y *nomos*, y con ello la pretendida dilucidación de la composición y organización del mundo, tenía sus consecuencias

políticas, ya que una de las cuestiones que se trataba de definir en el fondo era el tipo legítimo de dominación. De suerte que si se sigue la explicación fiscalista del mundo, podía identificarse el derecho al dominio del que es por naturaleza más fuerte. Esta preocupación estaba presente justamente por el triunfo bélico de los griegos sobre los persas que, como fuera Atenas el bastión de resistencia, les hacía suponer cierta forma de superioridad frente a los otros pueblos griegos. Son múltiples los factores que convergieron para que los hombres se comenzaran a preocupar por los problemas de la naturaleza de las leyes, la legitimidad de los actos particulares y de sus gobernantes, y, en, general, de las cuestiones políticas, factores entre los que se cuentan la prosperidad bélica de Atenas y la organización democrática. No son las causas de la transformación lo que llama nuestra atención, sino uno de los frutos más importantes que ésta tuvo: el movimiento sofista.

La idea general que se ha adoptado de los sofistas tiene el tono despectivo de la particular postura que Platón tomó frente a ellos y nos transmitió, sin embargo, el referente del concepto sofista, como señala Hussey, es de un rango más amplio, se aplica en el siglo V a todo intelectual que se interesa en algún conocimiento o habilidad, ya fuera en el campo de la retórica, las matemáticas, la cosmología, etc. El mismo Hussey llama «la época de los sofistas» al período entre 450 a.C. y 400 a.C. “Y sofistas refiere a los profesores del arte de hablar que florecieron durante ese período, y (algunas veces) a cualquier otra persona que parezca acercarse a estos profesores en perspectiva intelectual y actividades”.¹⁷ La acepción negativa de sofista se recupera sobre todo por el punto de vista platónico y en cierto sentido el de Aristófanes, para quien la actividad del sofista es denigrante, porque trata de remplazar la función del ciudadano tradicional en la formación de los jóvenes. En el caso de Platón, su desdén hacia el sofista no es sólo por la forma en que corrompe la estructura tradicional de la sociedad, sino que se contrapone por completo con su propia postura filosófica. Para Sócrates, el problema con los sofistas era que al vender su saber, ellos estaban obligados a hablar a cualquiera con tal de ser pagados, por lo que los considera esclavos y aun prostitutos del saber. Sin embargo el sofista no siempre tuvo tal connotación peyorativa, ya que a los llamados siete sabios también se les nombró como sofistas. El término sofista tuvo un sentido ambiguo porque el ejercicio de la enseñanza que ellos emprendían no tenía un valor moral unívoco, puesto que cada uno

¹⁷ Edward Hussey; “La época de los sofistas” en **Los sofistas y Sócrates**; UAM; México; 1991; p. 20

emprendía los objetivos de su enseñanza según le parecía. El rasgo que compartieron, en todo, caso, es que la constante sobre la que cada uno variaba su modelo de enseñanza era la retórica. Del buen o mal uso de la palabra cada uno tenía su propia postura, pero si tenemos en cuenta que el valor más importante de los hombres era su desempeño público, podemos notar entonces que en la formación retórica de los hombres, ellos pretendían modelar cierta forma de ciudadano, lo cual se enfrentaba a la idea de la formación natural —por nacimiento— de los ciudadanos: la pugna *physis* / *nomos*. Esta época representa el tiempo del humanismo griego, momento en que las categorías aplicadas al orden natural intentan ser aplicadas al orden social, es decir, a los actos de los hombres. Del tránsito de la *physis* a la *polis* nos señala Antonio Escohotado:

La efectiva realidad del principio intelectual, expuesta en primer término por el pitagorismo y culminada especulativamente en la filosofía de Anaxágoras, será la conciencia disolviendo todo existir independiente de ella. Aquí el *nous* es lo libre concebido por sí mismo, pero ante todo como una libertad práctica, como energía para disolver en su propio determinar lo opuesto o la objetividad natural. El *Nous* es ahora pensar viviente inmediato, espíritu, y como tal es ya determinación de la determinación, algo individual y concreto de suyo inmerso en el devenir de lo múltiple de la conciencia humana. Pero estando inmerso en el nacer y en el perecer no es algo puesto allí entre otras cosas en régimen de igualdad, sino el significante universal, la esencia que existe de modo empírico y se da ejemplos en la abigarrada multitud de lo real:

«El hombre es medida de todas las cosas, de lo que es en cuanto es y de lo que no es en cuanto no es»¹⁸

De esta afirmación de Protágoras, referida por Escohotado, se deriva más que una certeza material o de la conciencia de la particularidad, es un individualismo que, según Hussey, permea la época de los sofistas y alcanza al propio Sócrates: “Emergieron (Protágoras, Gorgias e Hipias) con el escepticismo de la época para producir una alegre actitud pragmática hacia la vida y una convicción de que el estudio propio de la humanidad era el hombre mismo”.¹⁹ Lo que en la lectura de Escohotado es una dialéctica que pasa del *Nous* a la determinación de lo particular (el individuo),

¹⁸ Antonio Escohotado; **De *physis* a *polis*. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates**; Anagrama; Barcelona; 1995; p. 152.

¹⁹ Hussey; *Op. Cit.*, p. 19

Hussey lo aclara con la certeza que los hombres ponen en la propia inteligencia, por cuya habilidad pueden lograr lo que se propongan. En este sentido, la enseñanza sofista se interesa en hacer hábiles a los hombres en la palabra, pues ésta es el arma más eficaz para la vida pública, porque “llegó a asumirse que aprender a hablar efectivamente es también aprender a pensar, y aplicar el pensamiento de manera efectiva”.²⁰ La formación sofista entonces es puramente práctica y no tiene como fin el conocimiento por sí mismo, es más, no tiene un fin, sino una función de la cual los hombres se sirven para ser más efectivos en la vida social y política, pero hubo casos en los que incluso la habilidad con la palabra no se deslindaba de la idea de corrección moral.

Los sofistas eran los profesionales de la educación que enseñaban a los jóvenes las artes necesarias para su desempeño público como futuros ciudadanos en sentido pleno. La democracia y las reformas políticas abrieron la plaza pública a todos los ciudadanos, de suerte que todas las voces tenían el mismo valor, así que todos podían decidir qué leyes se aprobaban y qué guerras se declaraban. La medida del éxito de los hombres era su carrera política y lo sobresaliente de ella, por lo que la palabra era el arma más eficaz para triunfar como político. Como la superioridad social no estaba asentada de una vez y para siempre por un sistema estamentario, en la democracia ateniense cualquier individuo de clase baja podía participar en el arcontado y los tribunales, por lo que la gran mayoría participaba de la competencia pública y podía aspirar a algún cargo importante. Para poder escalar políticamente, entonces, no era indispensable ser aristócrata, bastaba con tener el suficiente ingenio y el adecuado entrenamiento para manejar los discursos. Es en este terreno donde los sofistas ganaron público y en algunos casos, como el de Hipias, también mucho dinero. El saber que se vende, entonces, no es un conocimiento por sí mismo, sino la herramienta para vencer en los debates, una técnica que le permite a su poseedor alcanzar, tanto los fines más altos como los objetivos más corruptos. Esta técnica forma parte del conjunto de triunfos que habían alcanzado los griegos, desde los avances comerciales (y con ello la construcción, la metalurgia y la navegación) hasta la agronomía, los tejidos, las artes bélicas, etc. A este dote tecnológico, acompañó a los griegos, a juicio de Guthrie, un saber específico:

²⁰ *Ibídem*, p. 21

... al añadir, al final de la lista de conquistas técnicas, las que podrían ser usadas tanto para fines perversos, como para buenos fines. De ahí que, asimismo, Teseo, en el *Hipólito* de Eurípides (915 y sigs.), pregunte qué ventaja existe en que los hombres enseñen innumerables artes y ciencias y descubran toda clase de ingeniosos artilugios, si no son capaces de enseñar la sensatez a los desprovistos de ella.²¹

La enseñanza, pues, era la característica de la época, pero el sentido moral de la técnica aprendida (en particular de la palabra) era una preocupación que algunos sofistas, con Sócrates, compartieron.

Estos intelectuales, contra quienes Platón combatió, han pasado a la historia del pensamiento como embusteros, pero su actividad no debe ser tomada del todo como dañina o peligrosa. La enseñanza sofista no era accesible a todo el pueblo, sino que se dirigía sólo a quienes podían pagarla y que, además, estuvieran interesados por ocupar algún cargo público, por lo que más que una especialidad específica en el campo del saber, su enseñanza se encaminaba a proveer a los jóvenes de una educación para la vida.²² Si aceptamos esta idea de la sofística, tenemos que Sócrates mismo, hasta cierto punto, fue uno de estos sofistas que, como ellos, atrajo la investigación natural a la disertación sobre los actos humanos. Uno de los puntos esenciales del movimiento sofista es que la virtud es enseñable, entendiendo el término griego *areté* como la actividad que alcanza el “éxito social y de capacitación para el gobierno”.²³ Todos estos maestros, en su estilo, ofrecían enseñar el sentido práctico de la virtud y su enseñanza varió según sus concepciones y habilidades:

Se trataba de enseñar la *areté politiké*, que algunos (como Gorgias y luego su discípulo Isócrates) concebían en particular como retórica, esto es, como el arte de hablar bien en público; otros, y especialmente Protágoras, como el arte de administrar óptimamente los bienes familiares y los asuntos de la ciudad; y otros más (estoy pensando en Hipias de Élida), como una mezcla de conocimientos diferentes (astronomía, cálculo, geometría, música y poliorcética,

²¹ W.K.C Guthrie; **Historia de la filosofía griega. Volumen III**; Gredos; Madrid; 1995; p. 30.

²² En este sentido Hussey en “La época de los sofistas” compara la educación que ofrecían éstos, con la educación tradicional impartida en Inglaterra, en que su carácter formativo se concentra más en el sentido práctico y destaca que en este momento en el mundo griego no se ha desarrollado una sentido del saber que busque el conocimiento por sí mismo.

²³ Vianello de Córdoba, Paola ; “La *areté* en la Grecia Antigua: de Homero a Aristóteles”; *Nova Tellvs. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*; números 9 y 10, años 1991-1992; UNAM; México, p. 281.

por ejemplo) que capacitaba para la autogestión y el autocontrol y para ser, también, guías capaces de los demás.²⁴

El rasgo revolucionario de Sócrates es que, a pesar de que compartiera la convicción sofista, intentó definir lo que es virtud antes de pretender enseñarla. No tenemos evidencia de que haya llegado a una definición formal, pero su modo de vida fue tal, que quedó asentado en la mente de los hombres como modelo de virtud, por lo que dirá Antístenes: Para lograr la virtud solo hace falta la fuerza de un Sócrates.²⁵ Como en todas las épocas, la calidad de la educación varía de un maestro a otro y si bien Platón tuvo de entre ellos al más excepcional, que se distinguía también por no aceptar dinero a cambio de sus palabras, algunos otros sofistas como Gorgias, Pródico y Protágoras, también mostraron inquietudes desde el punto de vista moral sobre la forma en que se han de manejar los discursos.

Los sofistas en su mayoría eran buenos políticos que llegaron, algunos de ellos, en embajadas a Atenas, ya instalados en la ciudad, por su propio carácter de extranjeros no podían aspirar a la participación política. Debe parecer comprensible que el esplendor de la ciudad los moviera a quedarse y no regresar a sus provincias, por lo que la mejor manera en que resolvieron su estancia en Atenas fue inaugurando la enseñanza de la habilidad política; el oficio de sofistas. Así, Gorgias de Leontino se quedó en Atenas y se afirmó como maestro únicamente de la palabra. Su arte retórica era toda la virtud que él se sentía capaz de enseñar, pero esto no significa que la enseñanza del mismo Gorgias no tuviera un trasfondo moral, ya que para él, el conocimiento que transmite no es sólo una técnica, sino un medio por el cual el ciudadano se forma a sí mismo y muestra a la ciudad la distinción que hace de él un ciudadano virtuoso. Tal como lo describe Duprèel: “A sus ojos la retórica debe ser la base de la educación liberal y proveer a los espíritus de las aptitudes necesarias para llevar una vida de lo más distinguida”.²⁶ Recordemos que uno de los sentidos que tiene el término areté en la Grecia clásica es justamente el mostrar los actos correctos que del ciudadano se esperan para tener el reconocimiento social.

²⁴ *Ibídem*, p 282.

²⁵ D. L. VI,11.

²⁶ Eugène Duprèel; **Les Sophistes, Protágoras, Gorgias, Prodic, Hippias**; editions du Griffon; Neuchatel; 1980; (1948, 1a. ed.); p. 62.

De Pródico nos dice Duprèel que “fue ante todo un moralista”,²⁷ ya que sostuvo que la virtud, en tanto que ciencia, se puede enseñar y es un deber aprenderla; que la ciencia del bien y del mal consiste en el conocimiento de la naturaleza del hombre; la ciencia del hombre es la primera de las ciencias y que la ciencia del hombre envuelve en su unidad las cuestiones de la conducta individual y la conducción de los asuntos públicos. Tenemos, pues, en Pródico un interés profundo por la moralidad y su aplicación _en un modo de vida totalmente ascético, para él “la vida del alma depende exclusivamente del valor de la acción” de suerte que el acusado subjetivismo sofista, que no busca la fundamentación moral en el orden de una ley universal, se sostiene en la perfección del sujeto que realiza el acto y no en la consecuencia del mismo. Postura ésta muy cercana a la sostenida por el estoicismo, y que no se refiere a la relatividad de los valores, sino a la búsqueda de la virtud y con ello a la perfección del agente. De la enseñanza hacia la corrección de la conducta es que provendría la consideración del orden social establecido y mantenido por el mutuo acuerdo de los hombres.

En Protágoras tenemos la personalidad sofista más acusada de las perversidades del relativismo, sin embargo no debemos perder de vista que lo suyo es una reacción a las posturas fisicalistas que tratan de declarar el primado de la *physis* sobre el *nomos*. De manera que, al transportar los valores de un orden natural, que da sentido al mundo, a la realidad social, los griegos podían suponer la primacía del más fuerte sobre el más débil y, consecuentemente, la justificación de su superioridad, coherente con sus triunfos bélicos sobre las demás provincias. Cuando Protágoras afirmó que el hombre es la medida de todas las cosas, ponía de relevancia que el punto de vista del vencedor no debía ser el punto de vista verdadero, lo suyo era una forma de resistencia al dominio, el cual era justificado desde la perspectiva del dominio de la *physis*, desde donde se sostenía que la superioridad no estaba dada por los designios divinos o los logros propiamente humanos, sino por la propia naturaleza, es decir, por haber surgido del suelo de Atenas, lo cual colocaba a los atenienses por encima de cualquier otro hombre no nacido en su tierra. Para oponerse a esta postura, Protágoras no supone sólo que el punto de vista varíe y se pueda sostener cualquier cosa, sino que parte de que son los hombres quienes asignan los nombres a las cosas por convención, de suerte que son ellos, por sus acuerdos, quienes le otorgan sentido al mundo. Por ello, para él es la *physis* la

²⁷ *Ibídem*; p. 118

que cae bajo el gobierno del nomos. Ahora bien, tampoco es que Protágoras sostenga una total ausencia de la verdad, sino que la verdad es aquello de lo que se está convencido. Al relacionar la convicción con la verdad, Protágoras muestra que basta con cambiar las creencias de una persona bárbara e incivilizada para que se persuada de que lo mejor es lo que está en concordancia con la utilidad de la ciudad y llevar una vida decente y civilizada. Así que para Protágoras, señala Duprèel:

El arte del educador consiste en cambiar en su alumno sus disposiciones primitivas y su manera de ver espontáneamente a una forma de pensar y de sentir que le haga reconocer que lo que es bueno y deseable para él lo es a la vez para aquéllos con los que pasará su vida; él juzgará en lo sucesivo según los puntos de vista de la comunidad, es lo que se llama ser virtuoso u honesto²⁸.

Como hemos observado, el ambiente intelectual de los sofistas estuvo dominado por la tensión entre la physis y el nomos, por un humanismo preocupado por el desempeño de los hombres, por la virtud. Dada tal situación, el lugar que los maestros ocuparon no es de desdeñar, ya que ellos mismos representan un aporte muy importante para las filosofías que después se desarrollaron, tanto para el estoicismo como para el escepticismo, de manera que habría que revisar el juicio que asegura que ellos fueron una señal de la decadencia griega. Guthrie²⁹ señala en este sentido, que los sofistas más que manifestar un índice de decadencia, representan la primera madurez de los griegos, ya que más que concluir y declinar una época dieron lugar, junto con Sócrates a las filosofías helenísticas posteriores. Indicio de ello es el lugar que ellos tenían en las fiestas olímpicas. Guthrie describe tres funciones de su presencia en tales fiestas.³⁰ La primera es la afirmación de su estatus como poetas a la vez que preceptores, lo cual se exhibía al vestir la toga púrpura. En esta primera función, el sofista daba a conocer sus obras a través de la lectura en voz alta de sus recientes trabajos.

En segundo lugar, en la justa agonística, que tomó un auge importante en épocas posteriores y que constituyó la forma de debatir (o mejor, de competir) entre las escuelas helenísticas opositoras, (al interior de las escuelas helenísticas se podía discutir, de manera dialéctica, las posiciones de los

²⁸ Eugène Duprèel; **Les Sophistes, Protágoras...**, p. 54

²⁹ En este sentido Guthrie se inclina a comparar al mundo griego con el modelo de desarrollo humano, representando el movimiento sofista un estadio de primera madurez, es decir, la salida de la adolescencia; **Historia de la filosofía III**, p. 58

³⁰ *Ibidem*, p. 52-53

miembros del grupo, como es el caso de los estoicos, no así el de los epicúreos, en tanto en los combates sostenidos entre escuelas buscaban un vencedor). En este sentido podemos intuir la práctica de los escépticos, que podían defender una cosa y su contrario, con tal de no mantener un juicio definido.

En tercer lugar (y a nuestro juicio de modo más significativo) por la representación panhelénica que pretendían tomar. Los sofistas, en general, no fijaron un lugar de residencia permanente —esa ausencia de patria por la que los desprecia Platón— pero eran bien recibidos en las ciudades y dado que a la fiesta olímpica acudían de todas partes, ellos aprovechaban la ocasión para invitar a los griegos de toda la Hélade a olvidar sus diferencias. A este particular se refiere el perdido Discurso Olímpico de Gorgias,³¹ en donde el de Leontinos invita a los griegos a dejar las armas para su uso contra los bárbaros y no contra ellos mismos, lo cual representa un indicio del cosmopolitismo característico de las épocas posteriores, y que comienza a fracturar la idea de pertenencia al suelo de cada ciudad, lo que prepara el terreno para la concepción de una idea de ciudadanía más amplia.

Que la sofística haya tenido algunos personajes preocupados por la integridad moral de su arte no significa que todos los sofistas hayan procedido así, ni que incluso sus alumnos hayan seguido del todo sus preceptos. Así encontramos a Isócrates, quien abandona las preocupaciones de Gorgias y emprende una enseñanza moralmente desinteresada, además de los controvertidos seguidores de Sócrates, Critias y Alcibíades. A la enseñanza sofista que se sostiene principalmente sobre los intereses particulares del aspirante a político, Sócrates opone la duda constante sobre aquello que se pretende saber, que entraña, con el escepticismo supuesto, la certeza de una verdad inmanente que no se hace presente de inmediato, pero que se refleja en las acciones. De este modo, la apuesta socrática sale del esquema de la enseñanza pragmática, y, sin dejar de orientarse hacia la educación para la vida, se instala en el obrar. La educación socrática, tomada en este sentido, representa lo que Pierre Hadot llama la mediación entre el ideal trascendente de sabiduría y la

³¹ Tenemos noticias de tal discurso particularmente por Filóstrato, quien en su **Vidas de Sofistas** nos transmite la temática del mismo. También Aristóteles, Clemente de Alejandría y Plutarco dan cuenta de él, aunque éste último con sorna, ya que en sus **Preceptos Conyugales** señala que un espectador comentó que Gorgias «no podía ponerse de acuerdo en su vida privada». Cf. **Sofistas. Testimonios y Fragmentos**; introducción de Eugenio R. Luján, traducción y notas de Antonio Melero Bellido; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 2002; Gorgias 1.4, 7, 8 y 8a.

realidad humana concreta,³² porque así como se señala a Sócrates como filósofo, es de notar que el amor socrático por la sabiduría no se plantea como un proyecto particular que Sócrates emprendiera en solitario, sino como una investigación por medio de la cual invitaba a los otros hombres a perfeccionarse a sí mismos. Por lo tanto, Sócrates aumenta las determinaciones de lo que sería una mera actividad de sofista que emprende la enseñanza con sus alumnos, inaugurando así el más amplio sentido de la palabra filósofo, que no es únicamente quien ama a la sabiduría por sí misma y vive de acuerdo a ello, sino como Séneca afirma «el verdadero filósofo es el maestro de la humanidad», que invita a los demás y da cuenta de su sabiduría con sus propios actos.

La enseñanza socrática, sin embargo, no se organiza en la pretensión de la comunicación de un saber, como en el caso de los sofistas, pero tampoco sigue los caminos de la tradición griega. Como lo manifiesta Ánito en la Apología, la educación para la vida se transmite por la ciudadanía. Así, cualquier ciudadano noble y bien nacido puede orientar a los jóvenes, para que sepan lo que se espera de ellos, de suerte que la comunicación del saber práctico se establece en la relación entre el joven y la ciudad. Para los sofistas la manera en que se forma a un joven para la vida está en la relación entre el maestro y el alumno: Gorgias enseña el arte de la palabra como un oficio que ayudará al ciudadano a brillar en la vida pública. Protágoras, por su cuenta, enseña una forma de concebir la realidad a través de la palabra, que parte de un punto de vista cultivado y tiende hacia el bien del conjunto en el que está insertado su alumno, con lo que él mismo obtiene las disposiciones de juicio para colaborar en su entorno social. En cambio, Sócrates se comunica con los actos más que con las palabras y rechaza la relación maestro-alumno, tomando por su parte una relación que subraya el vínculo entre amigos. Aquéllos a quienes se dirige y forman un círculo en torno a él, no son considerados discípulos –alumnos a quienes él pretenda que tiene algo que enseñar– sino como amigos, con quienes intenta avanzar en el camino de un saber, pero cuyo intento por alcanzarlo se hace efectivo en sus relaciones, en compartir una forma de vida. Ello caracterizó en gran medida a las escuelas de filosofía posteriores que él mismo inspiró. Sin embargo, su objetivo no abarcaba únicamente a los compañeros que le fueron fieles, sino a todos los hombres que se encontraba en su camino, interrogándolos e incitándolos a volcarse sobre sí mismos; pero no únicamente con ello, sino

³² Pierre Hadot; "The figure of Socrates" en **Philosophy as way of life**; Blackwell Publishers; 1995; p.147.

también exponiendo su propia fortaleza, mostrando a los atenienses tal disposición de ánimo frente a las cuestiones de la vida práctica, que le permiten afirmar de sí mismo que siempre ha actuado de manera justa.

En su defensa, Sócrates niega que él mismo sea un educador, rechaza para sí el oficio de sofista: “Pero no hay nada de esto, y si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro dinero, tampoco es verdad”, y no lo es, según sus propias palabras, porque no tiene nada que enseñar. La confesada ignorancia de Sócrates, unida al uso de la ironía, intenta persuadir de que, en lo que se refiere al arte de la palabra y demás áreas que manejan quienes enseñan, él mismo carece de conocimientos que transmitir. Seguramente lo que pareció más chocante a sus acusadores es esta última posición: la de alguien que afirma que no sabe nada, pero, en aras de cumplir con un deber divino, también se encarga de mostrarles a todos los hombres que, en cuanto a saber, están en desventaja respecto a él, ya que ellos saben aun menos, por no ser conscientes de su propia ignorancia. Sin embargo al cumplir el encargo del dios no hay mala disposición por parte de Sócrates, porque él no abandonó sus funciones como ciudadano y la administración de su propia hacienda, hasta quedarse pobre, por el mero afán de molestar a los hombres, sino que aquello que parece necedad y burla, en el fondo es una sincera preocupación por la virtud, inquietud que se instala primero en los individuos y que tiene efecto en todo el entramado social.

A menudo se ha señalado el rechazo de Sócrates hacia los sofistas, pero se reconoce matizado por la propia aversión que tanto Platón como Jenofonte tenían respecto a ellos; no obstante, si tomamos a Sócrates en su contexto, y la forma en que los atenienses lo veían en el tribunal, encontramos no sólo que él mismo se confunde con los sofistas por el modo en que se dirige hacia los hombres y aunque él mismo no se reconocía como maestro, los atenienses sí lo consideraban como presunto educador. Se objeta que la diferencia principal entre Sócrates y los sofistas era que él no cobrara por sus clases y los otros sí. Ahora bien, no queda claro hasta qué punto fuera condenable para la sociedad en general, y no sólo para los hombres de la clase social de Ánito y para Platón, que se cobrara por el oficio de maestro; lo que sí podemos percibir con toda claridad son las razones del rechazo que Sócrates siente por los sofistas. La más evidente, en los

diálogos sostenidos con ellos, es que pretenden un saber del cual carecen, pero existe otra razón que tiene que ver directamente con la tarea que él mismo cumple con los ciudadanos. En los Recuerdos de Jenofonte, Sócrates se refiere a los sofistas como proxenetas del pensamiento, porque al vender su conversación se obligan a sí mismos a hablar no con quien ellos deseen, sino con quien les pague. Sócrates, por su parte, habla con sus amigos sin mediar dinero. Pero Sócrates no hablaba tan sólo con sus amigos o con quienes desearan hablar con él, sino que aun se dirigía a cualquiera aunque éste no se lo pidiera, y así lo hacía porque –según él mismo afirma– es un deber conferido por el dios. De esta manera, su enseñanza no es exclusiva para quienes están en torno de él y buscan su presencia, sino a todos los hombres y así lo reclama en su defensa, argumentando que el mandato que el dios le confirió es más fuerte que el mandato de los propios atenienses. De manera que él seguiría dirigiéndose a los hombres, aunque estos mismos se lo prohibieran, y les diría:

“Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y los mayores honores, y en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?” Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que lo voy a interrogar, a examinar y a refutar, y si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen.³³

De esta manera, la educación socrática se torna invitación a la vida virtuosa, y se refuerza con su propia manera de conducirse y por las cosas que él mismo tiene por más valiosas. Queda en evidencia que tal vida virtuosa no es la típica areté de los oficios, que muestra los propios triunfos a la ciudad, sino la que surge del alma de los hombres y los afirma como plenamente hombres, lo cual muestra una ruptura con la idea corriente de virtud, que se manifiesta por el buen desempeño práctico de sus labores. El hombre de éxito de la sociedad ateniense era el que ocupaba un lugar importante en la política o que era reconocido por sus riquezas, pero Sócrates encuentra mayor

³³ Platón, **Apología de Sócrates**, 29d a 30a

riqueza en vivir conforme a la virtud y en llevar a cabo su labor de invitar a los hombres a la virtud, en tanto que, por menos valioso, alcanzar el supuesto éxito del político o del hombre de negocios, hasta él mismo caer en la pobreza, y de ello rindió testimonio en su defensa:

En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que durante tantos años soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente, como un padre o como un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud.³⁴

La relación que Sócrates establece con los hombres es filial. Su método de molestarlos constantemente y no dejarlos escapar hasta convencerlos de su ignorancia no es pura mala voluntad, sino un interés de amor hacia ellos, porque les dirige sus palabras «como padre o hermano mayor», que despoja de su intención, al acercárseles, toda connotación carnal, y establece una forma de amor con ellos, de suerte que en su compañía sean capaces de ser hombres mejores. Entonces, la enseñanza socrática no se limita a indagar en sus mentes sino que se introduce en las emociones. Sócrates, a la búsqueda constante de los universales y las determinaciones particulares que les lleven a distinguir claramente los conceptos de justicia, bondad o belleza, aproxima las pasiones de los hombres, aquellas emociones que les inclinan a algunas cosas más que a la conducta justa. Luego, su enseñanza intentaba llevar a los hombres, a través de un esfuerzo intelectual, a caer en la cuenta de su falta de acierto en lo que creen saber, para, en el recorrido que les lleva a esta desazón, lograr convencerlos a través del razonamiento de cambiar su propia conducta. El cultivo intelectual de los hombres no buscaba convertirlos en sabios, sino transformarlos en hombres justos. Lo que Sócrates propone a los hombres que ama no es sólo meditar y contemplar la verdad, que para él evidentemente existe, sino ocuparse de sus almas, ocupación que es a todas luces un ejercicio racional, que si bien no encontramos desplegado en una doctrina que podamos llamar auténticamente socrática, sí representa, en cambio, el socratismo que se desarrolló en la posteridad estoica, cuya labor eminentemente socrática es cultivar el entendimiento y moderar las inclinaciones de los hombres.

³⁴ Platón, **Apología de Sócrates**, 31b.

Sócrates no sólo ama a los hombres que le son próximos y que figuran en el círculo socrático. Es benefactor de la polis entera, por eso su intención no es tanto poner en evidencia su ignorancia, sino un intento de lograr, a través de la invitación délfica a conocerse a sí mismos, procurarse un cuidado del alma que los haga virtuosos, por cuyo medio ellos podrán distinguir la justicia y encarar a la misma vida. Y esto constituye por sí mismo una enseñanza, de suerte que podemos comprender que la mala disposición de Ánito contra Sócrates es sincera, denota la fractura de un mundo, pero también la preocupación de un ciudadano corriente que intenta salvarlo. Se ha querido ver en la condena a Sócrates la corrupción de una sociedad que pierde de vista a sus auténticos pervertidores y culpa a su benefactor. La empatía que Sócrates generó –y que sigue generando–, ha pasado por encima de Ánito y de su condena, generalmente sin reparar en el papel que éste desempeña. La preocupación por el cultivo de la moral de los jóvenes atenienses tenía implicación con él mismo y su eticidad. No es que se confundiera con la venganza, sino que realmente la apuesta socrática era atrevida, y, aun cuando Sócrates fuera respetuoso de las leyes, la reacción de un hombre cuyo mundo se resquebraja ante sus ojos y cuya inteligibilidad es puesta en duda, fue condenar a quien le parecía responsable. La duda que Sócrates inyecta en los ciudadanos hacia un mundo que hasta ese momento les había ofrecido certezas, buscaba colocarlos en tal perspectiva, que la reflexión sobre las cosas que les orientaban en sus propias vidas, fueran puestas en cuestión, de manera que al caer en la cuenta de su banalidad, volvieran la mirada sobre sí para desentenderse de ellas y ocuparse de sí. Al mejorarse a sí mismos, los ciudadanos contribuyen desde el punto de vista de Sócrates, con la mejoría de la propia ciudad: “Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadirlos, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible”.³⁵

¿Qué les sugería a los hombres este constante intento de persuasión, que no les daba tregua? ¿Qué es lo que Sócrates trataba de modificar con una persecución cuyo fin era el mismo sujeto perseguido? Sócrates nos dice una y otra vez que su objetivo no es alcanzar el concepto verdadero de lo que se afirma conocer, sino modificar el alma del que conoce. La invitación a

³⁵ Platón, **Apología de Sócrates**, 30a y b.

investigar qué es lo que se conoce y de conocerse a sí mismo (objetivo que él mismo afirma no haber logrado) le muestra a los hombres que si algo posee es el conocimiento, pero si este conocimiento está errado, la única certeza que le resta es el sentido de la humanidad. Sócrates sabe una sola cosa: que no sabe. Si colabora a que los otros caigan en el acierto de que tampoco saben, podrán iniciar con él el desarrollo del sentido de humanidad. El alma por la que Sócrates se preocupa, no tiene la connotación religiosa que en la modernidad se le atribuye, por ello es que resulta interesante la manera en que Sócrates aplica el concepto de psique como “verdadero yo”, que posteriormente encontraremos en los estoicos como *hêgemonikon*. Luego, la auténtica ética de Sócrates no se manifiesta en un sistema de valores soportado por un saber en específico, sino como una búsqueda constante hacia la mejoría de sí, porque tal mejoría no es definitiva, es decir, la virtud no se alcanza de una vez y para siempre, sino que deja en suspenso la realización moral, para cuidar a cada momento de sí mismo.

En la Atenas de Sócrates encontramos, como hemos señalado, hombres de éxito cuyo orgullo recae en sus triunfos políticos o en la guerra, pero también, y esto es muy significativo, hombres que se ufanan de su saber. Sócrates se encuentra en un momento en que las determinaciones de lo que es el «saber» son múltiples y complejas. Así, puede ser motivo de orgullo «saber hacer» desde unas sandalias, hasta el vestido y el anillo que se usa. En este sentido, los presuntos poseedores de tal saber podían ofrecer definiciones ostensivas de lo que consideraban era «el saber»; señalarles este saber a los hombres e incluso comunicarlo. Sin embargo, Sócrates no acepta que él mismo posea tal habilidad. De la actitud de Sócrates frente al saber se pueden tener dos lecturas. Por un lado, que él mismo considera como búsqueda sustancial y básica las determinaciones de lo que es, efectivamente, el saber, dado su propio interés por investigar el significado de lo que se pretende saber. Desde tal actitud, se inferiría que Sócrates sostendría que el saber es alcanzable y, por lo tanto, se puede conocer, de donde sólo les bastaría a los hombres encontrar los referentes verdaderos de sus conceptos, para ubicarse en el ámbito de la virtud (que es el confesado interés socrático). Entonces se explicaría la incitación socrática como un esfuerzo constante de su parte, por hacer que los hombres alcancen tal claridad intelectual. Esta lectura de la actividad socrática admite que basta con alcanzar los conceptos claros y verdaderos de lo que se piensa que entrañan las

cosas; es decir, las personas sólo deben ocuparse de elegir correctamente, puesto que, como el sujeto es poseedor de conocimiento para discernir entre actos justos e injustos será capaz de conducir sus elecciones de acuerdo con este canon. Dicho brevemente, saber elegir es saber vivir. Una segunda lectura propone que la investigación socrática es sólo un método para llevar a los hombres a la experiencia de sí mismos, y que el interés por el conocimiento es sólo un medio para conducirlos al cuidado de sí, de suerte que la elección no es el punto de partida de la vida ética, sino el autodomínio y la templanza, así que no basta con “conocer” como actividad del intelecto para saber lo que es justo o no y poder elegir, sino que es necesario transformarse internamente, cultivarse desde el alma para que lo que se desea convenga con lo justo.

No es que Sócrates desdeñe la existencia del saber, sucede que para él la experiencia del saber es intransmisible: “Qué felicidad sería si el saber fuese algo de una especie tal que, de lo que está más lleno, pudiese fluir a lo que está más vacío”. Por lo que el saber es una experiencia íntima y personal que no se transmite, pero que él mismo tiene el deber de incitar en los demás hombres. Desde esta perspectiva, el oráculo delfico toma otro matiz, porque al señalar a Sócrates como el hombre más sabio del mundo, no indica al hombre –de entre todos los miembros de una sociedad que se distingue por enorgullecerse de sus saberes–, que posea «el saber», sino a alguien que no toma la *tekné* como motivo de distinción y, por su medio, ofrece una lección a los demás hombres, lección que se refuerza con la actividad de Sócrates, quien con sus constantes interrogantes no es que ponga en cuestión la existencia del saber o de lo que es cognoscible (esa será labor de Platón), sino, en palabras de Pierre Hadot, “en el diálogo ‘socrático’ la verdadera pregunta que está en juego no es aquello de lo que se habla, sino el que habla”.³⁶

La virtud se logra primero por un esfuerzo intelectual que conduce a los hombres a “distanciarse de sí mismos” y caer en la cuenta de sí, pero el punto decisivo está en la transformación interna. Para ponerlo en términos de Foucault, el acceso a la verdad, para Sócrates, implica una transformación espiritual, la cual se manifiesta en un ejercicio de ascesis constante que domestica los propios impulsos y que, a partir del autocontrol que el sujeto alcanza, se afirma como auténticamente libre. El cuidado del alma es entonces un cultivo de las pasiones, porque si bien el alma es la sede de

³⁶ Pierre Hadot; *¿Qué es la filosofía antigua?*; p. 40.

los pensamientos, en ella misma se concentran las inclinaciones, de suerte que un alma cultivada no cederá a los impulsos del cuerpo, al placer carnal o al exceso de la bebida y la comida. Se trata de una forma de autocontrol que limita a los hombres en sus ambiciones y que les crea una disposición tal, entre unos y otros, que el conflicto, o bien no aparece, o se puede resolver por la ausencia de ambiciones o envidias, así como por la presencia de la capacidad de juicio y templanza que el autocontrol otorga. Aquí encontramos el germen de lo que en el estoicismo significa entender al mundo, que el *hêgemonikon* otorgue asentimiento a la *phantasia* y se ligue a la ley de la naturaleza, es decir, que el *hêgemonikon* se conozca a sí mismo; que el conocimiento de sí le guíe para entender lo bueno y lo malo, lo natural y lo convencional, y decida sobre lo que ocurre de acuerdo con el orden del todo.

La claridad del conocimiento se puede alcanzar sólo sobre un acto íntimo de reflexión. Resulta importante, entonces, que este esfuerzo se concentre sobre las cuestiones que son relevantes para la vida práctica y no hacia las que son intrascendentes. Según los testimonios de que disponemos, Sócrates se interesó en la investigación de la naturaleza en su juventud, sin embargo, ya en su madurez, él mismo reconoció que estos conocimientos no le conducen a avanzar en el conocimiento de sí mismo, de manera que no le interesan, y no le pueden interesar en la medida en que no contribuyen a la edificación de sí mismo. En los diálogos de Platón encontramos dos interpretaciones de la muerte, una como asunto desconocido y otra como liberación del alma y su ascensión a un mundo más perfecto. En la que hemos defendido como postura más auténtica, encontramos que Sócrates afirma que aquello que no se conoce (la muerte) no se debe temer, porque no ha tenido experiencia de ella y no sabe si es buena o mala, entonces, adopta su disposición ante la muerte a partir de la ausencia de conocimiento de ella. En tal sentido Sócrates muestra que se pueden dominar los temores a partir del conocimiento del mundo, de suerte que cuando los estoicos aceptan la influencia socrática, pero se ocupan de la investigación natural, no pueden ser tachados de contradictorios, porque si bien Sócrates desdeñó esta actividad, para el estoicismo esta misma labor les sirve para entender al mundo y no temer. El conocimiento, tanto para Sócrates como para los estoicos, es una actividad del alma, que al conocer se transforma, otorga su asentimiento y por lo tanto tiene a su disposición el actuar justamente y ser feliz a la par. Podemos observar, por la

conducta de Sócrates, que el cuidado de sí requiere la compañía de aquellos con los que se comparte esta preocupación. El camino hacia la vida virtuosa no es una vía solitaria. Sócrates no sólo recomienda la compañía de hombres virtuosos, sino que también él mismo, cuando se entera de que alguien tiene una cualidad especial, acude a su búsqueda. El cultivo de sí comienza en la introspección íntima y particular, pero se ayuda de la relación con los amigos. El sentido fraterno de la relación con los demás hace que la primera sociedad deseable sean los amigos, que pueden contribuir a la edificación de las almas virtuosas, pero no se restringe a este círculo. Sócrates mismo da muestra del amor a la polis, no sólo por el servicio que le rinde, sino también en el campo de batalla y cuando ha sido llamado a desempeñar cargos públicos. En la ciudad, en el cuidado de ella, es que se debe manifestar la virtud. El realizar la propia vida de manera bella y virtuosa no es un acto privado, sino una manera de contribuir con la ciudad. Esta dedicación y amor incondicional de Sócrates hacia la polis y la condena que ésta le impuso fue motivo de la aversión que sus sucesores inmediatos tomaron respecto de ella: Platón, retrayéndose de ella y Antístenes, provocando a los atenienses, pero la reacción más dramática fue la de los cínicos. El cinismo, que se asume como la escuela que transmitió el socratismo al helenismo, rechazó el contacto con la polis y toda convención social, por considerarla perversa. Sin embargo, el estoicismo retorna a la posición de Sócrates y plantea la importancia de la ciudad y la educación de los mismos hombres dentro de ella, de suerte que, una vez pasada la rivalidad entre los sofistas del helenismo, se considera importante tanto servir a la ciudad como educarla, por lo que la retórica que Sócrates veía con desdén, se transforma para los estoicos como un medio de convencimiento, no de cualquier cosa, sino de las certezas a la que ellos llegaban a través de la razón.

Tenemos entonces que la influencia de un personaje que surgió en un contexto tan específico, se propagó adoptando sus propios matices, gracias a su forma particular de entender al mundo y tomar una postura frente a él. Esta toma de posición, más que inaugurar un sistema ético, representa una línea divisoria entre concebir al mundo y sus transformaciones, e intentar entenderlo y guiarse en él a partir de este entendimiento. La filosofía como modo de vida que se inaugura con Sócrates, es lo que observan los hombres de su tiempo, de modo que ellos mismos reconocen el cambio en el uso del saber de los filósofos anteriores a él y los posteriores, de suerte que si bien se puede pensar que

la sociedad ateniense quedó intacta después de la muerte de Sócrates, no puede afirmarse lo mismo desde la perspectiva del despliegue histórico del mundo antiguo, cuya referencia a Sócrates siguió denotando transformación espiritual, como afirma Juliano, una forma de «salvación».

2. La herencia socrática en Antístenes

Antístenes aparece en las reflexiones de Marco Aurelio como un recordatorio de lo que ha de esperar la persona más noble. La realeza del alma, en efecto, no debe acomodar sus actos a la espera de las bendiciones y agradecimientos de los demás, sino, como afirma Marco Aurelio “Concierne al rey hacer bien y recibir calumnias”.³⁷ A la contundencia de esta frase no se agrega nada más. Esta afirmación de Antístenes también es recuperada por Epícteto³⁸ cuando trata de convencernos de que no debe importarnos lo que los otros digan o hagan respecto a nosotros mismos, sea calumnia o compasión, porque lo realmente importante es la corrección de nuestros actos. Pocas palabras sobreviven a Antístenes en relación a lo pródigo de su obra y esta frase aparece referida de dos modos: como cita de un libro de Antístenes llamado *Ciro* o *acerca de la realeza*, en el que Antístenes elabora un elogio, desde el punto de vista moral, de la conducta de un rey; y en Diógenes Laercio³⁹ quien pone en evidencia la mala relación que Antístenes tenía con Platón, de manera que enterándose aquél de los malos comentarios que Platón hacía de su persona, le responde con la ya citada frase. Así, en esta corta referencia, Antístenes aparece primero haciendo un elogio a un rey virtuoso pero extranjero, y luego, como un enemigo de Platón que no le ataca ad-hominem, sino que se fortifica en una conducta basada en la virtud, con lo que encontramos el aspecto más importante en la vida de Antístenes: la virtud. Por lo que su vida, en consonancia con su pensamiento, se desarrolla en la afirmación de esa virtud, que más que enunciarse, da cuenta de ella con los propios actos.

³⁷ Marco Aurelio; **Meditaciones**; VII, 36.

³⁸ Epícteto; **Disertaciones por Arriano**; IV, 6, 20.

³⁹ D. L. VI, 3.

La idea de virtud de Antístenes reviste toda la complejidad que el término griego contiene. La mayoría de los estudios coinciden en su dificultad para traducirla y, generalmente, cuando se menciona el término, acuden a la mente las acepciones platónicas y aristotélicas. No obstante, la virtud para la polis en que Antístenes vive no significa lo mismo que para su contemporáneo Platón. De hecho Platón plantea una idea de areté lejana del empleo común del término, por lo que no podemos aplicar directamente a Antístenes tal idea. Los referentes de areté se van transformando según las necesidades políticas de la época,⁴⁰ pero también según la perspectiva del filósofo que los reflexiona, de manera que la herencia socrática presente en Antístenes, se manifiesta en el énfasis puesto en la conducta, en guiarse por criterios de justicia que se manifiestan en los propios actos y ejercitarse en trabajos corporales que fortalezcan el alma frente a los embates del destino. De suerte que la disposición virtuosa no varíe según los tiempos en que cada uno se encuentre, sino (como defiende en su discurso del Banquete) ser tan afortunado con sus escasos bienes, como en la ausencia total de ellos. Es de subrayar, por lo tanto, que la presencia de Antístenes en la escuela estoica se manifiesta justamente en esta fuerte afirmación de la virtud, de manera que la fortaleza del alma y el cuerpo que practicó Antístenes se actualiza en la conducta de los estoicos. Por tales razones encontramos el perfil del socratismo antisteniano en los Pensamientos de Marco Aurelio, aun cuando sólo se le halle mencionado una sola vez. La rectitud de ánimo y el saber efectivo sobre lo que son las cosas (para forjar la fortaleza del alma) son algunos de los consejos que el emperador filósofo se dirige a sí mismo y estos mismos tópicos son los que se encuentran en la conducta de Antístenes. Pero resulta exagerado, sin duda, decir que es con Antístenes en mente que Marco Aurelio elabora sus meditaciones, más atinado, en todo caso, sería afirmar que si podemos intuir la presencia de Antístenes en las actitudes que Marco Aurelio se recomienda a sí mismo, es por la fuerza de la actitud que Antístenes transmitió al estoicismo.

La actitud de Antístenes es muestra de la intensa relación que mantuvo con Sócrates. Él nació alrededor del 445 a. C. y murió después del 366, de manera que compartió con Sócrates la Atenas de

⁴⁰ Cf. Paola Vianello de Córdoba; "La areté en la Grecia antigua: de homero a Aristóteles" y Pedro C. Tapia Zúñiga "La areté en la época helenística"; ambos en *Nova Tellvs. Anuario del Centro de estudios clásicos*; números 9 y 10, años 1991-1992; Instituto de Investigaciones Filológicas; UNAM; pp. 271 a 302.

la Ilustración. Como hombre de su tiempo vivió la plenitud sofística, fue primero alumno de Gorgias⁴¹ y pasó después a lado de Sócrates, del que no se alejó hasta el momento en que éste cumplió la condena de los atenienses y murió. Los miembros constantes del círculo socrático compartían un sentido de vida austera,⁴² vida que Antístenes llevaba como muestra del arraigo que la virtud socrática cobró en su alma. Jenofonte y Platón en sus respectivos Banquetes hacen referencia a la cercanía entre Antístenes y Sócrates. Platón lo integra en el Fedro con el grupo de amigos que acompañan a Sócrates en su último aliento. Investigaciones contemporáneas se han interrogado sobre la cercanía histórica entre ellos y la intensidad de su relación, de suerte que, como nos informa Guthrie, Popper ha declarado que Antístenes no sólo es el más cercano sino “fue el único auténtico sucesor de Sócrates”⁴³. El hecho de que Sócrates no aceptara tener discípulos,⁴⁴ coloca en una primera aproximación a Antístenes como un personaje que perpetúa el socratismo, más que como una doctrina esquemática, como una disposición de ánimo tendiente a la virtud frente a la vida corriente. La cercanía, entonces, no indica quién, de entre el círculo socrático, pudiera ser llamado más legítimamente sucesor de Sócrates, sino cuál, de entre todas las formas en que derivó el socratismo, se apegaba más a la propia conducta cotidiana de Sócrates (lo cual se vincula directamente con su interés intelectual). La búsqueda de sucesores directos de Sócrates, puede derivar en la visión mesiánica que se le ha atribuido a la filosofía antigua, pero nosotros deseamos tomar distancia de la lectura de la filosofía como salvación. Nuestro interés por Antístenes está motivado por la posición privilegiada que tuvo con Sócrates, y por la fuerza de su presencia que alentó tanto al cinismo como al estoicismo.

Diógenes Laercio, haciendo eco de la tradición de la tradición estoica, señaló a Antístenes como fundador del cinismo, para colocarlo así en la sucesión que va de Sócrates a Zenón y subrayar el lugar del cinismo como puente entre Sócrates y los estoicos. Seguramente la disputa por la herencia socrática, entre las escuelas helenísticas, condujo a los estoicos a dar tan singular lugar a

⁴¹ D.L., VI, 1

⁴² A la austeridad del círculo socrático hace referencia Dudley. Cf. Donald R. Dudley ; **A History of cynism, from Diogenes to 6th century A.D.**; Ares Publishers inc.; Chicago; 1980.

⁴³ W.K.C. Guthrie; **A History of Greek Philosophy. Volume III**; p. 305.

⁴⁴ Platón, **Apología**, 33 a-b

Antístenes, para, así, ellos mismos tomar un sitio primordial en el socratismo. De este modo, el contacto directo entre Antístenes y Diógenes habría transmitido el toque privilegiado a Zenón y los suyos; sin embargo ha surgido la duda, ya desde Hipoboto y Juliano, de que tal contacto haya existido efectivamente. La importancia de dilucidar sobre el punto es que, si Antístenes no es iniciador del cinismo, el aliento que él mismo da, tanto a la escuela cínica como a la estoica, representa una fuerte influencia en toda la época helenística, más que tan sólo como el inaugurador del movimiento cínico; lo coloca en la posición de transmisor privilegiado de la figura socrática.

2.1 Antístenes, ¿verdadero perro?

La anécdota que une a Antístenes con el cinismo es la del supuesto encuentro entre él y el personaje más celebre del movimiento cínico: Diógenes de Sínope. Nos narra Diógenes Laercio (VI, 21) que, una vez que Diógenes había escuchado a Antístenes, le pidió que lo tomara como alumno, y como éste lo rechazara a bastonazos —como era su costumbre—⁴⁵ le ofreció la cabeza diciendo: “¡pega! No encontrarás un palo tan duro que me aparte de ti mientras yo crea que dices algo importante”. Sobre la veracidad de que esta anécdota existen dudas, por ejemplo, Seltman muestra que seguramente, para cuando Diógenes llegó a Atenas, en 340, Antístenes podría ya haber muerto, en 366 a.c.,⁴⁶ aunque en cuestión de fechas se pueden admitir imprecisiones, por lo tanto no son un argumento sólido como para negar la veracidad del encuentro. Lo representativo de la anécdota, en todo caso, recae en el golpe del bastón de Antístenes, puesto que, si siguiéramos con excesivo celo la reproducción de la imagen de Sócrates, tendríamos que resaltar la reticencia de éste para reconocer discípulos, por lo que Antístenes muy bien podría haber dado de palos a Diógenes para rechazarlo. Sin embargo, esta referencia puede ser muy bien una alegoría construida con el propósito de resaltar un momento fundacional, con todo y que no debe tomarse como dato enteramente auténtico. Marie-

⁴⁵ D. L., VI, 4.

⁴⁶ Referido por Dudley en **A history of cinism ...**; p. 2

Odile Goulet-Cazé ha mostrado,⁴⁷ dando como prueba la autoridad de Aristóteles, que Antístenes tenía un pequeño grupo de oidores –grupo del que en algún momento hace referencia el mismo Diógenes Laercio– al que se refiere como antistenianos. No obstante, ha insistido en que estos no son tomados como cínicos. Finalmente, ubicar a Antístenes como transmisor de algún tipo de enseñanza, ofrece una posibilidad para el encuentro real entre Antístenes y Diógenes.

En el apartado dedicado a Antístenes, Diógenes Laercio lo menciona como fundador de la escuela cínica, no por relación con Diógenes de Sínope, sino por su relación con el cinosargio: “Conversaba en el gimnasio del cinosargio, no lejos del pórtico. De donde viene, según algunos, el nombre de la escuela cínica. A él mismo le apodaban «verdadero perro». Fue el primero en doblar en dos su manto gastado que, según cuenta Diócles, era su único vestido. Adoptó también el bastón y la alforja”.⁴⁸

De este vínculo que Diógenes Laercio resalta con la escuela cínica, sobresalen al menos tres nexos: el del cinosargio, el apelativo y la vestimenta, aspectos que se han discutido para afirmar o negar la fundación del cinismo por parte de Antístenes. La relevancia de que se señale al cinosargio como lugar de enseñanza, es la implícita competencia que podría haberlo colocado frente a las otras dos escuelas sobresalientes de su época: el Liceo y la Academia,⁴⁹ sin embargo, esto genera problemas, tanto con el momento histórico en que el cinosargio funcionó como lugar de enseñanza al que acudían los *nothoi* (antes del siglo V a.C. y por ello, antes de que estas escuelas se fundaran), como con el hecho de que haya sido el cinosargio, plenamente, una escuela cínica. Esta controversia llega hasta el punto en que algunos investigadores han llegado a afirmar que su existencia es mítica, y, por lo tanto, que Antístenes no pudo haber enseñado en ese lugar, resquebrajando con ello la hipótesis de que haya sido fundador del cinismo.⁵⁰ Estudios arqueológicos muestran que, a pesar de

⁴⁷ Cf. la introducción al libro VI de **Vies et doctrines ...**; pp. 657-661.

⁴⁸ D.L., VI, 13. Cf. Carlos García Gual; **La secta del perro. Diógenes Laercio vidas de los filósofos cínicos**; Alianza editorial; Madrid; 1998; p. 104.

⁴⁹ Sobre ésta tradición, que involucra tanto a Diógenes Laercio como a Plutarco, ver el apartado *L'Histoire de cynosarges* en Marie-Françoise Billot; “Antisthène et le cynosarges” en Marie-Odile Goulet-Cazé y Richard Goulet; **Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)**; PUF; 1993; p. 71

⁵⁰ Marie-Françoise Billot se hace cargo de la investigación geográfica y topográfica de la existencia del cinosargio en la obra antes referida.

las devastaciones provocadas por las incursiones bélicas, en particular, de Felipe II, existen indicios de la existencia del lugar, ubicado, como menciona Diógenes Laercio, en las afueras del Portal, camino a Maratón, en el Heracleion. Por otra parte, una larga lista de evidencias doxográficas dan cuenta de quiénes acudían al lugar, así como de su nexos con Heracles, por su cualidad de hijos ilegítimos de Atenas.

En algunos períodos del siglo V a. de C. asistieron al gimnasio llamado cinosargio los nothoi,⁵¹ quienes no eran legítimamente ciudadanos griegos, pues, o bien, eran hijos ilegítimos, o uno de sus progenitores era esclavo o extranjero. A Hércules se le consideró hijo ilegítimo de Zeus, por ello, los efebos nothoi le debían culto. Es aventurado afirmar que es por esta relación que Antístenes tiene como gran héroe a Hércules, puesto que, al parecer, no otorga él mismo tanta importancia al origen, mientras que resaltan las características propias del héroe por encima de los rasgos de su nacimiento. Tal vez Antístenes, que era hijo de madre tracia, acudió en su juventud a tal lugar, pero no parece que haya sido este el motivo que lo llevara a frecuentarlo en su madurez (tesis que sostiene Billot), puesto que el propio Diógenes lo menciona como ciudadano ateniense; además, el hecho de haber participado en las batallas del Peloponeso le pudo haber granjeado la ciudadanía (conclusión a la que llega Caizzi). Por su parte Giannantoni,⁵² afirma que la decisión de Antístenes, de enseñar en el cinosargio, no se debió a cuestiones de origen, sino a una abierta polémica contra los atenienses nobles, quienes valoraban tanto la legitimidad del nacimiento como el haber «nacido de la tierra», lo cual no sólo les daba un sentido de pertenencia, sino que constituía toda su identidad política. Así, la actitud de Antístenes, como la de Sócrates, generaba una fuerte tensión, pues supone una contraposición entre el ethos griego y la particularidad enfática de la afirmación de una actitud virtuosa tomada en sentido particular; de suerte que la reacción de la sociedad ateniense a un sistema que comenzaba a fracturarse fue, primero, la condena a Sócrates, y después la reacción de Antístenes, que derivó en la exageración del socratismo en la conducta cínica.

⁵¹ Durante la época de los treinta tiranos se abolió la práctica, retomándola con poca fuerza cuando la democracia fue instaurada.

⁵² Gabrielle Giannantoni; “Antisthène fondateur della escuela cinica?” en **Le cynisme ancien et ses prolongements**; p. 18

El nombre del cinosargio está asociado con una leyenda relatada por Pausanias,⁵³ que nos habla de un personaje llamado Diomo que cuando ofrecía a Hércules, como sacrificio, a una perra blanca, ésta escapó viva y, después de haber consultado al oráculo por el significado del hecho, le ordenó a Diomo que construyera en ese lugar un templo consagrado a Hércules. Del cinosargio al cínico, se supone un tránsito que va, de la habitual asistencia a un lugar sagrado, a una forma de comportamiento irreverente frente a las convenciones sociales. Por ello es que resulta difícil asumir que Antístenes haya sido ese «verdadero perro», que menciona Aristóteles. Se ha querido explicar esta rápida transición por la práctica frecuente de aludir a las personas según el lugar que frecuentan, de manera que a los platónicos, por mencionar un ejemplo, les llamaron también académicos (por la academia) y a los estoicos, que en un inicio fueron llamados zenonianos por su fundador, terminaron denominándolos según el lugar que frecuentaban: el portal pintado, llamado estoa. Este fácil recurso se complicó, en el caso de Antístenes y su auditorio, por el juego de palabras que suponía el cinosargio y la derivación de *cwn*, además de las actitudes irreverentes frente a las convenciones sociales que supone la actitud cínica (por lo que se compara con la vida de un perro). La forma cínica de actuar da la pauta para distinguir al «verdadero perro». La clave del asunto, como ha mostrado Dudley en su historia del cinismo, está en la diferencia del comportamiento de Antístenes y Diógenes de Sínope.

La personalidad de Antístenes, relatada por Diógenes Laercio y los doxógrafos, nos muestra un hombre austero y modesto en su forma de vivir, pero también de un genio interesado en la lógica, así como por la filología homérica; que no menospreciaba la lectura ni la compañía de los sofistas. Aristóteles resalta el profundo interés que Antístenes y sus alumnos tenían por la lógica neoléatica. Diógenes de Sínope, por su cuenta, traducía en su conducta juicios más radicales, despreciaba a los sofistas, llamaba biliosos a los lógicos, su austeridad, algo más que modesta, llega a una forma de mendicidad (vivía al aire libre), además, de los interesados en investigaciones gramaticales, aseguraba que le asombraba que se interesaran en las desventuras de Ulises sin ocuparse de las suyas propias. Antístenes, que aparece como el legítimo portador de la actitud socrática, tenía una pequeña casa, Diógenes vivía en un tonel. Podemos afirmar que la actitud de Antístenes (con la de

⁵³ Referido por Giannantoni, *Op. Cit.*, p.17

Sócrates) es radicalizada, incluso, si se quiere, antecesora de la actitud de Diógenes, pero en modo alguno la misma. En este tenor, Dudley asegura que si Antístenes hubiera conocido a Diógenes, seguramente habría reprobado su conducta, pero él mismo acepta, como Mme. Goulet-Cazé, que Antístenes marca la pauta que ha de seguir Diógenes, el «verdadero perro».

La alusión de Diógenes Laercio al manto de Antístenes,⁵⁴ podemos tomarla también como indicativa del deseo de hacer de Antístenes el fundador del cinismo y colocarlo por vía directa en el santoral estoico. El manto fue una pieza importante en la indumentaria del filósofo, pues a través de éste se muestra la autonomía del filósofo respecto al mundo. Así como la toga púrpura distingue al poeta en las olimpiadas, la indumentaria modesta pasó a ser, durante mucho tiempo, el símbolo distintivo de la autarquía del filósofo, que no precisa de nada más que su propio ánimo para vivir feliz. Así pues, de los pies descalzos de Sócrates, calzados unas cuantas veces y resistentes al hielo del invierno, se transitó a un manto doblado en dos, que igual serviría de vestido que de abrigo para dormir, de modo que en la importancia de quién haya doblado su manto primero se ha buscado el origen de la actitud cínica, por lo que puede parecer una evidencia importante para afirmar que Antístenes fue el creador de esta tradición. Pero esta alusión aparece en el mismo Diógenes Laercio aplicada a varios personajes, por lo que suponemos que es más bien una fórmula de la tradición oral que se atribuye a varios personajes a la vez, tanto a Antístenes como a Diógenes de Sínope, que una evidencia suficiente para argumentar la fundación de la escuela cínica. Aunque resulta enriquecedora para dibujar el modo de andar de nuestro personaje, que en algún momento se dice orgulloso de su pobreza. Su atuendo enfatiza, a nuestro parecer, más una concepción de las necesidades de la vida satisfechas por el apego a la virtud, que la fundación de un modo de andar, que estaba ya preconizado tanto en Sócrates como en algunos grupos místicos pitagóricos. Esta vestimenta que se afianzó con el cinismo y se extendió hasta el estoicismo, consistió en manto, bastón y alforja, fue también la indumentaria habitual de la gente pobre, por lo cual Antístenes seguramente la adoptó, lo cual le costó algunos reproches, no sabemos si de Sócrates o de Jenofonte, pero que Diógenes Laercio registra: “a través de tu manto veo tu vanidad”. Este juicio, que se repite cuando Marco

⁵⁴ Afirma Diógenes Laercio que Antístenes fue el primero en doblar su manto para usarlo también como cobija. De Diógenes de Sínope hace la misma afirmación. Cf. VI, 12

Aurelio intentó llevar también las ropas pobres que los filósofos de su tiempo usaban, nos muestra que si bien hay relación entre la indumentaria y la posición frente a la vida, no basta con disfrazarse de filósofo, sino que es necesario mostrar, con los actos, que la propia actitud se rige por criterios de justicia, que se ha encontrado o se busca la areté, es decir la función que le es propia a los hombres.

A pesar de que algunos estudios⁵⁵ consideran dudosa la argumentación de Dudley respecto al lugar de Antístenes en la escuela cínica, lo cierto es que la investigación especialmente dedicadas al estudio de Antístenes y los socráticos como las de Giannantoni, Caizzi y Brancacci, concuerdan con Dudley en que no es el fundador del cinismo, sin embargo la discusión no se ha tomado por concluida. La propia Marie-Odile, que, en su introducción al libro VI, concede que si bien no es el fundador, sí es un importante preconizador del cinismo, en el apéndice B de *The Cynics*,⁵⁶ vuelve a la discusión ofreciendo como evidencia la asociación cronológica y los escritos Aristotélicos. Nos parece que la importancia de la discusión es que revive a una figura desdibujada por el tiempo y casi perdida por la fuerza de su competidor de todos los tiempos: Platón. La presencia de Antístenes en la filosofía helenística, prueba uno de los argumentos que, a principios del siglo XX, no sólo habrían pasado por falsos, sino también podrían haber sido una suerte de herejía en el pensamiento occidental: que no fue Platón el sucesor inmediato más importante del pensamiento socrático. En estudios más recientes, como el de Julia Annas o el de Popper –mencionado por Guthrie–, muestran, la primera, a Platón como un pensador marginal y, Popper, a Antístenes como el sucesor más importante de Sócrates. Diógenes Laercio refiere una larga lista de los escritos de Antístenes, entre ellos, algunos diálogos de los que, dice, fueron los primeros que con motivo de Sócrates se escribieron, por lo que es probable que hayan circulado dejando su huella en el alma de los hombres. De manera que no nos parece necesario probar que el mítico encuentro entre Antístenes y Diógenes se haya llevado a cabo efectivamente, resulta a nuestro juicio más relevante lo que la propia anécdota nos dice de ellos: Antístenes tenía algo importante que decirle, y Diógenes guardó sus palabras llevándolas hasta sus últimas consecuencias, por lo tanto, no parece desacertado mirar a

⁵⁵ Carlos García Gual en **La secta del Perro** se inclina a pensar que sí es Antístenes fundador del cinismo, y pone en duda los argumentos de Dudley.

⁵⁶ R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (ed.); **The Cynics. The Cynic Movement And its legacy**; University of California Press; 1996; pp. 414 y 415.

Antístenes como parte de el complejo (y no homogéneo grupo) que fueron los cínicos, que antecedieron a la filosofía estoica.

2.2 El hombre de bien: Antístenes, cómplice de Sócrates

El escaso material que nos ha llegado de Antístenes nos obliga a dar crédito a los doxógrafos y a la literatura tangencial que nos da noticia de él, de manera que consideramos preciso abordar minuciosamente algunos aspectos la figura más importante en su vida: Sócrates, de quien tenemos más información gracias a que los trabajos de Platón y Jenofonte han sobrevivido al tiempo, además de que es justamente en base a su relación con Sócrates que él mismo se torna en una figura importante para el helenismo. La inquietud socrática por excelencia es la búsqueda de la virtud, y si aceptamos el sentido socrático de areté, según el cual, la virtud es la actividad y modo de ser que perfecciona cada cosa, tenemos entonces que para Sócrates la virtud de los hombres es la que les perfecciona de acuerdo con su propia naturaleza. Ahora bien, la naturaleza humana, según las indagaciones socráticas, no involucra sólo su animalidad, sino que hace énfasis en la fortaleza del alma. La virtud, entonces, mueve al alma hacia la bondad y la perfección que le es propia. Empero, la definición de virtud por sí sola, o de la naturaleza del hombre, o del alma no son relevantes, en la apuesta socrática, por sí mismas, sino que estos razonamientos cobran sentido justamente en cuanto pueden ayudar a los hombres, por la reflexión, a llegar a ser buenos; a ser hombres de bien.

El interrogatorio al que Sócrates sometía a sus interlocutores, además de ser un estilo retórico, da testimonio de su deseo de llevar a los hombres a un caer en la cuenta de sí que les guíe hacia el cuidado de sí mismos a través del autoconocimiento. Pero la preocupación por la virtud es un rasgo que Sócrates compartía con los sofistas de su tiempo, ya que algunos de ellos estaban firmemente convencidos de ser capaces de enseñarla⁵⁷, ya sea, a través de la retórica, o mostrando

⁵⁷ La virtud como tema de reflexión es una constante en los intelectuales de la grecia de Sócrates, pero no todos los sofistas tenían una visión unificada de su significado y sus alcances. Así, encontramos a Eutidemo y Dionisodoro, quienes sostienen que pueden enseñar la virtud que hace mejores a los hombres, y en algún sentido Eutrifon, quien señala que es posible actuar virtuosamente en la medida en que se puede saber lo que es grato a los dioses y que él mismo posee este saber. Cf. Platón **Eutidemo** y **Eutrifón**.

la forma en que se ha de juzgar al mundo. En este ambiente de enseñanza es que encontramos a Antístenes, él mismo como un sofista en su juventud, que, en su formación aparece como discípulo de Gorgias⁵⁸, pero al escuchar a Sócrates se prenda de él, y no sólo se une a su círculo, también anima a sus alumnos a unirsele⁵⁹. Miembro del círculo socrático y, como hemos dicho, uno de los alumnos más antiguos y cercanos a Sócrates, aparece en los dos diálogos homónimos –el Banquete de Jenofonte y el de Platón– que tratan, entre otros temas, del amor. Se debe mencionar que Antístenes no es del agrado de Platón ni de Jenofonte, de manera que en los diálogos platónicos tiene escasa voz, pero, con todo ello, no dejan de señalar el cercano contacto que tenía con Sócrates, a pesar de que él mismo tuviera mal carácter y Sócrates fuera más bien de temperamento afable. En la obra de Jenofonte, junto a Sócrates, Antístenes aparece como su enamorado. La declaración de amor de Antístenes a Sócrates tiene, a nuestro juicio, una fuerte carga de significado, no por la relación que se espera se establezca entre los amantes, sino por la participación de la virtud en el ejercicio edificante que conlleva alcanzar el verdadero amor, la ascesis del hombre de bien.

En el Banquete de Jenofonte encontramos una corta referencia al amor que Antístenes siente por Sócrates, y aun cuando en el tono de los discursos enunciados en el Banquete se combinen la broma y la seriedad, parece que cuando Antístenes habla de su amor por Sócrates, lo hace con una franqueza que contrasta con las evasivas y chanzas del propio Sócrates, lo que, en adición, pone al descubierto el propio carácter apasionado de Antístenes:

“[...] y tú, Antístenes, ¿eres el único que no estás enamorado de nadie?”. “¡No, por los dioses!”, respondió aquél, “estoy apasionadamente enamorado de ti”. Y Sócrates dijo entonces, entre burlón y coqueto: “No me molestes en este momento, ya ves que estoy ocupado en otro asunto”. Y Antístenes le respondió: “¡Con qué claridad haces siempre el mismo juego, alcahueteando con tus propios encantos!, pues unas veces te niegas a conversar conmigo poniendo como pretexto tu genio divino y otras alegando que estas ocupado en otro asunto”.

“En nombre de los dioses, Antístenes”, respondió Sócrates, “abstente únicamente de pegarme,

⁵⁸ D.L.; VI, 1

⁵⁹ Antístenes generalmente aparece sólo como estudiante, ya sea seguidor de Gorgias o de Sócrates, pero existen señalamientos sobre su propio ejercicio como preceptor. Cf. D.L. VI

porque yo soporto en general tu humor violento y lo seguiré aguantando amigablemente, pero corramos un velo sobre tu amor, pues no va dirigido a mi alma sino a mi belleza.”⁶⁰

Evidentemente en este pasaje resalta el sentido bromista de las palabras de Sócrates, dado el ambiente alegre que priva en casa de Calias (donde se desarrolla el banquete), pero cabe suponer en estas irónicas palabras, el lugar que Antístenes tiene en el corazón de Sócrates. En otro pasaje del mismo diálogo, Sócrates reconoce su propia fealdad⁶¹, por lo que el amor de Antístenes no puede ir dirigido a la belleza de Sócrates (equiparada con la de un Sileno por causa de su fealdad) y él mismo lo sabe, de manera que el tono de la broma de Sócrates no es sino una de sus evasivas. Pero lo que ha de tomarse en sentido recto es la importancia que Sócrates otorga al amor que se dirige al alma, y que la alusión a su belleza tiene que ver con algo de la divinidad que él mismo afirma poseer.⁶² A pesar de que Jenofonte no aparece como un autor particularmente brillante para destacar la profundidad del pensamiento socrático, la descripción cotidiana que nos ofrece de Sócrates nos puede proveer de sus rasgos familiares, no tan sublimes como los platónicos, pero con el suficiente tono de franqueza para comunicarnos cómo era la relación con sus amigos. No es banal, por lo tanto, señalar la estima que otorga Sócrates a la belleza que posee, si tenemos en cuenta que Sócrates es un hombre mayor –y su cuerpo da cuenta de sus años– y que se encuentra asediado por jóvenes hermosos, por lo que se convierte en objeto de amor y, en lugar de cortejar, como correspondería a alguien de su posición, se le ve evadiendo a jóvenes que están prendados de él e intentando siempre dirigir sus palabras hacia la edificación de ellos mismos y no hacia la consecución de sus favores amorosos. Este rasgo sobresale en la anécdota contada por Alcibíades en el Banquete de Platón, en donde Sócrates aparece impasible ante sus insinuaciones, por lo que inventa estrategias para acercarse a él, así que se desliza bajo el manto de Sócrates sin encontrar la respuesta esperada. Para Sócrates, el amor verdadero no es el de los hombros recostados, o de los besos apasionados de los muchachos, antes bien, este es el tipo de amor que hay que rehuir porque

⁶⁰ Jenofonte; **Banquete**; VIII, 4-6.

⁶¹ *ibídem*; V, 7

⁶² En la competencia que en que se traban Critóbulo y Sócrates (IV, 19) por saber quien es más bello de los dos, resulta Critóbulo mas hermoso físicamente que Sócrates, pero todos convienen que la belleza de Sócrates está en su alma, que participa de la divinidad, pues «las náyades, diosas como son, dan a luz a los silenos».

“muerde como un animal salvaje”.⁶³ El amor que sí importa es el que va dirigido al alma: el amor verdadero.

El verdadero amor se sustenta no sólo en la unión espiritual de los amantes, también en la formación creativa que tal relación genera, es decir, supone que con la compañía del amante, el amado alcanza la hombría de bien, es decir, la perfección del alma. Se dice que un amor tal es de inspiración divina, pero la divinidad igual puede inspirar a las almas de los hombres, que sólo a sus cuerpos, por lo que la fuente divina del amor tiene dos acepciones: la Afrodita celestial y la Afrodita vulgar. Tanto en el Banquete de Platón como en el de Jenofonte aparece esta distinción entre la Afrodita vulgar y la celestial, correspondiendo a la primera los amores carnales, efímeros y esclavizantes, que arrastran a los hombres y manchan su reputación, y la Afrodita celestial que les edifica: “Podría suponerse que la vulgar envía los amores corporales y la celestial los espirituales, los de la amistad y la bellas acciones”.⁶⁴ Así, Sócrates felicita a Calias por dedicar su amor hacia Autólico, del que da un ejemplo de la hombría que se espera de un muchacho, por lo que las cualidades de Calias se elevan a los ojos de Sócrates: “... ahora te admiro mucho más al ver que estás enamorado no de una persona afeminada por la molicie ni amanerada por una vida blanda, sino de alguien que ha mostrado a todos su fortaleza y resistencia su valentía y discreción. Estar enamorado de tales cualidades es una prueba de la buena naturaleza del enamorado”.⁶⁵

La atracción del objeto amado revela, para Sócrates, la propia naturaleza del amante, de manera que si procedemos de manera análoga, podemos afirmar que Antístenes, al confesarse enamorado de Sócrates, nos muestra sus propias inclinaciones. La relación entre Antístenes y Sócrates no es, a las claras, como la de Clinias y Autólico, pues esta última se mueve más sobre lo que Foucault ha denominado el “amor de los muchachos” que implica más la paiderastes de la que se discute en ambos diálogos, pero que se problematiza más profundamente por el discurso de Aristófanes en el diálogo platónico. Esta relación de amor está vinculada al binomio verdad-belleza, de suerte que comienza en la atracción del objeto amado, pero no sucumbe en la obtención de

⁶³ *ibídem*; IV, 28

⁶⁴ *ibídem*; VIII, X

⁶⁵ *ibídem*; VIII, 8

favores corporales, sino que alcanza su culmen en la amistad del discípulo hacia su maestro, que colabora en su formación y se fortalece en la amistad, por lo que afirma Foucault: “no es la exclusión del cuerpo lo que caracteriza esencialmente, para Platón, al verdadero amor, sino que es a través de las apariencias del objeto, la relación con la verdad.”⁶⁶ La complejidad que supone tratar de analizar, por analogía con Calias y Autólico, a la relación de Antístenes con Sócrates, es que del mundo griego tenemos, más claramente, la exposición platónica de lo que es el amor; sin embargo, nos parece adecuado aplicar el criterio platónico a la relación que enuncia el diálogo de Jenofonte, aun cuando reconozcamos (con Foucault) que no es la única –ni quizá la más definitoria del mundo griego–, pero nos presenta una pista filosófica para avanzar en este terreno.

La relación de amor supone un lugar específico para el amante y el amado. Así, como subraya Foucault, en la justa erótica se lleva a cabo un despliegue de actos en los que las respuestas y los gestos de los involucrados deben responder a la virtud y el espacio social de cada uno, y que tiene impacto en el honor de quienes participan en el cortejo. El amado (el muchacho) aun no es un ciudadano en sentido pleno, de manera que su virtud aun es pasiva, pero a la vez es una promesa para la ciudad, por lo tanto, su misma virtud es activa de forma latente. Se esperaría del amante (que ya es un hombre), que le ayudara a desarrollar su propia virtud y, de esta manera, la correspondencia o no a un pretendiente, por parte del muchacho, va a ser parte de su honor cuando participe en la plaza pública. El erasto y el erómeno se definen justamente por el tipo de virtud que tienen cada uno en el intercambio erótico, y de la misma manera se identifican en el desarrollo de la virtud. Si forzáramos a Sócrates y Antístenes a entrar en este tipo de relación, no podríamos distinguir claramente al erasto del erómeno, sobre todo, dadas las particularidades del carácter de Sócrates. Porque en tal condición, él sería el objeto de amor de Antístenes, pero este último resulta más edificado por ello. Lo que sí obtendríamos de la analogía sería avanzar en la propia naturaleza de Antístenes, así que cabría preguntar ¿cuál sería el sentido amoroso de tal relación?, ¿estaría ausente de cierto juicio de verdad y belleza a la manera en que lo propone Platón? o ¿admite el concepto de «amor verdadero», declarado por Platón, otras determinaciones que puedan aplicarse a la relación entre Sócrates y Antístenes? ¿cuál sería el aporte, para la comprensión de las relaciones al interior

⁶⁶ Michel Foucault; **Historia de la sexualidad 2-el uso de los placeres**; p. 219

del estoicismo, de buscar una perspectiva sobre el acercamiento amoroso entre Sócrates y Antístenes? Para descifrar la forma de su relación y avanzar en la problemática propuesta, el diálogo de Jenofonte nos ofrece al menos tres claves: a) El Sócrates «amante de muchos», b) la abrupta declaración amorosa de Antístenes, c) que Sócrates hace de Antístenes más que su amado o amante, su cómplice en embellecer a los demás.

Una de las más acusadas particularidades de Sócrates es que muchos esperan ser instruidos por él (pensando tanto en la relación de amor, como en la de instrucción), aspirando así a ser amados por él (encontramos a Alcibíades ansioso por que Sócrates le dirija sus palabras, en las que, sugiere, está contenida su belleza). Pero la actitud amorosa de Sócrates se muestra ambigua, porque lo mismo lo encontramos desdeñando a Alcibíades que turbándose en presencia de Cármides, cuando éste ya se ha convertido en un buen mozo⁶⁷. Evidentemente, Platón siempre tratará a su maestro concibiendo al amor de la manera más elevada, así en el Fedro –uno de los diálogos tardíos de Platón, y por lo tanto mezclado con su propio pensamiento– encontramos a Sócrates hablando del amor en un tono sublime, que le pone alas al amor, y que se adhiere a la concepción platónica de la inmortalidad del alma.⁶⁸ Pero el mismo Platón, en un diálogo más temprano, el Cármides, muestra a un Sócrates que busca la cercanía del joven para indagar en su alma, no sin antes hallarse él mismo arrebatado:

Cármides se aproximó y fue motivo de regocijo, pues cada uno de nosotros, de los que estábamos sentados, cediendo el sitio, empujaba presuroso al vecino, para que él, Cármides se sentase a su vera [...] Entonces ocurrió, querido amigo, que me encontré como sin salida, tambaleándose mi antiguo aplomo; ese aplomo que en otra ocasión, me habría llevado a hacerle hablar fácilmente. Pero después de que [...] me miró con ojos que no se qué me

⁶⁷ Acerca del efecto que causa la belleza de los muchachos en Sócrates –y del ánimo de rechazo que trata de sembrar en sus seguidores– el mismo Cármides le reprocha haberlo descubierto en un contacto demasiado estrecho con Critóbulo, a lo que Sócrates responde, entre bromas, que le ha prohibido a Critóbulo acercarse a él, en tanto esté en la edad en que se levantan las pasiones. Jenofonte; **Banquete**; IV, 27.

⁶⁸ El amor es el pretexto para abordar los múltiples temas que aparecen en el **Fedro**. Así que de inicio se aborda al amor (tanto en el discurso de Lisias como en el de Sócrates) como un ejercicio poco edificante –por no decir ruin–, pero en un segundo momento (242c) se eleva al nivel de los dioses, y con ello se acompaña a la demostración de la inmortalidad del alma y sus grados de pureza, de manera que se alcanza a una concepción sublime del deseo que, a través de metáforas, evoca un amor carnal purificado por las aspiraciones divinas de los amantes (244a-257b.)

querían decir y se lanzaban ya a preguntarme, y todos los que estaban en la palestra nos cerraban en círculo, entonces, noble amigo, intuí lo que había dentro del manto y me sentí arder y estaba como fuera de mí, y pensé que Cidias sabía mucho en cosas de amor, cuando, refiriéndose a un joven hermoso, aconseja a otro “si un cervatillo llega frente a un león, ha de cuidar de no ser hecho pedazos”.⁶⁹

Sócrates, en este diálogo, se interesa por Cármides para saber si su belleza física, que ha turbado a todos los presentes, corresponde a la belleza del alma, de manera que intenta desnudarla para saber si está en sintonía con su cuerpo. Para tal argucia, Sócrates se propone a sí mismo como médico, sugiriendo que el cuerpo y el alma se corresponden de manera directa, y que toda molestia o efecto corporal tiene su correspondiente en el alma. Partiendo del estrecho contacto entre alma y cuerpo, el diálogo transcurre buscando el referente de la *sophrosyné*,⁷⁰ ya que la sensatez corresponde a la salud del alma, y las palabras se tornan en un bálsamo que, con un preparado de yerbas, Sócrates promete para aliviar los dolores de Cármides. De esta reacción tenemos que, para Sócrates, la belleza física no pasa de largo, pero vale si está acompañada de belleza espiritual; y, llevando las actitudes más lejos, podemos observar que ante la belleza del mismo Cármides, Sócrates sobrepone su autocontrol para poder llevar a cabo con él razonamientos mas adecuados al desarrollo moral del propio Cármides. Después de este encuentro Cármides se integra al círculo Socrático que, aunque Platón no da cuenta completa de este hecho, Jenofonte lo menciona entre los que lo acompañan en el Banquete, mencionando de paso que ha perdido su fortuna y que por ello se siente orgulloso de su pobreza, puesto que a causa de su anterior riqueza, le echaban en cara que fuera amigo de Sócrates.⁷¹

El Cármides, como diálogo de la primera época platónica, está considerado entre los que retratan de una manera cercana la personalidad de Sócrates. La indagación que ocupa a Sócrates en dicho diálogo son las determinaciones de la *sophrosyné*, el medio por el que trata de plantear el asunto a Cármides es invitándolo a inspeccionar en su propia alma para saber si en ella habita la

⁶⁹ Platón; **Cármides**; 155 c-d.

⁷⁰ Acerca del problema de la traducción de *sophrosyné*, E. Lledó, en su introducción al diálogo editado por Gredos, indica que su referente no sólo es la sensatez, sino que se refiere a un conjunto complejo de corrección en la forma de actuar. Cf. “introducción al Cármides” en **Diálogos I**, pp. 187-192.

⁷¹ Jenofonte, **Banquete**; IV 29-33

sophrosyné, puesto que el ejercicio de reflexión es un «bálsamo» que, combinado con una “mezcla de yerbas”, le puede aliviar los dolores que le aquejan. Tal bálsamo representa la discusión filosófica que se proyecta como una forma de ejercicio racional y tiene efectos sobre el alma e inmediatamente en el cuerpo. Es notoria la cualidad del bálsamo que refiere Sócrates, ya que, como apunta Juan Zaragoza, los encantamientos son hermosos razonamientos por lo que “Sócrates reduce así lo mágico a lo racional”,⁷² pero que, además, es empleado para ganar la amistad de quienes lo escuchan. En *Recuerdos de Sócrates* se hace mención del uso de los encantamientos para granjearse la amistad de hombres de bien, cuando frente a una cortesana le ofrece enseñarle a realizar tal hazaña, mostrándole que, gracias a ello, Antístenes no se separa de él. En consecuencia, la racionalidad de la búsqueda socrática no sólo se introduce en las almas de los hombres para hacerlos mejores, sino que también fortalece las relaciones entre ellos. En la relación de amistad, no sólo se trata de buscar en el alma de los amigos los indicios de su propia naturaleza para saber si son merecedores de la amistad, sino que se debe inspeccionar en la propia alma para saber si uno mismo es buen amigo para los otros. Dice al respecto Jenofonte: “En otra ocasión le oí un razonamiento que en mi opinión inducía al oyente a examinarse a sí mismo para preguntarse hasta qué punto era digno de sus amigos”. La racionalidad que supone el interrogatorio socrático pone como primer referente a la propia alma, es decir, la orientación racional de los hombres comienza con la particular evaluación y continúa en la relación con los otros, así como en la transformación moral, benéfica, que esta racionalidad supone, donde está el auténtico valor de la amistad, en la medida en que es capaz de ayudar a los amigos a convertirse en hombres de bien.

Así como es importante mejorar la propia alma y establecer relaciones basadas en la racionalidad y en el interés por mejorar a los amigos, también lo es cuidar de ellos. No se trata sólo de buscar argumentos que definan el significado de la sophrosyné, es necesario hacerla efectiva, por lo que una de las obligaciones del hombre de bien (que se guía por ésta) es ocuparse de sus amigos. El valor de los amigos, y en tal sentido, el cuidado de ellos, supera el interés material, de suerte que el mismo valor que se otorga a un amigo, y el interés por mantenerlo, exige de una constante vigilancia sobre los propios actos respecto a la forma de conducirse con los amigos. En los

⁷² Cf. Jenofonte; **Recuerdos de Sócrates**; traducción de Juan Zaragoza, n. 69

Recuerdos, Sócrates, al saber de alguien que desatiende a un amigo agobiado por la pobreza, cuestiona a Antístenes sobre si, así como los esclavos tienen precio, los amigos también lo tienen.

Éste responde:

–¡sí, por Zeus!, dijo Antístenes. Yo, al menos valoraría la amistad de una persona en más de dos minas, mientras que a otro no le tasaría ni en media mina, a otro lo estimaría por un precio de diez minas, y por otro pagaría todo el dinero y todos los esfuerzos para que fuera mi amigo.

–Entonces, dijo Sócrates, si las cosas son así, sería bueno que uno se examinara a sí mismo para saber cuánto vale para los amigos y tratar de tener el más alto precio, para que los amigos lo abandonaran menos.⁷³

El valor que se otorga a un amigo y el interés por retenerlo refleja, al mismo tiempo, la estima en que cada uno se tiene a sí mismo. Por ello, la introspección a que invita Sócrates a sus interlocutores tiende no sólo a la búsqueda del referente de su propio valor, implica también la disposición (que el propio valor supone) para actuar de modo que los amigos aprecien nuestros actos, los valoren y no se alejen. El esfuerzo por conseguir y mantener un amigo está, por lo tanto, directamente relacionado con la estima en que lo tengamos: “me parece que me estás dando a entender, Sócrates, que si estamos dispuestos a adquirir un buen amigo, nosotros mismos tenemos que ser honrados de palabra y acción”.⁷⁴ No todos los hombres estiman los mismos valores, por ello, el hombre de bien se relaciona con aquél que corresponde con el propio aprecio que él mismo se concede, consecuentemente, habrá que buscar la compañía de hombres que se acerquen al modelo de alma que uno mismo debe tener: “–Dime, Critóbulo, si necesitáramos un buen amigo, ¿cómo intentaríamos buscarlo? ¿No deberíamos en primer lugar descubrir uno que fuera dueño de su estómago, de su sed, de su lujuria, del sueño y de la pereza? porque un individuo que se dejara dominar por estas pasiones no sería capaz de cumplir sus obligaciones ni por él ni por un amigo.”⁷⁵

⁷³ Jenofonte **Recuerdos de Sócrates (II)**; 5; 2-3.

⁷⁴ *Ibídem*; 6; 14

⁷⁵ *Ibídem*; 6; 1

A pesar de que Sócrates nos ofrezca un modelo para buscar amigos que se le acerquen, él mismo reconoce la dificultad de la empresa,⁷⁶ ya que el hombre tiene un ánimo amistoso que lo mueve hacia los otros, pero también posee una naturaleza belicosa que lo provoca a la envidia y la guerra. La ambición de los hombres, el afán de gloria y riquezas, e incluso la misma belleza pueden conducir a los hombres a su extrañamiento. Pero, a pesar de estas dos naturalezas, la racionalidad que rige a los hombres de bien se sobrepone a la ambición y a la ira, nos dice Sócrates:

La amistad se desliza entre las dificultades y une a los hombres de bien, pues gracias a la virtud prefieren tener sin fatigas una fortuna moderada a ser dueños de todo por medio de la guerra, y cuando tienen hambre y sed son capaces de participar sin pesadumbre del pan y de la bebida, ya que aunque disfrutan con los amores de la belleza, son capaces de contenerse para no ofender a quien no deben.⁷⁷

Para evitar las rupturas, Sócrates prefiere la moderación, incluso la pobreza material que haga brillar a la riqueza del espíritu. La predisposición espiritual para deponer las cosas que pueden dañar una amistad sugiere una ascesis que domine las pasiones irracionales para poner por sobre el valor del dinero, el valor de los amigos. De este mismo modo se aprecia de ellos el trato moral, más que el contacto carnal, de suerte que el dominio de las pasiones supone una actitud particular frente a los amigos, en donde las motivaciones y las respuestas se dirigen desde el sentido racional de cada uno. Testimonio del valor de la moderación y la modestia son los discursos pronunciados durante el banquete en casa de Calias por Cármides y Antístenes, donde en el primero se enfatiza el valor de la pobreza que le permite a Cármides no ser envidiado por nadie y ser un amigo cercano a Sócrates. En su discurso, Antístenes elogia la riqueza espiritual que, a diferencia de la material, le permite disponer de sí, y por ello ocuparse de su amistad con Sócrates: "prefiero tiempo de ocio disfrutado con Sócrates". Podemos afirmar que el sentido fraterno que se anuncia en la relación entre Sócrates y Antístenes, hunde sus raíces en el cuidado del amigo sustentado en la racionalidad, y que va a

⁷⁶ El mismo Sócrates tuvo entre sus amigos a Critias y Alcibíades que, aunque no permanecieron siempre junto a él, escapaban por mucho del modelo que propone y que al final se asocia su contacto en la acusación condenatoria. cf. Jenofonte; **Recuerdos de Sócrates (I)** y Platón; **Apología**.

⁷⁷ *Ibíd.*, 6; 22.

marcar el desarrollo lógico, político y ético de la filosofía antisteniana.⁷⁸ La huella que Sócrates deja en Antístenes, no obstante, no es indicio de que la relación con él haya sido exclusiva, sino que la inteligencia de Antístenes retuvo para sí los suficientes elementos socráticos que le llevaron a componer una doctrina propia (diferente y contraria a la de Platón), que habrá de ser una importante influencia para la filosofía helenística e imperial.

Del eros socrático dirigido a muchos y no a un sólo amigo, dice Sócrates:

¿Acaso es razonable, amigos, que, estando aquí presente entre nosotros una gran divinidad, de la misma edad que los dioses eternos, pero más joven de aspecto, que domina todo el universo con su poder pero se asienta en el alma del hombre –me estoy refiriendo al amor–, acaso es lógico, como iba diciendo, que no nos acordemos también nosotros de él, sobre todo habida cuenta de que todos somos cófrades de este dios? Por mi parte, no podría decir momento alguno en el que no esté enamorado de alguien.⁷⁹

En la literatura socrática abundan las manifestaciones sobre el amor y la preocupación de Sócrates por los hombres. Constantemente lo encontramos abordándolos en el paseo, en el mercado o en el gimnasio, invitándolos, a través de sus cuestionamientos, a que indaguen dentro de sí mismos y traten de hallar cuál es la naturaleza de los juicios que han de encauzar sus propios actos. En el Sócrates retratado por Jenofonte, tenemos que, además de los encuentros casuales y las entrevistas intelectuales, Sócrates se esfuerza por atrapar amigos que no se separen de él;⁸⁰ sin embargo su búsqueda de compañía no tiene como fin aliviar su soledad, sino que responde al mandato recibido por el dios: ocuparse de mejorar las almas de los atenienses. En este empeño por cuidar las almas de sus conciudadanos queda en evidencia la importancia que tiene para él el ethos griego (en contraste con Antístenes). Si hemos de confiar en que dentro de la ironía socrática hay franqueza, podemos percibir el interés de Sócrates por mejorar efectivamente a los hombres, lo cual queda

⁷⁸ Sobre la presencia Socrática en éstos rubros del pensamiento de Antístenes véase las notas 38, 39 y 40 de Gabriel Giannantoni; **Socraticorum Reliquiae, Volumen IV**; C.N.R., Centro di studio del pensiero antico; Nápoles; 1990.

⁷⁹ Jenofonte; **Banquete**; VIII, 1

⁸⁰ La alegoría de el bálsamo y la telaraña apuntan hacia ésta dirección. Ésta idea cambia en Antístenes, para quién el sabio tiene amigos y es feliz, pero no lo es menos si no los tiene.

corroborado con el discurso dicho en la Apología platónica. En el Banquete de Jenofonte, Sócrates dice respecto a su arte como proxeneta:

“¿No os parece que es actividad propia de un buen alcahuete hacer que la mujer o el hombre a quien prostituya sean agradables a quienes traten con él?”. “Muy bien”, dijeron. “Y no es una parte de ese grado tener un aspecto adecuado en los cabellos y la indumentaria” [...] “de entre todas estas actividades, ¿no debería un buen alcahuete enseñar las que sean convenientes para agradar?”. “Desde luego”. “Y sería mejor el que puede hacerlos gratos para una sola persona o el que los haga para muchos?” [...] “Pero si alguien fuera capaz de hacer personas agradables para toda la ciudad, ¿no sería éste el alcahuete perfecto?”. “Indudablemente que sí”, dijeron todos. “Y si alguien fuera capaz de difundir esta cualidad en las personas que dirigiera, ¿no estaría con razón orgulloso de su arte y con razón obraría muchísimo dinero?”. Y una vez que todos estuvieron de acuerdo en ello, Sócrates dijo: “Pues bien ese hombre es Antístenes, aquí presente”. Y Antístenes respondió “¿Me traspasas a mí el arte, Sócrates?” “Sí, ¡por Zeus!”, dijo, “porque veo que has conseguido perfeccionarte en su complemento”. “¿Y cuál es?” “El de mediador.”⁸¹

La invitación a la introspección, así como el agrado por la compañía de los amigos no tiene una función meramente contemplativa, sino que el llamado a la vida estética –si así podemos nombrar a la invitación socrática–, se realiza en la relación (si se quiere llamar pública) con los demás. Embellecer a las almas, esforzarse por convertirse y convertir a los otros en hombres de bien no es un ejercicio solipsista cuya cúspide sea la relación de amistad en sí misma, sino que es un ejercicio racional en el que, a partir de la construcción de sí mismos y la participación con los demás, es posible contribuir con la ciudad entera. La racionalidad, entonces, no sólo es necesaria para la relación de los sujetos de sí a sí, sino que, en la medida en que se hace efectiva la amistad entre hombres de bien, trasciende a las propias relaciones y construye también las estructuras de la ciudad. El mandato divino que recibe Sócrates, en consecuencia, no apunta sólo a una inspiración mística que invite a la contemplación particular y a la conversión de los otros para ingresar a una suerte de vida contemplativa también, por el contrario, el “mandato” que Sócrates ha recibido es el de

⁸¹ Jenofonte; **Banquete**; IV, 57-61.

reorientar la imagen que el ciudadano tiene de sí mismo para que, partiendo de la indagación interior, reconstruya su relación con los demás. La realización de la belleza en la propia alma y en la de los otros conduce a un particularismo que no comulga con el sentido de unidad que tienen los griegos. El ciudadano promedio está lejos del modelo de filósofo que la filosofía socrática propone, es decir, el hombre de la calle (por ejemplo Ánito, que además es un ciudadano con fortuna) no sólo no es proclive a la problematización filosófica, también se resiste a que el modelo que otorga sentido a su mundo sea cuestionado. Para el ciudadano corriente la existencia está dada en la propia ciudad, más aun, en el sentido comunitario de la ciudad, por lo que el ejercicio de Sócrates y Antístenes como proxeneta y metroxeno evade tal sentido común basado en la visión homérica que priva en la polis. El partir de la propia individualidad para desarrollar en el alma la particularidad del hombre de bien, debió ser un fuerte ataque para los atenienses, pero refleja también el modo racional en que se comienza a concebir y realizar la *phronesis*.

En el último pasaje citado, Sócrates nos sugiere el grado de avance del mismo Antístenes y, más adelante, señala su capacidad para observar en los hombres sus cualidades y así sugerirles que se acerquen a él. Por el elogio de Sócrates, no cabe duda acerca de que Antístenes es un verdadero amigo para Sócrates, y, al hacerlo su cómplice, delata el sentido de aproximación moral y la posición filosófica que Antístenes tiene a los ojos del maestro. No se trata sólo de haberle aproximado a algunos personajes, sino que es capaz de ser continuador de su propia actividad, constantemente anunciada, de mejorar a los hombres y a la ciudad misma. Concluye Sócrates:

[...] Porque un hombre apto para reconocer a las personas capaces de serle provechosas y para poder hacerles desearse mutuamente, creo que este individuo también sería capaz de hacer amigas a las ciudades y concertar matrimonios adecuados, y que tenerlo como aliado tendría mucha importancia tanto para las ciudades como para sus amigos. En cambio tú, como si te hubiera difamado diciendo que eres un buen mediador, te indignaste". "Pues bien", dijo Antístenes, "ahora ya no estoy indignado, ¡por Zeus!, porque si realmente tengo tal capacidad, tendré el alma colmada de riquezas".⁸²

⁸² *Ibídem*, IV, 64.

2.3 La orientación hacia la physis

Tal vez el acento que Jenofonte pone en la relación entre Antístenes y Sócrates parezca exagerado, pero puede sugerir el modo en que Antístenes recibió y asimiló la filosofía socrática que transmitió a las escuelas posteriores. De entre las interpretaciones que se han propuesto de la enseñanza socrática, sobresale la imagen de Antístenes, que Jenofonte exhibe en su intento por mostrar que la vida de acuerdo con la filosofía es lo único que se precisa para vivir correctamente, por lo que no es necesario ningún otro aliciente para elegir los actos buenos. Con tal actitud, se puso de relieve el valor absoluto del bien moral. Vivir virtuosamente significó desde entonces elegir el bien moral por sí mismo, lo cual entraña una idea particular de felicidad que está presente en la transmisión de la actitud socrática al estoicismo. Justamente este modo de vivir, encarnado en Antístenes, es uno de los rasgos más característicos del estoicismo, doctrina que sostiene que el sabio no observa ningún beneficio al actuar justamente, le basta con la disposición del alma para inclinarse hacia el bien, de suerte que el estoico se guía según el conocimiento (el asentimiento) de las cosas. Con éste, puede distinguir lo bueno de lo malo, por lo que tales juicios valorativos ofrecen a los hombres las pautas que han de seguir para que su conducta sea la correcta. Es atrevido afirmar que Sócrates indicó estrictamente la clave en que se debe interpretar al mundo para distinguir el sentido de las cosas y encontrar los juicios que determinen su valor en una misma operación. La actividad de Sócrates, según los testimonios con que contamos, se limitó a preguntar a los hombres acerca de sus propias valoraciones, a sopesar los motivos que los conducían a ejecutar unos actos y abstenerse de otros, a indagar en las aparentes certezas, a partir de las cuales cada uno dirigía su propia vida. Nos lo ha dicho en la Apología, lo suyo era mejorar a los hombres, cuestión que parece clara y evidente para las doctrinas helenísticas que hicieron el intento de encarar a la duda socrática; sin embargo, el criterio de interpretación no fue siempre el mismo.

Como George Clayton Field señala, la certeza del conocimiento del sentido de las cosas, que Sócrates parecía estar buscando constantemente, debía ser expuesta de algún modo,⁸³ por lo que

⁸³ Field, George Clayton; **Plato and contemporaries a study in fourth-century life and thought**; London Methuen; 1930.

tenemos como respuestas inmediatas la postura de Platón y su teoría de las ideas, y la apuesta de Antístenes, quien buscó la realidad de las cosas en los nombres. Es de recalcar la evidencia que señala la rivalidad entre Antístenes y Platón, a quien Antístenes dedicó un título insultante en su prolífica obra: el *Satón*, donde, según los fragmentos, reprocha a Platón sus contradicciones. En Diógenes Laercio aparecen algunas anécdotas sobre esta rivalidad:

Se burlaba de Platón por creerlo henchido de vanidad. Durante un desfile vio un caballo que piafaba con estruendo y dijo a Platón: “A mí me parece que tú también eres un potro jactancioso”. Eso también es porque Platón elogiaba de continuo al caballo. En otra ocasión fue a visitarle estando enfermo y, al ver la palangana donde Platón había vomitado, dijo: “Aquí veo tu bilis, pero no veo tu vanidad”.⁸⁴

Tanto en las anécdotas de Diógenes, como en el reproche de Platón, donde afirma que Antístenes no tiene los ojos para ver la «caballidad», aparece de forma evidente la fuerte oposición de Antístenes a la teoría de las ideas, causa de lo cual, según Guthrie,⁸⁵ motivó a especialistas alemanes del siglo pasado a buscar ataques velados de Platón a Antístenes. Independientemente de que esto último sea verdad o no, lo importante es que tal rivalidad muestra dos interpretaciones completamente diferentes del conocimiento filosófico derivado de Sócrates que se transmitieron a la posteridad inmediata. Podemos encontrar la misma oposición, con razones muy semejantes, entre las escuelas helenísticas y la Academia, lo cual puede llevarnos a suponer una aparente herencia de la postura inicial de Antístenes. Afirmar que la rivalidad entre la academia y los estoicos deriva directamente de la rivalidad entre Platón y Antístenes puede parecer arriesgado, pero afirmar lo contrario tajantemente es también incierto.

Siendo el estoicismo una de las filosofías de más éxito, y por haber sido influenciada por el cinismo —doctrina también contraria a la teoría de las ideas— se nos ofrece con un matiz de continuidad a la oposición a Platón; a pesar de que en sus razones de fondo hay quien encuentre convergencias (véase el Sócrates que según Long⁸⁶ está presente en los estoicos y la confusión en

⁸⁴ D. L. VI. 7.

⁸⁵ W.K.C. Guthrie; **A History of Greek Philosophy. Volume III**; p. 300.

⁸⁶ A. Long, “Socrates in hellenistic philosophy”, en **Stoic Studies**; U.C.P.; Berkeley and Los Angeles, California; 1996; pp. 1 a 34.

los términos que, a juicio de Rist,⁸⁷ divorcia a la ética estoica del platonismo), así como importantes oposiciones, además de la escasa popularidad que tuvo Platón durante el período helenístico, que en el saber de fondo se refleja en la diferencia que entre la teoría de las ideas y la explicación fisicalista del mundo, ésta última que es a la que se inclinan las teorías más representativas del período helenístico, tanto el estoicismo como el epicureísmo.⁸⁸

La lógica de Antístenes representa un intento de resolver la duda socrática, y, con ello, las preguntas que los sofistas de su tiempo se hicieron respecto a la tensión entre *physis* y *nomos*. Antístenes sostiene que existe uno y solamente un *logos*⁸⁹ para cada cosa, por lo que basta con entender la correspondencia entre el concepto y el referente para decir que algo es real. Giovanni Reale califica a la lógica de Antístenes como reductiva,⁹⁰ porque busca la definición de las cosas en la correspondencia con sus nombres y niega la definición de cosas simples. Guthrie, por su parte, nos aclara, siguiendo a Aristóteles, que si Antístenes niega que haya definición de las cosas simples es porque ésta ampliaría el sentido de la palabra que se usa para designar a la cosa y dado que la «simpleza», para Antístenes, es la exclusiva correspondencia entre el *logos* y la cosa, entonces, no es necesario ni posible, decir algo de más de una misma cosa, por lo que, según él, la contradicción no puede existir. Para saber lo que son las cosas basta con la percepción, y para describir aquello que se percibe se usa la analogía; las cosas simples se describen por el *logos* que les corresponde, y cuando se trata de cosas complejas al definirlas sólo hay que describir las cosas simples que las conforman.

Si queremos calificar a la lógica de Antístenes como una teoría o prototeoría del conocimiento, no debemos dejar de lado el significado que ésta pudo haber tenido en el propio desenvolvimiento ético de nuestro personaje. Porque, si vamos a aceptar que es uno de los más importantes

⁸⁷ J.M Rist; **La filosofía estoica**; Crítica; Barcelona, 1995

⁸⁸ Julia Annas; **Hellenistic philosophy of mind**; University of California; Berkeley, 1992.

⁸⁹ Existe un acuerdo común acerca del problema de la traducción de *logos* en Antístenes. Goulet-Cazé en su intervención en la **Vies et Doctrines...** lo traduce como "concepto" y señala la dificultad de valuarlo de manera filosófica o retórica en p. 682, n.3 y p. 769, n.1. Reale y Guthrie lo interpretan como nombre, y García Gual traduce «proposición», pero hace notar también otras referencias: para Mondolfo 'nombre', Ortiz y Sanz 'oración'; Gigante 'discurso' y Hicks 'statement'; **La secta...**; p. 99, n. 7. Rankin aclara que *oikeios-logos* es un juicio idéntico 'x es x', no dice qué cosa es x, sino define X, Giannantoni **SR**, fragmento 380.

⁹⁰ Giovanni Reale; **Historia de la filosofía vol 1**; Herder; Barcelona; 1995; p. 101.

seguidores, y continuadores, de la filosofía socrática, entonces estamos obligados a asumir que no hay divorcio entre su modo de vida, su inquietud intelectual, y, por lo tanto, su preocupación moral. De esta manera, cuando Antístenes afirma que el logos es el principio del conocimiento,⁹¹ tenemos que relacionarlo directamente con su concepción del acto virtuoso, para lo cual basta con la fuerza de un Sócrates, y entender que el conocimiento simple de las cosas dota de sentido austero a las preferencias que motivan los actos.

El problema de asumir la lógica de Antístenes y su visión ética, es que el estado fragmentario en que se encuentran sus escritos y la doxografía sobre él, no ofrecen los pormenores de su sistema lógico. El desarrollo de una lógica antisteniana, en principio, puede parecer irrelevante dado que expresa una opinión más acerca de la realidad del mundo. Tal desarrollo intenta explicarlo Guthrie, a partir de unos pocos fragmentos, la recopilación de opiniones aristotélicas sobre Antístenes, así como en los puntos de encuentro entre su teoría y la de Protágoras, lo cual nos da idea de que Antístenes, igual que Sócrates, fue un hombre de su propio tiempo, que intentó responder a los problemas propios de su época, del humanismo que caracterizó su tiempo, buscando cuál era el sentido verdadero de las palabras en una coyuntura de explosión cultural en que la tensión entre physis y nomos se acentuó. Cuestionó así cuáles eran las leyes a las que los hombres debían apegarse, en un momento en que la validez de diferencias culturales estaba en discusión. Expresaron, entonces, sus opiniones e inquietudes de acuerdo con los recursos que su época les otorgó, lo cual puede ofrecernos también claves para relacionar su concepción ética con su planteamiento lógico.

De la lógica de Antístenes, Guthrie elabora un recuento sucinto consistente en tres puntos, de los cuales nos interesa resaltar los siguientes dos: “A todo objeto corresponde un solo y único logos propio, el cual dice lo que es, nombrando los elementos de que se compone. Si ninguno de ellos se aplica a él, entonces no hay logos”, y “los nombres tienen una natural afinidad con sus objetos, que son conocidos por contacto directo de la mente con el objeto, como en la percepción sensible. Un nombre que no tenga tal afinidad no es falso, pero no es en absoluto nombre”⁹², estas ideas

⁹¹ Epícteto resalta que «el examen de las palabras es el principio de la enseñanza» y lo cita de Antístenes, rememorando de paso que también Sócrates, según las anécdotas de Jenofonte, busca al concepto como principio de indagación filosófica, es decir, de desarrollo dialéctico. Cf. Epícteto; **Disertaciones**; (I, 6,12) y Jenofonte; **Recuerdos** IV, 6,1.

⁹² Guthrie, **Historia de la filosofía** III, p.227

resumidas por Guthrie deben relacionarse, a nuestro juicio, con los pasajes de Diógenes Laercio que señalan sus opiniones sobre la virtud, porque «si es enseñable la virtud» y el principio del conocimiento es el logos, suponemos que lo primero que hay que encontrar es la simplicidad de las cosas, para poder ordenar las propias acciones en función de tal simplicidad. Esto se refuerza con el siguiente pasaje «que la virtud está en los hechos y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos», en donde entendemos que su esfuerzo por distinguir el logos que corresponde a cada cosa, es un intento por distinguir claramente los actos que son propios de una actitud virtuosa, que, para alcanzarla, «basta con la fuerza de un Sócrates». Este rasgo tan distintivo de la fuerza de Sócrates es el punto principal que se transmite a todo el helenismo, exagerado en su inicio por el cinismo. El buscar la concordancia, por simple que sea, del conocimiento del mundo con la actitud, es la segunda característica importante que llega, en particular, al estoicismo, por lo que podemos afirmar, con Anthony Long, que Antístenes propuso una actitud teórica que fue desarrollada por Zenón, en que el interés intelectual se relaciona con el dominio de los deseos, en conocer lo que son las cosas para ordenar los deseos en función de elegir correctamente.

Antístenes afirma que «La virtud es suficiente en sí misma para la felicidad», luego, la virtud no es un medio para alcanzar la felicidad, sino que la virtud en sí misma entraña a la felicidad. Es verdad que todas las escuelas helenísticas tuvieron esta preocupación, lo que las distingue son los matices que las definen. En las palabras de Antístenes podemos encontrar, tanto antecedentes del epicureísmo, que se preocupa por los placeres verdaderos, como del estoicismo, que afirma que la virtud es el único fin al que se debe tender, como para Antístenes, tal fin entraña la felicidad en sí misma. Podemos, entonces, volver al discurso pronunciado en el Banquete por nuestro personaje, y poner en evidencia que la simpleza de vida y el conocimiento del auténtico significado de las cosas para darles su preciso valor, es lo que en todo caso orienta la vida ética antisteniana.

Recordemos que en casa de Calias, los comensales se obligan a decir la cualidad que les causa orgullo y a pronunciar un discurso que explique por qué. Antístenes afirma que de lo que más se enorgullece es de su riqueza: “Porque creo, amigos, que las personas no tienen la riqueza y la pobreza en su casa, sino en sus almas”. Ubicar la riqueza en el alma tiene no pocas complicaciones, porque a lo primero que nos obliga es a entender el referente de «psique», cuya comprensión es

lejana al uso contemporáneo. Del surgimiento de la problematización socrática del alma, John Burnet, nos muestra sus transformaciones:

Originalmente la palabra psique significaba soplo o aliento, pero desde los tiempos históricos había tomado dos caminos distintos. Había llegado a significar valor o coraje en primer lugar, y en el segundo el aliento vital...[de este último sentido] Es, en primer lugar el espíritu (ghost) que expira el hombre al morir, mas puede también abandonar el cuerpo temporalmente, lo que explicaría el desmayo o síncope. Siendo esto así, pareció natural suponer que el espíritu puede andar errante cuando duerme el cuerpo, al punto de aparecer a otra persona en sus sueños... Estas consideraciones explicarían la creencia universal en el alma como una especie de “doble” del hombre real y corpóreo, el egipcio ka, el italiano genius (sic) y el griego psiqué.⁹³

Continúa Burnet explicándonos los usos que el mundo griego le dio a psiqué, de los que resalta este carácter de duplicidad, que explica que al morir el cuerpo, se funde con la tierra y el alma se diluye en el aire, su elemento –creencia que corresponde a algunas sofisticaciones de los grupos “cultos” y a los iniciados en los misterios órficos, la cual sin embargo no tenía gran arraigo entre los hombres comunes. En Heráclito existe una idea del «alma vigilante» y el proceso por el que accede o no al logos. Pero la acepción más importante es el uso, típico, de un «otro yo», quien ejecuta los actos impropios, aquéllos que ninguno es capaz de confesar haberlos ejecutado por ejercicio de su voluntad, aparece como “algo oscuro y misterioso” sede de la conciencia culpable. El alma, en este último sentido, es el lugar en que se encuentran los apetitos y las pasiones; sin embargo, Sócrates revoluciona tal uso, colocando en el alma la capacidad de conocer la bondad o la maldad, y oponiéndolo a un tipo de uso pernicioso. En palabras de Burnet: “Sócrates negó que el alma fuera una especie de segundo yo, al punto de identificarla abiertamente con nuestra conciencia personal”,⁹⁴ por ello la importancia de cuidarse el alma, enseñanza que hace énfasis en la voluntad, en distinguir el bien del mal, desde la introspección, y no en la preocupación por la trascendencia de la misma en el momento de la muerte. Desde esta perspectiva, las consideraciones de Burnet nos ayudan a comprender el radical cambio que se inauguró con Sócrates y que tendrá consecuencias

⁹³ John Burnet; “Doctrina Socrática del alma”; p. 29

⁹⁴ *ibídem*, p. 40

importantes para el estoicismo. Afirma Burnet: “Hasta donde podemos juzgar, Sócrates fue el primero en decir que nuestra conciencia normal es el verdadero yo, y que por lo mismo merece todo el cuidado impendido en el cuerpo por los iniciados en los misterios religiosos”.⁹⁵ Cuidar aquello que se desea es, por lo tanto, vigilar la capacidad de desear; la cual, no suprime los deseos, sino que los domestica, con el fin de alcanzar el grado de apatēia que ayude a los hombres a no dejarse arrastrar por sus pasiones. Tal punto, con los estoicos cobra matices sofisticados con el término *hêgemonikon*.

Tenemos entonces, que Antístenes continúa el uso socrático del alma y acepta la invitación a cuidar de ella, logrando, como consecuencia, colocarla en el centro rector de los apetitos y fuente de felicidad, de manera que la carencia de bienes no hacen mella en la dicha con que vive, a diferencia de los muchos hombres que, siendo ricos, causan grandes penurias por su necesidad intemperante:

Veo, en efecto, que muchas personas corrientes, aun teniendo una gran cantidad de riquezas, se consideran tan pobres que afrontan toda clase de fatigas y de riesgos para poseer más, y sé incluso de hermanos que, habiendo heredado partes iguales, uno de ellos tiene lo suficiente, e incluso le sobra, mientras que al otro le falta todo. Estoy informado también de que algunos tiranos tienen tal hambre de riquezas que cometen crímenes más atroces que los pobres más necesitados, pues a causa de la necesidad evidentemente algunos roban, otros asaltan, otros venden como esclavos a los hombres libres y hay también tiranos que destruyen familias enteras, matan personas en masa, e incluso reducen ciudades enteras a la esclavitud.

El exceso de deseo provoca sufrimiento tanto a sí mismo como a los demás, y para combatirlo, Antístenes propone conducir al alma a un estado tal que se conforme con lo que tiene, lo cual no significa necesariamente suprimir los deseos. En su discurso no encontramos una referencia directa al modo en que opere el modo de juzgar qué tipo de placeres son convenientes, pero sí nos damos cuenta de que si hay que ponerle un límite a nuestras inclinaciones, es porque éstas se pueden multiplicar hasta el infinito, por lo que no se trata de no sentir frente al placer o al dolor, sino de ser impasibles; de no dejarse arrastrar por el deseo excesivo de placeres o de objetos hasta las nefastas consecuencias que la incontinencia acarrea: el engaño, el asesinato y la tiranía. Desde luego, no es que el placer sea un mal en sí mismo y por ello se le deba evitar, sino que el hombre que desea sin

⁹⁵ *ibídem*, p. 49

mesura, cae frente a los placeres, se deja arrastrar por ellos y, en consecuencia, pierde incluso su propia libertad.⁹⁶

La ausencia de autocontrol conduce a la perversidad, por ello Antístenes, y posteriormente el cinismo, proponen examinar las necesidades para distinguir las que están acorde con la naturaleza más simple. Los deseos auténticos no son sofisticados, se originan en las necesidades inmediatas del cuerpo y, al satisfacerlos con sencillez, complacen más aun que los que se satisfacen con elementos sofisticados. Así elogia Antístenes a los placeres modestos:

Me sobra para comer hasta llegar a no tener hambre, para beber hasta no tener sed y para vestirme hasta tal punto de no tener más frío cuando salgo que Calias, a pesar de lo riquísimo que es. Y cuando estoy en mi casa, los muros se me antojan cálidas túnicas y mantos muy espesos los tejados, y la cama que tengo es tan satisfactoria que incluso me cuesta trabajo despertarme. Y si alguna vez mi cuerpo me pide amor, hasta tal punto me basta lo que tengo a mano, que las mujeres a las que me acerco me colman de caricias porque ningún otro querría acercarse a ellas. Y todos estos placeres me parecen tan agradables, que no desearía encontrar mayor gusto practicando cada uno de ellos, sino menos, hasta tal punto creo que algunos de ellos son mas dulces que lo conveniente

Podemos apreciar las precauciones que Antístenes advierte incluso en la satisfacción de los placeres modestos, prevención que los cínicos polarizan al huir de toda convención social, de manera que su preocupación por poner límite a los placeres se expresa aun en las inclinaciones más simples. Para Antístenes, la satisfacción de los placeres, que a menudo acarrea desdichas a los hombres, no tiene que afectarles en su felicidad, al respecto comenta Diógenes Laercio que: “al ver una vez a un adúltero que iba corriendo comentó: «¡Qué desdichado, de qué peligro podía haberse librado por el precio de un óbolo!»”, por lo que entendemos que Antístenes no condena al placer por sí mismo, sino

⁹⁶ Al respecto nos dice Aldo Brancacci en su análisis del placer y eros en Antístenes: “El punto de partida de la reflexión de Antístenes parece ser la consciencia de que, si los elementos subjetivos de resistencia y de control no intervienen, el mecanismo psicológico que regula sobre la serie necesidad-deseo-placer está destinado a continuar hasta el infinito. Al hacerlo, no solamente imposibilita la satisfacción, que es remitida sin cesar de un objeto a otro, sino que induce también en el hombre un estado de enfermedad que es responsable, en el plano individual, de la frustración y por lo tanto del malestar, y en el plano del comportamiento de la incontinencia, por lo tanto de la perversidad”. Brancacci “Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène”; en **Le cynisme ancien...**; p.37.

la esclavitud del alma que se ata a apetencias perversas que trastornan la vida. No es que las inclinaciones de la carne perviertan a los hombres, sino que, por un lado, el excesivo gusto por el comercio carnal puede poner a los hombres en complicaciones (como el adúltero de la anécdota) y, por otro lado, puede complicar la vida entre los que participan de la relación, como lo indica su afirmación de que «hay que tener trato con mujeres que nos demuestren su agradecimiento». Al distinguir, de entre los placeres, los que se producen por intemperancia, los que complican las relaciones con los demás, y los sencillos y necesarios, se puede afianzar la voluntad para ser impasibles frente a placeres generados por necesidades sofisticadas. La indiferencia frente a estos últimos no aparece, entonces, como la superación sobrehumana de los propios deseos, sino como un ejercicio de la razón que distingue entre lo que es correcto desear y lo que no, reflejo del férreo ánimo de quien posee la capacidad de autocontrolarse frente a lo irracional y no sucumbe ante placeres “vulgares” y creados, que los ignorantes atribuyen al capricho de los dioses, como los considera el cinismo.

Siguiendo con su argumentación en *El Banquete*, Antístenes afirma: “Pero la posesión que calculo de mayor valor en mi riqueza es el hecho de que, si alguien me quitara lo que ahora tengo, no veo ningún trabajo, por humilde que sea, que no me proporcionara sustento suficiente. Porque incluso cuando quiero darme buena vida no compro en el mercado lo más lujoso (pues sale demasiado caro), sino que lo saco del almacén de mi alma”.⁹⁷ En este pasaje se encuentra condensada la actividad que caracterizó también a las escuelas posteriores inspiradas en el Sócrates transmitido por Antístenes. Así como la gimnasia cínica se ejerce en la búsqueda de la apatía, el espíritu estoico se ocupa en educar las sensaciones, en domesticar las propias pasiones; trabajar sobre el alma para no echarse a llorar frente a las vicisitudes del destino, más bien, comprender al destino y saber que aquello que nos causa dolor no es sino apariencia, saber que se está inserto en un mundo cuyo devenir es perfecto y, por lo tanto, no es correcto dejarse arrastrar por el dolor. Ello precisa ejercitar la phantasia, es decir, el pensamiento que se entrena en las desavenencias para adiestrar al ánimo en la resistencia. Frente al temor no sólo hay que oponer la resistencia de un aliento valeroso, sino comprender que lo que parece favorecernos de pronto (como la salud, la

⁹⁷ Jenofonte; *Banquete*; 39 a 41.

riqueza o el honor) no son cosas buenas en sí. Por lo tanto, no hay que sufrir por no poseerlas o temer por perderlas. Por lo cual, no se trata de rechazar al placer, sino de mantener en el alma la temperancia que permite experimentar el placer en armonía con el orden de la Naturaleza; así, al desear la felicidad no se desea otra cosa que la virtud. Y esta actitud, que no es sino búsqueda de autocontrol, debe mucho al cinismo, aun cuando no se identifique con él.

El punto de transmisión de la doctrina cínica a la estoica, es la relación de Crates con Zenón de Quíos, el fundador de la escuela. Se dice que al principio, Zenón fue oyente de Crates, pues al llegar de un naufragio ⁹⁸ en el que perdió todas sus riquezas, entró a un lugar en que se leían las Memorias de Jenofonte. Al preguntarle al tendero en dónde estaban los hombres aludidos, éste le señaló a Crates, quien por ventura pasaba por el lugar. Crates, esposo de Hiparquia, era un hombre que había sido rico y que repartió sus riquezas al abrazar la vida cínica, Zenón le siguió y adquirió de él la entereza de ánimo para resistir los embates del destino y las pasiones, así como «un ardor por la filosofía y apego a la honestidad», pero, quizá por su propio carácter, no compartió el modo desvergonzado de andar, de ésta actitud de Zenón nos narra Diógenes Laercio: “Queriendo Crates curarlo de su pudor, le dio una olla de lentejas para que la llevase por el Cerámico, mas viendo que se avergonzaba y encubría, hirió y quebró la olla con el báculo. Como Zenón se echase a correr, cayéndole las lentejas piernas abajo, le dijo Crates: ¿Qué huyes fenicillo? No has padecido mal alguno”.⁹⁹

En contrapartida al cinismo, la actitud estoica rechaza la idea de que guiarse por los impulsos naturales (entendidos como deseos más simples) promueva una forma de acción moral, no porque su forma de vida sea escandalosa, sino porque podía dar lugar a que deseos caprichosos se defendieran como actos morales, de manera que Zenón introdujo la idea de que existen «cosas apropiadas», para distinguir las cosas que, no siendo morales en sí mismas, promueven las cosas inmorales y las cosas que son preferibles, aun cuando no sean buenas en sí mismas. Tales cosas se identifican porque están en concordancia con la Naturaleza, es decir, con el orden universal de las

⁹⁸ Diógenes Laercio narra que después de haber escuchado durante veinte años a diversos filósofos, Zenón afirmó: «verdaderamente, el naufragio me condujo a buen puerto» D.L. VII, 4.

⁹⁹ D. L. VII, 3.

cosas¹⁰⁰ y refieren a las obligaciones políticas y sociales ligadas a los hombres, sin las cuales la felicidad es imposible, debido a que ésta sólo se realiza en la interacción social. Para el estoicismo los impulsos físicos básicos de los hombres no constituyen de suyo su naturaleza, en este sentido, no hay una naturaleza en los actos humanos como una determinación preestablecida, por lo que la virtud estoica es una sola y se expresa en desear según la naturaleza y actuar en concordancia con ella.

Al igual que para Antístenes y los cínicos, el estoicismo no intenta suprimir los deseos, sino que considera de un modo muy antisteniano, que el hombre que desea incorrectamente padece una especie de enfermedad del alma. Al respecto se refiere Antístenes en su discurso: “Pues bien, a esta clase de individuos [los intemperantes] les compadezco mucho por la grave enfermedad que padecen: me parece que les ocurre lo mismo que a una persona que dispusiera de mucho y que por mucho que comiera , nunca estuviera satisfecha”. En este mismo sentido interpretan los estoicos las inclinaciones de los intemperantes. La actitud del estoicismo frente al placer no es la supresión de las sensaciones o las emociones, que son, sin lugar a dudas, características de los seres humanos, sino alcanzar las tres disposiciones básicas y estables emocionales-rationales: alegría, deseo y sentido de precaución,¹⁰¹ las cuales representan el estado saludable del alma. El trabajo que los hombres necesitan llevar a cabo para alcanzar tal estado es ejercitar su razón para distinguir lo que es bueno, lo que es malo y lo que no es ni bueno ni malo; de manera que los actos buenos, es decir, los virtuosos, no se llevan a cabo por seguir un mandato que les es externo, sino que son capaces de acceder al logos por la propia razón y de obedecer al orden del cosmos –la ley de la naturaleza– puesto que ellos mismos son manifestación de ella. Dicho de otro modo, los estoicos no aceptan la idea platónica de bien como representación externa de lo que es bueno o virtuoso, poniendo por un lado el saber de aquello que es correcto y por otro una imperfecta facultad de desear, sino que la actividad moral corresponde a los estados de la propia alma (salud o enfermedad) que se manifiesta en su capacidad para discernir entre lo que es bueno, malo o indiferente.

¹⁰⁰ Rist, **La filosofía estoica**, p. 79

¹⁰¹ Rist, *ibidem*, p.36

Es desde su propia alma, es decir del *hêgemonikon*, que los estoicos ordenan de manera racional sus apetencias, de suerte que resulta claro que se debe evitar el mal y procurar el bien, pero tiene sus complicaciones en cuanto al orden de los indiferentes. Algunos estoicos (particularmente Aristón) sugieren que ciertos indiferentes son valiosos y otros no, por lo que, si bien, estos no deben motivar la elección de la voluntad de los hombres; si se puede elegir la virtud y algún indiferente valioso, entonces la acción es correcta. En tal punto se enfrentan la idea aristotélica de felicidad y la estoica. Para Aristóteles, como para los estoicos, el bien más alto es el fin supremo, de suerte que éste es completo (no admite adición) y es autosuficiente. Sin embargo, los estoicos consideran que un acto es correcto si, y sólo si, se actúa virtuosamente sin aspirar a ningún otro beneficio. En Aristóteles, en cambio, el concepto de felicidad (y el de virtud) es incluyente, porque la felicidad requiere de bienes externos y no la sola disposición de ánimo. Al estimar que la felicidad requiere otros factores más que la propia virtud, considera que son más afortunados aquéllos que gozan del reconocimiento general de su sociedad, es decir, que pueden ser hermosos, libres (en sentido político), exitosos, etc., y, sobre todo, que tienen el estatus de ciudadanos: libres, no extranjeros, hombres y con cierta riqueza, lo cual choca incluso con la actividad filosófica de Antístenes.

Si un rasgo se debe subrayar del cosmopolitismo helenístico, es la idea de felicidad: se considera que todos los hombres son llamados a alcanzarla, de manera que la reacción de los cínicos se refleja en su autoproclamación como «ciudadanos del mundo»; de modo semejante, que los estoicos declaran que no hay más esclavitud que la de las pasiones y que todos los hombres participan del *logos* y, por lo tanto, son capaces de asentir a la racionalidad del universo, sin que medie su origen, género o posición social. La afirmación estoica «sólo la virtud es buena» excluye terminantemente a los bienes considerados por Aristóteles, en cambio, los acerca a Antístenes, y supone que el único requerimiento para ser feliz es ser racional. De manera que la idea aristotélica de felicidad, contrariamente a la estoica, supone que para ser felices no basta ser racionales, ya que, siguiendo el análisis de Irwin, «la persona virtuosa [en Aristóteles] no es simplemente un agente racional; también quiere otros bienes para que realicen su naturaleza total como ser humano».¹⁰²

¹⁰² T. H. Irwin, «La concepción estoica y la concepción Aristotélica de la felicidad» en **Las normas de la naturaleza**, Manantial, 1993.

Pero justamente aquí encontramos el punto nodal del interés estoico: se es humano por la participación en la estructura del logos, de tal manera que el acto virtuoso sólo se hace manifiesto en relación con el asentimiento a la realidad del logos, lo cual es un ejercicio del hêgemonikon.

Sócrates invita a procurarle cuidado al alma, como ese resquicio de nosotros cuya responsabilidad es sólo nuestra. Del cuidado del alma podemos procurarnos la templanza, por lo que nuestros actos justos surgen de la parte más equilibrada de nosotros mismos. Con Sócrates se inaugura la idea de una filosofía como interioridad particular, en la que los hombres deben fortificarse en ellos mismos. Así tenemos que para Platón, el mundo de las ideas, el concepto verdadero de las cosas, proviene de la vivencia espiritual del alma. Para Antístenes, el alma es el lugar interior en el que se puede refugiar, en donde se encuentra todo lo que de valor tiene el hombre, con lo que constituye la única posesión «que se puede salvar en un naufragio», un alma virtuosa que constituye el arma que le resguarda y que «no se puede arrebatar». Esta virtud antisteniana, que se hace efectiva en la sensatez, sienta sus reales en la interioridad que la filosofía crea, de la que afirma: «La sensatez es un muro segurísimo, que ni se destruye, ni se deja traicionar. Hay que prepararse muros en nuestros propios razonamientos inexpugnables»,¹⁰³ lo cual constituye por sí mismo una forma de ponerse a salvo.

Pero, ¿de qué ha de protegerse un hombre del siglo V a. de C.? Como hemos mencionado, la fortuna de un hombre de la época se sustentaba en su fama, es decir, en su doxa. La doxa se alcanza principalmente con la buena fortuna, así como con el prestigio político, pero se puede lograr también con las funciones que a cada uno le son propias y que la sociedad le reconoce. La importancia del renombre social aparece patente en los castigos que la ciudad aplica a sus malos integrantes, a quienes, desde antiguo, castigaba con el ostracismo y que en el siglo V se actualiza con el exilio, porque en el mundo antiguo son sumamente importantes la pertenencia y el arraigo. Luego, los dos extremos en que los hombres se pueden encontrar es la total felicidad del reconocimiento social, gozar de una buena doxa, o la total desdicha del desterrado. Ahora bien, en el intermedio de estas dos situaciones están los hombres comunes (y las mujeres) que, como en el caso de Antístenes, no son plenamente ciudadanos por ser hijos de extranjeros, por carecer de una fortuna

¹⁰³ D.L. VI, 13

(como la de Calias) o bien, son simplemente hombres ordinarios que no tocan ninguno de los extremos, ¿para ellos está velada la felicidad? Sí, según el orden del mundo antiguo (que aprecia particularmente Aristóteles), y aunque estos no constituyen un mosaico de dolientes, dirigen sus esfuerzos por alcanzarla, y justamente su esfuerzo, por fallido, causa su propia desdicha. Ante estas circunstancias, Antístenes invita a los hombres a rescatar su propia alma, procurándose la concordia consigo mismos y con el mundo, de suerte que el juego de las opiniones (que opera siempre de forma caprichosa) y la fortuna material (que a menudo escapa de sus alcances) no constituyan las condiciones de su felicidad, sino que en su propia temperancia comprendan que la vida sencilla alcanza para ser feliz: «que la virtud es en sí misma suficiente para la felicidad».

Ahora bien, perversamente se ha interpretado que esta vuelta a la interioridad, manifiesta en la ausencia de interés por la doxa, representa un modelo contemplativo que aleja a los sujetos del interés de la polis. Una lectura parcial de las anécdotas de Diógenes Laercio sobre Antístenes contribuiría a compartir tal punto de vista, pues en ellas encontramos a Antístenes francamente desconcertado cuando sabe que alguien habla de él. Nos narra Diógenes: “A uno que le dijo: «muchos te elogian», respondió: «¿pues qué he hecho mal?»”. Este pasaje nos muestra que su interés no es trascender por su comportamiento en la opinión de las personas, como la mayoría de los ciudadanos aspiraban: “a los que pretendían ser inmortales les decía que debían vivir piadosa y justamente”. Tenemos, por lo anterior, que Antístenes transforma la axiología de la sociedad griega, otorgando más valor a la adoxia y oponiéndola al prestigio, proviniera este de cualquier persona: “al verse elogiado una vez por unos rufianes, declaró: «me angustio por si habré hecho algo malo»”. Sin embargo, esta inversión de los valores, si bien destaca el orden social de la valorización de los actos griegos, no desdeña por sí misma a la actividad política, sino que constituye una crítica al orden perverso de la ciudad: «Decía que las ciudades perecen en el momento en que no pueden distinguir a los malos de los buenos», de donde entendemos que su interés político no es elaborar un modelo social constituido por ciudadanos contemplativos ajenos a los asuntos comunes, como tampoco ofrecer un modelo de ciudad cuya estructura se ordene según las capacidades y la inteligencia de los ciudadanos, sino que se limita a promover la convivencia entre personas honestas.

Su principio de la honestidad se concentra en las palabras que los hombres se dirigen entre sí, y desprecia la doxa porque ésta provoca a la deshonestidad para alcanzar sus pretensiones, ayudándose de la adulación, que es aun un mal mayor: “Reputaba mejor, según refiere Hecatón, caer entre cuervos que entre aduladores, ya que los unos devoran cadáveres, y los otros, seres vivos”, reconociendo el peligro de las palabras soeces prevenía a los hombres a guardarse de buscar reputación, pero también de fortificarse contra otro gran mal de la palabra, las calumnias: “Exhortaba a las personas calumniadas a soportar su situación con más fuerza de alma que si les apedrearán”. Entonces, si cabe afirmar que Antístenes tenía en mente una forma de sociedad mejor, ésta sería una en que convivieran hombres honestos, por cuya cohesión social y carencia de pretensiones, podría mantenerse firme: “la concordia entre hermanos afirmaba que era más segura que cualquier muro”, por ello esta concordia se debía cimentar entre los honestos, a quienes aconsejaba seguir y encontrar en ellos más que amigos, familiares. No obstante, su actividad no parece encaminarse a proponer una particular forma de buen gobierno, mas bien se orienta a criticar la forma en que los atenienses conducían la política: “consideraba absurdo apartar el trigo de las pajas y en la batalla a los inútiles, y, en cambio, no eximir a los malos del servicio ciudadano”. Ya hemos mencionado que lo suyo era retar a los atenienses por sus tradiciones (las cuales comienzan a expresarse en prejuicios), una de las cuales era subestimar a los hombres por su origen, puesto que el propio origen no dice más de lo que un hombre puede ser. Así, según Diógenes Laercio, en una ocasión: “como uno le reprochara una vez que no era hijo de dos personas libres, dijo: «Tampoco de dos luchadores, pero soy un luchador»”. En el tenor de los prejuicios que tenían los atenienses en sus prácticas, considera que su política se orienta también con los prejuicios del origen, por lo que no alcanza a distinguir mejores ciudadanos, los cuales, a su juicio no se distinguen de un saltamontes, y cuya racionalidad política pone en cuestión, como transmite Diógenes Laercio: “Aconsejaba a los ateniense a nombrar caballos a los asnos. Como lo consideraran absurdo, dijo: «Sin embargo, también los generales surgen de entre vosotros sin ningún conocimientos, sino sólo por ser votados a mano alzada»”.¹⁰⁴

La tradición inaugurada con él es proclive a tener un santoral, cuyo primer nombre es Sócrates, quien representa, hasta los estoicos, a un hombre muy cercano a la virtud y, por lo tanto, lo

¹⁰⁴ D.L. 8

más parecido a un Sabio. La figura del Sabio, que va tener las más sofisticadas connotaciones en el estoicismo, aparece en Antístenes como aquél que ya es virtuoso y por lo tanto es capaz de llevar una vida feliz, así como de conducirse de manera correcta en todos los aspectos de su vida:

Que el sabio es autosuficiente , pues los bienes de los demás son todos suyos. Que la impopularidad es un bien y otro tanto el esfuerzo. Que el sabio vivirá no de acuerdo a las leyes establecidas, sino de acuerdo a la virtud. Que se casará con el fin de engendrar hijos, uniéndose con las mujeres de mejor planta. Y conocerá el amor, pues sólo el sabio sabe a quiénes hay que amar.¹⁰⁵

Como podemos comprobar, el universo de la interioridad en la filosofía de Antístenes se manifiesta efectivamente en la interacción de los hombres. Esta característica choca con el movimiento inmediato, es decir, con el cinismo, pero revive intensamente en el estoicismo, más aun en Marco Aurelio, cuyas Meditaciones responden al fruto que la filosofía ha otorgado a Antístenes: “Al preguntarle uno qué había sacado de la filosofía, dijo: «El ser capaz de hablar conmigo mismo»”.

¹⁰⁵ D.L. 11

3. El legado del cinismo

En el capítulo anterior, hemos mencionado el debate existente en torno a la fundación del cinismo, de donde nos adherimos a la opinión de que, en cuanto al movimiento cínico como tal, el fundador (o auténtico perro) es Diógenes de Sínope. La filosofía de Antístenes, no obstante, propone los fundamentos que el cinismo abraza y exagera. El aprecio de Antístenes por la virtud es, sin lugar a dudas, el punto básico que el cinismo rescata. No obstante, debe reconocerse que la excentricidad del comportamiento cínico, sin duda, es diferente del comportamiento virtuoso de Antístenes. Se debe reconocer, asimismo, que sus propias preocupaciones discursivas se oponen completamente al ideal de vida cínico, por lo que cabe muy bien afirmar que Antístenes, en algún sentido, inaugura el cinismo, pero que la desvergüenza cínica y sus implicaciones pertenecen, más bien, a Diógenes.

Si quisiéramos resumir apretadamente la presencia de Antístenes en la doctrina cínica, bastaría con citar a Diógenes Laercio, quien nos dice de aquél que uno de sus temas favoritos era demostrar: “Que la virtud es suficiente para la felicidad, sin necesitar nada a no ser fortaleza socrática”.¹⁰⁶ Respecto de esta fuerza, y el entrenamiento para adquirirla, los cínicos dedicaron toda su energía, de manera que, refugiados en la sencillez y en la idea de «que la virtud esta en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos», avanzaron en la construcción de un modelo de vida con el cual se busca la virtud; pero no la encuentra en las convenciones de su tiempo, sino que, amparados en la filosofía de Antístenes, los cínicos llevan al extremo la conducta de su antecesor frente a la ciudad.

Dicho comportamiento se puede resumir, grosso modo, en dos cuestiones: 1) Su rechazo al sentido de pertenencia política, que se observa en su actitud frente a la polis y se expresa en frases antistenianas como las siguientes: “los atenienses no son mejores que los saltamontes” y cuando le reprochan su origen tracio y responde “tampoco soy hijo de luchadores y sin embargo soy luchador” y 2) El rechazo a la estimación de la doxa que los ciudadanos tienen en gran valía. Como hemos mostrado en el apartado anterior, esto no implica que Antístenes recomiende a los hombres el retiro, sino optar por una vida virtuosa, basada principalmente en la sencillez. El cinismo, por su parte,

¹⁰⁶ D.L. VI, 11

radicalizará el alejamiento de la polis, y basará el punto central de su doctrina en una sencillez exacerbada.

Una de las constantes del estoicismo es su declarada cercanía con Sócrates, la cual intentan reclamar de tal forma, que incluso desean ser llamados socráticos. En este sentido, Long afirma que “el lector que conociera la historia de la filosofía griega sólo desde Epícteto podría formarse la impresión de que el estoicismo fue la filosofía de Sócrates”¹⁰⁷. En el intento por demostrar que poseían un lugar privilegiado como herederos directos de Sócrates, los filósofos del estoicismo intentaron afianzar el vínculo entre Sócrates y Antístenes, la transmisión de la posición filosófica de éste hacia Diógenes y, de la escuela del último, directamente sobre Zenón, por el tiempo que éste compartió con el cínico Crates. Efectivamente, las primeras inquietudes filosóficas de Zenón despertaron del contacto con Crates, de ahí la importancia capital de esta escuela en la explicación del estoicismo, sin embargo, ya en la época imperial, la relación con el cinismo tuvo sus propios matices.

Hemos mencionado ya la importante influencia de Sócrates en el período helenístico, y particularmente en el estoicismo, cuya inquietud radical se manifiesta en la idea de virtud. De esta preocupación nos menciona Long: “Al inicio de el período Helenístico, la presencia de Sócrates más importante, considero, fue la tesis de que la virtud es conocimiento y el vicio es ignorancia”.¹⁰⁸ Es claro que el estoicismo concibe la virtud de una manera profundamente socrática, por ello es que observamos en esta doctrina una manera de discernir sobre la idea de «conocimiento», sin embargo, al parecer, Sócrates no definió clara y distintamente a qué tipo de conocimiento en particular se refería, por lo que correspondió a cada uno de los que le siguieron proponer su idea de conocimiento en relación con la virtud. Consecuentemente, la postura cínica busca la «verdadera hombría», es decir, la relación auténtica del hombre consigo mismo, esto es, con sus necesidades y deseos, de tal suerte que al identificarse a sí mismo en su naturaleza básica se coloca en el plano de los actos verdaderamente virtuosos. Con vistas a ello, el cinismo se inclinó a ajustarse a los mandatos de la naturaleza y a alejarse de las convenciones sociales que son un obstáculo para la virtud. De tal

¹⁰⁷ A. Long; “Socrates in the Hellenistic philosophers”; p. 2.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 13

concepción de la virtud, el estoicismo de Zenón nutre sus inquietudes, pero, a la par, sus propios desalientos respecto de la escuela cínica, por lo cual podemos ubicar en el cinismo los vacíos teóricos que Zenón intentó resolver y que dieron lugar a una nueva doctrina.

La disposición frente al placer es, si se quiere, el rasgo mas notable en que Antístenes, el cinismo y el estoicismo se encuentran de forma evidente, dado que coinciden en que los placeres no traen aparejada la felicidad, sino que el único modo de ser feliz (y plenamente hombres) es alcanzar la virtud y actuar en consecuencia. La virtud, así identificada con la felicidad, se postula como la meta a alcanzar, lo cual implica una fuerza de ánimo que supone el entrenamiento del cuerpo y de la voluntad. Sin embargo, tal actitud no es idéntica en sentido estricto para todos, porque la austeridad de Antístenes no iba más allá de una vida moderada, un vanidoso manto rasgado, la caminata de cuarenta estadios para escuchar a Sócrates y alta estima al trabajo, que recomienda constantemente a los hombres para procurarse alivio en los padecimientos de la vida cotidiana. La actitud cínica excede por mucho la austeridad de Antístenes, porque evade y critica toda convención social, considera que la única ley que se debe obedecer es la ley natural, por lo que los cínicos dirigen su comportamiento hacia los actos que consideran la naturaleza básica de los hombres. En cambio, el estoicismo, al intentar una filosofía del sentido común que mediara en la dura tensión entre *physis* y *nomos*, manifiesta una postura moderada, más cercana a la conducta de Antístenes, pero ahora con un esquema lógico mucho más consistente y elaborado, otorgando un lugar importante a la comunidad y colocando a los hombres en sintonía con la totalidad. De suerte que la riqueza y el placer no les motive, sino que entiendan y acepten el devenir sin consentir acciones que promuevan la inmoralidad, como aclara Rist: “De lo que probablemente Zenón estaba asustado era de que se pudiera dignificar bajo el nombre de actos de la voluntad, actos de manía y caprichos”.¹⁰⁹

La actitud cínica, con su conducta desvergonzada, representa en sí misma la afirmación de su propia filosofía, a la cual, justamente por su carácter reaccionario, algunos filósofos de su tiempo, e investigaciones contemporáneas, miran con recelo. Sin embargo, y a pesar de que bajo el manto doblado del cinismo se hayan camuflado impostores de la holgazanería, consideramos que el cinismo, con sus actitudes, representa una escuela con un sistema complejo y difícil de abordar,

¹⁰⁹ Rist, **La filosofía estoica**; p. 81.

justamente por su carácter pragmático. Es decir, porque la complejidad de su teoría no se manifiesta en tratados filosóficos, sino (como en general la filosofía antigua) directamente en los actos de los cínicos. No es gratuito, a nuestro juicio, que señalaran a Crates como un hombre de los que aparecen en los diálogos socráticos, es decir, uno de aquellos que se ocupan en la práctica de saber lo que es la virtud y cómo realizarla. El carácter, profundamente arraigado en la coherencia entre hechos y pensamiento –modo de vida–, se manifiesta de manera evidente y coherente (a pesar de sus lagunas) en el cinismo, por lo que consideramos que cuando Zenón mantuvo contacto tan cercano con esta escuela, vivió en carne propia una preocupación genuina por la virtud, cuya carencia de definiciones claras podía fácilmente confundir a los practicantes, pero que no carecía de un método propio, la ironía.

El cinismo, como movimiento filosófico perduró hasta la época imperial e incluso se extendió hasta el cristianismo. Resulta notable, pues, que una escuela cuyo discurso se reduce estrictamente a la práctica, se haya mantenido por casi cinco siglos. La escuela cínica mantuvo desde siempre su carácter crítico frente a la organización política de las ciudades, de suerte que frente al poder de un estado imperial, como es de esperarse, se enfrentó incluso a la proscripción de su práctica (dado su carácter irreverente, acompañado de la idea de que es al sabio a quien los hombres deben obedecer, lo cual cuestiona abiertamente la posición del estado). Sin embargo, al lado de esta posición claramente reaccionaria, existió también una cierta admiración por la conducta cínica, admiración que manifiesta nuestro Marco Aurelio en su juventud, pero que es corregida a tiempo por su preceptor Frontón. La actitud cínica, pues, puede ser admirada o despreciada, porque su desvergüenza se opone por completo al honor de un hombre romano, pero manifiesta también la fuerza de carácter que la virtud requiere.

Así nuestra indagación en la escuela cínica tendrá por objetivo mostrar las posturas fundamentales que, si bien no constituyen dogmas, representan las premisas de las que parte la práctica cínica, puesto que consideramos que de estas premisas se deriva la inquietud filosófica de Zenón, que le mueve a madurar su propia doctrina filosófica. También buscaremos ofrecer una panorámica general del cinismo en la época imperial y su contacto con el estoicismo, en particular, con el de Epícteto y Marco Aurelio.

3.1 La ironía como método

Una de las razones por las que el cinismo ha encontrado reticencias para su reconocimiento como escuela filosófica, es que de ellos no tenemos sino un conjunto de anécdotas que se sostienen sobre la aceptación de lo ben trovato, representado por los chreíai y apotegmas. La idea que más se aproxima la definición de los chreíai, es la de los dichos divertidos que se transmiten como un recurso fácil, es decir, cumplen una función didáctica; representan, en palabras de García Gual, un «compendio de saber en píldoras», y se introducen en las biografías para darnos cuenta del temperamento de los personajes descritos. La tradición de los chreíai, como nos informa García Gual, se inició en las primeras escuelas socráticas, pero alcanzó su apogeo con el cinismo, entre quienes, al parecer, fue el cínico Metrocles el primer coleccionista de chreíai.¹¹⁰ No obstante, no debemos atenernos a este recurso, esperando que nos transmita una imagen fiel de los individuos que describe, sino que las cualidades que enuncia son hipérboles de su conducta, lo cual convierte a tales filósofos, en ocasiones, en personajes fabulosos (ejemplo de esa transformación fantástica son las imágenes idealizadas de Sócrates). Pero así como se pueden exagerar los rasgos de un personaje para magnificarlo, de igual manera es posible ridiculizarlos o desprestigiarlos. Teniendo en cuenta que este último aspecto tenía a los cínicos sin cuidado, en buena medida estos dichos representan su sabiduría práctica, es decir, el saber cínico que se manifestó siempre preponderantemente a través de acciones con las cuales buscaron poner en evidencia las fallas de otras doctrinas y manifestar el sentido de su propia concepción del mundo.

Para ejemplificar el valor de las anécdotas y el carácter pragmático de la doctrina cínica, recordemos el pasaje de Diógenes Laercio, cuando describe a Diógenes de Sínope irrumpiendo en la Academia y arrojando un pollo desplumado diciendo: «ahí tienen al hombre de Platón», porque si el hombre es un bípedo implume, bien podía caber el animal desplumado en la definición ofrecida.¹¹¹ A las elaboraciones intelectuales, el cinismo opone la sencillez con la que concibe el mundo y demuestra que los problemas propuestos a la mente no se resuelven sólo por ejercicio del intelecto,

¹¹⁰ Seguimos a Carlos García Gual en **La secta del perro**; pp. 52 y 53.

¹¹¹ D.L. VI, 40.

sino en la sencillez de las propias prácticas humanas, así, cuando alguien niega que existe el movimiento, apelando a una teoría producto de un ejercicio mental, Diógenes no dice nada para refutar su pensamiento, únicamente se levanta a caminar. No queremos sostener aquí que la doctrina de Diógenes y el cinismo estuvieran por encima de la de Platón o de alguna otra corriente contemporánea, sino que la sencillez operaba en ellos en todos los sentidos, de suerte que eran capaces de colocarse desde una perspectiva no intelectualista, pero no por ello menos inteligente. Desde su propio observatorio, el cínico coloca a la sencillez como el núcleo de su doctrina y rechaza la teoría de las ideas de Platón, no por elegir un camino cómodo frente al conocimiento, sino porque es su propia vía hacia la virtud, nada fuera de la inclinación hacia la vida virtuosa vale para el cínico. De ahí que las elaboraciones teóricas no sean la manera preponderante en que se manifieste la doctrina cínica, sino las acciones, por más irreverentes que parecieran, encaminadas a mostrar a las demás personas que sólo basta la fuerza del ánimo para ser feliz.

Como hemos mencionado, el cinismo no representa un sistema doctrinal explícito, sino que, más bien, se expresa a través de la sabiduría práctica (cercana a la actividad socrática), y tenemos noticia de sus acciones gracias a la tradición oral. La práctica de la filosofía cínica no declara directamente enunciados desde los cuales podamos desglosar un sistema filosófico, sin embargo, partiendo del influjo de Antístenes, de las anécdotas, y de las preocupaciones en el ambiente general, podemos inferir, guiados por el análisis de Long,¹¹² las premisas fundamentales que soportan la actividad cínica, las cuales se expresan, principalmente, en las siguientes dos proposiciones: 1. La felicidad es vivir de acuerdo con la naturaleza y, 2. la felicidad está al alcance de cualquier persona que se ocupe con suficiente entereza de su entrenamiento físico y mental. Esta inclinación a la naturaleza, que Long subraya como la primera premisa de la doctrina cínica, no debe considerarse fuera del contexto griego de la tensión *physis/nomos*, que ubicamos principalmente con el debate sostenido con los sofistas, y cuyo punto nodal gira en torno a la ley a la que los hombres deben ajustar su propia conducta, y que puede ser considerada como una guía para llegar a la ley natural de los estoicos.

¹¹² A.A. Long, "The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics" en **The Cynics**; pp. 28 a 46.

Como ya se ha dicho, la complejidad del pensamiento de los sofistas es irreducible a un resumen sucinto de puntos de vista, sobre todo, considerando que no constituyen una corriente homogénea, pero sí podemos señalar entre ellos una preocupación común: ¿a qué tipo de ley deben obedecer los hombres? Recordemos que para los atenienses la ley tiene una importancia que trasciende al propio gobierno que la ejecuta, es decir, el espíritu de la ley, para los griegos, se manifiesta no por coerción de la misma, sino por una inclinación propia de los hombres a colocarla como posibilidad de su propia libertad, e incluso de su propia humanidad dado que la *diké* (entendida como el sentido de la justicia inherente a los hombres y necesario para su vida social) es un bien otorgado por Zeus. Edith Hamilton expresa la importancia de la justicia en el *ethos* griego con estas palabras:

La concepción de la absoluta insignificancia del individuo ante el Estado, que había persistido desde los primeros días tribales y que fue universalmente aceptada en todo el mundo antiguo, ha cedido en Grecia ante la concepción de la libertad de la persona en un Estado al que defiende por su propia y libre voluntad. Este cambio no es creado por el ánimo y el vigor rebosante. En Grecia entró en acción algo más. Los hombres estaban pensando por sí mismos.¹¹³

Con tales aires de libertad, que Hamilton destaca, no debe asombrarnos que los hombres cuestionaran a la propia ley, a la que respetan de suyo. Tal cuestionamiento consistió en dilucidar si la ley existe por *nomos* o por *physis*. Que algo existe por *nomos* significa que su verdad se justifica por un acuerdo general o costumbre, Guthrie nos lo explica de la siguiente manera: “Para los pertenecientes a la época clásica, *nomos* era algo en lo que *nomídsetai*, es decir, algo en lo que se cree, algo que se practica o se da por bueno”;¹¹⁴ es decir, si la ley existe por *nomos*, entonces su validez reposa sobre una convención. Por lo tanto, los diferentes pueblos, según sus propias costumbres, poseen diferentes *nómoi*, el punto es distinguir si las leyes, es decir, los *nómoi* se desprenden de una ley divina universal o del mero acuerdo de los hombres. Para alguien como Protágoras era importante defender la validez de los *nómoi*, ya que con ello mostraría que el

¹¹³ Edith Hamilton; **El camino de los Griegos**; F.C.E., México; 2002; p. 34

¹¹⁴ Guthrie; **A History of Greek Philosophy. Volume III**; p. 65

predominio de los atenienses sobre las demás provincias griegas no tiene justificación en una ley universal. Conviene aclarar que al inicio, *physis* y *nomos* no constituyeron dos conceptos contrarios, pero que a lo largo del desarrollo de la tensión, se convirtieron en opuestos. El que algo existiera por *physis* llegó a significar llanamente que algo “es” por naturaleza, por lo que al oponerse a *nomos*, su significado fue que algo existe realmente, de suerte que se entiende que los defensores sofistas de la *physis* apelan a la forma que cobra la ley en realidad,

La realidad a la que se está invocando es la del dominio del más fuerte. Siguiendo tal argumento, los griegos notaban (p.e. en los discursos pronunciados en la guerra de los atenienses con los medos, relatados por Tucídides) que es el vencedor, según su propio interés quien dicta la ley, y no el sentido de la justicia. En este sentido, se llegó a afirmar que la ley no es sino la imposición de la voluntad del poderoso sobre el vencido. Esta consideración supone que los hombres son por naturaleza egoístas y que, por lo tanto, su única inclinación es la realización de sus propios intereses, por lo cual, la ley, entendida como naturaleza, es sólo la imposición de los intereses de los más fuertes sobre los más débiles, o sobre los vencidos. Desde este punto de vista, sostenido principalmente por Calicles y Antifón, las convenciones únicamente son ideología, sin un valor moral importante, y por lo tanto los *nómoi* no representan sino las creencias populares, lo cual es opuesto a la naturaleza, al contrario de Protágoras, quien considera que tales convenciones son la condición de posibilidad de la vida civilizada. Los partidarios del *nomos*, pues, sostienen una idea de progreso humano cuyo principal punto arranca en el acuerdo de los hombres por establecer una ley y observarla. Para los defensores de la *physis*, por su parte, el ejercicio de la vida según la naturaleza, significa llevar a colmo las apetencias de los hombres que están en condiciones de realizarlas, y, por lo tanto está naturalmente justificado el dominio sobre los demás si se tiene la fuerza para lograrlo; consideran, así, que es totalmente justo el dominio del hombre poderoso por sobre sus conciudadanos.

Resulta interesante que después de estas reflexiones apareciera un movimiento que por un lado negara la idea de progreso moral del hombre y se opusiera a las convenciones sociales y, por otro lado, invocara a una ley natural, según la cual debía evaluar sus propios deseos para ajustar sus actos a su más pura naturaleza de hombres. Para el cinismo, seguir la ley natural no significa en

modo alguno satisfacer sus propios deseos y conseguir sus particulares ventajas, sino observar la ley natural que los conduzca a la satisfacción únicamente de sus deseos básicos, por lo que se requiere de una introspección individual, es decir, los hombres deben examinarse a sí mismos para esclarecer de entre sus apetencias cuáles pertenecen a su naturaleza básica. Los deseos sofisticados producen infelicidad en los hombres, porque unos, para conseguirlos, sacrifican a otros, y los que se dejan llevar sólo por el deseo –como manifestamos con Antístenes– jamás terminan de satisfacerse. La auténtica felicidad, por lo tanto, no es privilegio de los hombres poderosos, sino de todo aquél que ponga su empeño en alcanzarla, es decir, que viva según los preceptos de la naturaleza.

Definir claramente el concepto de naturaleza en el cinismo es uno de los obstáculos más desafiantes de la escuela, sin embargo, justamente por su dificultad, es una de las claves importantes para entender los motivos de Zenón en la formulación de la doctrina estoica. En un sentido llano podemos observar el uso del concepto de «naturaleza» cínico como supervivencia física; sin embargo, cuando se trata de encarar preferencias que tienen que ver con distinciones morales, no relacionadas directamente con la mera manutención de la vida en sentido básico, la definición de supervivencia física no basta. A pesar de ello, el cínico sostiene que para actuar virtuosamente es suficiente dominar los propios impulsos, es decir, ejercitarse en una especie de entrenamiento físico que le dote de la capacidad de soportar cualquier inclemencia y sentirse satisfecho bajo cualquier circunstancia, manteniéndole alejado de los vicios y de los deseos falsos que contravienen a su propia naturaleza.

Quien se guía sólo por sus pasiones y busca satisfacer sus apetencias no es plenamente hombre, así como Protágoras concibe que la vida sin nomos es incivilizada, el cinismo observa que las sofisticaciones de la civilización generan en los hombres apetencias que los separan de su propia hombría. Para los cínicos es necesario preparar el cuerpo y el espíritu para no desear nada más que lo que satisface sus necesidades naturales, de suerte que todo deseo de salud, fama y poder político contraviene el logro de la felicidad. Atarse a una ley según la *physis*, supone un esfuerzo físico y espiritual extremos, de manera que, en lugar de dar rienda suelta a sus pasiones y aprovecharse de las ventajas que se pudieran poseer sobre los otros, es necesaria una ascésis de cuerpo y alma que le otorgue el dominio de sí mismo. Un hombre, o mujer, suficientemente entrenado, no se guía por

sus pasiones, se gobierna a sí mismo, de suerte que sus elecciones son dirigidas por la razón, y por ello se puede considerar auténticamente libre.

La verdadera libertad de los hombres se establece a partir de la obediencia a lo natural, y como el cinismo hace de su práctica de vida una constante de virtud, consideran que son ellos, y no los tiranos o los demás hombres intemperantes, quienes deben gobernar. Para el cinismo, el gobierno del justo hace efectiva la ley natural, que, convertida en ley universal, implica que quien sea suficientemente sabio, es decir, gobernador de sí mismo, tiene la autoridad para mandar y ser obedecido por los demás hombres. Así pues, el cinismo sostiene que es la voluntad de hombre libre la que manifiesta los valores de la ley natural. Sin embargo, cuando se le cuestiona sobre cómo distinguir los apetitos correspondientes a la naturaleza, éste se refugia en la oposición a todo lo civilizado (*osteíon*), sin ofrecer parámetros que ayuden a distinguir, incluso dentro de lo que es natural, aquello que es moralmente deseable.

La ley natural no está definida en el discurso cínico, así como tampoco queda del todo aclarado en qué, específicamente, consiste lo natural. De suerte que podemos resignarnos a asumir el misterio de las determinaciones de la naturaleza para los cínicos, o pensar que la voluntad del cínico es lo que dicta sus designios, lo cual no implica necesariamente que el cínico invente a capricho aquello que es natural y señale lo que no lo es, sino que es capaz de entender los designios de la naturaleza y expresarlo con sus acciones, dado que para el cínico el bien no es algo relativo a la voluntad particular, sino que es una constante a la que el hombre virtuoso se debe inclinar siempre, alejándose del vicio y siendo indiferente a lo que no es ni bueno ni malo. Pero aun si asumimos la capacidad del cínico para entender lo que la naturaleza dicta ¿cómo podemos hacerlo inteligible y saber que lo que es el bien y el acto virtuoso para este sistema filosófico, no se lo inventa el cínico por sí solo? Ésta es seguramente la pregunta que se hizo Zenón. Para responder a tal cuestionamiento en el ámbito del cinismo, partamos de la premisa que rige a nuestra interpretación, a saber, que el cinismo es una doctrina práctica cuyo discurso se manifiesta en sus propias acciones, de manera que analicemos su conducta y veamos si puede arrojar luz sobre el bien y la ley natural.

Los conceptos que hacen explícita la conducta cínica son: la *adiaphoría*, la *anaídea* y la *parresia*. Describiendo estos términos sucintamente, podemos afirmar que la *adiaphoría* se refiere a

la indiferencia a todo aquello que no afecta a la virtud; la anaídea es la desvergüenza que manifiesta el cínico frente a las normas de la vida civilizada; la parresia es el uso libre de las palabras. Cada uno de estos conceptos se implica entre sí, de suerte que se entiende la desvergüenza cínica como una manifestación inmediata de la autosuficiencia que representa la adiaphoría. La afirmación de la libertad y la independencia de todo factor externo a la propia voluntad, es la que autoriza al cínico para hacer uso irrestricto de las palabras en función del simple significado de las cosas.

La desvergüenza es la manifestación de la oposición cínica a las convenciones sociales. Con actos desvergonzados, el cínico no intenta ser impúdico o exhibicionista de manera viciosa, sino que trata de mostrar su independencia de las cosas que los hombres frecuentemente anhelan, pero que al no conseguirlos les hacen infelices. Con ello, los actos escandalosos de los cínicos, en particular de Diógenes, intentaban mover a los hombres al asombro, como una especie de actividad socrática radical, que no sólo interroga a los hombres, sino que les pone de frente a sus propias vanidades, a sus excesivos caprichos (que los desviaban de la preocupación por la virilidad, por saber lo que les hace efectivamente hombres, y no sólo animales deseantes). Diógenes y los suyos intentaron ser un espejo para los demás hombres, desde el cual los individuos vieran reflejada su vanidad; mostrar que el deseo y dependencia con respecto a las cosas que los hombres utilizan para su servicio, en realidad los esclaviza. Por lo tanto, es correcto afirmar, dada la postura cínica que el bien está inscrito en la propia naturaleza de los hombres y se hace explícito por la introspección y la búsqueda de esa naturaleza de la que ellos mismos son partícipes. De tal virtud se alejan cuando, siguiendo sus apetitos, se convierten en esclavos por dar importancia a las vanidades establecidas por convención en la sociedad. Entonces, el bien consiste en estar de acuerdo consigo mismo, en palabras de Antístenes, «construirse una muralla»: buscar en el fondo de sí. Observemos que si para el griego común, el bien era la ley de la ciudad, el mandato exterior y la buena reputación (doxa), para el cínico, el bien está inscrito en su propia naturaleza, por lo que es necesaria la introspección. Con el cinismo, entonces, acudimos a la manifestación evidente de lo que Sócrates había iniciado, la búsqueda del bien desde la reflexión particular, como una singular afirmación de la individualidad. La felicidad no depende más de factores externos, la felicidad está inscrita en uno mismo.

La libertad, para el cínico, radica en la capacidad de elección, por ello la adiaphoría, es decir, la indiferencia, es la condición para que un hombre se considere libre. Un hombre puede distinguir, a través de la indagación interior, las cosas que son buenas, porque están inscritas en su naturaleza racional, de aquéllas que son viciosas. La disyuntiva entre ambas define el carácter virtuoso de las personas, pero cabe una disyuntiva más, puesto que los individuos también se encuentran frente a cosas que no son ni buenas ni malas, pero por las que los hombres suelen inclinarse, y que a la larga no es que los hagan viciosos, sino infelices. La adiaphoría, pues, se manifiesta más claramente en dichas opciones, por lo que para el cinismo, el placer no es un mal en sí mismo, sino que es un indiferente frente al cual los hombres deben resistir, porque los arrastra a la infelicidad y la esclavitud. La actitud cínica frente al placer es uno de los rasgos que más les acerca al estoicismo. Para el cinismo es necesario tener control incluso de los placeres que trae la satisfacción de las necesidades simples. Gozar del placer es mantenerlo vivo, es decir, no agotarlo; buscar la satisfacción constantemente siempre atrae, nuevamente, a los hombres. El punto es alcanzar la total libertad de palabra y de acción, sin nada que les comprometa. No deben imponerse metas que los ligen a convenciones. Desembarazarse de las metas que la convención les impone, les aleja de la virtud, por ello, el carácter cínico debe refugiarse en la autarquía, la apatía y la indiferencia; sólo así se alcanza la felicidad, porque ella proviene del interior del hombre y no fuera de él.¹¹⁵ La gimnasia cínica, pues, entrena a los hombres para soportar circunstancias difíciles sin precisar accesorios que el dinero compra. Así podemos comprender por qué Diógenes, el cínico, sigue la costumbre de Sócrates de no depender del zapatero y, en cambio, soportar los inviernos con su modesto manto de todos los días; asimismo, la exageración de prescindir de una vivienda, tomando una tinaja como hogar, y doblar su manto para, por las noches, usarlo como cobija.

El cínico construye una muralla en sí mismo. La actitud cínica, que es una preocupación por la interioridad, que se hace efectiva en el exterior de sí. A primera vista parece una actitud fácil o cómoda (por ponerle un adjetivo, dado que autoriza la masturbación y el sexo en público, así como la liberación irrestricta de flatulencias). Exige a los hombres un ejercicio arduo y estricto para lograr la felicidad bajo cualquier circunstancia e impone a sus seguidores, una gimnasia dura. Así, gracias a la

¹¹⁵ Reale, **Historia de la...** , p. 208

fatiga del cuerpo y del espíritu, puedan despreciar los placeres, y que las hostilidades, propias del clima y los factores externos tales como fenómenos naturales, no hagan mella en su capacidad de satisfacerse a sí mismos, de ser felices por su propia virtud. Ahora bien, el desprecio a los placeres no coloca a los cínicos en una indiferencia antinatural, puesto que su actitud no se basa en la simple ecuación: placer igual a vicio, sino que busca satisfacer las necesidades inmediatas en el sentido y forma en que los animales lo hacen, sin que ello signifique que no disfruten al hacerlo, de manera que el punto importante para los cínicos no es la intensidad del placer, sino su naturaleza, lo cual refuerzan con una actitud impasible ante aquellos hechos naturales que pudieran hacerlos padecer, como el frío, el calor o, condición correlativa, la pobreza.

Se puede observar la libertad de palabra del cínico como un exceso de sinceridad, pero también como la manifestación oral de la sencillez con que consideran necesario concebir al mundo. Si volvemos sobre Antístenes y su primitiva teoría del lenguaje, recordaremos que él mismo propone llamar a las cosas por su nombre, ya que al desvestir a las palabras de adornos se conoce efectivamente lo que se está deseando y no se deja engañar con significados falsos, que pueden conducir a deseos vanos. Un ejemplo de cómo Antístenes prefería llamar a las cosas por su nombre más sencillo y el efecto que tiene sobre las estimaciones morales de los individuos está en el pasaje en que se señala a un joven hermoso que posa para una escultura, a quien Antístenes pregunta: “«Dime, si el bronce cobrara voz, ¿de qué crees que se ufanaría?» «De su belleza contestó él. «No te avergüenzas entonces de contentarte con lo mismo que un objeto desalmado»”.¹¹⁶ Al respecto, nuevamente, el cínico exagera la simple búsqueda del significado, tomando para sí el derecho de decir e interpretar las cosas en el sentido más literal, a pesar de que tal gesto se revele de pronto grosero. Y ello refleja tanto su brusquedad y desvergüenza, si se quiere, pero también el sentido de su pensamiento.

Los más de los pasajes que Diógenes Laercio nos refiere sobre la conducta de su homónimo de Sínope, nos ilustran el tono brusco del uso del lenguaje cínico, de manera que se puede concebir a Diógenes como un personaje divertido e irreverente cuando contradice a los hombres respecto a lo que ellos creen, cuando les reprende por sentirse hombres y les señala que en realidad no lo son, o

¹¹⁶ D.L. VI, 9.

cuando él mismo le da sentido a sus palabras e incluso, por ello, llega a agredirlos; por tomar un ejemplo: “Al invitarle uno a una mansión muy lujosa y prohibirle escupir, después de aclararse la garganta le escupió en la cara, alegando que no había encontrado otro lugar más sucio para escupir... Como una vez exclamara: «¡A mí hombres!», cuando acudieron algunos, los ahuyentó con su bastón diciendo: «¡clamé por hombres, no por desperdicios!»”.¹¹⁷

Pero, como hemos dicho, la libertad de palabra cínica no sólo reprocha a los hombres y manifiesta su autoridad sobre ellos, también, con su uso ilimitado de las palabras, expresa su propia postura filosófica, la cual podemos inferir, al menos por negación, a partir de su oposición a Platón. De este modo podemos afirmar que la doctrina cínica es totalmente contraria a la teoría de las ideas de Platón, con una postura mucho más nominalista, de suerte tal que, frente a la idea de mesidad o de la participación de las ideas, el cínico afirma no percibir nada: “También otra vez que estaba comiendo higos secos se topó con Platón y le dijo: «Puedes participar.» Cuando éste tomó algunos higos y se los comía, exclamó: «¡Participar dije, no zampártelos!»”.¹¹⁸ Sabemos que limitarnos a la inferencia por negación a Platón no nos ayuda a avanzar en la comprensión de lo que en un sentido afirmativo se podría sostener, pero las anécdotas con que contamos no nos ayudan a penetrar por completo en el sentido afirmativo de la doctrina cínica. Podemos por ello sospechar, que o bien afirma el lenguaje cínico una especie de inclinación hacia la experiencia sensorial de las cosas y su relación efectiva cuando se las nombra, o tan sólo que el cínico toma el camino contrario a Platón, y a todos los hombres, como en la anécdota: “Entraba al teatro en contra de los demás que salían. Al preguntarle que por qué, dijo: «Eso es lo que trato de hacer durante toda mi vida»”.¹¹⁹ Frente a esta tendencia de contrariar a los hombres por entero, cabe cuestionarse si Diógenes sólo lo haría por llevar la contraria, o justamente porque, dado que los hombres se guiaban por convención, él debía hacer lo contrario para mostrarles otro camino posible, uno que les podía conducir a la felicidad.

Debemos tomar en consideración que el uso de la libertad de palabra no está autorizado a todos los hombres, sino para quienes abrazan la doctrina cínica. Así, la parresia es el lenguaje de los

¹¹⁷ D.L. VI, 32.

¹¹⁸ D.L. 25.

¹¹⁹ D.L. 64.

sabios, quienes hablan con sinceridad: “Al preguntarle [a Diógenes] que qué es lo más hermoso entre los hombres contestó: «la sinceridad».”¹²⁰ Recordemos que para Diógenes no todos los individuos son hombres, sino que constantemente hace diferenciación entre hombres y esclavos, de suerte que los que son hombres hacen el uso de la parresia, cuyo sentido etimológico es decirlo todo, por lo tanto, sólo los plenamente hombres pueden decirlo todo. La autoridad para decir las cosas como son, entonces, pertenece sólo a los sabios, que son quienes las conocen.

La idea del sabio es una figura importante que aparece en Antístenes y que se mantiene hasta el estoicismo. Para Antístenes, los sabios son amigos entre sí, comparten una misma ciudadanía: son quienes han sido capaces, por la filosofía, de ponerse por encima de sus propias apetencias. Saben guiarse con honestidad: son quienes se han puesto a salvo por el ejercicio de la virtud y poseen los bienes suficientes para ser felices. Al respecto enumera Diógenes Laercio:

Sus temas favoritos eran éstos: ...Que el sabio es autosuficiente, pues los bienes de los demás son todos suyos...Que el sabio no vivirá de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con la virtud. Que se casará con el fin de engendrar hijos, uniéndose a las mujeres de la mejor planta. Y conocerá el amor, pues sólo el sabio sabe a quiénes hay que amar. De él rememora Diocles estos temas: Para el sabio nada hay extraño ni imposible. El bueno es digno de amor. Las personas de bien son parientes.¹²¹

El parentesco de los sabios y su autosuficiencia, así como su conocimiento y su dicha, son constantes a lo largo de todo el cinismo y todo el estoicismo, de manera que incluso, para estos últimos, los sabios constituyen una especie de «Santorial» en el que incluyen particularmente a Sócrates. Antístenes no se consideró a sí mismo como un sabio, los estoicos, hasta Epícteto y Marco Aurelio, rechazaron el título, llegando a ser, para las filosofías helenísticas, sólo la figuración de un modelo a seguir. La actitud reaccionaria y divertida de Diógenes, invierte las posturas graves de las demás filosofías, ya que por su parte, con su habitual tono irónico y en broma, se afirmó como un sabio, justificando con ello su actividad mendicante, que elevaba así a estado privilegiado con el

¹²⁰ D.L. 69.

¹²¹ D.L. VI, 11.

siguiente razonamiento: “Todo es de los dioses. Los sabios son amigos de los dioses, las propiedades de los amigos son comunes. Por tanto, todo es de los sabios.”

Para el sabio cínico, desde Antístenes, una vez alcanzado el saber, no se puede volver a atrás, es decir, alguien que llega a ser sabio no deja de serlo nunca más, de manera que ya siempre se comportará de manera sabia frente a la vida, será feliz en compañía de otros sabios, pero no sufrirá si estos se alejaran de él. Para el cínico la felicidad depende sólo del hombre, de suerte que el hombre sabio es ya siempre feliz, y recomienda a los demás buscar este camino de la felicidad, y si de plano se niegan a buscarlo o se empecinan en su estupidez, sugiere por mejor alternativa la horca. esta idea transmitida al estoicismo mantiene la imagen del sabio como alguien que se rige por la razón, por la sana razón, para lo cual introduce el principio rector, el *hêgemonikon*. El *hêgemonikon* representa el genuino yo del hombre, al que Rist ha interpretado como lo más parecido a la «personalidad» auténtica de los individuos, y por el cual los hombres organizan sus propias emociones, de suerte que la disposición del sabio es racional y saludable, y la del estúpido es irracional y, por lo tanto, expresa un modo de enfermedad.

El sabio estoico es capaz de sentir alegría, deseo e incluso dolor, pero no se entristece ni desea, ni se duele de cosas que no tienen que ver con lo moral. Las únicas cuestiones por las que se puede sentir afectado son las que tienen que ver directamente con lo que es bueno, de suerte que el sabio sabe distinguir entre las cosas que ocurren de acuerdo a la ley natural, una ley natural mucho más compleja que la de los cínicos. El *hêgemonikon* del sabio y su capacidad de conocer están directamente conectados con la ley de la naturaleza. Ahora bien, así como el sabio del cínico es capaz de contener sus propios apetitos, colocado desde el estado de *apateia*, sin que esto implique que él mismo no disfrute ciertos placeres –como el sueño o la comida moderada e incluso el placer que trae el rechazo a los placeres comúnmente aceptados– el Sabio del estoicismo, que también aspira a la *apateia*, disfruta igualmente de placeres moderados que le producen alegría, y sus propios deseos están en armonía con la naturaleza, de suerte que está muy lejos de la imagen de un tipo completamente impasible que ha cancelado toda facultad de desear, sino que es alguien cuyo deseo no contraviene con los designios de la naturaleza, y por ello no cabe la posibilidad de que se sienta frustrado porque sus deseos no se satisfagan. Si las cosas se cumplen según la naturaleza, y es

seguro que así es siempre, entonces los deseos del sabio siempre serán satisfechos y él siempre será feliz.

Los filósofos estoicos no se veían a sí mismos como sabios, sino como hombres que están en el camino de la sabiduría. Lo cual implica algunas complicaciones, como el hecho de que si alguien no es sabio, entonces es insano, pero si ellos mismos no son sabios, entonces, ¿son insanos? A esta cuestión, los estoicos debieron argumentar, que no sólo existe el estado de sabiduría y el de estupidez, sino también una especie de estado de transición, desde el cual los hombres aspiran a la sabiduría, y la disposición de su alma, aunque imperfecta, siempre apunta al bien y la virtud. Ahora bien, ningún filósofo estoico se asume como sabio y sólo aceptan que conocen a Sócrates –en ocasiones a Antístenes y a Diógenes de Sínope como muy cercanos a la sabiduría, y ningún hombre más. La casi total ausencia de personas a las cuales se les pueda señalar como sabios nos puede llevar a la tentación de pensar que el sabio es, para los estoicos, una idea rectora, pero no puede ser así. El estoicismo, como su antecedente cínico, también se opone a una teoría de las representaciones platónica, de suerte que el sabio no puede ser una representación, para ellos, de aquél que cumple con la disposición de unir su voluntad con la del destino, sino que existe en algún lugar, aunque ellos no le conozcan cara a cara, pero que hace posible del todo que ellos mismos puedan ocupar, en algún momento, su lugar de conocedor de la naturaleza.

Otro rasgo fundamental que distingue al cinismo y se transmite a los estoicos, es su pertenencia a la ciudadanía del mundo, su cosmopolitismo. Volviendo nuevamente a Antístenes, observamos que en su disputa con los atenienses él mismo se muestra displicente frente a la idea de pertenecer a una ciudad, y que incluso tal actitud comienza en Sócrates, quien lo coloca, por sus propias características, mejor que a cualquier ateniense.¹²² La importancia que tiene el nacimiento de la tierra, que los dioses otorgaron a los griegos, y en particular a los atenienses, se comienza a resquebrajar ya desde el tiempo de los sofistas, pero tiene una ruptura importante con la conquista de Alejandro, después de la cual, sin embargo, los griegos siguieron ufanándose durante mucho tiempo (su orgullo se extiende incluso a la época imperial, en que los romanos ansiosos de conocimientos

¹²² Narra en tal sentido Diógenes Laercio: “como alguien le había dicho que Antístenes era de madre Tracia: «Pero ¿tu crees, dijo él, que habría tenido igual nobleza si hubiera nacido de dos Atenienses?»” D.L. II, 31.

respetan a los griegos y los llaman a enseñarles, pero estos no dejan de mirarlos con desdén). Así que la proclama cosmopolita de Diógenes representaba un escándalo en ese mundo fracturado.

El primero que reclama para sí la ciudadanía del mundo, como nos cuenta Diógenes Laercio, fue Diógenes de Sínope, sin embargo se tienen dudas sobre el sentido (positivo o negativo) que tal proclama pueda tener. La interpretación inmediata, y más común, nos conduce a pensar que el cosmopolitismo proclamado significaba la representación de una ciudadanía universal, de suerte que estaba por encima a la pertenencia de una patria en particular. Esto parece claro en algún sentido, y se aproxima incluso a la declarada ciudad de sabios que menciona Antístenes. La proclamación del cosmopolitismo, en sentido afirmativo, puede ser expresada en los siguientes términos: «Diógenes es ciudadano del mundo» pero también cabe la expresión negativa del concepto, es decir: «Diógenes no pertenece a ninguna ciudad» y entonces el sentido vanguardista del concepto se pierde. Este último sentido es el que defienden investigaciones como la de Tiziano Dorandi, quien nos muestra que, si hemos de dar completo crédito a Diógenes Laercio, el desenvolvimiento propio de la vida de Diógenes nos conduce a la segunda proposición.

Como hemos de recordar, Diógenes llega a Atenas, al parecer, exiliado por haber falsificado la moneda (él mismo o su padre), luego se encuentra con Antístenes y su doctrina le conforta por el hecho de haber perdido su propia tierra. Según este razonamiento, Diógenes aprende de Antístenes que la felicidad está por encima de la opinión, y que la valoración a la pertenencia a una patria es una opinión, por lo que la felicidad está por encima de la pertenencia a la patria. Su propia condición de extranjero, y pobre, le incita a hacer suya la doctrina de Antístenes y por ella transformar su vida, de suerte que las condiciones externas, que ciertamente le eran adversas, no menguaran su felicidad: “Al serle preguntado qué había sacado de la filosofía, dijo: «De no ser alguna otra cosa, al menos estar equipado contra cualquier azar.» Preguntado que de dónde era, respondió: «Cosmopolita.»” Sin embargo, la duda sobre el sentido de su cosmopolitismo no puede ser del todo despejada, ya que podríamos hacer una lectura de este pasaje sosteniendo que de la filosofía ha aprendido a soportar las cosas que el destino le ha interpuesto, de suerte que incluso la pérdida de la patria, siendo esta negativa, alcanza a ser resuelta por tomar una perspectiva adecuada, la cual es proporcionada por la filosofía. Con esta argumentación sintoniza muy bien otro pasaje en el cual él mismo manifiesta la

desventaja de no tener patria: “Acostumbraba decir que todas las maldiciones de la tragedia habían caído sobre él. Que, en efecto, estaba: sin ciudad, sin familia, privado de patria, pobre, vagabundo, tratando de subsistir día a día”. Si colocamos la afirmación del cosmopolitismo en relación a los pasajes en los que se compara con un rey, diciendo que él mismo se puede trasladar de un lugar a otro, podemos observar en él una actitud mucho más displicente frente a su condición de apátrida, lo cual corresponde con el sentido positivo del cosmopolitismo. A pesar de la oscuridad del referente cosmopolita en Diógenes de Sínope, si continuamos una lectura atenta del anecdotario laerciano, podemos llegar a concebir claramente el sentido vanguardista del cosmopolitismo en la relación de Diógenes con Crates, a quien, cuando le preguntan de dónde es, afirma ser conciudadano de Diógenes. Así, podemos sostener que con la afirmación de Crates arribamos a la nueva concepción de los hombres respecto a su mundo, y que estará presente en Zenón, y que hermana a los hombres según la razón y no repara más en la pertenencia a una tierra en particular.

La conducta cínica, pues, entraña afirmaciones importantes que observamos en los estoicos, a quienes les transmiten tanto el vestido sencillo, la vida simple y una fuerte inclinación por el ejercitamiento físico y espiritual a fin de conducir los propios actos hacia la virtud. La gran distancia que se encuentra entre ellos, es, primeramente, como ya hemos mencionado, la interrogación por la explicación amplia y clara de la ley natural. La disposición y el lugar que los hombres ocupan en el mundo se hace comprensible para el estoico desde la definición y el conocimiento del enigma cínico, el contenido de la ley natural. Por otra parte, es notoria la distancia entre cínicos y estoicos desde la toma de partido en lo político que cada secta adopta: Mientras que el cínico discurre, duerme y cumple los designios de Afrodita y Démeter en el ágora, el estoico Zenón es considerado un benefactor del pueblo por formar correctamente a la juventud. La posición política de Diógenes, que no deja de ser interesante y real por ocuparse con gran ahínco de sus conciudadanos, al parecer también dejó su rastro en el propio estoicismo. Huellas que algunos miembros de la escuela intentaron borrar, pero algunos otros trataron de subrayar.

4. Heráclito: La pauta del conjunto armónico

Se ha dicho que las dos influencias más destacadas para el estoicismo son Sócrates y Heráclito. Si valoramos la inquietud de Zenón de Citio por mediar las concepciones del sentido común con la interioridad espiritual que requiere la virtud, podemos intuir que su inclinación por ambas filosofías no es fortuita. Recordemos que aunque Sócrates está muy lejos de ser un fisicalista –como se ha calificado a los primeros filósofos griegos y a sus contemporáneos interesados por la *physis*– su método de investigación inducía a sus interlocutores a descubrir en sí mismos que aquello que pretendían saber, en realidad lo desconocían. Los dirigía hacia la certeza de sí. Por su parte, Heráclito también acudió a la interioridad para dilucidar sobre el mundo y el modo en que los hombres deben orientar sus actos –incluso él mismo afirma ser su maestro–, lo cual se confirma en la característica que le distingue de entre los primeros filósofos, como apunta Guthrie: “Ningún intento de vincular directa y positivamente a Heráclito con sus predecesores ha tenido muchas posibilidades de éxito. Con toda probabilidad fue un pensador mucho más aislado de lo que tales intentos presuponen.”¹²³ Desde tal autoescrutinio, que indudablemente aparejó una atenta observación del mundo, Heráclito formuló una idea de «Ley natural» que, a la lectura de Zenón de Citio, expresa el acontecimiento natural de las cosas, por el cual los hombres deben adecuar sus propios actos.

En esta concepción de «ley natural», el fundador del estoicismo encontró el asidero para la conducta virtuosa según la naturaleza, y con ello poder ofrecer a los hombres el criterio de verdad que necesitaban frente a la duda que la sofística había sembrado, y la incertidumbre que seguramente el propio comportamiento cínico les generaba, porque, como explica Jagu, “en el momento en que Zenón apareció, el mundo griego pasaba por la mas violenta crisis que jamás había conocido, monarquías despóticas y ciudades en guerra... Zenón intenta liberar al mundo griego del escepticismo y la inquietud”.¹²⁴ Así que el intento del estoicismo, en su origen, fue afirmar la propia certidumbre, erradicar de entre los hombres la enfermedad intelectual que el escepticismo representa, y mostrarles que la certeza está en ellos mismos. Recurriendo nuevamente a Jagu: “Si

¹²³ W.K.C. Guthrie; **Historia de la filosofía griega, Volumen I**; Gredos; Madrid; p.392.

¹²⁴ Amand Jagu; **Zénon de Cittium. Son role dans l'etablissement de la morale stoicienne**; Librairie Philosophique J. Vrin; Paris; 1946; p. 16

Zenón se ocupó de definir a las pasiones como juicios es porque quería hacernos comprender no solamente cuántas de ellas son viciosas, sino que también están en nuestro poder.”¹²⁵ Consideramos, por tanto, que la elección de la doctrina de Heráclito para acompañarla con la conducta virtuosa de Sócrates, no es resultado de una casualidad o de una reacción de rechazo intelectual a otro punto de vista,¹²⁶ sino que justamente por ensamble de ambas doctrinas, se logró la armonía que caracteriza, de suyo, al estoicismo.

Sabemos que el impacto de la filosofía heraclítica sobre la estoica fue grande. De haberse conservado los escritos de su fundador, seguramente podríamos saber con toda claridad si éste la incorporó a su sistema de pensamiento por la lectura directa de Heráclito, o a través de la interpretación de Polemón y Teofrasto, como se conjetura. Sin embargo podemos, calcular su impacto tanto por las implicaciones que existen en los fragmentos de Cleantes y por la reformulación de la doctrina elaborada por Crisipo, hasta su constante presencia en la filosofía imperial, en particular en las Meditaciones de Marco Aurelio. De lo que no cabe ninguna duda es que desde la primera formación de la Estoa, Heráclito estuvo presente. A pesar de que conservamos sólo un fragmento de Zenón –de corte heraclítico–, nos informa Ángel Capelleti que su obra “Sobre la naturaleza, que reproduce el título de la obra de Heráclito, era un compendio de la ontología y de la física del efesio, adoptadas por Zenón y por él adaptadas a la fundamentación de una ética básicamente cínica.”¹²⁷

Es importante resaltar que los estoicos no son, en sentido estricto, seguidores de Heráclito. Cabe más afirmar que abrazan la doctrina heraclítica para dar sustento a una forma de conducirse en el mundo que, al menos Zenón, ya había ejercido, pero que carecía de los fundamentos, por así decirlo, científicos, que explicaran su propia acción. Desde luego, no es que por la doctrina de

¹²⁵ *Ibidem*; p. 27

¹²⁶ Algunos puntos de vista contemporáneos tienden a considerar la inclinación de la escuela estoica por Heráclito como una característica de su tiempo: los unos por el efesio, otros por Demócrito. Apreciación que podemos encontrar también en Nemesio, quien sugiere que siendo Zenón condiscípulo de Arcesilao bajo la tutela de Polemón, “participaron ambos de las enseñanzas de Estilpón y de los discursos Heraclíteos”, sin embargo, Arcesilao y Zenón “se denigraron mutuamente” y tomaron partido: «Cuando, en efecto, después de haber frecuentado al mismo tiempo la escuela de Polemón, tomaron como valedores en la batalla que entre ellos sostenían el uno [Zenón] a Heráclito, a Estilpón y juntamente a Crates (de los cuales con Estilpón se había hecho polemista; con Heráclito, austero; y con Crates, cínico)» Ángel J. Cappelletti (introducción, traducción y notas); **Los estoicos antiguos**; B.C.G.; Madrid 1996; § 5.

¹²⁷ Ángel Capelleti; introducción a **Los estoicos Antiguos**; p. 392

Heráclito intentaran justificar el ejercicio que de hecho apunta hacia la virtud, sino que, en tanto que el comportamiento que se exigen a sí mismos debe ser resultado de la razón, debían de ser capaces de dar cuenta, por medio de razonamientos, de la orientación de sus propios actos, lo cual eludía el comportamiento cínico. Por otro lado, afirmar que los estoicos fueron seguidores de Heráclito, nos podría conducir, equívocamente, a confundirlos con los efesios, que, como los caricaturiza Platón en el *Teteto*, se mueven de un lado a otro y rehuyen a dar explicaciones, escondidos tras la oscuridad de frases aforísticas. Lejos de estos efesios, los estoicos retoman y adaptan la filosofía de Heráclito a un complejo sistema, muy propio, de manera que cabría más afirmar que convierten a Heráclito al estoicismo, y no que ellos se transformaran en heracliteanos. Asumir así las cosas, supuso reelaborar las ideas del propio Heráclito, de tal modo, que en algunos sentidos, y en la opinión de algunos observadores, pervirtieron algunos pasajes de Heráclito, por ejemplo, en la concepción estoica de la conflagración. A pesar de ello, localizamos en el análisis de Barnes (quien intenta echar luz en la oscuridad de sus aforismos, procurando aislarlos de contaminación estoica) que los puntos cruciales en que se expresa Heráclito, y las consecuencias de ello, son, al menos, paralelos a los argumentos estoicos.

4.1 La ley de la naturaleza

Para introducirnos en la idea de naturaleza que expone Heráclito, y que retoma Zenón, nos parece necesario tener presentes las ambiciones espirituales de los helénicos y helenísticos, con lo que es difícil escapar de las peligrosas generalizaciones, pero que trataremos de dejar claro en la especificidad que nos interesa. Mirar a la filosofía antigua desde nuestro tiempo nos conduce casi siempre a aplicarle nuestros criterios y prejuicios. Tal vez no podamos deshacernos del todo de éstos, pero sí podemos intentar separarnos de ellos para tomar una perspectiva que nos permita considerar al pensamiento con su tiempo, y con ello entender las preocupaciones que motivaron la observación de la naturaleza, que nosotros ahora comprendemos como ciencia. El prejuicio que generalmente tiñe nuestra observación, es que nuestra concepción de ciencia implica la observación

de los fenómenos para formular teorías que se expresan en proposiciones que deben tener tanto validez como verdad. este conjunto de proposiciones, válidas y verdaderas, suponemos que conforman la realidad de las cosas, por lo que, en general, entendemos a la empresa científica como un esfuerzo por decir lo que las cosas son, o lo que el mundo en realidad es, y que persigue, por consecuencia, comprender tal realidad por sí misma. La ciencia, entonces, tiene para nosotros, modernos, un valor intrínseco, que se sostiene por sí mismo, y que, por lo general, se mueve por sí, sin intereses fundamentalmente morales, de los que prescinde en su formación, aunque llegue a considerarlos según los resultados de su ejercicio.

En el mundo antiguo, encontramos que los hombres reaccionan frente al asombro que les causa el mundo. Así, en el inicio de todas las culturas reconocemos mitos fundacionales y narraciones sobre dioses que dieron, o quitaron, el sustento a los humanos. Es, pues, a través de dios, o de los dioses, que los hombres encontraron su asidero en el mundo, y por medio de los cuales también explicaron sus temores, sus carencias e incluso sus habilidades. De esta suerte, cabe afirmar que la realidad de los hombres en la antigüedad se finca en la descripción mítica de su mundo. El origen del mundo griego también está impregnado de mitos, de concepciones prerracionales que explican al mundo desde potestades, incluso antropomórficas. Sin embargo esta mirada de los hombres hacia su entorno se transformó gradualmente, por lo que no podemos señalar tajantemente que con Tales de Mileto se da el gran salto del mito al pensamiento racional ordenado, dado que incluso la teogonía hesíodica representa un ensayo de sistematizar al mundo. No obstante, es posible afirmar que con él se inicia el intento de expresar la inteligibilidad del mundo desde un esfuerzo preponderantemente racional. Tal pensamiento ha sido considerado como un primer intento de hacer ciencia.

Esta visión se ha concebido por la distinción que se pretende efectuar a partir del pensamiento de Sócrates, señalando los intereses de éste como meramente morales, y las de los primeros filósofos fisicalistas, como indagaciones científicas. Pero, como advertimos al inicio, estos puntos de vista pueden ir acompañados de prejuicios que nos inducen a creer que el interés de tales filósofos se centra en la ciencia por sí misma y que, dado que la innovación la representa Sócrates,

se deslinda del interés moral. A juicio de Long¹²⁸ este equívoco se genera por llamar a los primeros filósofos presocráticos, lo cual genera una distinción incorrecta. El interés de los primeros filósofos, pues, no está determinado por un campo del saber en específico, como nosotros lo entendemos, sino como afirma Long, en un “dar cuenta de todas la cosas”,¹²⁹ lo cual, por un lado, objetiva su observación, es decir, la dirige a la forma en que las cosas se muestran a los hombres, pero, por otro lado, dicho dar cuenta de la naturaleza «real» está aparejada con su propia concepción ontológica, metafísica, e incluso religiosa y espiritual.

Encontramos en la filosofía temprana, por un lado, la observación de la naturaleza, pero por otro, el ejercicio de una actividad reflexiva que da luz a los primeros esbozos filosóficos de Occidente. La filosofía occidental, pues, nace de la observación empírica del mundo y ofrece razones físicas de él, pero no se interesa sólo en saber cuáles son las causas del mundo sino en una práctica de la capacidad de comprender. No se trata, pues, sólo de dejarse llevar por el asombro frente a los fenómenos naturales y tratar de hacerlos inteligibles con historias, sino de explorar con la mente sobre sus causas, sobre sus componentes, en fin, sobre sus razones. Así, a juicio de J.H. Leshner,¹³⁰ los poetas tienen un sentido pesimista de sí mismos frente a los dioses o el destino, a diferencia de los filósofos, quienes mantienen un «optimismo epistemológico» en cuanto confían en su capacidad de pensar, su pensamiento crítico; es decir, se sitúan frente al mundo con la capacidad de descubrir lo que existe en las leyes de la naturaleza, exponiendo así los alcances del pensamiento al descubrir leyes de la necesidad o principios generales que rigen los acontecimientos.

A tal actividad indagatoria que la filosofía observa como ejercicio intelectual, Edith Hamilton la eleva a cualidad general de los griegos, más que característica particular de algunos hombres:

Los griegos no quisieron dejar nada en la oscuridad. Tampoco quisieron dejar nada aislado, sin ninguna relación. El sistema, el orden, la conexión: esto es, lo que se sintieron impelidos a buscar. Un conjunto no analizado era impensable para ellos... Nunca hubo un pueblo más alejado de la idea de la contemplación de la belleza como reposo para la mente. Tenían que

¹²⁸ A.A. Long; “The scope of early Greek philosophy”; en **The Cambridge Companion to early Greek Philosophy**; C.U.P.; 1999; pp. 1-21

¹²⁹ “Giving an account of all things”; *ibídem*, p.10

¹³⁰ J. H. Leshner; **Early interest in knowledge**; pp. 225-249

analizarlo todo, reflexionar sobre todo. Si se descubrían a sí mismos empleando un término en general, éste debía ser absolutamente precisado, y el lenguaje de toda la filosofía es creación suya.¹³¹

De esta aventurada generalización, podemos intuir que tal vez no todo griego se comportara de tal manera, pero en lo que toca al filósofo en particular, la necesidad por dar cuenta sistemática de su mundo, de suerte que los conceptos que median sus actos estén claros, sí es parte de lo que conforma su modo de vida. Por ello, la formulación “científica” de la temprana filosofía griega se puede considerar autotélica, como un fin en sí misma, sólo en la medida en que se relacione directamente con la práctica de la vida cotidiana, y no en los términos en que se considera a la ciencia contemporánea. Si consideramos, con sus reservas, la generalización de Edith Hamilton para observar el desarrollo de la filosofía temprana, en particular a Heráclito y su relación con la filosofía del período helenístico, encontramos que el interés fundamental sigue siendo el mismo: el de un interés ávido por el saber, que no es un saber cualquiera, si no el que les da la orientación en el mundo que les es propio. Pierre Hadot lo describe al inicio de *¿Qué es la Filosofía Antigua?* de la siguiente manera:

Para definir sophia, los intérpretes modernos dudan siempre entre la noción de saber y la de sabiduría. El que es sophos ¿es el que sabe muchas cosas, que vio muchas cosas, que viajó mucho, que tiene una cultura enciclopédica, o es aquel que sabe conducirse bien en la vida y que está en la felicidad? Habremos de repetirlo a menudo a lo largo de esta obra, las dos nociones distan de excluirse: el verdadero saber es finalmente un saber hacer, y el verdadero saber es un saber hacer el bien.¹³²

A la luz de estas consideraciones es que debemos observar la actitud de la filosofía helenística, que retoma a la filosofía temprana para fundamentar su propio ejercicio de vida feliz. Como hemos mencionado anteriormente, para Zenón de Citio era necesario hacer asequible la ley que los cínicos habían practicado. Desde ellos, el bien soberano se expresa como una forma de «vivir de acuerdo con la naturaleza», sin embargo, como lo hemos observado ya, esta idea no aparece de modo

¹³¹ Edith Hamilton; **El camino de los griegos**; p. 42

¹³² Pierre Hadot; **¿Qué es la filosofía antigua?**; p. 30

explícito en el cinismo, el cual desprecia el interés por los saberes particulares, tales como la retórica o la lógica, y se inclina sólo por el saber pragmático de una naturaleza –jamás definida con conceptos claros–, pero que les conduce por el camino de la virtud y de la vida feliz. Ahora bien, es necesario notar que tanto la idea de «vida feliz» como la de «soberano bien» fueron características de las formulaciones filosóficas de la época helenística, y no exclusivamente del estoicismo y el cinismo. Lo mismo peripatéticos que estoicos, epicúreos o académicos posteriores se interesaron por la vida feliz, el modo de alcanzarla y la meta final de los actos humanos, pero aun cuando sus preocupaciones fueran similares, la forma en que cada doctrina discernió lo que es la naturaleza fue definitivamente diferente. Así, al menos la escuela epicúrea y la estoica, no se esfuerzan en descifrar la particularidad del mundo o en proponer innovaciones en las teorías descriptivas de la realidad, sino que, como nota Zeller, abrazan los sistemas de pensamientos preexistentes que consideran se aproximan más a su propia concepción de vida feliz.

El retorno a la filosofía temprana en la época helenística, por lo tanto, no responde exclusivamente a la necesidad de una explicación científica del mundo, así como tampoco representa exclusivamente el desarrollo de una práctica ética, sino un intento de poner a tono tanto la indagación del universo como el lugar que ocupan los hombres en él, incluyendo tanto el desarrollo de la lógica, la gramática, la conducta ética y la física. Long lo expresa en los siguientes términos:

Tuvieron éxito [las escuelas helenísticas] no por haber abandonado la teoría en favor de la práctica, sino a causa de que ofrecían una concepción del mundo y de la naturaleza humana apoyada en observaciones científicas, en la razón y en el reconocimiento de que todos los hombres tienen necesidades comunes... ambos sistemas [el estoico y el epicúreo] adoptaron el presupuesto importante de que la felicidad depende de comprender el universo y de lo que significa ser hombre.¹³³

Por ello podemos entender que Zenón pasara por encima del desdén cínico hacia el saber, y admita que tanto el saber de la física y la lógica integran, junto con la moral, el saber filosófico. Decimos, entonces que los estoicos retoman las ideas de Heráclito y no formulan una nueva filosofía, porque el espíritu de su época ya no era el asombro primigenio que impulsó a los poetas, los mitos y a los

¹³³ A. A. Long; **La filosofía helenística**; Alianza Universidad; Madrid; 1997; p. 18.

primeros intentos filosóficos. Pero que, si bien abrazan un sistema preexistente, lo hacen no de manera literal, sino que lo reformulan y lo adaptan a sus propias preocupaciones, de las cuales, la principal parece ser la inquietud por “la comprensión racional de la naturaleza misma de la realidad”.¹³⁴

De este interés parte la mediación que intenta elaborar Zenón entre el sentido común y el pensamiento reflexivo racional. Las acciones, un tanto exóticas, de los cínicos tienen el riesgo de socavar caprichos voluntariosos bajo el concepto, no determinado, de naturaleza. Si los hombres deben seguir las ordenanzas de la naturaleza, entonces deben conocer los principios de ella. Así, Amand Jagu nos aclara que “ Zenón entendía por naturaleza a la vez naturaleza universal y naturaleza individual, que no es mas que un fragmento”¹³⁵, de suerte que los hombres son capaces de comprenderla y hacerse conscientes de su participación con ella. En esta comprensión de lo que es la naturaleza, se encuentra el primer elemento importante de la recuperación de Heráclito por los estoicos, ya que él mismo no elabora tanto una teoría formada de juicios descriptivos de qué es la naturaleza, sino, más bien nos muestra cómo se comporta y el modo en que los hombres actúan respecto a ella. Bajo esta consideración, creemos que debemos leer el primer fragmento que conservamos del libro de Heráclito,¹³⁶ cuya enunciación refleja la intención de su autor:

Aunque este relato (logos) existe siempre los hombres se tornan incapaces de comprenderlo, tanto antes de oírlo como una vez que ya lo han oído. Pues aunque todas las cosas acontecen según este relato (logos), se parecen los hombres a gente sin experiencia, incluso cuando experimentan las palabras y las acciones tales cuales son las que explico, cuando distingo cada cosa según su naturaleza (physis) y digo cómo es; pero

¹³⁴ Werner Jaeger; **La Teología de los primeros filósofos griegos**; F.C.E.; México; 1987; p. 9.

¹³⁵ *Op. Cit.*; p. 19

¹³⁶ Respecto a la existencia de un tal libro de Heráclito que Kirk y Raven ponen en duda, seguimos la sugerencia de Guthrie que afirma, y a nuestro juicio comprueba, no sólo la intención de escribirlo, sino que efectivamente existió, y que García Quintela, a partir de la certeza de su existencia, incluso indaga en la intención y motivos que pudo haber tenido Heráclito para escribirlo. Cf. **De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos**; Introducción traducción y notas de Alberto Bernabé; Alianza editorial; Madrid; 1988, Marco V. García Quintela; **El Rey Melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito**; Taurus Humanidades; Madrid; 1992, Kirk y Raven **Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos**; Gredos, Madrid; 1987.

al resto de los hombres les pasan desapercibidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo en que se olvidan de lo que hacen cuando duermen.¹³⁷

El decir de Heráclito (*leggei*)¹³⁸ describe el acontecer de las cosas. El que las cosas acontezcan lleva implícito un devenir constante, movimiento (que en otros fragmentos se manifiesta como el *panta rei*, es decir, que todo fluye). Del entendimiento de lo que el mundo es, este fragmento nos sugiere también, que los mismos hombres pueden conocerlo o intentar entenderlo (el mismo Heráclito al «explicarlo» o «decirlo» sugiere que él mismo lo comprende), y que incluso participan de tal acontecer, pero que, o bien no son conscientes, o se olvidan de la propia experiencia que tienen de él. La sugerencia, entonces, se coloca en el mismo sentido que la zenoniana y nosotros lo expresamos de la siguiente manera: El universo acontece y los hombres son un particular de este universo, por lo tanto, los hombres participan de tal acontecer. Pero los hombres no son conscientes de su participación, porque la mayoría ni siquiera sabe lo que está haciendo, por ello, en términos heraclíteos “escuchando parecen sordos; el refrán lo atestigua para ellos: presentes están ausentes”.¹³⁹ Podemos suponer que los estoicos asumen la tarea, asignada a los hombres por Heráclito, de escuchar y entender al universo: “Pensar bien, la más grande virtud y sabiduría, decir cosas verdaderas y actuar según la naturaleza, escuchándola” y “Es común para todos el pensar”.¹⁴⁰

La comprensión que Heráclito sostiene de la realidad –y a la que los hombres deben esforzarse por escuchar y entender–, es la unidad. Heráclito sostiene que todas las cosas son una, en ello se basa su monismo ontológico y el acontecer del mundo está dirigido justamente por la

¹³⁷ Fragmento 33.

¹³⁸ Respecto a la interpretación del Fragmento 33, considerado el primero del libro de Heráclito, existen diferentes puntos de vista. Kirk y Raven piensan que de *logos*, al inicio del fragmento, Heráclito lo usa en sentido técnico para indicar su concepción de la totalidad comprendida como la unidad constitutiva del universo, es decir, hace un uso metafísico. Mondolfo lo interpreta como “sagrado discurso”. Para García Calvo el *logos* al que se refiere Heráclito en el pasaje es «razón», pero asociado con la actividad lingüística, es decir, con los discursos y por ende con el razonamiento. García Quintela lo traduce como discurso en este fragmento y lo identifica en general con la capacidad cognitiva. Guthrie no lo traduce, pero destaca tres características: a) algo que uno oye, b) lo que regula todos los acontecimientos y c) algo con una existencia independiente de él y dotado de expresión verbal. De estas opiniones, nosotros nos inclinamos hacia Jonathan Barnes, quien sostiene que en este punto en específico *λογος* se refiere a un uso estilístico, por lo que significa, con simpleza: “Heráclito de Efeso dice tal”. Cf. Rodolfo Mondolfo; **Heráclito. Textos y problemas de su interpretación**; siglo XXI; México; 2000, Jonathan Barnes; **Los Presocráticos**; Cátedra; Madrid; 1992, Agustín García Calvo; **Razón Común–Heráclito**; Editorial Lucina; Zamora, España; 1999, Marco García; **El rey...**; Guthrie; **Historia de la Filosofía Antigua I**.

¹³⁹ Fragmento 34(2).

¹⁴⁰ Fragmentos 112 (23f) y 113 (23d).

unidad que conforma a todas las cosas “todo lo dirige el rayo”. Ahora bien Heráclito incluye a los contrarios en la unidad del universo, de suerte que lo que parece que se opone entre sí, no resulta sino ser parte de esa unidad. Es relevante notar que si las cosas se contraponen entre sí (día-noche, guerra-paz, muerte-vida), es porque Heráclito supone el movimiento. Así podemos entender que Hesíodo confundiera la noche con el día, que son uno no significa que acontezcan en el mismo instante, o que uno tome el lugar del otro, sino que en el fluir ambos tienen su realidad, por ello el relato es movimiento, en otros términos, la ley de la naturaleza dirige su realidad. Al respecto subraya Barnes:

«Todo acontece» de acuerdo con el relato de Heráclito: es un relato común a todas las cosas (B144=23M; cfr. B80=28M); y es análogo o idéntico a la única ley divina que nutre todas las leyes humanas (B 114). Por desgracia, no poseemos ni una sola frase luminosa de esta ley (y puede que Heráclito jamás la escribiera): cuatro fangosos fragmentos recogen lo más parecido a un relato natural:

Acoplamiento: cosas íntegras y no íntegras, convergente y divergente, consonante y disonante; de todas las cosas Uno y Uno de todas las cosas (34; B 10=25 M).

Tras haber oído el relato y no a mí, es sabio convenir en que todas las cosas son una (35:B 50=26 M).

Es necesario saber que la guerra es común, y la justicia discordia; y que todo sucede según discordia y necesidad (37:B 80=28 M).¹⁴¹

De los fragmentos elegidos por Barnes tenemos que los contrarios se incluyen, pero su convergencia se oculta a los sentidos, por lo que el cambio pasa desapercibido, pero la atenta observación (escuchar al logos) puede captar el flujo en que se encuentran, cuya sucesión ocurre por necesidad. La misteriosa ley a la que están sometidos, por lo tanto, dirige la tensión entre los contrarios. Justamente la tensión es la que da pauta al movimiento, por lo tanto, la «discordia» y la «necesidad» son los factores del movimiento. Ahora bien, los aparentes contrarios, que los hombres pueden

¹⁴¹ Jonathan Barnes; **Los presocráticos**; pp 76-77. (Notación del autor).

calificar de injustos, ocurren porque en realidad todo es uno: “de alguna cierta manera, la diversidad de las apariencias está sostenida por alguna cosa o sustancia única.”¹⁴² Tal sustancia es el fuego.

El que Heráclito haya elegido al fuego como arché es interpretado como observación primaria peculiar de los filósofos tempranos, sin embargo, en Heráclito aparece el arché de un modo más complejo que en los otros fisicalistas, porque, por un lado, se ofrece como elemento constitutivo del mundo, como la única materia de la que todo procede,¹⁴³ y, por otro lado encontramos algo más que una observación o aseveración empírica que lo coloque como un elemento, sino como una imagen figurativa de la abstracción del ser. No es una llama viva, sino calor, es decir, el fuego heraclíteo es menos un componente que la sustancia que da realidad al todo. La dificultad estriba en entender al ser de Heráclito como materia (cuestión a la que Barnes se opone), sin embargo, debemos esforzarnos por comprender bien esta idea, porque el estoicismo, a su manera, también concibe una ontología material. Consideremos, entonces, dos propuestas para encarar el problema del fuego Heraclíteo, una, tomándolo como constituyente y la otra, como sustancia. En el primer sentido, Jonathan Barnes toma el siguiente fragmento de Simplicio: “Heráclito... hace del fuego principio, y hace derivar las cosas que existen del fuego, por condensación y por rarefacción, y de nuevo las convierte en fuego, al que considera la única naturaleza fundamental; pues Heráclito dice que todo es intercambio con el fuego (41:A 5)”. En este fragmento se establece que todo procede del fuego, la inferencia inmediata sería que “todo es fuego”, o que todo, en algún momento, fue fuego. Pero tomando en cuenta que “el fuego se extingue por medidas”, podemos pensar que acompaña a las cosas, pero también las abandona. Así, resalta Barnes que no persiste en sus intercambios, por lo que en algún momento las cosas se han compuesto de fuego, pero en otro momento carecen de él. Es así que para Heráclito las cosas no pueden ser fuego constantemente, de donde deduce Barnes que “en el mundo de Heráclito las cosas estaban hechas con fuego, pero no hechas de fuego”¹⁴⁴.

En esta perspectiva tenemos una parte incompleta de la inmanencia del logos, identificado con el fuego, pues la llama ígnea que tendría por tarea mantener la unidad, se desvanece poco a

¹⁴² *Ibídem*, p. 77

¹⁴³ «Fases del fuego: es en primer lugar, mar, y de este mar la mitad es tierra y la otra mitad torbellino ígneo...el mar se dispersa y se mide en la misma proporción que tenía antes de convertirse en tierra (40)»

¹⁴⁴ *Op. Cit.* p. 81

poco hasta extinguirse y perder justamente tal inmanencia. De suerte que lo que otorga unidad y existencia a las cosas (el fuego), de pronto desaparece. Por lo tanto, la explicación lógica que nos ofrece Barnes abarca una parte parcial, como él mismo acepta, desde la cual podemos pensar al fuego como origen de las cosas, pero cuya permanencia se agota, y que, además, es un rudimento resultado de la vaguedad de las observaciones de la época, que, según Barnes, sirve a Heráclito para explicar el origen de las cosas y el monismo del mundo. En esta parcialidad resalta el lado oscuro del efesio, cuyos mensajes oraculares no nos permiten enunciar algo definitivo

La otra lectura consiste en encontrar en el fuego de Heráclito un soporte metafísico de la realidad, y no sólo como componente de ella. Para ello es necesario observar al fuego ígneo como encarnación material del logos y la relación que los hombres guardan con él. Ya hemos mencionado la participación de los hombres con el logos, respecto al cual se puede ser consciente o actuar como si se estuviese dormido. Los estados de sueño y de vigilia son los que muestran la aproximación de cada uno al logos, de manera que cuando los hombres escuchan al logos, actúan en estado de vigilia, pero quienes no lo escuchan “despiertos parece que están dormidos”. Otra forma de expresarlo es afirmar que las almas de los hombres están «secas» o «húmedas» en función de su participación con el logos. Para Heráclito, los hombres, mientras duermen, humedecen sus almas, manteniendo una leve conexión con el mundo por una pequeña flama que se encuentra en ellos, pero cuando despiertan y alertan su inteligencia, sus almas se van calentando hasta estar secas y «brillantes» en relación con su cercanía al logos: “Brillo: alma seca sumamente sabia y excelente”.¹⁴⁵ Entonces la conexión de los hombres con el logos se mantiene siempre, pero tiene medidas. En cuanto al contacto con el logos durante el sueño, sus vías son la respiración, y cuando se está despierto, tal contacto se mantiene por los sentidos. Pero estar despierto no es suficiente, es necesario tener intención o voluntad de escuchar al logos común.

Al logos común se llega por la inteligencia, pero no al poner datos en ella, ya que ello supone un «inteligencia» particular alejada del logos común, por lo cual dice Heráclito que “Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que todos los hombres, y escogiendo de todos esos escritos creó una sabiduría para sí mismo, mucho aprendizaje, un arte del mal” entonces la inteligencia no es

¹⁴⁵ Fragmento 118 (68a).

precisamente aprendizaje: “Mucho aprendizaje no enseña la inteligencia, de lo contrario a Hesíodo se la habría enseñado, y también a Jenófanes y Hecateo”.

A partir de tal concepción de la inteligencia, podemos inferir que la observación de Heráclito no se reduce a los rudimentos empíricos, sino que su esfuerzo se concentra también en la introspección (que no significa ensimismamiento), porque sugiere que el conocimiento se encuentra en la participación que cada uno tiene con el logos: “A todos los hombres les está permitido conocerse a sí mismos y pensar-bien”. Que este conocimiento es alcanzable lo representa la búsqueda interior que atestigua el siguiente fragmento: “Me he buscado a mí mismo”,¹⁴⁶ por lo que podemos entender que lo sabio no es lo que él mismo está enunciando, sino la manifestación del logos que él expresa en palabras, por lo que podemos afirmar que la comprensión del logos radica en el «pensar». Entendemos el pensar como un acto crítico-reflexivo¹⁴⁷ que Heráclito expresa como lenguaje –especificación que, por lo demás, ya está implícita en el concepto mismo de logos– y que está inscrito tanto en la capacidad como en la particularidad que implica ser humanos y se inscribe en su propia alma. Así el fragmento ambiguo “Del alma es un discurso que se acrecienta a sí mismo” puede interpretarse como manifestación de la relación entre el pensamiento y el lenguaje, por ello se puede escuchar al logos, al relato del acontecer del mundo, de la misma manera en que se puede participar del logos en tanto fuego ígneo. El relato de la ley natural no excluye al ser material del mundo.

No negamos que los fragmentos que tenemos estén, en algunos casos, retocados por la filosofía estoica, y que por ello la interpretación que ofrecemos sea tan cercana a esta escuela helenística, pero la operación de poner en relación a estos fragmentos nos da el resultado que abiertamente nos propusimos, observar la relación entre ambas filosofías. Así podemos observar que la expresión «Ley natural» y el conocimiento de cómo ésta ordena al mundo, porque, al pensarla, se llega a la vida virtuosa y feliz que buscan los estoicos, observemos estos fragmentos:

Los que hablan con inteligencia tienen que fortalecerse con lo común a todos, como la ciudad con la ley y la ciudad más fuertemente. Pues se nutren todas las leyes de los

¹⁴⁶ Fragmento 101 (15).

¹⁴⁷ Hussey identifica el pensar como lenguaje correcto.

hombres de una divina. Pues ésta domina tanto como quiere y basta a todas y prevalece sobre ellas. 114 (23).

Pensar bien, la más grande virtud y sabiduría, decir cosas verdaderas y actuar según la naturaleza, escuchándola. 112(23f).

Conocer o escuchar la ley divina, que regula el acontecer, significa, al menos para los intereses de los estoicos, saber que todas las cosas ocurren según su dominio, por tanto, según su necesidad, a la cual identifican con el destino. Que las conclusiones de los estoicos se deriven de la comprensión de los fragmentos de Heráclito es algo relativo, pero si asociamos los fragmentos precedentes, podemos encontrar, escondida, la idea de que la felicidad y la virtud están comprendidas el logos común y en llevar la vida de acuerdo con ese logos. Que el logos sea material, incluso, contribuye al llamado panteísmo estoico, que encuentra a Dios en la inmanencia del logos. Esto lo comprobamos si seguimos los siguientes fragmentos doxográficos sobre Zenón de Citio:

«Zenón el estoico [manifestó que Dios es la inteligencia ígnea del universo» 248 [S.V.F. I 157]

«Zenón proclama al logos ordenador de las cosas de la naturaleza y artífice del conjunto universal y lo considera no solamente destino y necesidad de las cosas, sino también Dios y espíritu de Zeus» 254 [S.V.F. I 160]

«Zenón sostiene que la sustancia de Dios es todo en el mundo y el cielo» 264 [S.V.F. I 163]

La identificación del logos con dios se puede asociar con la idea del gobierno del rayo, no obstante, no se puede afirmar contundentemente que sea así, ya que, si bien Heráclito reprueba la idolatría de los hombres, que adoran estatuas sin comprender a la divinidad, y relaciona al devenir con la divinidad, lo hace en su característico estilo oscuro, como cuando dice: “Uno lo sabio: no quiere y quiere se llamado con el sólo nombre de Zeus”. Evidentemente Zenón y Cleantes sí le llamaron Zeus y le atribuyeron el devenir del mundo. Por su parte, Heráclito criticó los actos impíos de sus conciudadanos que “Se purifican inútilmente cuando están manchados por la impureza de la sangre,

como si alguien metido en el barro se lavase con barro”.¹⁴⁸ Ahora bien, más que indagar en la teología de Heráclito y la de los estoicos, nos parece importante declarar que desde una interpretación del logos como fundamento ontológico, más que como componente del mundo, la comprensión del mismo, por parte de Heráclito, es más cercana a los presupuestos estoicos. Al menos así nos parece desde la conclusión que Guthrie ofrece del significado del logos en Heráclito:

En resumen, el Logos es, ante todo, la verdad eterna a la que él está dando expresión verbal, pero que es independiente de sus palabras (frs.1, 50). En segundo lugar, el tema de esta verdad, el Uno que es todo (fr. 50). Y este uno que es el principio divino e inteligente que nos rodea y causa la ordenación del cosmos y, a la vez, aquello que es ínsito en nosotros a los que debemos cualquier clase de inteligencia que poseemos. En nosotros se halla adulterado con elementos inferiores y, por ello, con la estupidez. Al mismo tiempo, es el fuego, lo caliente y lo seco; en nosotros lo que lo corrompe es su contacto con la humedad y lo frío.¹⁴⁹

El primer estoicismo, con vena heraclítica, también sostuvo la unidad, el universo ordenado y rector, así como la participación de cada ser humano con el todo. Con ésta concepción –de la cual no podemos asegurar que sea completamente derivada de Heráclito– es que los estoicos generan su física que integra junto con la lógica un sistema de armonía perfecta (porque se les podrán objetar sus presupuestos, pero es innegable que constituyen un conjunto completamente armónico). Consideremos, para nuestros fines, las conclusiones que nos ofrece Guthrie como heraclíticas y observemos de qué modo los Estoicos los adoptan y derivan en su propio sistema.

¹⁴⁸ Fragmento 5(86).

¹⁴⁹ *Op. Cit.* p. 409

4.2 La sabiduría práctica y la ley universal

La concepción teórica del universo, por parte de los estoicos, desde su primera formulación, se dirige hacia el total acuerdo con la sabiduría práctica. Su indagación sobre la esencia real de las cosas tiene implicaciones directas con las acciones virtuosas, por ello, su observación de los fenómenos naturales no busca plantear hipótesis, o ser propositiva, sino preponderantemente descriptiva, porque, en la medida en que se ofrece una explicación acertada del mundo, los hombres comprenderán que las cosas ocurren de acuerdo a su propia necesidad. Ésta es una actitud que notamos constantemente en las *Meditaciones* de Marco Aurelio, y se expresa justamente por la relación que desean establecer los estoicos con Heráclito, de la cual el Himno a Zeus de Cleantes¹⁵⁰ se ofrece como mejor testimonio. Ahora bien, la unidad del universo y su relación con lo particular, ofrece la garantía de que en la medida en que se estudia a cada cosa en su singularidad, se está observando un componente del todo, que tiene implícito en sí mismo el significado de su participación con la totalidad. Es en este sentido que se entiende el rechazo a la doctrina platónica del universal trascendente y la del universal concreto. La unidad del universo se comprende por la expresión de cada particularidad y nuestro conocimiento, que privilegia los sentidos, se representa a esas mismas cosas singulares. De tal suerte que, al asentir sobre su realidad individual, implica establecer un acuerdo con su realidad universal. En ello justamente radica la unidad del universo. Seguir a la unidad universal (conocer los particulares en su dimensión real) nos conduce a participar de la razón común de manera muy cercana a la que se refiere Heráclito. En tal sentido leemos el siguiente fragmento del Himno a Zeus:

Con él diriges la Razón común, que a través de todas las cosas
discurre, uniéndose a las grandes y pequeñas luminarias.
Con él llegaste a dominar como excelso rey, todas las cosas,
y sin ti, oh genio, ninguna sobre la tierra se realiza,

¹⁵⁰ Una de las fuentes privilegiadas de entre los fragmentos de la estoa antigua es justamente el *Himno a Zeus*. Como sucesor de Zenón al frente de la escuela, Cleantes representa las ideas de su maestro, y como se ha destacado, él mismo no hace contribuciones a la escuela, por lo que sus palabras son muy cercanas al pensamiento mismo de su maestro.

ni en la divina esfera del éter ni en el mar [...]151

Ahora bien, el objeto privilegiado de este estudio, o, dicho de otro modo, la manifestación del todo que se trata de comprender es el alma misma, así, el alma humana también es una cosa que forma parte de la totalidad, y al caer en el terreno de lo físico, se vuelve susceptible de estudio objetivo152, así, el alma es un elemento material, es un soplo caliente inherente a los cuerpos, cuya función es mantener la unidad del cuerpo; es decir, la tensión del centro al exterior que garantiza la unidad de las partes del cuerpo. Esta comprensión es análoga a su manera de comprender al universo entero, por cuyo rasgo se expresan como vitalistas. Así lo explica Émile Bréhier:

El estoicismo ha generalizado demasiado el vitalismo, y toda su física, junto con su cosmología, no es más que un vitalismo generalizado; todos los cuerpos, incluso los cuerpos rudimentarios, deben su unidad a un soplo que retiene las partes y que es de la misma naturaleza que el soplo vital. Lo que es verdad de cada uno de los cuerpos es verdad del mundo, cuyas partes están ligadas simpatéticamente al Dios supremo, consistente en un fuego inteligente esparcido a través de la materia.153

Otro aspecto problemático, que aparece en la asimilación de la filosofía de Heráclito por los estoicos, es la de la obediencia a la ley natural. Efectivamente, para Heráclito, la «ley divina» rige todos los acontecimientos del mundo, así los hombres deben observarla y, justamente, en función de esta ley, la unidad del mundo es armónica. La ley que para Heráclito rige sobre los contrarios está abierta a múltiples interpretaciones, en el estoicismo se expresa como la justicia que el destino lleva por sí mismo. Así, podemos leer en el citado himno: “Oh Zeus, rector de la naturaleza, que con la ley todo lo gobiernas” y que en las obras de los hombres se traduce como un entendimiento del acontecer del mundo. Los aparentes males no son sino el justo devenir de la naturaleza, y por lo tanto, los hombres no deben sufrir a causa de ella. Las enfermedades del alma se combaten justo por entendimiento de tal ley, y los hombres, por su aspiración a la sabiduría, deben concentrar todos sus esfuerzos por aparejar su voluntad a tal devenir. Pero en este punto, Barnes hace una observación atinada:

151 **Estoicos Antiguos**; 679.

152 En este tenor lo explica Julia Annas, quien nos explica que “algo es físico si y sólo si puede ser descrito y explicado usando sólo los conceptos y métodos de la física...al ser física, el alma cae bajo el dominio de la investigación científica” en **Hellenistic philosophy of mind**; p. 3

153 Émile Bréhier, **La theorie des incorporels dans l'ancien stoicism**; J. Vrin; 1989 p. 100

Heráclito asimila la ley descriptiva de la naturaleza (científica), con la ley prescriptiva de lo que es correcto (jurídica), por ello, para este autor, hay una contradicción entre lo que ocurre por necesidad y lo que debe ocurrir por justicia. Argumenta que para Heráclito, los fenómenos naturales están regidos por la ley y están sometidos a la justicia cósmica, pero que, pensar en una ley de la naturaleza implica expresar un comportamiento de los fenómenos naturales, en cuyo equívoco, no son estos los que se salen de la ley, sino que la ley no ha expresado correctamente su comportamiento. Pero cuando Heráclito afirma “El sol gobierna el mundo según la naturaleza, siendo sólo del ancho del pie de un hombre; no sobrepasa los límites, pues si sobrepasase los límites del año (=las estaciones), las Erinias, agentes de Justicia, lo descubrirían”, supone que se está aplicando un criterio jurídico a la naturaleza, en cuyo caso, cuando se falta a la ley, no es porque ésta es incorrecta, sino porque la voluntad ha decidido no obedecerla. Esto lo atribuye Barnes, en Heráclito, a un cierto estado de ingenuidad. Si aplicamos esta misma crítica a los estoicos, tenemos un nuevo elemento que les auxilia. Para ellos las cosas igualmente ocurren por un orden, por una necesidad, incluso los propios actos de los hombres, pero éstos, de sus actos, tienen conciencia, y, por lo tanto control, así que pueden decidir seguir la ley o dejarse arrastrar por ella y, con ello, ser desdichados. No es que se confunda la ley natural con la ley jurídica, sino que la auténtica ley es la que sigue el cosmos en su totalidad, y no las particulares que contienen los muros de las ciudades. Así, los estoicos no sólo exorcizan a la fatalidad, sino que también obtienen un asidero para conducirse respecto a las normas sociales. Desde luego, esto no implica que salten las leyes de la ciudad, sino que busquen, incluso en ellas, la consecución de la virtud. En las palabras de Cleantes:

Todas las haz armonizado así en una sola: las buenas y las malas,
de tal modo que de todas hay una única razón siempre existente,
de la cual huyen los mortales perversos,
los desdichados que, tratando siempre de alcanzar el bien,
no avizoran la ley de Dios ni la escuchan,
ya que, si la obedecieran, con el entendimiento lograrían una vida feliz.
Ellos en cambio, insensatos, tienden cada uno a una desgracia,
unos teniendo contenciosa solicitud por la fama;

otros, volviéndose, sin dignidad alguna, hacia el lucro;
 otros, hacia el desenfreno y las hedónicas actividades del cuerpo,
 [y aunque encuentran desgracias], llevados ya a una, ya a otra,
 esforzándose mucho para que les suceda lo contrario.
 Pero tú, Zeus, dispensador de todos los dones, el de las negras nubes, señor
 del rayo,
 saca a los hombres de la triste inexperiencia
 y, ahuyentándola del alma, padre, otórgales alcanzar
 la razón en que te fundas para regir las cosas con justicia ¹⁵⁴

Sabemos que es aventurado afirmar que las concepciones de los estoicos y las de Heráclito tienen un mismo motivo, aunque consideremos que algunos fragmentos parecen indicar lo cercanas que están, como el 119: "Dijo Heráclito que, para el hombre, el ethos (hábito, índole) es su daimon". A pesar de las diferencias efectivas o las cercanías sospechosas entre que ambos pensamientos, el esfuerzo por entender el devenir de las cosas aparece, al menos, como un intento por alcanzar esa felicidad que nada puede perturbar. De este modo podemos entender no sólo que Marco Aurelio se represente constantemente las cosas que cualquier persona puede considerar fatales (como la muerte, la enfermedad o la pobreza), sino también la idea que plantea la estoa antigua respecto a la conflagración del mundo, según la cual el mundo se destruye cíclicamente y se vuelve a restaurar tal y como se conoce, una y otra vez al infinito. Al respecto, se ha discutido sobre si efectivamente la idea de ekpyrosis proviene de Heráclito, pero no tenemos sino algunos pasajes oscuros que no aclaran nada definitivamente.¹⁵⁵ El influjo de Heráclito sobre el estoicismo es difícil de medir, no obstante, debe ser considerado, ya que sus ideas dejaron rastros importantes en el ejercicio espiritual de Marco Aurelio, como da cuenta el siguiente fragmento:

Tener siempre presente la máxima de Heráclito: «la muerte de la tierra es convertirse en agua, la muerte del agua es convertirse en aires, la muerte del aire es convertirse en fuego, e inversamente». Y recordar también lo del que olvida adónde conduce el camino.

¹⁵⁴ subrayado nuestro

¹⁵⁵ «Dice también que tiene lugar el juicio del cosmos y de todas las cosas en él por medio del fuego. Dice, en efecto, *el fuego sobreviviendo juzgará y condenará todo*» (66)

Y Así mismo que «con aquello que más frecuente trato tienen, a saber, con la razón que gobierna el conjunto del universo, con esto disputan, y les parecen extrañas las cosas que a diario suceden». Y además: «No hay que actuar y hablar como durmiendo», pues también entonces nos parece que actuamos y hablamos. Y que «no hay que ser como hijos de los padres», es decir, aceptar las cosas de forma simple, como las has heredado.¹⁵⁶

5. La necesidad de la filosofía

Hasta ahora hemos considerado, de manera general, las posturas filosóficas anteriores al estoicismo que tuvieron una incidencia importante en la escuela inaugurada por Zenón. Según la lógica que hasta aquí ha tenido el presente trabajo, ahora nos correspondería exponer los postulados importantes del estoicismo. Sin pretender substraernos de la que evidentemente es nuestra tarea, anunciamos al lector que la exposición lineal de la filosofía estoica hasta Marco Aurelio no será nuestra vía. Debe mantenerse siempre presente que el punto que motiva nuestra exposición no es exclusivamente el interés de la filosofía en la antigüedad, aunque de suyo es un tema que justifica toda investigación que se realice en su nombre, sino que responde a una motivación que toma su lugar como uno de los temas de mayor interés en la filosofía contemporánea: La cuestión del sujeto. En tal tenor, nuestro objetivo es mostrar los mecanismos de la subjetividad en la creación de sí, es decir, exhibir a un sujeto revestido de carne y entrañas, que además se nos ofrece insertado en una particular manifestación del discurso filosófico: la filosofía como modo de vida.

La cuestión del cultivo de sí, que deriva en la capacidad de dictar las propias pautas de conducta moral a través de la filosofía, tiene determinaciones particulares que es importante queden subrayadas. La primera de ellas es su origen, por la singularidad del fenómeno que representó la filosofía del período helenístico. El esfuerzo de la razón que los filósofos hicieron por entender los fenómenos naturales y sociales de su propio tiempo para encuadrar las pautas de su conducta moral,

¹⁵⁶ **Meditaciones**; IV, 46.

dio lugar a sólidos edificios conceptuales que se robustecieron por el enfrentamiento entre escuelas. Es difícil señalar un fenómeno intelectual o religioso que se equipare con la irrupción del pensamiento en la época helenística, porque en ella se combinan las investigaciones rigurosas para dar cuenta de la realidad, las cuales dieron lugar al ejercicio espiritual, constante, del sujeto sobre sí, y la defensa apasionada de los dogmas en los que se jugaba el sí mismo del sujeto. No sólo se trató de debatir o poner a discusión los puntos de vista formulados hasta ese momento, porque en los conceptos que constituyeron los dogmas de cada escuela se mantuvo presente siempre la referencia al sí mismo, al modo en que se entiende la vida y el sí, es decir, la apuesta moral de cada individuo. En tal apuesta es que debemos encontrar el sentido de la filosofía (y su necesidad) en el mundo antiguo, porque en ella se ofrece el punto crucial de la interpretación del sujeto en la antigüedad, como ha resaltado Foucault: en la subordinación del conocimiento al cuidado de sí.

Pensar al sujeto desde el marco de la filosofía de la antigüedad, no sólo nos permite tomar distancia de nosotros mismos y considerar un horizonte distinto desde donde se nutren las determinaciones de una subjetividad en particular; nos provee, en sentido positivo, de un observatorio a partir del cual podemos concebir al sujeto y su relación con la verdad de manera filosófica, en donde el punto de distinción es la misma filosofía. Por lo tanto, no se trata de localizar únicamente nuevos elementos de investigación, sino de mostrar una forma completamente distinta de asociar al sujeto con la verdad,¹⁵⁷ así que el punto a distinguir es el modo en que cuidado y verdad se asocian. La relación del «conócete a ti mismo» y el «cuida de ti mismo» délficos está mediada por su referencia a la verdad. Como punto de contraste, Foucault señala a la historia del pensamiento filosófico, y en particular, el modo de hacer filosofía en la actualidad, como momentos en que se privilegia el conocimiento por sobre el cuidado, nos dice:

Llamamos «filosofía» a la forma de pensamiento que se interroga sobre aquello que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que trata de determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Y bien, si llamamos a eso «filosofía», creo que podríamos llamar «espiritualidad» a la investigación, a la práctica, a las

¹⁵⁷ Para entender las implicaciones de tal proceder seguimos a Michel Foucault, en **L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982**; Gallimard; 2001.

experiencias por las cuales el sujeto opera sobre sí mismo las transformaciones necesarias para poder tener acceso a la verdad.¹⁵⁸

Las interpretaciones canónicas de Platón siguen la primera vía, y al ser sus Diálogos la instancia paradigmática de la expresión delfica: «conócete a ti mismo», se le atribuye a la filosofía derivada de tal interpretación, un carácter explicativo que apunta directamente a la verdad. Sin embargo, y a la luz de un análisis exhaustivo del Alcibiades, Foucault nos ofrece un modo de aproximación a la filosofía antigua en el que la ordenanza «conócete a ti mismo» aparece subordinada al «cuida de ti mismo». Foucault dejó bien precisado en el curso de 1981, los pasajes en que Platón registra la relación vívida y de responsabilidad del maestro frente al discípulo: la relación de amor y cuidado entre ambos, el caer en la cuenta de la certeza de sí, a partir de la insidia socrática, que conduce a la certeza moral y efectiva del sí mismo, y, enfáticamente, las transformaciones que es necesario que el individuo implemente sobre sí mismo. Ahora es necesario que frente a la apuesta foucaultiana, nos formulemos algunas preguntas: ¿Difiere la observación de Foucault de precisiones como la de Pierre Hadot, que nos muestran a la filosofía antigua como un modo de vida? ¿Si entre Hadot y Foucault hay un acuerdo, cual sería el punto novedoso del último? ¿Cuáles son las implicaciones que tiene, desde el esquema de Foucault, observar en la filosofía antigua una transformación espiritual, producto de la subordinación del cuidado de sí al conocimiento de sí? A tales cuestionamientos atenderemos brevemente, de manera directa, aclarando que el sentido de nuestro trabajo en su conjunto es ya una toma de posición respecto a las preguntas anteriores.

Desde nuestro propio juicio, el modo en que Foucault nos propone entender a la filosofía de la antigüedad es completamente original. El punto es tomar distancia y no intentar trazar una línea directa de la filosofía griega hasta nuestro modo de hacer filosofía. No buscarnos a nosotros mismos en el reflejo de un horizonte cultural distante, del que se ha dicho que constituye el fundamento de la cultura y el pensamiento occidental. Como hemos señalado ya, la sobrada distancia entre la filosofía antigua y el modo contemporáneo de hacer filosofía, está fincada por la relación del filósofo con la verdad. Lo cual no significa, por un lado, que la verdad pierda relevancia, es decir, que no sea importante para los filósofos que sus discursos sean lo más apegado a la descripción de la realidad, o

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 16.

que no hayan creado un sistema de creencias fincado en criterios de verdad, bien sustentado por la racionalidad de los pensamientos. Por otra parte, tal toma de distancia tampoco significa que los cuestionamientos de los filósofos antiguos no sean pertinentes en la filosofía contemporánea; por el contrario, la filosofía se ha consolidado en el devenir de la historia de la humanidad por replantearse las preguntas que surgieron en el preguntar originario del mundo griego. La particularidad de la filosofía en la antigüedad reside en que, a través del discurso filosófico, se crea un espacio para el «cultivo de sí», en el que el cuerpo y los actos del individuo se ofrecen como el espacio de mostración del mismo discurso filosófico. Así lo explica Pierre Hadot:

En efecto, la filosofía antigua admite, de una u otra manera, desde el Banquete de Platón, que el filósofo no es sabio, pero no se considera un simple discurso que se detendría en el momento en que apareciera la sabiduría; es al mismo tiempo e indisolublemente discurso y modo de vida, discurso y modo de vida que tienden hacia la sabiduría sin jamás alcanzarla. Pero también es cierto que el discurso de Platón, de Aristóteles o de Plotino se detiene en el umbral de ciertas experiencias, que, si no son la sabiduría, son una especie de primera impresión de ella.

Tampoco habrá que oponer modo de vida y discurso como si correspondieran respectivamente a la práctica y a la teoría. El discurso puede tener un aspecto práctico, en la medida en que tiende a producir un efecto en el auditor o en el lector. En cuanto al modo de vida, puede ser no teórico, evidentemente, sino teórico, es decir, contemplativo.¹⁵⁹

En la comprensión de modo de vida de Pierre Hadot, evidentemente, está presente la noción foucaultiana antes enunciada. Sin poner especial atención a quién de ambos la haya sostenido primero, lo que debe llamar nuestra atención es la relación de la verdad con «los ejercicios espirituales» y el modo de aproximación en particular que sostuvieron las diferentes escuelas. Bien señalado en la anterior cita, las posiciones de algunas figuras filosóficas, como Aristóteles y Plotino, tienen una especial relación con la verdad que no corresponde a la comprendida por Foucault. Ahí está el punto de distinción y la otra singularidad de la filosofía helenística. En efecto, en el Banquete se va configurando con mayor claridad la figura del filósofo que toma su mayor esplendor en el

¹⁵⁹ Hadot, Pierre; *¿Qué es la filosofía antigua?*; p. 14.

período helenístico y que tiene su enclave en la consolidación de las escuelas o corrientes de pensamiento. No obstante, no todas son lo mismo. En la escuela peripatética, por ejemplo, se coloca un mayor énfasis en la relación del individuo con el saber, por lo que, sin dejar de lado la edificación de sí por medio de la amistad, la relación del sujeto con la verdad está privilegiada. La vida teórica desarrollada en el Liceo, identifica conocimiento y realización feliz del individuo. Ahora bien, la consolidación de la filosofía, caracterizada por el apego a un conjunto de dogmas sostenidos por una secta o escuela, tampoco ofreció una imagen unívoca de ella misma. Al hombre común, en más de una manifestación, le pareció que los filósofos no llegaban a ninguna parte, porque del enfrentamiento entre escuelas no surgía un vencedor, sino la reformulación o fortalecimiento de los propios dogmas. En donde se debían hacer los avances, por lo tanto, era en el sí mismo de los individuos. Entonces, el punto importante en la consideración foucaultiana de la hermenéutica del sujeto es que la relación con la verdad no privilegia a esta última, sino que el individuo «paga» un precio por ella, y tal precio es su propia transformación, porque, al ponerse en contacto con la verdad, el sujeto no es el mismo. Esto significa, de manera sumaria, que no se espera que el individuo llegue a la cima del mundo por enunciar la verdad o lo Verdadero, como algunas filosofías teurgicas sugieren, o el caso de Plotino, que el mismo Hadot ofrece, sino que el esfuerzo de la razón del propio individuo es cultivarse a sí mismo dentro del mismo proceso de inteligibilidad que la filosofía representa. La espiritualidad se transforma en el ejercicio sobre sí, en el caso de la interpretación foucaultiana, por el esfuerzo de la razón.

Dos son las implicaciones importantes, a nuestro juicio, de colocarnos en el observatorio propuesto por Foucault. Una es que nos permite considerar a la filosofía antigua de un modo «completamente otro» y la segunda es la revolucionaria forma de concebir al sujeto, en nuestro caso, de interpretar un texto en que se manifiesta un modo de subjetividad tan particular como las Meditaciones de Marco Aurelio, que abordaremos en adelante. Mientras tanto, y como punto de contraste, podemos ofrecer el siguiente pasaje de Michaël Frede como una definición contemporánea de la filosofía antigua:

La vida de Sócrates parece haber estado marcada por un ascetismo excepcional; esto sugiere con fuerza que según él las creencias que adoptamos o que rechazamos no dependen de una

argumentación puramente racional, sino que, precisamente porque algunas de nuestras creencias están profundamente encastradas en nuestra forma de sentir y de actuar, nuestra disponibilidad para aceptarlas o para rechazarlas racionalmente, nuestra apertura a la argumentación racional, depende también de nuestro modo de comportamiento y del modo en que lo controlamos.¹⁶⁰

Evidentemente, las investigaciones más recientes no soslayan el carácter práctico de la filosofía en la antigüedad. Son muchos los nombres de investigadores prestigiados, a los que hemos acudido a lo largo de nuestra investigación, sobre todo, la tradición analítica anglosajona, que elaboran un análisis profundo y sistemático de la filosofía en la antigüedad. Sin embargo, tales investigaciones parten de la consideración del «sistema de creencias» que motiva los actos de los individuos, por lo que las prácticas espirituales, la transformación del sujeto, no es vista sino como la ordenación de los actos «en función de», con lo que se conecta al individuo en la relación con la verdad, tal como la filosofía contemporánea lo hace. El punto, como se esfuerza en mostrar la presente investigación, es que la cuestión no es tan llana, sino que al ponerse en juego la subjetividad misma, la filosofía se encona en el alma de los sujetos y sus palabras, gestos y sentimientos más profundos, se orientan desde su interior a fin de transformarse a sí mismos.

Ahora bien, cuando hablamos de la segunda implicación de la interpretación foucaultiana de la hermenéutica del sujeto, no queremos decir que exista de modo directo una reflexión sobre el sujeto en los términos de nuestra discursividad contemporánea. La relación de la filosofía antigua con la subjetividad no tiene que ver con ningún discurso sobre el «yo», sino que intenta hacer caer a los hombres en la cuenta moral de sí mismos. La definición del sí mismo es, por lo tanto, la realización moral de un proyecto de vida que involucra un entendimiento de la realidad por el cual los hombres se transforman a sí mismos. Para ilustrar nuestra afirmación, consideremos por un instante el ambiente intelectual del surgimiento de la reflexión filosófica. En la Atenas de Pericles, los hombres estaban muy dispuestos a escuchar debates agónicos, en donde la destreza con la palabra tendría que salir vencedora. En la misma ciudad, pero en la época alejandrina, no sólo se trataba de poner en juego tales habilidades, aunque los griegos estuvieran acostumbrados a ellas y se decepcionaran

¹⁶⁰ Michaël Frede "Figuras del filósofo" en **Diccionario Akal del Saber griego**; Madrid; 2000; p. 38.

de los contendientes que eludieran la contienda, como sucedió con Arcesilao y Zenón, cuando ambos frecuentaron a Polemón:

Habiendo tomado, pues distancia, se golpeaban, pero no los dos al mismo tiempo, sino Arcesilao a Zenón. Zenón, en efecto, se conservó solemne y grave en la pelea, pero no mejor que el retórico Cefisodoro...

Arcesilao, por su parte, al ver en Zenón un émulo y posible triunfador, demolió los discursos pronunciados por éste y nada lo detuvo... Al comprender que la doctrina de la representación comprensiva, que aquél había hallado por vez primera, y el propio nombre del mismo eran famosos en Atenas, se empeñó con todos sus artificios contra ella. Aquél, que estaba en situación más débil, no pudiendo esperar pasarla tranquilo, de desentendió de Arcesilao, y, aunque tenía muchas cosas que decir, no quiso [hacerlo], optando por obrar de otra manera. Atacó, en cambio, a Platón, que no estaba entre lo vivos, y desde su carro estorbó con gritos a toda la procesión, ya que Platón no podía defenderse ni había nadie que estuviera dispuesto a hablar por él, y si Arcesilao lo hubiera hecho, pensaba que así lo habría apartado de sí mismo¹⁶¹

¿Por qué Zenón, padre del estoicismo, abandonó la arena, aun con la posibilidad de vencer a su rival? El gesto de Zenón no sólo manifiesta la certeza de su concepción del mundo (concepción no platónica, con el pesar del comentarista Numenio) depositada en sí mismo, sino que inaugura un cambio de escenario que aprovecharían sus sucesores: el tratado filosófico. No es sólo por competencia intelectual que se desarrolló una prolífica literatura en la época helenística (literatura que no sólo consideró los dogmas fundamentales, sino que también registró los gestos de los filósofos), sino porque en los postulados se expresaban las certezas desde las que los individuos otorgaban sentido a sus propias vidas, excluyendo al mito de toda función explicativa y privilegiando a la verdad, alcanzable por la inteligencia humana, y en cuya pretensión los hombres se van transformando. Entra en escena la razón, haciendo inteligible al propio mundo y transformando a los hombres que lo comprenden. Se trata de la invitación socrática a tomar como materia de reflexión y de cuidado al sí mismo. Tal actitud se constituyó en una tradición, de modo que al llegar la filosofía a Roma, y en

¹⁶¹ Los estoicos antiguos; § 6.

particular a Marco Aurelio, el punto medular siguió siendo el mismo: la edificación moral del sí mismo y el conjunto de certezas desde el cual se erige. Insistamos, por lo tanto, en la definición del sí mismo, es decir, en la comprensión que la reflexión sobre sí privó en la antigüedad.

5.1 Sobre la subordinación del «conócete a ti mismo» al cuidado de sí

El edificio dogmático de la escuela estoica se fue erigiendo en un ambiente de confrontación intelectual entre escuelas, en el que no había vencedor, sino formas de vida que corresponderían a esa aguda observación y esfuerzos racionales que mantuvieron viva la inquietud socrática y la asociaron con la pregunta ontológica primigenia de los filósofos fisicalistas anteriores. En tal asociación, el investigador atento encuentra la relación de transformación del espíritu en su contacto con la verdad. Los gestos de los individuos que fueron registrados para nosotros, no sólo nos hablan de personalidades excepcionales, sino que muestran además el conjunto de certezas alcanzadas. Los sólidos pilares en los que se constituyeron los dogmas de las filosofías helenísticas son, en tal sentido, la muestra del esfuerzo por hacer inteligible a su propio mundo: la descripción del escenario material por el que la vida misma y su realización moral se debía proyectar. Lo que ello representa es un sistema teórico fincado en, por lo menos, una sólida pretensión de verdad. Pero, reiteremos, la cuestión no sólo es relación de saberes, sino también el sentido desde el cual se erige el saber. El discurso filosófico del estoicismo, por lo tanto, representa una importante aproximación a la verdad, o lo verdadero, que no es de desdeñar. La mejor manera de comprender estas afirmaciones es introduciéndonos en sus propias concepciones, para ello consideremos ahora, de manera sucinta y sólo como ejemplo, su concepción del universo.

La física estoica sugiere que el sentido ontológico de la realidad es por completo material, ya que su principio es que sólo lo real es capaz de actuar o de padecer. Así que toda realidad tiene por referente la corporalidad. Ahora bien, esta corporalidad obedece a la racionalidad, de modo que todo acontecimiento está inscrito en una cadena de consecuencias que se ligan por el logos inmanente

que traspasa y ordena todo lo real. En tales postulados se ordena toda explicación del devenir del mundo y de su propia constitución cosmológica. Así nos explica Sambursky:

De acuerdo con la concepción estoica, la escena cósmica de los acontecimientos materiales, tanto el conglomerado material así como el espacio entre los cuerpos, está hecho de un todo continuo. Como Aristóteles, los estoicos excluyen enfáticamente cualquier posibilidad de existencia de vacío dentro del cosmos. Sin embargo, su cosmos es, al contrario de Aristóteles, una isla embebida en un infinito vacío. El cosmos esta transido de un substratum llamado pneuma que todo lo domina, un término frecuentemente usado como sinónimo de air. Una función básica del pneuma es la generación de cohesión de la materia y de generalizar el contacto entre todas las partes del cosmos. El término coherencia fue originalmente usado por Aristóteles para expresar continuidad en un sentido esencialmente geométrico y topológico, pero los estoicos le dan el significado físico y de cohesión dentro del mundo físico.¹⁶²

Uno de los puntos que causaron el interés del investigador que nos explica así la consistencia del cosmos estoico, es la manera en que las lejanas indagaciones estoicas, basadas casi por completo en la reflexión, se aproximan al sistema de verdades que la ciencia contemporánea ha descubierto acerca del universo. En su figuración inmanente de la realidad, el estoicismo excluye la posibilidad de vacío, no obstante, admite que el mundo, caracterizado por la cohesión de los elementos que lo conforman, flota en medio del vacío, y se sostiene por la tensión del logos. El planeta no sucumbe porque existe una fuerza de atracción hacia el centro mismo de la tierra que la mantiene sólida y en órbita, como lo afirma el siguiente fragmento:

De Zenón: Las partes de todas las cosas que en el Universo están según su propia disposición se mueven localmente hacia el medio del Todo, que equivale al centro del Universo mismo. Por lo cual, bien se dice que todas las partes del Universo están dotadas de movimiento local hacia el centro [del Universo], especialmente las que tienen peso. Esta misma es la causa no sólo de la estabilidad del Universo dentro del infinito vacío, sino también, análogamente, de la de la tierra dentro del Universo, ubicada con igual derecho en torno al centro de éste.¹⁶³

¹⁶² S. Sambursky; **Physics of the Stoics**; Routledge; Londres; 1987; p. 1.

¹⁶³ **Estoicos Antiguos** 155.

La fuerza de atracción, que genera la consistencia de las cosas, es el mismo logos que atraviesa a todos y cada uno de los seres, a los inanimados y a los seres vivos. En el caso de los seres humanos, el mismo logos se manifiesta en una complejidad mayor: por su capacidad de pensar, pero sobre todo, de decidir. En la concepción estoica del universo, se coloca en un mismo nivel la certeza de la racionalidad del mundo y la certeza de la racionalidad propia. Con el entendimiento del devenir del mundo y la descripción de la racionalidad por la cual transcurren las cosas, el individuo obtiene la certeza de sí mismo y transforma su mirada, respecto a sí y a todo lo que le rodea, encontrando el lugar que él mismo ocupa en la totalidad que es capaz de ser comprendida. Esta comprensión se hace efectiva, no obstante, por la asociación del razonamiento en abstracto con la experiencia sensible de las cosas en su particularidad. El estoicismo, que se opone de manera franca a las concepciones eideáticas de la Academia, niega la existencia de universales y se conforma con señalar la realidad de la materia inmanente que se presenta a los sentidos. Este universo ostenta, por lo tanto, sus propios cánones de verdad, que no se sostienen exclusivamente por sí mismos, sino en la medida en que ellos mismos dan respuesta y soporte a la cuestión de ¿quién soy? y ¿cómo he de comportarme? es decir, al ordenamiento moral de las propias acciones que se realiza sólo por la transformación espiritual de los sujetos. En tal sentido, la actitud estoica con toda su complejidad es un esfuerzo por dar respuesta a la insidia socrática.

Ahora intentaremos exponer un elemento importante de aproximación del sistema estoico con la insidia socrática. Sabemos, como lo hemos expuesto en capítulos anteriores, que Sócrates se adjudicaba una misión divina, según la cual estaba obligado a interpelar a sus conciudadanos para provocar en ellos la reflexión sobre sus pretendidas certezas. En su Apología, Sócrates asegura a los atenienses que por tal modo de conducirse con ellos debería ser considerado incluso un benefactor de la ciudad, porque en su constante inquirir se ha ocupado de cada uno de ellos; porque por lo menos ha intentado mejorar a cada hombre que se ha encontrado en su camino. Como hemos mencionado también, la interpretación de Foucault parte del diálogo platónico Alcibíades para mostrarnos que la actitud socrática subordina el conocimiento de sí al cuidado de sí, con lo que la insidia socrática, el constante preguntar de Sócrates hasta irritar a su interlocutor, no sólo apunta a resaltar la debilidad del conjunto de creencias del hombre común en Atenas, sino que los conduce al

punto en que la única certeza que ellos pueden tener es su sí mismo, el cual precisa de cuidados específicos. Trataremos, pues, con detalle, la relación que encontramos en los gestos de Sócrates que implican tal conclusión, asociándola con la actitud de uno de los maestros estoicos que encarnan la tarea de Sócrates, respondiendo a la aporía socrática y revelando la vigencia que mantuvo hasta la época imperial. Tal maestro es Epícteto y la fuente de nuestra aproximación entre ambos es la actitud que él mismo solía adoptar para mover espiritualmente a sus alumnos, la cual aparece registrada en las Disertaciones.

Consideremos, para tomar contacto con el diálogo, los puntos relevantes que se exponen de la entrevista que Sócrates sostiene con Alcibíades.¹⁶⁴ Sócrates, a través de su acostumbrado método, de preguntar dando por sentado que su interlocutor tiene los pensamientos que le atribuye¹⁶⁵ (muestra que el joven ateniense, a quien se ha introducido en el diálogo, exponiendo una larga lista de datos que delatan su identidad), tiene en la mira cierto objetivo particular, un objetivo que el mismo Alcibíades no había manifestado, pero que acepta que ha concebido: el acceder a la esfera de poder de la democracia ateniense de modo privilegiado. En breve, Alcibíades quiere gobernar a los atenienses. Para ello, le muestra Sócrates, es necesario tener un conjunto de saberes y habilidades, que han de ser expuestas ante los demás hombres, para que se reconozca en Alcibíades su capacidad para dar consejo en el gobierno. Hasta aquí, Sócrates explora con su interlocutor el conjunto de certezas en las que se ha edificado su propia existencia. Antes de entrar en contacto con Sócrates por medio de la palabra, Alcibíades ha fincado sus intuiciones sin necesidad de la filosofía, ha sabido distinguir, por el desenvolvimiento práctico, lo que es justo y lo que es injusto, lo que es bueno y lo que es malo. Pero delante de Sócrates, las intuiciones que Alcibíades consideraba firmes, comienzan a caer una por una. Frente a los cuestionamientos de Sócrates, Alcibíades se encuentra afirmando y negando las mismas cosas a la vez, de tal suerte que lo que parecían las claras coordenadas por las que dirigía su vida, se presentan ante él hechas un galimatías que le conduce a la desesperación. El maestro triunfa, porque al irritarlo le convence no

¹⁶⁴ Nuestra exposición, aunque es motivada por la clase de Foucault, no tomará el orden en que el filósofo francés expuso la cuestión en su cátedra. El orden de aproximación que proponemos se interesa específicamente en conectar a Sócrates con Epícteto.

¹⁶⁵ **Alcibíades I**, 106c.

sólo de la debilidad de sus creencias en general, sino de la certeza más importante que se le ha escapado «el conocimiento de sí», en tal tenor le aconseja Sócrates: “En vista de ello, mi querido amigo, hazme caso a mí y a la máxima de Delfos «conócete a ti mismo», ya que tus rivales son éstos y no los que tú crees, rivales a los que no podríamos superar por otro medio que con la aplicación y el saber”.¹⁶⁶

El punto sobre el que se debe hacer énfasis es sobre tal saber particular en el que se deben ejercitar los hombres. Al llegar a este nivel, nada se ha definido y, en todo caso, sólo se ha alcanzado una certeza: que todo el conjunto de aseveraciones que en primera instancia confirman la identidad del individuo cuestionado, no representan, ni en la lejanía, la auténtica identidad de lo que tal individuo es. Si alguien preguntara quién es Alcibíades, la larga lista de características con que Sócrates inicia el diálogo (un hombre rico, hermoso, con familiares poderosos, etc.) no bastan para definir su propia identidad. El sí mismo, que es la certeza básica a la que Sócrates conduce a los hombres a quienes interroga, no se identifica con la descripción del yo. Es necesario, por lo tanto, emprender un camino junto a Sócrates para comprender cabalmente el sentido de tal sí mismo. Un camino que no se ha transitado aún, es decir, una búsqueda de saber que ni es del todo evidente, pero que al parecer también es susceptible de ser aprendida y que conducirá al discípulo al acercamiento a ese sí mismo que, aunque intuye, aún se le escapa. En tal sentido se dirige Sócrates a Alcibíades:

Sócrates.— Pues bien, Alcibíades, sea fácil o no, la situación sigue siendo la siguiente: conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos no podríamos hacerlo.

Alcibíades.— Así es.

Sócrates.— De acuerdo entonces, pero ¿cómo podría encontrarse la auténtica realidad? Porque si la conociéramos fácilmente descubriríamos lo que somos, pero seremos incapaces mientras lo ignoremos.¹⁶⁷

¹⁶⁶ **Alcibíades I**; 124 b

¹⁶⁷ **Alcibíades I** 129 a-b.

Sócrates emprende junto a su compañero la búsqueda por ese importante saber que ha de reconstruir el rumbo perdido en la ambigüedad del uso de las palabras de Alcibíades. Sus certezas sobre lo justo e injusto, por tanto, deben ser erigidas con un fundamento de verdad, pero no sólo para confirmar lo que se cree, sino para transformar a quien adquiere la certeza de sí en un individuo moral. El retorno hacia sí, después de haber conducido a Alcibíades a la desesperación de una certidumbre extraviada y difusa, confirmó la humana necesidad de ser feliz, que sólo se puede satisfacer en la conformación de un sí mismo que se reconoce en la virtud. El sí mismo, en tales circunstancias, se ofrece no desde un discurso verdadero acerca del yo, sino en la experiencia de sí, en la existencia que se transforma y que opera sólo desde la filosofía. La filosofía posterior, lo reiteramos, trató de responder a la pregunta que Sócrates formula en este pasaje. La respuesta específica que el estoicismo ofrece aparece de modo explícito en las palabras de Epícteto, quien en una de sus disertaciones, retoma el asunto nodal del Alcibíades y trata de distinguir entre los saberes necesarios y aquéllos que, como en el caso del joven pretencioso, se ofrecen como intuiciones generales de las que se hace un uso no reflexivo. Dice Epícteto:

Pues venimos sin traer ninguna noción natural del triángulo rectángulo o del intervalo del semitono, pero aprendemos cada una de esas cosas por cierta tradición técnica y por eso los que no las saben tampoco creen saberlas. Sin embargo, del bien y del mal y de lo hermoso y de lo feo y de lo decente e indecente y de la felicidad y de lo que conviene y de lo que se impone y de lo que hay que hacer y de lo que no hay que hacer, ¿quién no ha venido con una noción natural? Por eso todos nos servimos de las palabras e intentamos adecuar las presunciones a los seres en particular.

– «Hizo bien».

– «Como debía».

– «Como no debía».

– «Tuvo mala suerte».

– «Tuvo buena suerte».

– «Es injusto».

– «Es justo».

¿Quién de nosotros evita estas palabras? ¿Quién de nosotros retrasa su uso hasta haber aprendido, como hacen con los trazos de las letras o con las notas musicales los que no saben? La causa es ésta: que venimos ya como instruidos por la naturaleza de algunas cosas en este terreno y, a partir de ello, añadimos también la opinión injustificada.¹⁶⁸

En efecto, cuando Sócrates cuestiona a Alcibíades sobre el origen de tales nociones, éste se refugia en aquello que todo el mundo reconoce y que en su entorno se usa como materia común. Tal debilidad de los argumentos que Sócrates señala de Alcibíades, vuelve a aparecer de modo patente en las palabras de Epícteto, pero ya no sólo como la duda acerca de las intuiciones generales del común de los hombres, sino en la denuncia de unos cánones tan generales y mudables como el parecer común y difuso que las distintas costumbres entre los hombres pueden generar. Y va un poco más allá de la oposición a las meras convenciones, al señalar que es justo en la confusión, en el corazón de los hombres, como Alcibíades en donde toma su lugar el principio de la filosofía. Así lo expone Epícteto:

Ahí está el principio de la filosofía: el sentimiento de la contradicción mutua entre los hombres y la búsqueda de dónde se originan la contradicción y el reproche y la desconfianza del simple parecer; cierta investigación de algún canon, como para los pesos hemos inventado la balanza y para lo derecho y torcido la regla.

Eso es el principio de la filosofía: ¿está bien todo lo que les parezca a todos? ¿Y cómo es posible que esté bien lo que se contradice? Por tanto, no todo. Entonces, ¿lo que nos parece a nosotros? ¿Por qué mejor que lo que les parece a los sirios, por qué mejor que lo de los egipcios, por qué mejor que lo que me parece a mí o a Fulano? Mejor en nada. Por tanto no basta con que a uno se lo parezca para que sea así. Tampoco en los casos de los pesos o las medidas nos basta con la simple apariencia, sino que hemos inventado cierto canon para cada caso. ¿Y aquí, entonces, no va a haber ningún canon superior al parecer? ¿Y cómo es posible que lo más necesario entre los hombres no pueda ser definido y descubierto? Por tanto, puede serlo. ¿Y por qué no lo buscamos y lo inventamos y, una vez inventado, en adelante nos servimos de ello sin transgredirlo y no movemos un dedo sin ello? Eso, creo, es lo que una vez

¹⁶⁸ **Disertaciones**; II.11.2-6.

inventado, apacigua las locuras de los que se sirven sólo del parecer como medida del todo, para que en adelante, a partir de ciertas cosas conocidas y bien examinadas nos lancemos a usar en los casos particulares presunciones sistematizadas.¹⁶⁹

Volvemos sobre el punto de este apartado. Es necesaria, al menos para la elaboración de sí desde la filosofía estoica y como respuesta a la urgencia socrática del cuidado de sí, una visión acerca de la realidad del mundo, un sistema de verdad o canon que transforme espiritualmente al individuo. Por eso dirá Epícteto: “Así se juzgan y pesan los asuntos: después de disponer de los cánones; y en eso consiste el filosofar, en observar y asegurar los cánones; y luego, el servirse de lo conocido ya es tarea del hombre bueno y honrado”.¹⁷⁰

Expuesta así la filosofía, el modo en que nos acercamos a las Meditaciones se ofrece de un modo más que evidente. Marco Aurelio, el sujeto que transforma su espíritu desde un umbral bien definido, hace uso de ese conjunto de certezas en el que encuentra su propio lugar: “¿Cuál es tu oficio? Ser bueno. Y cómo se consigue serlo, sino mediante las reflexiones, unas sobre la naturaleza del conjunto universal, y otras, sobre la constitución peculiar del hombre?”¹⁷¹ En tal pensamiento se puede identificar que la tarea de Marco también se expresa como la subordinación del conocimiento al cuidado. El binomio inseparable en los sujetos del cuidado de sí, se expresa en casi todas las máximas del filósofo romano. Él mismo en más de una ocasión, se recuerda a sí mismo que aún no se puede llamar filósofo, no obstante reconoce los cánones a los que se refiere Epícteto; emprende la tarea socrática de buscar en su propia alma la certeza de sí, tal como Sócrates le sugiere a Alcibíades: “Entonces, mi querido Alcibíades, si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría, o cualquier otro objeto que se le parezca”.¹⁷² En el mismo sentido de las palabras que el maestro amante le dirige a quien quiere tomar como discípulo, Marco Aurelio formula también sus máximas en sus noches solitarias que, al dirigirse a su propia alma como el auténtico objeto de cuidado, se advierte sobre la actitud que se espera de quien ha decidido emprender la

¹⁶⁹ **Disertaciones**; II.11.13-18.

¹⁷⁰ **Disertaciones** II.11.23-25.

¹⁷¹ **Meditaciones**; XI, 5.

¹⁷² **Alcibíades I** 133 b

edificación de sí mismo, es decir, ubicar la propia facultad en que se experimenta su ser como ser moral. Afirma Marco Aurelio:

Todos los objetivos que desees alcanzar en tu progreso puedes ya tenerlos si no te los regateas a ti mismo y por celos. Es decir: caso de que abandones todo el pasado, confíes a la providencia el porvenir y endereces el presente hacia la piedad y la justicia exclusivamente. Hacia la piedad para que ames el destino que te ha sido asignado, pues la naturaleza te lo deparaba y tú eras el destinatario de esto. Hacia la justicia, a fin de que libremente y sin artilugios digas la verdad y hagas las cosas conforme a la ley y de acuerdo con su valor. No te obstaculice ni la maldad ajena, ni su opinión, ni su palabra, ni tampoco la sensación de la carne que recubre tu cuerpo. Pues eso incumbirá al cuerpo paciente. Si, pues, en el momento en que llegues a la salida, dejas todo lo demás y honras exclusivamente a tu guía interior y a la divinidad ubicada en ti; si temes no el poner fin un día a tu vida, sino el hecho de no haber empezado nunca a vivir conforme a la naturaleza, serás un hombre digno del mundo que te engendró y dejarás de ser un extraño a tu patria y dejarás también de admirar como cosas inesperadas los sucesos cotidianos, y de estar pendiente de esto y de aquello.¹⁷³

¹⁷³ **Meditaciones**; XII, 1

5.2 Inspiración y suerte de un texto dedicado a «sí mismo»

El presente trabajo, debe quedar claro, si bien se interesa por las técnicas sobre sí que un individuo particular ejerce en la conformación de su propia subjetividad, no debe confundirse con un discurso sobre el sujeto y su verdad. No debe tomarse, por tanto, con los tintes que el psicoanálisis o la psicología, como «ciencias humanas», pueden tener. Sabemos que el límite entre la tarea que nos proponemos (un análisis filosófico de la constitución del sujeto por una particular filosofía) y la idea de un análisis teórico del individuo como objeto que se fundamenta a sí mismo, puede ser sobradamente borroso. Por ello es conveniente que aclaremos que nuestro interés no es explorar las motivaciones de Marco Aurelio como causantes de su conducta. Al respecto, Pierre Hadot¹⁷⁴ cita un fallido estudio que subraya las tensiones físicas y psicológicas que, según sus autores, determinaron el ánimo de Marco Aurelio al escribir las *Meditaciones*. Sería ocioso para este estudio proceder de la misma manera, buscando en úlceras o en inhalaciones de opio los causantes de los estados psicológicos del autor. No buscamos, por tanto, un perfil psicológico. Nos interesa comprender los efectos de los enunciados dictados de un mismo individuo hacia sí, en el proceso de conformación de la propia vida, sin apelar para ello a un juego de verdad que muestre a la de Marco Aurelio como la más original o verdadera filosofía. Tampoco hemos elegido a Marco Aurelio como el modelo más auténtico de la creación de sí, sino por la particularidad de la obra que se le atribuye, a la que tampoco tomamos como un manual de psicoterapia, como consideran algunos que ha sido tratada.¹⁷⁵ Abordaremos las *Meditaciones*, de acuerdo con Pierre Hadot, como la elaboración de un ejercicio espiritual por el que su autor se transforma a sí mismo. Transformación que no refiere a un estado místico de concentración que arrebate a su autor, o nos lo presente como aspirante a niveles extáticos de la conciencia. Comprendemos la realización de los ejercicios espirituales de Marco Aurelio como la

¹⁷⁴ Se refiere a R. Dailly y van Effenterre, "Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique," *Revue des Études Anciennes* 56 (1954), pp. 347-65. Citado en **Phylosophy as way of life**, pp.180-182.

¹⁷⁵ Christopher Gill elabora un luminoso ensayo sobre la filosofía imperial en el que, no obstante, refiere al interés de algunos autores como Foucault, Nussbaum y Sorabji en las **Disertaciones** de Epícteto y las **Meditaciones** dirigidos hacia la ética y la psicoterapia. No compartimos su juicio. Cf. C. Gill; "The School in the Roman Imperial Period" en **The Cambridge Companion to the Stoics**; CUP; 2003, p. 42, nota 27.

transformación de sí mismo por contacto con una verdad, que es horizonte y punto de anclaje en la conformación de su propia subjetividad.

Aceptamos, como lo ha expuesto Pierre Hadot,¹⁷⁶ que las Meditaciones son un texto superviviente a todos los ataques que han sufrido las obras antiguas. Sobrevivió a guerras, incendios, inundaciones y olvidos, de suerte que tales enunciados, que ni siquiera se escribieron con la intención de ser una obra difundida, nos permiten el acto privilegiado de entrar en el alma de un hombre, justo en el momento en que se elabora a sí mismo. Ahora bien, debe quedar aún más claro, tal «elaboración de sí mismo» no se refiere a una forma de auto fundamentarse sino de comprenderse a sí mismo en el plexo de relaciones en que tal individuo ha irrumpido. Y a la comprensión de sí mismo tampoco la asociamos con una teoría de la verdad sobre sí mismo, porque, en efecto, “no existe ningún punto fijo llamado «hombre», al que esa correspondencia podría referirse,”¹⁷⁷ por ello no proponemos una tesis explicativa sobre la verdad del individuo, ni de Marco Aurelio, ni de Foucault, ni de la que escribe estas líneas. De suerte que lo único que se puede atribuir en sentido positivo a nuestro esfuerzo es la invitación de Foucault a pensar la constitución de nuestra propia subjetividad como un trabajo, no utópico, sobre nosotros mismos: “Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena de practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo”.¹⁷⁸

Siempre se lamenta el extravío de un texto de la antigüedad, sobre todo, cuando una remota alusión nos da las señas de su existencia, de manera que los textos que han llegado a nuestros días podemos considerarlos como auténticos supervivientes de inescrutables batallas. Ellos han sorteado los avatares más extremos, que van desde el olvido en una húmeda bodega, hasta el hambriento avance de un fuego provocado por la ira de los hombres o por un descuido imperdonable. El saqueo, el desinterés, la ambición por el saber e incluso la envidia que este mismo provoca, también han dado cuenta de la desaparición de muchos de ellos. Los que han corrido con mejor suerte, no

¹⁷⁶ Cf. Pierre Hadot; **La citadelle...**; pp. 35-37

¹⁷⁷ Sergio Pérez Cortés; “La elusiva subjetividad: contribuciones de Althusser, Benveniste y Foucault,” *Iztapalapa*; año 21, num.50; p. 289

¹⁷⁸ Michel Foucault; **Historia de la sexualidad 2-el uso de los placeres**; Siglo XXI; México, 1999, p. 12

obstante, han sufrido la transformación de quienes, copiándolos, intentaron mejorarlos, o simplemente, trataron de abreviar lo que les parecía no venir a cuenta.¹⁷⁹

Así que algunos padecieron, al ser preservados, las opiniones de quienes se sentían con la autoridad para completarlos,¹⁸⁰ o la pedantería para corregirlos. No sabemos a ciencia cierta quién ordenó los folios en los que Marco Aurelio escribió sus *Meditaciones*, si acaso, podemos suponer que a su muerte algún secretario los recopiló para ser copiados, a cuenta de alguien próximo al emperador. Tampoco podemos estar completamente seguros de que el texto al que ahora accedemos, no se haya transformado de copia en copia. Que es un sobreviviente, no cabe duda, pero no podemos trazar sus avatares. La noticia más remota¹⁸¹ que tenemos de él es la de su aparición en la biblioteca del arzobispo de Cesárea, Arethas, cuya biblioteca corrió mejor suerte que la de otro bibliófilo de su época, Focio, cuyo acervo se perdió. Es destacable que mientras Focio tenía una particular inclinación por los libros de historia y el estilo aticista, de cuyo proceder cabe esperar correcciones sobre las copias emprendidas, Arethas solía encargar libros a copistas profesionales y escribir de su mano comentarios sólo al margen de los mismos.¹⁸² Sin embargo, tampoco podemos precisar que él mismo encargara la copia de las *Meditaciones* o que las encontrara ya ahí al ejercer su arzobispado. De cualquier manera, es relevante que, no obstante el carácter cristiano de este bibliófilo, al parecer, responsable de la supervivencia del texto de Marco Aurelio, no se hayan borrado de sus páginas los breves pasajes en que Marco manifiesta su rechazo al cristianismo.

Una de las más precisas reconstrucciones de la suerte de la obra de Marco Aurelio nos la ofrece Pierre Hadot, quien en una indagación profunda sobre el tratamiento que se le ha dado a la

¹⁷⁹ Indudablemente la labor de copiar los textos era una tarea fatigante. En el famoso texto bizantino *Suda*, que data del siglo X y representa un monumental esfuerzo por reunir alfabéticamente artículos sobre hechos históricos, personajes y saberes, aparecen continuamente palabras que abrevian e invitan a suponer palabras que al copista le parecen suficientemente evidentes, por lo que a veces la información se ofrece incompleta.

¹⁸⁰ Uno de los episodios más apasionantes que una obra pudo haber vivido, sin duda, corresponde a los avatares por los que pasó el *corpus* aristotélico, relatado recientemente por Luciano Canfora. Evidentemente a Apelícón le pareció que por poseer legítimamente los textos de Aristóteles, después de haber intentado por todos los medios (hurto incluido) procurárselos, podía completarlos como le pareció correcto. Tiempo después, Andrónico de Rodas y el guardián de la biblioteca de Sila, Tiranión también lo «retocaron». Cf. Luciano Canfora; **Una profesión peligrosa**; Anagrama; Barcelona; 2002.

¹⁸¹ Hasta antes de la aparición del manuscrito en Capadocia, los historiadores habían mencionado las «exhortaciones» suponiendo que el autor las había escrito dirigidas a la edificación de su hijo Cómodo. Pierre Hadot señala que tales comentarios se hicieron sin tener a la vista el texto. Posteriormente es leído en el mundo bizantino. P. Hadot **La citadelle intérieure**, *op. cit.* pp. 35 y 36

¹⁸² Cf. Leghton D. Reynolds y Nigel G. Watson; **Copistas y Filólogos**; Gredos; Madrid; 1986; pp. 67 y 68.

obra desde su aparición en 1559, en Zurich, repara en el título que debería llevar, y unido a él, en la naturaleza misma del género en que se ha clasificado, lo cual entraña también la naturaleza real de la obra.¹⁸³ Una de las características más sobresalientes del texto de Marco es que seguramente las máximas que lo conforman fueron escritas de su propia mano. La cuestión es relevante porque en su tiempo, era más probable que los autores dictasen a que escribieran por sí mismos. La práctica de la escritura, como lo muestran estudios recientes,¹⁸⁴ no era un hábito intelectual de la época, incluso, tratándose de inspiraciones profundamente personales, por lo que resulta sobresaliente el ejercicio del emperador. En tal horizonte, los textos así concebidos, cobraban una notable particularidad, en general, se colocaban en un diálogo del autor consigo mismo del que el dictado estaba exento. En la explicación de Pierre Hadot:

La presencia de algún otro, aquél al que se habla, aquél al que se dicta, en lugar de hablarse a sí mismo, otorga al discurso interior un cierto tono banal e impersonal. Por ello, según toda evidencia, Marco Aurelio se habría escrito sus Pensamientos de su propia mano, como lo hacía en ocasiones en las cartas dirigidas a sus amigos.¹⁸⁵

El diálogo consigo mismo en las Meditaciones nos muestra el carácter edificante de las mismas. Con ello, tenemos la certeza de que no fueron pensadas para su publicación, a diferencia de otras obras con las que, tomadas a la ligera, se pueden emparentar. La suma de sus notas pueden insinuar cierta cercanía con obras misceláneas que circularon por su tiempo, como las Noches Áticas de Aulio Gelio. No obstante, ni sus enunciados son inconexos, ni representan sólo el cúmulo de saberes que el autor desee transmitir. Tampoco son las memorias del autor, ni consejos para que otro se ayude a progresar moralmente. Como un diálogo personal, tienen un destinatario concreto: el autor mismo, quien representa el tal «sí mismo» socrático en el momento mismo en que, tomando a cargo el «cuidado de sí», indaga sobre sí mismo y el lugar que ocupa en el todo.

¹⁸³ Ofrecemos una breve reconstrucción de la indagación de Pierre Hadot en aras de aclarar el sentido de nuestra propia exposición, pero es imprescindible que el lector interesado se remita directamente a su obra, cuya investigación detallada y problematización del tratamiento del texto de Marco Aurelio muestra, además de una intensa cercanía con él, una erudición insuperable. P. Hadot **La citadelle intérieure**, pp. 35-49.

¹⁸⁴ Cf. Florence Dupont; **The Invention of Literature**; Johns Hopkins UP; 1999, Sergio Pérez; **Palabras de Filósofos** y Pierre Hadot; **La Citadelle Interieur**; capítulos I y II, pp. 13 a 50.

¹⁸⁵ P. Hadot **La citadelle intérieure**, p. 48.

Su empresa requirió de objetos específicos para su redacción que el autor pudiera cargar consigo, incluso en algunos frentes de batalla, como él mismo nos informa: «entre los Cuados» o «a orillas del Gran». Las tablillas en las que, muy probablemente, Marco Aurelio escribió sus pensamientos, evidentemente, no fueron las que Arethas poseyó, pero también es altamente probable que no fuera su voluntad que sus notas fueran ordenadas y copiadas para su transmisión. Tenemos evidencia de que, desde su juventud, Marco Aurelio evitaba ser leído por nadie: los versos que alguna vez llegó a escribir, inmediatamente fueron entregados al fuego para no ser vistos ni escuchados.

Por otro lado, en sus mismos pensamientos expresa la banalidad de la pretensión de la permanencia, a través de batallas o de obras, en la mente de los hombres. Si las batallas, los monumentos, e incluso las cortes enteras son algo fútil a los ojos del emperador, ¿qué sentido tendría, a los ojos del filósofo, pretender permanecer con una obra que no es precisamente un tratado filosófico? Al encontrarse sus posteriores lectores con un texto de tales características, dudaron en colocarle un título que le diera lugar en una clasificación particular. Sólo después de la primera aparición impresa de la obra, ha tenido quince títulos distintos, en los que sobresale la reflexividad del sujeto: *De seipso seu vita sua* («De si mismo o de su vida»); *A moi-même* (A mí mismo); *Conversation with Himself* (Conversaciones consigo mismo); etc.¹⁸⁶ Además de la particularidad del destinatario, otra característica que debe ser mencionada para refrendar el carácter íntimamente personal de la obra es la constancia con que se escribieron, es decir, que ellas mismas representan un diario personal. Para tener una perspectiva de conjunto de las características de la obra, atendamos a las consideraciones a las que llega Pierre Hadot:

Es evidentemente difícil y hasta imposible representarse lo que efectivamente haya pasado. Pero se deben tener, me parece, tres certezas: En principio, el emperador escribió por sí mismo. En segundo lugar, escribió en el día a día, sin buscar redactar una obra unificada y destinada al público: ello significa que su obra recae en el estado de *hypomnéma*, de notas personales, que pudieron ser inscritas sobre un soporte «móvil» como las tablillas. En tercer lugar, él se ha tomado la tarea de redactar sus pensamientos, sus sentencias, sus reflexiones,

¹⁸⁶ P. Hadot *La citadelle intérieure*, p. 39.

según una forma literaria muy refinada, porque sería precisamente la perfección de las fórmulas lo que podría asegurarle su eficacia psicológica, su fuerza de persuasión.¹⁸⁷

No existe constancia de un tratado de filosofía escrito por Marco Aurelio y las únicas fuentes que provienen de su inspiración son de naturaleza íntima y profundamente personal: sus cartas con Frontón y las Meditaciones. Estas últimas constituyen la fuente más importante de su pensamiento, por las que ahora se le considera filósofo, pero, lo reiteramos, ellas mismas no fueron concebidas para llegar a la posteridad sino que fueron escritas en los insomnios de su autor, como un ejercicio del hombre que se prepara para la muerte, así que lo mas simple y sencillo que podemos afirmar de ellas es que son frases dedicadas a sí mismo. Pero hemos de notar que no son cualquier tipo de oración gramatical en la cual se ejercitase Marco Aurelio.

Desde su juventud, como un noble romano ilustrado, tenía la práctica de ejercitarse en el lenguaje, y para ello formar frases o discursos sobre algún tema tomado al azar, pero éste no es el caso de las frases en las Meditaciones. Escritas en su madurez, reflejan el saber en el que se ejercitó durante toda una vida ya recorrida. Sin embargo, y con la desaparición de su autor, éstas mismas han sido objeto de los más dispares tratamientos,¹⁸⁸ de manera que, al parecer, nos toca la tarea de ubicar la manera en que las vamos a comprender.

A los hombres, en particular, a los que consideramos grandes hombres, los podemos mirar a la distancia con diferente trasluz: por sus hazañas, por sus derrotas, por su pensamiento. En particular, la filosofía cuando considera a una figura del pensamiento, siempre indaga en el aporte que a la verdad cada uno ha otorgado, como si cada hombre, que como pensador aborda, tuviera un incremento más que añadir a la formulación de la verdad del mundo. Pareciera de pronto que este último es el punto y el objetivo final de la mirada del investigador. Sin embargo, no siempre se le ofrece el objeto de investigación del mismo modo, de manera que la perspectiva puede ser otra. Tal vez ahora nos es mas posible mirar a Marco Aurelio como filósofo que como emperador o como hombre común. Sin embargo, y sin menoscabar el interés científico, dada su importancia para echar

¹⁸⁷ P. Hadot **La citadelle intérieure**, p. 49.

¹⁸⁸ Algunos se han esforzado por sacar del texto, conclusiones acerca de los estados emocionales y psicosomáticos de su autor. También constituyen una fuente importante de referencias para estudios sobre estoicismo antiguo y Heráclito. Recientemente se ha publicado un manual para la vida moderna basado en las mismas **Meditaciones**. Cf. Mark Fortaster; **The spiritual teachings of Marcus Aurelius**; Perennial, 2001.

luz sobre la filosofía estoica antigua, la filosofía de Marco Aurelio expresada en las Meditaciones no es un conjunto de notas que describan la realidad en aras de la verdad más completa ella misma, aunque efectivamente busque la verdad, como es evidente:

A los avisos que llevo dichos debe aún añadirse uno más, y es que siempre se haga la definición o descripción de aquello que nos presente la imaginación, de suerte que podamos verlo distintamente y tal cual es por esencia, todo desnudo y en todos sus aspectos y pronunciar en fin el nombre que le compete en sí mismo y los nombres de los elementos de que fue compuesto y en que se resolverá.¹⁸⁹

Pero aún cuando sugiera el modo de proceder frente a las cosas que se presentan a la mente, tampoco representa una teoría del método. La simplicidad que nos sugiere para definir a los objetos que nos encontramos en el mundo no tiene como objetivo final saber más algo acerca de ellos mismos y por ellos mismos. El horizonte cultural de Marco Aurelio no exige aún esto de la filosofía. Sin embargo, los pensamientos de Marco Aurelio tampoco son el discurso que exhorta a los demás hombres a transformarse o a ceñirse a un modo de vida en particular, porque no van dirigidos a nadie sino a él mismo. Ni son enseñanzas expresas, ni buscan renovar el estoicismo o defenderlo contra sus atacantes. Se ofrecen más como un recordatorio constante de una filosofía que le provee de entereza frente al mundo. Representan, a este respecto, el refugio en que su autor se encuentra consigo mismo, en que dirime con sus angustias y en donde se refuerza para encontrar sus propias certezas:

Buscan ellos para su retiro casas de campo, playas o montañas, cosas que tu también solías desear anhelosamente. Todo eso, empero, es de extrema vulgaridad, estando en tu mano el retirarte en ti mismo a la hora que te diere la gana. En parte alguna encontrará el hombre un retiro más tranquilo ni más desocupado que dentro de su propia alma, y sobre todo cuando ella encierra todo aquello sobre lo que basta inclinarse para adquirir de pronto el buen reposo, por el cual no quiero decir otra cosa que el buen orden. Date, pues, de continuo a este retiro y renuévate. Dispón para ello de máximas breves y fundamentales que, tan pronto como se te

¹⁸⁹ **Meditaciones** III, 11

ofrezcan, bastarán para excluir toda pesadumbre y te restituirán libre de enfado a los cuidados a que has de volver¹⁹⁰

Mas, así como su filosofía no es el discurso que se comparte, dado que es un diálogo íntimo, tampoco es el saber angustiado de un hombre al margen del conjunto de los demás. Todo lo contrario. La filosofía de Marco Aurelio es el ejercicio que afirma un saber del mundo y de sí mismo, de la complejidad de relaciones en las que está inmerso y que trata de hacer inteligibles, no alejándose de las cuestiones públicas, como sugerirían otras filosofías, sino tratando incluso de comprender las motivaciones de los demás individuos y fijandose él mismo en su propia condición para poder conducirse con bien hacia ellos:

Desde la aurora has de decirte: Tropezaré hoy con un entrometido, un ingrato, un insolente, un embustero, un envidioso, un egoísta; todo lo cual les viene de la ignorancia del bien y del mal. En cuanto a mí, habiendo observado que la naturaleza del bien es lo honesto, y la del mal lo torpe, y que la naturaleza del pecador es la de mi pariente no por la sangre o la simiente, sino por participar conmigo de la inteligencia y de una parcela de la divinidad, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, ya que no podrían implicarme en su torpeza, así que no podría irritarme contra mi pariente ni odiarlo. Hemos nacido, en efecto, para colaborar entre nosotros, como lo hacen los pies, las manos, los párpados y las hileras de dientes, los superiores y los inferiores. Actuar como adversarios entre nosotros es, pues, contra la naturaleza, como lo son la ira y la aversión.¹⁹¹

Trata, pues, el pensamiento de Marco Aurelio, de la elaboración de un saber que le convierta a él mismo en un hombre de bien: "Sé libre y mira las cosas como varón, como hombre, como ciudadano, como viviente mortal".¹⁹² Un saber que se manifiesta como heredero y continuador del interés alejandrino por la transformación espiritual, por el cuidado de sí; de modo que la relación del pensamiento con la verdad no consiste sólo en ideas adecuadas que expresen la realidad del mundo. Es la conciencia en el acto de pensar sobre sí, de transformarse y llevar a cabo una observación

¹⁹⁰ **Meditaciones** IV, 2

¹⁹¹ **Meditaciones** II, 1

¹⁹² **Meditaciones** IV, 3.

constante, sin ignorar ni alejarse del entramado de relaciones que le ha originado. Su interés por el saber, por consiguiente, es el ejercicio de adentrarse en la propia intimidad para examinarse y encontrar el lugar que él mismo ocupa en la totalidad.

Las Meditaciones, en tanto forma de ejercicio para la transformación espiritual, son la evidencia de una relación con la realidad y consigo mismo, el espejo de la concepción de la propia existencia. Más que la constancia de algún supuesto estado psicológico de su autor. Las Meditaciones representan, a nuestro juicio, la afirmación de una filosofía y la transformación de la propia identidad al abrigo de ella. De manera que lejos de interpretarlas como los soliloquios de un príncipe ocioso o el diario íntimo de un sabio, para nuestra lectura son el diálogo de un hombre consigo mismo, el recordatorio constante de quién es él mismo, hacia dónde va y, sobre todo, el pensamiento que debe dirigir sus actos, tanto en la vida pública como en la cotidianidad doméstica, e incluso en sus íntimos momentos de soledad. Tenemos entonces la ocasión para abordar un texto que manifiesta la transformación espiritual de un hombre y que, por lo tanto, representa la manifestación del tipo de vida que él mismo ha elegido para sí. Una vida que, según su propio testimonio, debe guiarse según la comprensión de la naturaleza, por lo que debe distinguirse tanto el discurso filosófico al que se apegaba, como la distancia que toma de otras formas de autoedificación.

5.3 El medio de transformación espiritual

Se dice que para evitar caer en el vicio de la soberbia, el rey Filipo de Macedonia situó a un esclavo a la puerta de su dormitorio, quien cada mañana le decía: «levántate, Rey, y piensa que no eres más que un miserable mortal». Si la anécdota es verídica, observamos que en la rutina matutina del Rey, el primer acto del soberano se reserva a la preservación moral de sí mismo. Sin embargo, bien podría ser el caso de que tal historia no fuera cierta y que a Filipo le saludara la mañana de cualquier otro modo y no con una reflexión moral sobre sí. Si así fuera, la anécdota no perdería la fuerza formativa que un episodio de este género posee. Sin duda, cualquier hombre que la oyese en la antigüedad, quedaría si no conminado, al menos sorprendido por la invitación a reflexionar sobre su propia soberbia, o sobre su pequeñez. La referencia a esta escena nos muestra dos ámbitos del cuidado de sí: Uno, el del ejercicio que toma lugar en el programa matinal de un hombre, es decir, en el ambiente más íntimo y, sobre todo, en los actos que éste lleva a cabo constantemente. Otro, en las palabras que corren; que son difundidas y retomadas para reflexionar; que inducen a quien las escucha a recrear la escena en la imaginación y guardarlas en su memoria. Ante la preocupación sobre sí mismos y la consecuente búsqueda de preservación moral, los hombres de la antigüedad que estamos considerando, buscaron ámbitos desde los cuales pudieran observar sus vicios, preservar sus virtudes, evaluar sus apetencias, considerar sus inclinaciones, vigilar incluso sus propios movimientos corporales, el tono de su voz, etc. La filosofía, en este horizonte, se constituyó como uno de los espacios fundamentales para la escultura de sí mismo. Desde luego, no todo hombre que cuidara de sí era considerado como filósofo por sus contemporáneos, pero aquél que era reconocido como tal, llevó una vida que los demás, por sus actos, podían señalar como filosófica, porque el cuidado puesto en su conducta era reflejo de su opción de vida, en la que se volcaba todo su ser hacia el saber virtuoso: a saber hacer el bien.¹⁹³

¹⁹³ De la relación entre el término *philosophia* y la opción de vida con la que se comprometen los individuos, versa el trabajo de P. Hadot, en donde nos explica el uso de las palabras que se asocian con *philo* en el mundo griego: «servían para designar la disposición de alguien que encuentra su interés, su placer, su razón de vivir, en consagrarse a tal o cual actividad» p. 28. De *sophia* nos ofrece una noción sucinta: «El verdadero saber es finalmente un saber hacer, y el verdadero saber hacer es un saber hacer el bien» en **¿Qué es la filosofía?** El atributo «virtuoso» lo seguimos de la concepción de *areté*, que comportó variaciones en el uso común de la

El filósofo antiguo es quien, a través del esfuerzo racional por entender a su propio mundo, genera las determinaciones de su propia realidad. Su opción de vida no está distanciada de la actividad de su pensamiento, del discurso filosófico al que se ajusta. La actividad del filósofo es a la vez reflexión sobre el significado del mundo en que habita y un modo de conducta que se identifica con su pensamiento. Tal actitud diferenció a los filósofos del común de los hombres, porque supone deshacerse de los patrones y prejuicios impuestos por las costumbres sociales y aceptar las convicciones que la reflexión racional les ofrece. Así concebimos, por ejemplo, a los filósofos naturalistas que indagan por encima de las explicaciones mitológicas y entienden al ser, fundamentalmente a través de los principios materiales aceptados por la razón: su «visión del mundo» es la de un escenario de elementos y cualidades que, interactuando, dan origen al ser. La indisoluble relación del pensamiento con el modo de vida adoptado por los filósofos dejó en ellos profundas marcas, por lo que podemos afirmar, sin temor a ser pueriles, que en el filósofo antiguo su modo de pensar se refleja en su modo de ser, con el sentido más amplio de la concepción de la realidad en la que se inscribe su propia vida. Así que, en la medida en que avanzaron en la reflexión de su propia realidad, desde meditar sobre el ser del mundo material hasta el propio, fueron transformando su propia conducta, moldeándola de tal modo que alcanzó su misma apariencia.

En el filósofo, meditar sobre su propio ser implicó pensar de sí mismo las determinaciones de su propia naturaleza y el sentido de sus acciones, lo cual no implica que su reflexión haya sido un acto narcisista en que el individuo se vuelve exclusivamente sobre sí mismo. La concepción de «sí mismo» en la filosofía antigua no separa a los hombres del entramado social en que el sujeto filosófico surge, sino que coherentemente con su concepción del mundo adoptaron un modo del cuidado de sí directamente involucrado con la comunidad a la que pertenecían. No hay individualismo en la preocupación por el cuidado de sí. El filósofo, o bien tomó para sí la tarea de mejorar a los demás hombres en general, llamándolos a la reflexión, como Sócrates o Diógenes de Sínope, o se rodeó de amigos que compartían sus inclinaciones formando círculos, que más tarde se identificarían como escuelas de pensamiento, en donde no sólo se enseñaban los dogmas que concentraban su

Grecia clásica indicando el bien como utilidad, hasta tener la connotación que adquirió por la reflexión socrática: la virtud como bien moral. Cf. W.K.C. Guthrie; **Los filósofos griegos**; FCE; México; 1953; p. 14

concepción del mundo, también se buscaba que aquéllos que se acercaban a ellas transformaran su espíritu convirtiéndose en mejores hombres y mujeres.

El filósofo se convirtió en un escaparate de las virtudes humanas. Aquello que determinaba su concepción del «hombre» se constituyó en característica de su propia conducta, en la que se distinguió la coherencia con su visión del mundo, la fortaleza de la concepción de su propia naturaleza, la justicia, la honestidad, el valor, la continencia y, en algunos casos, la búsqueda del saber ordenado. El resultado de ello fue que conducta, pensamiento y apariencia se fundieron en una unidad indisoluble. No obstante, las marcas que señalaban que un individuo era filósofo variaron a lo largo del desarrollo de la antigüedad. El régimen de vida filosófica mantuvo diversas fórmulas desde su temprana irrupción, de modo que al evocar a la comunidad pitagórica, por ejemplo, tenemos una primera imagen que delinea el comportamiento filosófico y las señas que lo revisten.¹⁹⁴ En ella, Lucien Jerphagnon ha encontrado señales de una vida «ecológica»,¹⁹⁵ en la cual los preceptos prácticos¹⁹⁶ son vida sobria, sana (con especial atención en la alimentación y un régimen sexual) y tendiente a la divinidad (*bios theoretikos*).¹⁹⁷ Ahora bien, quien manifestó el paradigma del sujeto filosófico preocupado por el cuidado de sí y de los otros fue Sócrates. En su actitud se acentúa la cuestión: ¿Cómo debo vivir? que es la auténtica preocupación por determinar el significado de ser hombre. La apariencia de Sócrates fue austera: indumentaria modesta y, por lo general, los pies descalzos. Su conducta fue regida por un mandato ineludible: dado que los hombres son resultado de las leyes, es justo obedecer a la ley. En adelante, el semblante del filósofo debió parecerse al que Critón contempló al llegar a visitar a Sócrates en prisión:

¹⁹⁴ Es verdad que la comunidad pitagórica tiene vistosos elementos que nos conducen a pensarla como una comunidad mas bien religiosa, sin embargo es importante resaltar el modo en que la percibieron quienes tomaron nota de sus características, en particular el más notable historiador de la filosofía en la antigüedad: Diógenes Laercio. Cf. D.L. VIII, 8.

¹⁹⁵ «La vida en estado simple» Lucien Jerphagnon. **Histoire de la pensée. 1. Antiquité et Moyen Age**; Editions Tallandier, París; 1984; p. 57.

¹⁹⁶ D.L. VIII, 9

¹⁹⁷ «De este modo los pitagóricos fueron los iniciadores del tipo de vida que fue llamado (o que ellos denominaron) *bios theoretikos*, «vida contemplativa», es decir una vida dedicada a la búsqueda de la verdad y del bien a través del conocimiento, que constituye la más elevada «purificación» (comunión con lo divino). Platón otorgará a este tipo de vida su más perfecta expresión en el *Gorgias*, el *Fedón* y el *Teeteto*» G. Reale y Darío Antiseri; **Historia del pensamiento filosófico y científico**; Herder; Barcelona; 1988, p. 52

Hace rato que me admiro viendo qué suavemente duermes, y a intención no te desperté para que pasaras el tiempo lo más agradablemente. Muchas veces, ya antes durante toda tu vida, te consideré feliz por tu carácter, pero mucho más en la presente desgracia, al ver que fácil y apaciblemente la llevas.¹⁹⁸

Algunos filósofos después de Sócrates llevaron al extremo su austeridad, doblaron su manto para que sirviera de cobija por las noches y añadieron a su indumentaria bastón y alforja.¹⁹⁹ Ciertamente es que no todo filósofo adoptó el vestido del cínico, pero el traje de la filosofía siempre se asoció con la austeridad y con el cuerpo flexible; si no atlético, al menos suficientemente ejercitado. Los filósofos estoicos en particular, no debían descuidar tal fórmula de austeridad y ejercicio corporal, porque ello mismo constituía una preparación para encarar tanto a los deseos intemperantes como a las adversidades. En tiempos del Imperio, en Epícteto se manifiestan una de las señas características del filósofo: “Si soy filósofo, contestó: «no me afeito»”.²⁰⁰ En el mismo pasaje, Epícteto une su defensa de los pelos como dote de la naturaleza para señalar lo masculino, al rechazo de todo afeitado. Es singular, para ilustrar la asociación entre la preparación física y moral, la descripción que nos ofrece del también estoico Agripino, no sólo por la enseñanza moral de su disertación, que versa sobre «lo que depende y no depende de la voluntad», sino por la descripción de un día común en sus actividades:

Vinieron a decirle «Se te está juzgando en el Senado».

—Sea enhorabuena. Pero ya es la hora quinta —a esa hora solía ir al gimnasio y tomar un baño frío—, ¡vayamos al gimnasio!²⁰¹

Después de la muerte de Sócrates, y en algunos casos como reacción a ella, los filósofos fijaron los límites del propio mandato al que se ajustaron. La reflexión filosófica se profundizó en la comprensión de lo esencialmente humano para ordenar los actos de acuerdo con ello. Así, por ejemplo, Antístenes

¹⁹⁸ Platón; **Critón**; 43b.

¹⁹⁹ El manto doblado que se convirtió en símbolo del filósofo cínico, lo atribuye Diógenes Laercio tanto a Antístenes, VI. 14, como Diógenes, VI. 22. Antístenes lleva como única indumentaria el tribón plegado, su bastón y una jícara. Diógenes encuentra estorbosa a la última y se deshace de ella.

²⁰⁰ **Disertaciones**, Libro I, II, 29. Respecto al desprecio a los afeites, describiendo el modo en que vive un joven atleta, dice Epícteto: «como hombre cuyo nombre fue proclamado en Olimpia y que luchó allí y que en tal tierra pasó su vida, y no yendo a perfumarse a Batón»

²⁰¹ **Ibídem**, Libro I, I 29-30

afirmó sólo obedecer a las leyes de la virtud²⁰² y, en función de la comprensión simple de la naturaleza de las cosas organizó sus apetencias y el modo correcto de satisfacerlas. De cara a la visión del conjunto que conformó su sí mismo y la visión del mundo, cada filosofía fijó el marco conceptual en que desarrollaría su modo de vida, de modo que algunos se fueron lejos de la Atenas que obró injustamente con el maestro, con el fin de seguir discusiones dialécticas, como Fedón en la escuela de Eleusis y la de Megara, otros como Platón y Epicuro, establecieron su escuela fuera de la ciudad eludiendo toda actividad política; mientras que los que decidieron quedarse, lo hicieron justo en el centro de la polis para continuar la labor socrática de provocar a los demás para motivar la reflexión sobre sí. En la época helenística los elementos que identificaban a los filósofos, pues, se hicieron patentes. Nadie podría haber confundido con un hombre común a uno que se abrazara a las estatuas en invierno y rodara en la arena ardiente durante el verano,²⁰³ y no dejaron de exclamar los hombres comunes, admirados al ver las actitudes de los filósofos: “enseña a sufrir hambre y capta seguidores”.²⁰⁴

Al ser el mundo motivo de reflexión filosófica, es claro que las transformaciones de éste movieran al pensamiento. Los sucesos que tocaron profundamente al mundo griego, tras la invasión macedónica, dieron pauta a gran parte de los primeros planteamientos de las escuelas filosóficas, que, al enfrentarse entre ellas, reforzaron sus propios dogmas. Evidentemente, al cambio de horizonte político y geográfico, la filosofía también se transformó. De modo que la filosofía en el imperio, aunque heredera del helenismo, no tuvo las mismas características que en tal período. Los filósofos ya no se encontraron exclusivamente en los círculos territoriales que conformaron las escuelas, incluso el debate en ellas cesó en gran medida. La actividad filosófica tuvo múltiples referencias, tanto como riqueza cultural el imperio, pues se impregnó de una multiplicidad de referencias, dada la cantidad de pueblos que abarcó. Así que los puntos distintivos del filósofo, tanto

²⁰² De entre sus temas favoritos, Diógenes Laercio señala: «Que el sabio no vivirá de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con la de la virtud» VI, 11.

²⁰³ D. L. VI, 23.

²⁰⁴ Narra Diógenes Laercio que de la frugalidad y el duro régimen de vida fue la actitud de Zenón proverbial, por lo que mereció ser considerado por los poetas de su tiempo D.L. VII, 27. Sobre quienes se sintieron atraídos por su enseñanza, se dice que muchos eran «hombres desnudos y mugrientos», aunque también tenemos nota de que los ciudadanos de Atenas, los citienses, e incluso el rey Antígono le admiraron.

en su apariencia y conducta, se fueron difuminando entre santones, renegados y caballeros preocupados por su propia conducta.

En vida de Marco Aurelio apuntar ostensivamente el dedo para señalar a algún filósofo, como hizo el librero que contactó a Zenón con Crates, no era tan efectivo. Por un lado, los ejercicios espirituales (entendidos como recogimiento del individuo sobre sí mismo para meditar sobre los propios actos y pensamientos)²⁰⁵ y la austeridad constituyeron, en ocasiones, parte del régimen de vida de romanos cultos. Por otra parte, anduvieron por el imperio anacoretas que profesaron los cultos más dispares, como el denunciado por Luciano: Peregrino, quien por algún tiempo se hizo pasar por filósofo cínico; o supuestos maestros de filosofía, cuyo comportamiento quebrantaba cualquier discurso filosófico, por cuanta soberbia e incontinencia podían mostrar, hombres cuya vida estaba lejos de ser austera y racional.²⁰⁶ A lo largo de la formación de Marco Aurelio, desde que fue llamado Verísimo,²⁰⁷ él mismo se encontró con tal tipo de hombres. Ahora bien, recordemos que en esta época, no son los tratados de filosofía el ámbito primordial en que debemos buscar al filósofo, cuyo desempeño, sobre todo en el caso del estoicismo, podía estar también en la política.

Una característica que contribuyó a que la imagen del sujeto filosófico en el imperio se escapara fue el eclecticismo. La riqueza cultural que la misma filosofía aportó a los individuos y el escaso enfrentamiento entre ellas en la época imperial, dio pauta a que, en la formación intelectual de los romanos convivieran dogmas estoicos y epicúreos, mientras que en el mundo panhelénico se retomara el estoicismo con Platón. Epícteto cita a los del jardín, no sólo para rebatirlos, sino para

²⁰⁵ Evidentemente, a partir de la postura de Pierre Hadot, los ejercicios espirituales son una labor mucho más compleja que sólo la enunciada. Involucra, en términos del autor, «el psiquismo entero del individuo» en aras de la transformación de sí mismo «desde la perspectiva del todo». Cf. P. Hadot; **Philosophy as way of life**; Blackwell; 1995; pp. 81-144 y P. Hadot; **¿Qué es la filosofía Antigua?**; pp. 197-240.

²⁰⁶ A los impostores de la filosofía continuamente atacó Epícteto, cuyos pasajes sirvieron a otros, como Aulio Gelio registra, para reprender tal conducta: «Palabras con las cuales el Estoico Epícteto festivamente separó del verdadero estoico al vulgo de charlatanes ociosos que se proclamaban estoicos, oportunamente citadas por el consular Herodes Ático a un muchacho jactancioso y fanfarrón, sólo en apariencia seguidor de la filosofía» en **Noches áticas I, ii**.

²⁰⁷ Tal apelativo fue otorgado a Marco en su infancia por Adriano. Dos de los motivos que nos transmiten los historiadores, uno, que el emperador se asombró por el carácter piadoso del niño en los rituales, otro, por la inclinación del niño, desde la infancia, a la sinceridad. Un dato que nos transmite la **Historia Augusta** y que Marco confirma, es que los doce años adoptó el vestido del cínico, y que a instancias de su madre, cubrió con pieles el duro lecho que había elegido. Cf. Pierre Grimal; **Marco Aurelio**; F.C.E.; México; 1991; p. 44; Michel Grant; **The Antonines. The Roman Empire in Transition**; Routledge; Londres; 1996; p. 26; **Historia Augusta** ed. Vicente Picón y Antonio Cascón; Akal; Madrid; 1989; 13, 2-6; **Meditaciones I,6**.

tomar afirmaciones positivas de ellos. Séneca una y otra vez regala a Lucilio con frases de Epicuro. Marco Aurelio mismo en ocasiones tomó las consejas epicureas como punto de contraste, y en otras, como fuente de inspiración. Encontrar el hilo filosófico en el vestido de Marco Aurelio se ha convertido en un tejido complicado para quienes se interesan en él. Como Renán ha apreciado, no basta buscar entre sus mentores, quienes no sólo le enseñaron filosofía y retórica, lo prepararon también en pintura música, geometría y aritmética. De la formación de Marco Aurelio, Renán a dicho:

¿Cómo esos pedagogos respetables, pero un poco presumidos, llegaron a formar un hombre tal? Esto es lo que nos preguntamos con algo de sorpresa. Juzgando desde las analogías ordinarias, pareciera que una educación así, superficial, conduciría al mayor mal. Se debe decir en honor a la verdad que, por encima de esos maestros llamados de todos los rincones del mundo, hacia Marco Aurelio se dirigió una sonrisa única, a la que reverenciará más allá de todos; ese fue Antonino.²⁰⁸

La imagen de Marco Aurelio no es sencilla de capturar. La fuerte presencia de Antonino en su formación, además de haber portado en su juventud el manto cínico, y abreviar de lo mejor de dos culturas, sumado con algunos pasajes de sus Meditaciones y el relato de su vida en la Historia Augusta, ha dado pie a opiniones encontradas sobre su compromiso filosófico. Que Marco Aurelio no es filósofo, o al menos, que no es un filósofo estrictamente de corte estoico es una fuerte discusión que abordaremos en los capítulos siguientes, lo cual nos conducirá incluso a volver a las consideraciones sobre el significado de la filosofía antigua y el modo en que operaron las escuelas filosóficas. Todo, con el propósito de visualizar un terreno firme para la comprensión del desarrollo de las Meditaciones como práctica de sí. Como ejercicio espiritual desarrollado en el ámbito de un discurso filosófico en particular. Habrá que problematizar, posteriormente, sobre si podemos considerar a Marco Aurelio y su apertura al cosmos como un paso hacia la cristiandad.

Volviendo a la intención de la presente investigación, quede manifiesto que el propósito del presente estudio no es únicamente aportar o recopilar nuevos datos sobre Marco Aurelio, porque nuestra meta no es señalar, con la erudita autoridad del historiador, quién fue efectivamente el emperador filósofo. No intento compilar datos y reconstruirlo en la imaginación para obtener un

²⁰⁸ Ernest Renán; **Marc Auréle ou la fin du monde antique**; Librairie Général Francaise; París; 1984; p.34.

modelo virtual del hombre que vivió y reinó en el siglo segundo. No obstante, y a pesar de que el objetivo propuesto no es realizar una investigación forense, debemos acercarnos a los hechos registrados, a los datos que nos proporcionan las fuentes para centrarnos en la verdadera filosofía que abrazó nuestro Marco Aurelio; saber cual fue el ámbito que él mismo asimiló para el cuidado de sí mismo. Establecer claramente ese ámbito resulta crucial para la presente investigación porque nos ilumina el horizonte en que se desarrolla el ejercicio del cuidado de sí. Esto, puesto que nos hemos pronunciado en favor de una comprensión de la filosofía antigua en general como esfuerzo racional para comprender al mundo y encaminar el propio proyecto de vida, y por ende, ella misma representa el cuadro escénico en el que Marco Aurelio constituye su subjetividad.

Tradicionalmente, los historiadores de la filosofía han considerado a Marco Aurelio como el último filósofo estoico relevante, quien, si bien, según el estereotipo tradicional de la filosofía, no aporta nada nuevo al corpus canónico de la escuela, la vivifica y la constituye en una fuente importante de referencias, dado que, como señala Long,²⁰⁹ las Meditaciones contienen, en suma, temas de importancia estoica, a pesar de que, como añade Reale: “no vacila en quebrantar expresamente la ortodoxia estoica”.²¹⁰ Es en función de tales rupturas que los intérpretes han problematizado sobre el estoicismo de Marco Aurelio. El primer punto de conflicto lo señala Dodds,²¹¹ quien considera que Marco Aurelio traiciona los principios de la escuela estoica por inclinarse hacia un punto de vista platónico, es decir, que se decanta por la trascendencia. La segunda consideración es la de los historiadores Michel Grant²¹² y Rutherford,²¹³ quienes afirman que Marco Aurelio se comporta más como hombre de su tiempo, el cual dirige sus acciones por los parámetros de la filosofía de élite romana y que, por lo tanto, desarrolla más las propias virtudes romanas que las virtudes de un helenismo lejano y, según la misma interpretación, incluso repudiado por él mismo.

²⁰⁹ Anthony Long; **La filosofía Helenística**; Alianza Universidad; Madrid; 1987; pp. 118 y 119.

²¹⁰ G. Reale, **Historia del pensamiento...**; p. 277.

²¹¹ Dodds; **Paganos y Cristianos en una época de Angustia**; Ediciones Cristiandad; Madrid; 1975; en particular el capítulo primero: “Hombre y mundo material.”

²¹² Grant; **The Antonines...**

²¹³ Rutherford; **The Meditations of Marcus Aurelius: A study**; Oxford; 1989.

A las anteriores consideraciones se oponen, en tercer lugar, Pierre Hadot²¹⁴ y Christopher Gill,²¹⁵ quienes consideran que tales objeciones no pesan realmente en el estoicismo practicado por Marco Aurelio, sino que, por el contrario, el programa filosófico de las *Meditaciones* proyecta la elaboración enfática del estoicismo practicado por el emperador. Como se señalará, cada una de estas propuestas ofrece razones a su favor; sin embargo, los puntos que ellas mismas abordan, aun cuando se muestren erróneos, como la primera, o excluyentes, como en el segundo caso, nos dan la pauta para señalar con profundidad la postura de Marco Aurelio, quien no necesita de una ortodoxia inflexible para ser considerado estoico, ya que sus *Meditaciones* asocian tanto el programa sugerido por Epícteto, como sostiene la tercera propuesta, pero con una fuerte resonancia de la estoa antigua. Además, las mismas *Meditaciones* aparecen como un ejercicio de la elocuencia al que él mismo estaba habituado gracias a la práctica que le exigió su viejo maestro de retórica. Cada una de estas posturas serán abordadas en capítulos posteriores, por lo pronto abundaremos sobre las condiciones materiales del mundo en que Marco Aurelio nutrió su subjetividad, el mundo en que vivió.

5.3 El personaje y la «época de angustia»

La de Marco Aurelio es una figura que surge en un contexto histórico muy peculiar. En un período al que al menos dos importantes puntos de vista, desde observatorios distintos, han coincidido en llamar «época de angustia».²¹⁶ También son dos las consideraciones que sostienen tal apreciación. Por un lado, la inseguridad material y espiritual que motivó la búsqueda de un asidero que otorgara a las

²¹⁴ Tal cuestión es ampliamente abordada en P. Hadot; **Phylosophy as way of life**; Marcus Aurelius.

²¹⁵ C. Gill; "The School in the Roman Imperial Period".

²¹⁶ E. R. Dodds; **Paganos y Cristianos ...**; p. 21. Nos aclara el autor: "Al referirme a este período como una «época de angustia», pienso en la inseguridad, a la vez material y espiritual, que lo caracterizó". El historiador Michael Grant, por su cuenta, pone en cuestión la afirmación del historiador del Siglo XIX, Gibbon, respecto al período que va de Dioclesiano a Constantino, al que junto con Elio Arístides llama «el período más feliz que el mundo haya conocido». Grant, en su análisis, señala los puntos en que la administración imperial no parece producir felicidad para todo romano, incluyendo a los de las provincias, y sobre todo, señala que el orbe del mundo no comienza y se extingue en Roma. Respecto al contexto de Marco Aurelio y las **Meditaciones** señala "Contra las enfermedades y ansiedades de la época, el remedio de novelistas como Apuleyo era percatarse de su existencia oblicuamente y esquivarlos triunfalmente en la imaginación; el remedio de Luciano era mofarse de esos males. Por otro lado, para el emperador Marco Aurelio el remedio era hacer todo lo que estuviera en su poder para corregirlos con plena conciencia". Cf. M. Grant; **The Antonines...**; 1994; p. 110.

personas la certidumbre de su salvación espiritual.²¹⁷ Búsqueda que, como señala Dodds, se caracteriza por la separación de la experiencia del mundo cotidiano, lo cual se expresa en la desvalorización de su propia materialidad y la intuición de una divinidad que entraña en sí misma cierta idea de espiritualidad perfecta. La otra consideración es la de observar el período de los Antoninos, al que pertenece Marco Aurelio, como un período de transición, como la distingue Grant: “El mundo clásico virtualmente ha terminado y la época medieval aún no comienza. Todo está cambiando y transformándose, aunque esto no haya sido claro para todos en esa época”.²¹⁸ Efectivamente, a la mirada del historiador, es una época de indudable transición. Sin embargo, no debemos dejar de notar que la mutabilidad, en cierto sentido, es propia al mundo romano,²¹⁹ en donde, si bien existieron instituciones básicas con una inexorable permanencia (enfáticamente, la familia),²²⁰ su característica más fuerte no es sólo el dominio o el establecimiento de un poder hegemónico, sino su pragmatismo y capacidad de adaptación, e incluso de asimilación respecto a las culturas que se le sumaron. Lo cual constituye de suyo una transformación frecuente si pensamos en los alcances de su expansión. Ahora bien, este corte en el tiempo es resultado de una operación mental elaborada por quien observa los acontecimientos.²²¹ Las transformaciones que se experimentan no surgen de la voluntad consciente de un hombre o de un conjunto de ellos, de modo

²¹⁷ El tono de nuestra afirmación no debe confundirse con las notas de un discurso pastoral cristiano. Lejos de ello, partimos de la idea de que en el ambiente de la época surge un interés generalizado por la preservación del ámbito interior, identificado con la espiritualidad y la trascendencia de un mundo que se aprecia como material y corrupto. Tal idea no es exclusivamente cristiana.

²¹⁸ *Op. cit.* p. 152.

²¹⁹ Asumimos que, desde luego, de los abundantes estudios sobre el imperio Romano se pueden obtener variadas conclusiones. No obstante, para efectos de la comprensión en general de la época histórica que nos ocupa, nos hemos guiado por el análisis de Garnsey y Saller que profundizan ampliamente en el fenómeno del imperio Romano y nos explican el peculiar pragmatismo de ésta sociedad, asociándolo con su permanencia histórica. Cf. Peter Garnsey y Richard Saller; **El Imperio Romano. Economía, sociedad y cultura**; Crítica; Barcelona; 1991.

²²⁰ Sobre la función, permanencia e importancia de la institución familiar cf. M.L. Clarke; **The Roman Mind. Studies in the history of thought from Cicero to Marcus Aurelius**; Norton & Company; 1968; pp. 8 a 18.

²²¹ Así opina, entre muchos historiadores, Dodds, quien reconoce, tal vez con influencia de Renán, que si bien el período de «angustia» al que él dedica su atención inicia con Marco Aurelio, no existe una marca real que defina la división entre una época y otra: “Estrictamente hablando, en la historia no hay períodos; éstos se dan sólo en la mente de los historiadores. La historia real es un fluir suave y continuo, la mera sucesión de un día tras otro. Y aún cuando la perspectiva que nos da el tiempo transcurrido nos permita trazar una divisoria en un momento crítico, hay que contar siempre con retrasos y adelantos.” *Op. Cit.* p. 21. Lo interesante de los «retrasos» a que se refiere el autor, es que en ellos se manifiesta el desazón que ha de influir en la inquietud espiritual de Marco Aurelio, particularmente expresada en los sentimientos que agobian a Séneca y que trata Epicteto.

que la trama social en que irrumpe una personalidad como la de Marco Aurelio, como también observa Grant, no se mira a sí misma como una época de transición, sino que surgen al menos dos modos de verse a sí mismos: el de la certidumbre de un mundo contaminado, como subraya Dodds, y como ubicados en el esplendor de una civilización, a la que un protagonista como Elio Aristides ensalza como el momento más feliz en la vida de los hombres:

Eres tú quien, de nueva cuenta, ha probado la afirmación general de que la tierra es la madre de todos y nuestra nación común, ahora es en verdad posible para helenos y no helenos, con o sin propiedades, viajar a donde quiera que sea su voluntad, como si pasaran de una tierra natal a otra. Ni las puertas Cilicias ni los arenosos senderos del país árabe que conducen a Egipto, ni las montañas inaccesibles, ni los inmensos ríos, ni las hostiles tribus bárbaras causan terror porque basta ser ciudadano romano para sentirse seguro o más bien ser uno de aquéllos que se encuentran unidos bajo el manto de tu hegemonía

Homero dijo “la tierra común a todos” y tú lo has hecho realidad. Has medido y recorrido la tierra de todo el mundo civilizado, has atravesado los ríos con todo tipo de puentes y construido avenidas a través de las montañas y has llenado los caminos con estaciones de vigía, has acondicionado todas las áreas bajo un modo de vida ordenado.²²²

La unidad y la paz que Elio Aristides celebra en 143 d.C. se encuentra enmarcada por el período en que Antonino Pío es emperador. Efectivamente, entre las clases altas del imperio se respira la abundancia. Otro panorama ofrecen las provincias, las cuales deben alimentar al casi millón de personas que habitan en Roma. Sin duda una «ciudad parásita», como afirman Garnsey y Saller. Al interior del imperio, en tiempos de Adriano y de Antonino Pío, se encendieron algunas chispas de bandidaje e insurrecciones, las cuales, sin embargo, no tuvieron la magnitud de los fuegos que Marco Aurelio tuvo que apagar. La riqueza, tan valorada por la sociedad romana en general y que marcaba la dignidad de las personas, alcanzó proporciones desmesuradas entre quienes la poseían y quienes carecían de ella. Wittaker nos proporciona un panorama de la cuestión:

Podemos hacernos una idea de la enorme diferencia entre ricos y pobres mediante sus ingresos relativos. Dejando de lado a los desempleados o a los inempleables, un trabajador no

²²² Elio Arístides; *Roman Oration* 944, 96f. Referido por Grant, *Op. Cit.* p. 147.

cualificado ganaba sobre tres sestercios al día, que es aproximadamente el doble de lo que se daba a un recluta del ejército en época de Julio César. Pero Séneca nos cuenta que uno de los contemporáneos de César, Catón el Joven, quien cantó las alabanzas de la vida sencilla, tenía propiedades valoradas en cuatro millones de sestercios, lo que le proporcionaría unos ingresos del orden de 550-650 sestercios al día; la proporción es de 1:200. Y la riqueza de Catón no es en modo alguno la mayor que conocemos: las propiedades de Séneca fueron evaluadas a su muerte en 300 millones de sestercios (Tácito, An., 13,42) , y había muchas fortunas del Alto Imperio en el margen de 100 a 200 millones. En momentos posteriores del Imperio esta concentración de riqueza parece haber aumentado. El diferencial entre un soldado raso, un centurión veterano y un tribuno senatorial era de alrededor de 1:66:400.²²³

La contundente de la distancia entre los hombres que estos datos proporcionan nos sugiere múltiples perspectivas de análisis, pero ciñéndonos a nuestro objetivo, lo que destaca es que la felicidad que ensalza Elio Arístides no alcanza a todo romano, si asociamos el binomio riqueza-felicidad. La tensión resultante entre pobreza y riqueza tuvo sus repercusiones en la búsqueda espiritual de la época, como en seguida abordaremos, y no puede dissociarse incluso de la efervescencia religiosa de tales tiempos.

La valía moral de un hombre durante la época imperial estuvo directamente relacionada con su riqueza. Así pues, la ambición del hombre común era acrecentar sus haberes, en aras de un ascenso social al que muchos benefactores ricos podían aspirar, dada la movilidad de la época.²²⁴ El rango social era el reflejo de la condición moral. En él se contenían como elementos asociativos la cuna y la riqueza, aunque no siempre se poseyeran ambos. Ser de buena cuna significaba pertenecer a una familia que contara su riqueza por generaciones, que hubiera mostrado excelencia

²²³ C. R. Witteraker; "El pobre" en Andrea Gardiana y otros; **El hombre romano**; Alianza editorial; Madrid; 1991; p. 327

²²⁴ Respecto a la movilidad social, existieron diversas variantes. Por ejemplo, los esclavos en las ciudades podían llegar poseer sus propias riquezas con su "pecunio", no así los del campo. Un liberto, o su hijo, podía ascender económica e incluso éste último políticamente. Algunos libertos llegaron a amasar inmensas fortunas, aunque no todo liberto llegó a tales extremos, hubo al menos cuatro casos documentados de libertos que llegaron a ser de los hombres más ricos de su época. Cf. Garnsey y Saller, p.144. Por otro lado, un centurión, como se ha señalado en la nota inmediata anterior, llevaba un diferencial de 66:400 respecto a un tribuno senatorial, pero él mismo podía aspirar a tal estatus. Cf. Witteraker; "El pobre" p. 327.

moral, e incluso cuyos antecesores, vivos o muertos, pertenecieran a una orden aristocrática.²²⁵ Los nuevos ricos podían también aspirar a un rango social elevado, sin embargo muchas veces no bastaba con la riqueza, lo cual se manifestaba en la gradación de rangos sociales: Un hijo de liberto rico podía aspirar a la toga pretexta, pero no a la púrpura, reservada para los miembros del Senado, dada la «sangre servil» que aún le empañaba. A ellos se les observa como «auténticos arribistas» dadas sus aspiraciones sociales, y la diferencia de riquezas que entre éste y un senador. Por ejemplo, Garnsey y Saller nos ilustran sobre la tensión que tal diferencia generó:

La condición social de un romano se basaba en la estimación social de su honor, es decir, en la percepción de su prestigio por parte de quienes lo rodeaban. Dado que la condición social refleja unos valores y una perspectiva en lugar de unas reglas jurídicas, las distinciones son menos exactas que en el caso de los órdenes. Los ingredientes principales del rango social –la cuna y la riqueza– no siempre estaban de acuerdo unos con otros; entre los hombres más ricos, unos cuantos eran de un origen muy humilde, a la vez que los hombres de linaje más encumbrado caían en la pobreza. Otros factores tales como el poder, la educación y la estatura moral percibida, conferían prestigio a quienes los poseían y no eran propiedad exclusiva de hombres de alto rango. Las contradicciones entre la condición y el rango daban origen a tensiones, que a veces afloraban a la superficie, como ocurrió por ejemplo, cuando entre los senadores cundió el malestar ante el poder inmenso de Sejano, el prefecto pretoriano de Tiberio y hombres de segundo rango.²²⁶

El resultado de tales tensiones, asociadas con la zozobra que causaba a todo romano la posibilidad de caer en la pobreza o la esclavitud, fue un clima de incertidumbre en el que los hombres parecían perderse a sí mismos, por lo que los individuos buscaron puntos de referencia desde donde apuntalar la propia valoración de sí mismos. Dos, básicamente, fueron las estrategias. La ostentación de la riqueza y las donaciones al pueblo eran la marca mas común por la cual los hombres trataron de

²²⁵ “Las órdenes son las categorías sociales que el Estado define por medio de reglas estatutarias”. Existieron al menos tres órdenes de elite: Senadores; Equestres y Decuriones. Cada una con sus complejidades. Cf. Garnsey y Saller; *Op. Cit*, pp. 135 a 142

²²⁶ *Ibidem*, p. 142

afirmar su valía. Sin embargo, la ostentación, con sus ritos, como la *saludatio*,²²⁷ se fue convirtiendo en una carga pesada, sobre todo, para quienes buscaron la espiritualidad. Esta última representa, justamente, la otra vía para sostenerse a sí mismos en el mundo de lo efímero. Valorar bienes no materiales e independientes de la fortuna, se convirtió en un ejercicio que los hombres hubieron de practicar para prepararse a las desavenencias, para que cuando éstas aparecieran, las tomaran tan cotidianas como un día en el gimnasio.²²⁸ Es importante señalar, no obstante, que el bien por ostentación que los poderosos llevaban a cabo al hacer donaciones al pueblo, tales como construcciones de edificios públicos o juegos con reparto de granos gratis o a bajo precio, se convirtieron en factor de estabilidad política. Pero esos ritos que señalaban el reconocimiento social de la bondad de un hombre, condujeron a mentes como la de Séneca, un siglo antes de Marco Aurelio, a cuestionarse sobre la verdadera naturaleza de los bienes y su relación con la interioridad. Afirma Séneca:

El alma es la que encuentra lo que es bueno para el alma. Si ésta tuviera un momento de respiro y se recluyera dentro de sí misma, ¡ah, cómo torturada por ella misma se confesaría la verdad y dirá: «lo que hasta ahora hice, preferiría no haberlo hecho; cuando pienso en lo que he dicho, envidia a los mudos, lo que he deseado me parece que es una maldición de los enemigos, lo que he temido ¡oh dioses buenos! cuánto más liviano es que lo que deseé. Me enemisté con muchos y volví de su odio a la gracia, si es que entre los malos hay alguna gracia; pero de mi mismo aún no soy amigo. Trabajé con todo ahínco para sobresalir de la muchedumbre y hacerme famoso por alguna cualidad. ¿Por qué no busco mejor hacer algo bueno porque yo lo sienta y no por ostentación? Esas cosas que se miran con fijeza, ante las

²²⁷El rito de la *saludatio* consistió en que “los clientes y los amigos inferiores de los grandes y poderosos se congregaban en la puerta de sus protectores, a primera hora de la mañana, con el objeto de presentarles sus respetos a cambio de comida, dinero, prendas de vestir y otros favores” y alcanzó tales complejidades “los visitantes matutinos fueron clasificados y recibidos de acuerdo con su condición social”. Dependiendo de la cantidad de gente que se diera cita a la puerta de un grande se medía su poder y prestigio. Cf. Garnsey Saller, *Op. Cit.* p. 146. Marco Aurelio rechazó la adulación calificándola como «golpeteo de lenguas», y la *saludatio* en su sentido más llano consistió en ello mismo; él admiró que a su padre, Antonino Pío, porque disculpaba a aquéllos que no se presentaban en su casa.

²²⁸ *Supra*, nota 45.

que uno se detiene, que lleno de admiración muestra el uno al otro, resplandecen por fuera, pero por dentro son miserables»²²⁹

Los rituales por ostentación se convirtieron en una obligación social con la que Marco Aurelio y los hombres de su entorno cumplieron puntualmente. Sin embargo, son esas mismas obligaciones las que despiertan los sentimientos más pesimistas en él. Mientras los hombres comunes de su tiempo empeñaban sus esfuerzos en lucir excesivos lujos, como grandes casas de campo llenas de esclavas hermosas, estatuas y demás ornatos, joyas y vestidos suntuosos y, sobre todo, en tener un buen lugar en los juegos y espectáculos públicos para hacer gala de su rango social y mostrar su fasto. Ante ello, Marco Aurelio manifestó una seria repugnancia²³⁰ acompañada de un tremendo agobio.²³¹ Sobre todo, trató de evitar a toda costa los lujos de los hombres ricos, y no con el orgullo de un santón, como los denunciados por Luciano de Samosata, que pensara que las cosas mismas contaminaran su alma, sino porque al poner los ojos en las riquezas, los hombres se alejan del objetivo al que deben encaminarse: la vida según la naturaleza. Para no perder su camino, se dice Marco Aurelio a sí mismo:

La mayor parte de las cosas que el vulgo admira se refieren a las más generales, a las constituidas por una especie de ser o naturaleza: piedras, madera, higueras, vides, olivos. Las personas un poco más comedidas tienden a admirar los seres animados, como los rebaños de vacas, ovejas o, sencillamente, la propiedad de esclavos. Y las personas todavía más agraciadas, las cosas realizadas por el espíritu racional, mas no el universal, sino aquél en tanto que es hábil en las artes o ingenioso de otra manera [o simplemente capaz de adquirir multitud de esclavos]. Pero el que honra el alma racional universal y social no vuelve su mirada a ninguna de las cosas restantes, y ante todo, procura conservar su alma en disposición y

²²⁹ Lucio Anneo Séneca; **De la vida bienaventurada**, II.

²³⁰ Sobre el desprecio que Marco Aurelio siente por espectáculos públicos: "Así como los juegos del anfiteatro y de lugares semejantes te inspiran repugnancia". **Meditaciones**, VI 46.

²³¹ Así lo describe Frontón en una carta que le dirige: "En ocasiones yo te he atacado, sin estar tú presente, delante de un reducidísimo grupo de personas y muy íntimas mías; lo he hecho en términos bastante serios; en ocasiones, al mostrarte tú en una asamblea pública más triste de lo que era normal, o al leer libros en un teatro, o en un banquete, ¡todavía entonces frecuentaba yo teatros y banquetes!, pues bien, yo entonces te llamaba hombre duro e inoportuno, odioso incluso, cuando me sentía dominado por la ira". **Epistolario**, 85. 3.

movimiento acorde con la razón y el bien común, y colabora con su semejante para alcanzar ese objetivo.²³²

La disposición de los hombres hacia las riquezas, pues, motivó diferentes reacciones. Ahora bien, la actitud de resistencia a ellas, opuesta al fasto y la ostentación, admitió términos medios. No sólo los hombres con tendencia filosófica o mística, con vocación de asceta, buscaron la felicidad y el bien en la espiritualidad interior. Otros hombres educados también aspiraron a bienes que colocaron por encima de las posesiones y el fasto, aunque ello no implicara dar muestras demasiado evidentes a los demás del modo de vida que se había elegido. Es notable que Marco Aurelio se educó y creció entre este tipo de personas. Su madre, Domicia Lucilia²³³ fue heredera de una gran fortuna, tenía una refinada cultura helénica que la ubicaba en el círculo de amigos íntimos de Frontón, quien le dirigió un elogio en el día de su cumpleaños,²³⁴ y a diferencia de Faustina la mayor,²³⁵ esposa del emperador Antonino Pío, manifestó un gran desapego a los bienes materiales. De ella dice Marco Aurelio: “De mi madre: el respeto a los dioses, la generosidad y la abstención no sólo de obrar mal, sino incluso de incurrir en semejante pensamiento; más todavía, la frugalidad en el régimen de vida y el alejamiento del modo de vivir propio de los ricos”.²³⁶ Frontón,²³⁷ su maestro de retórica, de quien

²³² **Meditaciones**; VI, 14

²³³ Sobre la genealogía y el brillo familiar de Domicia Lucila cf. Pierre Grimal; **Marco Aurelio**; F.C.E.; México; 1991; p. 35 y 36. Sobre la riqueza de ella misma y los descubrimientos de sus propiedades cf. Grant, *Op. Cit.* p.25

²³⁴ **Epistolario** 48

²³⁵ Al menos el autor de la *Historia Augusta* la retrata de esa manera: “Se propalaron muchos rumores sobre su esposa por el excesivo libertinaje y la gran frivolidad con que vivía”. No se ignora que la *Historia Augusta* no es una fuente del todo veraz por los intereses a que atiende cada autor de las vidas que ahí se relatan, lo que se puede probar (por la monedas en que aparece su efigie acuñada con el título de *Diua Faustina*) es que el senado la nombró «divina», apelativo que Antonino rechazó para sí mismo. Cf. *Antonino Pío*; **Historia Augusta**; 3.7 y 4.5.

²³⁶ **Meditaciones**; I, 3

²³⁷ Marco Cornelio Frontón, originario de Cirta en Numidia. Dión Casio registra que hacia el año de 136 d.C. era considerado el primer abogado de Roma. Maestro de Retórica que incluso se considera a sí mismo creador de una escuela («*nostra sectae*» **Epist.** 159, 2), testimoniada por Sidonio Apolinar (**Epist.** 1,1,2) a quienes llamaron los frontonianos. Fue nombrado en 138 d. C. maestro de los hijos adoptivos del emperador Antonino Pío (al momento en que éste asciende al trono) por quien manifestó un profundo amor y respeto. De su carrera política: ocupó un lugar en el senado en tiempos de Adriano, también ejerció como Cónsul en los meses de julio-agosto del 143. Se han perdido sus discursos, pero se menciona de él que “fue el Cicerón de su época”. Cf. La introducción general preparada por Angela Palacios en Frontón; **Epistolario**; pp. 7-36, Edward Champlin; **Fronto and Antonine Rome**; Harvard University, 1980; Michel Grant; **The Antonines**, pp. 84 a 87. Sobre la retórica de Frontón cf. Vito A. Sirago; **Involuzioni Política e Spirituale nell'Impero del II sec.**; Liguori Editore.

sabemos que en su vida obtuvo fama y fortuna, mantuvo una forma de vida que, aun cuando tuvo recursos en abundancia, no trascendió por ningún exceso, sino que se comportó siempre de acuerdo a los códigos sociales de su época: sin sobrepasarse, interesado más que en acumular o lucir riquezas, en la enseñanza y ejercicio de la retórica. Ahora bien, su interés en la retórica no era simplemente el del adorno de las palabras, consistió, más bien, en hacer de la elocuencia el marco para la verdad.²³⁸ Generalmente, por la asociación de Frontón con su alumno más sobresaliente, Marco Aurelio, se le califica como un hombre frívolo; sin embargo, parece más bien un personaje moderado, más moderado incluso que algún otro maestro estoico del emperador.²³⁹ El emperador Antonino Pío, padre adoptivo de Marco Aurelio, también sobresalió de entre los hombres de su época por su piedad y austeridad. Son muchas las pruebas que nos ofrece la *Historia Augusta* sobre su moderación, muestra que su forma de vida fue tal, que se puede afirmar de él que también vivió como un verdadero filósofo, a pesar de que no abrazara ninguna filosofía en particular, aunque el mismo Marco Aurelio nos informa que la apreciaba. Señalamos un breve fragmento para dar cuenta de su moderación:

Dicen que fue esta la primera frase que pronunció cuando su esposa le criticaba por su poca generosidad con los suyos respecto a un asunto que desconocemos: «Necia, después de que he alcanzado el imperio, he perdido incluso lo que antes poseía». Distribuyó un congiario de su propio peculio a los soldados y al pueblo, así como todo lo que les había prometido su padre.²⁴⁰

²³⁸ En la primera carta del **Epistolario**, Frontón refiere ampliamente sobre el tono y la propiedad de la palabra, sobre la adecuación de su significado y la franca emotividad que debe proyectar. Para ello dice «es mucho mejor utilizar términos corrientes y de uso común que extraños y rebuscados, si su significado no es adecuado». Se percibe en sus cartas que su interés por la retórica estaba por encima de la búsqueda del reconocimiento social. Si no se dejó llevar por la filosofía, a la que le disputó a su alumno, era porque siempre se esforzó por ser tan ciudadano romano como un inmigrante africano podía ser.

²³⁹ De la ambición de Apolonio, filósofo estoico, nos narra la **Historia Augusta** que Antonino lo mandó traer desde Calcis, y al solicitarle que viniera a su casa a ocuparse de Marco, éste se opuso diciendo "«no es el maestro el que debe visitar al discípulo, sino el discípulo al maestro» el emperador se rió de él con estas palabras: «le fue más fácil a Apolonio venir desde Calcis a Roma que desde su casa al palacio»". Hasta aquí la anécdota ilustra el buen carácter de Antonino Pío, sin embargo adelante se menciona la avaricia del maestro respecto a sus honorarios, con que no todo el que vistiera el sayal era un desapegado de los bienes materiales. Cf. **H.A. Antonino Pío**; 10.4

²⁴⁰ **H.A. Antonino Pío** 4.8-9

Antonino Pío representa la presencia más significativa en la formación del emperador-filósofo, quien se mira a sí mismo como su discípulo. Se ofrecen dos razones por las que a Antonino le dieron el título de «Pío». Una de ellas sostiene que fue Adriano quien lo nombró así, pues se conmovió porque siempre ayudó a su suegro –cuyo caminar era trabajoso a causa de su avanzada edad– a andar en el senado. Por tal causa, el emperador decidió adoptarlo y asegurarle con ello el imperio. Pero como también indica la *Historia Augusta*, esa no pudo ser la única causa por la que le adoptara, pero sí, tal vez por la que le llamasen Pío. Por otra parte se dice que ganó ese apelativo por la devoción que manifestó a Adriano en su muerte. El senado tenía un fuerte rencor por Adriano, sin embargo él trató reverentemente sus restos e insistió, pese a la oposición general, en elevarlo a la categoría de los dioses.²⁴¹ Su presencia se mantuvo siempre presente en el corazón de Marco. De Antonino afirma Marco Aurelio que aprendió la frugalidad:

El haber estado sometido a las órdenes de un gobernante, mi padre, que debía arrancar de mí todo orgullo y llevarme a comprender que es posible vivir en palacio sin necesidad de guardia personal, de vestidos suntuosos, de candelabros, de estatuas y otras cosas semejantes y de un lujo parecido; sino que es posible ceñirse a un régimen de vida muy próximo al de un simple particular, y no por ello ser más desgraciado o más negligente en el cumplimiento de los deberes que soberanamente nos exige la comunidad.²⁴²

Ahora bien, es importante señalar que el estilo de vida austero lo abrazó Marco Aurelio desde su infancia,²⁴³ incluso antes de vivir con su padre adoptivo, de modo que el ambiente en que se movió fuera de la corte tenía el aire amable que la gente que apreciaba fomentó, y que desde tiempo atrás disfrutó. Sin embargo, a pesar de que siendo él un muchachito apreció el lecho «cubierto de piel de animal», a instancias de Diogeneto,²⁴⁴ reconoció y respetó las ambiciones de quienes le rodeaban, y a quienes él mismo apreciaba. A ellos mismos, los benefició con una fortuna más que necesaria, recompensándolos por las cualidades que apreciaba en ellos, con cargos públicos que les honraron.

²⁴¹ **H.A.** *Antonino Pío*, 4.2 y 5.1

²⁴² **Meditaciones**, I, 17

²⁴³ “Se entregó con vehemencia al estudio de la filosofía, incluso cuando era aún un niño”. **H.A.** *Marco Antonino* 2.6

²⁴⁴ **Meditaciones**, I, 6

De ello da prueba tanto la *Historia Augusta* como la correspondencia,²⁴⁵ y particularmente las *Meditaciones*, donde dice: “El haberme anticipado a situar a mis educadores en el punto de dignidad que estimaba deseaban, sin demorarlo, con la esperanza de que, puesto que eran todavía jóvenes, lo pondría en práctica más tarde”.²⁴⁶ El aprecio por la riqueza tuvo, pues, un lugar importante en la Roma de los Antoninos, de un modo que incluso Marco Aurelio, en algún sentido, se ocupó de ella. Sin embargo, como afirma Grant, bajo el mismo reinado hubieron muchas personas que estuvieron muy lejos de disfrutar de la feliz existencia que la abundancia provee.

Se insiste en el tema de la pobreza en el presente análisis porque los desposeídos e inmigrantes dieron un tono particular al ambiente en Roma. La inesperada llegada de oleadas de gente del campo a la ciudad, generada por la supresión de sus lugares de trabajo (que la explotación de los esclavos por parte de los señores propició), fomentó un crecimiento urbano no planificado. Los habitantes de la ciudad vivían en graves condiciones insalubres por la suciedad generada por las barricadas construidas sin ningún orden. La Pax Romana y la seguridad que ésta generó en los tiempos de Elio Arístides, no salvó a los hombres de morir por las epidemias que cundieron en los días en que Marco Aurelio se hizo cargo del gobierno. La falta de alimento generó hambrunas, que también cobraron numerosas víctimas. En las calles estrechas en donde había tabernas y prostitución, las trifulcas eran una faena cotidiana. Era frecuente que más de uno perdiera la vida en las riñas, por lo que se volvía muy peligroso entrar en algunos barrios de la ciudad. El castillo de naipes que eran las calles de los barrios, estaba construido de madera, lo que generó incendios trágicos, cuya magnitud podemos calibrar si consideramos tanto la cantidad de gente que habitaba los edificios (dado que una persona no podía pagar la renta por sí sola, pequeñas habitaciones eran ocupadas por un nutrido grupo de personas) y que las calles eran tan estrechas, que desde una balconada, una persona podía darle la mano a su vecino de enfrente. Resulta claro que los pobres se distinguieran de los ricos por el consumo y la vestimenta; sin embargo ricos y pobres vivieron muy próximos los unos de los otros. En una misma ínsula podían padecer de los mismos factores

²⁴⁵ Sobre todo por interceder frente a Frontón por un caso en el que su maestro Herodes Ático era juzgado por haber faltado al testamento de su padre. Tal proceso podía ser un duro golpe a la fortuna de Herodes Ático, sin embargo, parece que todo tuvo el fin «honroso» que Marco esperaba, ya que después del proceso éste se desempeñó como cónsul. **Epistolario** 16 a 20.

²⁴⁶ *Ibidem.* I, 17

ambientales un aristócrata y un pobre, como las calles malolientes y ruidosas, con la diferencia de que en el piso del rico habitaban ocasionalmente a lo sumo doce personas (en momentos de epidemias podían irse a sus casas de campo), instaladas sobre algún taller o baños públicos, y por sobre de ellos, pisos en peligrosas balconadas donde habitaban de 30 a 40 personas. También los baños públicos constituyeron un punto de contacto próximo entre ricos y pobres. Aun cuando los ricos podían tener sus propios baños, los baños públicos se convirtieron en un lugar de socialización, ostentación y cotilleo. Sin embargo, los mismos baños se convirtieron en focos de infecciones, en donde cundieron enfermedades venéreas, propiciadas sobre todo por la prostitución, a la que Antonino Pío y Marco Aurelio quisieron erradicar sin éxito. Algunos hombres (sobre todo cristianos) percibieron en los baños una forma de degradación moral e impureza, por lo que dejaron de bañarse con frecuencia. No es difícil figurarse al mundo material corrompido, e incluso esperar su destrucción, si se contempla a diario tal ambiente de ruido, muerte e inmundicia. Nos describe Whittaker:

Los cadáveres eran arrojados a la calle, los enfermos eran depositados al aire libre para morir, se abandonaba a los niños en montones de estiércol. Los perros y las aves buscaban entre los cadáveres para alimentarse de carroña, y arrancaban sus miembros. Suetonio narra la historia de cómo en una ocasión un perro vagabundo llegó al comedor del futuro emperador Vespasiano llevando una mano humana (Vit. Vesp., 5,4); pero no la narra para impresionar, sino sólo para contar el presagio.²⁴⁷

En una sociedad de tales características, la inquietud por la interioridad mostró diversas manifestaciones. Ya se ha mencionado que su eje principal es la búsqueda de la espiritualidad, pero tal afirmación no nos avanza mucho en la comprensión del tiempo en que vivió Marco Aurelio. También Posidonio, por mencionar un ejemplo de la misma tradición filosófica, cuatro siglos atrás, manifestó tal búsqueda de profundidad dentro de sí mismo, cuando afirmó que el espíritu es «el hombre dentro del hombre». Los primeros siglos de nuestra era (plagados como estaban de efervescencia religiosa), no obstante, tuvieron otra particularidad; fueron los tiempos en los que había que salvar a ese hombre interior; cuidar de él, preservarlo de la inmundicia y sus diversas

²⁴⁷ C.R. Whittaker, "El pobre", p.336.

manifestaciones. Así hace Marco Aurelio al elaborar principios, como aconseja Epícteto, y al ejercitarse constantemente en ellos mismos. Bajo tal tenor se recomienda a sí mismo:

¡Cuidado! No te conviertas en un César, no te tiñas siquiera porque suele ocurrir. Mantente, por tanto, sencillo bueno, puro, respetable, sin arrogancia, amigo de lo justo, piadoso, benévolo, afable, firme en el cumplimiento del deber. Lucha por conservarte tal cual la filosofía ha querido hacerte. Respeta a los dioses, ayuda a salvar a los hombres. Breve es la vida. El único fruto de la vida terrena es una piadosa disposición y actos útiles a la comunidad.²⁴⁸

La marca distintiva de la preocupación por la interioridad es que el alma puede ser mancillada, o ya lo está. La idea de pecado o mancilla, que no es exclusiva de la recién surgida cristiandad, aparece ya en Séneca, cuando afirma “todos somos malos, todos hemos pecado, y no sólo una vez, sino innumerables veces”. La preservación del alma, tanto en paganos como cristianos conduce a los hombres a ejercicios extremos para alejarse de la suciedad del propio cuerpo, pero, sobre todo, para acercarse a la divinidad. Incluso un soñador no cristiano, megalómano y amante de la romanidad como Elio Arístides, recibe mandatos oníricos que se parecen mucho a las penas que los padres del desierto se aplican a sí mismos. Marco Aurelio mismo, de quien su célebre biógrafo Renán afirma que le corroe el daimon del escrúpulo,²⁴⁹ se manifiesta constantemente agobiado por preservar tal ámbito interior de la corrupción. Sin embargo, hemos de señalar que, pese a esa constante preocupación, en la que Dodds hace un constante énfasis, no llegó a los trastornos de la carne. Se cuidaba a sí mismo, incluso para moderarse en su propia ascesis. Si consideramos las fiebres de los ascetas de su tiempo, él mismo fue bastante moderado.

Para que llegara Marco Aurelio a ese delicado y constante afán de preservar al daimon interior pasó por un proceso fomentado tanto por sus educadores como por el ambiente en que se desarrolló. Factores que sin duda decidieron tanto en su cuidado interior como en su manifestación exterior, pero a los que se suma una noción particular que, quienes se ocupan del estudio de estos tiempos, han acertado en destacar: Marco Aurelio ha logrado colocarse en el punto de quiebre, y por ello privilegiado, de su propio tiempo. Dodds afirma que el más perfecto de los hombres se recrimina por

²⁴⁸ **Meditaciones**, VI 30

²⁴⁹ Ernest Renán; **Marc Aurèle ou la fin du monde antique**; Le Livre de poche; Paris; 1984

su imperfección. El asunto es que Marco Aurelio se ubica en un observatorio que sobrepasa a su época, como algunas excepciones en la historia del pensamiento han logrado. Marco Aurelio se piensa de un modo distinto. Un modo que bien podría haberlo colocado como marginal si hubiera él mismo hecho públicas sus Meditaciones, pero que en el despliegue de la historia aparece como un factor de cambio de una experiencia existencial a otra. Como Renán resalta, él mismo marcó el fin del mundo antiguo.

Del hombre exterior que la historia registró ofrecemos algunos datos. Marco Aurelio vio luz en Roma en 121 d. C. Fue hijo de Anio Vero y Domicia Lucila. A la muerte de su padre, en su tierna infancia, fue protegido por el emperador Adriano, quien admiró de él su prematuro semblante filosófico y apego a la verdad. En 138 le adoptó Antonino Pío, emperador en ciernes, junto con Lucio Vero (hijo de Aulio César, un fallecido candidato a emperador), al momento de elevarse como Augusto. La adopción en la época imperial generaba lazos tan firmes y fuertes como lo podían ser las ligas de sangre, de modo que Antonino fue el padre de Marco Aurelio en sentido pleno, del mismo modo en que Lucio Vero se convirtió en su hermano. En 139, a la edad de diecinueve años, Antonino le nombró César, privando de tal privilegio a Lucio, con lo que desde ese momento Marco Aurelio tuvo que iniciarse en los trabajos de la administración del imperio. El que Antonino excluyera a Lucio de tal título, nos muestra, en primera instancia, la coincidencia de carácter con su hijo Marco, lo cual marcó el camino hacia la sucesión. Es relevante que, a pesar de las insidias de la Historia Augusta, no tenemos constancia de que tal distinción comprometiera la relación entre los hermanos.

Las expectativas de Antonino se confirmaron cuando en 145, Marco Aurelio contrajo nupcias con Faustina la menor, hija de su padre adoptivo y hermana virtual, convirtiéndose así en emperador latente. Se puede aceptar que más que por causas políticas o de linaje, la afinidad entre el carácter del emperador y Marco Aurelio, marcaron la sucesión del imperio. Nos narra la Historia Augusta que, estando Antonino en agonía, después de haber dado señales de lucidez, ordenó que se trasladara a la habitación de Marco Aurelio la estatua de la diosa Fortuna (escultura en oro que acompañaba a los emperadores) trazando así el destino del nuevo emperador.²⁵⁰ Cuando Marco subió al trono, invitó a

²⁵⁰ Se ha dicho que la **Historia Augusta** no es una fuente muy fiel, sin embargo, en su invención transmite algo de verdad de la que los historiadores se sirven. No podemos apelar a otra fuente tan directa, y tampoco debemos lamentarlo. En su invención, la propia obra nos deja intuir sus propias inclinaciones, al magnificar,

su hermano adoptivo, Lucio Vero,²⁵¹ a gobernar junto con él. Los testimonios escritos de su comportamiento en el poder nos muestran que Marco Aurelio llevó la carga del imperio con absoluta entrega, no carente de pesar. Aunque trató de mantener el propósito de su antecesor de buscar la permanencia de la paz, enfrentó guerras con pueblos vecinos, así como terremotos, inundaciones y pestes. Murió en el frente de batalla, en Esmirna o Viena, el 17 de marzo de 180 y dejó como sucesor a su hijo Cómodo. Marco Aurelio pasó a la historia inmediata como un regalo para su pueblo. Dicen de él:

Y en el día de su funeral se hizo tan evidente el grandísimo amor que se le profesaba, que nadie consideró que había que llorarle, pues todos tenían la certeza de que había sido un regalo de los dioses y que por ello había vuelto junto a ellos. Finalmente, antes de sepultar su cadáver, como dicen muchos escritores, ocurrió algo que no había ocurrido antes, ni ocurriría posteriormente, que el pueblo y el senado le nombraron dios propicio tras haberse reunido, no por separado, sino en un único lugar.²⁵²

Generalmente, cuando un personaje pasa a la posteridad, lo hace con un epíteto que subraya las hazañas que le han merecido permanecer en la memoria de la humanidad; así Marco Aurelio se nos conserva como el «Filósofo-Emperador». Calificativo éste que si bien se toma como referencia al desempeño en su cargo como gobernante del imperio, destaca también sobremanera el modo en que él mismo percibió su naturaleza íntima, es decir, su origen, sus intereses y el modo en que hubo de cumplir con sus obligaciones. Además, y éste es un punto sobresaliente, su propia formación, es decir, el estudio y asimilación de una postura en específico ante la vida. Este punto, que trataremos de modo particular más adelante, queda manifiesto en el siguiente pasaje de sus meditaciones: “Si tuvieras simultáneamente una madrastra y una madre, atenderías a aquélla, pero con todo las visitas

como en el caso de Antonino Pío y Marco Aurelio, características que sin duda ambos poseían. Sobre el suceso que se describe cf. *Antonino Pío* 12.5

²⁵¹ Sobre la relación de Marco con su hermano y el comportamiento de éste en el trono la **Historia Augusta** cae en sospechosas exageraciones, sobre todo teniendo en cuenta de que el padre de Lucio Vero pasó a la posteridad con mala reputación. Los motivos que el emperador tuvo para compartir el poder, supone Grant que fueron al menos tres: a. Cumplir con los deseos de sus predecesores; b. Él mismo se encontraba complementado con Vero; c. Sintió que se necesitaban dos hombres para llevar las enormes responsabilidades del imperio.

²⁵² **H.A.** *Marco Antonino* 18.2-3

a tu madre serían continuas. Eso tienes ahora: el palacio y la filosofía”.²⁵³ Aun cuando podamos percibir claramente la separación que él mismo establece entre los dos ámbitos de su vida, en sus acciones, quienes lo califican, lo percibieron como un auténtico Príncipe-Filósofo y así es como aparece registrado en la Historia Augusta, que inicia: “Marcus Antoninus, quien durante toda su vida practicó la filosofía y que, por la naturaleza de su conducta, se elevó por encima de todos los príncipes”.

6. ¿Trascendentalismo en la filosofía de Marco Aurelio?

El ambiente en que Marco Aurelio vio luz estuvo cargado de una efervescencia espiritual compleja, resultado de la suma de factores diversos algunos de los cuales se han descrito en el capítulo anterior. Resaltando la interpretación de los historiadores y en particular de Dodds, nuestro esfuerzo se encaminó a dibujar el panorama escindido en que las emociones y las inquietudes de los hombres dieron pauta a lo que nuestro autor llamó «época de angustia». Ahora abundaremos más en tal concepción. La principal característica que se nos señala de tal época, es la sensación de un mundo dividido en el que la dimensión material representa la parte fútil y descorazonada opuesta al mundo trascendental y espiritual, por lo que el ámbito de lo divino queda desplazado de la tierra a los confines celestiales. Los hombres, afirma Dodds, asombrados por la armonía y la perfección del movimiento de las estrellas y de los planetas, trasladaron a la bóveda celeste la esperanza perdida en el mundo material. La tierra surcada por las guerras, los incendios y las epidemias, expelía por sus heridas olores de podredumbre y miseria. Según el mismo autor, esta sensación del mundo condujo a los hombres a volverse sobre sí mismos y a buscar en su interior una experiencia espiritual peculiar, no fundamentada en el entendimiento como en el anterior horizonte helenístico, sino que les condujera, en cambio, al contacto con el espíritu trascendente. Así, los hombres, poco a poco y animados por la incertidumbre de sus tiempos, se apartaron de la reflexión y el esfuerzo por comprender al mundo, incluso de la mera contemplación del cosmos por sí mismo, para dirigir su

²⁵³ **Meditaciones** VI, 12

mirada hacia el «infinito» sin el interés de hacerlo inteligible y encontrar su propio sitio en él, más bien, para escapar de la atmósfera terrena. Con todo, aun cuando las motivaciones de la contemplación humana cambiaron, lo contemplado guardó en sí mismo la estructura que las observaciones del helenismo, de Aristóteles y los astrónomos helenísticos, heredaron al mundo romano. Al respecto ilustra Dodds:

Aristóteles, siguiendo ciertas insinuaciones de Platón, había trazado sobre el mapa cósmico una línea divisoria que habría de ser generalmente aceptada; por encima de aquella línea, más allá de la luna, se extendían los cielos inmutables en que se movían las estrellas, «orden sobre orden, la hueste de ley inalterable». Por debajo quedaba el mundo sublunar, ámbito del azar, lo mudable y la muerte. En esta brillante casa de numerosas habitaciones, la tierra aparecía como la más humilde de todas las moradas, grumo de posos y sedimentos del universo, cuyo peso había hecho que cayera en el centro del universo.²⁵⁴

Dodds asume que esta patente distancia, entre la perfección etérea y la materialidad, se fue acentuando cada vez más y que llegó a constituir el plano de la ordenación moral de los actos de los hombres. A los cuerpos y a las acciones humanas las considera como el referente carente de valor y asume que el anhelo de lo celeste es la nueva y más alta aspiración humana. A Marco Aurelio lo comprende como uno de los principales agentes en este cambio de perspectivas, y en tal tenor interpreta Dodds la concepción del universo que aparece en las *Meditaciones*, ya que él mismo juzga que tal matiz aparece de una manera más dramática en ese texto, que en el resto de los autores de su época. Nos relata:

[...] Se trata de Marco Aurelio. Del mismo modo que la tierra sólo es un punto en el tiempo infinito, el filo de un cuchillo entre dos eternidades, *stigmé tou aionos*. Sus obras son «humo y nada»; sus éxitos son «un pájaro que voló, que desaparece antes de que podamos echarle la mano». Y el triunfo mismo de Marco Aurelio por sus victorias sobre los sármatas no es más que la satisfacción de una araña que acaba de atrapar una mosca. En el caso de Marco Aurelio se

²⁵⁴ E. R. Dodds; **Paganos y Cristianos...**; p.25

trata de algo más que retórica vacía, porque estas palabras, pronunciadas con una mortal gravedad, expresan toda una idea de la condición humana.

A esta visión de lo humano se asocia en Marco Aurelio el sentimiento de que la actividad del hombre no sólo carece de valor, sino que, en cierto sentido, ni siquiera puede decirse que es del todo real.²⁵⁵

Este atisbo de irrealidad que Dodds subraya supone una profunda fractura con la ortodoxia estoica. La comprensión de la condición humana que el autor encuentra en Marco Aurelio carece de valor efectivo en el mundo, porque éste mismo se ofrece como un escenario en el que los hombres se mueven como «marionetas» por lo que son incapaces de dirigir las condiciones de su propia vida. Ante tal situación, el autor observa que frente al mundo material sólo quedó a los individuos aspirar a un ámbito elevado y alejado de la corrupción terrena. Podemos imaginar que, efectivamente, tanto la realidad de la perfección del mundo como el devenir racional de los acontecimientos que el estoicismo sostuvo no se percibía de manera inmediata en el ambiente del siglo II, menos aun en el frente de batalla en donde prevalecía la muerte, la enfermedad y la miseria. No obstante, si Marco Aurelio se constituyó a sí mismo como filósofo estoico (y no sólo utilizó algunas ideas filosóficas para que lo ayudaran a sobre llevar las horas difíciles) su visión del mundo tendría que coincidir con los dogmas de la escuela. Para avanzar hacia el esclarecimiento del compromiso estoico de Marco Aurelio, debemos detenernos en la comprensión de la visión del mundo en los dogmas de la escuela a la que sostenemos que se afilia.

²⁵⁵ *Ibídem*; pp. 26-27.

6.1 Un organismo vivo: La unidad de la comprensión estoica del mundo

La filosofía estoica mantuvo una visión del mundo firmemente fincada en una unidad sistemática, cuyo fin era alcanzar la auténtica felicidad, es decir, llegar a ella por la vía de la virtud. La unidad en el estoicismo se mantuvo en todos los ámbitos: en la concepción de la filosofía, en la interpretación del mundo y en el devenir de la escuela. El estoicismo participó del cambio de los tiempos, como es de esperarse, e influyó a su paso en su horizonte cultural en un amplio espectro. Al inicio de la tradición estoica su fundador, Zenón de Citio, no tuvo como propósito establecer una escuela de pensamiento. De su naufragio intelectual, en el que siguió a Crates, escuchó a Polemón, se ejercitó en la escuela de Estilpon de Megara y de Jenócrates, llegó a feliz puerto afianzando sus propias ideas y, toda vez que el conocimiento adquirido tomó su peculiar forma, le escucharon en el pórtico pintado hombres de toda ralea, a los que llamaron en principio zenonianos.²⁵⁶ De esos primeros auditores, surgió la escuela estoica, que se caracterizó por su permanencia en Atenas y por la continuidad de la enseñanza a través de escolarcas que se sucedieron a la cabeza de la misma. La postura de Zenón fue de franca oposición al pensamiento platónico y a la filosofía del jardín, fundado unos cincuenta años atrás. A diferencia de éste último que no aceptó discusiones acerca de los dogmas establecidos por su fundador, Epicuro, en la estoa prevaleció un ambiente abierto a la discusión y a los aportes de sus miembros. Esta característica, lejos de romper la unidad sistemática, contribuyó a fortalecerla, sobre todo gracias a su esfuerzo por responder a las críticas que llegaron desde fuera. Las contribuciones de los filósofos estoicos evolucionaron en un mismo sentido, defendiendo una imagen del universo caracterizada por su inmanencia material y su unidad. Es singular que la apostasía al interior de la escuela, por caso la de Aristón de Quíos,²⁵⁷ lejos de fragmentarla, intentó llevar su idea de hombre y actuar virtuoso hasta sus últimas consecuencias.

²⁵⁶ Es, también Diógenes Laercio quien da cuenta de éste primer apelativo VII, 5. El lugar en el que Zenón daba su clase «yendo y viniendo» era llamado el «Pórtico pintado», en griego *stoa*, de donde proviene el nombre de la escuela.

²⁵⁷ Aristón de Quíos fue alumno de Zenón de Citio. Se dice que durante una enfermedad de Zenón se alejó del pórtico y fundó su propia escuela. Se opuso a la idea de los indiferentes, sosteniendo que lo único que debe interesar al filósofo es la capacidad de diferenciar los bienes de los males, por lo que el estudio de otra área de la filosofía es ocioso y desvía el camino hacia la virtud. Manifestó, pues, una total radicalización de la doctrina, lo cual lo acercó mucho más al proceder cínico, por lo que se dice que volvió al «sarcófago del perro». Crisipo hubo de responder a sus objeciones y reorganizar los dogmas. Marco Aurelio, en una de las cartas que dirige

Se ha dicho que lo que conocemos del estoicismo pertenece al período antiguo, sobre todo al pensamiento de Crisipo de Soli,²⁵⁸ el tercer escolarca que sucedió a Cleantes de Asos²⁵⁹ quien fue particularmente fructífero de ideas. No obstante, y a pesar de las pérdidas de casi todos los textos de la primera y segunda estoa, se puede identificar el período en que Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea fueron las figuras sobresalientes del estoicismo y sus preocupaciones particulares. De acuerdo con su continuidad, se ubica al primer período del estoicismo de finales del siglo IV a.C. a finales siglo III a.C. y a la etapa subsiguiente entre los siglos II y I a.C.²⁶⁰

Los puntos distintivos del estoicismo medio son la aceptación de algunas ideas provenientes de otros pensamientos, la salida de la escuela de Atenas²⁶¹ y el interés de la nueva clase gobernante por la filosofía. El influjo del estoicismo en la cultura se volvió aun más patente por cuanto

Frontón, informa el profundo desazón que le ha causado la lectura de algún texto de Aristón. Diógenes Laercio ofrece una larga lista de sus obras, de las que algunos especialistas afirman que sólo las cartas son de su autoría, siendo las otras recopilaciones de sus alumnos. Respecto a la lectura de Marco Aurelio sólo tenemos una referencia en una carta dirigida a su maestro Marco Cornelio Frontón, que alude a su descuido de las tareas impuestas por su maestro de retórica, justamente por ocuparse de la lectura de Aristón. Dado que existió otro Aristón de la escuela aristotélica que sí escribió, se sospecha que fue éste a quien Marco Aurelio leyó. No obstante, llama la atención la postura radical de Aristón, sus inclinaciones y la severidad con que Marco Aurelio observa su propia conducta y las amonestaciones que se hace continuamente por desviarse de la disciplina estoica. Para la lectura que Marco Aurelio efectúa de Aristón cf. Pierre Hadot; **La citadelle interieur**, Fayard, 1997 pp. 24-27 y Pierre Grimal; **Marco Aurelio**, pp. 73-76. Sobre Aristón y el estoicismo cf. Diógenes Laercio; **Vies et doctrines des philosophes illustres**; VIII 161 a 163 y notas, **Los estoicos antiguos** pp. 169 a 171, J.M. Rist; **La filosofía estoica**; pp. 41-42, James I. Portes "The philosophy of Aristo of Chios" en R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé; **The Cynics**; UCP; 1996; pp. 156-189. Frontón; **Epistolario**; § 93.

²⁵⁸ A Crisipo se le considera el segundo fundador del estoicismo. Diógenes Laercio nos informa que era corredor de carreras de fondo y que al escuchar a Cleantes (o al mismo Zenón), cambió su forma de Vida. De gran inteligencia, decía que sólo precisaba que le transmitieran las enseñanzas y por su cuenta encontraba la demostración. De sus abundantes escritos Diógenes Laercio sólo nos transmite 162 títulos. Es notable que en clase del estoico de la época imperial, Epícteto, la mayoría de los textos que se comentaban eran de Crisipo. D.L. VII, 179.

²⁵⁹ Cleantes se nos ofrece como el más piadoso de los estoicos, sobre todo por su *Himno a Zeus* que nos ha sido conservado por Estobeo. Cuando llegó a Atenas, como boxeador, sólo tenía cuatro dracmas y al escuchar a Zenón se convirtió en el más fiel de sus seguidores. Se decía que era de una inteligencia más bien lenta. Por las noches trabajaba acarreando agua, y el día lo dedicaba a la filosofía. D.L. VII, 168.

²⁶⁰ Por encima del convencionalismo histórico que divide al estoicismo en tres fases, según las diferentes claves por las que se puede interpretar a la escuela, se identifican cinco fases: 1. La primera generación; 2. La era de los primeros escolarcas Atenienses; 3. La fase Platonisante (Estoicismo Medio); 4. La descentralización del primer siglo a. C.; La fase Imperial. Cf. D. Sedley; "The school, from Zeno to Arius Didymus"; p. 7

²⁶¹ La escuela estoica salió por primera vez de Atenas en el siglo I a.C., hacia Rodas, lugar en que Posidonio, escolarca que siguió a Panecio, abrió su propia escuela, a la que acudieron romanos ilustres como Cicerón y Pompeyo. Las escuelas de filosofía, pues, se distribuyeron por el mundo panhelénico conforme se consolidó el imperio, cambiando la estructura original que mantuvieron en Atenas. La única constante que se mantuvo, por entonces, fue que la filosofía se hacía en habla griega. De modo que los romanos interesados, que fueron latinizando poco a poco a la filosofía, se trasladaron, por lo general, a centros de habla griega. Los lugares en que se establecieron las escuelas, en particular de las dos claramente identificables: la de Musonio y Epícteto, no respondieron a una inclinación particular de los filósofos, sobre todo considerando el cosmopolitismo de la escuela, sino a razones más bien de corte político: al destierro.

la filosofía fue ganando terreno en la educación de los romanos. Ahora bien, el interés reflexivo de la escuela no debió empeñarse tanto en los enfrentamientos teóricos con las otras doctrinas, como en desarrollar su propio saber incluyendo puntos de vista de otras escuelas, por ello se considera que el estoicismo medio se caracterizó por una suerte de eclecticismo que no cambió las premisas fundamentales, pero asimiló las ideas que contribuyeran a robustecer su propio punto de vista. El tema de reflexión, en general, se centró en la constitución psicológica de los hombres y, en algún sentido, su relación con la divinidad. La concepción inmanente del universo como una unidad, no obstante, siguió preñando al pensamiento. En esta ocasión, de la unidad orgánica del mundo se subraya la unidad de la naturaleza humana con la divina, sin abolir las ideas precedentes, suponiendo una forma de continuidad de las almas en la divinidad eterna.

La transición del estoicismo medio al imperial debe considerarse sin perder de vista la imbricación de la filosofía con la cultura romana, con el nuevo estatus del filósofo en un horizonte cultural de lo más diverso, en que dada la distancia con la irrupción primera de la escuela, no hay más enfrentamientos teóricos por los que se deba generar abundante literatura de corte teórico, como hubo de hacer Crisipo, y que esta misma circunstancia dejó relucir con mayor intensidad una parte de la unidad sistemática de la escuela que siempre estuvo presente: la ética. En la filosofía imperial no se renunció a la escuela como el espacio en donde se enseñaban y discutían los dogmas fundamentales, pero ésta no tuvo las mismas características de continuidad que mantuvo en Atenas. Lo que se exigió al filósofo en esta época, fue que se mostrara coherente con la filosofía abrazada, sin alardes y no sólo que permaneciera al lado del maestro. En una sociedad en que la vida privada era un asunto público, la manifestación del modo de vida de un personaje era notorio, de modo que si una persona había decidido vivir de acuerdo con la filosofía, debía asumir que era observado por sus conciudadanos, que eran en todo caso quienes censurarían su propia actuación, lo cual, no obstante, no dispensaba a nadie de cumplir con sus obligaciones para la ciudad. La particularidad de la educación entre los romanos y la propia función que la escuela tiene para ellos, no garantiza que todo aquél que se interesara por la filosofía y acudiera a un lugar de enseñanza específico deseara ser filósofo. La comprensión de la educación que se tiene entre los romanos es la del embellecimiento del alma, de modo que quien se prendara de la filosofía estaba obligado a

transformar su vida, pero no era necesario que él mismo se convirtiera en maestro. Epícteto, desde su escuela en Nicópolis, criticó severamente a quienes deseaban abrir su propia escuela de filosofía, sin ser efectivamente estoicos auténticos.

Pero «Fulano tiene escuela. ¿Por qué no voy a tenerla también yo?» Esto no sucede al azar, esclavo, ni por las buenas, sino que hay que tener la edad y los medios de vida y a la divinidad por guía...¿Por qué jugueteas con lo más importante, por qué obras a la ligera, por qué intentas un asunto que no es nada adecuado para ti? Déjasele a los capaces, a los que se adornan con ello. No acarrees también tú por ti mismo una vergüenza a la filosofía, ni formes parte de los que calumnian su tarea. Si te atraen los preceptos, siéntate y dales vueltas en tu interior. Pero no te lames a ti mismo filósofo ni admitas que otro te lo llame, sino di: «Está equivocado. Pues yo ni deseo de modo distinto a como lo hacía antes ni siento impulsos hacia otras cosas ni asiento a otras cosas ni he cambiado en absoluto el uso de las representaciones desde mi situación anterior»²⁶²

La arenga de Epícteto en contra de quienes sólo se interesan en aprender la teoría y no transforman sus propias vidas de acuerdo con el discurso, es un tópico constante en los escritos que tenemos de él. Tal actitud de Epícteto, que en algún sentido se manifiesta en casi todos los estoicos reconocidos de la época imperial, ha conducido al juicio de que, incluso en Nicópolis, en el estoicismo imperial la preeminencia de la ética oscurece las otras áreas de la doctrina estoica. En el caso de la escuela de Epícteto, que no debe ser muy diferente de la Musonio Rufo, con quien se formó él mismo, tenemos constancia del desarrollo de sus cursos por las notas de su alumno Arriano. Tales notas, no obstante, no reflejan las clases de Epícteto de manera íntegra, sino sólo las partes que Arriano consideró importante registrar. En esas mismas notas, podemos observar que antes de iniciar la discusión ética, que era la parte que Arriano consignaba por escrito, se leían textos de los autores canónicos del estoicismo, en particular de Crisipo, por lo que el juicio que considera a la filosofía en la escuela de Epícteto ocupada exclusivamente en la ética, resulta somero.²⁶³ La filosofía en la época imperial, a

²⁶² Arriano; **Disertaciones**; III, 21, 11-12 y 22-23.

²⁶³ Nos informa Segio Pérez: «Siguiendo los hábitos de enseñanza establecidos en su tiempo, la sesión de filosofía comenzaba por una parte “técnica” consistente en la lectura de obras consideradas canónicas, entre las cuales se encontraban los libros de Zenón, Platón y Aristóteles, o bien tratados de lógica escritos por

pesar de la escasa producción teórica, se mantuvo en la unidad de discurso y modo de vida, así que no era suficiente aprender los dogmas, debían ejercitarse en ellos para actuar de modo coherente con el pensamiento.

La política imperial unas veces proscribió a la filosofía, otras veces la benefició, lo cual alentó a los filósofos itinerantes cuando era adversa, y cuando fue benéfica, dado que los intelectuales tuvieron prerrogativas bajo Adriano y Antonino, motivó incluso la impostura. Las escuelas, no obstante, perdieron para siempre las cualidades del recinto ateniense. Cuando Epícteto murió, no hubo nadie que le sucediera en Nicópolis. Quienes aprendieron junto a él se ocuparon de sus propios asuntos, como Arriano, que fue un interesado auditor, pero sin afirmarse a sí mismo como filósofo. Quien aceptó al estoicismo como opción de vida, como Rústico maestro de Marco Aurelio, debió construir su vida en función al edificio teórico de la escuela. El estoico que podemos visualizar en la filosofía imperial, se puede desempeñar en la enseñanza o en la vida política, sólo tiene una exigencia particular, constituirse a sí mismo en la visión de la unidad del universo. No es necesario que aporte innovaciones a los dogmas de la escuela, ni basta con que conozca a profundidad las ideas fundamentales del estoicismo, debe manifestar la alternativa de vida que ha adoptado, con lo que el conocimiento de los dogmas se muestran en su comportamiento, en su entrenamiento para la vida.

El estoico interpreta al mundo a través de su actividad racional, en la cual encontramos, nuevamente, la unidad sistemática de la escuela. El estoicismo consideró a su doctrina en tres áreas: física, lógica y ética. Tal división de la filosofía adquirió un lugar casi canónico desde su irrupción en la Academia; el estoicismo hace uso de ella únicamente en el programa de transmisión del discurso filosófico. Para los estoicos cada una de las áreas es parte integral de la totalidad de la filosofía, que es en sí misma inseparable y que constituye, en cuanto tal, una unidad fortalecida por las determinaciones que aporta la reflexión de cada una de las áreas que le constituye. En ese tenor, Zenón el citiense ilustra la unidad de la filosofía:

Crisipo». Acerca de la estructura de clase en Nicópolis y las características de las notas tomadas por Arriano, véase Segio Pérez; **Palabras de filósofos**; Siglo XXI; México; 2004, pp. 49 a 60.

Ellos comparan a la filosofía con un animal; asimilando a los huesos y a los tendones con la lógica, a las partes más carnosas con la ética, al alma con la física. También con un huevo: lo exterior sería, en efecto, la lógica, lo que viene en seguida la ética, la parte más interior la física. O bien a un campo fértil: el cercado es la lógica, los frutos son la ética y la tierra o los árboles la física. También con una ciudad bien fortificada según la razón.²⁶⁴

Tal atribución de funciones a cada una de las áreas de la filosofía, más que dividirla en partes fragmentarias de un mismo discurso, constituyen diferentes géneros²⁶⁵ de un mismo cuerpo discursivo, dicho en otros términos, conforman el conjunto orgánico de la propia filosofía. Al análisis conceptual del significado del pensamiento estoico, esta división resulta una ayuda para entender las definiciones del mismo sistema. Así, la lógica otorga el sentido de verdad que puede alcanzar el pensamiento, la física la enunciación de los componentes del mundo efectivo y la ética las pautas que definen y diferencian las inclinaciones de los individuos. En el corpus filosófico tales áreas resultan insolubles porque el estoico, para guiar sus pautas éticas, es decir, para actuar de acuerdo a lo que es el bien, rechazar el mal y distinguir lo que es indiferente, requiere de representaciones verdaderas, por lo que debe saber cual es la constitución del mundo y el lugar que él mismo ocupa en el propio mundo. En el ejercicio espiritual de Marco Aurelio, sus *Meditaciones*, en variada medida, encontramos su reflexión sobre estas áreas del discurso filosófico. A lo largo de la presente exposición de la filosofía estoica de Marco Aurelio, nos detendremos en las particularidades de cada una de ellas, teniendo siempre presente su unidad, pero especificando sus aportes teóricos. Por lo pronto, nos detendremos en la comprensión de su visión del mundo, es decir, en las determinaciones aportadas por la física.

La comprensión del mundo en el estoicismo es la de un organismo viviente. Según Crisipo es: “[un] ser viviente, razonable, animado, inteligente”,²⁶⁶ cuya existencia no se dispara hacia el infinito, sino que reúne a la suma de elementos que lo compone y que participan de las mismas

²⁶⁴ D.L. VII, 40.

²⁶⁵ Siguiendo a Frédérique Ildefonse en **Les Stoïciens I, Zénon, Cléanthe, Chrysippe**; Les Belles Lettres; Paris; 2000; p. 23

²⁶⁶ D.L. VII, 142.

características que se predicen del mundo en su unicidad. Para entender tales atributos del mundo, debemos tener en claro los conceptos que definen su estado físico. De su forma y cualidad se dice:

El mundo es uno y limitado, teniendo una forma esférica. Ésta forma es efectivamente, la más apropiada para el movimiento... Fuera del mundo se propaga el vacío infinito, el cual es incorporeal. Es incorporeal lo que puede ser ocupado por los cuerpos, pero no está ocupado. En cambio, en el mundo no hay vacío alguno: es un (cuerpo) unificado. Lo cual se hizo necesario por la comunidad entre el soplo y la tensión que une a los cuerpos celestes y a los cuerpos terrestres.²⁶⁷

La unicidad del mundo se manifiesta porque existe una única sustancia corporal, en ello radica su inmanencia material. No hay vacío porque la sustancia es ininterrumpida, de modo que todo acontecimiento está interconectado por la causalidad, que es el movimiento racional de la sustancia. El movimiento de la sustancia se observa en el movimiento de los cuerpos, es decir, en el movimiento de las partes que suman a la totalidad. La causa del movimiento de los cuerpos puede tener su origen en dos sentidos: el primero por causa de sí, es decir, los cuerpos según participen del logos, por las razones seminales que adelante abordaremos, causan por sí mismos el movimiento, en diferente gradación; en el segundo sentido, la causa del movimiento de un cuerpo puede provenir de otro cuerpo, en otros términos, por el contacto entre los cuerpos un cuerpo puede generar una reacción motora en otro cuerpo, que tiene la forma adecuada para un modo de movimiento en particular. En este último sentido se entiende la cadena causal que conforma el movimiento. Suponer la existencia de vacío en el mundo material ofrece dos opciones, o bien la sustancia se fractura, y entonces la causalidad racional de los acontecimientos se interrumpe, o no existe una única sustancia, sino pluralidad de sustancias, con vacíos intermedios, lo que también haría imposible la comunicación entre sustancias y la causalidad racional por la incomunicación entre sustancias. De modo que la unicidad y continuidad de la sustancia material son la condición de posibilidad de la realidad del mundo, por lo que es imposible, en el sistema estoico, que el vacío sea algo en la escena cósmica de eventos materiales. Así se explica en el siguiente fragmento:

²⁶⁷ D.L. VII, 142.

La continuidad de la sustancia se expresa por la ausencia de vacío, de modo que la masa material de los cuerpos así como el espacio entre ellos, son la manifestación de esa una única sustancia. Tal sustancia tiene dos principios: el formal y el material. La existencia del todo, y por lo tanto de sus partes, está determinada por esos dos principios fundamentales: “Paréceles a estos que hay dos principios del universo, uno activo y otro pasivo. El principio pasivo es la sustancia sin cualidades, la materia, mientras que el principio activo es la razón que actúa en ella, Dios”.²⁶⁸ Tal idea tiene dos implicaciones, una de rango físico y otra de nivel ontológico. En sentido ontológico, materia y forma son la condición del aparecer, es decir, de la realidad de todas las cosas. La realidad de una cosa se define por ambos principios. Los principios, a diferencia de los elementos, son incorruptibles, y designan la naturaleza de lo que existe, de modo que si algo existe, entonces participa de tales principios. El principio pasivo se caracteriza por ser el que sufre la acción, a diferencia del principio activo, que es el que ejerce su actividad sobre la materia, ahora bien, sólo los cuerpos son capaces de actuar y/o padecer, por lo tanto sólo los cuerpos son reales. Evidentemente, este razonamiento intentó echar por tierra la existencia de los universales o de la realidad de las ideas. En el nivel físico, que la sustancia material sea el principio pasivo, significa que su composición está sujeta a la racionalidad que le estructura, que le otorga forma, cualidad y cohesión. Para aclarar tal punto, debemos primero mencionar el sentido del predicado que define «lo que hace». Según los estoicos «Dios, el intelecto, el destino y Zeus no son sino uno. Ellos reciben aun otras numerosas apelaciones» en suma, la razón o dios, aplicados al mismo referente, representan la racionalidad de las cosas, que en su dimensión material se identifica con el pneuma. El principio activo del universo, cobra diferentes sentidos según su nivel de aplicación. De modo sucinto, las aplicaciones en que se encuentra tal concepto son, al menos, tres: en la concepción física del mundo, en la constitución biológica de los seres vivos y en el devenir racional de los acontecimientos, el destino. Por ahora nos ocuparemos del primero.

El principio activo en la concepción física del universo es el pneuma que penetra a la sustancia material y mantiene su cohesión, además de otorgarle la forma esférica que posibilita su movimiento. El pneuma se identificó, en términos médicos, con un aliento vital. La analogía no es

²⁶⁸ D.L. VII, 134.

descabellada si tomamos en cuenta que mientras los seres se mantienen con vida, su cualidad constante es la inspiración y exhalación de aire, y una vez inertes, tal cualidad se pierde. Fue un lugar común en los pensadores estoicos considerar al universo de modo análogo con el cuerpo, para avanzar así en la comprensión del gran organismo viviente a partir de la observación de los cuerpos particulares. Bajo esta óptica, en el primer estoicismo se observó que las partes del mundo eran corruptibles, en la medida en que ellas mismas eran engendradas; como supusieron que el mundo mismo también era engendrado, por analogía, el mundo entero también es corruptible.²⁶⁹ Por esta operación del pensamiento, Marco Aurelio también se aclara la conexión de relaciones entre los individuos. Él afirma que del mismo modo que las partes del cuerpo colaboran en las funciones del organismo viviente, cada uno de los hombres también participa de las funciones de la totalidad.²⁷⁰ Esta operación lógica posibilitó a la escuela del pórtico establecer el dogma por el que se definen e identifican las características del pneuma, que está asociado con la consideración de la racionalidad del mundo.

El mundo fue considerado por el estoicismo como un ser viviente animado. Lo que anima a los cuerpos es el alma, de modo que el pneuma es el alma del universo. En el estoicismo, se usó como sinónimo de aire, y en Marco Aurelio, aparece como «aliento que se inspira y se vomita.» El pneuma, pues, es una forma de aire caliente, una mixtura particular de aire y fuego, que mantiene la cohesión entre toda la materia y asegura el contacto entre todas las partes del cosmos. Para entender su función y su asociación intrínseca con la materia, los estoicos sostuvieron que en ausencia del pneuma, cada uno de los elementos que conforma el principio pasivo, la materia, se desbarataría, en términos científicos, se colapsaría. El pneuma, pues, es el que asegura la tensión (tonos) en el universo, con lo cual los elementos de los que se compone, mantienen sus cualidades. La física estoica supone cuatro elementos con sus cualidades, por cuyas combinaciones se conforma la materia. Los elementos pasivos son la tierra y el agua y los elementos activos son el aire y el fuego, estos últimos son los elementos constituyentes del pneuma. Evidentemente, el compuesto

²⁶⁹ D.L., VII, 141.

²⁷⁰ Dice Marco Aurelio: “Pues hemos nacido para colaborar, al igual que los pies, las manos, los párpados, las hileras de dientes, superiores e inferiores. Obrar, pues, como adversarios los unos de los otros es contrario a la naturaleza”, *op. cit.* II, 1.

pneumático es material, con lo que por su propia función y actividad, traspasa a la materia. La compenetración de los cuerpos en el estoicismo es un fenómeno que se explica por la mezcla entre compuestos. De manera que sostuvieron que hay tres diferentes modos de mezcla. Uno, en el que aquéllo que se mezcla se revuelve sin perder la cualidad del compuesto original, es decir, si se separan los compuestos mezclados, se podrá verificar que éstos no han sufrido transformaciones, tal es el caso de los granos. El segundo, es la mezcla en la que los agentes participantes pierden sus propias características al entrar en contacto, es decir, no se pueden separar una vez mezclados, como en el caso de la harina y el agua al hacer el pan. Un tercer tipo de mezcla, el que corresponde al de la penetrabilidad de los cuerpos, es aquél en que se distribuye de manera homogénea cada uno de los compuestos que participa en la mezcla, es decir, hay una relación intrínseca entre los compuestos, no obstante ninguno de ellos pierde su propia cualidad si se les separa. Crisipo ilustró este tipo de mezcla con el vino y el agua, que al agitarse parece que se compenetran del todo, pero que al estar en reposo, por la densidad, parece que se separan. Esta distribución del pneuma en la totalidad de la materia es la que causa la estabilidad de los elementos, es decir, que asegura su tensión y mantiene a la sustancia firmemente atraída en todos sus puntos, de modo que no cae hacia el vacío en el que flota la esfera terrestre.

De Zenón: las partes de todas las cosas que en el Universo están según su propia disposición se mueven localmente hacia el medio del Todo, que equivale al centro del Universo mismo. Por lo cual, bien se dice que todas las partes del Universo están dotadas de movimiento local hacia el centro [del Universo], especialmente las que tienen peso. Ésta misma es la causa no sólo de la estabilidad del Universo dentro del infinito vacío, sino también, análogamente, de la de la tierra dentro del Universo, ubicada con igual derecho en torno al centro de éste.²⁷¹

En la dimensión biológica, el pneuma además de asegurar el estado y forma de la materia por su compenetración, es él mismo la vida que anima a la materia y que causa su movimiento, es la «razón seminal». En los cuerpos vivientes el pneuma está repartido en diferentes niveles, según su grado de

²⁷¹ **Los Estoicos Antiguos**; § 155. En esta idea de la gravedad de los cuerpos, toma un lugar importante el peso de los elementos *pneumáticos*, que en los seres terrestres es más pesado, y en los aéreos es ligero. Cf. Sambursky; *Op. Cit*; pp. 6 y 7.

participación con la racionalidad, siendo los seres humanos los que poseen el más alto nivel de racionalidad, el alma humana es incluso un fragmento del aliento vital que anima a la totalidad:

El mundo es por una parte un ser viviente, siendo una sustancia animada posee sensación; porque el ser viviente es superior al inanimado; ahora bien, nada es superior al mundo, por lo tanto es un ser viviente. Por otra parte, es un ser animado, como queda claro a partir de nuestra propia alma que es un fragmento.²⁷²

El estoicismo insiste en la visión del mundo como un ser viviente, es decir, es un ser orgánico cuya vida está animada por la racionalidad, en tal sentido hablan del *logoi spermatokoi*. A partir de la concepción monista del universo, las razones seminales son la participación de las cosas de dios, que es la razón seminal del universo como totalidad. Por esta compenetración de dios en las cosas, las cosas particulares poseen en sí mismas la capacidad de crecer y de movimiento, es decir, las cualidades y características de las cosas están inscritas en su propia naturaleza, justo por las razones seminales. El *logos* universal se manifiesta por la infinidad de razones seminales que están compenetradas en los cuerpos, y por las cuales podemos afirmar que las cosas son causa de sí. La cuestión es más evidente en los seres vivos, porque sólo lo corpóreo puede mover a lo corpóreo, de modo que la constitución material que les conforma sólo puede ser movida por la corporalidad de las razones seminales. Ahora bien, el crecimiento en las plantas, los animales y los hombres, son constancia de tal movimiento. Pero no sólo el crecimiento es prueba del movimiento, de modo que los seres que muestran más actividad que el sólo crecer, participan en mayor medida de la racionalidad que entraña el universo. Los animales, por la necesidad de sobrevivir y su desarrollo motor, hacen cierto uso de las representaciones, es decir, de la imagen que el mundo causa en ellos, participan en mayor medida del *logos*. Los hombres, que como hemos dicho, tienen en sí un fragmento del *logos*, manifiestan la racionalidad en su nivel máximo. Sobre este punto volveremos más adelante, lo que debe quedar claro es que las cosas son manifestación de la razón, que como hemos observado es sinónimo de dios. Con lo que podemos afirmar que todo lo que existe, para que efectivamente sea algo debe tener un correlato material; que tal correlato material se define por su naturaleza corpórea, la cual suma materia y razón, por lo que no hay vía para la afirmación de la trascendencia

²⁷² D.L. VII, 143.

Ahora tenemos los elementos que nos pueden ayudar a comprender la idea de Destino o Providencia en el sistema estoico. La manifestación múltiple de la sustancia, nos da la idea de que cada cosa es un fragmento de la totalidad, pero el hecho de que en cada fragmento, por pequeño que sea, contiene en sí mismo el principio de su propia naturaleza, nos puede conducir a suponer un sistema pluralista en el que cada cosa tiene su propia realidad. No obstante, el monismo estoico, procede de otra manera. La realidad del todo se sostiene en el orden y coherencia de todos los acontecimientos, así que el logos que «todo lo gobierna» orchestra la armonía entre todas las cosas, en ello recae el concepto de «armonía universal». La Providencia, pues, ordena la cadena causal de acontecimientos en el universo, de modo que todo lo que sucede, acontece por necesidad.

6.2 El lugar de la virtud en el sistema estoico

Ahora bien, en aras de la presente exposición y para comprender la distancia de Marco Aurelio respecto de una visión trascendentalista del universo, en términos de dualismo ontológico, aceptamos que la ética es el punto más incisivo en su obra. A la ética, desde los días del discurso en el pórtico, se le dividió para su exposición en los siguientes tópicos: sobre los apetitos; sobre los bienes y los males; sobre las pasiones; sobre la virtud; sobre el valor primero, las acciones y deberes y sobre la exhortación y la disuasión.²⁷³ Abordaremos estos temas a lo largo del presente capítulo, pero antes de marchar en búsqueda de su comprensión, debemos tener en cuenta que los aportes de los miembros de la escuela aunque variaron y enriquecieron el punto de vista original, jamás abandonaron la idea socrática de que el auténtico bien es la virtud y el auténtico mal es el vicio. Tal idea, que en términos generales se ofrece como la semilla de los discursos éticos helenísticos, es rectora del modo de vida estoico, desde la cual se desarrollan los tópicos antes enumerados, y que particularmente nos orienta en la comprensión del fin último al que se dirige la actividad del alma. Evidentemente, los hombres buscan el bien, porque en él reside la felicidad, de modo que todo conocimiento (y los estoicos se mostraron particularmente ávidos de saber) debe orientarse hacia el

²⁷³ D.L. VII 84

bien, es decir, al conocimiento de la virtud. Así, la filosofía se ofrece como el camino por el que el entendimiento aprehende qué es el bien y asocia tanto la facultad intelectual, como a las propias acciones para elegir de modo correcto. Al respecto señala Filón de Alejandría:

La virtud es tanto especulativa como práctica. En efecto, comporta especulación, puesto que el camino hacia ella es la filosofía por medio de sus tres partes: la lógica, la ética y la física; también comporta práctica, pues la virtud es el arte de toda la vida en que se encuentran también todas las acciones. Ahora bien, comportando especulación y práctica, a su vez es extraordinariamente sobresaliente en una y en otra. En efecto, la especulación de la virtud es absolutamente bella, y su práctica y su uso, insuperables.²⁷⁴

Con las Meditaciones como ejercicio de vida, pues, tenemos la evidencia de la articulación entre lo especulativo y lo práctico, de modo que sus enunciados encarnan tanto el sentido práctico de la búsqueda de la virtud, como el esfuerzo del pensamiento por determinarla desarrollado a lo largo de la tradición estoica. Por lo tanto, el sentido teórico medular es recordarse a sí mismo la definición de qué es el bien y cómo alcanzarlo, inquietar a su propia interioridad recordando los conceptos firmes que le sostienen, asociándolos con los acontecimientos de su propia cotidianidad:

Al despuntar la aurora, hazte estas consideraciones previas: me encontraré con un indiscreto, un insolente, un mentiroso, un envidioso, un insociable. Todo eso les acontece por ignorancia de los bienes y los males. Pero yo, que he observado que la naturaleza del bien es lo bello, y que la del mal es lo vergonzoso, y que la naturaleza del pecador mismo es pariente de la mía, porque participa, no de la misma sangre o de la misma semilla, sino de la inteligencia y de una porción de la divinidad, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza; ni puedo enfadarme con mi pariente ni odiarle. Pues hemos nacido para colaborar, al igual que los pies, las manos, los párpados, las hileras de dientes, superiores e inferiores. Obrar, pues, como adversarios los unos de los otros es contrario a la naturaleza. Y es actuar como adversario el hecho de manifestar indignación y repulsa.²⁷⁵

²⁷⁴ Crisipo; **Fragmentos Morales**, § 202.

²⁷⁵ **Meditaciones**; II, 1.

El punto nodal en el anterior pasaje refleja justamente la inquietud ética de nuestro filósofo: la distinción entre el bien y el mal. En él se acentúa la idea socrática de que el vicioso en realidad actúa por ignorancia, porque si conociera la naturaleza del bien se inclinaría hacia la virtud. Así, la elección del bien, es decir, el actuar virtuoso, supone conocimiento. No se puede tomar como adversario a quien no se inclina hacia el bien, porque aunque la virtud es lo contrario del vicio, en todos los seres humanos, que son los agentes de las acciones vergonzosas o virtuosas, habita una misma naturaleza: «la inteligencia y una porción de la divinidad». Es en esta última en donde centraremos nuestra atención, porque en ella radica la capacidad de distinguir y elegir. El universo por entero, está transido por la divinidad, por el logos, lo cual es reflejo de la unidad del mundo, por ello es que afirma Marco Aurelio: «hemos nacido para colaborar». En particular, en los seres humanos, a diferencia de los seres inanimados, se manifiesta el logos como la facultad que es capaz de percibir el sentido de la naturaleza, y de dar cuenta de la misma por medio del pensamiento articulado o principio rector, al que llaman *hêgemonikon*. De modo que tanto la elección del bien como la del mal reside en el principio rector del sujeto que actúa. Para comprender plenamente la idea nos guiaremos por el siguiente pasaje de Plutarco, analizando específicamente sus enunciados:

En general, pues, todos estos [Menedemo, Aristón, Zenón, Crisipo] sostienen que la virtud es cierta disposición (permanente) de la parte principal del alma y una fuerza generada por la razón; más aun, suponen que ella misma es razón armónica, firme e inmutable. Y piensan que lo pasional e irracional no está separado de lo racional por alguna divergencia y por la naturaleza del alma, sino que la misma parte del alma a la que llaman pensamiento y guía, completamente mudada y transformada en las pasiones y en los cambios referentes a la disposición y el hábito, engendra el vicio, igual que la virtud, sin tener en sí nada de irracional, pero que se llama «irracional» cuando se deja llevar por un exceso de deseo, se torna violenta y prevalece con alguna extravagancia sobre la razón persuasiva. Y que, por consiguiente, la pasión es una razón perversa e impúdica, que extrae su vehemencia de una elección vil y equivocada.²⁷⁶

²⁷⁶ Crisipo; **Fragmentos Morales**, § 323.

Como hemos señalado, la parte racional del alma es el *hêgemonikon*. Para los estoicos es, pues, la razón divina depositada en los hombres, lo cual tiene efectivamente un cariz religioso, muy sonoro en las palabras de Cleantes²⁷⁷ y Epícteto,²⁷⁸ pero dado que lo religioso y lo racional en el estoicismo se tocan de un modo muy distinto a la manera convencional en que se entienden tales conceptos, vale más que interpretemos al *hêgemonikon* en los términos en que lo propone Rist: “algo de lo que podríamos llamar «el verdadero yo» de la personalidad de cada individuo humano”.²⁷⁹

En el estoicismo, como en el mundo griego en general, no encontramos un término que designe a la voluntad y el *hêgemonikon* (pensado como «verdadero yo») sin duda lo contiene, pero también lo rebasa. De modo que de forma únicamente procedimental aceptaremos por ahora que el *hêgemonikon* es también voluntad. Así, cuando aseveramos que «la virtud es cierta disposición permanente de la parte principal del alma» entendemos que en la voluntad del individuo se inscribe una potencialidad constante de actuar siempre del mismo modo, es decir, se coloca de modo tal ante el mundo, que todas sus intenciones tienen una misma dirección. Por lo tanto, y si lo que se busca es la virtud, la voluntad está volcada de modo constante e ininterrumpido hacia la elección del bien. En tal tenor, el individuo virtuoso no es aquél al que los demás observan haciendo actos buenos, la virtud no es un acto externo del sujeto que actúa, sino una disposición que la persona desde su fuero interno elabora para elegir en cada una de sus acciones únicamente al bien, para ordenar todas sus elecciones de acuerdo al orden establecido por la naturaleza. De modo que el bien se realiza en sus actos sólo como resultado de tal disposición. De esta manera se establece una total distinción entre quienes actúan de manera no moral y el resultado de su acción sea fortuitamente moral y aquellos que tienen una disposición (voluntad) moral al actuar, aunque en los actos efectivos, las circunstancias no convengan con la intención primera del individuo, es decir, aunque el bien no se realice: lo importante es que el individuo desde su interior apunte hacia el bien, aunque no dé en el

²⁷⁷ La religión racional de los estoicos, ajena a todo rito o culto, se expresa enfáticamente en Cleantes, quien en su himno a Zeus afirma: “Concédenos el obtener/ la inteligencia, en la que tu te apoyas para gobernar con justicia el universo. A fin de que, así honrados, respondamos a ese honor/ Cantando continuamente himnos a tus obras, como conviene a un mortal”.

²⁷⁸ La cualidad divina del principio rector en Epícteto resulta inquietantemente religiosa, por cuanto alude a la comparación de figuras representativas de la divinidad, comparándolas con la presencia efectiva del *logos* en los individuos, y acentuando la apertura al cosmos, que por esa presencia, los seres humanos poseen.

²⁷⁹ J.M. Rist; **La filosofía estoica**; 1995; p. 35.

blanco. En tal sentido, Marco Aurelio se previene constantemente sobre el modo en que debe dirigir sus acciones: “En cada acción, pregúntate: ¿Cómo es ésta respecto a mí? ¿No me arrepentiré después de hacerla? Dentro de poco habré muerto y todo habrá desaparecido. ¿Qué más voy a buscar, si mi presente acción es propia de un ser inteligente, sociable y sujeto a la misma ley de Dios?”²⁸⁰

Al movimiento del alma que se dispone hacia un fin, los estoicos le llaman *dynamis*. Tal término, para el mundo griego antiguo, no sólo significa movimiento, también implica potencialidad. De tal suerte que al lograr ubicar al *hêgemonikon* en una «disposición permanente» se realiza su propia potencialidad, en otros términos, al dirigir a la voluntad hacia un fin específico, necesariamente se transforma al *hêgemonikon*, en función de lo que ha de llegar a ser. Reiteramos, el *hêgemonikon* es la parte racional, por lo tanto divina, que hay en los individuos, de suerte que al dirigirlo hacia el fin último²⁸¹ establecido por la naturaleza, los individuos desarrollan en sí mismos a la divinidad que como simiente está en ellos mismos, y si logran la armonía total con ella se convierten en sabios. Sin embargo, los propios estoicos aceptan que ninguno de ellos ha alcanzado tal estado de privilegio, aunque a pesar de ello, su intento no debe cejar por alcanzarlo. Con tal movimiento del alma se va definiendo al «verdadero yo», lo cual implica que aunque los seres humanos compartan una misma naturaleza racional, sus propias inclinaciones son las que los distinguen, los convierten en «indiscretos, ingratos, insolentes». De modo que las inclinaciones morales de los individuos definen su personalidad particular, entonces, a pesar de que todos fueron creados para «colaborar» no hay ningún rasgo de identidad entre los individuos. No se debe confundir a la razón única de la que participa todo el universo con una cualidad inherente a los individuos, sino que cada uno desarrolla a la racionalidad depositada en ellos de modo particular, que puede ser actuar de modo virtuoso, pero también corrompiendo al principio rector e inclinándose al vicio.

En procurar alejarse de la corrupción y el vicio subyace el cuidado de sí que Marco Aurelio se procura, no para distinguirse de los hombres estableciendo una jerarquía que marque su supremacía sobre aquellos que no siguen a la ley de la naturaleza, sin petulancia, sino como quien puede

²⁸⁰ **Meditaciones** VII, 2.

²⁸¹ Rist: «vida providencialmente ordenada de acuerdo con la razón»; *op. cit.*, p. 23

pensarse de modo distinto y entender y aceptar que las acciones de los otros son también manifestaciones del logos. Así que la creación de sí mismo lejos de ser una forma de rechazo al mundo, es la manera mediante la cual se inscribe él mismo en la totalidad social a la que pertenece, por ello se recuerda que: «actuar como adversario [respecto a los hombres] es el hecho de manifestar indignación y repulsa». Todo lo que ha de hacer quien cobra conciencia del rumbo de la naturaleza, es ocuparse de su propio hêgemonikon, cuidar de que se mantenga potencialmente capaz de dirigir sus acciones hacia el bien para que éste sea realizado. Así es como se conmina Marco Aurelio:

¿Serás algún día, alma mía, buena sencilla, única, desnuda, más patente que el cuerpo que te circunda? ¿Probarás algún día la disposición que te incita a amar y querer? ¿Serás algún día colmada, te hallarás sin necesidades, sin echar nada de menos, sin ambicionar nada, ni animado ni inanimado, para disfrute de tus placeres, sin desear siquiera un plazo de tiempo en el transcurso del cual prolongues tu diversión, ni tampoco un lugar, una región, un aire más apacible, ni una buena armonía entre los hombres? ¿Te conformarás con tu presente disposición, estarás satisfecha con todas tus circunstancias presentes, te convencerás a ti misma de que todo va bien y te sobreviene enviado por los dioses, y asimismo, de que te será favorable todo cuanto a ellos les es grato y cuanto tienen intención de conceder para salvaguardar al ser perfecto, bueno, justo y bello, que todo lo genera, que contiene, circunda y abarca todo lo que, una vez disuelto, generará otras cosas semejantes? ¿Serás tú algún día tal que puedas convivir con los dioses y los hombres hasta el extremo de no hacerles ninguna censura ni ser condenado por ellos?²⁸²

Tales palabras que Marco Aurelio dedica a su propia alma, prueban que en su voluntad hay una potencia interior, una «disposición que incita a amar y querer» que debe manifestarse en cualidades virtuosas: «bondad, sencillez, etc.». Sus palabras no revelan que él mismo sostenga que ya posee tales cualidades, sin embargo manifiesta su interés por alcanzar un estado de sí que le permita identificar el desenvolvimiento de la providencia, es decir, «del mandato de los dioses», el cual no es oscuro o ajeno, sino que esta presente en las cosas que acontecen a él mismo en su particularidad y

²⁸² **Meditaciones**; X,1.

en el devenir del mundo en general. Conseguirlo, es decir, alcanzar un estado tal en el que logre «hallarse sin necesidades, sin echar nada de menos, etc.» significa tanto, que él mismo ha de ser capaz de identificar que todas las cosas, convenientes o aparentemente inconvenientes, son parte del designio de la providencia, y que, en lo que corresponde a su propia particularidad, él es capaz de dirigir de manera adecuada a su propia voluntad para aceptar e incluso querer lo que le ocurre; lo cual, también significa que su razón, *hêgemonikon*, es capaz de elegir correctamente. Por lo tanto, y para seguir con el razonamiento anteriormente propuesto en el pasaje de Plutarco, a lo que aspira Marco Aurelio es a la virtud como «fuerza generada por la razón».

La razón en el sistema estoico se explica por diferentes acepciones, así que avanzaremos considerando que la razón es pensamiento y guía cuando es atribuida a los individuos en particular, diferenciándola del logos universal que otorga forma y sentido a la materia. En términos más llanos, la primera es razón con un «yo» y la segunda es razón sin sujeto. Los seres racionales son quienes pueden entender e interpretar el sentido del devenir de la razón universal, la cual se ofrece como un todo coherente. El pensamiento es justamente la actividad de entender e interpretar la coherencia de la razón universal. Por ello el estoicismo atribuye al hombre la tarea de «cantar» las obras del logos universal.²⁸³ En un sentido débil, hacer uso de la razón a través del lenguaje significa nombrar las cosas de las que se dispone en el mundo, sin embargo los mismos estoicos admiten que la voz, entendida como cuerpo, puede ser emitida incluso por seres irracionales, de modo que la relación entre la razón universal y la razón particular no se limita a enunciar las obras de la naturaleza, sino que es parte de un proceso mas complejo, como lo ilustra el siguiente pasaje de Sexto Empírico:

Los estoicos dicen que el hombre difiere de los animales irracionales, no por el discurso hablado –pues los grajos, los papagayos y picarazas usan de sonidos articulados–, sino por el discurso interior, no difiere tampoco por la simple representación– sino de las impresiones creadas por inferencia y combinación. Esto lleva al hombre a poseer una idea de conexión, y de este modo llega al concepto de signo; porque el signo en sí es algo que

²⁸³ Es casi un lugar común desde los fragmentos que refieren la primera época del pórtico, hasta Epícteto, la idea de que los dioses requieren de la razón de los hombres para dar cuenta de sus obras. Más de manifiesto aparece en el “Himno a Zeus” de Cleantes: «...de modo que así honrados, te tributemos a nuestra vez honores, cantando perpetuamente himnos a tus obras, como corresponde al mortal».

tiene la forma siguiente: «si esto, entonces aquello»; por lo tanto, la existencia de un signo deriva de la naturaleza y constitución del hombre.²⁸⁴

Para el estoicismo pensar y hablar son parte de un proceso unitario, de modo que no hay ninguna diferencia entre lo que se dice y lo que se piensa, por lo que los seres racionales, en esta doctrina, se definen por su capacidad de hablar articuladamente, de usar el lenguaje. Ahora bien, hacer uso del lenguaje no significa únicamente emitir sonidos, sino dar sentido a lo que se dice, así que el pensamiento articulado²⁸⁵ es el lenguaje que da cuenta del sentido del mundo. La capacidad de hablar articuladamente, es, pues la distinción principal de los seres racionales, de modo que aunque algunos animales son capaces de emitir palabras, no poseen esa facultad con que los dioses dotaron a los hombres. Como hemos mencionado con anterioridad, la religiosidad de los estoicos tiene tintes muy particulares, porque manifiestan una reverencia profunda frente al orden impuesto por la providencia, ante la que no se avasallan, sino que ponen todo el esfuerzo de su inteligencia por entenderla. Tal actitud religiosa es sobradamente distinta a cualquier devoción que el mundo occidental conozca. La comprensión del mundo, e incluso la obediencia, no responde a un sometimiento de conciencias dóciles, sino a la formulación de un modo de conocer, de identificar los procesos mentales y de reflexionar sobre ellos para dimensionar el valor de las cosas y el lugar de uno mismo. Por lo tanto, requiere de conciencias robustas, que sean capaces de entender al proceso intelectual por el que se forman los conceptos y de reconocer tal proceso en sí mismos. La actitud estoica frente al mundo, por lo tanto, refleja la exigencia ética de sus elecciones dentro de su concepción del universo. Por ello su inclinación hacia la veneración del universo es inteligibilidad del propio mundo, y comprensión de sí mismo dentro del proceso universal, en la descripción de Marco Aurelio:

Todas las cosas se hallan entrelazadas entre sí y su común vínculo es sagrado y casi ninguna es extraña a la otra, porque todas están coordinadas y contribuyen al orden mismo del mundo. Que uno es el mundo compuesto de todas las cosas; uno es el dios que se extiende a través de todas ellas, única la sustancia, única la ley, una sola la razón común de todos los seres

²⁸⁴ Referido por Long, **La filosofía helenística**, p. 128.

²⁸⁵ Siguiendo a Long, **La filosofía helenística**, p. 127.

inteligentes, una también la verdad, porque también una es la perfección de los seres del mismo género y de los seres que participan de la misma razón.²⁸⁶

El mundo, considerado por el pensamiento estoico, es un ser viviente, cuya alma es el pneuma. Diógenes Laercio nos transmite la noción estoica de pneuma: “El alma es una [naturaleza] a la que debemos las sensaciones. Ella es el soplo que nos es connatural” y es además corpóreo. Su carácter de conato de la existencia, no sólo otorga orden y forma a todo cuanto acontece, mantiene incluso la cohesión de todo lo que existe, de manera que en su concepción confluye el principio natural con el principio formal. La función propia del pneuma es mantener el tonos del universo, es decir, la articulación de todos los elementos del mundo. Este pneuma aparece, pues en diferentes niveles en todos los seres: en la materia inerte se manifiesta en un nivel bajo, pero en los seres vivientes tiene una gradación elevada. En las plantas, dado que ellas mismas tienen en sí la capacidad de crecer y ésta misma es movimiento, aparece en un mayor grado que en las rocas, por ejemplo. En los animales, en tanto que no sólo tienen movimiento sino también representaciones y las usan al cumplir con sus funciones y apetitos, existe en un nivel mayor. Los seres racionales, dado que además de hacer uso de las representaciones tienen la capacidad de comprenderlas, poseen el pneuma en su más alta expresión. En la explicación de Epícteto:

Las plantas ni siquiera son capaces de servirse de las representaciones; por eso dices que el bien no está en ellas. Entonces, el bien requiere el uso de las representaciones. ¿Sólo eso? Pues si sólo es eso, di que el bien y la felicidad y la desdicha están también en los demás seres vivos. Pero, en realidad no lo dices y haces bien. Pues si, en efecto, la mayor parte de las veces disponen del uso de las representaciones, no disponen, sin embargo de la comprensión del uso de las representaciones. Y es normal. Son de nacimiento servidores de otros, no primordiales ellos mismos. El asno, cuando nació, ¿verdad que no era lo primordial? No, sino que necesitábamos un lomo capaz de cargar con algo. Pero, por Zeus, también necesitábamos que anduviera; por eso recibió también el servirse de las representaciones, porque de otro modo no podría andar. Pues si de algún modo hubiera recibido además la comprensión del uso de las

²⁸⁶ **Meditaciones** VII, 9.

representaciones, sería evidente también que, de acuerdo con la razón, ya no nos estaría subordinado ni nos ofrecería estas utilidades, sino que sería igual y semejante a nosotros.²⁸⁷

El punto interesante de la postulación del pneuma como conato es que con ello se explica la variedad de fenómenos que confluyen en la unidad del mundo, cuya resolución se manifiesta en una sola vía. Así que la tensión (tonos), se mantiene por los niveles del pneuma distribuido en la totalidad de lo real, lo que da constancia de la coherencia del mundo para el sistema estoico. Ahora bien, al pneuma «debemos las sensaciones» porque tal alma o soplo corporal, está intrínsecamente mezclado con el cuerpo, y conforma los ocho sentidos,²⁸⁸ los cuales son las vías por las que el pneuma es afectado (movido) por la realidad, y en cuya reacción se imprimen las imágenes que crean las representaciones. De ello da cuenta Galeno: «Y esto quieren Zenón y Crisipo con todo su coro: que el movimiento surgido en una parte del cuerpo a causa de algo que acaece afuera, se propague hasta el principio del alma, a fin de que el animal sienta».²⁸⁹

En el proceso intelectual participan todos los sentidos, que para la escuela del pörtico son: los cinco sentidos, la voz, la capacidad reproductiva y el hêgemonikon. Dentro de proceso intelectual participan tanto las percepciones sensoriales²⁹⁰ como la capacidad innata de formar conceptos, de modo que no hay ningún contenido a-priori en la conciencia, sino la capacidad de frente a las impresiones de los sentidos, que se encuentra en los individuos para generar conceptos: “El concepto, pues, es una representación del entendimiento, no un ente o una cualidad, pero a modo del ente y de la cualidad. Y así, por ejemplo, surge la representación mental del caballo, aun cuando éste se encuentre ausente”.²⁹¹ Como herederos del cinismo que se opone a Platón, ellos no aceptaron la idea de perfección universal fuera del pensamiento particular, sino que sostuvieron que los conocimientos se adquieren por la experiencia con los objetos, aunque la capacidad de formar conceptos sí es innata en los seres humanos. De manera que el conocimiento es resultado de la

²⁸⁷ **Disertaciones** II. VIII. 4-8.

²⁸⁸ «Zenón el estoico dice que el alma consta de ocho partes, y las divide en la parte directiva, los cinco sentidos, la [facultad] vocal y la genésica» **Los estoicos antiguos**, 224

²⁸⁹ *Ibíd.*, 237.

²⁹⁰ «Representación comprensiva es la impresa y grabada a partir de lo que es y de acuerdo con lo que es, como no puede serlo la que [proviene] de lo que no es. *Ibíd.*, 74.

²⁹¹ *Ibíd.*, 86.

relación del sujeto con el objeto, en la cual el objeto imprime su huella (imagen o phantasía) en el sujeto, quien a su vez realiza los procesos mentales que otorgan sentido y significado a la cosa que conoce, por lo que la percepción empírica proporciona el fundamento de los conceptos:

Él así la abría definido [a la imagen]: algo impreso, grabado y ejecutado a partir de lo que es tal como es. Después de lo indagado, todavía [queda por averiguar], si alguna imagen de esa clase es verdadera, ¿cuál sería la falsa? Aquí parece que Zenón vio con agudeza que ninguna imagen podría ser percibida si proviniera de lo que es de tal modo que pudiera igualmente provenir de lo que no es.²⁹²

El sujeto, entonces, es capaz no sólo de nombrar, y con ello dotar de sentido a las cosas, sino que, concebidas como conceptos, las introduce en operaciones²⁹³ que dan lugar a nuevos conceptos. No obstante de lo único que puede el sujeto predicar realidad, es de la existencia objetiva que se ofrece a la representación. Por lo tanto, en la doctrina estoica los universales son conceptos que la inteligencia puede concebir, pero que no son reales, mas aun, no son ellos los que determinan la estructura de la realidad.²⁹⁴ Lo que percibe el sujeto son acontecimientos particulares que conforman a la realidad universal, de modo que el ejercicio de la mente puede representarse al logos como naturaleza universal, pero no debe distraer su pensamiento alejandolo de la estructura de la realidad, la cual se muestra únicamente de modo particular como hyparchei que bien se puede entender como «aquello que es», lo que existe, es real o es el caso.²⁹⁵

Prestaba también [Zenón] fe a los sentidos, ya que la comprensión basada en los sentidos le parecía no sólo verdadera, sino también fiel, no porque capta lo que hay en el objeto, sino porque no pasaba por alto nada de lo que a ella pudiera someterse y porque la naturaleza le otorgó la norma de la ciencia y el principio de la misma, por medio de los cuales se imprimirían

²⁹² **Los estoicos antiguos**, 73.

²⁹³ Las operaciones entre conceptos que participan en los procesos mentales que el estoicismo considera son la semejanza, la analogía, la transposición, la composición y la contraposición.

²⁹⁴ «Zenón y sus [seguidores] dicen que los conceptos no son cosas ni cualidades, sino representaciones del alma a modo de cosas y cualidades. Ellos eran denominados «ideas» por los antiguos. Hay, en efecto, ideas de los objetos que caen bajo los conceptos, como por ejemplo, de los hombres, de los caballos; y, para hablar más genéricamente, de todos los animales y de las demás cosas de las cuales se dice que hay ideas. Pero los filósofos estoicos dicen que éstas no tienen existencia real y que nosotros participamos [en la producción] de los conceptos y encontramos los casos de los llamados nombres comunes» *Ibíd.*, 84.

²⁹⁵ Long; **La filosofía helenística**; p. 129

luego en las almas las nociones de las cosas, a partir de las que no sólo se revelarían los principios, sino también caminos más amplios para hallar la razón [de ser de las cosas]²⁹⁶

En el pensamiento, entonces, se generan imágenes (phantasía) de la realidad sensible, por la impresión que el objeto real causa en los sentidos. Sin embargo, el conocimiento no se completa sino cuando el individuo otorga su asentimiento a la representación del objeto sensible. Otorgar el asentimiento es aceptar de manera voluntaria la verdad de la imagen que se genera en la mente,²⁹⁷ es decir, que tal imagen corresponde efectivamente con la realidad, por lo que es simple y uniforme. Es simple por que refiere sólo al objeto que se aparece, y uniforme porque es considerada en un momento particular y específico. Evidentemente, no se trata de un proceso pausado en que la mente vaya paso a paso. Cotidianamente el proceso del conocimiento constituido por experiencia, representación y asentimiento se desarrolla de manera inmediata, así que en asuntos ordinarios es ocioso detenerse a considerar el proceso para analizar las representaciones de los objetos para decidir si son reales o no. El estoico no duda si debe cruzar la calle cuando lo necesita o no debe hacerlo, él mismo no ha suspendido su juicio, como para dudar de la existencia de un muro contra el que se podría dar de narices.²⁹⁸ Su relación con los objetos, y el análisis específico de ésta, sólo cobra sentido respecto a las formulaciones éticas. De modo que la teoría del conocimiento estoica no se propone resolver la cuestión de la certeza del conocimiento por tratar de aclarar la verdad del mundo por el mundo mismo, sino para acceder a la representación comprensiva que proporciona firmeza al alma, la fortalece y la vuelve imperturbable. Epícteto lo explica con la siguiente analogía:

El alma es como un barreño de agua; las representaciones, como el rayo de luz que incide sobre el agua. Cuando el agua se mueve, parece que también se mueve el rayo de luz y, sin embargo, no se mueve. Y cuando uno desfallece, no son las artes ni las virtudes las que se

²⁹⁶ **Los estoicos antiguos**, 77.

²⁹⁷ «A las cosas que son percibidas y como acogidas por los sentidos añade Zenón el asentimiento de los espíritus, y entiende que éste se ubica en nosotros y es voluntario»; **Los estoicos antiguos**, 78.

²⁹⁸ Ironizando sobre el pirronismo, Epícteto afirma: «Pero que tú y yo no somos lo mismo lo sé con toda certeza. ¿Que porqué lo sé? Porque cuando quiero comer no llevo allí el bocado, me lo traigo aquí, cuando quiero coger el pan, nunca he cogido la escoba, sino que voy al pan como a un blanco. Vosotros mismos, los que negáis las sensaciones, ¿hacéis otra cosa? ¿Quien de vosotros fue al molino cuando quería ir al baño? **Disertaciones** I.27.18-19.

confunden, sino el espíritu en el que residen. Y una vez que se restablece, se restablecen también ellas.²⁹⁹

En el estoicismo, el filósofo sólo puede concebir lo verdadero como una cuestión particular que se expresa por las proposiciones que establecen cual es el caso, es decir, sólo enuncia el sentido de las imágenes que los objetos reales han imprimido en su mente. Afirmar lo verdadero es ubicarse en su propio momento e identificar y ordenar a sus pensamientos, de modo que se asegure que los enunciados (Lekta) que prediquen el sentido del mundo percibido, correspondan con su percepción, en otros términos, afirmar lo verdadero es comprender el proceso mental por el que se identifica la representación con lo representado. A este ejercicio de comprensión el estoicismo lo llama Katalêpsis, término que corresponde al ejercicio de asentimiento, como se muestra en el siguiente fragmento:

No prestaba fe [Zenón] a todas las representaciones, sino sólo a aquellas que presentan ciertas características propias de las cosas que se pueden ver. A esta representación, pues, que por sí misma se discierne la llamaba «comprensible» (¿entendéis esto? –Sin duda, digo, pues ¿de qué otro modo se podría traducir katalêpton?). Pero cuando ella había sido ya acogida y aprobada, la llamaba «comprensión», semejante a las cosas que con la mano se agarran. De aquel nombre había sacado también éste, siendo así que nadie había usado antes esa palabra en tal asunto. Y él mismo utilizó muchas palabras nuevas (pues decía cosas nuevas): aquello que era captado por los sentidos lo llamaba «sensación», y si de tal modo era captado que no pudiera ser ya desarraigado por la razón, lo denominaba «ciencia», en caso contrario «ignorancia».³⁰⁰

La Verdad, a diferencia de lo verdadero, tiene sus propias características, es compuesto y colección de todas las cosas, y no situaciones particulares, a ella sólo puede acceder el sabio por haber alcanzado la perfección ética: “Que el sabio nada sostiene con vacilación, sino, al contrario, con firmeza y seguridad, por lo cual tampoco opina [...] Y sostienen que no cambia de idea, ya que posee

²⁹⁹ **Disertaciones** III.3.20-22.

³⁰⁰ **Los estoicos antiguos**, 77.

entendimiento... ni muda en ningún sentido, ni se retracta ni vacila”.³⁰¹ El estoico, por su cuenta, debe poner en perspectiva al pensamiento y analizar en detalle el asentimiento que otorga a las cosas que afectan sus elecciones éticas, lo cual significa cobrar autoconciencia. En otros términos, al entender la concatenación del mundo, la lógica del movimiento de la providencia, entiende el lugar que él mismo ocupa en la totalidad de la naturaleza, y de qué modo le es lícito sentirse afectado por ella, así que en el intento de hacer inteligible al mundo en la particularidad en que se encuentra y en que es afectado, es capaz de colocar a su propia razón en concordancia y armonía con la razón universal: *homologoumenôs*. Pero a diferencia del sabio, sólo puede aspirar al esfuerzo por diferenciar entre lo que corresponde con la realidad y lo que no, lo cual no es un conocimiento seguro, sino una creencia. El estoicismo era tajante en lo que respecta al conocimiento, se posee o no. A la ausencia de conocimiento se le puede atribuir la creencia o la ignorancia, y de entre ambas es preferible la creencia, que puede ayudar a evitar el vicio, a la ignorancia que es causa de todo vicio.

Pensar articuladamente es sólo atribuible a los sujetos, pues significa cobrar conciencia del movimiento del mundo, ordenar las impresiones de la experiencia, ubicar el lugar de la propia subjetividad y discernir sobre el modo en que el yo particular es afectado por el movimiento del mundo y saber por qué no debe sentirse desdichado o arrebatado por el destino. Hablar consigo mismo para convencerse de que lo único de lo que dispone es del uso que él mismo dé a las representaciones, de modo que ningún bien o mal puede ocurrirle sin que él lo autorice por el uso de su propia racionalidad, ya que tener conciencia del uso de las representaciones es ser capaz de discernirlas y de dirigir al alma hacia un punto en concreto. La fuerza para disponer de tal manera de sí mismo es generada por la razón individual, que es capaz de hacer coincidir a la razón particular con la razón armónica del universo, fuerza que se expresa por la capacidad de permanecer inmovible ante lo que puede parecer un mal, pero que la razón le muestra que no lo es. Así lo expresa Epícteto:

Las representaciones en el ánimo (las que los filósofos llaman *phantasía*), que empujan la mente del hombre hacia el alma de la cosa con la primera visión de lo que ocurre, no nace por

³⁰¹ Los estoicos antiguos, 63 y 65.

la voluntad ni de modo arbitrario, sino que vienen a conocimiento de los hombres por cierta fuerza propia. Los asentimientos (a los que llaman synkatathéseis) por medio de lo cual se reconoce lo que ha sido visto, son voluntarios y nacen del arbitrio de los hombres. Por eso cuando hay algún estruendo terrible procedente del cielo o del hundimiento de un edificio, o un anuncio repentino de no sé qué peligro sucede alguna otra cosa del mismo tipo, es de necesidad que se conmueva, se contraiga y palidezca también un poco el alma del sabio, no por estar atrapada por la sospecha de algún mal, sino por algunos movimientos rápidos y automáticos que se adelantan al oficio de la mente y la razón.

Sin embargo, un momento después, ese mismo sabio no aprueba (esto es, ou synkatatíthetai oúte prosepidoxázei) «tàs toiaútas phantasías (esto es, esas representaciones terroríficas en su ánimo) sino que las aparta y las rechaza y no le parece que haya en ellas nada de temible. Y dicen que en eso difiere el ánimo de los sabios del de los insensatos, en que el insensato aprueba también con su asentimiento, kaí prosepidoxázei (esta palabra usaron los estoicos que lucubrarón sobre este tema) las representaciones que por su propio impulso al principio se le había formado en él ánimo como crueles ásperas, y considera que las ha comprendido en sí mismas tal y como si en justicia hubiera de temerlas; el sabio, por el contrario, tras conmoverse en el color y en el rostro breve y rápidamente, ou synkatatíthetai, sino que mantiene el estado y el vigor de su opinión, la tuvo siempre sobre las representaciones de este tipo: la de que son cosas que no hay que temer en absoluto aunque asusten con su aspecto y su terror ilusorio.³⁰²

Ahora que hemos expresado en qué sentido se afirma que «la virtud es fuerza generada por la razón», se comprende de modo casi inmediato por qué el estoicismo asegura que «la virtud es razón armónica, firme e inmutable». La homología es tal actividad de la razón que se coloca a sí misma acorde al movimiento de la naturaleza, en ello consiste su armonía. La firmeza de la razón reside en la disposición fija de la propia alma, una vez que ha cobrado conciencia de sí, hacia la virtud, es decir, una vez que se conoce el modo en que se comprende al mundo, la razón ha de mantenerse en

³⁰² Epícteto; **Manual. Fragmentos**; introducción traducción y notas de Paloma Ortíz García; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid;1995; IX.

su inclinación hacia la virtud, lo cual acentúa el valor del conocimiento socrático, una vez que se reconoce que la ignorancia conduce al vicio, el conocimiento que se ha cobrado no se renuncia y por ello se logra tal disposición fija: *diáthesis*. El problema del conocimiento para la filosofía estoica se resuelve en la apuesta ética, de modo que la cuestión es o se conoce y se actúa de modo virtuoso o se es ignorante y por tanto vicioso. Ahora bien, el conocer la verdad significa acceder al *logos*, entender la causa y necesidad del movimiento de la naturaleza, sin embargo la visión de los hombres no alcanza a abarcar por completo a la totalidad, de modo que lo único que tienen es el ejercicio del asentimiento para identificar lo verdadero. En la doctrina estoica no hay un punto intermedio entre conocer y no conocer, así que los hombres al no tener el punto de vista del sabio, no pueden afirmar que sus conocimientos son saber infalible, a lo que aspiran en todo caso es a asegurarse que sus creencias, a pesar de ser un modo de conocimiento débil, les aleje de la total ignorancia. De modo que sólo la autoconciencia y el asentimiento a las representaciones que constituyen a las creencias, pueden constituir el conocimiento útil para conducir a los hombres hacia las elecciones morales.

En este punto reiteramos que el camino a la virtud es la filosofía, por lo que la reflexión filosófica sobre el proceso del conocimiento cobra sentido en el análisis de las elecciones éticas, de modo que la actividad de la razón que identifica al proceso por el cual se conoce, sólo se lleva a cabo por la filosofía para distinguir los bienes y los males. Así observado el proceso, el filósofo alcanza la certeza de que no hay nada en el mundo que ocurra para mal suyo, sino que todo está dispuesto en la naturaleza para que los acontecimientos desarrollen el orden universal. De manera que el estado de la razón así alcanzado es inmutable porque no hay nada que le pueda alterar. El estoico es imperturbable no porque sea insensible, sino porque no permite dar su asentimiento a circunstancias tales como la desesperanza o la angustia. En tal caso, el movimiento de su alma es pausado y armónico, porque carece de agitaciones y excesos; no muda de opinión, porque su dirección es firme y con sentido, es decir, apunta hacia un fin claro y preciso: vivir de acuerdo con la naturaleza: “Es por lo que Zenón ha sido el primero, en su tratado Sobre la naturaleza del hombre, en decir que el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza, lo que significa vivir según la virtud”.³⁰³ En el mismo sentido, unos párrafos antes, Diógenes Laercio nos transmite la idea de Crisipo, que aseguraba, en contra de los

³⁰³ D.L. VIII, 87.

del jardín, que lo propio de cada viviente es su propia constitución, es decir, la preservación de su propia naturaleza, por lo que en cuanto se nace se busca la supervivencia, y no el placer, pero en tanto se cobra razón, el fin último es vivir coherentemente con la naturaleza.³⁰⁴

Ahora bien, hemos afirmado ya que todos los hombres participan de la misma razón, no obstante es preciso aclarar que si bien ésta se manifiesta por la capacidad de hacer uso de las representaciones, ello no significa que todos los hombres lo hagan de la misma manera, la razón no es un atributo homogéneo en todos los hombres, es una capacidad que está inscrita en su propia naturaleza, y que cada uno de ellos desarrolla. Anteriormente, también, referimos al desarrollo del *hêgemonikon*, como un modo de desenvolverse a la propia personalidad de acuerdo a las inclinaciones de cada uno, por lo cual cada uno se puede convertir a sí mismo en hombre de bien o en vicioso. Así que no hay ninguna contradicción en afirmar que «lo pasional e irracional no está separado de lo racional por la naturaleza del alma». El desarrollo del *hêgemonikon*, entendido como verdadero yo, se manifiesta en la disposición y hábito de los individuos, lo cual da lugar al vicio o a la virtud, de modo que el germen de todo mal está en la elección y disposición del alma, lo cual se manifiesta por el tipo de movimiento que le afecta. El mal, por tanto es el exceso de deseo hacia el objeto incorrectamente elegido, movimiento “agitado” del *hêgemonikon*. En este punto conviene que identifiquemos el significado objetivo del bien y del mal. La idea de supremo bien ha sido ya esbozada con anterioridad, y es la idea de adecuar a la razón particular con la razón universal. Tal es el fin de la vida estoica, así nos explica Cicerón “El supremo...bien, puesto que consiste en eso que los estoicos llaman «concordancia» (homología) y nosotros «adecuación» (convenientia)”. Ahora bien, la identificación objetiva del modo en que los hombres han de elegir, nos la transmite Estobeo:

Dice Zenón que estas son las cosas que participan de la esencia y que de los entes unos son buenos, otros malos y otros indiferentes. Buenos son los siguientes: sabiduría, templanza, justicia, valentía y todo lo que es virtud o participa de la virtud. Males, en cambio, son: demencia, incontinencia, injusticia, cobardía y todo lo que es vicio o participa

³⁰⁴ D.L. VIII, 85.

del vicio. Indiferentes son los siguientes: vida, muerte; fama, deshonra; dolor, placer; riqueza, pobreza; enfermedad, salud y cosas semejantes a éstas.³⁰⁵

El punto que deseamos resaltar del anterior pasaje es que a lo que se puede calificar como «bueno» es todo lo que «es virtud o participa de la virtud» y lo que se identifica como malo es «lo que es vicio o participa del vicio». Tales definiciones, que a simple vista resultan tautológicas, contienen en sí mismas el principio físico del alma: que ella se manifiesta como dynamis, como potencia y movimiento. De modo que perseguir el acto virtuoso es poner al movimiento del alma acorde con el movimiento de la razón universal, y que toda perturbación o movimiento excesivo de la misma, es contrario a la naturaleza universal. De tal modo es que se pueden identificar a los bienes y diferenciar a los males, por la relación que guardan con el orden universal. Los hombres, por su capacidad única de interpretar al mundo, pueden acercarse o alejarse del orden del universo. De modo que el auténtico bien y el auténtico mal moran en las inclinaciones de los mismos seres humanos. Ahí donde comienza la voluntad de ellos y la capacidad de entender y adecuar sus propios actos, es donde surgen el bien y el mal, efectivamente, en sus representaciones y asentimientos:

Si es cierto lo que dicen los filósofos, que para todos los hombres hay una sola norma, como es sentir que es así en el asentimiento y sentir que no es así en la negación y, ¡por Zeus!, sentir que es incierto en la suspensión del juicio, e igualmente en el impulso hacia algo sentir que me conviene; y que es imposible juzgar conveniente una cosa y desear otra y juzgar debida una cosa y sentir impulso hacia otra, entonces, ¿por qué nos enfurecemos con el vulgo?

—Ladrones y descuideros es lo que son —dice uno—.

¿Qué es eso de ladrones y descuideros? Andan equivocados respecto a los bienes y los males. Por tanto, ¿hay que enfurecerse con ellos o compadecerlos? Muéstrales su equivocación y verás cómo se apartan de sus errores. Pero mientras no lo vean, no tienen nada más importante que su propio parecer.³⁰⁶

El acto de asentir, entonces, no es sólo un llano aceptar la verdad de la representación, sino responder al impulso que tal representación causa. La impresión que los objetos causan en los

³⁰⁵ **Los estoicos antiguos**; 309.

³⁰⁶ **Disertaciones**, I.18.1-4.

sentidos, no es simplemente la percepción de ellos, se manifiesta también en las inclinaciones de nuestros propios actos. Asentir a la existencia de los objetos, por tanto, es hacer uso de ellos. Nuestra alma se mueve hacia la satisfacción del deseo que los objetos causan en nosotros mismos, sin embargo, para no mantener un nivel básico de existencia, el nivel de los animales carentes de razón, debemos contener al propio movimiento del alma en la obtención de su satisfacción, porque no es el deseo de los objetos el principal fin que debe animar al movimiento del alma. No obstante, los asentimientos equivocados son justamente los que mueven a los hombres hacia la intemperancia, los que exceden la preservación de la propia naturaleza y desbordan la dynamis. Así que, tanto en hombres virtuosos como en los que viven arrastrados por sus pasiones habita la razón, sólo que unos son concientes del uso de sus representaciones y del movimiento de su alma, y los otros se dejan arrastrar por sus apetitos. Evitar ser de estos últimos, requiere de un ejercicio intelectual para reconocer aquello que no corresponde a la propia naturaleza, más enfáticamente, ubicar a todo lo que es contrario a la naturaleza del principio rector. El ejercicio particular de Marco Aurelio se expresa en fijar el significado de todo aquello que puede alterar el movimiento de su propia alma, reduciéndolo a sus expresiones más básicas, para no envilecerse a sí mismo, y colocar fuera de sí todo deseo que pueda aparecer como inapropiado. De esta suerte, su desprecio por el mundo no es evasión de la realidad, sino un modo de representarse a sí mismo las cosas para ejercitar su asentimiento en el rechazo de aquellas que no convienen a la naturaleza particular y de conjunto, en otras palabras, no es un vehículo de evasión sino un modo de fortalecer a su razón, para alcanzar la disposición firme, armónica e inmutable de su propia alma. Cuidar así de su razón es, entonces, comprender a las cosas expresándolas en palabras sencillas que definan su sentido, para procurar otorgar su asentimiento a las representaciones que están de acuerdo con la realidad, de modo que no encuentre nada que le desvíe o le perturbe en su conquista de la virtud:

Las palabras antaño familiares, son ahora locuciones caducas. Lo mismo ocurre con los nombres de personas, que muy celebradas en otros tiempos, son ahora, en cierto modo, locuciones caducas: Camilo, Cesón, Voleso, Leonato; y, poco después, también Escipión y Catón; luego, también Augusto; después Adriano y Antonino. Todo se extingue y poco después se convierte en legendario. Y bien pronto ha caído en un olvido total. Y me refiero a los que, en

cierto modo, alcanzaron sorprendente relieve; porque los demás desde que expiraron son desconocidos, no mentados. Pero, ¿qué es en suma el recuerdo sempiterno? Vaciedad total. ¿Qué es, entonces, lo que debe impulsar nuestro afán Tan sólo eso: un pensamiento justo, unas actividades consagradas al bien común, un lenguaje incapaz de engañar, una disposición para abrazar todo lo que acontece, como necesario, como familiar, como fluyente del mismo principio y de la misma fuente.³⁰⁷

El representarse a quienes en su paso por la vida han dejado signos de grandeza o de fama, pero cuya finitud ha sido inevitable, es una actividad constante en Marco Aurelio. Ello refleja, al menos tres aspectos de su preocupación intelectual. El primero es el ejercicio de llamar a las cosas con un nombre carente de adorno, sin grandilocuencia ni enriquecimiento de los términos; nombrar de forma clara y sencilla a quienes tuvieron gloria y desaparecieron es un modo de entender que la fama y la gloria no debe mover la disposición de su alma, porque la fama y la fortuna no son bienes derivados de la naturaleza, son del tipo de cosas indiferentes que no deben inquietar a su espíritu. En segundo lugar, es una variante por la que él mismo se convence de que la muerte no es ningún mal, tema que aparece constantemente en las Meditaciones y proyecta su propia preocupación por prepararse para la muerte, de modo que pensar en quienes han dejado tras sí una leyenda que pronto se ha de borrar, le convence de que la muerte y el olvido es parte del proceso natural, que él mismo testifica al recordar incluso a aquéllos que ya no se mencionan.

³⁰⁷ **Meditaciones** IV, 32.

6.3 La presunta trascendencia.

El tercer punto que deseamos resaltar del pasaje anteriormente citado no está en el ámbito de las intenciones del autor, sino en el horizonte significativo en el que se desarrolla el pensamiento de Marco Aurelio. Si Marco ha podido expresar lo efímero de la vida de un hombre con respecto al devenir del conjunto universal, es por la multitud de acontecimientos que se registran en su momento cultural, y de los que el mismo Marco ha cobrado conciencia no sólo por la tradición familiar a la que se adscribe sino por su propio carácter tendiente al asombro y al estudio, en particular por su asiduidad a documentos históricos. No olvidemos que él mismo es un gran lector de Catón y Tácito, y que en su preocupación por aprender, roba tiempo al sueño, a los actos públicos y al tiempo en familia para tales ocupaciones, que le ofrecen la balanza para ponderar a su propio tiempo con acontecimiento sidos. El devenir de los hechos de su propio mundo, que han dado lugar a un imperio inmenso y a una gran urbe, influye en su actividad particular de cobrar conciencia del lugar que él mismo ocupa en la naturaleza, porque frente a él se abre una amplitud de referencias mayor que la formulación primera de la doctrina estoica. En el momento en que Marco Aurelio reflexiona, muchas son las batallas que los hombres ya han librado, y más los aportes que la reflexión y la actividad no conciente de los hombres han generado. El tejido de las sociedades se ofrece de modo más imbricado que en las pequeñas ciudades-estado griegas, y el sentido del cosmopolitismo es, con mucho, más complejo, por cuanto son más las sociedades que el devenir del imperio mismo ha conocido, incluso conquistado. De modo que el conjunto de referencias que se ofrece a Marco Aurelio es apabullante y la dimensión de su propia vida se antoja diminuta.

El sentido del devenir de los acontecimientos en el estoicismo no tiene la dimensión histórica que el caso adquirió en el cristianismo, a saber, el desarrollo de la historia con un sentido específico, que ha de llevar a la sociedad y al individuo hacia la realización de una teogonía. Para el estoicismo el devenir del mundo obedece a las leyes de la naturaleza. La idea de providencia en el estoicismo sujeta al acaecer de las cosas como dictados del logos. Todas las cosas transidas de pneuma existen y cada suceso se resuelve de manera correcta justamente por la acción de la Providencia inmanente, por la que tenemos la certeza de que todas las cosas, desde las más pequeñas, se

realizan de la mejor manera posible. De modo que si bien, en los acontecimientos existe una cadena causal que realiza al destino, no hay en ellos una concatenación lineal que aspire a unificar o a alcanzar un nivel mayor de la humanidad. Dice así Marco Aurelio al contemplar tal devenir:

Con la observación de sucesos pasados y de tantas transformaciones que se producen ahora, también el futuro es posible de prever. Porque enteramente igual será su aspecto y no será posible salir de los acontecimientos actuales. En consecuencia, haber investigado la vida humana durante cuarenta años que durante diez mil da lo mismo. Pues ¿qué más verás?³⁰⁸

En todo caso, el desenvolvimiento de la providencia conduce a la extinción y regeneración cíclica, de modo que no hay, en la doctrina estoica, algún modo de pensar a la historia, así que lo que alcanza a vislumbrar Marco Aurelio son los acontecimientos de la providencia, que al igual que algún día llevará al mundo a la conflagración universal, da lugar a personajes que crean la fastuosidad y complejidad del mundo. Ellos mismos y el esplendor de sus obras son acabados por el olvido. Es frente a todo ello que Marco se encuentra a sí mismo como un pequeño punto en el universo y no por un desprecio ascético del tipo que abundó en los tiempos subsiguientes. Así que la vista disminuida de sí mismo refleja la toma de conciencia del nuevo horizonte de significado en que está viviendo, ya que a pesar de sus palabras de menosprecio hacia el valor de la vida, siempre enaltece la parte divina, es decir racional, que le define como humano:

¿Qué pequeña parte de tiempo limitado y abismal se ha asignado a cada uno? Pues rapidísimamente se desvanece la eternidad. ¿Y Qué pequeña parte del conjunto de la sustancia, y qué ínfima también del conjunto del alma? ¿Y en qué diminuto terrón del conjunto te arrastras? Considera todas esas cosas e imagina que nada es importante, sino actuar como tu naturaleza indica y experimentarlo como la naturaleza común conlleva.³⁰⁹

De modo que efectivamente, en el sentido en que Dodds afirma, el horizonte de significado de los hombres se está transformando, y la marca histórica es el ascenso al trono de Marco Aurelio. No obstante, el modo en que se hace manifiesto no es en una resolución definitiva hacia la

³⁰⁸ **Meditaciones** VII, 49.

³⁰⁹ **Meditaciones** XII, 32.

trascendencia, porque podemos encontrar, al menos, dos maneras de resolver la inquietud de los tiempos en que Marco Aurelio vive. Una es mirar hacia adelante respecto a su propia época, y asimilarlo a la actitud neoplatónica y cristiana, en que su desprecio por el cuerpo y las cosas terrestres le abre una vía de escape a través del espíritu que se entrega al cosmos y a la contemplación de lo supramundano. Otra es la volverse hacia atrás, recreando la ortodoxia del estoicismo temprano, acompañado de las lecciones de Epícteto, y que en suma no tiende a subsumir al sujeto en el cosmos, como en la primera, sino ubicar al individuo que guarda su lugar con relación al universo. En la primera, el sujeto no sólo se diluye en búsqueda de la contemplación divina, sino que su desprecio del cuerpo es una auténtica vergüenza de sí, un profundo desprecio hacia el propio cuerpo y, como el caso de Plotino, una búsqueda en el puro intelecto de la divinidad trascendente. En oposición, el estoicismo imperial, ocupado más en aspiraciones éticas que en responder a oposiciones teóricas, aparece imbuido en el mismo ambiente de inquietud espiritual, sin embargo no pierde el compromiso con el sí mismo y con el cuidado de sí que caracteriza a la escuela. Para ilustrarlo atendamos a Reale:

La escuela de Plotino probablemente no se parecía a ninguna de las que le habían precedido. Platón había fundado la Academia para formar hombres mediante la filosofía que se dedicasen a renovar el Estado. Aristóteles había fundado el peripato con el propósito de organizar la búsqueda del saber. Pirrón, Epicuro, Zenón habían fundado sus movimientos espirituales para otorgar a los hombres la ataraxia, es decir, la paz y la tranquilidad del alma. En cambio la escuela de Plotino quería enseñar a los hombres el modo de apartarse de la vida de aquí abajo para reunirse con lo divino y poderlo contemplar, hasta culminar en una trascendente unión extática.³¹⁰

El programa espiritual de Marco Aurelio tiende hacia la tranquilidad del alma, en la búsqueda de la paz y la ataraxia. Su propio programa se desenvuelve en la reflexión de categorías estoicas, como el cuidado de la capacidad de asentir o el pensar en «el conjunto de la sustancia» o el «conjunto del alma» de las que si bien en sus notas no profundiza con todo el rigor teórico, sí las utiliza en el contexto de la comprensión de las mismas categorías. A tal reflexión suma un interés constante en

³¹⁰ Reale; **Historia de la Filosofía vol. 1**; p. 300.

prepararse a sí mismo para la muerte. Las Meditaciones fueron escritas hacia el final de su vida, por lo que se entiende que la muerte sea una de sus preocupaciones constantes. En su esfuerzo por entenderla es que se refiere al cuerpo como «polvo y huesecillos» que se han de transformar. No es que la vida del cuerpo lo aleje de la divinidad, o que se oponga a ella, sino que el excesivo aprecio a lo corporal le puede alejar del deseo de que la providencia se cumpla, es decir, de que él mismo fallezca. Oponerse a la providencia, para el estoicismo, no evita el cumplimiento de los acontecimientos que «deben ocurrir» y que ocurren de la mejor manera. El punto estoico es que el destino se cumple independientemente de la voluntad de los individuos, de modo que lo único que pueden hacer éstos es querer las cosas de acuerdo como suceden. De modo que los hombres deben moldear a sus propias almas para que ellas coincidan con el movimiento del destino y no sean arrastrados por él. Así que Marco Aurelio, como constante lector de Crisipo, trata de dar a su alma la forma que contenga en sí misma la capacidad de moverse de acuerdo con el destino. Así como el cilindro tiene en sí mismo la capacidad de rodar cuando se le ha empujado, Marco se ajusta a la idea de que la forma que ha de adoptar su alma es aquella que acepta los acontecimientos dados por la providencia, y entre ellos, su propia desaparición: tanto del cuerpo, como del alma y finalmente del recuerdo de los hombres. Tal es su fin, y así aparece claramente en el fragmento II.2, donde se deben observar al menos tres elementos: 1. Que la actitud del autor no es de desprecio a la realidad, sino que enuncia la realidad, sobre todo a los componentes de lo que es él mismo, sin opiniones, es decir, reduciendo los conceptos a su referente básico; 2. Que se trata de una exhortación a sí mismo para cambiar de hábitos, y sobre todo a dejar aquello que le causa más placer, a saber, la lectura, para concentrarse en lo que es más importante: preparase para aceptar su muerte; 3. Que el aparente desprecio por sí mismo no es hacia lo que lo conforma, sino se dirige a las apariencias y por ello, no representa una actitud repulsiva hacia sí, sino una manera de conminarse a sí mismo para preservar lo mejor que hay en él mismo: el guía interior. El fragmento dice así:

Esto es todo lo que soy: un poco de carne, un breve hálito vital, y el guía interior. ¡deja los libros! No te dejes distraer más; no te está permitido. Sino que, en la idea de que eres ya un moribundo, desprecia la carne: sangre y polvo, huesecillos, fino tejido de nervios, de diminutas venas y arterias. Mira también en qué consiste el hálito vital: Viento y no siempre el mismo, pues

en todo momento se vomita y de nuevo se succiona. En tercer lugar, pues, te queda el guía interior. Reflexiona así: eres viejo, no consientas por más tiempo que éste sea esclavo, ni que siga aun zarandeado como marioneta por instintos egoístas, ni que se enoje todavía con el destino presente o recele del futuro.

El interés por el ámbito interior no es una novedad en la época de angustia, está presente desde la inquietud socrática, la diferencia con ella, en la que profundiza Dodds, es que en la primera se rompe con la actividad racional que busca comprender al universo y la relación que los individuos guardan con él, para situarse en una experiencia, que como Pablo el apóstol y Justino el apologeta señalan, deja de lado el esfuerzo racional para dejarse llevar por la vivencia de la divinidad. En la comprensión de tal preocupación por la interioridad en los tiempos de la inquietud cósmica, nuevamente, debemos hacer el ejercicio de la mirada hacia adelante y la asunción de las doctrinas de la ortodoxia estoica, es decir, la mirada hacia atrás. Debemos, entonces, no perder de vista el marco referencial de la actividad interior de Marco Aurelio, es decir, observar que lo suyo no es inspiración divina, no acepta a la «verdad» como algo revelado, y sólo se acerca a lo verdadero por el ejercicio de su propia capacidad especulativa. Se podría objetar que el estoicismo no acepta que la verdad como totalidad pueda ser conocida por el común de los hombres, sino únicamente por el sabio, sin embargo en éste último no aparece tampoco como revelación, sino como adecuación a la realidad. Ahora bien, no es el conocimiento de la realidad lo que ocupa la elaboración de sí de Marco Aurelio, sino el acceso intelectual a las cuestiones que afectan su vida ética. La preocupación por la interioridad ligada a la capacidad de conocer, entonces, no es un volver sobre sí y quedar en sí mismo, sino desarrollar al propio intelecto y fortalecerse a sí mismo (al guía interior) para salir de sí, es decir, conducirse con los demás hombres de manera correcta: «Borra la imaginación. Detén el impulso de marioneta. Circunscríbete al momento presente. Comprende lo que te sucede a ti o a otro. Divide y separa el objeto dado en su aspecto causal y material. Piensa en tu hora postrera. La falta cometida por aquél, déjala allí donde se originó».³¹¹

Uno de los términos que más llama la atención de Dodds en las palabras de Marco Aurelio es el de «marioneta», que le sugiere un escenario en el que se ejecuta una farsa, en donde los

³¹¹ **Meditaciones**, VII 29.

individuos viven una realidad ficticia en la que no sólo se es actor, sino que incluso, el control de los propios actos es ajeno a la propia voluntad. En primera instancia tal observación parece atinada, pero debemos intentar desentrañar el sentido de tal consideración, antes de nosotros mismos otorgar nuestro asentimiento a la observación de Dodds. El punto es la dimensión en que se considera al escenario de acontecimientos, que observada por el investigador, se ofrece como en un plano inferior a una realidad perfecta. Sin embargo, la farsa no se desarrolla en un plano inferior de la realidad. El desenvolvimiento del mundo, como veremos en una cita inmediata, se realiza en un sólo movimiento, en el movimiento del mundo como totalidad, en un mismo plano de la realidad. El uso de la analogía por parte de Marco Aurelio se explica porque algunos individuos se comportan como extraviados por dejarse guiar de opiniones equivocadas; por pensar erróneamente que el placer de la carne es un bien o que la muerte es un mal, es decir, poder dar su asentimiento a representaciones erróneas. Eso significa dejarse llevar por el «impulso de marioneta». Las apetencias de los instintos egoístas son, en todo caso, arrebatos sin sentido, que por no tener clara la dirección de sus acciones, producen enojo con los acontecimientos, con el destino presente. Para Marco Aurelio es necesario analizar los movimientos del alma, no actuar como en una farsa convirtiéndose en esclavo de las pasiones, como los que se engañan valorando en más de lo que realmente vale al cuerpo y a las posesiones, y dejando, además que el movimiento del pneuma sea arrebatado por los impulsos exteriores. Marco Aurelio se recuerda que el cuerpo no es imperecedero, para ello lo describe en su total desnudez: sangre y polvo, huesecillos. Nada hay de desprecio en ello, sólo es descripción de la realidad. Nada hay de irreal en precaverse de dejarse zarandear por los instintos, los hilos de la marioneta, en el caso de Marco Aurelio, nadie los maneja sino él mismo. Por ello se recomienda:

Recuerda cuánto tiempo hace que difieres de eso y cuántas veces has recibido avisos previos de los dioses sin aprovecharlos. Preciso es que a partir de este momento te des cuenta de qué mundo eres parte y de qué gobernante del mundo procedes como emanación, y comprenderás que tu vida está circunscrita a un período de tiempo limitado. Caso de que no aproveches esta oportunidad para serenarte, pasará, y tú también pasarás, y ya no habrá otra.³¹²

³¹² **Meditaciones II, 4.**

Darse cuenta de qué mundo se toma parte, evidentemente, no representa un escape del mismo. El mundo está gobernado por un logos, que en el fragmento no se menciona, pero que está presente. De él proviene, como emanación, el guía interior. Sólo hay un mundo. Sólo hay una vida. Ejercitarse en su brevedad, prepara a Marco Aurelio para darse cuenta de que la muerte viene, que después de ella no habrá nada más y que el ejercicio de la representación de su propia muerte le conmina a serenarse, a alcanzar la tranquilidad del alma. Tal es su fin. Pero el marco general de sus reflexiones no pueden ser neoplatónicas, o considerar un plano de realidad trascendente y más perfecto que el propio mundo que vive. Por el contrario, en Marco Aurelio encontramos un fuerte retorno al estoicismo helenístico, que parte de lo inmanente y rechaza la trascendencia. Decimos que no puede ser neoplatónico, porque él mismo busca el significado de las cosas en sí mismas, desnudándolas de la opinión, como aprendió de Epícteto, y destacando su más cruda realidad, sin colocarles adjetivos que las hagan apetitosas y que, por lo tanto, inquieten a la propia alma. La opinión contraria a lo expuesto la enuncia Dodds:

Hasta Marco Aurelio no reaparece la sugerencia de la irrealidad, por ejemplo, cuando anota rápidamente una serie de imágenes para describir la vida humana, empezando por «las representaciones escénicas y la pompa vana de los cortejos», y terminando con «títeres dando tumbos sobre una cuerda», o cuando habla de luchas fingidas, de huesos arrojados a los cachorros y de migas a los peces, del ajetreo inútil de las hormigas o del atolondrado corretear de los ratones asustados. Continuamente habla de que nuestros conocimientos no son más que «un sueño y un delirio».³¹³

Es imposible acercarse a un texto como las Meditaciones y no reparar en su tono melancólico y, como resalta Dodds en este fragmento, pesimista. Podemos entender que el ejercicio de Marco Aurelio, según el programa que él mismo sigue, sea ejercitarse en el uso de las representaciones para evitar desear de manera incorrecta, de modo que su consigna sea excitar a la imaginación con esas figuraciones de muerte y olvido. Insistamos, Marco Aurelio no formó esas figuras en su mente para sorprendernos, porque él mismo era el público solitario a quien se dirigió. Su ejercicio no se encaminó nunca a poner de manifiesto algún desprecio por la vida, sino en representarse a la vida

³¹³ Dodds; **Paganos y Cristianos...**; p. 28.

misma desnuda de adjetivos que le movieran a aferrarse a ella, y por lo tanto esas imágenes están dispuestas para que su autor pueda salir de la vida bien dispuesto, por ello reparemos en una particularidad de tal ejercicio: el lenguaje que utiliza.

El filósofo francés Emil Cioran al leer a Marco Aurelio, escucha en él una voz cuyos ecos resuenan más a cinismo que a estoicismo. La cuestión puede ser discutida, pero si en algo se acercan es en la franqueza. El libre uso de la palabra (parresia) que en algún momento hizo célebres a los cínicos, se fue degradando con su práctica, hasta perder su carácter de virtud y convertirse en vulgaridad y grosería. Recordemos, los estoicos calificaron al cinismo como «la vía corta hacia la virtud» pero era una vía que muy fácilmente podía torcerse. Epícteto, un estoico francamente admirador del auténtico cínico, señala en repetidas ocasiones el funesto fracaso de quienes adoptan el sayal y el báculo cínico sin vocación. A pesar de la admiración que generaron los cínicos de las primeras generaciones, su exhibicionismo posterior no despertó simpatías, de modo que seguramente fue más que el mero escrúpulo del rétor el que motivó a Cicerón a condenar el uso de la parresia, y en el imperio a Séneca a desdeñarla. No obstante, el sentido positivo de la libertad de palabra es designar a las cosas en su desnudez, independientemente de si se usa un tono burlón, pedestre o gris, como el lenguaje de Marco Aurelio. Evidentemente, el emperador filósofo no hace uso ni de la desfachatez de un Diógenes, ni del humor negro de Musonio y Epícteto. En el uso del lenguaje, a pesar de que intente ser simple no deja de ser refinado y, sobre todo, grave. Así que sus descripciones son, como bien señala Dodds, una visión de la condición humana. Se dirá entonces que su punto de vista es sumamente pesimista, pero no debemos pasar por alto, por un lado, el recuento de las virtudes específicas que enumera de quienes les son cercanos, a las que muestra franco afecto y que componen un mosaico de características loables de personas en su particularidad. Por otro lado, también se recrea en consideraciones de lo que le parece hermoso en el mundo, aunque este tipo de pensamientos tengan menor incidencia, como hace en el siguiente pasaje:

Conviene también estar a la expectativa de hechos como éstos, que incluso las modificaciones accesorias de las cosas naturales tienen algún encanto y atractivo. Así, por ejemplo, un trozo de pan al cocerse se agrieta en ciertas partes; esas grietas que así se forman y que, en cierto modo,

son contrarias a la promesa del arte del panadero, son, en cierto modo, adecuadas, y excitan singularmente el apetito. Asimismo, los higos, cuando están muy maduros, se entreabren. Y en las aceitunas que quedan maduras en los árboles, su misma proximidad a la podredumbre añade al fruto una belleza singular. Igualmente las espigas que se inclinan hacia abajo, la melena del león y la espuma que brota de la boca de los jabalíes y muchas otras cosas, examinadas en particular, están lejos de ser bellas; y sin embargo, al ser consecuencia de ciertos procesos naturales, cobran aspecto bello y son atractivas. De manera que, si una persona tiene sensibilidad e inteligencia suficientemente profunda, casi nada le parecerá, incluso entre las cosas que acontecen por efectos secundarios, no comportar algún encanto singular. Y esa persona verá las fauces reales de las fieras con no menor agrado que todas sus reproducciones realizadas por pintores y escultores; incluso podrá ver con sus sagaces ojos cierta plenitud y madurez en la anciana y el anciano y también en los niños, su amable encanto. Muchas cosas semejantes se encontrará, no al alcance de cualquiera, sino, exclusivamente, para el que de verdad esté familiarizado con la naturaleza y sus obras.³¹⁴

Las descripciones de Marco Aurelio, aun cuando reproduzcan las cosas que le parecen hermosas, no muestran un excesivo júbilo por la vida. Lo cual no es fortuito, él mismo se está entrenando en aceptar su propia muerte, en no tener necesidad de prolongar más su estancia, así que no debe extrañarnos que describa al alma como «sueño y vapor»,³¹⁵ lo cual no es equiparable con la visión neoplatónica de Plotino, por más que sus sentimientos ante el mundo sean parecidos.³¹⁶ Que los hombres de su propia época enfrentaron a un mundo cuyas características generaron una gran desazón espiritual es el punto nodal de la exposición de Dodds, y en ello le seguimos, pero debemos poner especial atención en el modo en que se manifiesta la inquietud de Marco Aurelio. Para él no

³¹⁴ **Meditaciones**; III, 2.

³¹⁵ «*oneiros kai tyfos*», en la traducción de Gómez Robledo: «lo del alma *sueño y humo*»; en la de García Gual «sueño y vapor».

³¹⁶ Acerca de la cercanía de sus sentimientos afirma Dodds: «Muy parecidos son los sentimientos que manifiesta el extenso y espléndido pasaje en que Plotino, ya en sus últimos años, inspirándose a la vez en Platón y los estoicos, interpreta las grandezas y miserias de la vida humana en términos de una representación escénica. Para Plotino, al igual que para Platón en sus últimos años, los afanes del hombre no son más que un juego de Dios, que representan en el mundo unos «bonitos y delicados títeres vivos», muñecos que se engañan al creerse hombres verdaderos, que sufren las consecuencias de su error, pues en realidad no son otra cosa que sombras visibles del hombre interior, el único que de de verdad existe, la personalidad auténticamente consistente». **Paganos y Cristianos...**; p. 29

hay ninguna trascendencia, y la vida onírica responde en específico a sus antecedentes heraclíteos, según lo cual no escuchar a la razón corresponde a tener el alma húmeda: «despiertos actuar como dormidos», sin hacer alusión a ningún plano trascendente de la existencia, sino una invitación a tener la razón alerta para no ofuscarse y entender las cosas tal como son, por ello se dice: “Vuelve en ti y reanímate, y una vez que hayas salido de tu sueño y hayas comprendido que te turbaban pesadillas, nuevamente despierto, mira esas cosas como mirabas aquéllas.”³¹⁷ Así, pues, como un filósofo de la inmanencia, por más que ésta se ofreciera como terrible, Marco Aurelio se ocupó de la escultura de sí mismo y de comprender las cosas tal como son.

7. Filosofía y horizonte histórico en Marco Aurelio

En el capítulo anterior hemos conducido nuestra reflexión a través de las preocupaciones espirituales que se sugiere preñaron los tiempos de Marco Aurelio. Hemos aceptado que el ambiente espiritual de la época estuvo afectado por inquietudes cuya resolución no se encontró en una sola vía. De modo que la filosofía, la vida contemplativa, los oráculos, e incluso los sueños y la inspiración divina se ofrecieron para aliviar el agobio que la vida común causaba a las personas. En la obra de Dodds que ha motivado el análisis anterior, se nos ofrece un amplio mosaico de testimonios que son diferentes manifestaciones de la desazón espiritual que no pocos personajes vivieron en la «época de angustia». De entre las ilustraciones que el autor nos ofrece para probar el ambiente de inquietud y la búsqueda de trascendencia, destacan dos obras que, por sus peculiaridades, reflejan la entraña espiritual de sus autores: las *Meditaciones* de Marco Aurelio y los *Discursos Divinos*³¹⁸ de Elio Arístides.

³¹⁷ *Meditaciones*, VI, 31.

³¹⁸ El título por el que Dodds se refiere a la obra es el de «doctrinas sagradas», en griego *Ἱεροὶ Λόγοι*, la traducción del título ha sido objeto de discusión, justamente porque más que ser un texto destinado a su divulgación, era un diario íntimo, un libro de cabecera en el que el autor consignó las manifestaciones de su relación con el dios. El título también fue inspirado por Asclepio. Seguimos el título de la traducción al castellano: Elio Arístides / Luciano de Samosata; **Discursos sagrados / Sobre la muerte del peregrino / Alejandro o el falso profeta**. Edición, introducción y notas por María Giner Soria ; Akal/clásica; Madrid, 1989,

Tales composiciones, que no son precisamente los textos más importantes de la época, han generado inquietudes entre quienes las leen, incluso entre los lectores modernos,³¹⁹ aunque en diferentes sentidos. Quienes se acercan a ellos pueden sentirse de pronto, llevados a suponer que ambos autores efectivamente tienden hacia un espacio lejano, ya sea con los dioses que los interpelan, o abandonándose a sí mismos en un cosmos inasible. Sin embargo, debemos hacer una distinción entre ambas experiencias, para ubicar en su dimensión precisa al sujeto que nos interesa, al que hemos tomado como rehén de nuestro análisis, a Marco Aurelio. Proponemos abordar la cuestión, bajo el pretexto de que este capítulo se interesa en mostrar el punto de vista de los historiadores de la era de los Antoninos, consideración que se refiere en específico al ambiente cultural de la sociedad romana en que Marco Aurelio se formó, y que influyó para determinar su carácter.

7.1 Expresiones de la preocupación por el «sí mismo»

Las Meditaciones y los Discursos divinos son dos obras cuya particularidad reside en las motivaciones de sus autores. En el caso de las Meditaciones, cuya factura da lugar al presente trabajo, se trata de un ejercicio espiritual expresado como diálogo interior, por medio del cual su autor medita sobre sus pautas de conducta y pone en perspectiva sus propios pensamientos, en la laboriosa tarea de tomar dominio de sí; son sentencias que reflejan el trabajo interior que prepara a su autor para vivir y morir correctamente. En el caso de los Discursos divinos, se estampa la narración de la vivencia onírica del autor con el dios sanador Asclepio. Se ofrecen como un texto autorreflexivo, en el que el autor reconstruye el modo en que vive su intimidad con el dios, sin más destinatario que el autor mismo. Así que se constituyen como la experiencia demoníaca³²⁰ en que el espíritu y entereza del autor sanan y salvan su cuerpo, y lo colocan, además, como un individuo

³¹⁹ Del texto de Arístides, Klein opina: "No hay otro documento en la antigüedad en que un hombre hable tan abiertamente de su vida interior". Referido por María Ginés Soria *Op. cit.* p. 9. Elemire Zolá incluye ambos textos en su compilación de los **Místicos de Occidente**, en la medida en que ambos, como los autores que comprende su consideración, trascienden sus propias pasiones y su naturaleza.

³²⁰ Dodds sigue la definición platónica del «hombre demoníaco», que comprende la comunicación indirecta con los dioses a través de un mediador. *Op. cit.* p. 61. El mismo autor admite que aunque Marco Aurelio intenta establecer el cuidado interior indentificándolo con el *démon*, la suya no es una comunicación demoníaca.

privilegiado respecto a sus contemporáneos. En el relato de sus sueños, Elio Arístides señala los pormenores de una relación que afecta su vida por completo y nos muestra la propia imagen que tiene de sí, como el elegido del dios que guía sus actos y que en ocasiones inspira sus discursos. Ambas obras dan cuenta de los sentimientos íntimos de sus autores aunque, como toda composición de tales características, se ofrecen a nuestra interpretación sin señalar de manera clara y definitiva el sentido indudable que quieren transmitir y por el cual deben ser leídas. Los dos textos, pues, son interiores, incluso privados, y exponen a nuestra mirada el temperamento de sus autores que, como adelante abordaremos, es sobradamente distinto: las motivaciones del príncipe no tienen que ver con las del sofista. Marco y Elio representan, en tal sentido, dos procesos en que la espiritualidad se manifiesta de diferente manera: Elio Arístides en el plano de religiosidad demoníaca; Marco Aurelio, plano de espiritualidad interior. Uno preocupado por la salud del cuerpo, otro atendiendo a la salud del alma, pero ambos imbuidos en un proceso por el que su vida se transforma y les alcanza la felicidad.

Entre Marco Aurelio y Elio Arístides hubo un espacio común: el horizonte cultural en que se formaron. Como personajes de la vida pública, pocas pero importantes fueron sus coincidencias. Entre ambos no existió una relación íntima. El sofista no aparece en la lista de personalidades a las que Marco Aurelio agradece en el libro primero de las *Meditaciones*, o que menciona en su correspondencia. No obstante, Elio sueña con el emperador de un modo emotivo, le ensalza en sus discursos, como es de esperarse, de igual manera en que nombra con agradecimiento o benevolencia a Adriano o Antonino. Con sus palabras logró conmover a Marco hasta las lágrimas, por medio de una carta que le envió con motivo del terremoto que aniquiló la ciudad amada por el sofista: Esmirna. Marco Aurelio siguió en muchos sentidos la política de sus antecesores,³²¹ y dado que

³²¹ En opinión de Pierre Grimal, la fuerza de la sofística basada más en el placer que causaba el arte de la palabra que en la disuasión política, dotaba de energía al pueblo griego para ver en el imperio un estímulo para la proyección del helenismo en un plano «universal». Tal apoyo a la nueva floración helena afianzaba la libertad de los griegos sin comprometer su pertenencia al imperio, al cual se agradecía establecer un marco de libertad y justicia para sus gobernados, generando una combinación excepcional, dice Grimal: “Si el Imperio romano era el único capaz de realizar la unidad jurídica e institucional del mundo, la «sofística», por su parte, realizará su unidad espiritual, con la mezcla que impondría del bien decir» y de nociones comunes popularizadas por las filosofías.” Pierre Grimal; **Marco Aurelio**; F.C.E.; México; 1997; p. 117.

desde Adriano se da un renacer de la oratoria en griego ático,³²² y tanto la inclinación helena del emperador (por su educación y el afecto materno), como la conveniencia de beneficiar a los sofistas que actúan como agentes políticos en pos de los intereses del imperio,³²³ Marco también favoreció a estos personajes con riquezas y prerrogativas, mientras que ellos mantenían adecuadamente el orden en sus provincias, tanto por su arte como en su función de administradores. Así que en su desempeño profesional, Marco y Arístides tuvieron algún contacto por el ejercicio de sus correspondientes funciones, uno al frente de tan vasto imperio, el otro en el papel en que él mismo se colocó: como benefactor espiritual de los griegos, aún cuando siempre rehusó alguna función en la administración pública.³²⁴ La primera consecuencia de enfrentar a dos personajes tan disímiles es, de modo inmediato, exhibir dos pruebas de la preocupación por la espiritualidad que cundía por el tiempo. El punto relevante a notar es que ambas reflexiones poseen una valoración objetiva del mundo material, y en función a ella se elabora su propio trabajo interior. Son, pues, dos manifestaciones de la experiencia espiritual, que al nutrirse de su propio horizonte que conforma su ambiente cultural, nos pasan nota de el ambiente de tensión de su propio tiempo, pero también del modo de preservarse a sí mismos en la marisma de su época.

De las escasas ocasiones en que nuestros personajes estuvieron cerca, Filóstrato nos narra que a la visita que Marco Aurelio hizo al pasar por su ciudad, el sofista no acudió puntualmente, sino que tres días después, al mandarlo a traer, se presentó, excusándose por haber estado sumido en una meditación y que como bien lo sabía el emperador, no había que arrancar el espíritu a sus reflexiones. Tal gesto de Arístides entraña tanto la valoración que el sofista tiene de sí mismo, como elegido del dios, así como la insolencia que caracterizó en general a los de su profesión. En efecto, una de las peculiaridades de tales hombres era su excesiva vanidad, a la cual los emperadores

³²² Sobre la segunda sofística cf. Graham Anderson; **A Cultural Phenomenon in the Roman Empire**; Routledge; Londres, 1993.

³²³ Nos explica Pierre Grimal: "Los sofistas griegos, por razón de la influencia que sabían ejercer en su ciudad, eran magníficos agentes del poder romano. por tanto no hay que asombrarse de que los emperadores los hayan colmado de honores, hayan pagado sus malversaciones y, les hayan procurado ventajas materiales, por ejemplo, dándoles manutención en el museo de Alejandría, donde siempre encontraban la mesa puesta. Eso, sin contarlas sumas que se les entregaba, sin justificación, y que les permitían presumir de benefactores de su patria." **Marco...**, p. 125.

³²⁴ Cf. María Giner Soria, **Discursos Sagrados...**; p. 29. Sobre sus problemas legales y su triunfo sobre quienes querían obligarle a cumplir cargos públicos cf. Juan Manuel Cortés Copete; **Elio Arístides. Un sofista griego en el Imperio Romano**; Ediciones Clásicas; Madrid; 1995; pp. 95 a 104.

siempre se mostraron tolerantes. En particular Antonino Pío tuvo ocasiones para mostrar la bondad de su carácter ante las insolencias de Polemón³²⁵ y Alejandro el platónico.³²⁶ Marco Aurelio, por su cuenta, disculpó a Elio Arístides, quien después de la espera ofreció que el emperador propusiera un tema y que al día siguiente lo escucharía, punto seguido “solicitó autorización de hacer acudir a sus discípulos a esta conferencia. Marco Aurelio consintió. Entonces Arístides pidió que se les permitiera aplaudir. «Eso depende de ti» respondió Marco, sonriendo.”³²⁷ En efecto, los aplausos eran el alimento del sofista. Después de ese encuentro, dos años después, ambos personajes estuvieron en contacto por razones menos afortunadas. Inmediatamente después de que el sofista se enteró del terremoto que sacudió su ciudad amada, y encontrándose él mismo en su retiro en Misia por instrucciones del dios, se dirigió a los emperadores por medio de una carta en la que les solicitaba ayuda para la reconstrucción de la ciudad. No se dio tiempo para elaborar un discurso cuidadoso según su costumbre, ya que no apreciaba improvisar, sino que sólo atinó a verter en palabras, no carentes de arte, su profundo pesar por la destrucción de la ciudad. Tales palabras, nos narra Filóstrato, hicieron mella en lo profundo de Marco:

Llamar a Arístides fundador de Esmirna no es un elogio vacío, sino justificado y por demás verdadero. Pues de tal modo lloró ante Marco Aurelio la ruina de esta ciudad arrasada por terremotos y grietas, que, en el resto de la monodia, el emperador rompía con frecuencia en sollozos, pero en el pasaje que dice “soplos del céfiro van por una ciudad desierta”, el emperador dejó caer sus lágrimas sobre el papel y prometió la reconstrucción de la ciudad conforme al requerimiento de Arístides.³²⁸

³²⁵ Narra Filóstrato que siendo Antonino gobernador de Asia, al pasar por Esmirna se instaló en casa de Polemón, el cual con furia arrogante lo echó una noche. Por el contrario, cuando el sofista llegó a Roma y Antonino era ya emperador, lo recibió con un abrazo y olvidando el encono dijo con buen ánimo a los servidores que se encontraban presentes: «Dad un alojamiento a Polemón y que nadie lo expulse de allí». Filóstrato p. V.S. I.25, referido por Pierre Grimal. **Marco...** p.125

³²⁶ “Este hombre joven, muy elegante y orgulloso de su belleza, se había permitido interpelar a Antonino porque le pareció que el procónsul no estaba escuchando el discurso con la atención debida: «¡Escúchame, César!», le había gritado. y entonces Antonino le respondió: «Escucho y te conozco. Eres el hombre que se cuida los cabellos, se hace dar brillo a los dientes, se lima las uñas y siempre huele a perfume»” *Ibidem*, p. 127

³²⁷ *Ibidem*, p. 199

³²⁸ Filóstrato VS, II, 9, 589. Sobre el pasaje en cuestión cf. Elio Arístides; **Discursos IV**; trd. Juan Manuel Cortés Copete; B.C.G.; Madrid;1997; XIX, 3.

Es significativo, pues, que lo que conmovió a Marco no fueron su dotes de sofista experimentado, ni el largo y cuidadosamente compuesto Discurso a Roma, sino aquella carta en que expresa el dolor y la desolación de su ciudad. A pesar de la distancia física y anímica entre Marco y Elio Arístides, en sus textos aparece un tópico común, poco significativo quizá en el caso de las Meditaciones, pero intenso en el caso de Arístides, que señala un elemento importante de la vida cultural de su tiempo, y que, como podemos notar, tiene inferencia en el ámbito interior de cada uno. Por haber respirado en un ambiente cultural cercano, en algún momento tuvieron una coincidencia, si se quiere mínima y poco significativa, pero punto común finalmente: ambos reconocen haber recibido salud por inspiración onírica.

Uno de los temas que han inquietado a la humanidad de todos los tiempos ha sido el de los sueños. Las personas desde siempre han cuestionado a sus sueños, les componen himnos, los convierten en figuras plásticas o los interpretan, suponiendo que ellos guardan mensajes misteriosos o anuncios divinos. El sueño y su contenido han motivados tratados enteros, incluso descubrimientos científicos, por lo que han sido observados por las disciplinas más dispares. Y no obstante todo lo anterior, y con el pesar que causa desairar a la epifanía onírica, debemos aceptar que el contenido de todo sueño, así como el mismo soñador, son resultado de la cultura, es decir, que aquello que se sueña está determinado por el espacio de referencias en que se desarrolla el individuo cuando no está dormido. En los sueños encontramos los rasgos culturales de toda época, de modo que si Marco Aurelio y Elio Arístides sueñan con un dios que les ordena la receta por la que han de aliviar sus dolencias, es justamente porque tal sueño es una referencia importante en la cultura de su tiempo. Desde el primer canto de la Iliada el sueño aparece como un canal de comunicación importante entre los hombres y los dioses, tanto si éstos querían dar avisos a los hombres, como si su intención fuera el engaño. Del mismo modo es común en la cultura grecolatina que el dios que sana, fuera Asclepio o Serapis, se manifestara en sueños, presentándose él mismo o alguno de sus elementos asociativos, infundiendo esperanza de salud para el enfermo, e incluso curándolo. La huella de algunos de los sueños de Marco y Arístides quedó conservada en sus textos, de modo que el único punto explícito en común que puede acercar a las dos composiciones es su referencia a sus sueños.

La presencia del dios que inspira en sueños la salud corporal en el horizonte del imperio de los antoninos se explica por una fuerte tradición. Serapis fue un dios honrado en Alejandría, creado por los Ptolomeos que asociaron a Osiris y Apis. Existió también otro dios sanador mucho más antiguo y de mayor arraigo: Asclepio. Quien para las modernas investigaciones se ofrece como una figura compleja. En los textos antiguos de los griegos aparece como dios, como héroe y como médico.³²⁹ En el poema homérico es tanto dios de la medicina como médico de los dioses.³³⁰ Su arte lo debe al más civilizado de los centauros: Quirón (representación añeja del médico) quien, de acuerdo con las leyendas,³³¹ le cuidó después de haber sido arrancado del vientre de Coronis, su madre, muerta en una pira por la ira que los celos causaron en el divino Apolo. Su origen es humano, pero por haber ostentado el arte de la medicina se le consideró y adoró como dios, contándolo entre los que regresan del inframundo con el permiso de los hados.³³² De él afirma Teodoreto: “y los griegos deificaron a Hércules también, porque fue noble y valiente; así como a Asclepio, porque él había sido el inventor del arte de la medicina, se dirigieron a él como a un dios cuando había muerto”.³³³

Asclepio se convirtió en patrono de la medicina y maestro de tal arte. El canal por el cual se comunicaron los hombres con el médico deificado fue el de los sueños. El origen del heredero del viejo centauro fue totalmente griego³³⁴ y al ser absorbido por el imperio cobró también gran importancia en la cultura romana. En casi todas partes del imperio se encuentran santuarios dedicados a su culto y a la sanación por sus medios: en el Peloponeso; en las islas; en Asia menor; en Fenicia; África; España e Italia, siendo el principal el ubicado en Pérgamo.³³⁵ En los siglos I y II de

³²⁹ Sobre el problema de la complejidad de la figura de Asclepio cf. Giannina Solimano; **Asclepio. Le aree del Mito**; Istituto di filologia classica e medievale dell'Università di Genova; 1976.

³³⁰ *Iliada* V, 401; 899-900. *Odisea* IV, 232.

³³¹ Emma J. Edelstein y Ludwig Edelstein; **Asclepius. Collection and interpretation of the testimonies**; The Johns Hopkins University Press; (1945) 1998. T 1-9.

³³² Higino, *Fábulas*, en Edelstein y Edelstein, T 237.

³³³ *Ibidem*, T 232.

³³⁴ Habiendo existido otras deidades curativas en el panteón romano, es importante resaltar el origen griego de Asclepio. Homero, Estrabón, Higino y Eusebio lo ubican en Tesalia; en Arcadia lo colocan también Homero, Apolonio Rodio y Pausanias; el mismo Pausanias indica su origen en Mesenia, Arcadia y Epidaurio, lugar éste en donde lo menciona una inscripción griega: «Entonces lo condujeron [sc. Asclepio] dentro del templo perfumado y el hijo de Zeus junto con los hados y Laquesis, la noble partera, facilitó los dolores de parto». También Lactancio Plácido atribuye su origen a Epidaurio.

³³⁵ *Ibidem* T 714-861.

nuestra era, el culto a Asclepio tomó mayor fuerza y el dios se convirtió en un referente común de la vida romana. Tal florecimiento no debe asombrarnos del todo, tanto por las inquietudes espirituales que bien señala Dodds, también ha de considerarse que la salud es una de las mayores preocupaciones de los hombres de todos los tiempos, además Asclepio resulta ser un dios sumamente accesible.

La comunicación onírica fue asequible a todas las personas. Todo aquél que soñara, rico o pobre, hombre o mujer, tenía la posibilidad de entrar en contacto con el dios. La comunicación podía ser clara, *theoorematikoi*, o misteriosa e intrincada, cuya comprensión requería de los servicios de un profesional de la interpretación: el *onirocrita*. Si el dios no se manifestaba espontáneamente en sueños, entonces se podía forzar el acercamiento al dios por medio de dos métodos distintos: la *enkoimesis* o *incubatio* y la *oneiron aitesia*. El primero consistió en prepararse con algunas rutinas y dormir en el lugar sagrado, comprometiendo el ánimo de un modo total, por lo que se revela un alto grado de religiosidad en quien lo practicó. El segundo es la proyección de los poderes del mago al plano de los sueños.³³⁶ En los templos dedicados al dios se originó un sacerdocio en donde se llevaron a cabo prácticas rituales a las que acudieron abundantes devotos que eran guiados por la sugestión, y curados por el contacto con los animales o símbolos asociados con Asclepio. Al lado de los magos y sacerdotes también se ejerció y cultivó la ciencia médica. Algunos médicos aceptaron ser inducidos por el dios en el mismo templo, y asistían sin hacer uso de la magia a los enfermos que ahí se encontraban, además de ofrecer o escuchar conferencias sobre opiniones médicas. Asclepio tuvo una importancia tal que incluso un médico tan renombrado por su eficacia, sistematicidad y raciocinio como Galeno,³³⁷ que contó entre sus pacientes al mismo emperador Marco Aurelio, llegó a aceptar haber concebido recetas para curar a sus pacientes por instrucciones oníricas. Los

³³⁶ Luis Gil Sánchez; **Therapeia : La medicina popular en el mundo clásico**; Guadarrama; Madrid; 1969, p. 352.

³³⁷ La cuestión sorprende no por el prejuicio racionalista de la asepsia científica, por la que se pretende concebir a la ciencia sin supersticiones ni magia, sino porque los médicos laicos que se formaron en paralelo a la misma magia salvadora, adoptaron una personalidad propia e independiente. En efecto, por instalarse en lugares adyacentes a los templos o en los mismos recintos, obtuvieron suficiente material de investigación en los enfermos que acudían al templo, por lo que ellos mismos al inicio fueron llamados «*asclepiades*», como los sacerdotes del templo. Pero Hipócrates, con su interés por la observación y el empeño por descubrir las leyes de un universo regido por la causalidad, elevó su práctica a nivel de ciencia. Galeno, con todo y la distancia temporal respecto a Hipócrates, no sólo fue su sucesor, sino quien consagró la ciencia médica, para lo cual era preciso tener una mente inquisitiva, cultivada y racional.

pacientes que acudían al templo debían prepararse en sus horas de vigilia, esperando beneficiarse de la visita del médico sagrado, de quien esperaban la terapia sanadora o él mismo les aliviase de sus males. Como se ha dicho, no todo durmiente, independientemente de que se haya preparado o no, podía tener el privilegio de la visita divina. A veces era un conocido del enfermo el soñador que recibía el mensaje claro y transmitía a su amigo la receta prescrita. Otras veces, en el templo, algún perro manso o serpiente, símbolo de Asclepio, lamía la parte dolorida y ésta sanaba.³³⁸

Lo anterior nos ofrece un panorama general del significado de Asclepio en el siglo II, que toma una dimensión particular porque aún cuando la preocupación por la salud ha acompañado a toda civilización, el ambiente de inquietud que privaba en la época incrementó su importancia, además de que otorgó marco a distintos modos de preocuparse por la salud: por un lado a una manifestación de arrobos casi místicos e irracionales, en la persona de Arístides, que en aras de la salud corporal obedeció a prescripciones extremas, para las cuales se precisaba tener un entereza y confianza espiritual inauditas; por otro lado, el pensamiento brillante y racional de Galeno, que condensó los saberes que le precedieron, tanto en filosofía como en ciencia, para curar los cuerpos, e influyó mucho más allá de su propia época; y finalmente Marco Aurelio, en quien el desprecio por el cuerpo aún no cobra la fuerza y la pasión del cristianismo, pero sí le resta estatura respecto a la importancia de la salud del alma, a la que cultiva por esfuerzo de la razón. En su intento por cuidar de su propia alma, Marco se recomienda a sí mismo preservar a su genio interior, lo cual habría sido más fácil para un hombre cuya actividad no fuera tan reclamada en el espacio público. No obstante él intenta, por medio del ejercicio íntimo, mantener una vida filosófica, cuyo destino ha sido estar al frente del imperio y tomar las mejores decisiones para preservarlo también. Las creencias de su tiempo, pues, causaron diferentes efectos en él: a las que no podía adherirse las toleró, a las que acompañaban al buen gobierno las practicó, sin que ello significara renunciar a la doctrina por la que él mismo cultivó a su propia alma.

Los límites de nuestro trabajo nos restringen a la consideración únicamente de la vivencia en general de la devoción a Asclepio en los templos griegos (sin considerar tal experiencia en el resto

³³⁸ María Ginés Soria; **Dsicursos Sagrados...**; p. 30.

del mundo romano) cuyo recinto se convertía en un auténtico hospital³³⁹ que atraía tanto a aspirantes a la epifanía, como enfermos menos devotos e intelectuales de diferentes especialidades: terapeutas, anatomistas, filósofos y sofistas, entre muchos otros. De modo que el templo se convirtió en un paralelo a las termas, en donde se asociaban el saber, los avances médicos, la magia y particularmente la fe. Tal fue el ambiente que rodeó a Elio Arístides y que nutrió la experiencia onírica que nos transmite en sus Discursos Sagrados. De esa experiencia que es individual por su eficacia, pero que se vive en un intenso ambiente social, hay una distancia importante respecto a la religión presidida por el emperador como «sumo pontífice». Marco Aurelio, por su parte, debía presidir la religión de Estado, pero a pesar de que él mismo asumiera su función de gobernante con suma gravedad, no es tal dimensión la que impregna a las Meditaciones. Los textos de ambos autores reflejan dos dimensiones distintas de la espiritualidad de su tiempo, y en particular, del modo en que cada uno la vivió. En el caso de Arístides, en la comunicación demoníaca en la que sinceramente creyó,³⁴⁰ en el caso de Marco, buscando en el refugio de sí mismo a su daimon³⁴¹ interior.

El universo religioso de la cultura romana del siglo segundo, a pesar del paralelo con nuestro tiempo, es completamente distinto al ambiente que la tradición nos ha formado. Siglos de cristianismo nos separan del racimo de expresiones religiosas que se aglutinaron en el imperio, en un momento en que los referentes espirituales estaban insertados en la parte más activa del proceso de transformación.³⁴² Así que la dimensión social e individual de tal espíritu religioso aparecen en un

339 "Había un sacerdote supremo, quien podía o no haber tenido formación médica. Estaban los *daduchi* y *pyrophori*, quienes atendían el puntual servicio del altar. Estaban los *neocori*, quienes probablemente eran médicos, y quienes atendían a los pacientes, interpretaban sus visiones, y en ocasiones incluso se las complementaban con sus propias visiones. Había también, en un rango más bajo, enfermeros, tanto hombres como mujeres." Samuel Dill; **Roman Society from Nero to Marcus Aurelius**; Macmillan; London; 1905; p. 460.

340 Aunque debemos señalar que tal creencia devino en una suerte de locura. No es extraño, por ello, que los comunicados de dios siempre estuvieran de acuerdo a sus propios intereses. Al respecto Cortés Copete dedica una apartado completo: "Enfermedad, retórica, espiritualidad...locura" en **Elio Arístides...**; pp. 55 a 86.

341 El *daimon* interior de Marco Aurelio, no representa ninguna divinidad trascendente, sino la parte de sí mismo que corresponde al fragmento de divinidad que habita en todo ser humano, el *hegemonikón*. Su contacto, pues, no es místico, sino el diálogo con su «sí mismo».

342 Ejemplos de esta transformación acelerada no es sólo el florecimiento de religiones salvacionistas como el cristianismo y el culto a Mitra. También ha sido señalado tanto el creciente sentimiento de culpa en la reflexión espiritual de los filósofos, inquietud que se comienza a manifestar en Séneca cuando afirma: «todos somos malos, todos hemos pecado, y no sólo una vez, sino innumerables veces, y seguiremos pecando hasta el final de nuestra vida» *Nat. quaest. I pr 1*, citado por Johann Fisch; **Manual de Historia de la Filosofía**; Herder, Barcelona; 1967. Tal expresión filosófica toca su punto más alto en la escuela de Plotino y su idea de la encarnación culpable del alma de los hombres, cf. G. Reale, **Historia del pensamiento...**; p. 306.

tejido intrincado, en el que cada uno tiene su propio espectro de acción. En general, las personas no necesitaban acudir a los dioses para ordenar sus acciones, tal función podía ser cubierta por la filosofía o la tradición. Para comprender un universo en que las pautas de la conducta moral no están dictadas directamente por una pastoral única y exclusiva, la mirada moderna ha tratado de establecer equivalentes, de suerte que en general se ha fijado a la filosofía como el equivalente a un credo religioso posterior, sin embargo la cuestión no es fácilmente reductible, sobre todo considerando que la filosofía no detenta ningún otro poder que la capacidad de raciocinio. Factores como la tradición y el juicio ilustrado tienen también un lugar preeminente en la elaboración de las máximas que los hombres se formulan como guías de conducta, sin que haya que buscar la motivación hacia el bien de las personas en las creencias religiosas. La inclinación, pues, hacia las divinidades cumple diversas funciones, que no recaen completamente en el ámbito moral.

El aspecto cívico de la religión de Estado instituido por Augusto, en el que la salud del soberano era la salud del Estado, cobró mayor fuerza durante el imperio, y el culto al emperador junto a Júpiter se volvió tan imponente como el respeto al culto cívico en las provincias. Recordemos que a diferencia de la República, el poder del imperio no se sustentó sólo en Roma, porque el poder provincial³⁴³ cobró gran relevancia, de modo que tanto el respeto y la aceptación de los ritos provinciales³⁴⁴ tienen un lugar importante en el ejercicio del poder. Así lo aceptó Marco Aurelio, y encontramos testimonio de ello en los ritos en que participó.³⁴⁵ Ahora bien, no todo ejercicio religioso tenía dimensión cívica, de modo que la relación del individuo con la divinidad, e incluso la superstición, se ubicaron en sus propias esferas. No obstante, la frontera entre la religión cívica, la

³⁴³ Prueba de ese ascenso en el poder es la presencia de personajes en puestos importantes provenientes de las provincias, además del esfuerzo que ellos mismos hacen por latinizar sus lugares de origen. Por otra parte, desde los viajes de Adriano, las provincias griegas, por ejemplo, entraron en competencia entre ellas por tener el privilegio de ser la primera ciudad y contar con un templo a Júpiter Capitolino. También las guerras y la exigencia de la presencia del emperador por su causa, descentralizaron de manera importante el poder, a pesar del esfuerzo del emperador por regresar a los senadores su lugar importante y a los itálicos el dominio sobre la península.

³⁴⁴ Incluso el posicionamiento de las tropas da muestras del respeto provincial. Nos explica Grimal: "La cohesión del Imperio no reposaba sobre el temor y la fuerza sino sobre el sentimiento de que ofrecía, con sus instituciones, una patria común, que salvaguardaría los patriotismos locales y aseguraría no sólo la paz sino sobre el sentimiento de que ofrecía, con sus instituciones, el reino de la justicia." P. Grimal; **Marco...**; p. 111.

³⁴⁵ Nos transmite el autor de la **Historia Augusta**: "Fue tan grande el terror que suscitó la guerra de los marcomanos que Antonino mandó llamar sacerdotes de todas partes, practicó ritos extranjeros y purificó Roma con todo tipo de sacrificios; y, habiendo retrasado por estas circunstancias su salida para emprender la guerra, celebró también durante siete días un «Lectisternio» siguiendo el rito romano". *Op. cit.* 13.1-3

religiosidad individual y la superstición era sobradamente tenue. Dada tal proximidad, las Meditaciones aparecen a la mirada moderna como un texto profundamente religioso, a la par que las interpretaciones más rígidas sobre estoicismo contenido en ellas encuentran a su autor ya sea fallando a sus principios por aludir a divinidades particulares así como por tomar parte en ritos que a primera vista rozan con la superstición, o bien conciben a un Marco Aurelio no como un estoico auténtico y riguroso, sino como un hombre culto y preocupado por su alma, que en su cuidado sólo repasa lo que ha aprendido. Esta última es la opinión de Pierre Grimal:

Marco Aurelio, que en su vida personal siguió los principios de los estoicos, sin embargo, no fue en realidad, uno de ellos. Por ejemplo, no elaboró para sí mismo una doctrina coherente, contentándose con los principios más generales que encontraba en sus obras pero sin intentar seguirlos ni en sus razonamientos teóricos ni en sus teorías concernientes a lo físico. No recomienza, en forma nueva, la república de Platón. Lo que le interesa son las leyes de la ética, la «ciencia de las costumbres». Obligado ante todo a salir de sí mismo y actuar sobre el mundo, Marco Aurelio se esforzará sobre todo por disciplinarse, por ver con claridad en sí mismo, por adquirir ese instinto que le permitía discernir el Bien y el Mal, y una altura de miras gracias a la cual se elevaría por encima de las mezquindades de la vida cotidiana.³⁴⁶

Desde nuestra óptica, y por las mismas razones que enuncia Grimal, Marco Aurelio es un estoico en sentido pleno, sin soslayar sus acciones al frente del gobierno, que es donde coloca su interés el historiador. Efectivamente, si consideramos a la filosofía sólo como el aporte de ideas en evolución para alcanzar un alto grado de pensamiento, puede parecer difícil colocar a Marco Aurelio en un peldaño de la escalera hacia el conocimiento verdadero. Pero en el filósofo antiguo no nos es lícito atribuir nuestros hábitos ni imponer nuestras expectativas.³⁴⁷ La filosofía pensada como forma de vida obliga a quien la sigue a corregir sus acciones, formar sus juicios y transformar su propio espíritu por efecto del conocimiento que ha adquirido. Todo lo que necesitó un hombre del siglo II para

³⁴⁶ Pierre Grimal; **Marco ...**, p. 328

³⁴⁷ Lo cual ya ha sido abordado en la primera sección del presente trabajo. Ofrecemos la siguiente nota como contraste a la expectativa de Grimal respecto al comportamiento filosófico en la antigüedad: "Los filósofos antiguos no hubieran comprendido nuestro apremio por leer rápidamente un gran número de libros, porque la instrucción no descansaba en un enorme volumen de información, sino en la asimilación de un número limitado de obras intensamente estudiadas" Sergio Pérez; **Palabras de Filósofos**; p. 243.

convertirse en filósofo fue un baluarte desde el cual se nutrieran sus intuiciones morales y salvar su propia vida, en donde salvación no significa la promesa del regocijo eterno, sino preservarse a sí mismo de los sufrimientos. Debemos, por lo pronto, distinguir en la práctica religiosa de los personajes que ocupan nuestro análisis, el terreno de la superstición, de la religión cívica y la esfera de la religión individual. Tales aspectos, por sus propios matices, dan cuenta del criterio de nuestros autores. Al diferenciar el carácter específico de las tendencias religiosas de cada uno y entender el lugar que ocupa la superstición y el interés por la espiritualidad, podemos evaluar el grado de religiosidad de Marco Aurelio (que la *Historia Augusta* nos anuncia que en ningún sentido es menor) para dilucidar sobre su resonancia en el estoicismo de nuestro emperador-filósofo, punto en que una mirada histórica no advertida puede encontrar lejanía respecto a los dogmas de la escuela.

La religión de Estado para los romanos era punto de cohesión y referente simbólico de su hegemonía política. El edificio jerarquizado de la sociedad tenía su símil inmediato en la organización religiosa. Los colegios sacerdotales no congregaban a hombres cuyo llamado espiritual les inclinara a servir a los dioses, sino que acogía sólo a miembros de alto rango social. De modo que debemos alejarnos de la idea del ejercicio religioso como la aglutinación de una comunidad pastoreada por un elegido de la divinidad, y esforzarnos por entenderlo como la participación de los hombres con los dioses, en la que se comparten preocupaciones en común. Nos explica John Scheid:

Tanto en sus enunciados como en la reflexión filosófica, los romanos conciben la ciudad o, en un plano subordinado, a toda comunidad civilizada, como el lugar en donde cohabitan dioses y hombres, *hic et nuc*, los dioses participan con los hombres en la vida comunitaria y aspiran, como cualquier magistrado, a realizar el bien común. Esta cohabitación se remonta, según la tradición, a los orígenes de la ciudad (o cualquier comunidad) mantiene y debe mantener con sus dioses (cultos *deorum*). Por eso los romanos conciben como un deber los homenajes debidos a estos conciudadanos tan poderosos, por su supremacía y a cambio de sus dones, así como el diálogo regular con ellos.³⁴⁸

Dada la importancia del culto cívico, Marco Aurelio se integró a las prácticas religiosas de su tiempo con el mismo compromiso con que asumió su lugar en el tejido social. De suerte que al presidir los

³⁴⁸ John Scheid; "El sacerdote" en Andrea Giardina (ed); **El hombre Romano**; Alianza; Madrid; 1991; p. 84.

augurios, o participar en las ceremonias sacerdotales, ponía en práctica lo que constantemente se repetía a sí mismo:

Al igual que tú mismo eres un miembro complementario del sistema social, así también toda tu actividad sea complemento de la vida social. Por consiguiente, toda actividad tuya que no se relacione, de cerca o de lejos, con el fin común, trastorna la vida y no permite que exista unidad, y es revolucionaria, de igual modo que en el pueblo el que retira su aportación personal a la armonía común³⁴⁹

La inclinación hacia la armonía común tiene un doble interés para Marco Aurelio. Por un lado, evidentemente, la buena marcha política del imperio, que en ausencia de los días de paz de su antecesor, se estaba debilitando. Por otro lado, su compromiso estoico le obligaba a reconocer tal armonía en los hechos que él mismo debía enfrentar. Fueron muchos los momentos difíciles que vivió el imperio durante el gobierno de Marco Aurelio. Las pestes, los incendios, las hambrunas, las guerras, e incluso devaluación,³⁵⁰ fueron los obstáculos que el emperador tuvo que enfrentar. De modo que sus acciones no reflejaban exclusivamente un compromiso individual con los dioses, sino la encomienda del imperio a ellos mismos, por eso no debe extrañarnos encontrarlo reviviendo viejos ritos romanos, y acudiendo a todo aquello que fuera necesario para contribuir con la estabilidad.³⁵¹ Con el pasaje anterior podemos vislumbrar que si bien las Meditaciones nos dan constancia de los sentimientos privados de su autor y podemos, así, asociar sus determinaciones internas con las huellas de su ejercicio público, lo que las caracteriza más enfáticamente es el ejercicio espiritual, y tal ejercicio por su sola forma es de carácter estoico. Ahora bien, la forma no basta para decidir sobre la franqueza del estoicismo de su autor; por ello debemos resaltar que sus pensamientos se construyen a partir del andamiaje de la filosofía estoica y no contravienen con su práctica como hombre de

³⁴⁹ **Meditaciones**; IX, 23.

³⁵⁰ Dada la difícil guerra con los marcomanos (en que muchos soldados romanos desertaron) Marco Aurelio no sólo tuvo que armar gladiadores y esclavos, también generó inflación para poder pagarle al ejército (al que pagaba con largueza). Incluso llegó a poner en venta los bienes de la casa imperial. Cf. Grant, **The Antonins...**; p. 36

³⁵¹ No debe extrañarnos que Marco Acuda a sacrificios para rogar la asistencia de los dioses, si él mismo reconoce que conceden favores, aún cuando sus dones no beneficien del todo a sus destinatarios: «E incluso los dioses les dan ayuda total, por medio de sueños, oráculos, para que, a pesar de todo, consigan aquellas cosas que motivan en ellos desaveniencias» IX, 27

Estado. Así que debemos reconsiderar el significado que el Destino estoico tiene para Marco Aurelio, con el que él mismo debió enfrentar a los acontecimientos.

7.2 Los actos apropiados

Entender a la totalidad de acontecimientos como un todo ordenado, implica asimilar que las cosas suceden de manera necesaria y perfecta. Así que la actitud que cabe esperar de Marco Aurelio, si es filósofo, es aceptar el acontecer del mundo como un acto de perfección, y encontrar en él no la obediencia resignada, que es arrastrada como un perro tras el carro del destino, sino como la expresión plena de la racionalidad, cuyo seguimiento, en tanto asentimiento de la razón particular, es el más alto grado de libertad que el individuo puede alcanzar. Debemos, por tanto, distinguir el grado de responsabilidad humana que participa en el cumplimiento del mismo destino y las categorías estoicas que intervienen para explicar a la cadena causal de los acontecimientos. Entender y obedecer a la ley de la naturaleza y sus determinaciones no es sumisión ante lo inevitable, sino el acto por el que la propia razón obtiene su autonomía. El estoico, a pesar de los estereotipos que su imagen a formado,³⁵² no se abate ante el destino con una resignación fatalista frente a lo predeterminado. Su actitud, tampoco es la del individuo indiferente e incapaz de conmoverse. La cuestión del determinismo estoico, al que Marco Aurelio se debe ajustar, se sustenta en el discurso filosófico, que demuestra que el individuo es libre y capaz de modelarse a sí mismo, e incluso, vivir de acuerdo con su propio destino. Por lo tanto, la apuesta ética del estoicismo se cumple en y por las determinaciones del destino. Para que ello quede suficientemente claro, regresaremos a la concepción de la Providencia estoica, ahora indagando su relación con la responsabilidad humana, lo cual nos aclarará la idea de libertad en un sistema en el que todo está ordenado por el logos. Dado que la libertad cae en el dominio de la ética en el discurso filosófico, abordarlo nos dará cauce para

³⁵² Siguiendo a Dorothea Frede, quien subraya que los estereotipos enunciados se deben al rigor moral de la filosofía estoica, en "Stoic Determinism" en Brad Inwood ed.; **The Cambridge Companion to The stoics**; CUP; 2003;pp. 179 a 205.

acceder a dos rubros importantes del estoicismo en que se crea a sí mismo Marco Aurelio: la comprensión de los actos apropiados y los impulsos y las pasiones.

Los conceptos «destino» y «providencia» corresponden, en la modernidad, a nociones bien definidas pero distantes de la concepción estoica de ambos términos. En general, se considera providencial³⁵³ a un orden trascendente que, con cierta intencionalidad, dispone los acontecimientos para beneficiar un fin en específico, sea un plan divino o de orden natural.³⁵⁴ Tales ideas suponen o bien a un sujeto intencional que detenta el poder de ordenar los acontecimientos, o bien una finalidad (Telos) que los orienta. La providencia estoica prescinde de ambos elementos. Se manifiesta, como hemos abordado anteriormente, en la coherencia de todas las cosas, por ello se puede decir que las ordena, pero no en función de un fin identificable. El estoicismo no admite un fin en la naturaleza, porque tal idea supone una línea causal de los acontecimientos en la que la relación causa-efecto determina el caso o circunstancias en que devienen las cosas. En cambio, la comprensión de la cadena causal se explica por la transformación de la sustancia, es decir, por la viva manifestación de los principios fundamentales: el actuar y el padecer, en los que la misma sustancia experimenta un movimiento, tanto interno como externo, que le coloca en un estado distinto al momento anterior. De modo que la unidad en los acontecimiento de la cadena causal, designan al orden por el que suceden las cosas que, considerando la cosmología estoica, siempre es el mismo y aparece como predeterminado. La cuestión comienza a ser problemática, cuando se trata de describir por enunciaciones proposicionales a la cadena causal que representa dicho destino.

El orden proposicional en un argumento describe cierto estado de cosas, así afirmaciones sobre eventos pasados o presentes describen hechos que son susceptibles de verificación, sin embargo, las predicaciones sobre el futuro no son verificables hasta el momento en que el caso descrito por la predicación se cumple o no. De manera que, siguiendo el orden proposicional y

³⁵³ En el diccionario de ética de Höffe, la entrada «providencia» nos dice que: “es un concepto de la tradición filosófica y teológica. Interpreta los momentos de la naturaleza y de la historia y las acciones del propio hombre sustraídas a la planificación, disposición, y en parte también al conocimiento, como productos de una razón sobrenatural”. Cf. Otfried Höffe, ed.; **Diccionario de Ética**; Crítica; Barcelona; 1994; p. 228.

³⁵⁴ La idea de una naturaleza providencial que ordena la ley del universo, de donde deben nutrirse las leyes sociales, es una idea de la *Ilustración* francesa. En Kant, la reflexión sobre el orden natural es una suposición del sujeto cognitivo, de modo que se concibe como una idea del juicio reflexivo, que supone una intención natural en el orden de los acontecimientos. Aunque ambas ideas se han considerado de inspiración estoica, en tal sistema de pensamiento cobra otras particularidades.

atendiendo a lo que efectivamente es, no se podría sostener que algo ha de ser por «necesidad». Sin embargo, el estoico sostiene, que en cada cosa existe cierta disposición que posibilita que las cosas sean de un modo y no de otro. Así que la secuencia de eventos que dan pauta a los eventos futuros tienen en su propia naturaleza las características que determinan su necesidad. Las proposiciones de la lógica estoica, por lo tanto, enuncian el estado de cosas en el momento y los términos en los que se da el caso, no obstante, a partir de la observación de las cosas a que refiere, sostienen que se pueden determinar los acontecimientos que por necesidad ocurrirán, porque ellos están inscritos en la naturaleza de la cosa. En otros términos, es posible determinar proposicionalmente lo que ha de pasar, sólo en la medida en que se conocen las características específicas de los cuerpos que participan en la cadena de eventos. Así que la lógica estoica más que afirmar el orden que debe guardar un discurso, nos coloca en posición de dar cuenta de la realidad, es decir, del sentido que guarda el pensamiento con la verdad. Sobre tal función de la lógica afirma Diógenes Laercio:

Así se presentan los estoicos su lógica a fin de establecer con la mayor firmeza posible que el sabio es siempre un dialéctico. Porque todas las realidades son vistas por la vía del examen que se expresa en los razonamientos, todo lo que concierne a la física y también lo que concierne a la ética –porque es inútil hablar de su utilidad para la lógica– así mismo a propósito de la corrección de los nombres, cómo las leyes imponen su orden sobre las acciones, no sabríamos hablar de ello (sin la dialéctica). Cómo existen dos prácticas que recaen sobre la virtud (dialéctica), una examina lo que es cada uno de los seres, la otra cómo les llamamos.³⁵⁵

Para entender la relación causal que la Providencia establece es necesario comprender plenamente la relación entre los cuerpos y los modos en que aparecen: los incorpóreos. El estoicismo, a lo largo del desarrollo de su tradición, es definitivo en su comprensión de la realidad: lo único real es lo que actúa o padece. El actuar o padecer es causa del movimiento, es decir, las relaciones entre los cuerpos son las que motivan la transformación al interior de ellos. El movimiento en el continuum material es posibilitado por la forma o el tonos de los propios cuerpos (como causa interior) y por la acción de unos sobre los otros (como causa exterior). Por ello, el despliegue del movimiento se

³⁵⁵ D.L. VII, 83

entiende como una cadena causal, fuera de la cual nada puede ocurrir. Ello queda claro en los dos siguientes comentarios:

La causa es la que produce aquello de lo que ella es causa, como la herida lo es de la muerte, la indigestión de la enfermedad, el fuego del calor. No se debe entender, entonces, por causa a lo que precede a un acontecimiento, sino lo que le procede en la producción.

y

Un sólo acontecimiento que se debiera al azar y privado de causa (anaitiōs) destruiría la unidad del mundo: «El universo no sería más administrado según un sólo orden y un plan único, si algún movimiento sin causa se introdujera».³⁵⁶

De los pasajes anteriores debemos, entonces, aceptar que para el estoicismo nada se produce sin causa. Así, el logos es la causa del movimiento del universo, en tanto principio rector. Una vez iniciado el movimiento de la cadena causal, todo lo que acontece es necesario en virtud del continuum material inscrito en el desenvolvimiento racional. Ahora cabe preguntar ¿cómo se puede asegurar que el devenir es efectivo? o de otro modo ¿cómo se sostiene que las ocurrencias del ser son necesarias? No hay en el desenvolvimiento del logos un plan divino a ejecutar (lo cual requeriría de un telos), por lo que el modo de aparecer de los corporales (ocurrencias del ser) se guían únicamente por el desarrollo de las razones seminales. Los estoicos eran unos investigadores tan inquisitivos como sus oponentes, de modo que no supusieron una cosmología revelada, sino asentada en la observación y el razonamiento. La síntesis estoica incluyó los cuestionamientos hechos por Jenófanes a la religión de los griegos, y con él reaccionaron a la idea antropomórfica de los dioses y de la creación del mundo, por considerar a estos caprichosos y con direcciones en su acción tan erráticas como la de los seres humanos. Es verdad que siguieron a Heráclito más que a Jenófanes en la idea del principio rector, pero es evidente que abrevaron de casi toda la tradición fisicalista. Así que de la observación de la realidad, la característica que se ofreció de modo más evidente fue la regularidad de los acontecimientos naturales, tales como la sucesión de día y noche, así como los períodos lunares y las estaciones del año. Esta regularidad, sin duda, influyó en la idea

³⁵⁶ Cicerón, *Du destin*, XV. 34 y Plutarco, *De fato*, 31, 201, 32. Citados por Frédérique Ildefonse; **Les Stoiciens**; p. 47.

de un orden, pero fue más allá de él. Tal armonía que fueron capaces de contemplar, precisó no sólo de un rector, sino de un creador. Asumiendo la idea del Demiurgo platónico, los estoicos concibieron el inicio del mundo material por la intención del propio demiurgo de crear al mundo. En el proceso de creación del universo, no obstante, permanece la idea inmanente de los primeros principios, de modo que si bien el demiurgo crea al mundo material, no por ello se crea a sí mismo, sino que el logos posee como cualidad propia existencia eterna. Así que en un momento específico, el logos insufló forma al mundo (to holon) manteniendo su unidad. Ahora bien, consistentemente con la idea de que el mundo es un organismo viviente, éste se desarrolla en un intervalo de duración. En su desarrollo, el pneuma se irá intensificando cada vez más, hasta llegar a un estado pleno en el que por su calor provocará la conflagración universal, ekpyrosis, llegando al mismo estado anterior a la creación, por lo que estará en posición de reconstruir al mundo, manteniendo tales ciclos por toda la eternidad. Los mundos siguientes, tendrán, entonces la misma forma que el mundo anterior, puesto que las razones seminales son las mismas. Esta cosmología que describe el inicio, desarrollo y consumación del mundo, observado con sus grandes alcances, no tiene por qué ser conflictiva. Las razones seminales implícitas en todos los individuos de la creación son siempre las mismas, por lo tanto su desarrollo estructura a los mismos cuerpos en cada ciclo. Las ocurrencias, pues, son idénticas cada vez que el mundo tiene lugar. Podemos apreciar que los estoicos observaron al ciclo del mundo como “un gran día” a través del que transcurren todas las vidas particulares. El punto de conflicto está en el interior del gran intervalo que describe: el modo en que aparecen las particularidades en la cadena causal, en específico, la vida de los hombres. ¿Debemos aceptar que el destino, que determina el modo en que aparecen las cosas, rige la vida de los hombres? Éste es el modo en que se ha planteado la relación de la determinación y la libertad humana, pero consideramos que la pregunta es incorrecta. La cuestión se aclara (o se complica, según el partido que se tome) cuando entendemos el modo en que tal realidad se muestra, es decir, cuando se explica la existencia y correlato de los incorporeales.

La ontología estoica considera también, en su apreciación de lo «algo», a los incorporeales, que son entidades cuya realidad no está dada por sí mismos, sino que es subsidiaria de las realidades plenas, es decir, a los cuerpos. Los incorporeales que acepta la doctrina son: tiempo, lugar, vida y los expresables (lekta). La característica de los incorporeales es que expresan la apariencia de

la sustancia y que están determinados funcionalmente por la «inactividad y la impasibilidad». La manera positiva de definirlos, nos la transmite Diógenes Laercio, cuando nos habla de las cualidades del mundo y se caracteriza por su pasividad: “Es incorporeal lo que puede ser ocupado por los cuerpos, pero no está ocupado”.³⁵⁷ Ellos mismos no son causa de la sustancia porque no pueden interactuar con ella, pero manifiestan el medio por el cual ella misma se despliega. Pensando en términos de causa–efecto, los incorporeales son el trayecto que recorre la sustancia y la apariencia que ella misma adquiere en su transformación; son, pues, el efecto: lo que se percibe en la superficie del cuerpo cuando está en proceso. Consideremos el ejemplo que Sexto Empírico ofrece sobre la cuestión:

Toda causa es cuerpo y es causa para un cuerpo de [efecto] incorporeal, por ejemplo: el escalpelo que es un cuerpo es causa para el cuerpo que es la carne de un incorporeal, el predicado “estar cortado” o también: el fuego que es un cuerpo es causa para el cuerpo que es la leña de un [efecto] incorporeal, el predicado “estar quemado”.³⁵⁸

Luego, el modo de aparecer de la sustancia no provoca el cambio en la sustancia misma, ya que ésta posee una lógica intrínseca. En cambio, los incorporeales tienen una relación entre ellos, y señalan la vía a través de la cual la propia sustancia está en transformación. Ellos mismos no mueven, no son causa, por lo tanto, son sólo reflejo o arena de una actividad: reflejo en tanto enunciación, arena en tanto el espacio o atributo en que la misma sustancia se realiza. La cuestión es que al considerar a los acontecimientos sólo a partir de la impresión que causan de modo inmediato, tanto en la observación como en la enunciación de ellos mismos, lo que se obtiene no es la cadena causal de los corporales sino su superficie, la cadena subsidiaria de los incorporeales. La impresión que nos causa el devenir del mundo, pues, es la de las apariencias de la realidad del mundo. En terreno ético, tal superficialidad de los incorporeales se muestra por las desaveniencias que a un sujeto le parece encontrarse en el mundo. No es que los pesares como la enfermedad o la pobreza sean realidades corporales, su realidad es la de una situación particular de un cuerpo, el individuo. De modo que la pobreza o la enfermedad no corresponden a las causas por las que se mueve el continuum del que

³⁵⁷ D.L. VII, 142.

³⁵⁸ Sexto Empírico, *Adv. Math.*, IX, 211. Citado en Frédérique Ildefonse; **Les Stoïciens**; p. 49.

participa el propio individuo, no lo determinan, sino que son modos de aparecer del individuo, en el que la comprensión de ellas mismas, es decir, el razonamiento que de ellas se haga moverá al hêgemonikon, por ser éste causa de sí, y no porque tales incorpóreas muevan al hêgemonikon. De modo que las situaciones en que los individuos se encuentran en la realidad, tales como riqueza, salud o fama, no están dadas por necesidad, es decir, no tienen que ver con el destino, sino únicamente por el modo en que aparecen y a las que los individuos deben enfrentarse dilucidando sobre lo que sí es necesario, es decir, sobre lo que corresponde a la naturaleza. En palabras de Epícteto, el destino tiene que ver con aquello de lo que somos dueños, con el principio rector que decidirá sobre el asentimiento que da a las cosas, e identificará de ellas las que corresponden a la cadena de las apariencias y las que pertenecen a la naturaleza efectiva del todo. Tomemos por caso un tema propuesto por Epícteto en el que trataremos de identificar la exterioridad de las circunstancias que conforman la realidad, y en el que él mismo nos muestra cómo opera la libertad respecto al devenir de los acontecimientos:

La esencia del bien es cierta clase de albedrío; la del mal, cierta clase de albedrío. Entonces, ¿qué es lo exterior? Materias para el albedrío, en cuyo trato alcanzará su propio bien o mal. ¿Cómo alcanzará el bien? Si no admira las materias. Pues si las opiniones sobre las materias son correctas, hacen bueno el albedrío, pero si son torcidas y desviadas, malo. La divinidad puso esta ley y dice: «Si quieres algo bueno, tómallo de ti mismo». Pero tú dices: «No, sino de otro». Entonces cuando el tirano amenaza y me llame, diré: «¿A quién amenaza?». Si dice: «Te encadenaré», digo: «Amenaza a mis manos y mis pies». Si dice: «Te haré degollar», digo: «Amenaza a mi cuello». Si dice: «Te meteré en la cárcel», digo: «A todas mis carnes». Y si amenaza con el destierro, lo mismo.

—¿Así que a ti no te amenaza nada?

Si siento que esas cosas para mí no significan nada, no. Pero si temo alguna de ellas, me amenaza a mí. Luego, ¿a quién temo? ¿Al que es dueño de qué? ¿De lo que depende de mí? Nadie es dueño de lo que depende de mí. ¿De lo que no depende de mí? ¿Y a mí que me importa?...

¿Y que Sócrates sufriera lo que sufrió a manos de los atenienses?

Esclavo, ¿por qué dices «Sócrates»? Di las cosas como son: «¿Que se llevarán el cuerpecillo de Sócrates y los más fuertes lo arrastraran a la cárcel y uno le diera la cicuta al cuerpecillo de Sócrates y éste se enfriará?». ¿Esto te parece sorprendente, injusto, por eso reclamas a la divinidad? ¿Es que Sócrates no tenía nada frente a eso? ¿Dónde estaba para él la esencia del bien? ¿A quién hemos de prestar atención? ¿A ti o a él? Y él, ¿qué dice? «A mi Ánito y Meleto pueden matarme, pero no perjudicarme». Y en otra ocasión: Si así agrada a la divinidad, así sea». Pero demuéstame que con opiniones inferiores se domina al que es superior en opiniones. No lo demostrarás ni de lejos. Pues ésta es la ley de la naturaleza y de la divinidad: Que lo superior venza siempre a lo inferior. ¿En qué? En lo que es superior. Un cuerpo más fuerte a otro cuerpo, los más al uno, el ladrón al no ladrón. Por eso precisamente perdí yo mi candil, porque el ladrón era superior a mí en estar despierto. ¡Lo que ganó él con el candil! Por un candil se hizo ladrón, por un candil, indigno de confianza; por un candil brutal. Eso le pareció de provecho.³⁵⁹

A esta reflexión, que de primera impresión se ofrece sólo como una arenga moral, es necesario aplicar a la reflexión de Crisipo acerca de la cadena causal; con ello notaremos de paso que la filosofía de Epícteto, frecuentemente considerada distante de la actitud inquisitiva del estoicismo más teórico, convoca en su profundidad a los juicios teóricos de la escuela. Evidentemente, el que un hombre tenga la fuerza para someter a otro es parte de su naturaleza, luego, el cuerpo de éste es capaz de someter al de uno más débil también por su propia naturaleza, por lo tanto, el movimiento de los cuerpos por el que un hombre somete a otro está implícito en su naturaleza, por las causas exteriores, así como por la forma misma, tal como el cilindro que por su redondez y por la fuerza aplicada sobre él es echado a rodar. Ahora bien, la decisión de hacerlo o abstenerse depende del individuo, de su racionalidad (a la que debemos llamar *hêgemonikon*, pero que también antes hemos identificado como voluntad) así que su capacidad de juzgar encadena otros acontecimientos, que tienen que ver más con el juicio que de ellos se tiene. Por lo cual, las apariencias, lo «exterior», son materia para el albedrío porque es del principio rector de donde provienen los impulsos, que inclinan a la voluntad hacia el bien o hacia el mal a través de la facultad de juzgar, y no porque la inclinación de los hombres esté ordenada previamente más hacia un lado que al otro, sino dado que la

³⁵⁹ **Disertaciones**, I.29.1-21.

capacidad de juzgar de los seres humanos es un fragmento del principio rector del universo y la autonomía de la razón se manifiesta justamente por el ejercicio de la razón, los hombres son causa de sí mismos, sin que sea la razón ordenadora la que los determine. El punto en el fragmento anterior es que si Sócrates es mortal, entonces lo pueden matar. Tal posibilidad está inscrita en su propia naturaleza, pero por cuanto Sócrates y los hombres que lo condenan tienen sus propias opiniones y no unas opiniones impuestas por el destino, el desenlace de su juicio no es de una necesidad providencial, sino que el desencadenamiento de acontecimientos que están en el exterior de la propia naturaleza, a los cuales aborda el juicio y en los que se realizan tanto la libertad como la superioridad moral de los individuos, son los que están en juego cuando Sócrates es condenado.

Ahora bien, el destino se realizó efectivamente, pues le mataron, pero ello no vulneró la libertad de Sócrates, porque él mismo no se opuso a él. Oponerse al destino inscrito en la naturaleza, es rebelarse ante la posibilidad de la muerte o el destierro, no obstante resistirse a que tales cosas ocurran no las cancela, pero sí muestran la insensatez de quien se resiste, pues ante lo inevitable no se es capaz de mantener un ánimo firme. Así que la aparente cadena causal que lleva al destierro a un individuo no es necesaria, porque no corresponde a la realidad corporal, sino a las manifestaciones incorpóreas, así que no es ella misma parte del destino. El individuo, pues, no está condenado a los acontecimientos que desencadenan las voluntades de los otros, sólo está inscrito en una cadena causal a la que sí que está atada su propia naturaleza, así como la de todos los otros, observamos en ello dos niveles de la causalidad: la orquestada por las razones seminales, que está ordenada por la providencia y por lo tanto es necesaria, y la de la voluntad de juzgar, que es fortuita, porque corresponde a la capacidad de juicio acerca de lo conveniente para cada individuo. Por ello la mayor exigencia que los estoicos tienen de sí es el esfuerzo por entender a la naturaleza, individual y del todo, y distinguir, con ello lo que depende de cada uno, lo que no depende de cada uno y los indiferentes. Ahora bien, si de entender a la propia naturaleza se trata, no se tarda en caer en la cuenta de que la única certeza de sí que tienen los individuos es la de su propia finitud, razón por la cual se acusa al estoicismo de fatalista, pero la cuestión no es tan restrictiva.

Evidentemente, el estoico sabe que es finito y que ha de morir, pero los filósofos, y en particular Marco Aurelio, no se planteaban la muerte como una resolución terrible y cruel. El

entendimiento del mundo, por sí mismo es de un vitalismo tal, que no por no querer abandonar la vida se reviste de entusiasmo, sino que el estoico, al comprender su lugar en el mundo sabe que puede, y debe, interpretarlo.

La actividad de comprenderse a sí mismo y de comprender la naturaleza del mundo es bastante lejana de un conformismo ante lo inevitable. Si el atroz fatalismo en los estoicos fuera cierto, no tendrían más que cruzarse de brazos y esperar la muerte que indudablemente el destino les depara. Pero ningún filósofo estoico lo hizo, aunque saliera de la vida activamente.

Es necesario reiterar el sentido del destino en la vida filosófica de Marco Aurelio. Desde la perspectiva estoica, es evidente que Marco Aurelio vio luz en un momento determinado gracias a la cadena causal en que su naturaleza se inscribió. Fue concebido por sus padres porque ellos mismos formaron parte de tal cadena. Ahora bien, las condiciones en que nació no caen en el terreno de la explicación de la cadena causal, sino en el engarzamiento de los incorpóreos. Así, el desarrollo de sí mismo no se debió a la necesidad inscrita en el destino de que un día él fuera gobernante de Roma, él no debía ser «el toro frente a la vacada» por algún tipo de necesidad mesiánica, del mismo modo en que él mismo no veía al imperio romano como el detentor de una misión frente a los demás pueblos. No parece que sus acciones políticas se deban, como sugieren algunas interpretaciones, a que él mismo considerara que debía llevar, por la conquista, el cosmopolitismo hacia otros pueblos. El lugar que Marco Aurelio ocupó en el tejido social no era un designio del destino, pero, lo mismo si hubiera sido el estoico esclavo, ya estando en tal lugar, debía desempeñar de la mejor forma el papel que le correspondió.

El estoicismo, en tal sentido, se conformó más bien como una vía personal, a través de la cual, Marco Aurelio intentó dar sentido a su propia vida, con lo que su esfuerzo intelectual no fue el de distinguir el modo en que se debía realizar el destino, sino asumir una providencia ya inscrita en la naturaleza, y por lo tanto distinguir las pautas éticas en todas sus acciones, es decir, discernir y elegir entre las cosas que dependen de sí, las que no dependen de sí, y los indiferentes. De modo que si bien la providencia parece revelarse interesada por él en algunos acontecimientos particulares, como el milagro del rayo en la batalla o el alivio a alguna enfermedad, tales sucesos no afectaron su talante estoico desviándole hacia la superstición o la locura del mesianismo o la revelación (como la que

afectó a Elio Arístides). De modo que las anécdotas sobre el milagro del rayo y la lluvia que ayudó a su ejército a no sucumbir ante el enemigo, se explican por el horizonte cultural que les da sentido, pero no demuestra ni que él mismo y su ejército fueran privilegiados por los dioses, ni que la providencia estoica interviniera en el acontecimiento.

La interpretación estoica del mundo une dos puntos que pueden parecer sumamente disímiles, incluso opuestos: una idea de Providencia ordenadora y un antropocentrismo fundamentado en la autonomía de la razón. La calificación de «antropocéntrico» la ha merecido ésta doctrina por las afirmaciones de Epícteto y Cleantes, quienes afianzaron al alma humana como el centro en el que confluye el universo; detengámonos un momento en ella para comprender los alcances de una determinación tal. Desde los inicios de la escuela, se consideró a la psique del hombre como un fragmento del alma universal como una «emanación del logos». Algunas interpretaciones han visto en ello una especie de creaturismo, por cuanto al dios «que también llaman logos o Zeus» es lícito llamarle Padre. Sin embargo, aún se está muy lejos de considerar tal apelativo en relación con el creaturismo judeo cristiano (que hace del hombre la creatura más preciada para la cual se creó el universo mismo y que le otorga orden y significado) aún cuando algunas obras destacadas como la de Elorduy³⁶⁰ sugieran que tal cuestión es posible por las raíces semíticas de los fundadores de la escuela. El pasado racial de Zenón o Crisipo no vienen a cuento, baste decir que tal influencia ha sido ya descartada por un buen número de estudiosos del estoicismo. Lo que a nuestro juicio parece relevante es que la relación de la psique humana identificada con el logos universal, que se explica más por la idea de *simpatheia* que por una idea de creaturismo, es decir, por la aproximación formal entre la razón universal y la razón particular, nos da cuenta con mayor coherencia del vínculo entre la racionalidad universal (como de destino o providencia) y la razón particular con supropia autonomía. Ya antes hemos planteado la participación del mundo por entero del alma viviente que es el logos, hemos mencionado a la par que tal es un organismo viviente y que todas las cosas son fragmentos de él mismo, pero en lo que corresponde a la particularidad del alma de los hombres debemos precisar sus funciones que explican su relación, así que nos concentraremos en el *hêgemonikon*.

³⁶⁰ Eleuterio Elorduy; **El estoicismo**; Gredos; Madrid; 1972.

La naturaleza corporal del *hêgemonikon* se explica de un modo singular. Aceptando, por la evidencia de los sentidos, que los cuerpos de los animales mientras están con vida se mueven por sí mismos y que una vez muertos desaparece aquello que los mueve, el estoicismo sostiene que existe una realidad corporal que los anima. Tal realidad corporal es, como ya se ha dicho, la sustancia pneumática, que no es pura materia porque ésta tiene, de suyo, sólo la cualidad pasiva de sufrir la acción externa, es decir, no puede ser por sí misma causa de su propio movimiento. De modo que la actividad del *pneuma* en los animales, incluidos los hombres, es «dinámica» por ser capaz de moverse a sí misma frente a los impulsos. Ahora bien, siguiendo la escatología estoica, la actividad pneumática de los seres humanos, a diferencia de los animales, interpreta, ordena, da sentido a sus representaciones y satisface sus deseos, por lo que su actividad es más compleja y se divide según aquello que es afectado. En tales funciones se entiende y acepta de inmediato la división del alma que establece el estoicismo. De la operación mental que nos ofrece la distinción entre las partes del alma no se sigue que ésta misma sea fragmentaria, sino que es un todo funcional, en el que, sin duda la parte que tiene mayor relevancia es el *hêgemonikon* o principio rector. Éste tiene por función mantener cierto grado de tensión en el alma; explicándolo por analogía con la materia, es el que otorga forma a la propia alma. El principio rector, que tiene las funciones que nosotros atribuimos a la actividad cerebral, lo ubican ellos en el corazón. De modo que en él reside la capacidad de juzgar y de otorgar el asentimiento a la realidad, pero entendido como soplo que recorre al cuerpo también rige su capacidad de respuesta frente a las representaciones y los impulsos. El estoicismo concibe al impulso como «un movimiento del alma hacia o apartándose de algo» o también como «la razón del hombre que le impele a actuar», así el impulso es aquello hacia lo que se mueve el hombre.

Los impulsos, pues, son los deseos que mueven al principio rector, lo cual es coherente ya que si el alma es una realidad corpórea, su propia consistencia le hace ser movable por las cosas corpóreas que le afecten. Con ello, podemos entender que la escuela sostuviera que los apetitos son parte de la razón, pero es necesario notar que la razón no es puro apetecer, sino que distingue al tipo de objeto de deseo que le es lícito desear, y también observar que la actividad de la razón no se resuelve en satisfacer sus apetitos, aunque éstos sean correctos, sino en mantener el justo grado de tensión en el *hêgemonikon*. Crisipo, de manera reaccionaria a los principios del jardín, sostuvo que el

impulso básico y primario del hombre es el de supervivencia, en otros términos el de autoconservación, no obstante, también consideró que los impulsos se van transformando en los individuos mientras éstos van madurando, de modo que una vez alcanzada la plenitud de la razón, los impulsos se habrán modificado del apetito básico de supervivencia a deseos más elevados, como el deseo de la virtud que es el más propio al hombre. Incluso, junto con el primer impulso, se encuentra la consciencia de sí, ya que: “para todo ser viviente el objeto primero que le es propio es su propia constitución y la consciencia que tiene de ella”.³⁶¹ Por ello es importante reconocer los impulsos que le son propios y que corresponden con su propia constitución: “Cuando la razón es dada a los seres razonables, en vista de una regulación más perfecta, es correcto para ellos vivir según la razón. Ésta se adhiere aquí como un artesano (obrando sobre el impulso)”.³⁶² Tal reconocimiento de sí, dota a la consciencia de un movimiento particular análogo al movimiento general del logos. Cobrar consciencia de sí, entonces, implica un tipo de movimiento en el que la consciencia se mueve a sí misma por la certeza que tiene de sí. Vivir según la razón, por lo tanto, implica cobrar consciencia y reconocer que es la razón la que se mueve en uno mismo.

El alma es movimiento, ya que es afectada por el exterior, pero no se mueve de manera indiscriminada, sino que su principal característica es que es capaz de autorregularse, de ser causa de sí. Por ello es «imitación» del logos divino, porque su actividad fundamental está en causarse a sí misma. Es de nuestro interés resaltar éste aspecto del alma, por las tentaciones interpretativas en las que se puede ceder al leer a Marco Aurelio, dada la cercanía con el cristianismo y la apertura al cosmos trascendente. El principio rector, que es el principal objeto de reflexión de nuestro filósofo, no es una creatura dentro del cosmos. Es una réplica del logos inmanente, de modo que la consciencia humana tiene un lugar central en el sentido en que dispone de pensamiento que es la capacidad de nombrar y entender el significado de las cosas. Así que no es que las estrellas brillen para los hombres, sino que es necesario que éstas brillen por la racionalidad que ha dado lugar a ellas, del mismo modo en que es necesario que los seres humanos, por las características especiales de su razón sean capaces de dar sentido a la existencia de las estrellas y de todo cuanto acontece en el

³⁶¹ D.L. VII, 85.

³⁶² D.L. VII, 86.

mundo. Ahora bien, no es que ésta sea una misión de hombres especiales, así como tampoco es que todos los hombres exploten ésta capacidad que tienen en sí. Es labor del filósofo cuidar del principio rector, ordenar el tipo de movimiento que afecte a su alma «no dejándose zarandear por el destino» y disponer de la reacción de los impulsos que hay en el alma. La racionalidad del logos immanente, pues, tiene su mayor expresión en la reflexión humana, siendo ésta la que otorga el sujeto que la piensa al gran logos que ordena a la realidad. Enunciado hasta aquí, todo parece un cosmos ordenado en el que el error y el vicio no tiene lugar, no obstante el estoicismo no es una doctrina de candor ingenuo. Admite que, aunque el fin de los hombres plenamente racionales es la virtud, algunos no se guían por ella, pero no por eso son menos racionales. Su razón, en todo caso está desviada y sus apetitos son igualmente impulsos, pero el movimiento de su alma es errático o desenfrenado, es en ello en lo que reside la pasión: "A partir de los errores se produce la perversión que ataca al pensamiento, perversión en que germinan numerosas pasiones que son causa de inestabilidad. En cuanto a la pasión considerada en sí misma, ella es, según Zenón, el movimiento irracional y contrario a la naturaleza o también un impulso excesivo".³⁶³

El movimiento irracional y contrario a la naturaleza que un individuo comporta no indica que carezca en menor o mayor grado de racionalidad que un individuo que ordena sus actos y dirige sus impulsos. El punto es que, para el estoicismo, el no buscar la concordancia con la naturaleza, más que un acto irracional es una forma de desviación del pensamiento. Para el estoico, el que no se guía por la razón o bien es un ignorante o sus juicios están equivocados, pero en todo caso, expresa un modo de enfermedad en la que el individuo es infeliz, por lo cual la filosofía estoica se propone como una terapia para cuidar la salud del *hêgemonikon*. Su terapia consiste en reconocer cuales son las pasiones y que, partiendo de que lo que motiva las pasiones son los juicios erróneos, se debe reconocer el justo valor de las cosas que motiva tales juicios y cambiar de opinión respecto a tales cosas. Al respecto:

Entre las pasiones principales, como lo dice Hecatón en el segundo libro de su tratado Sobre las pasiones y Zenón en su tratado Sobre las pasiones, se distinguen cuatro: la pena, el temor, el deseo y el placer. Ellos tenían la opinión de que las pasiones son juicios, como lo lo dijo

³⁶³ D.L. VII, 112

Crisipo, en su tratado Sobre las pasiones. El amor al dinero es efectivamente la opinión de que el dinero es cualquier otra cosa que bien, y es lo mismo para la embriaguez, la licencia y las otras pasiones.³⁶⁴

La racionalidad de los hombres, por tanto, no entra en cuestión en los individuos intemperantes, sino las opiniones erradas y la falta de autocontrol. En ello reflexiona constantemente Marco Aurelio a lo largo de las Meditaciones, porque comprende que todos forman parte del conjunto universal, pero que cada uno desenvuelve su propia racionalidad de modo distinto. Ahora bien, él mismo no se da a la tarea de corregir o modificar el movimiento del alma de los otros, sino que al comprender que ellos mismos forman parte del conjunto, su esfuerzo se concentra en dirigir a su propio principio rector y contener su propia irascibilidad frente a aquellos que parecen necios o intemperantes. En todo caso, puede intentar conminarlos o educarlos, pero siempre se representa la necesidad de contenerse a sí mismo:

¡Cuan cruel es no permitir a los hombres que dirijan sus impulsos a lo que les parece apropiado y conveniente! Y lo cierto es que, de algún modo, no estás de acuerdo en que hagan eso, siempre que te enfadas con ellos por sus fallos. Porque se ven absolutamente arrastrados hacia lo que consideran apropiado y conveniente para sí. «Pero no es así». Por consiguiente alecciónales y demuéstрасelo, pero sin enfadarte.³⁶⁵

En la comunidad racional que conforman los hombres, incluso los intemperantes, subyace el cosmopolitismo estoico. Deudor de la filosofía cínica, el estoicismo sostuvo que lo mismo las mujeres que los hombres de toda nacionalidad, son partícipes del logos universal. No obstante, la idea de una hermandad por vía de la razón y la constitución pneumática de toda la realidad no convirtió a la escuela en una doctrina misionera. Epícteto, que intentó en alguna ocasión predicar como cínico, y Musonio que intentó disuadir a los atacantes de la ciudad apelando a su razón, ambos se llevaron unos cuantos palos por su actitud optimista. El cosmopolitismo de Marco Aurelio no es tampoco de activismo político. En sus actividades políticas, por más que siguiera las acciones de Antonino para

³⁶⁴ D.L. VII, 110-111.

³⁶⁵ **Meditaciones**, VI, 27

establecer leyes benévolas para los esclavos, no reveló tal inclinación.³⁶⁶ La concepción cosmopolita de Marco, por lo tanto, constituyó más un observatorio espiritual, que una actividad de gobierno, desde el cual acepta la ciudadanía universal para todos los hombres, pero sólo según la razón universal. Así se plantea la cuestión en las Meditaciones:

Si la inteligencia nos es común, también la razón, según la cual somos racionales, nos es común. Admitido eso, la razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso, también la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de una ciudadanía. Si eso es así, el mundo es como una ciudad. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se podrá afirmar que participa todo el género humano? De allí, de esta común ciudad, proceden tanto la inteligencia misma como la razón y la ley. O ¿de dónde? Porque al igual que la parte de tierra que hay en mí ha sido desgajada de cierta tierra, la parte húmeda, de otro elemento, la parte que infunde vida, de cierta fuente, y la parte cálida e ígnea de una fuente particular (pues nada viene de la nada, como tampoco nada desemboca en lo que no es), del mismo modo la inteligencia procede de alguna parte.³⁶⁷

Una de las reflexiones más reiterativas del libro conmina a ejecutar correctamente las tareas que el destino puso a su cargo, para contribuir así a la armonía del conjunto universal. Su esfuerzo, pues, se encamina a aceptar tanto las aparentes desaveniencias de la vida común, como las que la responsabilidad de gobernar le acarrea. En el Epistolario y en las Meditaciones en más de una ocasión se muestra abrumado por la carga del imperio. Por sus expresiones, es fácil suponer que él estaría más a gusto dedicándose a los libros y al estudio de la filosofía, no obstante, como alguien que ha decidido por sí mismo ser filósofo, debe alcanzar la plenitud de su propia libertad, y aceptar el lugar que la providencia le asignó.

³⁶⁶ En Esmirna, por ejemplo, mantuvo la tradición en el gobierno, al impedir durante mucho tiempo que los libertos participaran en la administración pública. No fue sino hasta que los apremios de la guerra afectaron al imperio que relajó su postura.

³⁶⁷ **Meditaciones**; IV, 4.

7.3 La terapia del cuerpo frente a la terapia del alma.

Sin perder de vista el lugar que la providencia le asignó, no debemos dejar de notar que a pesar de que el propio Marco Aurelio reconociera y presidiera sinceramente a la religión de Estado, cuyas prácticas estaban asociadas con la adivinación, despreciara por cuenta personal al augurio y en general a la superstición. Ante ello Marco Aurelio tomó una actitud que dibuja el perfil del ciudadano sensato. En su libro primero agradece a Diogeneto: “el evitar inútiles ocupaciones y la desconfianza en lo que cuentan los que hacen prodigios y hechiceros acerca de encantamientos y conjuración de espíritus, y de otras prácticas semejantes; y el no dedicarme a la cría de codornices ni sentir pasión por esas cosas”.³⁶⁸ El comentario es interesante, sobre todo considerando que la Historia Augusta y Luciano de Samosata nos narran que el mismo Marco Aurelio acudió por auxilio a Alejandro de Abonoteico, quien no era ningún sacerdote, sino conocido hechicero. Ahora bien, se debe resaltar que el estoicismo no rehusó por completo las prácticas adivinatorias. La ortodoxia estoica señalaba, por ejemplo, que era posible entender los augures si la propia inteligencia se ponía a tono con el logos universal. Epícteto tampoco las rechaza, reprueba a quienes dejan a un lado los deberes al hacer consultas inapropiadas; advierte a los hombres sobre el ánimo que deben tener al acercarse al augurio: «Hemos de ir sin deseo ni rechazo». A pesar de que observamos en Marco Aurelio la consciencia templada frente al augurio que el estoico está obligado a adoptar, los historiadores han interpretado una heterodoxia que compromete su sinceridad filosófica. Intentaremos mostrar qué tipo de racionalidad es la que guía a Marco Aurelio, para subrayar el grado de su compromiso estoico.

En general, el compromiso filosófico que los hombres del siglo II adoptaron, no estuvo asociado a inspiraciones momentáneas en que el espíritu o la razón se manifestaran de manera espontánea. No hay un llamado particular que motive a Marco Aurelio a entregarse al estoicismo, o a interesarse por la espiritualidad. No así en el caso de Arístides, a quien, por contraste, la enfermedad contraída en Roma lo condujo a la búsqueda de Asclepio, y por cuyo medio se interesó por esa porción de sí mismo que animaba a su cuerpo enfermo. El propio Arístides reconoce que si no hubiera sido por la enfermedad su inclinación religiosa no habría tenido la fuerte devoción a la que se

³⁶⁸ **Meditaciones**; I,6.

entregó. Incluso nos asegura que la enfermedad lo convirtió en un hombre más feliz: "Alguien a quien había sucedido un feliz acontecimiento, queriendo mostrar su satisfacción, dijo que era más que haberse hecho doble, otro que le parecía hallarse en la isla de los bienaventurados. Yo mismo también estoy en la misma disposición por efecto de ese día venturoso."³⁶⁹

Las prescripciones del dios que Arístides debía cumplir, en efecto, precisaban de más fuerza de su voluntad, que la que su propio cuerpo tenía. Por su rudeza, las curas parecían más temerarias que los sufrimientos por la enfermedad. Pero no era la búsqueda de salud lo que definitivamente motivó a Arístides, sino el contacto con el dios. Es particularmente ilustrativo de ello, una ocasión en que el dios le ordenó bañarse en un río helado: "lleno del ardor de la visión del dios arrojé mis vestidos" dice Arístides, y quienes llegaban y lo veían zambullirse en las frías aguas gritaban: "¡grande es Asclepio!"³⁷⁰ Tal era el furor que generaban las muestras de fe de Arístides.³⁷¹ Asimismo, tal impacto es reflejo de cierto síntoma de la época: la inclinación hacia lo mágico.³⁷² La experiencia de la divinidad a partir de la expectativa individual era un fenómeno de gran espectro. Diferentes cultos que aseguraban la intervención o el interés del dios por el individuo en su particularidad tuvieron lugar. En este mismo ámbito se tocan, en cierto sentido, la religiosidad con la superstición.³⁷³ El concepto de superstición, en sentido negativo, aparece generalmente como creencia corrosiva, como perversión de una fe correcta, cuya práctica no convierte a un individuo en criminal, pero sí lo señala como un desviado de los cánones de creencias aceptadas por el grupo social al que pertenece. En el mundo romano es difícil, además, definir en sentido positivo a la superstición.

Tácito, en su tratamiento notablemente imparcial de la religión de los romanos en la Germania – donde reconoce, cuando es de justicia hacerlo, su piedad, su respeto a la tradición, su devoción

³⁶⁹ Elio Arístides; **Discursos Sagrados**; I, 38.

³⁷⁰ *Ibidem*; II, 18.

³⁷¹ El sofista llegó a ser considerado un hombre sagrado, a quien se acudía para hacer consultas incluso de carácter político, como lo prueban los discursos Rodio y el referente a la Concordia de las Ciudades.

³⁷² Al respecto la introductora a los **Discursos Sagrados** comenta: "entre las multitudes la fe en la magia tiene tanta fuerza como la fe religiosa", *op. cit.* p.11.

³⁷³ Explica Grimal: "*Religio* y *Superstitio* son, en Roma, dos formas de la sensibilidad a lo divino; la segunda es como el material del que esta formada la primera. No se distingue, cual se habría podido creer, como la verdad y el error. Una manifestación de *superstitio* puede ser provocada por un hecho religioso real y perfectamente auténtico, enviado por la divinidad." **Marco Aurelio**; p. 303.

a la adivinación, su falta de antropomorfismo—, emplea la distinción religio-superstitio para separar los elementos romanos de los que no lo son. Pero tal distinción, que en todo caso podía volverse contra la religión oficial de los romanos, como hicieron Varrón y Séneca (Agustín, de Civ., D., 6.10), no se aplica con rigor y carece de fuerza explicativa.³⁷⁴

En general, la superstición estaba asociada con degeneraciones en los cultos. La política imperial trató de suprimir aquellos que involucraban actos que comprometían la moral pública, o cuyos sacrificios implicaban aberraciones. Ahora bien, la superstición en algún sentido fue tolerada, lo que no tuvo ninguna aceptación política fue la herejía, la cual se expresaba en la negativa de algunas sectas o pueblos, como los cristianos o los judíos, a participar en los honores a los dioses cívicos. En lo particular, la excesiva creencia en la magia o en los augures se llegó a calificar también como expresión de la superstición. En el caso de Elio Arístides, aunque su creencia fuera extralimitada, su modo de actuar podía ser calificado, si acaso, de extravagante, pero no de supersticioso.³⁷⁵ Efectivamente él mismo consideraba su enfermedad como el privilegio que le permitía establecer contacto con el dios, pero es notable que después de que pasaron doce años padeciendo distintos males, finalmente curó. Lo que al parecer nunca cesó fue el contacto con su patrono, quien le sugería las acciones que debía tomar en su vida privada y pública.

A pesar de la importancia del culto, de su expansión y del empeño que puso el mismo Elio Arístides para darle un rango especial a su devoción, su lugar en la cultura romana no tenía la misma estatura que el culto a los dioses cívicos en el imperio en general, ni la importancia de los misterios eleusinos para la Hélade. El sofista, que se percibió a sí mismo como un elegido del dios, intentó elevar el culto al equiparlo con los misterios eleusinos. En el discurso que hace elogio de Pérgamo coloca en plano de igualdad la importancia de la iniciación mística con la visita al templo del dios: “Y ni la reunión del coro, ni la compañía en los viajes, ni disfrutar de los mismos maestros es algo tan importante, como riqueza y ganancia es frecuentar juntos el Asclepeio y haber sido iniciado en los

³⁷⁴ Garnsey y Saller; **El imperio...**; p. 199

³⁷⁵ Historiadores modernos como Grant, consideran que sus enfermedades eran más psicosomáticas que auténticas, calificándolo de hipocondríaco. **The Antonines**; p. 104.

más excelentes ritos bajo el más hermoso y perfecto portador de la antorcha y sacerdote encargado en la iniciación, y ante quien toda la ley de necesidad cede”.³⁷⁶

Es indudable que el templo de Asclepio en Pérgamo tuvo una relevancia especial en el imperio, no obstante, los misterios de Eleusis eran más significativos para la identidad griega, no sólo porque el ritual representa la presencia de los dioses entre los griegos y por la anquilosada tradición y respeto que ellos mismos inspiraron, también porque es un momento pertinente para la demostración de la limpieza espiritual de los ciudadanos. En efecto, el mismo Arístides señala que casi toda la ciudad estaba iniciada en los misterios: «Lo más grande y lo más divino es que éste es el único de los festivales que cuando se reúne se celebra en un solo edificio, y la muchedumbre de la ciudad y la del Eleusino son equivalentes».³⁷⁷ Hacerse iniciar implicaba tener limpio el espíritu para no causar el enojo del dios, razón por la cual Nerón tuvo recelo en dejarse iniciar. No así Marco Aurelio³⁷⁸ quien, según la interpretación de Pierre Grimal lo hace más como una ordalía, ya sea para mostrar a los griegos la inocencia de su amigo y antiguo maestro Herodes Ático,³⁷⁹ cuya familia recién había enfrentado un proceso con los atenienses y por ello se había alejado de su antiguo pupilo, o bien para mostrar su inocencia por la muerte de su mujer. En todo caso, Grimal da cuenta del efecto social que tenía un acontecimiento así:

Pero, aun si no queremos creer que Marco Aurelio se preocupara por tales sutilezas, es claro que el emperador, quien acababa de pedir a los Padres que no derramase la sangre de los senadores y que se contentaba con castigar aun a los más culpables con penas ligeras, quería

³⁷⁶ Elio Arístides; *Discurso sobre la concordia de las ciudades* en **Discursos IV**; XXIII, 16.

³⁷⁷ Elio Arístides; *Discurso Eleusino*; XXII, 9. El traductor de la obra nos ofrece un señalamiento en la nota 21: “El Telesterion tenía capacidad para 3.000 personas. P. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, p. 351. Se aseguraba que prácticamente toda la población ateniense estaba iniciada, LUCIANO, *Demonax* 11” p. 96.

³⁷⁸ Narra Julio Capitolino: «Después de que se normalizó la situación en oriente, se detuvo [Marco Aurelio] en Atenas y se acercó a iniciarse en los misterios de Ceres, para probar que era inocente y entró solo en el santuario.» **H. A. Marco Aurelio** 27.1.

³⁷⁹ En una significativa carta que el emperador escribe, reanudando la comunicación entre ellos, se dirige así al sofista: «Mi deseo es que te encuentres bien y que pienses que mi disposición para contigo es favorable, y no creas que he sido injusto contigo porque haya castigado (del modo más benigno posible) a alguno de los tuyos sorprendido en flagrante delito. No te enfades por ello y, si en algo te ofendía o te estoy ofendiendo, reclama una satisfacción de mi parte en el templo de la Atenea de tu ciudad durante los misterios, pues prometí, cuando la guerra estaba más encendida, que me iniciaría en ellos y que tú me apadrinarías». Cf. Frontón, **Epistolario**; pp. 386-7

afirmar su pureza religiosa y moral, justificar a ojos de todos y, sobre todo a los de los helenos, la victoria que acababa de obtener.³⁸⁰

El historiador subraya un gesto que si bien compromete la religiosidad de Marco Aurelio, también acarrea efectividad política. Y tal acto es significativo en un horizonte cultural en que la religión es un universo fragmentado, en donde se encuentran tanto ritos religiosos en un plano cívico que elevan los sentimientos de la colectividad romana, es decir de la pertenencia al imperio y la obediencia que se sigue por la certeza de vivir bajo un régimen justo y garante de la libertad de los ciudadanos, así como sentimientos individuales de vinculación con la divinidad, que van desde el arrebató místico, el oráculo preventivo y la salvación después de la muerte. En el caso de la celebración de Eleusis: los iniciados tenían por garantía una vida mejor en el hades que la de los no iniciados, una especie de salvación dentro del común inframundo al que los hombres temen. No obstante que tal estado de excepción sólo es asequible a los iniciados, el rito es un acto plenamente social, en el cual es importante tanto el dios que atiende la plegaria, como los testigos de su propia iniciación.

En un ambiente en que lo que priva entre las deidades no es el temible celo de la cristiandad secularizada, y en que tampoco se acude a los dioses como fuente de certeza moral, los misterios eleusinos representan un rito opcional. Nada obligaba a los hombres a pertenecer al grupo de los iniciados, en el que se aceptó la participación de extranjeros, y sólo se mantuvo restringido el acceso a bárbaros y criminales. A lo que sí estaba obligado el iniciado era a tener la conciencia limpia de crímenes y a mantener una actitud piadosa durante su vida. Así se infiere en un pasaje de *Las ranas* de Aristófanes (454-459): “Donde para ellos únicamente el sol hace resplandecer alegremente su luz, porque han recibido la iniciación y se han portado como hombres piadosos tanto en su relación con los extranjeros como respecto a sus conciudadanos”.

Seguramente las promesas de los misterios no fue lo que motivó a Marco a participar en ellos, sino su aspecto social. Ello revela la importancia y el cuidado que él mismo observó hacia los ritos provinciales, cuyo efecto no dejaba insensibles a los súbditos del imperio. Esta actitud es la que ha dado lugar a la discusión sobre la ortodoxia estoica del emperador.³⁸¹ La multiplicidad de ritos, la

³⁸⁰ Pierre Grimal; *op. cit.*; p. 201

³⁸¹ Sobre tal discusión y posibilidades de resolución cf. Grant, *op. cit.*, pp. 112 y 113. Grimal, *op. cit.*, p. 312.

abierta mención a ellos, además de su participación, parecen quebrantar los postulados del estoicismo. Sin embargo, el punto crucial para acusar a Marco Aurelio de presunta apostasía, es el abandonarse a la idea de preservarse de la muerte. No debemos dejar desviar nuestra atención por la actuación cívica de un romano comprometido, del mismo modo en que no debemos poner en duda su sinceridad religiosa. Debemos entender que, finalmente, el significado de la piedad religiosa, para este romano en particular, se puede formular del mismo modo en que Eutifrón en el diálogo platónico la define: “La piedad consiste en saber rogar y sacrificar diciendo y haciendo lo que es agradable a los dioses; asegura el bienestar de las familias y de los estados”. El punto de distinción en Marco Aurelio es que el bienestar de las familias y los estados no sólo está en sus manos, en la medida en que le toca velar por ellos como gobernante, sino que también debe convencer a sus propios súbditos de que las acciones que él mismo emprende (como una guerra o el gobierno mancomunado, ya sea con Lucio Vero o con su Hijo Cómodo) son acciones que convienen al Imperio, y la religión es el espacio privilegiado para tal función. Utilizar los ritos eleusinos para ello no es una herejía, si en el rito se asocian tanto la dimensión espiritual como la identidad social de los participantes.

El compromiso adquirido por Marco Aurelio al convertirse en un estoico no puede darse por quebrantado al cumplir con sus deberes de «varón romano». La actitud que constantemente revela es, efectivamente, la preocupación sin mengua del cumplimiento de su deber.³⁸² El «credo estoico», usando la expresión de Grant, no es una fe irracional que lo jure a un monoteísmo rígido que prohíba y condene toda manifestación religiosa. Los escolarcas estoicos discutieron largamente sobre la manifestación del logos divino en las deidades griegas y romanas. El panteísmo estoico no encontró ningún conflicto mayor con las advocaciones del dios immanente en la totalidad. Pero esa no es la preocupación de Marco. Las cosas en las *Meditaciones* se manifiestan con mayor sencillez. Él no se planteará si hay un dios o multiplicidad de dioses,³⁸³ en cambio se pregunta si hay o no providencia, si en el mundo hay dioses o ausencia de ellos y en función a las posibles respuestas

³⁸² Escribe para sí Marco Aurelio: «A todas horas, preocúpate resueltamente, como romano y varón, de hacer lo que tienes entre manos, con puntual y no fingida gravedad, con amor, libertad y justicia, y procúrate tiempo libre para liberarte de las demás distracciones». **Meditaciones** II, 5.

³⁸³ «Mas si en verdad no existen, o no les importan los asuntos humanos ¿a qué vivir en un mundo vacío de dioses o vacío de providencia? Pero sí, existen, y les importan las cosas humanas, y han puesto todos los medios a su alcance para que el hombre no sucumba a los verdaderos males.» *Ibidem*, II, 11.

guía su reflexión. Por ello se inclina hacia la devoción al genio interior y a la naturaleza de la totalidad de la que participa. El credo estoico de Marco Aurelio se convierte en una voz íntima que, como el esclavo de Filipo, le aguarda dentro de sí para, en su retiro interior, recordarle las certezas que deben guiarle por el mundo, entre las cuales no aparece la esperanza de un momento mejor después de que haya llegado la muerte, sino saber cual es el significado de ésta y, por tanto, no temerle. Tal como se expresa en los siguientes pasajes:

En primer lugar, no te confundas; pues todo acontece de acuerdo con la naturaleza del conjunto universal, y dentro de poco no serás nadie en ninguna parte, como tampoco son nadie Adriano ni Augusto...

...¿Qué es la muerte? Porque si se la mira a ella exclusivamente y se abstraen, por división de su concepto, los fantasmas que la recubren, ya no sugerirá otra cosa sino que es obra de la naturaleza. Y si alguien teme la acción de la naturaleza, es un chiquillo. Pero no sólo es la muerte acción de la naturaleza, sino también acción útil a la naturaleza...³⁸⁴

De los actos piadosos en que encontramos involucrado a Marco Aurelio no encontramos alguno que se refiera a ningún tipo de devoción particular al dios que sana en sueños. Al respecto la Historia Augusta señala que, en alguna ocasión, se encontró al emperador defendiendo el culto a Serapis de la corrupción del pueblo de Pelusio,³⁸⁵ para que no se contaminara con su perversidad. En ninguna ocasión se nos muestra a Marco Aurelio ocupado en los laboriosos ritos que se requieren para obtener la propia salud, o entrando a alguno de esos recintos que cobraron tanta importancia en su tiempo. Como se ha notado, la preocupación por la salud tiene un carácter preeminentemente individual, y cuando se acude al dios, el involucrado, aunque estuviera acompañado, debía sentirse profundamente comprometido con su fe. Ahora bien los grados de compromiso y de devoción eran considerablemente variables, y se reflejaban directamente en los actos de los involucrados y en la actitud que ellos mismos manifestaron respecto a su propia salud. Por ello es que el hecho de que no haya constancia de que Marco no participó de algún tipo de preparación para la incubación divina nos

³⁸⁴ **Meditaciones**, VIII, 5 y II, 12.

³⁸⁵ **Historia Augusta**, *Marco Aurelio*, 23.7-8

da cierta luz sobre su grado de compromiso con un dios al que agradece, pero al que no se entrega con el ardor de su contemporáneo Arístides.

En sus *Meditaciones*, Marco Aurelio hace una rápida referencia a su propia experiencia con el dios sanador. La referencia destaca por su brevedad, sin embargo ha movido a diferentes interpretaciones del carácter religioso de su autor. Parece entrar en querella tanto la devoción religiosa del emperador, como su compromiso estoico. Algunos, por palabras similares en las *Meditaciones*, han creído encontrar el punto de quiebre de Marco respecto a la ortodoxia estoica y con ello su eclecticismo, o más aún, su distancia respecto a la misma escuela. El pasaje en cuestión dice así. “De los dioses... el haber recibido, a través de sueños, remedios para no escupir sangre y evitar los mareos” (I, 17). De la información en general que nos transmite el narrador de la *Historia Augusta* y gracias a la correspondencia con Frontón, podemos inferir que la salud del emperador cobraba bajas de modo frecuente, así que las recetas ofrecidas en sueños, escasos a partir de su madurez si consideramos su tendencia al insomnio, fueron una terapia más a la que se sumaban los tratamientos de sus médicos. Entre sus contemporáneos hubo quienes exageraron su devoción al sanador, e incluso rechazaron cualquier otro tipo de asistencia, pero no es el caso del emperador. Así que su referencia al dios sanador no debe confundirse con algún tipo de idolatría o dedicación exagerada. Podemos afirmar que la devoción de Marco Aurelio admitió las manifestaciones divinas comunes en el horizonte romano. En una referencia más amplia, que explica con mayor profundidad su temperamento, Marco Aurelio alude al comportamiento que los hombres suelen tomar respecto al mismo Asclepio:

Como suele decirse: «Asclepio le ordenó la equitación, los baños de agua fría, el caminar descalzo», de modo similar también eso: «La naturaleza universal ha ordenado para éste una enfermedad o una mutilación o la pérdida de un órgano o alguna cosa semejante.» Pues allí el término «ordenó» significa algo así como: «te ha prescrito este tratamiento como apropiado para recuperar la salud». Y aquí: «lo que sucede a cada uno le ha sido, en cierto modo, asignado como correspondiente a su destino». Así también nosotros decimos que lo que nos acontece nos conviene, al igual que los albañiles suelen decir que en las murallas o en las pirámides las piedras cuadrangulares se ensamblan unas con otras armoniosamente según determinado tipo

de combinación. En resumen, armonía no hay más que una, y del mismo modo que el mundo, cuerpo de tales dimensiones, se complementa con los cuerpos, así también el Destino, causa de tales dimensiones, se complementa con todas las causas. E incluso, los más ignorantes comprenden mis palabras. Pues dicen: «esto le deparaba el destino». Por consiguiente, esto le era llevado y esto le era asignado. Aceptemos, pues, estos sucesos como las prescripciones de Asclepio. Muchas son, en efecto, entre aquéllas, duras, pero las abrazamos con la esperanza de la salud. Ocasione en ti impresión semejante el cumplimiento y consumación de lo que decide la naturaleza común, como si se tratara de tu propia salud.³⁸⁶

La más firme convicción de Marco Aurelio es que el universo en su conjunto está dominado por una armonía que obedece a la ley de la necesidad, según la cual ningún evento es fortuito, porque todo ocurre por el desenvolvimiento del logos. Cuando los hombres comunes interpretan los acontecimientos del mundo, confunden el necesario devenir del destino con fatalidad. Completamente distinto es el comportamiento del filósofo, y es precisamente ello lo que le caracteriza. Marco Aurelio, en tanto filósofo, despliega todas sus facultades para comprender por medio de la razón al movimiento del universo, las consecuencias de los acontecimientos, y enfáticamente, que todo ocurre de modo racional y conveniente a la naturaleza del conjunto, en la que él mismo toma lugar. Así, y justamente por la capacidad racional por la que participa con el universo, el filósofo puede identificar los acontecimientos que convienen a la naturaleza, por mas desoladores que le parezcan a los hombres comunes, y no darse por desdichado al enfrentar aparentes vicisitudes. Tal espíritu racional es el que se manifiesta en el anterior pasaje. Marco Aurelio no desdeña el interés común por la salud del cuerpo, no obstante nos muestra la actitud que, en general, encontraremos en él: la búsqueda del respaldo filosófico para cada una de sus acciones, de modo que más que cuidarse de las enfermedades corporales, su consejo a sí mismo es aceptarlas. No reprueba ni la búsqueda de salud, ni los métodos para encontrarla, sólo mira por encima de las dolencias y de su cuerpo en particular, para reconocerse a él mismo en la totalidad de la naturaleza.

³⁸⁶ **Meditaciones**; V, 8

El cosmos, para Marco, no es fijo ni intemporal, se mueve y se desenvuelve de acuerdo a la ley racional que lo gobierna. Nuestro filósofo no pretende conocer tal ley racional, acepta que existe, que en su desarrollo se cumple el destino, y que en ese destino, bien pueden aparecer dolencias, enfermedades, mutilaciones; pues bien, quien tiene interés por preservarse a sí mismo, es decir, formarse a sí mismo como un individuo racional, no se opondrá a tal devenir del mundo, sino que habrá de aceptarlo, reconociendo que él mismo es parte de ése mismo mundo, y que su vida, por efímera o pequeña que sea, contribuye con el desarrollo de la misma naturaleza universal.

En contraste con la corta alusión a Asclepio por parte de Marco, Arístides le dedicó su vida entera. Lo que comenzó siendo un viaje a Roma en busca de fama y fortuna, se convirtió en una travesía espiritual para el sofista. El contacto con el dios comenzó, pues, en los orígenes de su carrera, y le condujo a una reelaboración completa de su propia identidad. A diferencia del esfuerzo racional que supone la filosofía, la transformación espiritual de Arístides contó más con la inspiración y la magia onírica, aunque los resultados tienen algunos paralelos: La mejora de sí mismo (y la de los demás hombres gracias a sus discursos) y una vida feliz. Desde luego, los parámetros en los que él mismo consideró la mejoría de su persona no son los mismos que los de la filosofía, puesto que no se miden en el terreno de la virtud, ni hace un esfuerzo por definir a ésta última, pero sí en un sentido más común para el horizonte cultural de su tiempo. Él mismo se atribuye el papel de benefactor de las ciudades griegas de Asia, y no por los dones y tesoros con los que pudiera contribuir, sino que a través de sus palabras cobraba la función de orientar a las ciudades para guardar la concordia, para mediar entre conflictos y orientar a los hombres para transformar sus juicios.³⁸⁷ La felicidad en la que se abriga, le otorga sentido su vida, preservada gracias al dios,³⁸⁸ no es la del filósofo porque no proviene ni de sí mismo ni de un esfuerzo racional por entender el mundo, pero tampoco la del

³⁸⁷ Que al sofista le interesaba causar algún efecto moral entre su auditorio lo muestra el siguiente fragmento: "Muchos de los que se dedican a la oratoria, caballeros helenos, tras elegir discursos sobre temas ficticios, acostumbran a intentar hablar todo el tiempo, pero suelen estar tan lejos de hablar como si no se ocupasen de nada de lo que concierne al tema. Otros, aunque desprecian estas prácticas, no acostumbran a dedicarse a un asunto más serio, si no que se vuelcan en temas concernientes a la disputa y a alborotar a quienes acuden a sus declamaciones, por medio de las que afligen a los que se encuentran presentes, pero por las que no consiguen, sin duda, presentarse como los mejores ni son capaces de mejorar a su público". Discurso XXIII, 1.

³⁸⁸ Sobre su propia felicidad motivada por el contacto de Asclepio: «Yo mismo soy uno de esos que bajo la protección divina han vivido no dos sino muchas y diversas vidas, uno de esos que piensan que por esta razón su enfermedad ha sido provechosa, y de esos que además han ganado su favor, en cuyo lugar yo no aceptaría todo aquello que los hombres llaman felicidad» Discurso XXIII, 16

hombre común, porque no se debe a la buena fortuna o la buena fama (bienes con los que no obstante contó). Es la del «Iluminado», cuya fuente no es material, que recae en el plano espiritual, pero no depende de él; de saberse uno de los excepcionales elegidos del dios. Las visiones de Asclepio le involucraron por completo. Volcado sobre sus sueños, Arístides se engrandeció a sí mismo. Hasta tal punto llegó su arrojo espiritual, que en sus sueños se identificó con el dios.³⁸⁹ El lugar privilegiado que tales visiones le otorgaron, alimentaron aún más la acusada personalidad vanidosa del sofista. Así lo refleja el siguiente fragmento, en que la imagen onírica que lo anima es la de los emperadores: “Y dije, más o menos, así: «Si yo no hubiera estado habituado a contemplar visiones divinas, no creo que hubiera podido hacer frente con facilidad a esta escena; tan extraordinaria y superior a la medida de la naturaleza humana me pareció ser.» Dije visiones divinas queriendo aludir a Asclepio y Serapis”.³⁹⁰

8. El hilo filosófico en el vestido de Marco Aurelio

Hemos considerado en la actitud del filósofo Marco Aurelio, que el ejercicio político como emperador no se interpone con su firmeza estoica. Además de que las historia de las ideas lo colocan junto a Cicerón y Séneca, como los filósofos de la antigüedad cuya actividad política no es óbice para reconocerlos como filósofos adheridos a una tradición, nos hemos esforzado por mostrar que algunos actos concretos de su actividad como gobernante no comprometen su adherencia a la filosofía. De igual modo hemos observado que un rasgo característico de la actitud filosófica es la reflexión racional de su lugar en el mundo y la preocupación espiritual por la interioridad. Al compararlo con Elio Arístides, hemos notado, también, otro parangón de la preocupación espiritual por la interioridad desde un punto completamente distinto a toda filosofía. En Arístides vemos actuar al sentido común de su tiempo, que no desprecia fama y fortuna. En los Discursos Sagrados, denota con toda sinceridad su relación íntima con la divinidad. En los discursos políticos, intenta mover a los hombres

³⁸⁹ «[En el sueño] Yo examinaba, como si se hallara en este vestíbulo una estatua mía . Unas veces veía que era mi estatua, otras me parecía ser una estatua grande y bella del propio Asclepio.»

³⁹⁰ **Discursos Sagrados**; I, 38

a reconocer conceptos como equilibrio de poderes, libertad y justicia, y al componerlos hace referencia al modo de conducta en las actitudes de los ciudadanos particulares como punto de partida para elegir el modelo de acción que han de tener las ciudades para organizarse armoniosamente.³⁹¹ Sin embargo, no indaga ni en los conceptos de bien y mal en particular, ni en el sentido y fuente de la virtud, y por lo tanto tampoco investiga sobre las guías de conducta que los hombres en particular deben de seguir.³⁹² Sus intereses tocan superficialmente los del filósofo, pero no se introduce en las tópicos comunes de la filosofía de su tiempo. Así que la preocupación por la interioridad y la armonía política no bastan para reconocer en Arístides a un filósofo, pero entonces ¿quien es filósofo? Responder a esta pregunta significa responder también a quienes consideran que Marco Aurelio es un alma religiosa, víctima de la circunstancia de haberle correspondido gobernar al mundo; o a quienes sugieren que su relación con el estoicismo es un ejercicio de devoción al deber. Acudiendo a las ideas esbozadas con anterioridad, sostenemos que el filósofo es quien dirige sus acciones más que por obediencia a un plan trazado desde un ámbito exterior a él mismo, por el dictado de sus reflexiones en el plano racional. Siguiendo nuestra idea, indagaremos en las intuiciones morales y la fortaleza espiritual de los hombres de su tiempo, para formar el perfil del creador de sí.

Resulta aparentemente sencillo identificar al filósofo si partimos de la descripción de algunos de los signos visuales que hemos expuesto. La filosofía como elección de vida refleja la opción que el individuo a tomado: en su modo de vestir; en su porte, que muestra tanto su fortaleza como su continencia; su resistencia a los afeites y su empeño en llevar la barba, que le distingue de la costumbre corriente entre los romanos de afeitarse el rostro. Junto a tales signos corporales está el apego a un señalado discurso filosófico. De modo que podríamos afirmar que si identificamos en una persona su disciplina corporal y el discurso filosófico al que está adherido, entonces ya tenemos a un reconocido filósofo. Sin embargo la cuestión no es tan simple. Para ponderar su grado de

³⁹¹ Para que los rodios sopesen el valor de la concordia propone: "Haremos una triple distinción y, después de haber examinado en primer lugar una sola casa de una ciudad, iremos a parar en nuestro razonamiento a un solo hombre y observaremos a qué clase de hombre se podría uno asemejar sin vergüenza. Incluso aquí también podríamos observar especialmente el bien que va unido a la concordia" **Discursos**; XXIV, 9.

³⁹² al respecto, refleja la idea común, filosófica, pero seguida por el sentido común de los hombres de su tiempo: «Y es así puesto que la fortuna siempre es dueña de la muerte y del hundimiento del barco, pero la exigencia del cumplimiento del deber, antes de ese último momento, de ningún modo descansa en ningún otro, sino que cada uno está obligado consigo mismo a cumplirlo, y nunca debe hacer delación mientras vive de lo único que es dueño y señor» *Ibídem*; XXIV, 13.

complejidad pensemos por un momento en uno de los destacados miembros del círculo socrático: Jenofonte.

Jenofonte es un personaje que las historias de la filosofía pocas veces incluyen entre los filósofos posteriores a Sócrates, y es un tópico común considerarlo sólo como historiador, como lo hace Reale³⁹³ en su historia. Recordemos que Jenofonte fue miembro importante del grupo de socráticos más apegado al maestro. Se estima que tal cercanía era completamente íntima, dado que en sus decisiones más personales y trascendentes hizo participar a su maestro, no sabemos si para que lo dirigiera, aprobara o sólo como reconocimiento de la autoridad que su maestro tuvo sobre él mismo. Tal ascendente se confirma en un momento crucial de su vida: cuando le consulta si es pertinente partir con el rey persa Ciro en su expedición hacia Mesopotamia. El momento es determinante, porque están en juego su vida y su reputación: quedarse y enfrentar un juicio empañado por el deseo de venganza por su participación en la guerra civil, o ser visto como desertor al luchar junto a los persas. El desenlace es conocido, Sócrates lo envía a consultar al oráculo y él cambia la pregunta, al modo que conviene a sus deseos. Se puede pensar, como Canfora³⁹⁴ reconstruye, que lo suyo era una fuga para salvar la vida y que la acción de cambiar la pregunta al oráculo llevaba en el fondo una clara dirección: huir de un enjuiciamiento que probablemente le condenaría a la muerte. Hasta aquí Jenofonte no mostró ni obediencia al maestro, ni la impasibilidad que los socráticos posteriores procuraron.

Los herederos de la filosofía socrática mostraron su comportamiento filosófico en diferentes vías, siempre señalando la elección moral que se manifestó de variadas formas: considerando que el vicio es ignorancia y por lo tanto buscando en el estudio a la verdad; llevando una vida modesta, en la que cada paso, pequeño o escarpado, mostraba su elección de vida; invitando a los no filósofos, con la propia conducta, a reflexionar sobre sus propias opiniones para encaminarlos hacia la virtud. En Jenofonte no podemos distinguir claramente alguno de tales rasgos. Lo que tenemos a la vista es una actitud específica en un momento difícil. Sin embargo, no debemos dejar de observar que es en ese tipo de lances en que se manifestó la vocación filosófica de Sócrates, es decir, alguien podía vivir

³⁹³ Giovanni Reale; **Historia del pensamiento...**; p. 100.

³⁹⁴ Luciano Canfora; **Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos**; Anagrama, Barcelona, 2002; pp. 31 a 53.

como hombre bueno e inquisitivo durante toda su vida, sin embargo, en los momentos cruciales es en los que se mostraba auténticamente la vida de filósofo, dado que la felicidad que el filósofo alcanza es irrenunciable. Así pues, si Jenofonte aceptó la educación socrática, entonces un lance tal era el momento para mostrar su actitud filosófica .

La actitud filosófica que se le exigiría a Jenofonte muy probablemente, habría sido quedarse a enfrentar el juicio y mostrar la entereza de espíritu suficiente para soportar las desaveniencias, ya que él mismo dice de Sócrates en su versión de la Apología: “cuando sus amigos quisieron sacarlo de la cárcel furtivamente, no lo consintió, e incluso pareció burlarse de ellos al preguntarles si conocían algún lugar fuera del Ática inaccesible a la muerte”.³⁹⁵ Si el haberse unido a la expedición de Ciro parece un acto de flaqueza, dado el supuesto acto de evasión, debe considerarse que siendo un mercenario en cualquier momento, en cualquier lugar, podía encontrar la muerte. No obstante, el profesor Canfora en su libro *Una profesión peligrosa*, une su travesía a la de otros hombres de la antigüedad que corrieron el riesgo de dedicarse a la filosofía. Él mismo nos informa que la narración histórica de Jenofonte es, en algún sentido, el modo en que explica su propio auto exilio, y que su estilo, aunque lacónico y sin mostrar juicios morales, señala los actos perversos que los otros hombres cometieron. Sobre la existencia de un punto de vista filosófico en sus escritos, en cuanto a la preocupación por la virtud, el debate subsiste. Tal debate busca no sólo en los escritos socráticos de Jenofonte, sino en su interés por el buen gobierno y la virtud del gobernante, que parece entrañar la *Ciropedia* (a la cual, a juicio de Canfora, responde el mismo Platón)³⁹⁶, sin embargo no podemos señalar con toda claridad, y al modo de Platón, Antístenes o algún otro socrático, el discurso filosófico específico que orientó su vida. De cualquier modo, Diógenes Laercio lo considera en su *Vidas de Filósofos*, y dice de él:

Se dice que Sócrates lo encontró en una calle estrecha, y extendiendo su bastón le impidió el paso, preguntándole en donde se vendían cada uno de los alimentos que se precisan para

³⁹⁵ Jenofonte; **Apología de Sócrates**; traducción de Juan Zaragoza; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid, 1993; § 23.

³⁹⁶ Sobre la tensión entre Platón y Jenofonte escribe Canfora: “A través de sus obras Jenofonte estableció un diálogo con Platón, ...En ella [Leyes], Platón hace decir al personaje denominado el «Ateniense» que en verdad Ciro había sido un «general hábil y patriótico», pero que no «había recibido la sombra de una educación que mereciera tal nombre». Por su parte, en las *Memorables*, Jenofonte impugna al Sócrates que en los diálogos platónicos diserta sobre geometría, considerándolo muy apartado de la verdad». *Op. cit.*, p. 51.

alimentarse. Cuando Jenofonte le hubo respondido, él pasó a otra pregunta: ¿en donde los hombres se convierten en hombres de bien? Ante la confusión de Jenofonte, le dijo: «Sígueme y apréndelo»³⁹⁷

El pasaje en cuestión es edificante porque cuando Sócrates vio pasar a Jenofonte, observó que era un hombre hermoso, pero para la filosofía socrática la belleza no basta, ya que incluso puede desviar de la virtud, del mismo modo en que no basta ser hombre, es necesario volverse un hombre de bien. El interés específico de la filosofía socrática es cómo se vive como plenamente hombre. El punto de asociación entre Jenofonte y la filosofía no es sólo por la cercanía con el maestro, dado que fueron algunos más los que recibieron la invitación socrática y no todos son considerados filósofos, incluso algunos fueron tiranos. El punto importante es que Jenofonte tuvo y mantuvo el interés por vivir como un hombre de bien. Jenofonte no estuvo presente cuando los atenienses condenaron a Sócrates. Tiempo después, ayudado con las anécdotas de quienes sí presenciaron el desenlace de su vida, reconstruyó su apología, en cuyo final imprime sus propios sentimientos:

Por mi parte, cuando pienso en la sabiduría y nobleza de espíritu de aquel hombre, ni puedo dejar de recordarlo, ni al acordarme de él, puedo dejar de elogiarle. Si alguno de los que aspiran a la virtud tuvo trato alguna vez con alguien más beneficioso que Sócrates, considero que tal hombre debe ser tenido por muy feliz.³⁹⁸

Nosotros sabemos que él mismo es de los afortunados a que se refiere; que el contacto con Sócrates debió transformar su propio espíritu; que el interés por la virtud se manifiesta de un modo indirecto, pero presente en su obra. Es interesante señalar a Jenofonte como un personaje de la filosofía antigua, justo en los albores en que la figura del filósofo impregnada de la inquietud ética se comienza a formar, porque él es, ante todo, un hombre de acción. Quienes se inclinaron a la filosofía después de él, en general, crearon un conjunto de dogmas que los motivaron; formaron, aunque en ocasiones no fuera su intención o no perdurara, escuelas de pensamiento. Jenofonte, en su estilo, justifica indirectamente sus actos; manifiesta de modo velado sus inquietudes, como quien se disculpa por no seguir los pasos de su maestro; pero con todo, desea ser considerado filósofo. El

³⁹⁷ D.L. II, 48

³⁹⁸ Jenofonte; **Apología de Sócrates**; 34.

estratega militar que se va a correr aventuras lejos de su patria, se interesa porque los otros respondan a sus opiniones diciendo: “Pareces filósofo, muchacho”.³⁹⁹ En la frase se expresa su deseo y su modestia. Pero esa sentencia, en su brevedad, señala un elemento importante para reconocer al filósofo en la antigüedad: el proceso de transformación espiritual, que es íntimo y personal, se manifiesta en el trato con los demás. En la filosofía de escuela, el interés del maestro no es sólo que el alumno aprenda un conjunto de dogmas, sino que ese conjunto de ideas que conforman el corpus intelectual de tal escuela penetren el espíritu del alumno; que sus progresos se muestren en sus actos; en palabras de Musonio Rufo:⁴⁰⁰ “el filosofar no parece que sea otra cosa sino buscar de palabra y llevar a cabo de obra lo que es adecuado y conveniente”.⁴⁰¹ Ahora bien, tampoco es que los individuos sólo deseen ocupar un lugar en el tejido social teniendo como profesión la del filósofo, porque la filosofía no se ofreció para ello de modo preeminente, sino que acompañó en sus decisiones, juicios y acciones, a los hombre que desearon cobijarse en ella.

El principal objetivo del filósofo es la felicidad lograda por la virtud, de modo que la filosofía es una forma de disciplina aplicada sobre sí mismo, que transforma al espíritu y cuya transformación es reconocida por los demás, no como un oficio cuyo desarrollo tenga un nicho especial en el tejido social, sino como la formación del alma. Es más, dedicarse a la enseñanza de tal filosofía no era necesario para ser considerado filósofo. En efecto, por un lado se encuentra siempre al maestro,⁴⁰²

³⁹⁹ Jenofonte; **Anábasis**; II 2,13.

⁴⁰⁰ este personaje que es poco mencionado como parte del neostoicismo, fue uno de los maestros que generó un fuerte influjo en su tiempo y que a la característica inclinación a la ética de su época, sumó también el enfático interés por la espiritualidad que contemplamos desarrollado en Epícteto y que resalta el parentesco directo de cada uno con Zeus, la idea de piedad, de perdón y de una hermandad espiritual que va más allá del cosmopolitismo helenista.

⁴⁰¹ Musonio Rufo; **Disertaciones**; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid;1995; XIV 76, 15-15.

⁴⁰² Es importante señalar las particularidades del «maestro» de filosofía en Roma. A pesar del prestigio de la filosofía helenística en el mundo romano, y que en tal ambiente prevaleciera la escuela filosófica, la enseñanza tuvo, al menos, dos modos de ejercerse. En general los romanos cultos podían distinguir entre principios epicúreos y estoicos, debido a que en su educación conocieron los dogmas de alguna de tales escuelas. Al dividirse la enseñanza filosófica en tres áreas, la formación de un romano, generalmente, contaba con un estoico para que, al menos, le enseñara gramática. Como Cicerón, y posteriormente en algún sentido Frontón, señalan: la filosofía apoya la enseñanza de la retórica y viceversa. Así que tal figura del maestro incide en la formación de los jóvenes para fortalecer el bagaje cultural necesario para un aristócrata romano. Así es como consideramos al estoico Diogeneto que daba clases de música a Marco Aurelio. Por otro lado encontramos al maestro de filosofía en un sentido más socrático, es decir, aquel al que acuden los hombres para transformarse a sí mismos, que los inquieta y persuade, pero sobre todo, a la que los hombres que son capaces de elegir escuchan, y en último término, se adhieren. Algunos maestros de filosofía, o auto nombrados filósofos, podían ser motivo de suspicacia, o incluso de burla (como Luciano hace con Peregrino, o como Aulio Gelio señala de los que añoran ser aplaudidos) por comportarse con vanagloria y soberbia, es decir poco o nada

pero también se reconocerá en los hombres de acción pública al iniciado en la filosofía. La filosofía, en particular el estoicismo, no estorba en las obligaciones y cargos políticos de los individuos (así hubieran sido esclavos, senadores o mujeres), se ofrece como una manera particular de recrearse, de fortalecerse y de ser feliz. Ocuparse del cultivo de sí implicó, pues, transformarse a sí mismo a través de interpretar al mundo y a la propia existencia. Ello no estorbó a Marco Aurelio ni a ninguna persona que se interesara en algo más que edificarse y embellecer su alma, para adoptar un modo de vida que manifestaba su propio punto de vista y que, además, contribuía con su desempeño público. En tal sentido un profesional como Galeno consideró que el buen médico debía, además, ser filósofo:

De modo que es necesario que la persona que quiera convertirse en tal [en médico óptimo] no sólo menosprecia las riquezas, sino que ame extremadamente los esfuerzos. No es posible que sea amante del esfuerzo alguien que se embriaga, se llena de comida o se entrega a placeres sexuales o, para decirlo en pocas palabras, sirve a los genitales y al vientre. Por ello, se establecido que el médico verdadero es tan compañero de la templanza como de la verdad.⁴⁰³

8.1 La actitud moral en el horizonte imperial

Convertirse a la filosofía significó elaborar un trabajo, físico y espiritual, sobre sí mismo para transformarse y proyectar la propia transformación en las acciones y las opiniones. En Roma, como en el período helenístico, a diferencia del momento incipiente en que encontramos al caballero Jenofonte, el filósofo se encuentra adherido a una escuela, cuyos dogmas fundamentales transforman el espíritu de quien se acerca a ella. Sin embargo, en la misma Roma, ser filósofo no era por sí mismo prestigioso. A pesar de que la educación de un romano noble precisara de un pedagogo griego que instruyera a los jóvenes en filosofía, algunos padres cuyos hijos manifestaban

filosóficamente. Es notable que los dos maestros de filosofía estoica admirados del tiempo, Musonio y Epícteto, denostaran el interés por la lógica y en particular de los dialécticos, justamente por alimentar la vanidad.

⁴⁰³ Citado por Reale, **Historia del pensamiento...**; p. 319. Es interesante observar cómo Galeno recupera para avanzar en la ciencia médica, los aportes de la investigación filosófica.

interés en convertirse en filósofos no celebraban tal inclinación. Musonio Rufo nos ilustra sobre la disyuntiva que un joven debe resolver: convertirse a la filosofía o ser obediente a su padre, que se opone a ello. El pasaje es ilustrativo, no sólo por dar cuenta de lo poco conveniente que para un Romano ordinario resulta que un hijo suyo se convierta a la filosofía, también porque en la palabras de Musonio Rufo sobresale la transformación que el individuo que sinceramente se vuelve a la filosofía debe proyectar en su núcleo inmediato:

Pues, al filosofar, estará sumamente dispuesto a cuidar a su padre con todo cuidado, muy ordenado en su vida y docilísimo, sin ser en la convivencia nada amigo de disputas ni egoísmos, ni tampoco precipitado, alborotador ni colérico. Además sabría contener su lengua, su vientre, sus ímpetus amorosos, sería perseverante frente a los males y los trabajos; muy capaz de imaginar lo bueno no aceptando sin examen lo que parece bueno. Por lo cual cederá a su padre gustosamente todo lo agradable y aceptará él mismo antes que aquél lo trabajoso. ¿Quién no pediría a los dioses tener un hijo así? ¿Quién, teniéndolo, no le tendría cariño a un hijo gracias al cual es considerado envidiable y feliz por todos los sensatos?⁴⁰⁴

La bondad que impregna los actos del individuo que filosofa, a juicio de Musonio Rufo, es un mandamiento de la naturaleza. Hombres y mujeres, para el mismo filósofo, tienen una disposición natural a la virtud, así que al comportarse de acuerdo con su propia naturaleza no sólo se benefician a sí mismos, sino que benefician al conjunto social al que pertenecen. Unas líneas adelante, Musonio asegura que «Zeus manda que el hombre sea bueno. Y ser bueno es lo mismo que ser filósofo».⁴⁰⁵ Obviamente no todos los romanos, incluso los que se ocuparon de la filosofía, coincidieron con el caballero Musonio Rufo. Para los romanos cultos también era de suma importancia vivir como hombres de bien, sin embargo las vías que consideraron no fueron exclusivamente las de la filosofía. La gravedad que un romano culto debía mostrar, se nutrió de la educación que consistía, a grandes rasgos, en formarse en la retórica y en la filosofía. Por ejemplo, Cicerón sugiere a su hijo, a quien dedica el *De Officiis*, que el mejor ánimo para un hombre se ubica en el espacio intermedio entre el filósofo y el hombre común que ambiciona riquezas. Recordemos que la riqueza era un aspecto

⁴⁰⁴ Musonio Rufo; **Disertaciones**; *Ibídem*; XVI 86, 5-10.

⁴⁰⁵ *Ibídem*; XVI 87, 8.

importante para la consideración social, por lo que el desprecio a las riquezas, como sugieren algunas filosofías, parece a Cicerón un deseo incluso vituperable. No obstante, tampoco sugiere que sea necesario conseguir los dones materiales a cualquier precio. La conducta que Cicerón admira y juzga apropiada es la del hombre que al cuidar de su hacienda y hacerla crecer contribuye al beneficio de la República. Afirma Cicerón, comparando a los hombres de vida retirada y reflexiva con los que toman participación en asuntos públicos:

Y otros que guardando un cierto medio entre la vida de filósofos y la de políticos, han tenido todos sus deleites con sus haciendas, sin procurar acrecentarlas por diversos modos, y sin excluir de su participación a sus parientes; antes bien suministrándolas a éstos, a sus amigos y a la República en sus necesidades. Lo primero y principal es que la hacienda sea bien ganada, no por malas artes ni logrerías torpes; y después que se emplee en provecho de los más que se pueda como lo merezcan: por último, aumentarla por la buena conducta, trabajo y economía, franqueándola a la liberalidad y beneficencia, no a superfluidades del lujo y a los deleites. El que observare estas reglas puede vivir magníficamente, grave y armoniosamente, y también con sencillez y fidelidad; y en la gracia y la estimación de todos los demás hombres.⁴⁰⁶

De la suma de las virtudes que la filosofía enseña y las actitudes necesarias para llevar un comportamiento correcto, surge el modelo de hombre de bien romano. Ya no era necesario colocar como modelo de vida la del sabio, con su rígida austeridad, si no que la principal meta que se proponía era la del hombre temperado, modesto, prudente y justo. Lejos de someterse a una disciplina agobiante, Cicerón propone que se debe explotar la disposición natural de cada uno para alcanzar la virtud, con sus propias disposiciones naturales. Es necesario, por lo tanto, conocerse a sí mismo, descubrir el genio que le es natural a cada uno y no intentar imitar las cualidades de los demás, aunque éstas parezcan demasiado atractivas, sino cultivarse en las virtudes, explotando lo mejor que se tiene de sí mismo. Aconseja Cicerón: “El que contemple todas estas diferencias deberá entresacar lo que es propio de su natural, hacerse señor de ello, y no aventurarse a probar si le

⁴⁰⁶ Cicerón, *De officiis*; capítulo XXVI.

vendrá bien lo que es de otro. Porque a cada uno le sienta bien lo que es propio suyo. Conozca, pues, el hombre su genio, y sea censor de sus buenas disposiciones y de sus defectos”.⁴⁰⁷

En este punto conviene subrayar en que no es que los hombres de bien, es decir, los romanos cultos que se han preocupado por cuidar sus actos se reconozcan a sí mismos como filósofos. Nuestro deseo en hacer tal distinción, es porque de la misma suerte en que encontramos romanos cultos interesados por la inclinación de sus propios actos, podemos también encontrar una larga lista de romanos con un intenso brillo cultural, pero cuya conducta sea menos que aceptable (sólo pensemos en Nerón). Ahora bien, la conducta moral de los ciudadanos romanos ni se puede identificar exclusivamente con el concepto de *humanitas*,⁴⁰⁸ ni es dictado por la ley, ya que ella misma no sanciona las motivaciones bondadosas o perversas de los individuos, y dado que es una sociedad desacralizada, los actos buenos tampoco se rigen por una moral religiosa. Para orientar sus actos morales, los romanos, desde siempre, acudieron a las *mores*, es decir, a las costumbres; a la tradición heredada por sus padres, que tenía un valor supremo. No obstante, no podemos soslayar el fuerte influjo de la filosofía florecida en Grecia que siempre generó una atracción particular. Hicieron de los griegos sus maestros, y de ellos aprendieron la filosofía, e incrementaron su propia cultura por el conocimiento de la lengua de Homero, reviviendo incluso un *aticismo* tardío e incorporando el estudio de tal lengua a su programa de estudio: un niño romano de buena cuna contaría con una aya griega y su pedagogo sería griego también.⁴⁰⁹ A pesar de ello, no cabe asegurar que la filosofía helenística haya decidido de manera plena, el modo en que cada persona modelaría su conducta ética, ni en general, la forma en que había de conducirse frente a la adversidad.

⁴⁰⁷ *Ibidem*; capítulo XXXI.

⁴⁰⁸ La complejidad del concepto se expresa porque no sólo se refiere a los romanos cultos, sino más directamente a los poderosos, cuya superioridad política y económica los coloca en la posibilidad de ser clemente con los inferiores. Tal idea se expresa de modo paradigmático en el *De Clementia* de Séneca. También la supresión de la crueldad en sus relaciones con los esclavos, es una manifestación de la *humanitas*, así como en los castigos hacia los enemigos sometidos. El estado de subordinación que se precisa para que la *humanitas* se manifieste, a ojos de Paul Veyne, marca la falta de sentido auténticamente humanitario. A esta opinión se opone de modo interesante el punto de vista de Grimal, para quien el mismo edificio político jerarquizado, y el agradecimiento de los inferiores hacia los hombres de la elite, garantiza y posibilita la libertad de los hombres. Cf. Paul Veyne “«Humanistas»: Los Romanos y los demás” en Andrea Giardina; **El hombre Romano...**; pp. 397 a 422; Pierre Grimal; **Los extravíos de la libertad**; Gedisa; Barcelona; 1991; p. 50.

⁴⁰⁹ Cf. Paul Veyne “El Imperio Romano” en Philippe Ariès y Georges Duby; **Historia de la vida privada, 1. Del imperio romano al año mil**; Taurus; Madrid; 1991, en particular *Desde el vientre materno hasta el testamento*, pp. 25 a 46

Efectivamente, el helenismo proveyó de ejemplos que los romanos pudieron recrear, sin embargo la virtud de un romano ilustre no precisaba necesariamente de un ropaje griego. La entereza frente a las adversidades, por ejemplo, es una de las características más sorprendentes del espíritu de las filosofías helenísticas, pero ella estaba soportada por un discurso. La misma entereza la podemos encontrar en un romano culto, pero despojada del sostén intelectual del discurso filosófico y soportada únicamente por un espíritu de entereza particular. Así se describe así mismo Plinio. En una de las cartas que Plinio dirigió a Trajano a petición de él mismo, quien deseaba conocer los «temores y peligros soportados en Miceno» cuando el Vesubio hizo erupción, narra que durante la noche la potencia del movimiento de la tierra se acrecentó, con tal magnitud que hacía zozobrar la casa, por lo que él y su madre decidieron sentarse en el patio, cuenta Plinio:

Como yo tenía diez y ocho años solamente, ignoro si debo llamar firmeza o prudencia a lo que hice: pedí el libro de Tito Livio, me puse a leer, y continué extractándole como podía haberlo hecho en medio de la mayor tranquilidad. Llegó un amigo de mi tío, recién venido de España para verle. Al vernos sentados a mi madre y a mí, teniendo yo un libro en la mano, nos reconvino a ella por su tranquilidad y a mí por mi confianza.⁴¹⁰

La bondad⁴¹¹ y el dominio de sí que figura en el ánimo de Plinio, quien tuvo por maestro a Artemidoro (alumno y yerno de Musonio Rufo) es uno de los rasgos de los hombres que estamos considerando, cuya alusión no tiene que ver con una doctrina en específico. Tales rasgos son muestra de ese talante particular que distingue al filósofo. Si nos orientamos por el juicio de Musonio, Plinio se comportó como un filósofo, sin embargo, deseamos subrayar que la filosofía, tal como la hemos venido considerando, por un lado, era una opción de vida, por lo que si bien en los momentos difíciles se manifestó su eficacia, su práctica tendría que ubicarse en el día a día, ejercitando al espíritu en los dogmas de la doctrina abrazada. Por otro lado, la filosofía no constituyó el único

⁴¹⁰ Plinie le Jeune, **Correspondance**, VI, 20; tr. Yves Hucher; Bibliothèques 10/18; París, 1996, p. 335

⁴¹¹ En ese mismo episodio, Plinio manifiesta su bondad al renunciar a salvarse a sí mismo dejando atrás a su madre. Narra Plinio: “Mi madre me rogó, me instó, me mandó que me pusiera a salvo «de cualquier manera que fuese», me hizo observar que es cosa fácil a mi edad, y que ella, cargada de años y muy gruesa, no podía hacerlo; que moriría contenta, si no era causa de mi muerte. Yo le dije que no habría salvación sin ella; la tomé de la mano y la obligué a acompañarme, haciéndolo con trabajo y lamentado lo que me retrasaba...Podría alabarme de que en medio de tantos peligros no se me escapó ni una queja, ni un lamento, sosteniéndome la consideración, poco razonable, pero natural al hombre, de que todo el universo perecería conmigo.”

ámbito, o el ámbito privilegiado que los individuos tuvieron para formar sus convicciones morales. La tradición, la educación y la civilización generaron también umbrales importantes desde donde los hombres nutrieron su sentido moral y su sentido común. La filosofía, como punto de distinción, constituye el campo no sólo de la transformación espiritual y el sentido moral de los actos de las personas, sino también el medio de acceso a una vida plena de felicidad, que subyace en la tranquilidad de ánimo que genera la comprensión racional del universo. Ahora bien, la felicidad ofrecida por la filosofía no era siempre a la que los hombres, incluso los cultos y juiciosos, aspiraban. El filósofo podía ser admirado como una figura atractiva, pero en la práctica incluso se manifiesta cierto rechazo de los mismo caballeros romanos a ser calificados ellos mismos como filósofos. En ese tenor, Frontón, que es un personaje relevante por su posición social y su conducta moderada, rechazó tal apelativo:

Y no podría negar que el amor nacido por la educación es al que yo considero antes que ningún otro. Al decir «educación» me refiero a la retórica. Es, en efecto, ésta la que me parece humana, ¡dejemos la filosofía para los dioses!

Así que haz por Corneliano todo lo que puedas, que es un hombre bueno, es amigo mío y no es filósofo.⁴¹²

8.2 Dos Vías del Cuidado de Sí

Es de notar, que el punto en que los romanos marcan la diferencia respecto a los griegos es en el arte de la elocuencia en específico, que constituyó un punto esencial en su educación. Frontón, una y otra vez hará notar que lo que forma a los hombres elegantes y los hace buenos es su capacidad de hablar bellamente. Disponer de palabras adecuadas requiere no sólo un esfuerzo intelectual dirigido, en que el alumno debe seguir el método del maestro para ordenar sus discursos, sino de un amplio conocimiento de las obras de autores consagrados, en donde no cabe dudar de las expresiones canónicas, por ello es que nos resulta singular que en el pasaje citado de Plinio, su dedicación en

⁴¹² Frontón; **Epistolario**; 140.

medio del terremoto no se consagra a discursos edificantes, sino al ejercicio retórico de extractar a un autor latino: Titio Livio. La educación romana de suyo, es capaz de proveer de fortaleza y templanza para un romano. Por ello para Frontón la elocuencia, y la pertenencia a un círculo cercano, es garante de la calidad de una persona. Así lo afirma cuando recomienda a un amigo:

De todas las letras y las artes mi querido Montano es un fiel seguidor y, además de sus sólidos conocimientos, cuenta con una elegante dicción.

Por otra parte, me doy cuenta de que rindo buen culto a mi propia dedicación, ya que él personalmente, no antepone otra cosa a su interés por la elocuencia***.

Por lo que a mí respecta, la elocuencia ocupa el puesto de honor más destacado***...Sobrio moderado, lleno de ternura...⁴¹³

El tipo de retórica que Frontón trata de enseñar involucra la disposición personal de los hombres hacia la palabra veraz, en donde no se busquen falsas adiciones a los discursos sólo para embellecerlos, sino que sus alumnos deben extraer de lo profundo de sí, palabras sinceras y pertinentes para lo que desean expresar; cambiarlas una y otra vez hasta encontrar no la expresión adecuada, sino la exacta. Se dirige así a Marco Aurelio:

Por esta razón yo te alabo encarecidamente, porque prestas una escrupulosa atención a este aspecto, de sacar a la luz una palabra desde lo más profundo de ti y la acomodas a lo que quieras significar. Pero como dije al principio, hay en esta cuestión un gran peligro, el no disponerla debidamente, o de forma poco clara, o sin ser demasiado precisa, como si se tratase de alguien medianamente experto, pues es mucho mejor utilizar términos corrientes y de uso común que extraños y rebuscados, si su significado no es adecuado...Que sea, pues, audaz el orador, pero que no se aparte nunca del significado que quiere expresar.⁴¹⁴

Es, por tanto, la franqueza lo que exige la enseñanza de Frontón,⁴¹⁵ y sus dos ilustres alumnos, Marco Aurelio y Lucio Vero,⁴¹⁶ le agradecen haber aprendido de él justamente a decir la verdad:

⁴¹³ Frontón; **Epistolario**; 137.

⁴¹⁴ *Ibídem*; 1.

⁴¹⁵ Sobre el método frontoniano no tenemos ningún documento en el que se aborde directamente, pero él mismo aseguró haber formado una escuela, cuyo procedimiento podemos intuir en la primera de las epístolas, y que se fundamentaba, al parecer, en esforzarse en hacer surgir las palabras elegantes pero precisas para el objeto del discurso. El siguiente párrafo de la carta titulada "Sobre la elocuencia" complementa el método de Frontón: «distinguir la posición de las palabras, su orden, su importancia, su antigüedad y su rango, con el fin

«Así pues, debería darte las gracias aunque sólo fuese porque me has enseñado a un tiempo a decir la verdad y a escucharla».⁴¹⁷ Ahora bien, no sólo se trata de poner en sus labios palabras sinceras, sino de ocupar su mente en crear discursos de esa factura, de tal suerte tal ejercicio les proporcione solaz y refugio. Con tal advertencia, no sorprende tanto el cuidado que Marco observa, tiempo después y siendo ya un «iniciado», en lo que ocupa su mente, como se recomienda en el siguiente pasaje: de las Meditaciones:

Debes también acostumbrarte a formarte únicamente aquellas ideas acerca de las cuales, si se te preguntara de súbito: «¿En qué piensas ahora?» con franqueza pudieras contestar al instante: «En esto y en aquello», de manera que al instante se pusiera de manifiesto que todo en ti es sencillo, benévolo y propio de un ser sociable al que no importan los placeres o, en una palabra, imágenes que procuran goces; un ser exento de toda codicia, envidia, recelo o cualquier otra pasión, de la que podrías ruborizarte reconociendo que la posees en tu pensamiento.

La franqueza, pues, es un ejercicio que Marco Aurelio practica desde su juventud, por ánimo propio y por prescripción de su maestro. Cuidar qué se tiene en la mente es una prescripción y una práctica del círculo de Frontón.⁴¹⁸ Sin menospreciar los momentos de ocio, en los que incluso el rétor admite gustar del circo o de los banquetes, Frontón constantemente muestra la utilidad del conocimiento de las letras, que preparan al guerrero, al abogado y en particular al estadista. No obstante, no debe admitirse que el maestro viera con buenos ojos el que Marco Aurelio aparte de sí los goces de placeres del modo en que Marco se recomienda a sí mismo en la anterior máxima, porque de tal forma le gustaron los libros durante mucho tiempo al emperador, que cuando encuentra demasiado placer en ellos incluso procura alejarse del arte de la elocuencia, quizá también por consejo de otro

de que no sean colocadas en el discurso de manera desordenada, como un banquete de borrachos y enloquecidos; cuál es el criterio para duplicar las palabras y de vez en cuando triplicarlas, alguna vez cuduplicarlas, con frecuencia cinco veces, o aun más, las expresiones hiperbólicas, con el fin de que no se apilen ni temerariamente montones de términos, sino que se vaya uniendo de acuerdo con un orden determinado y artístico». *Ibídem*; 161

⁴¹⁶ Lucio Vero, a su tiempo, le escribe: «¿disimular Lucio algo en contra de Frontón!, del que yo celebro mucho más el amor a la verdad que el arte de bien hablar» *Ibídem* 175

⁴¹⁷ *Ibídem*; 3

⁴¹⁸ Así lo recomienda a un amigo: «Según tu promesa, cultiva los estudios y, si puedes disponer de algo de tiempo libre, ocupa ese tiempo ejercitando la mente». *Ibídem*; 150

maestro, Junio Rústico.⁴¹⁹ Así que Frontón, al reprenderlo, le muestra que no sólo la pretensión de la sabiduría por medio de la filosofía lo puede convertir en un hombre de bien, también la elocuencia⁴²⁰ le puede procurar las armas que Marco busca con tanto ahínco, tanto que incluso descuida su propia salud.⁴²¹ Se dirige así a su alumno:

Alguna vez te he oído hablar así: «En efecto, cuando, he expresado algo con mayor corrección, me siento complacido, y por ello evito la elocuencia». ¿Por qué más bien, no corriges eso y le pones remedio, y no te conformas, que no el repudiar por lo que te complaces?

Pues, como haces ahora, te procuras el remedio en lugar indebido. ¿Y en definitiva qué? Si tú te sientes a gusto con haber juzgado justamente, ¿repudiarás la justicia? si te complaces con cierta actitud de respeto para con tu padre, ¿despreciarás el respeto filial? Te complaces cuando hablas bien: pues bien, date latigazos: ¿por qué das latigazos a la elocuencia?...Procura, César, poder llegar a la sabiduría de Cleantes o de Zenón y aunque te resulte ingrato, habrás de vestir el manto de púrpura, no el manto de los filósofos, de ruda lana.⁴²²

La elección del vestido que Marco Aurelio debía portar, causó una fuerte tensión en su interior. Frontón se interesó en mostrarle que la elocuencia, que era más propia de la púrpura del emperador, era suficiente para hacer de él un hombre de bien. El maestro de retórica no vaciló nunca en mostrarle al emperador (aunque ya no fuera su discípulo) que la inclinación a la elocuencia era una dote natural que él poseía; que desde su juventud mostró poseer gran ingenio, más que cualquiera

⁴¹⁹ Filósofo estoico que fue su consejero y no se apartó de él, pero de cuya relación lamentablemente no poseemos testimonio parecido al epistolario frontoniano.

⁴²⁰ Su argumento es que todos los filósofos, desde Sócrates hasta Epícteto, han necesitado de las palabras para transmitir su mensaje, de manera que buscar las mejores palabras para expresarse no debe ser motivo de inquietud para Marco Aurelio, además de que es razonable distinguirse por las cualidades que de hecho le son naturales. **Epistolario** 161.

⁴²¹ El empeño de Marco Aurelio por ser frugal inicia de un modo casi cándido, como se muestra cuando le escribe a su maestro que mientras que los otros comen «habas, cebollas y pescaditos bien condimentados» él sólo come pan. Tiempo después Frontón se preocupa por tal actitud de su amigo, tanto que le escribe: «...Con el fin de que no pienses que esta misión de la sabiduría está basada en la comida y en la mesa. No es un oficio propio del sabio el alimentarse, pero sin la vida, que se basa en la alimentación, no puede haber sabiduría alguna» *Ibíd.*, 161.

⁴²² *Ibíd.*, 161.

de sus alumnos, en detrimento de uno muy cercano y querido: Aufidio Victorino.⁴²³ Encontramos modestia en el joven Marco, que se guardaba de mostrar los versos que él mismo componía, destruyéndolos después de haberlos elaborado,⁴²⁴ e incluso en las Meditaciones reconoce haberse sentido inclinado a la elocuencia, y que lo hacía bien, pero que posteriormente «enderezó» el camino.⁴²⁵ Tal «enderezar» el camino, para su antiguo maestro, era un modo más bien de desviarse, o en sus propias y benevolentes palabras:

El que dotado de un gran ingenio se ha encaminado por recta vía a la elocuencia desde el principio y se ha formado en ella, aunque por algún tiempo se haya detenido o quedado atrás, tan pronto como le haya parecido bien proseguir de nuevo y llegar hasta el final, verá concluido aquel camino comenzado, aunque tal vez de una forma distinta, pero no absolutamente.⁴²⁶

Frontón disculpa el desvío de Marco Aurelio con benevolencia, porque parece un lugar común la inclinación del ánimo de los jóvenes hacia la filosofía,⁴²⁷ sobre todo por la admiración que la figura del filósofo causaba en ellos. Sin embargo, le recuerda que la virtud de los romanos es la elocuencia: “el orbe de la tierra, recibida de sonora voz” que no debe hacerse callar por el desprecio a ella. La cualidades de la elocuencia son suficientes para perfeccionar el ánimo de los hombres, que tal vez no resistan ni al toro de Falerno, ni a las dolencias corrientes, pero hace de los romanos gente veraz, leal y confiable. Lo cual no implica directamente que Frontón haya despreciado sin más a la filosofía, sino que le otorga el mismo lugar que Cicerón, y en el mismo tono, recomienda a su alumno: “la

⁴²³ Gayo Aufidio Victorino, discípulo y posteriormente yerno de Frontón. Frontón siempre se refiere a él con gran afecto, pero señalando que su talento era menor que el del discípulo imperial, según P. Grimal, para motivarlo. Se recuerda como un severo Juez, afirma al respecto P. Grimal: “Poseía una fuerte cultura jurídica y le horrorizaban la injusticia y la falta de honradez... Si alguno de sus subordinado había aceptado dinero a cambio de algún favor, él lo obligaba a dimitir. Era tan severo que los africanos, cuando se habló de colocar a su hijo a la cabeza de su provincia, sintieron tal miedo que rogaron que no se le nombrara. ¡Así de vivo había quedado entre ellos el recuerdo del padre!; Pierre Grimal; **Marco Aurelio...**; p. 172 Sobre la gravedad con la que considera el cargo frente a su suegro: «Asegura que es fácil sentarse frente a un juez abriendo la boca, pero, sin duda, el juzgar es una función muy importante» Frontón; **Epistolario** 93.

⁴²⁴ Sobre la recomendación que hace a Frontón de no mostrar sus versos, y sus propias precauciones, cf. *Ibídem* 37.6. Sobre la costumbre de quemar sus versos, cf. *Ibídem* 42.2

⁴²⁵ «De Rústico: el haber concebido la idea de enderezar mi carácter; el no haberme desviado en la emulación sofística... y el haberme apartado de la retórica, de la poética y del refinamiento» **Meditaciones** I,7

⁴²⁶ **Epistolario**; 159.2

⁴²⁷ «En este punto me parece que tú, como es costumbre entre los jóvenes y fatigado por el tedio del esfuerzo, abandonaste el estudio de la elocuencia, te volviste a la filosofía, donde no es preciso preparar con esmero un proemio, donde no hay que insertar narración alguna de forma breve clara y acertada, no hay que subdividir los planteamientos, no hay que buscar argumentaciones, ninguna cosa que amplificarla» *Ibídem* 163.4

filosofía proporcionará lo que tengas que decir, la elocuencia el modo en que haz de decirlo”.⁴²⁸ Evidentemente, la formación de Frontón, por el lustre con el que contó, no excluyó a la filosofía, y le procuró uno de los mejores maestros de su tiempo: Atenodoto, discípulo de Musonio, a quien asegura haber amado.⁴²⁹ Tardíamente, en una de las más conmovedoras cartas redactadas por el rétor, haciendo inventario de su vida, y agobiado por la pena de haber perdido a su mujer y a su nieto, afirma haberse ocupado del estudio de la filosofía, la que ya no puede darle más consuelo, ni convencerlo que las cosas que dispone la providencia son buenas, por lo que reclama al destino y afirma: “He dedicado más atención al cuidado del espíritu que al cuidado de mi cuerpo. He preferido la dedicación a la filosofía a la de mi patrimonio familiar”.⁴³⁰ No obstante, y antes de que su yerno Aufidio Victorino perdiera a su hijo, Frontón se esfuerza en mostrar a Marco que la búsqueda de los términos pulidos e indicados para un discurso es una actividad que incluso los filósofos como Epícteto, Sócrates, Esquines y Platón, han practicado, por ello le escribe a Marco:

¿Qué supone en nuestro recuerdo el nombre de Eufates, Dión Timócrates y Atenodoto? ¿Qué significa el maestro de ellos, Musonio? ¿No es verdad que por estar dotados de una extraordinaria facilidad de palabra no resaltaron menos por la fama de su sabiduría que por la de la elocuencia?⁴³¹

A pesar de la insistencia de Frontón la tensión perduró en Marco Aurelio, y de la enseñanza de su maestro recuperó para sus *Meditaciones* la instrucción de cambiar la misma idea en todas las variantes que encontrara,⁴³² por ello es que encontramos temas reiterativos en ellas. A pesar de que el cumplir con su deber como gobernante implicó la tarea de elaborar discursos adecuados,⁴³³ y en ello le fuera cara la formación frontoniana, en él persistió más la inclinación hacia la filosofía, por esa

⁴²⁸ *Ibidem*, 161.18

⁴²⁹ *Ibidem*, 55.

⁴³⁰ *Ibidem*. 202.8

⁴³¹ *Ibidem*, 160.

⁴³² «Pues bien, yo recomiendo más y más a mi querido Marco y le ruego que lo recuerde, que cuantas veces concibas *un pensamiento un tanto oscuro*, le des vueltas contigo mismo. lo sometas a prueba y lo adornes con espléndidas palabras» *Ibidem* 163.7

⁴³³ Con la reserva por el calor que caracteriza a la correspondencia entre Frontón y Marco Aurelio, ha de observarse el efecto que los discursos del emperador causaban en sus oyentes: «¿Es que no te das cuenta de con cuánto interés, con cuánta atención y entusiasmo te escucha el senado y el Pueblo Romano mientras hablas? Y yo te aseguro, cuantas más veces te escuche, con más ardor te querrá, hasta tal punto son muchos y gratos los encantos de tu ingenio, de tu rostro, de tu voz, de tu elocuencia.», *Ibidem*, 159.4

inquietud de sí que Renán califica de «fiebre de perfección». De modo que buscó en sus medios personales y los que le proporcionó su esfera inmediata, la manera de acercarse a su ideal de vida. Sin desdeñar los recursos que el discurso filosófico le otorgó, se debe recuperar lo que ya hemos señalado, que el modelo para alcanzar tal perfección fue, en buena mediada, un hombre de bien que no fue filósofo, pero que alcanzó respeto como hombre justo, magnánimo, prudente y temperado: Antonino Pío.

En las epístolas que dirige a su maestro Frontón, podemos percibir el carácter ardoroso de Marco Aurelio. En ellas manifiesta un ánimo apasionado en todo lo que llama su interés: en su amor por el amigo y el hermano, por su madre, por sus lecturas, por su padre y por sus hijos. De modo que el gran afecto que Marco manifiesta en las *Meditaciones* por su padre adoptivo y con quien compartió desde muy joven la dura carga del imperio, pueden parecer a primera vista exageradas por el hijo que lo amó. Pero justamente tal amor motivó su comportamiento como particular y como emperador. En él, Marco Aurelio encontró una actitud «digna de un Sócrates». Desde luego, no afirmamos que Antonino mismo desconociera la filosofía.⁴³⁴ Grant nos asegura que el carácter humano de su legislación y su política, en la que prefería guardar la vida de uno sólo de sus ciudadanos a vencer a mil enemigos, se debía justamente a sus ideas estoicas.⁴³⁵ Que se interesó por la filosofía, en todo caso, podemos suponerlo, sobre todo considerando el cuidado que puso en la educación de sus hijos adoptivos.⁴³⁶ Marco Aurelio hace un detallado recuento de las características que admira de su padre, que incluyen aspectos emotivos, intelectuales y corporales, de las que, sin dudar, se atribuyen a un hombre de vida filosófica. Destacamos del balance general ofrecido por su hijo, las siguientes:

«De mi padre: la mansedumbre y la firmeza en las decisiones profundamente examinadas...La autosuficiencia en todo y la serenidad...El cuidado moderado de su propio cuerpo, no como quien ama la vida, ni con coquetería ni tampoco negligentemente, sino de manera que, gracias

⁴³⁴ Al respecto, le admira Marco Aurelio por: «el aprecio por quienes filosofan de verdad, sin ofender a los demás ni dejarse tampoco embaucar por ellos; más todavía, su trato afable y buen humor, pero no en exceso.» **Meditaciones**, I.16

⁴³⁵ Grant; **The Antonines...** p. 14

⁴³⁶ Además del recuento de los once maestros de Marco Aurelio que señala la **Historia Augusta**, en el estudio de Champlin se nos detalla la elección y fines de Antonino para sus dos hijos, y las preferencias de Marco Aurelio, en particular, además del rol que jugaron cada uno en la corte. Cf. Edward Champlin; **Fronto and Antonine Rome**; pp. 119 a 130.

a su cuidado personal, en contadísimas ocasiones tuvo necesidad de asistencia médica...El no tener muchos secretos, sino muy pocos, excepcionalmente, y sólo sobre asuntos de Estado... Y encajaría bien en él lo que se recuerda de Sócrates: que era capaz de abstenerse y disfrutar de aquellos bienes, cuya privación debilita a la mayor parte...Su vigor físico y su resistencia, y la sobriedad en ambos casos son propiedades de un hombre que tiene un alma equilibrada e invencible»⁴³⁷

Del fuerte vínculo entre Marco Aurelio y Antonino nos ofrece un vivo testimonio Frontón: “¿Quién no sabe que cuando tu padre no se encontraba bien, tú junto a él, te privabas del baño, e incluso solías privarte del vino, del agua y hasta de la comida?”. Marco Aurelio, pues, trató de asimilarse a la grandeza de espíritu de Antonino, no obstante su gravedad se constituyó de una fuente a la que interpretaba con sumo rigor. Sumó pues a la austeridad y ejemplo que Antonino le proporcionó, con el estudio de la filosofía, de suerte que cuando leyó a Aristón y, aprendiendo el modo en que se deben distinguir las cosas que son buenas, las malas y los indiferentes (que son los temas importantes en tal autor) se encontró a si mismo tan lejos del modo correcto de vivir, que escribió a Frontón: “más de una vez tu discípulo se ruboriza y se irrita conque a sus veinticinco años no ha asimilado en su espíritu ninguna noble doctrina y principio puro. Y así, me siento arrepentido, me pongo irascible, me pongo triste, miro con envidia a otros, dejo de comer”.⁴³⁸ Evidentemente tales actitudes le preocuparon al maestro, y explican en algún sentido, las amonestaciones que él mismo le hacía a su más caro discípulo, para que cuidara de su salud y se dedicara con más ahínco a la elocuencia. En tal sentido le escribe de su propio padre:

Y luego, vuestro padre, ese hombre divino, que ha sobrepasado las virtudes de todos los príncipes por su capacidad de previsión, su frugalidad, su rectitud, su piedad, su religiosidad, a pesar de ello, ha frecuentado la palestra, preparaba sus anzuelos y reía con los bufones...Entre todos, ¿tú te dedicas a celebrar las vacaciones de pasar hambre?⁴³⁹

⁴³⁷ **Meditaciones**, I.16.

⁴³⁸ **Epistolario**; 93.

⁴³⁹ *Ibidem*, 155.

Del recuento de los antecesores de Marco, Frontón resalta sus glorias, su contribución para robustecer al imperio, pero también su carácter más humano, con lo que desea señalar que no le viene mal al gobernante disfrutar de los placeres, porque ello no contraviene al hombre de bien. La gravedad con que su alumno toma su conducta filosófica le preocupó sobre manera, por ello es que le señaló una y otra vez que el hombre educado, poseía de suyo, sus propios medios para ser feliz, sin que ello le exija sacrificios, ni excesivos esfuerzos.

Procurar ser un hombre de bien para un romano, suma la educación, la preocupación por los pensamientos buenos y el feliz cumplimiento del deber, pero sobre todo la voluntad. Estos hombres no adoptaron una actitud correcta por inspiración repentina, como sucederá tiempo después con Agustín, o como sucedió antes con Polemón en la academia. Tampoco por la pura educación que se ha tenido, sobre todo considerando que el paso por la adolescencia es una época temible para los romanos, dado que a los jóvenes se les permiten licencias como jueguistas autorizados.⁴⁴⁰ Pasada tal etapa, los hombres casados deben adoptar la actitud grave del padre de familia, que tiene a su cargo el gobierno de su casa y, por lo tanto, no debe descuidar el gobierno de sí mismo. Así que, si su deseo era comportarse como hombres de bien, debían cultivarse cuidando lo que ocupaba su mente y se expresaba en sus palabras. De tal suerte es que encontramos a Aulio Gelio llenando su tiempo libre con pasajes edificantes no sólo de la filosofía, sino de todo el bagaje cultural de su época.⁴⁴¹ La larga tradición de la formación romana, aconsejaba a los hombres a someter sus juicios con sus iguales, tanto para tomar las mejores decisiones como para legitimarlas. De modo que lo que antes se constituyó en un consejo y se institucionalizó en la vida política a través del Senado, en la

⁴⁴⁰ Nos informa Paul Veyne de los desordenes públicos que los jóvenes provocaban: Entre su pubertad y su matrimonio se extendía para los jóvenes un período en que era corriente la indulgencia de los padres, Cicerón y Juvenal, moralistas severos, y el emperador Claudio, en sus funciones de censor, admitían que había que hacer algunas concesiones al ardor de la juventud. Durante cinco o diez años, el muchacho se entregaba al libertinaje, o tenía una amante; o en compañía de una banda de adolescentes podía echar abajo la puerta de una mujer de mala vida y consumir una violación colectiva. *"El imperio romano"*, p. 39.

⁴⁴¹ La introducción al trabajo que Gelio elabora nos da la idea de que no es cualquier erudición la que el romano de bien debe buscar: "Mas yo, teniendo en la mente el dicho de aquel conocido varón de Éfeso, que ciertamente es así: *La erudición no enseña a la mente*, en todos los intervalos de los negocios en los cuales he podido sustraer ocio siempre me he afanado y fatigado desenrollando y repasando muchísimos volúmenes, pero de ellos tomé pocas cosas, y sólo a esas que, mediante un rápido y fácil compendio, a los ingenios prontos y expeditos los condujeran al deseo de una honesta erudición y a la contemplación de las arte útiles o que a los ya ocupados en otros negocios de la vida los liberaran de un desconocimiento de cosas y de palabras en verdad vergonzoso y agreste." Aulio Gelio; **Noches Áticas**; Prefacio, 12.

vida privada de los romanos de la gran urbe, se transformó en el círculo de amigos: contubernio. El romano, pues, también se cultivó en los grupos que frecuentó, en donde, como podemos comprobar en las Noches Áticas y en la correspondencia Ad Amicos de Frontón, se trababan discusiones sobre los temas de la vida cultural de la época. Con los amigos se recibía consuelo, no muy distinto al que se recibe de la filosofía,⁴⁴² y recomendaciones. Pertenecer al contubernio suponía una honorabilidad tal, que si alguno de los miembros, como el mismo Frontón, recomendaba a otro cercano, como Aufidio Victorino, a alguien que no conocía, Antonino Áquila,⁴⁴³ el hecho de que un amigo cercano lo promoviera, era ya una garantía.⁴⁴⁴ Con lo anterior entendemos que en la sociedad romana la filosofía no fue el ámbito privilegiado para la edificación moral. Los romanos interesados bien pudieron acudir a los tópicos comunes de la filosofía, pero ello no significa que necesariamente se identificaran como filósofos.

La diferencia sustancial entre un filósofo y un romano formado en su propia tradición se encuentra en la idea de felicidad que cada uno se formuló. La riqueza, fama y salud, constituyeron siempre las posesiones que los hombres comunes consideraron necesarias para ser felices. El filósofo estoico estimó que tales posesiones no contribuyen en nada para alcanzar la felicidad; consideró que los hombres comunes estaban equivocados en su idea de felicidad, pues guiaban sus vidas con opiniones equivocadas; porque riqueza, fama y salud dependen de la buena fortuna la cual, como se ilustra en la tabla de Cebes,⁴⁴⁵ está ciega y es además sorda; así que según el punto de vista del filósofo la auténtica felicidad sólo se puede encontrar en la entereza interior. Desde tal

442 Es significativo el consuelo que Frontón ofrece a Herodes Ático, por intercesión de Marco, por la muerte de su hijo recién nacido, en ella le sugiere que se refugie en un joven ya hecho, al que ame (por supuesto que se trata del joven príncipe), porque, a pesar de que reconoce la profundidad de la pena, «indignarse ante el mal, incluso si sobreviene de repente, es indecoroso en cualquier caso para un hombre que ha conocido la educación» **Epistolario**; 55

443 “Antonino Áquila es una persona culta y elocuente. A ello tu vas a decirme «¿es que lo has oído declamar?». ¡No, por Dios!, no lo he escuchado personalmente, pero me he fiado de quienes lo afirman, personas sumamente cultas y honorables, y muy queridas por mí, quienes sé, con toda certeza que pueden juzgarlo rectamente y, más aun, pueden dar un testimonio con absoluta franqueza.” ; *Ibidem* 186.

444 Un estudio sobre la relevancia de la *amicitia* en la cultura, aparece en el capítulo “Literary Society at Rome” en Champlin; **Fronto and...** pp. 29 a 44.

445 La *Tabla de Cebes* es una obra muy peculiar que se publicó frecuentemente junto con el *Manual* de Epicteto. En ella se describe, a través del diálogo entre un forastero y un anciano, una tabla pintada que es «una alegoría pictórica de la vida y que representa las relaciones de los seres humanos con los vicios y las virtudes. Esta explicación da pie a que entre el anciano y el forastero se desarrolle un diálogo sobre algunos tópicos morales característicos en la literatura filosófica del siglo I d. C.» Paloma Ortiz García, Introducción a **Tabla de Cebes**; p. 13.

perspectiva, aunque el hombre común se considere feliz, en realidad no lo es; es necesario esforzarse por comprender el sentido del mundo para entender el auténtico valor de las cosas. La filosofía, por tanto, no sólo representó el ámbito de la edificación moral entre los romanos, sino la asimilación de un complejo discurso sobre la comprensión del mundo y el compromiso manifiesto de transformar y guiar su vida desde tal comprensión. En tal sentido lo que distingue a los filósofos de los no filósofos, es que los últimos no pueden ser felices.

Uno de los pasajes en que se muestra la entereza de un romano cultivado y a la vez la tensión con el punto de vista de la filosofía se manifiesta en una carta de Frontón a Marco Aurelio. En ella se lee el dolor y la tristeza de un fatigado anciano, que ha sobrevivido a casi toda su familia y que ha perdido recientemente a su nieto. Su entereza se muestra por el modo en que ya había encarado las primeras pérdidas,⁴⁴⁶ pero ante la más reciente reclama frente a un filósofo (Marco Aurelio) las futilidades del discurso filosófico:

Que Victorino, hombre de una fidelidad, de una dulzura, de una sinceridad e ingenuidad máximas, en fin, un hombre extraordinario en todos los más nobles conocimientos, se vea afligido por la muerte tan prematura de su hijo, ¿esto es de algún modo natural y justo? Si las cosas son gobernadas por la Providencia, ¿es esto una previsión justa? Si los asuntos humanos, todos y cada uno, son decididos por el Destino, ¿debió ser decidido por el destino precisamente éste? Así pues, ¿es que no va a haber distinción de suerte entre buenos y malos? ¿no va a haber para los dioses ni para los hados ninguna diferencia de criterio sobre a qué tipo de persona se le debe arrebatar un hijo? Cualquier mortal facineroso y criminal, que propiamente más valiera que no hubiera nacido, cría a sus hijos sanos y salvos, y a su muerte los deja sobreviviéndole. En cambio, Victorino, hombre intachable, semejantes al cual sería el mayor bien público que naciesen muchísimos, ha sido privado de su carísimo hijo.

¿Qué Providencia, ¡diablos!, provee tan injustamente?⁴⁴⁷

⁴⁴⁶ Su carta inicia así: «Con muchos golpes de este tipo me ha probado la suerte durante toda mi vida. En efecto, para no mencionar otras desdichas más, he perdido cinco hijos, sin duda, en la más desgraciada circunstancia de mi vida, pues los cinco los perdí como si cada uno fuese el único, soportando esta serie de muertes de tal manera que nunca nacía uno sino después de haber perdido el anterior. Y así siempre fui perdiendo los hijos sin que me quedase consuelo alguno y fui engendrándolos en medio de un luto reciente.» **Epistolario**; 202.1.

⁴⁴⁷ **Epistolario**; 202.3.

En su correspondencia, Frontón en más de una ocasión reclamó ante su «iniciado» alumno su derecho a expresar su sufrimiento, cuando los dolores de la enfermedad le aquejaron y cuando la muerte de seres cercanos lo atormentaron. La emotiva carta en que manifiesta su dolor y hace un recuento de su propia vida llevada con honestidad en la que “nada ha sido aceptado que haya sido vergonzoso, indigno o infame”, nos muestra el dolor profundo de un hombre viejo, que espera la muerte y a quien los consuelos de la filosofía le parecen artificiosos, porque resultan palabras ajenas, y son más válidos los que provienen de las personas cercanas, que comparten sus propias emociones, al respecto afirma: “Ningún verso de los poetas o máxima de los filósofos han de servir tanto para calmar la aflicción de mi hija y mitigar su dolor cuanto la voz de su marido, porque sale de una boca la más querida de ella y de un corazón el más unido a ella”.⁴⁴⁸ Personalmente, Frontón no acepta más consuelo que la muerte, que ponga fin a sus sufrimientos, y termina su carta diciendo:

He sufrido mucho y terriblemente, mi queridísimo Marco. Además de verme afligido por circunstancias muy angustiosas, he perdido a mi esposa, he perdido en Germania a mi nieto, ¡desdichado de mí!, he perdido a nuestro querido Domiciano. Aunque yo fuese de hierro, no podría escribirte más cosas en este momento.

Las últimas cartas de la correspondencia de Frontón y Marco, que ya no era tan frecuentes como en su juventud, no tuvieron el aire alegre y apasionado que caracterizaba a las primeras. La distancia entre Marco y su maestro se hace evidente, e incluso en su libro de agradecimientos toma distancia de él, no sólo por el desapego a la retórica, sino porque habiendo dedicado muchas más líneas de agradecimiento a otros educadores, de él sólo agradece el apego a la verdad. En las últimas líneas que dictó con voz quebrada, Frontón reveló su propio sufrimiento y desdeñó la actitud del filósofo. Si el «Soy un desdichado» es sólo una opinión que hay que suprimir según la filosofía, Frontón manifestó su sincero rechazo por el poco consuelo que ello puede traer:

Y es que, si la muerte ha de agradecerse más bien que lamentarse por parte de los hombres, cuanto más joven la reciba cada cual, tanto más feliz y aceptable a los dioses ha de considerarse, porque, despojado de los males del cuerpo más rápidamente, más pronto se ha visto impulsado a ganar para sí los honores propios del alma libre. Admitamos, pues, que esto

⁴⁴⁸ **Epistolario**; 202.7.

sea la verdad: de nada nos vale a nosotros que echamos de menos a los que hemos perdido: y no nos vale en absoluto de consuelo la inmortalidad de las almas, ya que mientras estamos vivos nos vemos privados de nuestros seres queridos. Tratamos de reproducir su estado actual, su voz, su aspecto, su alma libre: nos afligimos por el miserable aspecto de los difuntos, su boca hundida, su vista perdida, su color por doquier desvanecido. Por mucho que conste que las almas son inmortales, será esto tal vez un argumento a descifrar por los filósofos, no un remedio para los padres.⁴⁴⁹

Marco Aurelio enfrentó los mismos pesares que Frontón, pero lo hizo de otro modo. No sabemos a ciencia cierta cuándo comenzó Marco Aurelio a escribir sus *Meditaciones*, ni por cual de los doce libros que contiene debemos empezar. Lo que nos resulta evidente, es que su ejercicio espiritual no está motivado por el ánimo de un hombre que inicia su vida y proyecta un plan para realizarla, como un todo al que aun se le pueden trazar sus vías y fijar sus metas. Por el contrario él mismo asimiló el lugar en el que el destino lo colocó, y para cuando comenzó con su tarea nocturna su labor ya llevaba muchos años. De modo que sus meditaciones se convirtieron más en un ejercicio de preparación para la muerte, para no desviarse del curso que él mismo ya había aceptado:

¡Cuidado! No te conviertas en un César, no te tiñas siquiera, porque suele ocurrir. Mantente, por tanto, sencillo, bueno, puro, respetable, sin arrogancia, amigo de lo justo, piadoso, benévolo, afable, firme en el cumplimiento del deber. Lucha por conservarte tal cual la filosofía ha querido hacerte. Respeta a los dioses, ayuda a salvar a los hombres. Breve es la vida. El único fruto de la vida terrena es una piadosa disposición y actos útiles a la comunidad.⁴⁵⁰

Desde sus cartas de juventud, podemos observar que Marco Aurelio se refugió en la filosofía para dominar sus actos, pero en particular del ejercicio de las *Meditaciones* hizo uso no sólo como un medio para vivir feliz, sino como preparación para la muerte. Al presentir que el momento se acercaba, él mismo debía fijarse una meta «para no dar vueltas como un trompo». Es evidente que la preocupación por alcanzar la virtud siempre estuvo presente, como un «mal interior que lo corroe» en palabras de Renán. Al final de su vida no sólo se sentía lejos de su objetivo, sino que incluso tenía la

⁴⁴⁹ **Epístolas**; 202.5.

⁴⁵⁰ **Meditaciones**; VI,30.

urgencia de corregir su descuido, de cultivar al «genio interior» para llegar a la muerte del mismo modo que su modelo, por ello debía actuar “como discípulo de Antonino...[recordando] cómo era respetuoso con los dioses sin superstición, para que así te sorprenda como a él, la última hora con buena conciencia”. Ahora bien, prepararse para la muerte no significa ansiarla, aunque en momentos de desesperación clame «¡hasta cuando!», sino comprenderla racionalmente, y para ello hace uso de herramientas del discurso filosófico, demostrando una profunda comprensión del mismo.

El libro de las Meditaciones, por su carácter interior, acepta múltiples lecturas, puede parecer constituido sólo a base de opiniones y sentimientos, o tópicos del sentido común, que cualquier persona que ha vivido en cualquier época puede sugerir. Para nosotros la cuestión no es tan reductible. Marco Aurelio desarrolla sus máximas interiores como un ejercicio que la filosofía sugiere y también con un cuerpo dogmático bien definido. Sus pensamientos tienen un método y un cuadro conceptual firmes e identificables. En efecto, puede parecer a primera vista un manual personal de ética, pero son la prueba de que en el estoicismo la ética no se deslinda de la física y la lógica. Comprender su propia muerte, significa comprender al universo, a sus leyes, y a la vez el significado y alcance de sus propias opiniones. Al escribir sus máximas en el límite de su vida, e incluso en medio de la guerra, no sólo nos dejó constancia de sus sentimientos más profundos, sino del modo en que la preocupación por la muerte modela su propia subjetividad, no sólo dando consuelo, como en algunos filósofos imperiales, sino creando un modo de vivir que busca su culmen en el modo de morir:

Aunque debieras vivir tres mil años y otras tantas veces diez mil, no obstante recuerda que nadie pierde otra vida que la que vive, ni vive otra que la que pierde. En consecuencia, lo más largo y lo más corto confluyen en el mismo punto. El presente, en efecto, es igual para todos, lo que se pierde es también igual, y lo que se separa es, evidentemente un instante...Ten presente, por tanto esas dos cosas: una, que todo, desde siempre se presenta en forma igual y describe los mismos círculos, y nada importa que se contemple lo mismo durante cien años, doscientos o un tiempo indefinido; la otra, que el que ha vivido más tiempo y el que morirá más

prematuramente, sufren idéntica pérdida. Porque sólo se nos puede privar del presente, puesto que éste sólo lo posees, y lo que uno no posee, no lo puede perder.⁴⁵¹

9. El programa filosófico al interior de las Meditaciones

El interés de retomar tanto al espacio espiritual de creación de sí de Marco Aurelio, como algunos pormenores que alcanzamos a vislumbrar en la vida de un sujeto filosófico, nos ofrece las pautas para reconocer el entramado de relaciones en que el sujeto surge, pero no de cualquier modo, sino como autor de sí mismo. Ser autor de sí mismo, por consiguiente, no es una ecuación que se resuelva de modo fácil y que nos señale únicamente a revolucionarios operadores de transformaciones radicales. La condición del autor de sí no es sólo la de ser el reaccionario a las normas o el que se piensa de un modo radicalmente distinto al del grueso de los individuos. El autor de sí es aquél que al pensarse a sí mismo y tomar perspectiva de la totalidad, cobra tal consciencia de sí que ésta le transforma espiritualmente. El sujeto de la creación de sí, por tanto, es quien al reconocerse como sujeto del pensamiento se entiende a sí mismo; se determina a sí mismo y en esa operación involucra sus afecciones intelectuales y emocionales. El estoico Marco Aurelio, como sujeto que se crea a sí mismo, nos dejó huella de tal actividad interior, que no es una resignación sumisa ante la fatalidad, sino un modo de fortalecerse, de tomar postura primordialmente ante sí mismo, de modo que su ascesis espiritual concreta (escribir máximas que le recuerden de modo específico su naturaleza y su lugar en el mundo) se desarrolla por una vía filosófica, que a diferencia de las prácticas espirituales religiosas o el misticismo que suponen individuos con la disposición a abandonarse a ellas, se sustentan en una comprensión racional en las que se involucran tanto investigaciones científicas como el más cultivado sentido común. Tal ejercicio filosófico es, en nuestros tiempos, una vía alterna de comprender una racionalidad que no sólo es descriptiva de las condiciones de verdad, sino que ostenta los parámetros de una verdad obtenida por el esfuerzo de la razón, cuya fuerza y objetivo es transformar al espíritu. Desde luego, no queremos soslayar el tono

⁴⁵¹ *Ibídem* II,14

religioso que en ocasiones toman las propias Meditaciones, que es sin duda el mismo que tomó el himno a Zeus de Cleantes o el de algunas palabras de Epícteto dirigidas a sus oyentes. El punto es que, incluso en ello, las determinaciones de lo religioso en el marco de la filosofía estoica cobran como mayor particularidad la contemplación comprensiva del universo, que finalmente es una visión activa de la realidad, dejando de lado lo ominoso y trascendente que caracteriza a lo religioso en general. Los dioses no son un misterio para el estoicismo y su actividad en el mundo es coherente y racional, su naturaleza no se opone a la naturaleza propia y constitutiva de los seres humanos. La filosofía estoica reprueba la insensatez y en su horizonte espiritual negar a los dioses no sólo es impío, es insensato. De manera que si bien religión y filosofía en el momento que estamos tratando se ofrecen como vías para la transformación espiritual, debe quedar bien sentado que, aunque paralelas, no son idénticas. La particularidad de la filosofía estoica subyace, lo reiteramos, en el esfuerzo de la razón por comprender al mundo y en concebir toda realidad como inmanente. Como la vena alterna que resultó de la inspiración socrática, en la filosofía estoica la piedad se expresa también como la actividad de Sócrates frente al mundo: la de comprenderlo y examinarlo todo con la mira puesta en el cuidado de sí.

En el presente capítulo abordaremos el tercer punto a examinar de entre las principales posturas que consideran a la filosofía de Marco Aurelio: la del método que sigue en su ascesis espiritual. Al respecto, se expondrán las posturas que aceptan que la filosofía que se expresa en las Meditaciones representa el desarrollo efectivo de un programa filosófico, y que por sobre las expresiones que refieren a filosofías de escuelas opuestas al estoicismo que en ellas aparecen, el método que fundamenta al ejercicio de transformación espiritual de nuestro filósofo es el estoicismo sugerido por Epícteto. Tocante a ésta última consideración, nuestra labor será subrayar tanto la importancia de Epícteto en la filosofía imperial que llega hasta Marco Aurelio, como el propio estoicismo que exhibe el filósofo esclavo; el cual, al ser transmitido por la cátedra viva del programa estoico, revela una inclinación mayor hacia la ética estoica, que no debe desviarnos de la consideración de la escuela como un todo. En todo momento llamaremos la atención de nuestro lector hacia tal punto: no estamos frente a una filosofía que privilegie tal o cual disciplina filosófica, es más, debemos aceptar que la distinción de la filosofía en disciplinas no opera en el pensamiento que

estamos abordando. Debemos considerar que la transformación espiritual opera desde una toma de perspectiva respecto a la totalidad y al sí mismo, y que ésta sólo es posible a través de una visión del todo (cuyo instrumento es la física estoica) y del modo en que se expresa el punto de vista respecto al mismo universo (labor de la lógica). Sin embargo, no sostendremos contra toda evidencia ningún menoscabo a la importancia de la ética en Marco y en Epícteto. Asumimos que dado que las fuentes que consideramos (*Meditaciones*, *Disertaciones* por Arriano y el *Manual*) las muestra como filosofías que tienen una expresión viva y altamente emocional y no explícita y exclusivamente referencial, la ética tiene una expresión de suma importancia en nuestros filósofos, de modo que incluso despliega un sutil velo en las otras áreas. Así que tendremos ocasión para explorar con profundidad los conceptos restantes del programa estoico expuesto en Diógenes Laercio: la exhortación y la disuasión,⁴⁵² e incluso abundar en otros puntos como la necesidad ética de definirse a sí mismo, el cosmopolitismo y la falta.

Epícteto y Marco Aurelio son considerados los dos grandes filósofos estoicos de su tiempo, es más, los últimos estoicos célebres. A pesar de que no se conocieron en vida, mostraremos que Epícteto es el más determinante maestro de Marco Aurelio. Es difícil establecer con certeza el momento específico en que Marco Aurelio se convirtió en un filósofo estoico, pero frente a tal incertidumbre que inquieta a más de una investigación sobre la filosofía del emperador, suponemos que no debemos esforzarnos demasiado en desentrañar el misterio. Todas la biografías de Marco coinciden en resaltar el ambiente cultural en que él mismo creció y se instruyó; ambiente que flotaba ya en la casa materna y que fue constante incluso cuando dejó el Lacio para habitar en el Palatino, de modo que la suya no fue una inspiración súbita, se trató de una pasión que creció en su infancia y se consolidó, al paso de los maestros que contribuyeron en su educación, como la fuerte convicción que orientó su vida hasta el final. La importancia que la educación y sus maestros, directos e

⁴⁵² En las secciones anteriores hemos expuesto los otros conceptos del programa de la filosofía propuesto por Diógenes, que nos ofrece como fuente a Crisipo, entre otros, cf. VII, 84. A diferencia de los primeros conceptos que son desarrollados en las secciones inmediatas por el capítulo VII de Diógenes, los dos a que hacemos referencia no se desarrollan explícitamente. A nuestro juicio, no es difícil identificarlos con la enseñanza estoica y con el trabajo interior desarrollado por sí mismo y con ayuda de los amigos, de modo que a falta de un testimonio directo sobre el desenvolvimiento de la escuela en tiempos de Crisipo, tomaremos los puntos como procedimiento de la enseñanza de Epícteto y arriesgaremos como núcleo de explicación, la identificación de ellos mismos en las **Meditaciones** de Marco Aurelio.

indirectos, tuvieron en su vida se refleja en el primer libro de las Meditaciones. El primer libro, que a la consideración de algunos investigadores debería ser el último, es un mosaico de agradecimientos, en favor del cual podemos identificar a los maestros que cobraron mayor significado en la vida de Marco Aurelio, además de dimensionar la importancia que ellos mismos tuvieron desde la visión general que al final de sus vida tiene de ellos. De manera que, al parecer, el más significativo de todos es un maestro indirecto: Antonino Pío. La presencia de su padre adoptivo en el libro primero, así como la imagen que elabora de él, nos otorgan la clave para entender la tendencia estoica de Marco Aurelio. Efectivamente, a pesar de que Antonino no se iniciara abiertamente como su hijo a alguna secta filosófica, él mismo con sus actitudes ofreció a Marco un espejo en el que éste deseó reflejar a su propia alma, no obstante, el carácter de Marco no fue de la misma naturaleza que el de su padre. El mismo Marco Aurelio señala que su tendencia a la ira y a la impaciencia por las faltas de los demás le separaban de la entereza espiritual de Antonino. En contraste, Marco Aurelio y la Historia Augusta nos muestran a un hombre que no necesita capacidad de autocontención, porque él mismo es de suyo benevolente y con un carácter temperado frente a todos los acontecimientos: «no se puede decir de él: ya suda». Podemos afirmar que fue gracias a la influencia de Antonino que Marco Aurelio cuidó particularmente de su formación, trayendo maestros a palacio e incluso yendo al lugar en que éstos desarrollaban su clase. La importancia que Marco Aurelio dio a sus maestros no recayó únicamente en el aprendizaje de sus lecciones, sino que los integró estrechamente a su propia vida, a la vida y decisiones de la corte, de modo que incluso los convirtió en sus consejeros. Evidentemente no todos sus maestros tuvieron tal honor, sino sólo los más significativos a los cuales, si los hemos definir por un rasgo, se les identificó por vivir como filósofos.

9.1 La tensión entre retórica y filosofía

En el capítulo anterior resaltamos la afectuosa relación de Marco Aurelio con su maestro de retórica Marco Cornelio Frontón, de la cual tenemos como evidencia directa su correspondencia. Debemos suponer un trato similar de Marco Aurelio hacia todos sus maestros, a los que, como sabemos, trató de beneficiar con riquezas y cargos honoríficos. En la correspondencia del emperador con su maestro de retórica resalta el carácter ardoroso del joven Marco Aurelio, quien se expresa de un modo más que locuaz para demostrar todo el amor que siente por su maestro. Frente a ello, no podemos dejar de observar cómo éste trato se va transformando, hasta tomar cierto tono de cortesía lejana hacia el final de las cartas. Evidentemente, aunque Marco Aurelio fue afectuoso con su viejo maestro durante toda su vida, no fue Frontón su más importante mentor. En sus agradecimientos, incluso, sólo le dedica unas escuetas líneas que contrastan con las caras deudas que afirma tener con otros personajes. En ello no debemos leer la inconstancia del amor de juventud, sino la tensión entre retórica y filosofía. A su maestro de retórica no lo hizo partícipe de sus decisiones más importantes, en cambio, constituyó un consejo conformado por estoicos notables: Apolonio de Calcedonia, Claudio Máximo y Junio Rústico. En palabras de Edward Champlin, la influencia de éste consejo sugiere una fuerte tensión entre Frontón y Marco,⁴⁵³ sobre todo porque, como sabemos, Marco Aurelio prefirió la filosofía a la retórica, de modo que su deuda con Frontón no es por su enseñanza, que en términos prácticos sin duda debe haber sido de gran utilidad,⁴⁵⁴ sino por mostrarse como un caballero y un hombre honesto: “De Frontón: Haberme detenido a pensar cómo es la envidia, la astucia y la hipocresía propia del tirano, y que en general, los que entre nosotros son llamados «eupátridas», son en cierto modo, incapaces de afecto”.⁴⁵⁵ Las escasas líneas dedicadas a Frontón en el libro primero, sorprenden al lector que ha seguido la correspondencia entre ambos amigos. Nos hace pensar en

⁴⁵³ Champlin; **Fronto and Antonine...**; p. 107.

⁴⁵⁴ Frontón fue la gloria de la retórica en sus días, sólo opacado por Cicerón, de modo que evidentemente las herramientas para construir discursos que enseñó a sus alumnos, en particular a su favorito, debieron ser demasiado útiles en el ejercicio de su profesión como emperador. Pero el buen uso de la palabra y la exaltación de su belleza no es algo de lo que un estoico se debe preciar, y menos se permite a sí mismo agradecerlo. A contraparte, agradece a Rústico «el haber concebido la idea de enderezar y cuidar mi carácter; el no haberme desviado a la emulación sofística, ni escribir tratados teóricos ni recitar discursillos de exhortación ni hacerme pasar por persona ascética ni filántropo con vistosos alardes» I, 7.

⁴⁵⁵ **Meditaciones**; I, 11.

una pasión de juventud que disminuyó con el tiempo, y que muestra no el olvido de la enseñanza del maestro, sino el terreno ganado por el estoicismo y, con ello, su propio rigor que le aleja de todo lo que Frontón significó un día para él. Como prueba de contraste, atendamos el siguiente extracto de una contestación de Marco Aurelio al «Tratado sobre el amor» de Frontón:

¡Ea!, sigue, cuanto quieras amenazándome y acusándome con montones de argumentos; a pesar de ello, nunca lograrás echar fuera a este amante tuyo, me refiero a mí... Eso sí, afirmaré con toda seguridad una cosa: si realmente existiese ese Fedro, si alguna vez ése se hubiese alejado de Sócrates, no hubiese ardido Sócrates por el deseo de Fedro más que yo durante estos días, ¿a qué digo días? ¡meses diría yo!... Adiós, la cosa más grande para mí de cielos abajo, gloria mía. Me es suficiente con haber tenido un maestro como tú.⁴⁵⁶

Frontón compitió por conducir a su alumno a su propio terreno, intentando mostrarle que en la retórica podía cultivar el modo de vida que la filosofía le ofrecía. Tal observación sobre la filosofía no era sostenida por mera intuición, sino por conocimiento de causa, ya que él mismo fue alumno en su juventud de Atenodoto, por quien nos asegura sintió un gran amor,⁴⁵⁷ el cual a su vez compartió con Epícteto al mismo preceptor: Musonio Rufo. Evidentemente su empeño fracasó ante múltiples adversarios, pero fue derrotado particularmente por un personaje que se convirtió en el amigo y consejero más cercano del joven príncipe después de Antonino Pío: Junio Rústico. A él, Marco Aurelio dedica el más entrañable de los agradecimientos, los mas altos honores⁴⁵⁸ y, según sus propias palabras, el trato más apasionado que incluye momento ríspidos, con ataques de ira de los que él mismo se alegra haberse contenido para no llegar a consecuencias lamentables.⁴⁵⁹ Junio Rústico era descendiente del estoico Quinto Junio Aureliano Rústico, muerto en el año 93 d. C. por el emperador Domiciano, quien lo condenó por haber publicado un elogio a los senadores estoicos Peto

⁴⁵⁶ **Epistolario**, 6.

⁴⁵⁷ **Epistolario**; 55. Cf. Pierre Grimal; **Marco Aurelio**; p. 62.

⁴⁵⁸ Nos informa Champlin de los honores que le rindió: el abrazo antes que a los prefectos pretorianos; un segundo consulado; la prefectura de la ciudad y, después de muerto, con varias estatuas; **Fronto and...**; p. 106.

⁴⁵⁹ Agradece Marco: «el no haberme excedido nunca con Rústico, a pesar de las frecuentes disputas, de lo que me habría arrepentido» **Meditaciones**; I, 17.

Trasea y Helvidio Prisco.⁴⁶⁰ No tenemos otro indicio que nos reporte la personalidad y carácter de Junio Rústico, a excepción de cierto pasaje oscuro en su administración como prefecto de la ciudad,⁴⁶¹ no podemos afirmar con certeza nada más que las referencias que Marco Aurelio resalta y nos hacen intuir, en algún sentido, su propia personalidad. De la cual afirma Marco Aurelio:

... el no pasear con toga por casa ni hacer cosas semejantes. También el escribir las cartas de modo sencillo, como aquélla que escribió él mismo desde Sinuesa a mi madre; el estar dispuesto a aceptar con indulgencia la llamada y la reconciliación con los que nos han ofendido y molestado, tan pronto como quieran retractarse; la lectura con precisión, sin contentarme con unas consideraciones globales, y el no dar mi asentimiento con prontitud a los charlatanes.⁴⁶²

La personalidad sencilla que es perfilada en el pasaje anterior va acompañada de un particular rigor que alejó, casi definitivamente, a Marco Aurelio de la formación que Frontón había cultivado en él. Rústico atacó abiertamente la enseñanza retórica y el refinamiento de la palabra. En su defensa, Frontón intentó disuadir a Marco de su propia capacidad para tal arte, en el que desliza el sentimiento de rivalidad que tiene con Rústico. La carta dice así:

Créeme una cosa: de todas las personas que yo he conocido, no he encontrado a nadie dotado de una mente más rica que tú, cosa que, efectivamente, yo solía afirmar con gran oposición de nuestro Victorino, y hasta con gran rabia por su parte, porque yo le aseguraba que él no podía aspirar a la precisión de tu ingenio. En ese sentido, aquel, mi querido Romano Rústico, que de buen grado habría ofrecido su propia vida por una uña tuya y la hubiese dado, a pesar de ello, en lo que se refiere a la capacidad mental, la concedía de mala gana y de mal aire.⁴⁶³

Frontón insiste en que la elocuencia aún acompaña a su alumno, que ha abandonado los ejercicios hace ya muchos años. No tenemos ningún discurso de Marco Aurelio que nos permita testificar la

⁴⁶⁰ Tácito; **Historias**; III, 80 y Suetonio; **Domiciano**; 10. Referidos por Pierre Grimal; **Marco...**; p. 67. Véase también Grant; **The antonines...**; p. 112.

⁴⁶¹ Fue durante su prefectura en Roma, hacia el año 165 d. C., que se condenó al apologeta Justino es condenado al martirio. La cuestión es oscura, pues al parecer el emperador no conoció la apología que le dirigió. Junio Rústico sí debió conocerla además de conocer al autor, pues Justino, antes de convertirse al cristianismo, pasó él mismo por las filas de la filosofía platónica e hizo intentos con el estoicismo y los peripatéticos. Sobre las ideas de Justino y su paso por las escuelas filosóficas cf. Étienne Gilson; **La filosofía en la edad media**; Gredos; Madrid; 1989; pp. 18-23 y Christoph Markschies; **Estructuras del cristianismo antiguo**; S. XXI; Madrid; 2001. Véase también Grant; **The antonines...**; p 45.

⁴⁶² **Meditaciones**; I, 7.

⁴⁶³ **Epistolario**; 159, 2.

presunción de Frontón. Lo que deseamos poner de relieve es la encarnación de la disputa entre filosofía y retórica, es decir, la cordial riña entre Junio Rústico y Frontón por ganar para sus disciplinas al genio del emperador. Parece evidente que tal tensión existió en la corte de Marco Aurelio, frente a la cual, no obstante, nadie perdió el favor de él mismo como emperador, aunque disminuyera su atención como discípulo. Frontón, en una de sus cartas fechada aproximadamente entre el 140 y el 143, resalta la capacidad de su alumno para mediar entre sus amigos, aunque las relaciones entre ellos sean peores que fieras y cornejas. Es de resaltar que junto con el agradecimiento y el halago, Frontón desliza una advertencia hacia el joven príncipe: debe tener sumo cuidado en su trato con quienes le rodean y hacer brillar la mayor virtud que posee: la capacidad de conciliar a sus amigos. El rétor, en su carta, elabora una imagen de Marco Aurelio comparándolo con Orfeo, que con su canto, hace que le sigan ovejas, palomas, lobos y águilas «sin acordarse de sus tretas, de sus uñas y de sus dientes». No podemos afirmar con toda seguridad que en esta carta se refiera directamente a los más cercanos consejeros del príncipe. Su cercanía con las cartas en las que Marco solicita sea indulgente al juicio de Herodes Ático, y la propia naturaleza de éste,⁴⁶⁴ nos puede dar una idea de la referencia de Frontón. En todo caso, la actitud de Marco Aurelio, siempre benévolo con sus maestros y compañeros independientemente de su comportamiento, parece ser el motivo central. En lo que se refiere a la manera en que se sugiere debe repartir los bienes, seguro es que Marco Aurelio pudo mantener tal rubro equilibrado, pero en cuanto a la primacía de éstos en su corte y su inferencia en el modo de conducir su vida, Marco Aurelio se mantuvo firme en la decisión adoptada. Salta a la vista, en el siguiente extracto de la dicha carta, la insistencia de Frontón en las capacidades oratorias de Marco:

Antes de tu pubertad ya eras un hombre de bien y antes de tomar la toga viril ya eras hábil en el arte de hablar. Pero de todas las virtudes, es admirable sobre manera esto, el que unes en concordia a tus amigos. Y, desde luego, no querría pasar por alto que esto es mucho más difícil

⁴⁶⁴ Recordemos que éste Herodes Ático es el mismo que falta al testamento de su padre, motivo por el cual los atenienses siguen un proceso contra él. Por ello, Marco solicita a Frontón, quien tomaría parte en el proceso, que su actuación fuera, al menos, conveniente a la causa de Ático. La familia del mismo Ático, en Esmirna, pasó por otro proceso en el cual, al parecer, las cosas no resultaron tan convenientes a su causa como en el primero, de modo que con gran soberbia cortó el contacto con Marco Aurelio. Después de varios años fue el emperador quien restableció la comunicación entre ambos.

que aplacar al son de la cítara a fieras y leones, cosa que tú lograrás con bastante facilidad si tienes el cuidado de extirpar totalmente y arrancar de raíz ese único vicio, el que tus amigos se miren con recelo y envidia por su parte y que lo que tú hayas proporcionado a uno, o el beneficio que le hayas proporcionado, piense cada cual que eso lo ha perdido él, o que se le ha quitado.

La envidia es un mal pernicioso entre los hombres y sumamente destructivo y a un mismo tiempo nocivo para uno mismo y para los demás. Pero si tú logras mantenerla lejos de tu corte, contarás con amigos bien avenidos y de buen corazón, como los que tienes ahora. Pero si se infiltra por alguna parte, será necesario eliminarla, aunque con penoso esfuerzo.⁴⁶⁵

Frontón percibió la tensión en la corte. Por ello previene a Marco Aurelio, pero también es consciente de que le ha perdido; de que en el ánimo de su discípulo la filosofía no sólo pasó como una disciplina más en la que un joven romano con cultura debiera formarse. Frontón percibió que el carácter grave del emperador no era sólo excesiva romanidad, sino la absoluta certeza de que sus actos eran guiados por los firmes principios que la filosofía le daba. No obstante Frontón debía recordarle su función, el lugar para el que había nacido, y la que había sido su propia contribución para que Marco Aurelio fuera el príncipe egregio que se ofrecía al imperio. No debía, por lo tanto, desdeñar a la retórica, lugar desde donde, a juicio de Frontón, Marco Aurelio había partido hasta colocarse en la cima de sí mismo, de modo que se dirige a él y le recuerda que él mismo lo ha formado: “Te estoy viendo a ti, mi querido Antonino, un Príncipe tan egregio como yo esperaba; tan justo, tan íntegro como prometí, tan grato al pueblo romano y tan bien acogido como desee; tan afable conmigo como yo quise que lo fueses; tan elocuente como tú mismo quisiste ser.”⁴⁶⁶

Para el momento en que las cartas que hemos citado anteriormente fueron escritas, seguramente el proceso de formación de Marco, en términos estrictos, ya estaba completado. Tenemos evidencia, por sus cartas y por los rumores que recoge la Historia Augusta, de que el emperador mantuvo siempre el interés en el estudio, de modo que la presencia de los consejeros en la corte no era precisamente la de los preceptores con el alumno, sino de hombres cuyo criterio ya

⁴⁶⁵ **Epistolario**; 21.

⁴⁶⁶ *Ibídem*, 159, 2.

estaba formado en un horizonte que les es común, en el que el dominio por el que dirigen su propia vida es el criterio por el cual sus puntos de vista son respetados y tomados en consideración. En tal sentido, es importante señalar el modo en que Marco concebía a un hombre cuya imagen trascendió como poco filosófica, Apolonio de Calcedonia:

De Apolonio: la libertad de criterio y la decisión firme sin vacilaciones ni recursos fortuitos; no dirigir la mirada a ninguna otra cosa más que a la razón, ni siquiera por poco tiempo; el ser siempre inalterable, en los agudos dolores, en la pérdida de un hijo, en las enfermedades prolongadas; el haber visto claramente en un modelo vivo que la misma persona puede ser muy rigurosa y al mismo tiempo desenfadada; el no mostrar un carácter irascible en las explicaciones teóricas; el haber aprendido cómo hay que aceptar los aparentes favores de los amigos, sin dejarse sobornar por ellos ni rechazarlos sin tacto.⁴⁶⁷

La formación de un carácter así descrito era, sin duda, resultado de un régimen. Ahora bien, no importa aquí la naturaleza del régimen que formó el carácter de Apolonio, sino el resultado que éste generó en Marco Aurelio, asociado con el de los otros compañeros próximos. Es importante poner en conjunto las características enunciadas de Apolonio con las de Claudio Máximo, de quien resalta también la entereza, el dominio de sí mismo, el buen ánimo y sobre todo “la confianza de todos en él, porque sus palabras correspondían a sus pensamientos y en sus actuaciones procedía sin mala fe”.⁴⁶⁸ De modo que, como observa Grimal,⁴⁶⁹ debemos contar con que el círculo cercano a Marco se hablaba de los grandes problemas del imperio desde la perspectiva estoica, sin que se trate de imponer a las acciones concretas del Estado tal inclinación. Es claro que, si bien los asuntos de gobierno discutidos en la cercanía del emperador podían ser considerados desde ésta perspectiva, el Estado no fue nunca un instrumento del estoicismo. En tal sentido, la enseñanza de los preceptos estoicos, que seguramente deben haber tenido grabados dentro de sí tales personajes, no eran los puntos en discusión. En un ambiente tal, la filosofía, que es motivo de nuestra indagación, se diluye, de modo que Marco debió tener una fuente mas poderosa y constante, a la cual recurrir para inspirar

⁴⁶⁷ **Meditaciones**; I, 8.

⁴⁶⁸ *Ibídem*; I, 15.

⁴⁶⁹ P. Grimal; **Marco...**; 79.

las máximas que elaboró cuando tales caballeros ya no estaban con él. Podemos considerar que en ciertos individuos la filosofía, en algún sentido, se podría haber adelgazado, e incluso, dada la distancia con la formación primera, los dogmas que fundamentan su credo se debilitara hasta perderse. Pero en Marco Aurelio, y por los tiempos de la confección de las *Meditaciones*, sus convicciones parecen más robustas, sin duda por los datos guardados en su memoria, por lo que podemos suponer que los preceptos siempre le acompañaron. No obstante, consideramos que aún con las extraordinarias muestras de la capacidad mnemotécnica de los hombres de su tiempo, en un hombre con la responsabilidad de dirigir el imperio, la enseñanza primera no basta, sobre todo considerando los tiempos difíciles que tuvo que enfrentar y, por sobre ello, la viveza y profundidad que tienen los temas del estoicismo en las *Meditaciones*. De modo que si éstos no provinieron del círculo imperial que le era más próximo, entonces ¿de dónde se nutrió? La respuesta más inmediata y fácil es aludir a la evidencia de su gusto por los libros, pero no toda palabra textual enseña de la misma manera. Consideramos, pues, que la fuente que con mayor fuerza inspiró el estoicismo de Marco Aurelio no estuvo en las personas que le rodearon. La respuesta efectiva, entonces, está en el agradecimiento a Rústico por «haber tomado contacto con los *Recuerdos* de Epícteto, de los que me entregó una copia suya», de modo que consideramos que el más importante maestro de Marco Aurelio no fue ni Rústico ni Máximo, sino ese espíritu que le alimentó: Epícteto.

9.2 Epícteto, un maestro espiritual

Con anterioridad en nuestra investigación hemos tratado la naturaleza de los escritos del filósofo esclavo, así como la transformación de las escuelas de filosofía en tiempos del imperio, subrayando el desenvolvimiento de las escuelas de Musonio Rufo y Epícteto. Admitanse ahora tres palabras que completan la imagen del maestro y de la escuela. Christopher Gill destaca que para ser maestro de filosofía en el período imperial, debía dirigirse la enseñanza en función de un currículo que abarcara las áreas que se constituyeron en el canon de la filosofía, además de reconocerse como tales.⁴⁷⁰ Un

⁴⁷⁰ Christopher Gill; “The school in the Roman Imperial Period”; p. 36.

punto importante respecto a la transformación de las escuelas de pensamiento es su salida de Atenas, pero la transformación radical, al menos en nuestra consideración de las *Meditaciones*, es que la escuela de filosofía, considerada como discurso filosófico y modo de vida, se estableció en el interior de los individuos. No es tan común por la época encontrar al grupo de hombres a los que les hermana la filosofía entorno a un escolarca. Si bien es notable que a las sesiones de los reconocidos maestros de filosofía no sólo asistieron aspirantes a filósofos, también es de consideración la actitud de algunos de esos individuos que, como Dión Crisóstomo, adoptaron su propia filosofía y, en una actitud cercana a la del cinismo, llevaron consigo los preceptos de un lado a otro, disertando con quienes estuvieran dispuestos a escucharles. Esto supone que en la época imperial no hay una región filosófica, en otras palabras, que el saber fluyó a lo largo del imperio, ampliando sus propias perspectivas y diseminando su conocimiento. En tal sentido, sostenemos que la escuela de Epícteto toma su último asiento en el interior de Marco Aurelio, quien desarrolla sus reflexiones siguiendo el programa que él mismo estableció, programa que incluye la reflexión de los textos fundamentales de la escuela. A esta consideración, entonces, debe emparejarse el uso de una biblioteca, de modo que el retorno a los dogmas del estoicismo temprano estuvo dirigido a través de la óptica de la enseñanza de Epícteto. La pregunta a responder ahora es ¿cual es el orden de tal programa?

Dos son las posturas recientes más importantes respecto al programa seguido por Epícteto en las notas de curso que han llegado hasta nosotros, la de Pierre Hadot expuesta en *La Citadelle Intérieure* y la de Long desarrollada en *Epictetus; a stoic and socratic guide to life*.⁴⁷¹ Abordaremos ambas obras con detenimiento. Por su parte Christopher Gill asume el punto de vista de Pierre Hadot, considerando con él que la tónica de las *Meditaciones* es el desarrollo de la tríada de Epícteto (que enseguida expondremos) sumada a una «perspectiva cósmica».⁴⁷² En este último sentido es pertinente la evaluación de Long, que reforzará nuestro criterio para comprender lo que una tal perspectiva puede significar. Por ahora es importante añadir que asumimos que las notas que

⁴⁷¹ No soslayamos los puntos de vista de Bonhöffer, Amand Jagu y Jean-Joël Duhot, pero asumimos que las obras que tomamos como punto de referencia abordan de manera directa y con un sano enfrentamiento el tema que estamos considerando.

⁴⁷² Dice Gill: «In Marcus Aurelius, we can find a version of Epictetus' typology, but modified in its order and with a stress on adopting what we might call 'the cosmic perspective' as part of the desired and attitudes.» en "The school in the Roman..."; p. 43.

inspiraron a Marco Aurelio son, si no en su totalidad ni en sentido estricto, sí en un sentido esencial, las que nos fueron transmitidas por Arriano. Hemos sido informados de que por vía de Rústico llegó una copia a posesión de Marco Aurelio, lo que no sabemos con precisión es si estas notas fueron tomadas por él mismo o son una copia de las notas que circularon con la autorización de Arriano, ya que Rústico fue también alumno directo de Epícteto. En nuestra lectura hemos encontrado vínculos precisos por los que las máximas de Marco Aurelio se convierte en deudoras directas de las Disertaciones por Arriano, de modo que tenemos al menos dos escenarios posibles: I. Marco Aurelio leyó los libros que, reducidos, han llegado hasta nosotros o II. Arriano y Rústico coincidieron en muchas ocasiones por lo que registraron palabras y hechos altamente semejantes. En cualquiera de las dos posibilidades tenemos el mismo resultado: Epícteto fue la guía espiritual en la ascesis de Marco Aurelio y las notas que han llegado a nosotros nos pueden orientar dentro del entramado de las Meditaciones. Lo anterior, finalmente, afirma a Marco Aurelio como un estoico en sentido pleno, ya que los estudios desde inicios de siglo han aceptado que el programa filosófico de Epícteto refleja en gran medida los dogmas fundamentales del estoicismo antiguo.⁴⁷³

La unidad de la filosofía estoica nos impide tratar un punto sin implicar a todo el conjunto. La profunda intersección entre filosofía y vida otorga a cada elemento de análisis un trasfondo por el que se une la red explicativa de su concepción del mundo. De modo que en la aseveración más elemental del sistema, tenemos presentes como fundamento de sentido a todas las áreas de la filosofía. La idea que formula sustancialmente el punto de vista estoico y que constituye el núcleo duro en la evolución de la escuela, es la identificación del bien con la virtud, de donde para inclinarse al bien y actuar virtuosamente es necesaria la evaluación de lo que depende de uno mismo, lo que no depende de uno mismo y los indiferentes. En tal idea aparece implícito el sistema en su conjunto, es decir, los conceptos de los que da cuenta la física, el sistema de comprensión que establece la lógica y, decididamente, la ética. Evidentemente transmitir tal idea de manera explicativa y con una fuerza tal que anime la transformación de la propia voluntad de los oyentes, requiere de, por lo menos, una estructura que le soporte. Tal estructura, en los cánones globales de la escuela, es la que intenta

⁴⁷³ Pierre Hadot nos refiere que tanto Bonhöffer y Bréhier sugieren que en Epícteto se encuentra la tradición más ortodoxa del estoicismo, que recupera en gran medida las distintas fases de la escuela, exceptuando a Panecio y Posidonio. En **La citadelle...**; p. 99.

transmitirnos Diógenes Laercio a través de un aparto sinóptico que estipula, dividiendo las áreas de la filosofía en disciplinas que tienen conceptos específicos de aplicación, los temas fundamentales del estoicismo. La fortuna de que hayan llegado hasta nosotros el libro VII de las Vidas y las Disertaciones es que tenemos la oportunidad de contrastar los conceptos de la cátedra viva con el orden sintético de los mismos. Así, la invitación ética de Epícteto, que está cargada de cuestiones de orden cotidiano y asociaciones que se ofrecen como poco teóricas, cobra un sentido profundamente filosófico, con la particularidad de reflejar la indisoluble unión entre discurso y modo de vida.

La idea rectora que sigue el análisis de Pierre Hadot de la filosofía de Epícteto, es justamente la de la filosofía que cobra sentido en cuanto se vive: “Lógica, física y ética se distinguen en tanto se habla de la filosofía, pero no cuando se la vive”.⁴⁷⁴ Así, el programa de Epícteto, que resalta Hadot, se realiza en la persecución del mejor modo de vida que un hombre puede alcanzar, por lo que se debe ejercitar en aquello que está en su poder: en lo que depende de sí. Distinguir correctamente lo que depende de cada uno consiste en seguir los actos apropiados (*Kathekonta*), y ello mismo implica los otros dos aspectos de la idea rectora del estoicismo, es decir, al ejercitarse el individuo en lo que depende de sí, se prepara para ser capaz de distinguir lo que no depende de sí y a los indiferentes. Tal apuesta de Hadot se comprueba en múltiples ocasiones. Al inicio del Manual y en repetidas ocasiones dentro de las Disertaciones encontramos a Epícteto recordando que tal es el sentido de la filosofía, y quien se ocupa en ello puede tener una vida plena. Afirma Epícteto:

De lo existente, unas cosas dependen de nosotros. De nosotros dependen el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a estorbos ni impedimentos; mientras lo que no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedimentos, ajeno. Recuerda, por tanto, que si lo que por naturaleza es esclavo lo consideras libre y ajeno a lo propio, sufrirás impedimentos, padecerás, te verás perturbado, harás reproches a los dioses y a los hombres, mientras que si consideras que sólo lo tuyo es tuyo y lo ajeno, como es en realidad, ajeno, nunca nada te obligará, nadie te estorbará, no harás reproches a nadie, no irás

⁴⁷⁴ P. Hadot; *La citadelle...*; p. 98.

con reclamaciones a nadie, no harás ni una sola cosa contra tu voluntad, no tendrás enemigo, nadie te perjudicará ni nada perjudicial te sucederá.⁴⁷⁵

En éste párrafo, resaltan los puntos que Hadot condensa en una tríada por la cual, para Epícteto, se debe ejercitar el filósofo, que en la traducción de Hadot es quien desea ser un «hombre perfecto»:⁴⁷⁶

a. En el asentimiento b. En los deseos y aversiones; y c. En el impulso a la acción. Estos tres puntos fundamentales, que podemos ubicarlos con sus implicaciones en la referencia antes citada, constituyen el campo del dominio del «sí mismo» porque ellos mismos corresponden a la actividad del alma, actividad que se puede identificar de la siguiente manera: 1. La actividad racional del juicio y el asentimiento, 2. La facultad de desear y 3. El impulso a la acción. En esta observación de las partes constituyentes del dominio de sí mismo, no debemos forzar la mirada para asociar a cada facultad del alma con una área de la filosofía en específico, aunque de modo inmediato pensemos que, por ejemplo, la facultad del juicio se relaciona con la lógica, la cuestión no es tan evidente. Recordemos, en primer lugar, que el punto de partida de Hadot es que en Epícteto encontramos a la filosofía como práctica de vida: “no se trata del bien pensar o del bien hablar, sino efectivamente de pensar bien y de hablar bien”,⁴⁷⁷ de modo que en la práctica de vida se entrelazan la comprensión de las tres áreas de la filosofía. Por ello, siguiendo con el ejemplo de la lógica, Epícteto retomando a su maestro Rústico puede afirmar que la equivocación en el silogismo es como quemar el Capitolio, es decir, la importancia de ejercitarse en razonar correctamente no involucra únicamente el ejercicio de la facultad de juzgar, sino que el mismo ejercicio sólo tiene sentido en relación con la comprensión de sí mismo, de lo que se puede desear y el modo en que se ha de actuar. En tal sentido podemos leer a Epícteto:

...¿O los únicos errores son incendiar el Capitolio y matar uno a su padre? y servirse de las propias representaciones al azar y en vano y de cualquier manera y no captar el razonamiento

⁴⁷⁵ Epícteto; **Manual**; 1. 1-3.

⁴⁷⁶ Traduce Hadot: «Il y a trois domaines dans lesquels doit s'exercer celui qui veut devenir un homme parfait». En la referencia completa de la versión castellana de Paloma Ortíz tenemos que: “Hay tres tópicos en los que ha de ejercitarse el que haya de ser bueno y honrado: el relativo a los deseos y los rechazos, para que ni se vea frustrado en sus deseos ni vaya a caer en lo que aborrece; el relativo a los impulsos y repulsiones y sencillamente, al deber, para que actúe en orden, con buen sentido, sin descuido; el tercero es el relativo a la infabilidad y a la prudencia y, en general, el relativo a los asentimientos.” **Disertaciones** III, 2, 1-2.

⁴⁷⁷ P. Hadot; **La Citadelle...**; p. 98.

ni la demostración, ni el sofisma y, en pocas palabras, no ver en la pregunta y en la respuesta lo que está de acuerdo con la propia disposición y lo que no, ¿nada de eso es un error?

En correspondencia simétrica, la actividad del alma dirigida según las «tres reglas de vida» generan, al menos en el alumno más próximo a Epícteto que estamos considerando con Hadot, tres distintos modos de disposición interior relacionadas con un específico dominio de la realidad: (1) la facultad de juzgar, que corresponde a la actividad del juicio, genera como actitud interior objetividad; (2) el deseo como actividad del alma tiene como dominio de la realidad al conocimiento de la naturaleza universal, lo cual conduce, como disposición interior, al consentimiento del destino y (3) con el impulso a la acción del alma, nos ubicamos en el dominio de la comprensión de la naturaleza humana, lo cual genera como actitud interior la justicia y el altruismo.⁴⁷⁸ El desarrollo de cada una de las reglas de vida que especifica Hadot, se asocia con el desarrollo conceptual del discurso estoico, que finalmente deviene en una «indisociable disposición interior». Es decir, a través de la comprensión de la actividad del alma, que implica volver a las determinaciones específicas, y en algún sentido, más teóricas sostenidas por los dogmas elaborados en el estoicismo primero, se alcanza la transformación espiritual, un particular estado de fortaleza en la relación del individuo consigo mismo, que se manifiesta en las palabras que se dirige a sí mismo: la ciudadela interior se constituye como el espacio en que el yo se identifica consigo y con el cosmos a través del diálogo consigo mismo. Es el lugar infranqueable en el que se realiza su libertad. Tal estado, alcanzado por el discurso interior, es de una total intimidad, es una certeza del alma que se transforma y de la cual no tendríamos nota si el programa de Epícteto no se relacionara con las Meditaciones. En ello subyace la fuerza del argumento de Hadot, quien al poner en sintonía a Epícteto con Marco Aurelio nos muestra el corazón abierto del sistema estoico.⁴⁷⁹ De modo que al ser las Meditaciones las notas en que el estoicismo toma piel, huesos y corazón, Hadot puede identificar con plena seguridad en el alma de Marco Aurelio la disposición interior a la que se puede llegar siguiendo el plan trazado por Epícteto, la cual

⁴⁷⁸ P. Hadot; *La Citadelle...*; p. 59.

⁴⁷⁹ Así lo describe Pierre Hadot: «Las **Meditaciones** son, lo hemos dicho, ejercicios espirituales estoicos. Mas aún, se puede precisar que, gracias a estos ejercicios, Marco Aurelio quiso establecer en sí mismo el discurso interior, las disposiciones profundas que le permitieron practicar concretamente, en su vida de emperador, los tres temas del ejercicio, las tres reglas de vida propuestas por Epícteto. Sin cesar, las **Meditaciones** regresan a la formulación de tales temas de ejercicio y sobre los dogmas que les fundamentan. La estructura que sostiene a las **Meditaciones** es esta estructura ternaria que nosotros hemos descrito en Epícteto.» *Op. Cit.*; p. 119.

consiste en: actuar con justicia al servicio de los hombres; aceptar con serenidad los acontecimientos que no dependen de sí; pensar con rectitud y verdad. Siguiendo la referencia que ofrece Hadot de las *Meditaciones* leemos en Marco Aurelio:

Te es suficiente:

- El presente juicio (1) de valor, a condición que sea objetivo.
- La presente acción (3). a condición que ella sea cumplida para el servicio de la comunidad humana
- La presente disposición interior (2) a condición de que se complazca en toda conjunción de los acontecimientos producidos por la causa exterior.⁴⁸⁰

La fórmula presente en la anterior cita aparece continuamente en las *Meditaciones*, de manera explícita, desarrollando ya sea sólo una de las actividades del alma, dos o las tres, y de manera implícita por la especial atención que Marco Aurelio pone en el «principio rector», momentos en los que no se explyea en las funciones del alma, pero que en la procuración del cuidado del principio rector estan presentes. Hasta aquí, hemos ofrecido una síntesis, por lo demás breve y esquemática, del amplio y profundo trabajo de Pierre Hadot. Las tres reglas de vida constituyen en su exposición el punto de partida desde el cual se abordan las disciplinas que Hadot identifica en Marco Aurelio, lo cual constituye la guía medular de su trabajo. En nuestra exposición, nos adherimos al punto sustancial que nos ha mostrado el mismo autor: el ejercicio de Marco Aurelio es de inspiración epictetea. No obstante intentaremos otra vía, no muy lejana a la suya, pero que nos distancia de un punto que nos parece de consideración en la misma *Citadelle Intérieure* de Hadot: la cuestión de la mirada cósmica, en sus palabras, la capacidad de adoptar la mirada de Dios. La perspectiva no es exclusivamente hadotiana, también Jean-Joël Duhot lo ha expresado recientemente, y en general, la atención con que se aborda el estoicismo de Epícteto parece ser proclive a tal consideración; no obstante, a diferencia de Hadot, la consideración de Duhot hace un énfasis especial en la diferencia de pensar la religiosidad de Epícteto y la escuela estoica en general con el mismo parámetro que a

⁴⁸⁰ *Op. Cit.* p. 60. Los guiones y numerales son de Hadot. En la versión castellana de Ramón Bach Pellicer, el pasaje dice así: «Es suficiente la opinión presente que capta lo real, la acción presente útil a la comunidad y la presente disposición capaz de complacer a todo lo que acontece procedente de la causa exterior» **Meditaciones**; IX, 6.

la noción contemporánea y general que se tiene de dios, así que subraya la consideración de espiritualidad particular que circunda a la concepción epictetea:

El Dios estoico no se deja encerrar en una definición unívoca y se expresa en todos los registros posibles, no sólo de la racionalidad física, biológica y psicológica, sino también social, religiosa y mitológica. Se sustrae, pues, a todos los juegos de oposición de nuestra lógica y de nuestras concepciones teológicas, que gustan de definiciones tajantes. Él es a la vez inmanente y trascendente, interior y exterior, personal e impersonal, o, si se prefiere, persona y fuerza. Una posición así nos molesta porque no encaja en nuestros marcos intelectuales, pero para los estoicos ofrece el interés de que establece el vínculo entre física y teología: éstos quieren poder remitir toda cosa a una acción divina sin tener que renunciar por ello a comprender los modos de funcionamiento de la naturaleza. Abordan el universo con una actitud racional y religiosa a la vez.⁴⁸¹

Nuevamente, no buscamos avanzar a contra corriente, sino que coherentemente con la idea que hemos arriesgado sobre «la mirada hacia adelante» y la «mirada hacia atrás»,⁴⁸² estimamos que su pensamiento corre el mismo riesgo que el de Marco Aurelio: ser considerado desde la óptica del cristianismo posterior, y no en los límites de la inmanencia que la propia escuela sostiene. En nuestra reflexión, pues, no intentamos oponernos a lo evidente, pero nos detendremos para buscar una lectura alternativa a la toma de perspectiva desde la totalidad.

La idea de la «mirada cósmica»⁴⁸³ en el trabajo de Hadot nos refiere a un estado de transformación que el individuo alcanza a través del ejercicio espiritual. A su juicio, en toda persona que, por vía de la contemplación de la totalidad, eleva su naturaleza y toma la perspectiva de la

⁴⁸¹ Jean-Joël Duhot; **Epícteto y la sabiduría Estoica**; José J. de Olañeta, Editor; Barcelona; 2003; p. 63.

⁴⁸² *Supra*, p. 40.

⁴⁸³ Explica Hadot, en el artículo "Spiritual Exercises", respecto al contexto de las escuelas helenísticas y romanas: "Tenemos aquí un completo revés a nuestro modo de contemplar las cosas. Debemos cambiar nuestra visión «humana» de la realidad, según la cual nuestros valores dependen de nuestras pasiones, a una visión «natural» de las cosas, la cual ubica cada acontecimiento dentro de la perspectiva de la naturaleza universal. Tal transformación de la mirada no es fácil, y es precisamente ahí en donde entran los ejercicios espirituales. Poco a poco, ellos hacen posible la indispensable metamorfosis de nuestro yo interior." *Op. Cit.* p. 83. En **La Citadelle...** escribe de la actitud de Epícteto: "Tomar consciencia, por el estudio de la física, de nuestra situación de parte en el Todo, lo cual no es solamente dar un fundamento teórico y racional a la disciplina del deseo que exige de nosotros que, precisamente porque somos parte del Todo, deseemos todo lo que sucede en virtud del curso general de la Naturaleza universal, sino que es también gozar del espectáculo del cosmos entero y mirar al mundo con la mirada de Dios mismo". *Op. Cit.* p. 112

trascendencia, opera una metamorfosis. Tal circunstancia ha sido posible, desde su perspectiva, en cualquier época y en distintos sentidos como el caso de Georges Friedmann o de Ignacio de Loyola.⁴⁸⁴ Mas aún, sostiene Hadot que la transformación espiritual por la mirada cósmica tiene su ocurrencia más acabada en el mundo helenístico y en la filosofía romana. En el caso de Marco Aurelio, dicha metamorfosis se da al contemplar a la totalidad: a la realidad del cosmos en su conjunto, en la manifestación de su Verdad; en vista de lo cual, se transforma Marco a sí mismo, transformando y encontrando a su verdadero «sí mismo».⁴⁸⁵ Tal proceso, si se quiere encontrar un esquema en la exposición de nuestro autor, se realiza en dos tiempos:⁴⁸⁶ Primero por la salida de sí, en la cual el individuo acude a la contemplación del mundo en su perfección y grandeza. Posteriormente, en el retorno a sí: despojándose de todo aquello que no es él mismo y que además se opone a su auténtico «yo». El segundo momento es de mayor complejidad. La aproximación a sí mismo, tiene que superar varios círculos que le alejan de su auténtico yo: identidad que le ha sido otorgada por la naturaleza universal y que constituye un don al que se debe venerar. Nuestro señalamiento a tal procedimiento es sutil, pero con importantes implicaciones. Consideramos que podemos tratar a los ejercicios de Marco Aurelio como algo distinto de una «transformación espiritual de la mirada», si por ello se entiende al cambio de la percepción de sí y de las cosas que movilizan a la razón y a los sentidos por la contemplación extática de las cosas mismas. En contraste consideramos la cuestión como un «cultivo de sí», que igual que la transformación de la mirada es un ejercicio, pero cuyo motor principal es el entendimiento racional del mundo, es decir, en lugar de una

⁴⁸⁴ De Loyola, en el artículo “Spiritual Exercises”, sostiene Hadot que «sus *Exercitia spiritualia* no son nada sino la versión Cristiana de una tradición Greco-Romana». Con G. Friedmann establece una íntima empatía con Marco Aurelio. Cf. p. 81 y 82.

⁴⁸⁵ En **La citadelle...** escribe Hadot: “Toda la realidad es percibida desde la perspectiva de la Naturaleza universal, como un oleaje en eterna metamorfosis, según lo cual nuestra vida y nuestra muerte no son mas que una ínfima ola. Pero, en el acto mismo por el que transformamos la mirada que dirigimos a las cosas, tomamos precisamente consciencia también de la la posibilidad que tenemos de transformar esa mirada...Esta toma de consciencia consistirá en delimitar nuestro verdadero yo por oposición a lo que creemos que es nuestro verdadero yo”. *Op. Cit.* pp. 129-130.

⁴⁸⁶ A este proceso le llama Hadot «circunscribir el yo» (*circonscrire le moi*) y es la actividad intelectual por la que Marco Aurelio supera lo círculos exteriores al verdadero yo. Tales círculos son: 1. Reconocer que ni el soplo vital ni el cuerpo son propiamente el «yo»; 2. «circunscribirse al presente», es decir, observar que el pasado y el porvenir no le pertenecen, que sólo el presente está en su poder; 3. Tomar el dominio de las emociones involuntarias, las cuales irrumpen sorpresivamente, por lo que «el principio rector traza una suerte de frontera entre las emociones sensibles y la libertad de juicio»; 4. Frente al cambio en el devenir del mundo y el cumplimiento del Destino, «hacer coincidir a la razón con la razón universal», lo cual significa querer las cosas tal como suceden. Cf. **La Citadelle...** pp. 132 a136.

perspectiva cósmica (que se pose en una concepción trascendental del universo), proponemos que la actitud de Marco Aurelio es la adopción de una mirada especulativa; que el encuentro con el «auténtico yo» no está mediado por la comprensión de la relación del sujeto con la facultad divina que le es otorgada. No pasamos por alto la advertencia que Hadot nos hace en su artículo Ejercicios espirituales en el sentido de que la experiencia de la transformación espiritual incluye no sólo al ámbito psicológico y emocional de los individuos, abrazando también al ejercicio del pensamiento, pero que la mejor expresión, que abarca todo ámbito en el cuidado de sí, se da en el concepto de la transformación espiritual.⁴⁸⁷ La cuestión es que aún aceptando tal concepto, como lo hacemos, la aserción del sujeto respecto a mismo, en el caso de Marco Aurelio, está mediada por un tipo de divinidad que no es «dadora» (en el sentido de que no es personal ni con una intención de creación ex-nihilo, por cuyo medio se expresaría la vida y la racionalidad como un don de ella misma) sino que se caracteriza esencialmente por su racionalidad, su inmanencia y una perpetuidad cíclica que se desenvuelve por una lógica de manera causal. De modo que la relación de Marco consigo mismo es de un elaboración de sí, desde la comprensión racional de sus elecciones y la definición de ellas mismas por la certeza de enfilear los propios medios a través de la razón que se manifiesta tanto en el devenir del mundo, como en sí mismo. Su participación con el logos inmanente, pues, es la certeza de que él mismo es racional. Ahora bien, derivado de la edificación de sí mismo, considerar los círculos que se eliminan para circunscribir al «yo» aleja al mismo yo de la certeza de sí. Queremos señalar, por tanto, que la subjetividad de Marco Aurelio no responde a un discurso ajeno de sí mismo, y la problematización del sí en él mismo no se puede referir a discursos a los que el sujeto pertenezca, es decir, no hay un «yo» ajeno a Marco Aurelio, ni una superación de la certeza sensible para poder comprenderse. Encontramos al sujeto que se define por sí mismo, pero que ello mismo no es la construcción de un discurso que profiera juicios asertivos sobre la realidad del sujeto o del sí mismo, sino que tal definición se manifiesta por un ponerse en suspenso, es decir, por la acción constante de reflexionar sobre los actos y sobre el orden del que ellos mismos emanan.

⁴⁸⁷ Afirma Hadot en "Spiritual Exercises": "La palabra «espiritual» es lo suficientemente atinada para hacernos comprender que tales ejercicios son el resultado, no meramente del pensamiento, sino del psiquismo individual por entero. Sobre todo, la palabra «espiritual» revela las dimensiones verdaderas de esos ejercicios. Mediante ellas, el individuo se eleva dentro de la perspectiva del Todo". *Op. Cit.* p. 82.

Privilegiar el aspecto racional en la elaboración de sí de Marco Aurelio, no implica soslayar otros aspectos de la subjetividad, como la emoción, la religiosidad o los estados psicológicos. Que los individuos encuentran su sí mismo en relación con algún aspecto en particular más que en otro de los que se mencionan, es evidente en la elaboración de sí de los artistas, por ejemplo, cuya sensibilidad emocional por la que transforman su propio espíritu se realiza por la obra de arte. Una figura contemporánea a Marco Aurelio que igualmente ejemplifica la cuestión del cuidado de sí privilegiando el ámbito espiritual (de un modo alterno al arrebató místico) es el ya presentado Elio Arístides: su preocupación por la salud corporal que le exige dominio de su propia voluntad, la creación de su identidad por su relación con el dios y su profunda religiosidad, no exenta de locura, se enfilan como un ejercicio del cuidado de sí que no es enteramente racional, pero que implica un modo de comprensión y de transformación espiritual de sí.⁴⁸⁸ Pensando en la creación de sí como la manera de elaborar a la propia vida como una obra de arte, tenemos que la cuestión es realizarse en el arte de vivir, cuyo procedimiento es declarado explícitamente en Epicteto y la obra por la que ha de manifestarse es la propia vida. El punto que deseamos subrayar, es que la creación de sí incluye, efectivamente, la apertura de la comprensión que se dirige hacia la totalidad, pero que su mayor énfasis no está ahí. La contemplación del cosmos, pues, tiene sentido sólo en la medida en que se afirma al individuo y el dominio que éste adquiere sobre sí, por lo tanto lo que está en juego es la comprensión de sí mismo. Nuestra apuesta es que la particularidad de la creación de sí o transformación espiritual de Marco Aurelio, tienen un sustento profundamente racional, que si bien no excluye de ninguna manera la reverencia por la divinidad, en ningún caso se trata de que él mismo ocupe un lugar en una creación ex-nihilo, por la cual él mismo recibiera la vida y sus atributos. El sí mismo de Marco Aurelio no se revela, se entiende por la mirada especulativa, por rascar concienzudamente en la tarea que legó Sócrates a sus sucesores: sobre el significado de «quien soy yo». De modo que su escritura, además de ser una prescripción epictetea, es un modo de descifrarse

⁴⁸⁸ La objeción que se presentaría ante este ejemplo, es que Arístides no adopta la perspectiva de la totalidad, que se presenta siempre en el individuo filosófico. La cuestión, nos parece, es que el sujeto que adquiere conciencia de sí, piensa su horizonte y se lo representa desde sus propios recursos. Efectivamente, Arístides no tendría por qué dar cuenta del estatuto ontológico del universo porque él mismo no es filósofo, ni se adhiere a un modo de religiosidad omniabarcante (como el cristiano), lo cual no excluye que tenga una propia visión cósmica que le indica el lugar que él mismo ocupa en su propio horizonte.

a sí mismo; de escarbar en la propia existencia que está por extinguirse. El punto en Marco Aurelio es que tal desciframiento no le representa un misterio, como lo puede ser para el individuo cuya subjetividad se ha insertado en discursos que son ajenos a sí. Abordar el asunto de este modo nos ubica en una comprensión distinta de la subjetividad, en donde ésta se piensa y se determina a sí misma por la comprensión de la realidad. Lo cual no significa disminuir el valor del horizonte abierto de significado en que su propia realidad surge, sino de una manera enfática encontrarse a sí mismo en la totalidad. Exploraremos, por consiguiente, en el modo en que se desenvuelve la tarea de encontrarse a sí mismo que recomienda Epícteto, no sin antes analizar uno de los pasajes en el que aparecen la mayoría de los tópicos que han dado lugar al punto de conflicto que hemos enunciado: el primer capítulo del libro cuarto en las Disertaciones.

Antes de introducirnos en Epícteto, aunque ya hemos acudido a él con anterioridad, debemos intentar un entendimiento suficiente del sentido de sus palabras expresadas en el texto. La escritura por la que se nos transmite a Epícteto no transmite a un personaje transparente y sereno. Más aún, frecuentemente su discurso es áspero e irritante, a tal punto que hay quien lo ha calificado de «cátedra autoritaria», por ser las arengas las que suelen tener una sonoridad tal, que opacan a los conceptos agudos que en ellas mismas se expresan. Tan pasaron desapercibidas las ideas del estoicismo antiguo por la estridente cátedra, que durante mucho tiempo se consideró a Epícteto como un estoico poco preocupado por la ortodoxia de la misma escuela. No obstante, en la multitud de géneros por las que se expresa él mismo (la diatriba, el discurso, etc.) las palabras que capturó su discípulo Arriano, merecieron, a juicio del pretendido Jenofonte tardío, preservarse por la enseñanza práctica que ellas mismas expresaban. Epícteto, como discípulo socrático, no estuvo dispuesto a escribir tratados, en todo caso, quien quisiera enterarse acerca de los tropos estoicos tenía o bien con acudir a una de sus clases,⁴⁸⁹ en las que se discutía sobre los textos de los escolarcas, o

⁴⁸⁹ El análisis de textos filosóficos y la puntualidad de los conceptos estoicos constituyeron la plataforma de la enseñanza de Epícteto. Su clase, por lo tanto, tenía una estructura bipartita, comenzando con una parte "técnica" que subrayaba los tópicos importantes de la filosofía. Las palabras que Arriano nos conservó corresponden a la segunda parte de la sesión, dirigida a mover el ánimo de sus discípulos, a motivar la transformación espiritual que los conduciría a actuar como filósofos, es decir, actuar según la virtud. En palabras de Sergio Pérez: «Según Epícteto no basta para ser considerado filósofo, haber escuchado textos canónicos y poseer las sutilezas de la lógica. Los libros que contienen esos conocimientos son un punto de partida, una herramienta pedagógica para la instrucción». *Op. cit.* pp. 52-53.

avenirse una de las copias que circulaban por su tiempo. No era la transmisión de saberes el objetivo más importante de Epícteto, quien sin despreciar la lectura ni a la escritura, recomendaba a sus discípulos dejar los libros de lado, si su contenido no era capaz de transformar su vidas, de modo que al comprenderlos, su propia voluntad no quedara indemne, más bien la lectura y la escritura debían ser un entrenamiento alternativo que demostraría su efectividad en la arena de la vida, en particular, en el dominio de los propios impulsos y de la facultad de desear. El aprender a vivir era la cima que sus estudiantes debían alcanzar por su clase, y no sólo la interpretación o la elaboración de razonamientos. Así les anima Epícteto:

¿Qué diferencia hay entre decir «me va mal, no tengo qué hacer, sino que estoy atado a los libros como un muerto» y decir «me va mal, no tengo tiempo de leer»? Igual que los saludos y los cargos, un libro pertenece a lo exterior y no dependiente del albedrío. ¿O para qué quieres leer? Dime. Si lo haces para entretenerte o para enterarte de algo, eres un simple y un miserable. Pero si lo pones en relación con lo que debes, ¿qué otra cosa es esto sino serenidad? Si el leer no te procura serenidad, ¿de qué te sirve?...

¿Obrando así y dedicándote a eso has llevado a cabo peor tarea que leyendo mil líneas o escribiendo otras tantas? ¿Pasas un mal rato cuando comes porque no estas leyendo? ¿No te basta comer según lo que has leído? ¿Cuando te bañas? ¿Cuando haces ejercicio? ¿Por qué entonces no permaneces ecuánime en toda situación, tanto cuando te acercas al César como cuando te acercas a uno cualquiera? Si proteges la impasibilidad, la imperturbabilidad, la calma si miras más lo que sucede a ti mismo, si no envidias a los que reciben más honras, si no te turban las materias, ¿qué te falta? ¿Los libros? ¿Cómo o para qué? ¿O es que no son una preparación para la vida? Pero la vida se colma con algo distinto de eso. Como si el atleta lloriqueara al entrar en el estadio porque no se entrena fuera. Para eso te entrenabas, para eso eran las halteras, el polvo, los criados. ¿Ahora los buscas, cuando es el momento de la acción? Como si en el tema del asentimiento a las representaciones que surgen, unas catalépticas, otras acatalépticas, no quisiéramos someter éstas a juicio, sino leer el tratado Sobre la comprensión.⁴⁹⁰

⁴⁹⁰ **Disertaciones** IV.4.2-13

La pasión por los libros y el saber no es una actitud plausible a los ojos de Epícteto. No obstante, el saber que es necesario sí está presente en su curso, por ello se analizaba a Crisipo y frecuentemente se citaban tanto a otros filósofos, como Platón y Epicuro, como tragedias y comedias, como Aristófanes y Menandro. La cuestión es que todo conocimiento, para que fuera útil, debía probarse en la práctica de la vida, por eso sus abundantes ejemplos sobre situaciones y personajes que se manifiestan en desideratums o condiciones en los que debe lucir el juicio del filósofo. Por lo tanto, el escenario de las Disertaciones es el de la homilía, en el que el saber que está en juego es el que orientará a su auditorio en las decisiones cruciales de su propia vida; así que, sin desdeñar el bagaje cultural acumulado desde el helenismo temprano, el maestro no se descifra a sí mismo (aunque en ocasiones ilustre su discurso con sus propias experiencias), ni prueba la validez de una teoría filosófica, sino que su objetivo era provocar la transformación espiritual de quien le escuchara.⁴⁹¹ Pasemos ahora al graneado auditorio de la escuela de Nicópolis (en la sección anterior, hemos hecho alusión al programa de formación que los jóvenes romanos seguían). Dada la fama de Epícteto, es muy probable que la mayoría de los muchachos de buena cuna, viajaran a las costas del mar Adriático para formarse con el filósofo esclavo. Arriano es sólo uno de los personajes con lustre que nos da constancia de ese hecho. A la escuela acudían también viajeros que por curiosidad, interés propio o por ser el atractivo de la ciudad, se acercaron a escucharlo, de modo que frecuentemente leemos diatribas en las que Epícteto se dirige a esos visitantes ocasionales. Que tuviera oyentes poco ilustres, quizá esclavos como él mismo algún día lo fue, es algo que no encontramos en el texto, pero que no debemos rechazar del todo. No hay razones suficientes para suponer que los desposeídos interesados fueran excluidos de la escuela, aunque Epícteto siempre se concentrara en amonestar a los que brillaban con exceso ya fuera por sus afeites, por su dinero, por sus cargos o por sus antepasados. A un joven que entró muy acicalado, lo encontró tan desviado que le dedicó una larga disertación, porque no fuera a caer en la cuenta de su falta y después se preguntara cómo Epícteto lo había dejado vivir en el error, por eso le dice:

⁴⁹¹ Al respecto en **Palabras de Filósofo** leemos que: “El procedimiento [la diatriba] le permite prever un punto de vista de su interlocutor; refutándolo por adelantado. Es, sin duda, poco equitativo, pero es porque la intención de la diatriba no es la instrucción del que escucha, sino su transformación espiritual en un sentido predeterminado”. *Op. Cit.* p.51

Si un día, más adelante, tienes seso, con razón me reprocharás: «¿Qué vio en mí Epícteto, para que al ver cómo iba a él, en tan lamentable estado, me mirara con indiferencia y nunca me dijera ni una palabra? ¿Tanto desesperaba de mí? ¿No era yo un muchacho? ¿No era yo oyente de sus palabras? ¿Cuántos otros muchachos, en la juventud, yerran muchas veces en cosas semejantes? He oído de un cierto Polemón que, muy disoluto de joven, llegó a dar un gran cambio. Bien está; no creyó que yo fuera un Polemón. Podía corregir mi cabellera, quitarme los amuletos del cuello, pudo hacer que dejara de depilarme, pero al verme con pinta de...—¿cómo diría yo?— se calló».⁴⁹²

Seguramente es por esos rasgos, que a su juicio denotaban un falso brillo, que tales personajes tienen mayor notoriedad en sus discursos y no porque otros apocados no estuvieran presentes en su escuela. Pero esto no es más que una suposición que si bien no vale negar, tampoco es juicioso sostenerlo contra toda prueba porque la bruma del silencio no nos ofrece opción. Acaso conjeturamos que no hay razones para pensar que la gente pobre y sin brillo fuera excluida, aunque en todo caso tendríamos que suponer algún interés en esa misma gente.⁴⁹³ Tampoco intentamos hacer de Epícteto un estoico democrático, aunque fuera un cosmopolita. Señalamos las características de su auditorio para notar que sus discursos no tienen un destinatario constante. En ocasiones, se dirigieron a aquellos eventuales que se asomaron sólo por curiosidad y recibieron la tunda moral que, a su vez, beneficiaba a los más interesados. Otras veces, podemos identificar la bienvenida a los que se iniciaban, que eran instados a cuestionarse sobre sus propios intereses y facultades. También, y ello requiere nuestra mayor atención, algunos discursos se dirigen a alumnos que se consideran ya formados, a los cuales podemos llamar discípulos, sin afirmar que eran filósofos graduados. Para la enseñanza que Epícteto intentaba transmitir no podía haber conclusión sino una constante revaluación y reelaboración. Así se dirige a ellos:

⁴⁹² **Disertaciones** III.1.12-15.

⁴⁹³ El comentario es pertinente a la vista de una supuesta rivalidad con el cristianismo. A juicio de Bonhöffer, por ejemplo, el triunfo de éste último en tal enfrentamiento se debió en gran medida al éxito masivo y su carácter inclusivo. Indudablemente más de un factor influyó en el desarrollo de la historia de occidente, pero, en el marco del presente trabajo, es necesario tener presente que la opción de vida que la filosofía representó era independiente de las inclinaciones religiosas y que, desde el helenismo, aquél que se interesara podía optar por adherirse a alguna de las escuelas, incluso si carecía de riquezas.

En primer lugar, por tanto, hay que tener esto a mano y no hacer nada sin ello, sino dirigir el alma a este objetivo. No perseguir nada de lo externo, nada de lo ajeno sino, en cualquier situación, lo del albedrío, tal y como lo dispuso quien podía; lo demás, como venga. Además de esto, se debe recordar quiénes somos y cuál es nuestro título e intentar amoldar nuestros deberes a las facultades de nuestra constitución. Cuál será el momento de cantar, cuál de jugar, en presencia de quiénes, qué resultará del asunto. Que ni nos desprecien los que estan con nosotros ni nosotros a ellos. Cuándo hacer una broma y de quiénes, cuándo hacer burla y de quién, cuándo mantener relaciones y con quién, y por último, en el trato, cómo velar por lo propio. Cuando te apartes de alguna de estas cosas, inmediatamente vendrá el castigo, y no de nada de lo exterior, sino de la propia acción.

Entonces, ¿qué? ¿Es posible que uno ya no se equivoque? Imposible; pero sí es posible tender constantemente a no equivocarse. Pues sería deseable que, sin relajar nunca esta atención, quedáramos aparte, al menos de unos pocos errores.⁴⁹⁴

En los discursos dirigidos a sus alumnos avanzados, sobresale la inclusión de sí mismo. Las actitudes que recomienda, los cuidados que deben adoptarse, y en general la aplicación de los conceptos que trata. Con ellos forma un «nosotros». Epícteto se une a la reconvención constante de los actos que se han de llevar a cabo, a no cejar nunca en la atención que se debe poner en todo momento: como un vigilante atento de sí mismo, cada uno cuida de sí. Pero el vigilante no es un censor que imponga un código externo. Se debe mantener la guardia, pero sin seguir un imperativo ajeno, sino cultivando la propia razón que orienta el sentido de los actos. Al fracasar en ello no se quebranta un estatuto ajeno, sino la estabilidad interior. La dicha y la desdicha no pertenecen a nadie sino al juicio de quien actúa, y es en ello en lo que se ejercita un discípulo de Epícteto. Al bajar la guardia y cometer una falta no se afecta a la escuela a la que se pertenece, ni se comete un crimen contra el Estado, ni se cae fuera de la gracia de dios. El mal que se acarrea se dirige hacia uno mismo. El pronto castigo que augura Epícteto, tampoco llega del exterior. No importa que nadie perciba la falta, el precio que se paga es la propia desdicha: “Ahora, cuando digas: «Mañana prestaré atención», sábetelo que lo que dices es esto: «Hoy seré desvergonzado, impertinente, malvado;

⁴⁹⁴ **Disertaciones** IV 12.15-19

dependerá de otros el entristecerme; hoy me irritaré, seré envidioso». Mira cuántos males vuelves contra ti.”⁴⁹⁵ De entre las palabras admonitorias de Epícteto, las anteriores representan el temperamento al que debe aspirar quien ha optado por el camino del estoicismo. En ellas se condensa la actitud y las premisas fundamentales que deben ocupar al pensamiento, porque entrañan la idea de que no hay más bien que el bien moral, y su contra parte no es el mal connotado de modo universal, sino el sentido objetivo e inmanente que el agobio concreto de los males de quien ha descuidado la dirección de su propia razón atrae sobre sí. Como una enumeración de ellos, tenemos el siguiente fragmento de las Disertaciones:

Hay, como ordenados por la ley, ciertos castigos para los que desobedecen al gobierno divino: «El que considere que es un bien algo distinto de lo que depende del albedrío que envidie, que ansíe, que adule, que se altere. El que considere que es una mala alguna otra cosa que se entristezca, que sufra, que se lamente, que sea desdichado». Y sin embargo, aun castigados tan severamente, no somos capaces de apartarnos.⁴⁹⁶

Ahora bien, no debemos perder de vista que toda alusión a la divinidad por parte de Epícteto, como en la anterior referencia, apunta hacia a la inmanencia del Logos que se despliega en el orden racional del devenir del mundo. En Epícteto encontramos a un filósofo ocupado en el cuidado de sí formado en una tradición consolidada: Demuestra conocer a profundidad los dogmas de las filosofías helenísticas previas a su propio tiempo, que ya en sus días formularon el canon de «toda conducta racional»,⁴⁹⁷ pero que, no obstante, no podrían confundirse. Así que el mismo Epícteto no dudó en echar mano de tales filosofías, que conoció con un alto grado de precisión, en aras de conmover a su audiencia e inquietarlos espiritualmente, al modo de Sócrates, para ocuparse de su propia transformación y constante cuidado de sí. Para ello discute imaginariamente con Epicuro, cita a Platón y recurre a la escuela de Aristóteles. Pero a pesar del tan acusado eclecticismo de Epícteto, él siempre distingue y asume las ideas que conforman el acervo estoico. Así que en temas como la

⁴⁹⁵ **Disertaciones** IV 12.20

⁴⁹⁶ **Disertaciones** III.11.1-3.

⁴⁹⁷ Noción que usa Michel Foucault para destacar la orientación moral que, sin desvincularse de la totalidad, se siguió en la antigüedad de Epícteto: «El cuidado de sí devino de manera general en principio de toda conducta racional...toda forma de vida que quisiera obedecer al principio de racionalidad moral» en **Hermeneutic du sujet**; p. 11

dualidad mente y cuerpo, ni se pierde ni se confunde con el platonismo. Del mismo modo, en la consideración de los males, Epícteto se mantendrá al margen de una consideración del bien y del mal. El Mal en sentido universal no existe. Los males que atribulan a los hombres en sentido concreto, tienen una relación directa con el sentido de la responsabilidad de los individuos delante de sí mismos: la evaluación de sus actos y la relación de ellos mismos con la elucidación correcta su razón que encamina a las propias acciones, es la fuente de la tranquilidad o de la inquietud, de modo que así como no podemos señalar que la razón de los individuos sea buena o mala por sí misma (sino que los juicios que de ella surgen pueden ser atinados o errados) el cuidado de la razón consiste, en términos modernos, en constituirse como sujeto⁴⁹⁸ responsable ante sí mismo y que refleja tal certidumbre de sí en los actos coherentes con la opiniones:

Veamos también tus opiniones. ¿Es que no está claro que no pones tu albedrío en nada, sino que miras afuera, a lo que no depende del albedrío, al qué dirá Fulano y al quien parecerás ser, si filólogo, si lector de Crisipo o de Antípatro? Si también pareces lector de Arquedemo, ya lo tienes todo. Entonces, ¿por qué te angustias por si no nos demuestras quién eres? ¿Quieres que te diga cómo te nos mostraste? Como un hombre que va envilecido, que se queja de su suerte, de carácter agrio, cobarde, que por todo se queja, que a todos reclama, que nunca está en paz, aturdido. Así te nos mostraste. Ahora vete a leer a Arquedemo. ¡Desdichado! ¿No quieres dejar ya lo que no tienen nada que ver contigo? Esas cosas está bien que las aprendan quienes pueden hacerlo sin inquietarse, quienes pueden decir: «No me encolerizo, no me entristezco, no siento envidia, no sufro impedimentos, no estoy coaccionado. ¿Qué me falta?

Dispongo de ocio, tengo tranquilidad. Veamos cómo hay que desenvolverse con las premisas

⁴⁹⁸ Es importante señalar que si bien no es del todo propio hablar de una noción filosófica de sujeto de modo explícito en la antigüedad que estamos considerando, la cuestión de la definición moral de los propios actos se ofrece a nuestra interpretación con toda la complejidad que nuestra noción de sujeto abarca, es decir, no considera a un individuo autoconstituido, sino inmerso en relaciones que deben estar de acuerdo con la Razón: "Por eso se prefiere el bien a todo parentesco. Nada tengo que ver con mi padre, sino con el bien. «¿Tan duro eres?» Así es mi naturaleza. Así me acuñó la divinidad. Por eso, si el bien es distinto de lo honesto y lo justo, se acabaron el padre el hermano y la patria y todos los asuntos. «¿Que yo descuide mi bien para que lo tengas tú y te lo ceda? ¿A cambio de qué? «Soy tu padre». «Pero no eres el bien». «Soy tu hermano». «Pero no eres el bien». Pero si lo situamos en un albedrío correcto, ese mismo mantener las relaciones resulta un bien y, además, el que se aparta de ciertas cosas externas es el que consigue el bien." **Disertaciones** III.3.8-9. De modo que el sujeto así constituido tampoco es un autista que se sustraiga al conjunto en que está inserto: "«Mi hermano no debía tratarme así». No, pero eso lo verá él. Mas yo, cuando le trate, me portaré como se debe. Esto es cosa mía; aquello, ajena; esto nadie puede impedirlo; aquello sí es impedido." *Ibidem*, III.10.19-20.

equivocas de los razonamientos; veamos cómo al aceptar una hipótesis, no será uno llevado al absurdo». Eso es cosa de éstos. Bien está que aquellos a quienes les va bien enciendan fuego, cenén y si, se terciá, también que canten y bailen; pero cuando está hundiéndose la nave, ¿me vienes tú desplegando velas?⁴⁹⁹

Fijemos nuevamente nuestra atención en el «nosotros» enunciado por Epícteto para evaluar a quién le es lícito ocuparse de los razonamientos, es decir, de los temas del discurso filosófico. La referencia de pertenencia que hace Epícteto no es del todo explícita, si bien efectivamente remite al grupo entorno, cabe cuestionarse cual es «el título» que juntos ostentan. Recurramos a Séneca para marcar el punto de contraste y definición de la cuestión. Séneca, en sus cartas a Lucilio, frecuentemente hace alusión a «los nuestros» o «los de nuestra secta», considerándose a sí mismo y a su destinatario parte de la escuela estoica; no tanto como una instancia actualizada, sino inscribiéndose ellos mismos en la tradición inaugurada por Zenón y Crisipo. Séneca se afirma a sí y a su compañero de cuidado como filósofos que responden a una doctrina particular; que recomendándose lecturas y conminándose máximas y consejos, siguen el camino de la escuela. Es notable que Séneca, cuyo tiempo es más cercano al característico de Epícteto que al de los escolarcas anteriores, resalta su propio eclecticismo al hacer uso de máximas de Epicuro, a la par que enfatiza que tales «prestamos» los obtiene de sus oponentes. En tal tenor escribe:

«Epicuro lo ha dicho», me adviertes: «¿qué tienes tu que ver con un extraño?». Todo cuanto es verdad, me pertenece; continuaré en mi empeño de inculcarte a Epicuro, a fin de que esos que juran con la fórmula del maestro y consideran no lo que se dice, sino quien lo dice, sepan que las mejores cosas son patrimonio común.

y

Puede que me preguntes por qué recuerdo tan bellas sentencias de Epicuro más bien que de los nuestros: pero, ¿qué motivo tienes para considerarlas propias de Epicuro y no del dominio público?⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ **Disertaciones**; III.2.13-18

⁵⁰⁰ Lucio Aneo Séneca; **Epístolas morales a Lucilio**; I.12.11 y I.8.8

La relación de pertenencia que Séneca establece, no implica necesariamente que él mismo se considere un escolarca o compare su propio avance filosófico con la talla de los filósofos consolidados. Lo que sí afirma es que se encuentra en el camino de la transformación de sí mismo a través de la filosofía, y que el interés por el cuidado que puede procurarse a sí mismo, a su amigo Lucilio y a quien pueda contagiar,⁵⁰¹ tiene un sendero particular: el del estoicismo y en tal sentido ambos son filósofos, como lo confirma el siguiente fragmento:

Escudriña en tu interior, examínate de diversas maneras y ponte en guardia; considera ante todo si has progresado en la filosofía o en tu misma forma de vivir.

La filosofía no es una actividad agradable al público, ni se presta a la ostentación. No se funda en las palabras sino en las obras. ni se emplea para que transcurra el día con algún entretenimiento, para eliminar del ocio el fastidio; configura y modela el espíritu, ordena la vida, rige las acciones, muestra lo que se debe hacer y lo que se debe omitir, se sienta en el timón y a través de los peligros dirige el rumbo de los que vacilan. Sin ella nadie puede vivir sin temor, nadie con seguridad; innumerables sucesos acaecen a cada hora que exigen un consejo y éste hay que recabarlo de ella...La filosofía debe velar por nosotros.⁵⁰²

En contraste, el «nosotros» de Epícteto es por demás elusivo. No se define a sí mismo como estoico, evitando en numerosas ocasiones incluso ser llamado filósofo. Sus pronunciamientos son más bien tangenciales, aunque cargados de un compromiso particular: el de inquietar sobre sí a todos los que acuden a él. Al joven rétor que llamó la atención por su apariencia trata de inquietarlo, así que se dirige a él adoptando con ironía el papel de filósofo:

⁵⁰¹ Hemos mencionado con anterioridad la cualidad de la filosofía posterior a la época helenística, en que la escuela se instala en el interior de los filósofos. En tal sentido Séneca no es una excepción, no obstante debemos notar que ello no implica que haya sido una especie de predicador que esparciera los dogmas estoicos a modo de cínico. No obstante en sus cartas, más que en la soledad de Marco Aurelio, encontramos el interés por ayudar y ayudarse con los amigos en torno, de modo que la transmisión de la actitud estoica a sus amigos no obedece a imperativos misioneros, si no a una aguda observación para detectar quién podría ser receptor de la filosofía. Así describe su propia relación con Lucilio, en particular en ocasión de un amigo que ha dejado de frecuentarle: «La sabiduría es un arte: debe apuntar a un blanco seguro, escoger a quienes ha de aprovechar, apartarse de aquellos que no le han merecido confianza, pero sin abandonarles en seguida, e intentando en la propia desesperanza remedios extremos. Respecto de Marcelino no desespero todavía; aun ahora se le puede salvar, pero a condición de que se le tienda presto una mano.» *Op. Cit.* III.29.4.

⁵⁰² *Op. Cit.* II.16.2-3

... ¿Eres capaz de oír la verdad? ¡Ojalá! Pero, de todas maneras, ya que estoy condenado a llevar barba canosa y manto y que tu vienes a mí como filósofo, no te trataré con crueldad ni desesperando de ti, sino que te lo diré muchacho: ¿A quién quieres embellecer? Conoce primero quién eres y adórnate de acuerdo con eso.⁵⁰³

Incluso en momentos de toma de partido, Epícteto usa la ironía para asimilarse como estoico, no sin advertir que los que se llaman a sí mismos filósofos, incurren en contradicciones o en actitudes contrarias a la filosofía. Habiendo alcanzado un alto grado de complejidad el discurso filosófico, quien conocía los argumentos de las escuelas y era diestro en las argumentaciones lógicas, podía cobrar la admiración de un gran número de personas, por ello Epícteto denuncia la actitud de tales hombres que se dejan llevar más por la vanidad y la soberbia y descuidan de sí mismos. Una ocasión, encarando a un epicúreo, corrector de las ciudades, argumentaba sobre las contradicciones del discurso de los del Jardín. En tal momento de toma de partido, se suma efectivamente a las filas de los estoicos, pero nuevamente, de manera indirecta e ironizando sobre la actitud de estos filósofos:

¿Por qué renuncias a tu propio bien? Eso es una insensatez, una imbecilidad. Pero ni aunque me digas que renuncias te creeré. Porque igual que es imposible asentir a lo que parece falso y rehusar lo verdadero, así también es imposible mantenerse apartado de lo que parece bueno. La riqueza es un bien y, como si dijéramos, la mayor hacedora de placeres. ¿Por qué no ibas a procurártela? ¿Por qué no podemos corromper a la mujer del vecino, si podemos no ser descubiertos y al marido, si dice tonterías, le cortamos el cuello? Si es que quieres ser filósofo como se debe, perfecto, consecuente con tus doctrinas. También nosotros hablamos de unas cosas pero hacemos otras. Nosotros hablamos de lo bueno pero hacemos lo malo. Tú te desviarías en sentido contrario, predicando lo malo y haciendo lo bueno⁵⁰⁴

De modo que cuando Epícteto mismo se asimila con los filósofos, no lo hace directamente, sino con dobleces. La ironía fue para Epícteto una herramienta de tradición, que podría equipararse a la argumentación lógica y la dialéctica de las escuelas rivales y del propio estoicismo, pero pierde su importancia para el intérprete contemporáneo, porque a diferencia de aquellas que enuncian

⁵⁰³ **Disertaciones**; III.1.24.

⁵⁰⁴ **Disertaciones**; III.7.14-18.

verdades sólidas con una estructura válida y correcta, la ironía crea una gran laguna de ambigüedad, e incluso de indignación, si se toma en sentido literal. No obstante, el uso de la ironía no es una impertinencia de Epícteto. Podríamos incluso trazar una ruta de la burla y el humor negro, que va de Sócrates, aumentado por Diógenes el cínico y los suyos, hasta llegar a Musonio Rufo y Epícteto. El uso de la ironía en muchas de sus disertaciones se constituyó en un método de provocación, ya que mientras los edificios argumentativos de los filósofos comunes movían a la admiración de las personas en torno y no a la reflexión sobre sus propias palabras, el tono burlón, como en las aporías socráticas, movía a la indignación o a la desesperación, lo cual, como con Sócrates, podía ser el principio de la vuelta sobre sí. Tal volverse sobre sí mismo lo ejemplifica el propio Epícteto, al evadir el apelativo de filósofo, o aceptándolo con ironía, lo cual cobraba mayor énfasis en sus críticas hacia los que se ufanan de la filosofía, o pretenden aprender los dogmas para abrir escuelas. En tal momento sus críticas son directas y agudas:

Observaos a vosotros mismos en lo que hacéis, y hallaréis de qué secta sois. Hallaréis que la mayoría de nosotros somos epicúreos y unos pocos peripatéticos, y éstos, relajados. Porque, ¿en dónde sostenéis vosotros de hecho que la virtud es igual a todo lo demás o incluso superior? Mostradme un estoico si tenéis alguno. ¿Dónde o cómo? Pero que digan las frasecitas estoicas, millares. ¿Y es que esos mismos dicen peor las epicúreas? Y las peripatéticas, ¿no se las saben igualmente de memoria?

Entonces, ¿quién es estoico? Igual que llamamos estatua fidíaca a la modelada según el arte de Fidias, así también mostradme a uno modelado según las doctrinas de que habla. Mostradme a uno enfermo y contento, en peligro y contento, exiliado y contento, desprestigiado y contento. Mostrádmelo. Por los dioses, deseo ver a un estoico. Pero no podéis mostrarme a nadie modelado así. Mostradme al menos, uno que se esté modelando, uno con inclinación a ello. Hacedme el favor. ¡No privéis a un anciano de ver un espectáculo que hasta ahora no vio! ¿Creéis que habéis de mostrarme el Zeus o la Atenea de Fidias, obras en marfil y oro? Que alguno de vosotros muestre un alma de hombre que quiere tener la misma opinión que la divinidad y no quiere ya hacer reproches a la divinidad ni a los hombres, ni fallar en nada, ni ir a caer en dificultades, ni enfurecerse ni sentir envidia, ni rivalizar con nadie... ¿Para qué andar

con ambages? Que ansí transformarse de hombre en dios y que pretenda la compañía de Zeus en este cuerpecito mortal. Mostrádmelo. Pero no lo tenéis. Entonces, ¿por qué os burláis de vosotros mismos y ponéis en peligro a los demás? ¿Y vistiéndoos de la apariencia ajena vais por ahí como ladrones y descuideros de nombres y hechos que en nada os corresponden?⁵⁰⁵

Los señalamientos expuestos sobre quienes pertenecen a otras sectas incluyen al propio Epícteto. En tales frases indirectas, el maestro quiere mostrar no que la mejor filosofía es la estoica, sino que tal doctrina convierte en mejores hombres a quienes están dispuestos a seguirla. En una lógica que evaluara a los hombres por su jactancia, si Epícteto mismo se asumiera como estoico, justo por ese grado de perfeccionamiento moral que supone tal filosofía, en el momento sería descalificado, por lo tanto, el punto no es declararse de una vez y para siempre estoico o miembro de la secta, sino formarse un proyecto de vida y colocarse como aspirante a la perfección moral. Aspirar, por consiguiente, a edificarse a sí mismo y «transformarse de hombre en dios» significa colocar sus objetivos en la realización del acto moral. Es necesario, efectivamente, tomar la perspectiva de Zeus, pero no para contemplar la creación o la perfección del mundo, sino para comprender que las cosas que acontecen, suceden por necesidad y con ello transformar los propios juicios de acuerdo con tal «voluntad» del dios. Ser dioses en «el cuerpecito mortal» implica ejercer la propia racionalidad en la valoración objetiva de las cosas, de donde surge la corrección de los propios juicios, la realización del acto moral y la vida feliz. La distancia que guarda Epícteto respecto a quienes se afirman filósofos no sólo es precautoria. No sólo trata de evitar ser confundido con ellos, sino que tiene que ver con una motivación más profunda y personal del propio Epícteto: su compromiso socrático. Con todo y la distancia de sus tiempos con los de Sócrates, Epícteto se convirtió en uno de sus herederos más directos. La actitud socrática se revitaliza en la cátedra estridente, pero a diferencia de los días en Atenas, ya no se cuestiona al interlocutor hasta que revele su propia ignorancia para inquietarlo, sino que se introduce otro método cuyo resultado, no obstante, es el mismo: desesperar a los Alcibíades del mundo romano para que caigan en la cuenta de la urgencia de volver sobre sí, motivar la transformación espiritual y cuidar del albedrío, como dice al joven rétor:

⁵⁰⁵ **Disertaciones**; II.19.20-28.

Porque no eres carne y pelo, sino albedrío. Si tu albedrío es bello, entonces serás bello. Que hasta ahora no me atrevo a decirte que seas feo; parece, en efecto, que estas dispuesto a oír cualquier cosa antes que esto. Pero mira: ¿qué dice Sócrates al más apuesto y bello de todos, Alcibíades? «Así que intenta ser bello». ¿Qué es lo que le está diciendo? ¿«Arréglate el cabello y depílate las piernas»? Claro que no, sino: «Adorna tu albedrío, arranca las opiniones viles». ⁵⁰⁶

Es correcto señalar que asumir la tarea socrática es ya colocarse en el umbral de la filosofía. Ello es evidente, sobre todo a la luz de la función que el mismo Epícteto toma como educador. Sin embargo, dados los progresos del Espíritu, en el horizonte cultural de Epícteto la filosofía se habría convertido en moneda de curso corriente, que era atractiva para hombres de múltiples ocupaciones, por medio de la cual se podía adquirir un brillo peculiar. Dado que el bagaje cultural acumulado durante todo el helenismo fuera asequible para muchas personas, el interés por las palabras, más que por las acciones, llamó a muchos a las filas de la filosofía; incluso con una sinceridad incuestionable, a pesar de que discutieran sobre filosofía paseados en literas. La cuestión de Epícteto es que para sí y para sus discípulos cercanos no propone el ser filósofo como meta a alcanzar. La razón de tal rechazo, no obstante, no debemos buscarla en la sospecha contra la verdad que una filosofía pudiera poseer. No es cuestión de discursos verdaderos en posesión de una o de otra escuela. Tampoco se trata de descubrir que nada se sabe o que la verdad es siempre elusiva cuando se sustenta en opiniones. Se trata de centrarse en el núcleo mismo de la cuestión socrática: en la inquietud de sí. Ahora bien, tampoco se intenta tratar de responder a una pregunta ya contestada: ¿quien soy yo? Sino convertir a la certeza de sí en una redefinición constante; en una búsqueda introspectiva que no cesa jamás.

⁵⁰⁶ **Disertaciones**; III.1.40-43. Es interesante que Epícteto haga referencia tal referencia a Alcibíades en este pasaje, por cuanto tal personaje representa para el cuidado de sí en los diálogos Socráticos. Ello enfatiza una marcada vía socrática en él mismo y que cobra sus mas caras implicaciones en la definición del sí, y la tarea impuesta sobre los hombres desde Sócrates. Sobre ello llama la atención Michel Foucault en uno de sus cursos contenidos en la **Herméneutique du sujet** y toma al diálogo **Alcibíades**, como pauta de introducción a la cuestión de la subordinación del conocimiento de sí al cuidado de sí en Platón. Desde la perspectiva foucaultiana de la lectura de Platón, puede considerarse a la inquietud de sí expuesta en el diálogo (la desesperación por parte de Alcibíades, el caer en la cuenta de que necesita volver sobre sí mismo y el estar a tiempo para hacerlo) sin menoscabar otros pasajes socráticos, como el punto de toque de la actitud que la filosofía despertó en lo hombres en adelante: el buscar una transformación continua para tener acceso a la verdad. Dice Foucault: «El cuidado de sí es un aguijón que debe quedar clavado en la carne de los hombres, es un principio de agitación, de movimiento, un principio de inquietud permanente en el curso de la existencia» *op. cit.* p. 9.

En ello se debe concentrar quien ha caído en la cuenta de sí, y que tiene la certeza de que el punto máximo al que debe aspirar no es la filosofía, sino el llegar a ser «un hombre bueno y honrado». Por ello, el método de Epícteto se coloca por sobre el de la filosofía dialéctica, reclamando para el ejercicio de la edificación de sí toda la atención que de otro modo sólo recae en las palabras que ocultan a las acciones. Epícteto encontró un método de elaboración de sí mismo, que no evade a la filosofía, sino que obliga a quien se propone cuidar de sí mismo a alejarse de un discurso impostor cuya insinceridad se encuentra en quedarse en la superficie de la cuestión filosófica, como se muestra en el siguiente fragmento:

Hay tres tópicos en los que ha de ejercitarse el que haya de ser bueno y honrado: el relativo a los deseos y los rechazos, para que ni se vea frustrado en sus deseos ni vaya a caer en lo que aborrece; el relativo a los impulsos y repulsiones y, sencillamente, al deber, para que actúe en orden, con buen sentido, sin descuido; el tercero es el relativo a la infalibilidad y a la prudencia y, en general, el relativo a los asentimientos...

Pero los filósofos de hoy, dejando el primer tópico y el segundo, se dedican al tercero: argumentos equívocos, conclusivos por medio de preguntas y respuestas, hipotéticos y mentirosos.

—Es que —arguye— una vez que se está en estas materias es preciso salvaguardar la infalibilidad.

¿Quien? El hombre bueno y honrado. Así que, ¿eso te falta? ¿Lo demás ya lo has trabajado suficientemente... ¿Así que no te falta nada más que la certeza de juicio? Desdichado, hasta de eso mismo te enteras tembloroso y angustiado, no sea que alguien te desprecie, y te informas por si hay alguien que diga algo de ti. Y si alguien viene y te dice: «Había una discusión sobre quién era el mejor filósofo, y uno de los presentes dijo que no había más filósofo que Fulano», se te ensancha el alma de una pulgada a dos codos. Pero si otro de los presentes dice: «¡Eso no es nada! No vale la pena seguir las disertaciones de Fulano. Pues, ¿quién sabe? Tiene los primeros rudimentos, pero nada más», te pones fuera de ti, palideces y gritas al punto: «Yo le mostraré quién soy, que soy un gran filósofo». En eso mismo se ve. ¿Por qué quieres mostrarlo por otros medios? ¿No sabes que Diógenes señaló así a cierto sofista, extendiendo el dedo corazón, y que al perder el otro los estribos dijo: «Ése es el tal; ya os lo he

mostrado». Porque a un hombre no se le señala con el dedo, como a una piedra o a un madero, sino que, cuando alguien muestra las opiniones de aquél, entonces lo ha mostrado como hombre.⁵⁰⁷

El «hombre» de Epícteto subraya su naturaleza corporal, su certeza objetiva, por cuanto sus acciones le muestran ante los demás. Desde la perspectiva de Epícteto la presencia no basta para que un hombre sea aceptado como tal. La única definición ostensiva que acepta, es el señalamiento de los actos que traducen las opiniones correctas de los individuos, por lo tanto, el «yo» no responde a la naturaleza biológica de la referencia inmediata, ni al ideal regulativo de una consciencia capaz de conocer, sino que sienta sus reales en la cualidad moral del individuo. No es el lenguaje de la filosofía, ni en general el uso del lenguaje lo que define al sujeto de la consciencia de Epícteto. Es la constante determinación de sus actos derivados de su dilucidación moral. Ser bueno y honrado es la tarea del que tiene inclinación filosófica. La definición del ser humano se afirma en su constitución moral, por lo que antes de ser llamados filósofos, los «suyos» debían primero ser llamados hombres y afirmarse como tales:

El azar a secas no basta para cumplir con la misión del ser humano. ¿Qué es un hombre?

–Un animal racional mortal –responde–.

–¿De quienes nos distinguimos de inmediato por la racionalidad?

–De las fieras

–De las ovejas y semejantes.

Mira, pues, no sea que actúes como una fiera; de otro modo habrías echado a perder al hombre, no habrías cumplido con tu misión. Mira no actúes como una oveja; si no, también así habrías echado a perder al hombre...

Porque, ahora mismo, ¿quién de nosotros no puede disertar sobre lo bueno y lo malo?... Y si mientras estamos hablando crece el murmullo o alguno de los presentes empieza a burlarse de nosotros, nos azoramos. ¿Dónde está lo que decías, filósofo? ¿De dónde sacabas lo que proferías? De los mismos labios. Entonces, ¿por qué ensucias los recursos ajenos? ¿Porqué juegas como a los dados con lo más importante...

⁵⁰⁷ **Disertaciones**; II.1.6-12.

¿Por qué te llamas a ti mismo estoico, por qué engañas al vulgo, por qué te finges judío siendo griego?... Y cuando vemos a uno que actúa de modo ambiguo solemos decir: «No es judío, sino que lo finge»... Así también nosotros somos falsos bautizados, judíos de nombre, pero en realidad otra cosa, sin sentir acuerdo con nuestro discurso, lejos de servirnos de lo que predicamos, de lo que nos envanecemos como si lo supiéramos. Así, sin ser capaces siquiera de cumplir la misión de hombre, asumimos la de filósofo, carga tan pesada como si alguien que no fuera capaz de levantar diez libras pretendiera cargar la piedra de Ayante.⁵⁰⁸

La distancia que existe entre nacer humano y hacerse efectivamente un ser humano, debe ser zanjada, para Epícteto, por el esfuerzo filosófico. El discurso, entonces se ofrece como una herramienta por la cual, una vez caída la cuenta de la propia racionalidad, él y los suyos se constituirán en «hombres». Tal modo de tomar en perspectiva la cuestión, nos muestra tanto su propio compromiso, como el de su círculo más cercano. Recapitulando, contamos con dos elementos que definen la identidad epictetea: Por un lado, el rechazo al beneficio superficial de la filosofía, por el que los rudimentos teóricos pierden toda importancia si no contribuyen a la edificación moral de los individuos; por otra parte, el proyectar la propia vida para cumplir la «misión» que cada uno tiene, es decir, vivir como ser humano, lo cual en el estoicismo tiene características importantes que ya hemos mencionado y adelante abordaremos nuevamente. Por lo pronto, contemos con que, a pesar de las duras críticas de Epícteto y de que en ocasiones él mismo se incluya entre los farsantes de la filosofía, mostrándola casi como una empresa imposible, el proyecto de la edificación humana es asequible para quien se interesa y se aplica en su propia transformación. Y en ser una ayuda para tales proyectos de vida está la tarea del mismo Epícteto:

Es que ahora yo soy su educador y vosotros ahora os educáis conmigo. Y yo tengo este proyecto: haceros libres de trabas, incoercibles, sin impedimentos, libres, venturosos, felices, con la vista puesta en la divinidad para todo, lo pequeño y lo grande; y vosotros estáis aquí para aprender y ejercitaros en ello. ¿Porqué, entonces, no lleváis a cabo la tarea, si también vosotros

⁵⁰⁸ **Disertaciones; II.9**

tenéis un proyecto como es debido y yo poseo para ese proyecto la preparación como es debido? ¿Qué es lo que falta?⁵⁰⁹

El conocimiento construido por el discurso filosófico adquiere, así, una dimensión importante, la de su función en la edificación de «sí». En tal tenor surgió la filosofía, pero al paso del tiempo se fue adelgazando de tanto en tanto, por al menos dos factores: El aumento de interés en la pura construcción teórica y la romanización del principio de racionalidad moral, la cual a pesar de incluir a la filosofía, se asienta en la propia tradición romana, y le da mayor importancia a ésta última. Con Epícteto, pues, se revitaliza y robustece la subordinación del conocimiento al cuidado de sí: las herramientas de la filosofía, tales como las argumentaciones de la lógica o las investigaciones de la física, cobran sentido a condición de que contribuyan en la formación de juicios correctos, en distinguir las opiniones acerca de las cosas y desechar aquellas que son erradas y generan desasosiego en los hombres; finalmente, el conocimiento filosófico debe contribuir a definir el juicio de los hombres y a ubicarse a sí mismos en relación con la naturaleza. Ahora bien, tal definición no se encontraría en ningún discurso ajeno a ellos mismos. Sócrates, en sus interminables cuestionamientos, intentaba llevar a los hombres a la única certeza que debían tener, su sí mismo, y la responsabilidad moral que se adquiriría a través de tal certeza, de modo que el cuidado de sí socrático no es un modo de surgir del individuo. No es la conciencia individual la que aparece a partir de la insidia socrática, sino la convicción de que tomarse a cargo, es decir: cuidar de sí mismo, implica un proyecto de vida formado en la virtud, y tal proyecto sólo puede cumplirse dentro de la sociedad a la cual se pertenece. El método socrático para conducir a los hombres a tal estado se constituyó como un «principio de agitación» por medio del cual se cae en la cuenta de la necesidad de transformarse a sí mismos, por lo que la filosofía no se transmite si no se inquieta el alma misma del discípulo. Siguiendo la estrategia del filósofo molón, Diógenes de Sínope, trató de provocar a los hombres para que se afirmaran como tales, buscando al «hombre» entre la multitud. Llevando una lamparilla encendida, aun brillando el sol, buscaba el hombre en la oscuridad del mismo día, sabiendo que aquello que buscaba no estaba fuera de los presentes, sino que con su provocación, intentaba alumbrarlos para que se reconocieran a sí mismos. Epícteto también los inquietaba para

⁵⁰⁹ **Disertaciones**;II.19. 29-30.

buscarse a sí mismos en su propio interior. Alguien podría decir que la búsqueda de Diógenes era inútil, porque la empresa desesperanzaba desde su comienzo y que la entrega misma de la vida Sócrates por ese fin, fue insuficiente. No obstante, la búsqueda de estos intrépidos, desde su comienzo, no podía ser satisfecha con una solución definitiva. No se trataba de encontrar en los individuos algunas cualidades definitorias cuya posesión los colocara en el estatuto de hombre de una vez y para siempre. Encontrarse a sí mismos, e incluso afirmarse a sí mismos como hombres, era una labor constante. La definición de «hombre», por lo tanto, es un continuo suspenso, en el cual se debe trabajar, y aunque algunos afirmen vivir ya bajo ese «título» se debe recordar constantemente «quiénes somos» y «cómo nos hacemos llamar», en ello se juega su afirmación misma como sujetos morales, no sólo en la cuestión filosófica de alcanzar la felicidad con la imperturbabilidad del ánimo, sino colocándose como responsables ante sí mismos y ante los demás por sus elecciones. No es una comunidad de filósofos dedicados a ampliar sus conocimientos lo que Epícteto encabeza, sino que, como Sócrates con Alcibíades, se encarga de inquietar a los ciudadanos, esperando que como hombres transformados cumplan con sus obligaciones sociales: se casen, tengan familia, participen en la administración de la ciudad:

Los que han recibido los preceptos pelados quieren vomitarlos inmediatamente como los enfermos del estómago el alimento. Primero digiérelos y luego no los vomites así. Si no, se transformarán de verdad en vómito, cosa impura e incomedible. Por el contrario, a partir de haberlos digerido, muéstranos algún cambio en tu regente, como loas atletas según lo que se ejercitaron y comieron, como los que han recibido las artes según lo que aprendieron. El constructor no viene y dice: «Oídmelo hablar sobre construcciones», sino que, una vez que acuerda la construcción de una casa, haciéndola demuestra que posee el arte. Haz también tú algo semejante: come como hombre, arréglate, cástate, ten hijos, ocupa cargos, absténate de insultar, soporta al hermano insensato, soporta al padre, al hijo, al vecino, al compañero de viaje. Muéstranos eso, para que veamos que en verdad has aprendido algo de los filósofos.⁵¹⁰

La tarea de Epícteto debe quedar bien definida. Como hemos visto, él no aceptaría sino indirectamente ser llamado filósofo. El punto es sugestivo, sobre todo en quien se ocupó con interés

⁵¹⁰ **Disertaciones**; III.21.1-6.

del «sabio estoico» y lo identificó con el Dialéctico.⁵¹¹ Epícteto, a diferencia del estoicismo clásico, no puso como meta de su vida y de sus discípulos el alcanzar el estatuto del sabio. Sino que su labor, insistimos en ello, fue la de afirmarse a sí mismo y ayudar a los suyos en reconocerse como plenamente hombres. En tal sentido, su paralelo con Sócrates es aún mayor, por cuanto éste se decía enviado del daimon para cuidar a sus conciudadanos y conducirlos en la vía de la mejora de sí. Afirmar Epícteto del ateniense: «¿Convencía Sócrates a todos los que se le acercaban de que se ocuparan de sí mismos? ¡Ni a la milésima parte! Pero, de todas maneras, dado que el démon –como él mismo dice– le había dado aquél puesto, ya no lo abandonó».⁵¹² Epícteto toma por autoridad a Sócrates para ejercer su propia tarea, para afirmar que la constitución del maestro tiene particularidades específicas, por lo que sólo a unos pocos les corresponde. A esas singularidades las coloca Epícteto por encima del común de los hombres:

Ahí lo grande es decir: «Yo soy el que ha de ocuparse de los hombres». Que tampoco al león se atreve a enfrentársele cualquier novillo. Pero si el toro avanza y se le enfrenta, dile, si te parece: «Tú, quién eres?» y «¿A ti qué te importa». Hombre en cada especie nace algún individuo extraordinario: entre los bueyes, los perros, las abejas, los caballos. Así que no le digas al extraordinario: «Y tú, ¿quién eres?» Si no, te dirá, sacando voz de alguna parte: «Yo soy como la púrpura del vestido; no me creas semejante a los demás o insultarás a mi naturaleza porque me hizo diferente de los otros». ⁵¹³

Ocuparse de la tarea de mejorar a los hombres, requiere, pues de condiciones especiales. Ahora bien, no es un mesianismo al que recurre Epícteto. Más bien parece hacer alusión a la fortaleza espiritual que se requiere para ayudar a transformar a los hombres. En repetidas ocasiones echa en cara a quienes se quieren dedicar a ser maestros sin tener los recursos para ello, porque considera que hacen falta los medios: recursos corporales y espirituales. Del mismo modo, dedica una larga

⁵¹¹ El interés por el sabio siempre estuvo presente en la escuela estoica. Long considera que tal es la opción inmanente al ideal regulativo platónico. Lo que es cierto es que, como el mismo Long muestra, Epícteto lo coloca como el auténtico dialéctico, es decir, quien es capaz de enunciar lo verdadero por una estructura lógica correcta, a diferencia de Séneca, quien se concentra en definir al sabio por la distinción de las escuelas filosóficas, definiendo su necesidad de los amigos, y le resta importancia lógica. Cf. Séneca; **Epístolas morales a Lucilio**; I.9. Sobre el Sabio y la dialéctica en Epícteto cf. A. Long: **Stoic Studies**; pp. 104-106.

⁵¹² **Disertaciones**; III.1.19.

⁵¹³ **Disertaciones**; III.1.22-23.

disertación para referirse a la tarea del cínico. Los cínicos, como directamente maestros socráticos, requieren aún de mayor fuerza espiritual que no cualquiera puede tener. Pero en todo caso, no se trata de elegidos, sino de personalidades fuertes, capaces de un razonamiento agudo, y una disposición física y anímica tal, que los haga capaces tanto de dar ejemplo con sus vidas, como de «clavar en la carne de los hombres» la inquietud que los vuelva hacia la necesidad de cuidar de sí mismos. Así describe Epícteto el efecto que deberían causar sus palabras a aquél muchacho que llegó a su clase arreglado con demasiado esmero:

Tras haber oído una vez esas palabras, vete y dite a ti mismo: «Esto no me lo ha dicho Epícteto –¿de qué se le iba a ocurrir?– sino alguna deidad benévola a través de él. Porque a Epícteto ni se le ocurriría decir eso, que no tiene costumbre de hablar así. ¡Ea, pues! ¡Hagamos caso a la divinidad para no incurrir en su cólera!

Pues no, sino que, si un cuervo al graznar te indica algo, no es el cuervo quien lo indica, sino la divinidad por medio de él; pero si lo indica por medio de la voz humana, ¿pretenderás que es el hombre quien te lo dice, para ignorar la fuerza de la divinidad, porque a unos se les indica de ésta manera, a otros de aquélla, y porque en los asuntos mayores y más importantes lo hace por medio del mejor mensajero?⁵¹⁴

En éste punto es importante resaltar la importancia que se da a sí mismo, como mensajero del más importante de los asuntos del que se puedan ocupar los seres humanos. No es que Epícteto se halle en el mundo como un profeta y se vea a sí mismo como tal. Sus expresiones, sobre todo cuando se dirige a visitantes ocasionales, están cargadas de ironía y hasta de cierto humor negro, por lo tanto algunas de sus afirmaciones no pueden tomarse en un estricto sentido literal. Por ello debemos dimensionar el sentido de la divinidad que se expresa en las palabras de Epícteto y ubicarla en el marco referencial del que en todo momento hace uso: la filosofía estoica. Con ello, tenemos que la divinidad que se expresa en las palabras de Epícteto son las del juicio correcto, las derivadas del raciocinio que surge de la parte divina de los propios hombres: su propio logos. Él mismo no reclama la consciencia ni la certeza total de sus palabras, no porque sus enunciados surjan sin su propia voluntad, como afirmaron que hacían los profetas montanistas, ni porque se coloque en el nivel del

⁵¹⁴ **Disertaciones**; III.1.36-37.

dialéctico, capaz de conocer la verdad de manera infalible. Tampoco intenta decidir el modo en que los hombres y las mujeres deben embellecerse, sino que de acuerdo con la experiencia de la razón, su juicio acerca de la naturaleza de cada género le indicaba que la apariencia de un hombre excesivamente cuidado y afeminado exhibía su propia corrupción. Ahora bien, cabe cuestionarse de dónde proviene tal percepción y la respuesta más inmediata, sencilla y certera es: el sentido común. En el discurso de Epícteto hay mucho de ironía y de sentido común, de entender y responder reflexivamente a las cuestiones de su tiempo. Con lo que se exige de cada hombre no es someterse a los actos convencionales para seguir el camino adecuado, sino distinguir lo que efectivamente corresponde al albedrío, es decir, lo que no quebranta el principio moral que identifica el bien con la virtud, convirtiendo la determinación de cada uno de los actos en dictado de la razón, es decir, en construirse a sí mismo como sujeto autónomo, capaz de afirmar la propia libertad por seguir las determinaciones reflexivas que el propio juicio emite. Si en algo ayudan las precisiones de la filosofía, para Epícteto, es en definir los campos en los que se deben ejercitar las personas, a saber, en lo referente a los deseos y aversiones, en los actos apropiados y en pensar con rectitud y verdad.

Retomando de manera sumaria lo dicho hasta aquí, abordemos ahora la exposición del primer capítulo del libro cuarto, teniendo presente que dicho libro consta, en su mayoría, de diatribas que van dirigidas a un auditorio no ocasional, sino a los discípulos que han manifestado cubrir los requisitos para ser estoicos, es decir, quienes esperan beneficiarse con la filosofía y entienden lo que implica comprometerse con ella.⁵¹⁵ Intentaremos aclarar lo que este compromiso trae consigo, relacionándolo directamente con quien, por las evidencias, parece ser uno de los discípulos de Epícteto que con mayor ahínco formuló para sí y realizó el proyecto de vida estoico, Marco Aurelio. Con ello, nos encontraremos ya en el terreno de las Meditaciones como espacio de transformación espiritual según la tradición socrático-estoica sugerida por Epícteto. El tema del capítulo mencionado es la libertad, y para desarrollarlo Epícteto parte de la disposición más natural del ser humano: ser feliz. Con ello se distinguen los apegos de los hombres y las cosas de las que han de alejarse, por eso se pregunta “¿Quién quiere vivir en el error? Nadie. ¿Quién quiere vivir engañado, dejándose arrastrar, siendo injusto, incontinente, quejumbroso, vil? Nadie. Por tanto, ningún malvado vive como

⁵¹⁵ En éste punto seguimos de manera precisa a Long en **Epictetus...**; p. 108

quiere. Ni tampoco, por consiguiente es libre”.⁵¹⁶ Epícteto demuestra, entonces, que las fallas, la infelicidad y la esclavitud en las que incurre el malvado, arriban por desconocimiento; por lo tanto es necesario, primero, confrontar los deseos básicos y, en segundo lugar, reconocer las implicaciones de no saber cómo satisfacerlos. Marco Aurelio, que se integra al nosotros que Epícteto formula con todo y la distancia espacio temporal, elabora sus Meditaciones según las recomendaciones específicas del maestro de Nicópolis, quien afirma:

Igual que Sócrates proponía no vivir una vida sin examen, así también no admitir una representación sin examen, sino decir: «Espera, deja que vea quién eres y de dónde vienes». Como los guardianes nocturnos: «Muéstrame tu contraseña». ¿Tienes la contraseña de la naturaleza, lo que ha de tener una representación para que se la admita? Y, en total, cuantas cosas aplican al cuerpo los que lo entrenan, si en algo se inclina a deseo o aborrecimiento, sea también eso materia de ejercicio.⁵¹⁷

Marco Aurelio coloca en perspectiva sus deseos, sus representaciones, e incluso su propia identidad. Encontrarse a sí mismo significa destacar la parte más importante que caracteriza su propia humanidad: el principio rector. Identificar a su racionalidad como su «sí mismo», no obstante, no significa que todo aquello que no está incluido en el principio rector le sea por completo ajeno al sujeto. El lenguaje de Epícteto, que como hemos afirmado tiene por objetivo principal inquietar a su interlocutor, puede hacernos pensar que, al examinar las cosas, las coloca como algo completamente ajeno, de modo que si se siguieran sus pasos y al arribar algún deseo de la carne se le preguntara «¿quién eres y de donde vienes?» se somete a examen su sí mismo, lo cual implica a su certeza sensible. Ahora bien, dado que las pautas de acción de un estoico no deben privilegiar la carne si no a la racionalidad y a la virtud, tal deseo carnal que se sometió a juicio queda descalificado, que no anulado, sino superado. El sujeto se coloca en la perspectiva de sí, comprendiendo en primer lugar, que lo que es ajeno a su albedrío no debe someterle. Ello no implica que el cuerpo, la familia, las riquezas y en general los acontecimientos fuera de tiempo, se presenten como algo completamente ajeno. Efectivamente están o suceden, y ellos son ocasión para análisis, no murallas que lo alejen de

⁵¹⁶ **Disertaciones**; IV.I,2-3.

⁵¹⁷ **Disertaciones**; III.12.14-15.

sí. Por eso Marco Aurelio se dice a sí mismo: “Es preciso tener siempre presente esto: cuál es la naturaleza del conjunto y cuál es la mía, y cómo se comporta ésta respecto a aquélla y qué parte, de qué conjunto es; tener presente también que nadie te impide obrar siempre y decir lo que es consecuente con la naturaleza, de la cual eres parte”.⁵¹⁸ Al definir de esta manera su propia naturaleza responde a la demanda de definir su propia identidad, no se descifra en un discurso ajeno, sino se posiciona en la perspectiva de entender su sí mismo y colocarlo en relación con la racionalidad que le es propia, por la cual se es libre. Distinguir con precisión el valor de las cosas, genera la responsabilidad de elegir de manera correcta. Lo cual es un punto de importancia mayor en el estoicismo de Epícteto: no basta tener los rudimentos para sopesar nuestras valoraciones sobre la realidad, si bien es necesario poseer las herramientas para tener juicios certeros, la cuestión es incompleta si a esa capacidad para distinguir lo verdadero se la separa del principio de acción, que obliga a los individuos a ser indiferentes a lo que no es ni bueno ni malo, y a dirigirse siempre hacia el bien. Lo cual muestra que el acto moral no sólo es un acto de autonomía, también es resultado de la transformación espiritual, cuya condición de posibilidad está en transformarse a sí mismo para tener acceso a una verdad que no es un fin último, sino el paso al dominio de la voluntad, que siempre es quien elige y que, por haberse percatado de lo verdadero, se obliga a elegir el bien, dice Epícteto:

¿Es esto acaso lo grande y admirable, entender a Crisipo o interpretarlo? ¿Y quién lo dice? Entonces, ¿qué es lo admirable? Entender la voluntad de la naturaleza. Entonces, ¿qué? ¿La entiendes tú por ti mismo? ¿Y qué otra cosa necesitas además? Pues si es cierto que «todos yerran a su pesar» y tu has comprendido la verdad, es necesario que ya te corrijas⁵¹⁹

La tarea constante que se desarrolla en las Meditaciones, es pues, sopesar el valor de las cosas, para asumir el compromiso que se adquiere al distinguir los deseos correctos. Por ello el lenguaje desolador con el que Marco Aurelio se refiere a las cosas:

⁵¹⁸ **Meditaciones**; II, 9. Es interesante observar ésta nota a la luz de las palabras de Epícteto, quien afirma: «Hombre, tienes un albedrío libre de impedimentos e incoercible por naturaleza. Eso está escrito aquí, en las entrañas. Te lo mostraré en primer lugar en el terreno del asentimiento: ¿puede alguien impedirte asentir a la verdad? Nadie. ¿Puede alguien obligarte a admitir la mentira? Nadie. ¿Ves cómo en este terreno tienes un albedrío libre de impedimentos, incoercible y libre de trabas? ¡Venga!...» **Disertaciones**; I.17.21-23.

⁵¹⁹ **Disertaciones**; I.17.14.

¡Cómo en un instante desaparece todo: en el mundo, los cuerpos mismos, y en el tiempo, su memoria! ¡Cómo es todo lo sensible, y especialmente lo que nos seduce por placer o nos asusta por dolor o lo que nos hace gritar por orgullo; cómo todo es vil, despreciable, sucio, fácilmente destructible y cadáver! ¡Eso debe considerar la facultad de la inteligencia! ¿Qué son esos cuyas opiniones y palabras procuran buena fama...? ¿Qué es la muerte? Porque si se le mira a ella exclusivamente y se abstraen, por división de su concepto, los fantasmas que la recubren, ya no sugerirá otra cosa sino que es obra de la naturaleza. Y si alguien teme la acción de la naturaleza, es un chiquillo. Pero no sólo es la muerte acción de la naturaleza. Cómo el hombre entra en contacto con Dios y por qué parte de sí mismo, y en suma, cómo está dispuesta esa pequeña parte del hombre.⁵²⁰

La particularidad del lenguaje en Epícteto y en Marco Aurelio es un punto que debe ser reiterado. Las palabras de ambos personajes fueron conservadas para nosotros sin la voluntad de sus autores, de modo que se debe tener precaución al interpretarlas. Epícteto no deseó trascender a través de ningún tratado, aunque no los desdeñara del todo, pues llevaba su clase a través de los escritos de los escolarcas estoicos, así que sus palabras, por tener una intención clara, se mezclan con ilustraciones que se prestan, de inmediato a alguna ambigüedad. Por ejemplo, cuando queriendo llamar la atención a sus discípulos sobre el cuidado que deben tener para preservar al principio rector, les dice que nunca están solos con sus deseos; que siempre está presente Zeus y el demon que el propio Zeus les asignó.⁵²¹ ¿debemos creer que una especie de fantasma acompaña siempre a los alumnos de Epícteto? o ¿Zeus toma el lugar de la divina providencia, en el sentido judeo cristiano del dios omnisciente, que todo lo ve y todo lo juzga, y el demon el lugar del ángel de la guarda? La respuesta a ambas cuestiones, evidentemente, es no. En tales circunstancias es necesario que el lector de Epícteto se coloque en la perspectiva del estoicismo, y en tanto tal, sabemos que Zeus, la Providencia, el Logos Universal y la Naturaleza, son todos ellos sinónimos, que su compañía se manifiesta por el orden que guarda todo el conjunto de cosas, el cual debe ser observado en todo momento, y que el filósofo (desde Sócrates, quien en algunos arrebatos de reflexión consigo mismo

⁵²⁰ **Meditaciones**; II, 11. En las palabras de Marco Aurelio frecuentemente se repiten expresiones utilizadas por Epícteto, como la de llorar como niños ante la muerte. Cf. **Disertaciones**; II.16

⁵²¹ **Disertaciones**; I.14.12-15.

apelaba al démon con el que discurría en su interior; Antístenes que afirmaba haber conseguido de la filosofía el poder estar consigo mismo y una larga tradición que se proyecta hacia la interioridad) tiene un espacio interior por el cual reflexiona, y en el que está depositada su propia racionalidad. Pero Epícteto debía motivar a sus oyentes, debía ilustrar con referentes que causaran impacto, imágenes de conceptos que en la ortodoxia estoica habían alcanzado un alto grado complejidad, con lo que sumó a la ironía recursos figurativos que excitaran la imaginación, para abrirse camino hacia el razonamiento.⁵²² Del mismo modo Marco Aurelio, que no tuvo tan a la mano al maestro, debió formar para sí mismo imágenes que le conmovieran, recurrir a figuras por las cuales, desde su propia imaginación, él mismo se estimulara para actuar como la filosofía exigía de él. Así proyectadas, las meditaciones son la realización del ejercicio recomendado por Epícteto: reflexionar sobre los deseos, sobre las cosas que son propias del albedrío y las que corresponden sólo a la fortuna:

Este ejercicio habrías de practicarlo desde el alba al ocaso. Empezando por las cosas más pequeñas, por las que antes se dañan, por una olla, por un vaso; y luego avanza al vestidito, al perrito, al caballito, al campito. De ahí, hacia ti mismo, al cuerpo, a las partes del cuerpo, a los hijos, a la mujer, a los hermanos. Mira a todas partes a tu alrededor y arrójalo de ti. Purifica tus opiniones, no se les pegue algo de lo que no es tuyo, no se te hagan de tu naturaleza, no te duela al arrancártelas. Y entrenándote a diario, como allí [en los gimnasios] di que no filosofas (sería un término pretencioso), sino que presentas a un emancipador.⁵²³

Presentarse como quien se libera a sí mismo significa, pues, mostrarse como quien ha examinado su propia naturaleza y es capaz de colocarse sobre las opiniones de lo que aparenta ser bueno. Pero, ¿examinar la propia naturaleza y decidir que lo que corresponde al albedrío es propio y lo que no corresponde a albedrío, como el cuerpo, es ajeno, nos conduce a un extrañamiento de la propia certeza sensible? porque, efectivamente, Epícteto pregunta al hacer tal examen:

⁵²² Ante algo que los estoicos afirman que existe con toda su realidad extensa, pero que los muchachos no perciben, el propio *hêgemonikon*, Epícteto usa una figura que, dada su propia cultura, seguro que los mueve: «Si estuvieras ante una estatua del dios no te atreverías a hacer nada de lo que haces; y estando presente en tu interior la propia divinidad, que lo ve y lo escucha todo, ¿no te da vergüenza pensar y hacer esas cosas, ignorante de tu naturaleza, maldito de la divinidad?» **Disertaciones**; II.8.14.

⁵²³ **Disertaciones**; IV.1.111.

–Mira, pues: ¿no tenemos nada que dependa sólo de nosotros? ¿O todo , o unas cosas dependen de nosotros y otras de los demás?

–¿Cómo dices?

–El cuerpo, cuando quieres conservarlo íntegro, ¿depende de ti o no?

–No depende de mí.

–¿Cuando quieres que tenga salud?

–Eso tampoco.

–Por tanto, el cuerpo es ajeno, sometido a todo lo que es más fuerte que él⁵²⁴

La cuestión es, a la luz de este argumento que va dirigido a sus alumnos comprometidos, ¿debemos aceptar que el cuerpo nada significa para un estoico? Diremos, primero, que el anterior ejercicio, a todas luces, intenta reproducir al ejercicio socrático y con ello queremos decir que intenta conducir, a través del preguntar, hacia la inquietud del sí mismo. Ahora bien, la inquietud socrática trata, también de despertar una inclinación anímica en el sujeto al que se dirige, la disposición anímica que en este campo encontramos es la de entender que el sí mismo no debe estar dominado sobre los deseos del cuerpo. Ser capaz de entregar el cuerpo hacia donde la naturaleza lo requiera,⁵²⁵ por lo tanto, implica que la razón puede entender la situación en la que el mismo sujeto, con el cuerpo a cargo, está colocado. Como en el Alcibíades de Platón, de lo que se trata es de indicar que el gobierno que se debe ejercer primero, para quien está interesado en gobernar, es el gobierno de sí mismo. Por ello, el cuerpo que demanda siempre placeres, debe estar sujeto al dominio del principio rector, dice Epícteto:

Y una vez que te hayas preparado con esta preparación y que te hayas ejercitado con este ejercicio de distinguir lo ajeno de lo propio, lo sujeto a impedimentos de lo libre de ellos, en considerar que lo uno tienen que ver contigo, que lo otro no tiene que ver contigo, en atenerse en ello al deseo, en ello al rechazo, ¿verdad que ya no temerás a nadie? A nadie. ¿Porqué ibas a temer? ¿Por lo tuyo, en lo que para ti reside la esencia del bien y del mal? ¿Y quién tiene

⁵²⁴ **Disertaciones**; IV.1.65-66.

⁵²⁵ De ello dice Epícteto: «Es una parte tuya, pero por naturaleza es barro, sujeta a impedimentos, coercible, sierva de todo lo que es más fuerte. ¿Y qué te digo de la mano? Es preciso que tengas de todo tu cuerpo el concepto de que es un borriquito aparejado mientras sea posible, mientras te sea dado; pero si hubiera una requisa y se apoderara de él un soldado, déjalo; no te resistas ni rezongues» **Disertaciones** IV.1.78-79.

potestad sobre ello? ¿Quién puede arrebatártelo, quien estorbártelo? No más a ti que a la divinidad... ¿Por qué acudiste a los filósofos? ¿Para seguir igual de infeliz y desdichado? Por consiguiente, ¿así llegarás a ser impávido e imperturbable? ¿Qué tendrá que ver contigo la tristeza? Porque el miedo nace de lo que se espera, la tristeza de lo presente. ¿Qué vas a seguir ansiando? De lo que depende del albedrío, por ser cosa tuya y presente, tienes el deseo comedido y sentado, de lo que no depende del albedrío, ¿vas a desear nada, para hacer lugar a aquella irracionalidad y vehemencia y urgencia fuera de medida?⁵²⁶

En tomar ésta actitud, y sólo en ello, consiste adoptar la perspectiva de dios, y como observamos, en ello no hay punto de trascendencia metafísica, sino un modo de circunscribirse a la inmanencia, por consiguiente, en ejercitar la propia racionalidad y tomar, a través de ella, el dominio de sí mismo, sin abandonarse de manera irreflexiva a ningún quiebre del destino, por más que provenga de la providencia, sino afirmarse como sujeto libre y racional. Bajo tal tenor se debe considerar la «mirada cósmica» propuesta por Hadot, que no es sino la autarquía del sabio que consiste, desde que fue enunciada por Antístenes, en la capacidad de ser feliz con la fuerza de la propia alma. Bajo esta luz es que debemos leer a Epícteto cuando nos habla de la soledad de los hombres que, al bastarse a sí mismos, es equiparable a la de Zeus:

Pero uno no ha de estar en absoluto menos preparado para poder bastarse a sí mismo, para poder uno convivir consigo mismo. Igual que Zeus convive consigo mismo y se mantiene en paz a sí mismo y medita cómo es su propio gobierno y se mantiene en meditaciones que le son adecuadas, así también nosotros seamos capaces de hablar con nosotros mismos, de no necesitar a otros, de no andar escasos de entretenimientos: examinar el gobierno divino, nuestra relación con los demás, observar cómo nos comportábamos antes frente a los acontecimientos y cómo ahora; cuales son las cosas que aún nos atormentan, cómo podrían, también ellas, ser remediadas, cómo podrían ser extirpadas; y si alguna de estas cosas necesita perfeccionamiento, perfeccionarla según su razón.⁵²⁷

⁵²⁶ **Disertaciones**; IV.1.81-83.

⁵²⁷ **Disertaciones**; III.13.6-8.

No debemos dejar de notar que la soledad así enunciada por Epícteto es la que se proyecta a todo lo largo de las Meditaciones. Cuando Marco Aurelio se retiraba a estar consigo mismo, se colocaba en tal perspectiva: observando sus comportamientos, evaluando sus apetencias y describiendo cada una de las cosas que se ofrecían a su juicio, tal como la realidad desnuda las presentaba. Ahora bien, una vez que se ha mostrado el grado de acercamiento, tanto en forma y fondo, entre Epícteto y Marco Aurelio, consideremos ahora cómo se hizo efectivo el cosmopolitismo entre ambos, que han asumido la tarea de ser filósofos profesionales, es decir, ejercitarse en la profesión de ser humanos. Ante lo cual Marco Aurelio afirma:

Si la inteligencia nos es común, también la razón, según la cual somos racionales, nos es común. Admitido eso, la razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso también, la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de ciudadanía. Si eso es así, el mundo es como una ciudad. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se podrá afirmar que participa todo el género humano? De allí, de esta común ciudad, proceden tanto la inteligencia misma como la razón y la ley. O ¿de donde? Porque igual que la parte de tierra que hay en mí ha sido desgajada de cierta tierra, la parte húmeda de otro elemento, la parte que infunde vida, de cierta fuente, y la parte cálida e ígnea de una fuente particular (pues nada viene de la nada, como tampoco nada desemboca en lo que no es), del mismo modo también la inteligencia procede de alguna parte.⁵²⁸

La cuestión del filósofo como ciudadano del mundo se gestó desde la actitud cínica, por medio de la cual el estoicismo la adoptó. Ser cosmopolita implicó entonces desconocer el vínculo con la sociedad que las convenciones imponían. En la filosofía romana, momento en que la polis en buena medida había sido rebasada, el concepto se transformó y se colocó en la perspectiva del parentesco de los hombres con la divinidad, de modo que no se trataba de reaccionar contra las normas generadas por los hombres, sino considerar que la propia naturaleza humana es social, por lo que cada uno de los individuos debía asumir sus responsabilidades frente al conjunto social por entero. Así, lo que el cosmopolitismo exigió de los estoicos romanos fue una actitud de empatía con los otros. Tal empatía no se manifestó por considerarse todos iguales (ya hemos visto que Epícteto, al menos, hace la

⁵²⁸ **Meditaciones**; IV, 4

distinción entre quien tienen la capacidad para enseñar y dirigir a los hombres hacia el camino de la filosofía) sino en reconocer que en todo hombre, por el hecho de ser racional, habita la divinidad. Al respecto dice Epícteto:

Si uno pudiera captar con justeza este pensamiento, el de que todos en última instancia, procedemos de la divinidad y que la divinidad es el padre de dioses y los hombres, creo que nadie tendría ningún pensamiento innoble o miserable sobre sí mismo. Porque si el César te adoptara nadie te sostendría la mirada: ¿y no has de estar orgulloso sabiendo que eres hijo de Zeus? Pero en realidad no lo haces, sino que dado que en nuestro origen se mezclan estas dos cosas –de un lado, el cuerpo, común con los animales, y de otro la razón y el pensamiento, comunes con los dioses–, unos se inclinan hacia aquél parentesco, desdichado y mortal, y sólo unos pocos hacia el parentesco divino y bien aventurado.

Entonces, el cosmopolitismo adquirió un carácter más enfáticamente ligado con la virtud, con el dominio de sí, y en general con la disposición interior. No se trató más de pensar en una república de sabios, sino de aceptarse a sí mismos como hermanados con todos los demás en función de la racionalidad que los inclinaría a la virtud. Pero en los actos prácticos, tal hermandad no se revelaba en primera instancia, por el contrario, señala Epícteto, los hombres se comprometían más con su naturaleza mortal, nuevamente, con las apetencias corporales, que con el principio rector. Entonces, ¿es que no eran los hombres todos racionales? En tal punto es clara la ortodoxia de Epícteto, no es de la razón de donde surgen los actos errados, sino del uso adecuado de las representaciones. Por ello la labor, ya no exclusiva del maestro sino del que sí hace uso correcto de sus propias representaciones, es invitar, con sus propios actos, a los que se van equivocando, y si con el propio ejemplo de vida no despierta en ellos el interés por cuidar el principio rector, entonces habrá que intentar, sin mayor autoridad, reconvenirlos sobre sus propios actos, después de lo cual, si aún así siguen colocados en la perspectiva de lo inmediato y efímero, lo que se debe hacer es tolerarlos tal cual son. Esa es en más de una ocasión la actitud de Marco Aurelio.

Cada vez que alguien cometa una falta contra ti, medita al punto qué concepto del mal o del bien tenía al cometer dicha falta. Porque, una vez que hayas examinado eso, tendrás compasión de él y ni te sorprenderás, ni te irritarás con él. Ya que comprenderás tú también el

mismo concepto del bien que él, u otro similar. En consecuencia , es preciso que le perdones.

Pero aun si no llegas a compartir su concepto del bien y del mal, serás más fácilmente benévolo con su extravío⁵²⁹

Marco Aurelio aceptó, pues, el proyecto de vida estoico y lo desarrolló con un programa bien específico y que podemos señalar con toda evidencia: el camino de Epícteto. No obstante, debemos hacer un pequeño señalamiento. La filosofía de Epícteto, en todas sus líneas, es de un tono sumamente vital. A pesar de que constantemente les recuerde a su auditorio que en cualquier momento, si se quejaban o no les parecía el curso de su propia vida, podían salir de ella, sus palabras se dirigieron siempre a ese ejercicio palpitante que era vivir felizmente. La autarquía del sabio nunca se ofreció como un proyecto gris o desabrido, porque la impasibilidad tampoco es una invitación a la insensibilidad, sino al dominio de sí. En el caso de Marco Aurelio, la invitación de Epícteto a la filosofía, no se dirigió más al proyecto de vivir que al proyecto de morir, con la particularidad de que debía esperar que la muerte lo sorprendiera haciendo algo,⁵³⁰ y ese algo era justamente el vivir como hombre de bien.

⁵²⁹ **Meditaciones**; VII, 26.

⁵³⁰ Dice Epícteto al respecto: «¿No sabes que la enfermedad como la muerte deben sorprendernos haciendo algo? Al campesino lo sorprenden trabajando la tierra; al marinero, navegando. Tú, ¿qué quieres estar haciendo cuando te sorprenda? Porque ha de sorprenderte haciendo algo. Si puedes ser sorprendido haciendo algo. ¡Ojalá que a mí me sorprendiera cuando no me estuviera ocupando más que de mi albedrío, para que me sorprenda impasible, libre de impedimentos, incoercible, libre.» **Disertaciones**; III.5.7.

10. El último aliento de un estoico

Marco Aurelio constantemente se recomendaba a sí mismo cuidar de sus opiniones, de modo que éstas representaran la descripción fehaciente de la realidad, pero que al hacerlo se manifestara en ellas la simplicidad del pensamiento; dejar de lado la gala retórica; examinarlo todo con atención seria y sistemática, pero no obsesiva ni rebuscada. Así que si tomáramos la encomienda aureliana para nuestra exposición (dentro del margen que el asombro nos deja al introducirnos en un mundos tan polimorfos como seductores a la mirada de quien investiga) tendríamos que detenernos en el objetivo básico hacia el que apunta su ejercicio espiritual: su preparación para la muerte. Al abordar ésta inquietud en Marco Aurelio llegamos al final de nuestra exposición, con lo que sostenemos que es uno de los elementos fundamentales del cultivo de sí: la comprensión de la propia finitud

En los capítulos precedentes hemos mostrado en qué sentido Marco Aurelio es un filósofo. Para ello pasamos a través de los postulados de la filosofía estoica y su vínculo con las Meditaciones, de modo que ahora estamos en posición de afirmar que nuestro sujeto filosófico es un agente concreto, capaz de dar sentido y cuenta de la realidad y de constituirse a sí mismo «transformando su mirada» desde una perspectiva espiritual compleja, cuya principal característica es la atención especulativa. Estamos, pues, en condiciones de subrayar uno de los puntos más importantes a los que nos ha conducido nuestra investigación: al afianzar a un sujeto singular en su particularidad, más aún, en la intimidad de los ejercicios espirituales por los que se transforma a sí mismo, hemos superado al discurso positivo respecto del propio sujeto, reteniendo al menos dos momentos cruciales del proceso de formación de su subjetividad. Primeramente, la ineludible enunciación del horizonte de significado por parte del sujeto, para situarse a sí mismo y modelar su propia subjetividad, y en segundo lugar, acerca de la subjetividad así constituida, que no se resuelve de modo inmediato, sino que se manifiesta siempre con un sentido moral. Por lo tanto, si bien no encontramos una fundamentación antropológica básica desde la cual se dicte el sentido definitivo del horizonte en que el sujeto particular surge, cobrar consciencia del sentido del todo inmanente coloca al sujeto en el camino que le conduce hacia sí mismo, en donde el proyecto a realizar (la subjetividad) no se congela en la esfera de un «yo» individual, sino que es siempre una apuesta moral. Así que el

análisis del sujeto no se constituye sólo a través de enunciaciones analíticas que describan los estados mentales del individuo, en breve, la complejidad del sujeto es irreducible a un discurso positivo que lo diseccione. Reiteramos, el problema de abordar al sujeto en general es que se nos escurre por el entramado de prácticas de que le dan lugar. Situar al sujeto (ubicándolo en su concreción), por tanto, tiene al menos dos implicaciones importantes. Por un lado nos permite señalar a la subjetividad que subsiste y se orienta a sí misma, aunque por su singularidad sea específicamente personal (lo que nos da ocasión para concebir un modo distinto de pensarse a sí mismo), y por otro lado tener en cuenta que la heterogeneidad del mismo sujeto no se reduce únicamente a sus estados mentales: la complejidad de la experiencia de sí abarca distintas emociones, sensaciones y razonamientos, que tienen su marco específico en su propio espacio de significado. Como es evidente, de tal complejidad sólo podemos tener cuenta, en tanto el mismo Marco Aurelio nos revela el estado de su interioridad. Ahora bien, la realización espiritual que está en juego, se muestra de manera crucial a través del modo en que se enfrenta, acepta y se prepara para la muerte.

De entre los puntos en común que las filosofías de la antigüedad comparten, su vitalidad es uno de los más sobresalientes. Observemos que incluso la doctrina más inclinada a mantenerse al margen del flujo torrencial en que transcurre la vida de los hombres comunes, no propone el retiro en espera de que la vida se desvanezca, sino que en su alejamiento de la vida corriente tiende hacia la más vital de las búsquedas: la felicidad. La doctrina de la que hablamos es, evidentemente, la del Jardín. En una de las escasas fuentes que tenemos de Epicuro, lo encontramos dando a su amigo Meneceo los principios por los que se ha de vivir honestamente; por los que ha de distinguir esas «cosas que producen la felicidad» y que garantizan el tenerlo «todo en la vida». Acompaña Epicuro tales principios con un consejo imprescindible para alcanzar tal felicidad:

Acostúmbrate a considerar que la muerte no es nada contra nosotros, porque todo bien y mal está en el sentido, y la muerte no es otra cosa que la privación de este sentido mismo.

Así, el perfecto conocimiento de que la muerte no es contra nosotros hacen que

disfrutemos la vida mortal, no añadiéndole tiempo ilimitado, sino quitando el amor a la inmortalidad.⁵³¹

A pesar de que nada compensa la pérdida de los textos de Epicuro, estas pocas palabras conservadas son caras a nosotros porque en una carta breve, más aún, en un extracto tan corto podemos contemplar en pleno su vitalidad. El exhorto de Epicuro trastoca toda idea de permanencia: la inmortalidad del héroe no debe ser ansiada; la vida que se realiza es el único lapso que se tiene para ser feliz. Tal fue la actitud que caracterizó a la antigüedad: si es necesario transformar la vida no es para ser cantado como héroe, sino para realizar la propia subjetividad.

Aunque la mayoría de los filósofos importantes de la antigüedad, en general, no hubieran deseado permanecer como Gilgamesh en las piedras indestructibles de la historia, para que ningún viento del desolado infierno los borrara de la memoria de los hombres, sus actitudes que reflejan su vida transformada dejó una huella mayor en el alma de quienes los contemplaron. Al menos el cínico, el epicúreo y el estoico,⁵³² se colocaron en el espacio de su finitud, sin esperanza de una vida postrera, de la que incluso alguno, Diógenes el perro por caso, pensó que a su salida, sus despojos bien podrían tener alguna utilidad alimentando a los perros. Con todo, la vida filosófica ocupó un nicho especial en la mente de los hombres, de modo que aunque el deseo de inmortalidad se mantuviera fuera de la órbita de sus anhelos, sus acciones impregnadas de ese discurso filosófico con el que transformaban su vida, los mantuvo latiendo al lado de sus propias elaboraciones teóricas. Uno de los rasgos más vivos de las narraciones sobre la vida de los filósofos es justamente el del momento de su muerte, que en general, y revelando también cierta mezcla de imaginación popular, coincide con su filosofía. Así por ejemplo, Diógenes Laercio nos informa que Heráclito murió de hidropesía (IX, 3) y que al cínico Diógenes lo mordió un perro.⁵³³ Esta coincidencia entre el modo en

⁵³¹ Epicuro; "Carta a Meneceo"; en **Literatura epistolar**; CONACULTA-Océano; México; 1999; p. 11.

⁵³² De entre los estoicos de la época imperial, Séneca decidió retirarse y elaborar la última de sus obras para, desde su soledad, dejar instrucción a la posteridad; actitud que lo distingue de los demás estoicos, puesto que los escritos de su último período (pensados en el retiro) no fueron ni una obra abiertamente teórica, ni íntima o estrictamente personal. Al menos Paul Veyne destaca su deseo de permanencia: «Séneca sabe que las *Cartas* son la obra de su vida; como un poeta que promete la inmortalidad a la bella a la que canta, anuncia a Lucilio que él hará inmortales sus dos nombres unidos». Paul Veyne **Séneca y el estoicismo**; F.C.E.; México; 1996; p. 168.

⁵³³ La alusión a los perros es sólo una de las distintas versiones de la muerte de Diógenes, de quien la misma fuente nos informa que también se dijo que murió conteniendo la respiración, o quizá por haber comido un

que se vive y la escena del trance final tuvo, al menos para la filosofía helenística y en particular la estoica, la misma motivación que alentó su desenvolvimiento: la figura de Sócrates.

A la pregunta de cómo mueren los filósofos se responde señalando a las propias convicciones que dirigieron sus vidas. La pregunta que corresponde plantearnos ahora, dados la importancia del personaje y los recursos con los que contamos, es ¿el trance final de Sócrates, tal y como nos es narrado en el Fedón, refleja el modo en que vivió Sócrates? Seguramente lo es en parte, pero los diálogos platónicos son un laberinto de prismas, que no sólo se ofrecen a múltiples interpretaciones, sino que también, y como se ha esforzado en mostrar la escuela de Turín,⁵³⁴ existen en ellos distintas de voces, que en ocasiones refieren a las convicciones de Platón, pero también incluyen otros puntos de vista, que sin ser rechazados, completan una sinfonía múltiple.

Un mosaico de opiniones sobre el trance final al que se enfrenta Sócrates es lo que encontramos en el Fedón. Los puntos que en general destacan son los que giran en torno a la idea de la inmortalidad del alma y su relación con el cuerpo que se ofrece como una prisión. Tales ideas, evidentemente, son contrarias a la concepción estoica de la propia muerte, sobre todo la prohibición del suicidio. No es nuestro punto seguir el debate acerca de la autenticidad socrática de tales ideas, que se ha señalado ya numerosas veces que pertenecen al propio Platón. El texto nos informa que el mismo Platón no estaba presente, y algunos de los relatos que figuran en él, se ofrecen como una narración casi anónima, sin adquirir ningún compromiso con ellos. Son los gestos de Sócrates los que para nuestra investigación adquieren mayor peso, y que conforman los rasgos que, al menos en un estoico comprometido como Epícteto, deben tener los filósofos ante la muerte. De entre tales gestos, destaca no sólo la serenidad, punto al que ya hemos aludido en ocasión de la visita de Critón antes de la ejecución de la sentencia, sino la actitud que se espera de un filósofo, la de estar dispuesto a salir del mundo en cualquier momento. En diálogo, con tono de broma, Sócrates envía saludos a un

pulpo crudo. También hay diferentes versiones respecto a su deseo de ser sepultado a ras de tierra para alimentar a sus «hermanos»: los perros que desenterraban cadáveres. *Op. Cit.* VI 76-79.

⁵³⁴ Distinguimos entre la interpretación de Giovanni Reale y la de los exégetas que leen a Platón por períodos, a diferencia de Reale que indaga en la vasta complejidad de las obras en su conjunto para resaltar un pensamiento que se ofrezca más propio al mismo Platón; cf. G. Reale; **Por una nueva interpretación de Platón**; Herder; Barcelona; 2003. Acerca del orden de los períodos en los que se debe considerar el pensamiento de Platón, cf. Richard Kraut; "Introduction to study of Plato"; en **The Cambridge Companion to Plato**; CUP; 1992; pp. 1-30.

personaje ausente, Eveno, y recomienda que le siga a donde los atenienses le han enviado. A ello responde Simias que seguramente Eveno no obedecerá la sugerencia de Sócrates. El personaje en cuestión afirma ser filósofo, por ello ataja Sócrates con sorpresa: “¿Cómo? ¿No es filósofo Eveno?... Pues entonces Eveno estará dispuesto, como cualquier otro que participe de esta profesión”.⁵³⁵ Tal actitud es atribuible a Sócrates, el punto a destacar es que la figura del filósofo que se delinea en sus palabras no apunta a una doctrina concreta, sino a la actitud que cabe esperar independientemente de los dogmas por las que se construya la misma vida. Ser filósofo, pues, independientemente del discurso en que el individuo se forme, implica una actitud tal, que se debe estar dispuesto a salir de la vida en cualquier momento.

Platón dirá, como resultado de los argumentos discutidos en el diálogo, que para el filósofo no hay ningún malestar en morir porque debe vivir «como muerto», es decir, desdeñar al cuerpo y colocarse sólo en la perspectiva del alma, que es la única capaz de percibir la verdad del mundo. De modo que la muerte del cuerpo representa la liberación final del alma, cuya eternidad es definitiva. Es, seguramente, ante el evidente anhelo de libertad que resulta de plantear así las cosas que Platón se opone al suicidio. Si se espera la mejor de las vidas una vez muerto, fácilmente se podría objetar lo de Antístenes ante el sacerdote de los misterios órficos, “si es mejor estar muerto, ¿por qué tu no te mueres?”⁵³⁶ Ante ello Platón afirmará que los hombres son gobernados por los dioses, y son ellos quienes disponen de la vida de cada uno. No obstante, el desprecio platónico por el cuerpo es de gran importancia. El cuerpo constriñe al alma porque la mantiene alejada de lo verdadero. Vivir según el cuerpo, tiene por consecuencia envilecer a la propia alma y como ésta es inmortal, es preciso cuidar de ella para preservarla durante toda la eternidad. Ahora bien, adoptar la perspectiva del alma es la condición para vislumbrar la verdad, por lo que “los que de verdad filosofan se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible”.⁵³⁷ La disociación entre el alma y el cuerpo cobra una importancia crucial, no sólo porque el cuerpo aprisione al alma, sino porque incluso, para la atmósfera neoplatónica de tiempos de Marco Aurelio, el cuerpo es corrupción.

⁵³⁵ Fedón 61c.

⁵³⁶ D.L. VI, 4

⁵³⁷ Fedón 67 e.

El desprecio platónico por el cuerpo cobró diferentes sentidos en los académicos inmediatos a Platón, en los que no encontramos el rubor de un Plotino ante la vergüenza de poseer un cuerpo, pero fue agudizándose a la vista de las transformaciones sociales, de modo que incluso hay quienes llegan a asociarlo con las líneas de Marco Aurelio. Es difícil afirmar con precisión cuales fueron las obras platónicas a las que Marco Aurelio tuvo acceso, y más aún determinar la profundidad con la que se introdujo en ellas, no obstante, suponemos que aunque dejaron marca en las Meditaciones no le hirieron tanto como a los neoplatónicos. Intentemos distinguir la actitud frente a la muerte que entraña la narración platónica y la que corresponde a Marco Aurelio, en tanto filósofo que se dispone para su propia muerte.

En Marco Aurelio leemos lo siguiente:

El tiempo de la vida humana un punto; su sustancia, fluyente; su sensación turbia; la composición del conjunto del cuerpo, fácilmente corruptible; su alma, una peonza; su fortuna, algo difícil de conjeturar; su fama indescifrable. En pocas palabras: todo lo que pertenece al cuerpo, un río; sueño y vapor, lo que es propio del alma; la vida, guerra y estancia en tierra extraña; la fama póstuma olvido. ¿Qué, pues, puede darnos compañía? Única y exclusivamente la filosofía. Y ésta consiste en preservar el guía interior, exento de ultrajes y de daño, dueño de placeres y penas, sin hacer nada al azar, sin valerse de la mentira ni de la hipocresía, al margen de lo que otro haga o deje de hacer; más aún, aceptando lo que acontece y se le asigna, como procediendo de aquel lugar de donde él mismo ha venido. Y sobre todo, aguardando la muerte con pensamiento favorable, en la convicción de que ésta no es otra cosa que disolución de elementos de que está compuesto cada ser vivo. Y si para los mismos nada temible hay en el hecho de que cada uno se transforma de continuo en otro, ¿por qué recelar de la transformación y disolución de todas las cosas? Pues esto es conforme a la naturaleza, y nada es malo si es conforme a la naturaleza.⁵³⁸

A lo largo de este trabajo hemos indicado que la operación que Marco Aurelio realiza en sus pensamientos es la de describir y descomponer al mundo en sus elementos, recurriendo a términos

⁵³⁸ **Meditaciones** II, 17.

que despojen de todo atractivo superficial en las cosas. Revisemos, pues, su procedimiento en un pasaje tan claramente destinado a su preocupación más persistente.

El devenir de tiempos inenarrables es sin duda una cuestión asombrosa en todo momento, de modo que así como puede ser deslumbrante la experiencia de la contemplación del mundo, hasta el punto de generar en quien contempla la sensación de lo ominoso por excelencia, en Marco Aurelio tal experiencia le da cuenta de su propia pequeñez. Tengámoslo presente, estamos hablando de un individuo que se encontró al frente de un imperio con siglos de potentado y cuya extensión era, en su propio tiempo inconmensurable. En tales condiciones considerar a su propia existencia «un punto» es algo más que «cristiana piedad», como afirma Renán. Representa tanto su preocupación de no perderse a sí mismo («evita cesarisarte»), como la inquietud «científica» de quien ha sido capaz de representarse mentalmente a la totalidad del universo y de la humanidad en su conjunto.⁵³⁹ Pero avancemos con precaución y no cedamos, hasta aquí, a la inclinación de que con ello el propio Marco ha contemplado la «Verdad» a la que se refiere Platón. Contemplar la «humanidad», tal como hemos calificado, no implica que haya visto a la universalidad del alma humana, sino a las vidas humanas con toda su vulnerabilidad. Tal es una característica constante de su ejercicio, como lo muestra el siguiente pasaje:

Remedio sencillo, pero con todo eficaz, para menospreciar la muerte es recordar a los que se han apegado con tenacidad a la vida. ¿Qué más tienen que los que han muerto prematuramente? En cualquier caso yacen en alguna parte Cadiciano, Fabio, Juliano, Lépido y otros como ellos, que a muchos llevaron a la tumba, para ser también ellos llevados después. En suma, pequeño es el intervalo de tiempo; y ese, ¡a través de cuántas fatigas, en qué compañía de qué tipo de hombres y en qué cuerpo se agota! Luego no lo tengas por negocio. Mira detrás de ti el abismo de la eternidad y delante de ti otro infinito. A la vista de eso, ¿en qué se diferencian el niño que ha vivido tres días y el que ha vivido tres veces más que Gereneo?⁵⁴⁰

⁵³⁹ Llamamos visión «científica» a la observación de la naturaleza, sus causas y su devenir en conjunto. El siguiente pasaje lo expresa: «Pronto nos cubrirá a todos nosotros la tierra, luego también ella se transformará hasta el infinito y así sucesivamente. Con que si se toma en consideración el oleaje de las transformaciones y alteraciones y su rapidez, se menospreciará todo lo mortal.» **Meditaciones** IX, 28

⁵⁴⁰ **Meditaciones**, IV, 50.

En todo caso, Marco Aurelio dirige su mirada hacia la totalidad, pero a una totalidad concreta e inmanente. Por eso se representa a cualquier hombre, con cualquier nombre, que muere a diario aquí y allá. De frente al universo complejo, cada vida sólo es un destello, con lo que se hace evidente el hecho de que la vida sea un punto. La idea de que la sustancia de la vida humana es fluyente y, por lo tanto, poco apreciable, tiene que ver más con su cercanía a Heráclito. La relación del alma con el cuerpo tiene implicaciones particulares para el estoicismo, por lo que debemos indagar qué significa atribuirle al cuerpo la cualidad de ser «fácilmente corruptible» y a la sensación el ser «turbia». De Heráclito, podemos identificar la idea de lo que fluye, de la vida humana que pasa y ya no se recupera, así, cuando Marco Aurelio afirma que «nadie pierde otra vida que la que tiene» debemos colocarnos efectivamente, en la vida que fluye y se marchita a su paso. No busquemos en Marco Aurelio el proceso de negaciones del ser que se atribuyen a Heráclito porque poco aparecen,⁵⁴¹ no obstante la imagen del mundo que transcurre, que fluye como un río, sí que está presente: “El tiempo es un río y una corriente impetuosa de acontecimientos. Apenas se deja ver cada cosa, es arrastrada; se presenta otra y ésta también va a ser arrastrada”.⁵⁴² De modo que la naturaleza humana específicamente corporal, desde su nacimiento se caracteriza por su constante transformación, finalmente esa transformación desemboca en el cuerpo decrepito de los ancianos, y una vez muertos se convierte en cadáver, de los que dice Heráclito: “Los cadáveres, más desechables que los excrementos”.⁵⁴³ No es sólo el carácter contaminante lo que debe resaltarse en este pasaje,⁵⁴⁴ sino la realidad fáctica de la putrefacción. Que los elementos de los cuerpos se descomponen es algo en lo que Marco Aurelio reflexionó constantemente: “De dónde ha venido cada cosa y de qué elementos está formada, y en qué se transforma, y cómo será, una vez transformada, y cómo ningún mal

⁵⁴¹ Es cierto que Marco Aurelio no abunda demasiado, aunque medite constantemente acerca del cambio. El siguiente fragmento que él mismo retoma de Epícteto es interesante al respecto: «Uva verde, uva madura, pasa, todo es cambio, no para el no ser, sino para lo que ahora no es». **Meditaciones**; XI, 36

⁵⁴² **Meditaciones** IV, 43

⁵⁴³ Fragmento 96

⁵⁴⁴ En la interpretación de M. García Quintela: «La provocadora sentencia del efesio, al eliminar todo cuidado o rito que realizar sobre el cadáver, resalta dos cosas. Por una parte el papel fundamental de *psuché*, que tras la muerte abandona el cuerpo para dirigirse al Hades. Por la otra, la connotación de impureza inherente a la muerte y lo que la rodea en las prácticas religiosas griegas.» Al colocarlo en relación con Marco Aurelio, nuestra intención es destacar el proceso causal en la naturaleza, de la que, siguiendo los parámetros estoicos, la misma degradación no tiene una cualidad negativa, tal como lo es que algo sea contaminante. Cf. Marco V. García Quintela; **El rey melancólico**; p. 200.

sufrirá”.⁵⁴⁵ La observación de Marco Aurelio armoniza con la del estoicismo antiguo, de una manera en que incluso scandalizó a los posteriores comentaristas;⁵⁴⁶ nada hay desagradable en la naturaleza, si se observa que todo contribuye con el conjunto universal, de modo que la descomposición de las cosas en sus propios elementos es parte de ese mismo proceso. No obstante para Marco Aurelio, igual que en Platón, el alma carga con el cuerpo: “Eres una pequeña alma que sustenta un cadáver”,⁵⁴⁷ de modo que si el cuerpo es tan corruptible y el alma carga con su corrupción, ¿también aceptará Marco Aurelio que el cuerpo es un obstáculo para la comprensión?

Platón aborda el asunto de la siguiente manera:

Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él [el cuerpo] y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es

⁵⁴⁵ **Meditaciones** XI, 17

⁵⁴⁶ En los fragmentos sobre Zenón de Citio, se recuperan los comentarios de Taciano y Clemente de Alejandría, quienes rechazan la asimilación de dios a la totalidad, a la vista de las cosas desagradables que existen en el mundo: «Y Dios se mostrará, según él [Zenón] como autor de hechos perversos, ya que habita en cloacas, en lombrices y en individuos asquerosamente lascivos»; «Tampoco he de pasar por alto, en verdad, a los secuaces del Pórtico, los cuales sostienen que lo divino se derrama a través de toda la materia, inclusive de la más despreciable. Éstos siempre deshonoran la filosofía.» Evidentemente, afirmar que «Zenón proclama al *lógos* ordenador de las cosas de la naturaleza y artífice del conjunto universal y lo considera no solamente destino y necesidad de las cosas, sino también Dios y espíritu de Zeus» incluye a seres y materiales que mirados en su particularidad se muestran repulsivos, pero al ubicarlos en el devenir del todo, forman parte de la perfección del logos, por eso Sexto Empírico dirá: «Los estoicos [creen que Dios es] un soplo que se extiende aún a través de las cosas podridas». Cf. **Los estoicos antiguos**; 251, 252, 253 y 254.

⁵⁴⁷ **Meditaciones** IV, 41. La idea platónica, presente en las argumentaciones del **Fedón**, también aparece en el **Crátilo**: «¿Qué otra cosa, sino el alma piensas tú que porta y soporta la naturaleza de todo el cuerpo, a fin de que viva y sobreviva?». *Op. Cit.* 400a

seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro.⁵⁴⁸

En la relación entre el alma y el cuerpo, tanto para Platón como para el estoicismo, el problema más importante que tiene implicaciones con el modo de vida y las consecuencias de la muerte, es el conocimiento. El problema del conocimiento en el pensamiento platónico es muy amplio, y no está del todo resuelto. Algunas interpretaciones se atienen a los pasajes platónicos, en que la relación con los saberes es una manera de recordar la perfección de la que las almas participaron antes de ocupar un cuerpo, el proceso por el cual aprender es recordar. Otras interpretaciones sugieren que la esencia de la realidad es sólo captada con la mente, de donde el conocimiento se coloca fundamentalmente como a una aprehensión intelectual.⁵⁴⁹ En cualquiera de los sentidos en que se interprete a Platón, siempre es evidente que los sentidos son desechados por falibles. Para el estoicismo la cuestión es completamente distinta. Los sentidos son los que efectivamente captan la realidad del mundo, y es la mente (razón) la que otorga su asentimiento a la realidad de las cosas. La razón ordena, según su comprensión, los datos que se registran a través de los sentidos, de modo que aunque devenga cadáver, el cuerpo está provisto de los medios imprescindibles para que las operaciones de la razón tengan lugar. Por ello la muerte no es necesariamente la liberación del alma, si con ello entendemos que sólo así la propia alma pueda contemplar la perfección de la totalidad en pleno. En el estoicismo, la participación del alma con la razón universal, garantiza a los hombres la capacidad de armonizar al principio rector con el Logos universal, de modo que, aunque sólo el sabio lo logre, no es preciso esperar a liberarse del cuerpo para contemplar la perfección del todo. Ahora bien, que los sentidos corporales sean el medio de aprehensión de los datos para asentir a lo verdadero, no implica que a través del cuerpo por sí mismo, se alcance la perfección. Por el contrario, las sensaciones que se perciben son consideradas por la facultad racional, para dictaminar sobre su pertinencia, por ello es crucial cuidar del propio juicio y del uso de las representaciones. La función del asentimiento es

⁵⁴⁸ Fedón 66 d, 67 a--b

⁵⁴⁹ Hare y Reale hacen un gran esfuerzo por aclarar la comprensión platónica del conocimiento. Reale enfatiza en el análisis de la segunda navegación, que hemos expuesto en el capítulo sexto. Hare, en su obra introductoria al ateniense, destaca la confusión que se genera a partir de los términos y las fórmulas que se utilizan en griego, por lo que sostiene que no es que haya un lugar material en el cielo en el que habite la perfección, además de insistir en la propia estructura mental de Platón al utilizar palabras referidas al sentido visual mismo. R. Hare.; **Platón**; Alianza Editorial; Madrid; 1991; pp. 52 a 63.

adecuar los apetitos a la realidad objetiva y, por tanto evitar todo deseo contrario a la naturaleza. Así lo podemos percibir en el siguiente pasaje:

Es preciso que el ojo sano vea todo lo visible y no diga: «quiero que eso sea verde». Porque esto es propio de un hombre aquejado de oftalmía. Y el oído y el olfato sanos deben estar dispuestos a percibir todo sonido y todo olor. Y el estómago sano debe comportarse igual respecto a todos los alimentos, como la muela respecto a todas las cosas que le han sido dispuestas para moler. Por consiguiente, también la inteligencia sana debe estar dispuesta a afrontar todo lo que le sobrevenga. Y la que dice: «Sálvense mis hijos» y «alaben todos lo que haga» es un ojo que busca lo verde, o dientes que reclaman lo tierno.⁵⁵⁰

Cuando Marco Aurelio acusa a las sensaciones de la vida humana como «turbias», es justamente por desear «como el ojo que busca lo verde.» La facultad de juzgar, debe por tanto conducir a los hombres hacia la elección de lo verdadero y no dejarse desviar por los apetitos. La verdad de los datos que se ofrecen a los sentidos, que por ser parte del conjunto universal son verdaderos, no son puestos en tela de juicio para Marco Aurelio. El punto es que al hacer uso indebido de las representaciones y juzgar conveniente lo que no es acorde a la naturaleza del todo, los seres humanos muestran lo turbio de sus propias sensaciones. Por su estoicismo grave, Marco Aurelio encuentra impío incluso al que se equivoca por ignorancia, y equivocarse implica desear de un modo contrario a la naturaleza. Ahora bien, lo que ello supone es que a pesar de que todos los individuos participan del logos universal, es decir, que todos poseen la facultad de juzgar, no obstante, la mayoría se inclina a sus propias pasiones, dejándose llevar por los excesos de su propia materialidad:

El que comete injusticias es impío. Pues dado que la naturaleza del conjunto universal ha constituido los seres racionales para ayudarse los unos a los otros, según su mérito, sin que en ningún caso se perjudicasen, el que transgrede esta voluntad comete, evidentemente, una impiedad contra la más excelsa de las divinidades. También el que miente es impío con la misma divinidad. Pues la naturaleza del conjunto universal es naturaleza de las cosas que son, y éstas están vinculadas con todas las cosas existentes. Más todavía, esta divinidad recibe el

⁵⁵⁰ **Meditaciones**; X, 35.

nombre de Verdad y es la causa primera de todas las verdades. En consecuencia, el hombre que miente voluntariamente es impío, en cuanto que al engañar comete injusticia. También es impío el que miente voluntariamente, en cuanto está en discordancia con la naturaleza del conjunto universal y en cuanto es indisciplinado al enfrentarse con la naturaleza del mundo. Porque combate a ésta el que se comporta de modo contrario a la verdad, a pesar suyo. Pues había obtenido de la naturaleza recursos, que desatendió, y ahora no es capaz de discernir lo falso de lo verdadero. Y ciertamente es impío también el que persigue los placeres como si de bienes se tratara, y en cambio, evita las fatigas como si fueran males.⁵⁵¹

De la misma manera en que Marco Aurelio se une a Heráclito para afirmar que lo que pertenece al cuerpo es «un río», cuando afirma que lo del alma es «sueño y vapor» sigue las mismas coordenadas. Con lo que tenemos que la vida del alma no es algo irreal, sino que se concibe del mismo modo que en Heráclito, como proveniente del agua, a cuya exhalación corresponde el vapor. Que se busque la sequedad del alma a través del saber, no la despoja del todo de su humedad, ya que cuando los hombres duermen, vuelven a humedecer su alma, por ello se recomienda Marco Aurelio «no actuar y hablar como durmiendo».⁵⁵² En las primeras líneas del fragmento II-17 Marco está haciendo un recuento de los elementos que lo conforman, del mismo modo que lo hizo en el fragmento II-2, que ya hemos citado,⁵⁵³ en donde afirma que el alma es un aliento vital y no siempre el mismo. En tal sentido repasa sobre el punto en que debe descansar su comprensión de sí mismo, los elementos en que se descompone su propia existencia, ejercicio que también elabora en ocasión de las cosas que generan placer, para no aferrarse a ellas. Del mismo modo, no quiere aferrarse a la vida de un modo inconveniente a un romano, y más aún más inapropiado para un filósofo. Recuperemos nuevamente el estatus social de Marco Aurelio para detectar un factor más de su preparación para la muerte.

⁵⁵¹ **Meditaciones**; IX, 1.

⁵⁵² “[...] pues también entonces nos parece que actuamos y hablamos”. **Meditaciones**; IV, 46. Podemos intuir en el siguiente fragmento el movimiento del alma, de lo acuoso a la sequedad, que no obstante se disolverá en su momento: «Tu hálito y todo lo ígneo, en tanto que forman parte de la mezcla, si bien por naturaleza tienden a elevarse, están, sin embargo, sumisos al orden del conjunto universal, reunidos aquí en la mezcla. Y todo lo terrestre y acuoso que se encuentra en ti, a pesar de que tiende hacia abajo, sin embargo, se levanta y mantiene en pie su posición no natural. Así, pues, también los elementos están sometidos al conjunto universal, una vez que se les ha asignado un puesto en algún lugar, y allí permanecen hasta que desde aquel lugar sea indicada de nuevo la señal de disolución». *Op. Cit.* XI, 20.

⁵⁵³ «Mira también en qué consiste el hálito vital.»

En general las hazañas de los gobernantes pasan siempre a la posteridad, registrados por las piedras o por las palabras. A tal tipo de registros Marco Aurelio, y la sociedad romana en general, estaban más que habituados, él mismo es un constante lector de Tácito, y concibió en algún momento ser autor de las palabras que lo harían trascender históricamente. No obstante se arrepiente, se dice a sí mismo que no leerá sus memorias, como en algún momento debió plantearse.⁵⁵⁴ Y en el momento que cree que debe enfrentar su final coloca ante sí la cuestión de la fama póstuma, a la que califica de olvido. En muchas ocasiones en las *Meditaciones*, piensa en quienes son guardados en la memoria de los hombres y el modo en que han sido borrados, y trata de guardarse de añorar la permanencia, aún en la posibilidad de permanecer durante tiempo ilimitado:

El hombre que se desvive por la gloria póstuma no se imagina que cada uno de los que se han acordado de él morirá también muy pronto; luego, a su vez morirá el que le ha sucedido, hasta extinguirse todo su recuerdo en un avance progresivo a través de objetos que se encienden y se apagan. Mas suponte que también los inmortales los que de ti se acordarán, e inmortal también tu recuerdo. ¿En qué te afecta esto? Y no quiero decir que nada en absoluto le afecta al muerto, sino al vivo, ¿qué le importa el elogio? A no ser en algún caso, por cierta ventaja en la administración. Abandonas, pues, ahora, inoportunamente el don de la naturaleza que depende de una razón distinta.⁵⁵⁵

No debemos, pues, pasar por alto la preocupación por la fama y la trascendencia a la posteridad inmediata, lo cual es muy propio de un romano de su tiempo. En un mundo en que la idea de una vida postrera no es la principal preocupación, la muerte se convierte en un acontecimiento más en el ambiente pragmático de los romanos. En todo caso es ocasión para hacer públicos los sentimientos, o para señalar en los testamentos y en los monumentos funerarios la manera en que se ha vivido y cómo se desea ser recordado.⁵⁵⁶ Ya hemos señalado la importancia de la ostentación y del

⁵⁵⁴ Dice Marco Aurelio: «No vagabundeas más. Porque ni vas a leer tus memorias, ni tampoco las gestas de los romanos antiguos y griegos que seleccionaste para tu vejez. Apresúrate, pues, al fin, y renuncia a las vanas esperanzas y acude en tu propia ayuda, si algo de ti mismo te importa, mientras te queda posibilidad.» no debemos confundir a las **Meditaciones** con las memorias que quiso leer, pero que seguramente no llegó a dictar. *Op. Cit.* III, 14.

⁵⁵⁵ **Meditaciones** IV, 19

⁵⁵⁶ Si un interés tiene la muerte para los romanos es que da ocasión a la lectura de los testamentos, a los epitafios y a los monumentos. Paul Veyne nos introduce en ese mundo en que la preocupación por el más allá no desvela a nadie y en que un testamento manifiesta los aprecio y pareceres de los que rodearon al difunto;

renombre para el romano común,⁵⁵⁷ de modo que no debemos pensar que haya sido un tema ajeno y poco insistente en las ocupaciones espirituales de Marco Aurelio. Sólo que a diferencia de sus contemporáneos que se afanaban en el modo en que permanecerían, Marco Aurelio debió alejar de sí todo anhelo de fama o gloria que lo envaneciera. Por ello debemos figurarnos a Marco Aurelio, no sólo en la guerra y al borde de la muerte, sino también en sus momentos victoriosos, rechazando toda glorificación que ganara reconocimiento póstumo.⁵⁵⁸ No es sólo por modestia que rechaza los títulos ganados por las guerras, o compartiéndolos con otros para no hacer caer su peso sobre sí mismo.⁵⁵⁹ Rechaza la idea de la victoria como un triunfo, porque el único triunfo del que se puede preciar es el de alcanzar el dominio de sí mismo.⁵⁶⁰ Su atención constantemente se dirige a apartar de sí la idea de quedar en la memoria de los demás, como teniendo presente a Heráclito: “Los mejores prefieren una sola cosa en lugar de todo, gloria siempre fluyente entre los mortales; la mayoría está saciada como ganado.”⁵⁶¹ Por ello, Marco Aurelio admite como única compañía a la filosofía, la cual, desde Sócrates, otorga a los hombres la certeza de que la muerte no representa

el monumento de los ricos congela en piedra el estilo de vida que se llevó en vida; y los epitafios dan ocasión a ricos y pobres, en lugar de convocar al cielo y consolar a los deudos, de manifestar sus juicios sobre sus vecinos, e incluso de dar consejo a los viandantes que pasaban sus ocios en la lectura fácil sobre las piedras: «Un patrono maldice en su epitafio, igual que se hacía en los testamentos, a un liberto ingrato, lo califica de salteador de caminos; un padre hace saber a todos que ha desheredado a una hija indigna; una madre atribuye la muerte de su hijo pequeño a los maleficios de una envenenadora.» Paul Veyne; “El imperio Romano”; en **Historia de la vida privada...**; p. 168

⁵⁵⁷ Respecto al modo en que el estatus se manifestaba postmortem: «En unas tumbas y en otras, de acuerdo con el capricho del escultor y las preferencias del cliente, se destacaba tal o cual aspecto: la opulencia del difunto, que hace sus cuentas, recibe el homenaje de sus colonos...; el lujo de la difunta, sentada en un sillón de alto respaldo, mientras se acicala ante un espejo que le tiende una doncella y escoge sus joyas en un cofre que le presenta otra esclava». *Ibidem*, p. 159.

⁵⁵⁸ Del rechazo a ser glorificado habla elocuentemente el siguiente fragmento: «Una pequeña araña se enorgullece de haber cazado una mosca; otro, un lebrato; otro osos; y el otro, Sármatas. ¿No son todos ellos unos bandidos, si examinas atentamente sus principios?» **Meditaciones**, X, 11.

⁵⁵⁹ Como resultado de la guerra contra los armenios, en 163 se le confirió a Lucio Vero el título de *Armeniacus*, Marco Aurelio lo rechazó, así como el de *Parthicus Maximus* en 165. Aceptó las «aclamaciones gloriosas» hasta el verano de 177, pero compartiendo con su hijo Cómodo los títulos de *Germanicus* y *Sarmaticus*. Cf. M. Grant.; **The antonine...**; pp. 31 y 60.

⁵⁶⁰ «Has comprobado en cuántas cosas anduviste sin rumbo, y en ninguna parte hallaste la vida feliz, ni en la riqueza, ni en la gloria, ni en el goce, en ninguna parte. ¿Donde radica entonces? En hacer lo que quiere la naturaleza humana. ¿Cómo conseguirlo? Con la posesión de los principios de los cuales dependen los instintos y las acciones. ¿Qué principios? Los concernientes al bien y al mal, en la convicción de que nada es bueno para el hombre, si no lo hace justo, sensato, valiente, libre; como tampoco nada es malo, si no le produce los efectos contrarios.» **Meditaciones** VIII,1.

⁵⁶¹ Fragmento 29

ninguna desgracia para los hombres. Y tal es el gesto socrático más importante que debemos recuperar del Fedón: Sócrates en su despedida:

No logro persuadir, amigos, a Critón de que soy este Sócrates que ahora está dialogando y ordenando cada una de sus frases, sino que cree que yo soy ese que verá un poco más tarde muerto, y me pregunta ahora cómo va a sepultarme. Lo de que yo haya hecho desde hace un buen rato un largo razonamiento de que una vez que haya bebido el veneno, ya no me quedaré con vosotros, sino que me iré marchándome a las venturas reservadas para los bienaventurados, le parece que lo digo en vano, por consolaros a vosotros y, a la par, a mí mismo...Vosotros, por tanto, sedme fiadores de que no me quedaré después que haya muerto, sino que me iré abandonándoos, para que Critón lo soporte más fácilmente, y al ver que mi cuerpo es enterrado quemado no se irrite como si yo sufriera cosas terribles, ni diga en mi funeral que expone o que lleva a la tumba o que está enterrando a Sócrates. Pues has de saber bien, querido Critón –dijo él–, que el no expresarse bien no sólo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, produce daño en las almas. Así que es preciso tener valor y afirmar que sepultas mi cuerpo, y sepultarlo del modo en que a ti te sea grato y como te parezca que es lo más normal.⁵⁶²

A la seguridad del acto de Sócrates, Platón la respalda con los discursos previos sobre la inmortalidad del alma, pero la acción concreta de esperar a la muerte con tranquilidad y consolar a sus amigos porque nada grave ha de sucederle corresponde indudablemente a la figura que prosperó como el paradigma del filósofo. La idea a resaltar de sus palabras es su conminación a llamar las cosas por su nombre: El cuerpo de Sócrates, independientemente del destino de su alma, no es más Sócrates. Hemos insistido que la búsqueda Socrática se orienta principalmente a caer en la cuenta de sí y del cuidado que se debe tener respecto al sí mismo, a encontrar la propia humanidad dentro de sí. Pues bien, es claro que después de beber la cicuta y enfriar su cuerpo, Sócrates no considera más a ese objeto de cuidado del que siempre se ocupó. Por ello Critón debe hacer con los despojos lo que le parezca pertinente, pues ya Sócrates, el que tenía por tarea cuidar de los hombres, no está más presente.

⁵⁶² Fedón 115 c-e.

Ahora bien, reparemos brevemente en la invitación a llamar a las cosas por su nombre, porque quizá ahí podamos vislumbrar una caracterización particular del Sócrates heredado al estoicismo. Como hemos tratado ya, la vía de conexión entre Sócrates y los estoicos que señala Diógenes Laercio es Antístenes y los cínicos. Siguiendo el trazo de ese camino, encontramos una afirmación importante (y problemática) en Antístenes: Según Diógenes Laercio Antístenes “Fue el primero en definir la Proposición (logos), al decir: «Proposición es lo que expresa lo que era o es algo»”.⁵⁶³ La traducción del pasaje es compleja, pero si lo ponemos en consonancia con las últimas palabras de Sócrates y con Epícteto, podemos rescatar un sentido importante para los afanes de Marco Aurelio. En un discurso en el que Epícteto defiende que la lógica es necesaria, menciona el nombre de Antístenes, junto a Sócrates y los otros escolarcas que se ocuparon de la lógica como medida de examen del propio juicio y la veracidad de las cosas, con el fin de comprender a la naturaleza y someter el propio juicio a ella misma para conquistar la propia libertad.⁵⁶⁴ Entonces, con el uso que Epícteto hace del ejercicio de Antístenes, si pensamos a la idea de la expresión de lo que era y lo que es una cosa, y la afirmación (en el texto laerciano) de que la virtud es enseñable,⁵⁶⁵ entonces, el sentido (sino de una lógica antisteniana, al menos de su postura filosófica en general) de poner en relación a la palabra (logos, en sentido amplio) como referencia de la realidad, es el de resaltar el valor exacto que deben tener las cosas que afectan la vida ética de los individuos. Con lo que tenemos que Antístenes, presente en los últimos momentos del maestro, se une a su petición de llamar a las cosas por su nombre. Al identificar de este modo los acontecimientos, en principio los placeres, pero de inmediato a la muerte también, las cosas que constriñen a la mayoría de los

⁵⁶³ D.L. VI, 3. Hemos seguido la traducción de Carlos García Gual, pero el significado de la palabra no puede ser restringido a un sólo sentido. También se ha interpretado como «oración» en castellano, Ortiz y Sanz, y por Mondolfo como «nombre». A ésta última acepción reacciona G. Giannantoni por considerar que encasilla a Antístenes como un nominalista, la cual es una interpretación lacia de Aristóteles, que así lo señala al menos en dos textos de la Metafísica, 10224 b 32 y 1043 b 24, en donde encuentra paradojas insalvables. En la versión francesa del texto, *logos* se traduce como «concepto». Respecto a que Antístenes no haya sido el primero en ofrecer una definición, lo explica Mme. Goulet-Cazé con alusión a la sugerencia de Michel Patillon al sentido de discurso retórico. Marcelo Gigante traduce «discurso» y Hicks: «statement (assertion)». Cf. C. García Gual; **La secta...**; p. 99, nota 7; G. Giannantoni; **Socraticorum Reliquiae, V. III**; nota 38: M. O. Goulet-Cazé; “Notes complémentaires (livre VI)” en **Vies et Doctrines...**; nota 1.

⁵⁶⁴ **Disertaciones**; I.17.12.

⁵⁶⁵ “Sus temas favoritos eran éstos: demostrar que es enseñable la virtud. Que los nobles no son sino los virtuosos. Que la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad, sin necesitar nada a no ser la fortaleza socrática”. D.L. VI 10-11.

hombres se ofrecen en una dimensión desde la cual se puede juzgar si el hecho está de acuerdo con la naturaleza y por lo tanto si es aceptable. En el mismo sentido, la relación entre la expresión correcta de las cosas y la concordancia con la naturaleza sobresale en el estoicismo. Llamar a las cosas por su nombre, del modo en que se refiere aquí Sócrates, es un ejercicio obligado. En particular exige Epícteto: "Di las cosas como son: «¿Que se llevarán el cuerpecillo de Sócrates y los más fuertes lo arrastraran a la cárcel y uno le dará la cicuta al cuerpecillo de Sócrates y éste se enfriará?»".⁵⁶⁶ De modo que el ejercicio afianzado en Marco Aurelio a través de Epícteto, consideradas así las cosas, está conectado con los últimos momentos del propio Sócrates. Con ello tenemos claro cual era el destino que el mismo Marco Aurelio esperaba para su propio cuerpo, y que la cercanía con Platón, se reduce a las expresiones con las que se pone en evidencia la supremacía del principio rector, en el caso del estoico, y del entendimiento, en el caso de Platón. Lo que sí que prevalece es el desdén por los afectos que el cuerpo por sí mismo representa. Para Platón será preciso tomar la perspectiva de la mente y no dejarla contaminar por las aprensiones del cuerpo (intelectualismo al que se opone Antístenes), y para el estoicismo con Marco Aurelio, dejar de lado las pasiones y en general los apetitos corporales y vanos.

Ahora avancemos con el destino del alma. Que Marco Aurelio se planteó la posibilidad de la permanencia del alma, aún después del desvanecimiento del cuerpo, lo confirma el siguiente pasaje:

Si las almas perduran, ¿cómo desde la eternidad consigue el aire darles cabida? ¿Y cómo la tierra es capaz de contener los cuerpos de los que vienen enterrándose desde tantísimo tiempo? Pues al igual que aquí, después de cierta permanencia, la transformación y disolución de estos cuerpos cede el sitio a otros cadáveres, así también las almas trasladadas a los aires, después de un período de residencia allí, se transforman, se dispersan y se inflaman reasumidas en la razón generatriz del conjunto, y de esta manera, dejan sitio a las almas que viven en otro lugar. Esto podría responderse a la hipótesis de la supervivencia de las almas. Y conviene considerar no sólo la multitud de cuerpos que así se entierran, sino también la de los animales que cotidianamente comemos e incluso el resto de los seres vivos. Pues, ¡cuán gran

⁵⁶⁶ Como ya hemos tratado con anterioridad en "7.1 Los actos apropiados de un estoico"; específicamente *Supra*, p.190.

número es consumido y, en cierto modo, sepultado en los cuerpos de los que con ellos se alimentan! Y, sin embargo, tienen cabida porque se convierten en sangre, se transforman en aire y fuego. ¿Cómo investigar la verdad sobre este punto? Mediante la distinción entre la causa material y la causa formal.⁵⁶⁷

La cuestión de la permanencia del alma fue tratada de manera distinta en el estoicismo antiguo y el estoicismo medio, en particular, en el de Panecio. Los primeros estoicos consideraron que el alma se disolvía, del mismo modo que el cuerpo. La cuestión es que toda materia tiene en sí misma el principio de su desintegración, y al ser el alma misma materia, también ella se desintegrará. El argumento por el cual se deduce que el alma es material es el siguiente: “La muerte es la separación del alma con respecto al cuerpo. Pero nada incorpóreo se separa del cuerpo, ya que lo incorpóreo tampoco está en contacto con el cuerpo. Es así que el alma no sólo está en contacto con el cuerpo, sino que además se separa de él. Por consiguiente, el alma es un cuerpo”.⁵⁶⁸

Acerca del modo en que ambos, alma y cuerpo, están mezclados, ya hemos hablado en capítulos precedentes, el punto a destacar es que el alma, en tanto soplo, anima al cuerpo. La cuestión fue fácil de conjeturar para los estoicos, al observar que, una vez dado el último suspiro, la respiración abandona al cuerpo. Así es, incluso, como debemos entender la tripartición del cuerpo por parte de Marco Aurelio, que distingue entre el cuerpo, el hálito vital y la inteligencia (nous) de modo que el punto evidente es que el alma, como exhalación de un cuerpo, se extingue,⁵⁶⁹ pero ¿cómo entender la suerte de la inteligencia? Recurramos a Marco Aurelio para aproximarnos:

Tres son las cosas que integran tu composición: cuerpo, hálito vital, inteligencia. De esas, dos te pertenecen, en la medida en que debes ocuparte de ellas. Y sólo la tercera es propiamente tuya. Caso de que tú apartes esto mismo de tu pensamiento, cuanto otros hacen o dicen, o cuanto tú mismo hiciste o dijiste y cuanto tu futuro te turba y cuanto, sin posibilidad de elección, está vinculado al cuerpo que te rodea o a tu hálito connatural, y todo cuanto el torbellino que fluye desde el exterior voltea, de manera que tu fuerza intelectual, liberada del destino, pura,

⁵⁶⁷ **Meditaciones** IV, 21.

⁵⁶⁸ **Estoicos antiguos**; 217.

⁵⁶⁹ “También decía que más allá de la separación del cuerpo... y llamaba al alma soplo duradero, pero no afirmaba que fuera enteramente corruptible. Ella, en efecto, después de mucho tiempo, se disuelve hasta desaparecer”; **Estoicos antiguos**, 229.

sin ataduras pueda vivir practicando por sí misma la justicia, los acontecimientos y profesando la verdad; si tú, repito, separas de este guía interior todo lo que depende de la pasión, lo futuro y lo pasado, y te haces a ti mismo, como Empédocles «una esfera redonda, ufana de su estable redondez», y te ocupas en vivir exclusivamente lo que vives, a saber, el presente, podrás al menos vivir el resto de tu vida hasta la muerte, sin turbación, benévolo y propicio con tu divinidad interior.

Del pasaje anterior destacaremos, primero, los dos elementos que forman parte de la sustancia universal, y en segundo lugar nos ocuparemos de la inteligencia identificada con el guía interior. Una vez aceptada la materialidad del alma, que aquí debemos identificarla como el pneuma que todo lo atraviesa, y que unifica los elementos de los que está constituido el mundo, debemos aceptar que por su propia naturaleza participa del destino del mundo: la conflagración. El estoicismo antiguo sostuvo que el mundo estaba sometido a ciclos a través de los cuales, el universo se formaba (palingenesia) y se destruía (ekpyrosis).

La destrucción del cosmos se caracteriza por el aumento del fuego creador, que abraza a todo lo que existe y lo consume. Después, Dios, Zeus o el Logos se encuentra sólo «consigo mismo» durante un período, hasta que el mismo fuego creador vuelve a formar el mundo, con las mismas razones seminales, dando lugar a un universo tal y como era antes de la conflagración (apocatastasis). Este proceso es eterno, de modo que las cosas que han participado de la misma cadena causal, volverán a tener existencia una y otra vez. Con lo que tenemos que en el lapso de una vida, el alma y el cuerpo de los individuos están destinados a la destrucción, del mismo modo que el mundo en que ocurren. Ahora bien, hemos dicho que sólo el Logos tiene permanencia eterna y el Logos representa aquí la inteligencia de la que participan los propio hombres, por lo que sería fácil deducir que es en tal logos que trasciende la inteligencia o nous de los hombres, pero la cuestión no es así. El logos es propio a los hombres en cuanto existentes, y deben cuidar de él, en tanto que ellos mismos son racionales, pero cuando se va desgastando su existencia, el mismo logos los puede ir abandonando poco a poco. La facultad racional, pues, es inherente a los hombres y las mujeres, pero debe desarrollarse con la propia madurez de su constitución física, llegando a su punto cuando se hace uso autónomo de los sentido y las representaciones. En el mismo sentido, en la decrepitud de la

vida la inteligencia puede abandonar a los hombres. En tal sentido se procura Marco Aurelio el siguiente pensamiento:

No sólo esto debe tomarse en cuenta, que día a día se va gastando la vida y nos queda una parte menor de ella, sino que se debe reflexionar también que, si una persona prolonga su existencia, no está claro si su inteligencia será igualmente capaz en adelante para la comprensión de las cosas y de la teoría que tiende al conocimiento de las cosas divinas y humanas. Porque, en el caso de que dicha persona empiece a desvariar, la respiración, la nutrición, la imaginación, los instintos y todas las demás funciones semejantes no le faltarán; pero la facultad de disponer de sí mismo, de calibrar con exactitud el número de los deberes, de analizar las apariencias, de detenerse a reflexionar sobre si ya ha llegado el momento de abandonar esta vida y cuantas necesidades de características semejantes precisa un ejercicio exhaustivo de la razón, se extingue antes. Conviene, pues, apresurarse no sólo porque a cada instante estamos más cerca de la muerte, sino porque cesa con anterioridad la comprensión de las cosas y la capacidad de acomodarnos a ellas.⁵⁷⁰

El punto crucial del ejercicio espiritual de Marco Aurelio es mantener siempre despierta a su propia inteligencia. La ortodoxia estoica sostuvo, antes de él, que el impulso primero de los seres vivos era la supervivencia. Tratándose de seres racionales, lo que impulsa a los hombres es la supervivencia racional. Uno de los rasgos primordiales que resalta Epícteto de tal racionalidad es el correcto uso de las representaciones. Así que Marco Aurelio se ocupa de cuidar a su propia inteligencia ejercitándose en las mismas representaciones que conforman su impulso básico, el cual está por agotarse. De ello tenemos al menos dos consecuencias, una resuelve el sentido de la trascendencia para Marco Aurelio, la otra se ajusta a la comprensión que tiene de sí mismo. Los numerosos pasajes en los que Marco Aurelio parece dudar entre la providencia y el azar, o la existencia que se prolonga y lo efímero se resuelve en ajustarse a su propio momento. El pneuma que alienta su vida es el que participa del continuum que anima a toda la existencia, no obstante el mundo mismo, que también es un animal animado, ha de sucumbir con todo. Por lo tanto, ajustarse a su propio momento no significa tener sospechas de sí mismo, es decir, de que lo domine algo que no es su «auténtico yo», sino

⁵⁷⁰ **Meditaciones**; III, 1.

aprovechar el instante en que su inteligencia no se ha agotado. La inteligencia, que hace evidente la participación de los hombres con el Logos ordenador y universal, se desvanece en los hombres. En algún momento, el estoicismo temprano sostuvo que sólo el alma de los sabios permanecía durante algún tiempo en el espacio infinito y después se dispersaba; el estoicismo de Panecio y Posidonio sostuvo la permanencia de las almas y del mundo, no obstante es evidente que Marco Aurelio unió sus consideraciones a los primeros. De modo que es necesario mantener en activo el nous, para decidir incluso cuándo es el momento de salir de la vida, que se agotará en el momento en que el pneuma se separe de la mezcla y sea reabsorbido con los elementos.

Aunque Marco Aurelio no se suicidó, tampoco condenó el acto ni lo colocó fuera de sus consideraciones. Al menos en tres pasajes, como en el anterior, se pone las cosas en perspectiva, y no descarta la posibilidad de salir dignamente de la vida: dueño de sí y carente de teatralidad. A la luz de tal pensamiento que él mismo se planteó, podemos considerar a un hombre dueño de su propia vida, porque también le pertenece su propio final. Uno de los rasgos más importantes que obtenemos de haber considerado a Marco Aurelio como sujeto de las artes de la existencia, es que dentro del juego de verdad en el que se desarrollaron sus propios actos, él se nos ofreció dueño de sí mismo. Evidentemente, no es que nos busquemos a nosotros mismos a través de él, no obstante una de las comprensiones que la asepsia del pensamiento de la modernidad nos obliga a dejar de lado es el pensamiento y el acto de nuestra propia muerte. Por contraste, a lo largo de nuestra investigación, no sólo nos planteamos una manera «distinta de considerar las cosas», lo cual nos aleja de lo que «debe ser» para narrar lo que evidentemente ya «ha sido». Al plantearse filosóficamente el cuidado de sí y el tomarse a cargo para hacer de la propia vida una obra de arte, alcanzamos a vislumbrar un ontología y una cosmología que surge de la edificación moral del individuo particular, lo cual contribuyó si duda al desenvolvimiento del espíritu (en sentido hegeliano), pero que en los resquicios del análisis nos deja elementos importantes para considerar los problemas sobre el sujeto a los que se enfrenta tanto la filosofía moderna del sujeto, como la ética contemporánea.

Reiteramos, el ejercicio de Marco Aurelio no se refiere exclusivamente a la comprensión del significado de la aniquilación de su propia existencia, sino también, y de manera más enfática, a una manera de mantener a la propia inteligencia (nous o capacidad racional) en activo por medio de los

razonamientos, que de pronto al lector no invitado parecen repetitivos, pero que representan un ejercicio cercano al que practicó en su juventud, cuando componía variaciones para ejercitarse en el arte de la retórica. El punto es cuidar la forma del alma, que no sólo no debe dejarse arrebatarse por las pasiones, sino que debe mantenerse «ufana de su estable redondez». Porque sin duda deseaba contemplarse a sí mismo, tal como contempló a su padre Antonino:

Y encajaría bien en él lo que se recuerda de Sócrates: que era capaz de abstenerse y disfrutar de aquellos bienes, cuya privación debilita a la mayor parte, mientras que su disfrute les hace abandonarse a ellos. Su vigor físico y su resistencia, y la sobriedad en ambos casos son propiedades de un hombre que tiene un alma equilibrada e invencible, como mostró durante la enfermedad que lo llevó a la muerte.⁵⁷¹

Llegado el final de nuestro trabajo debemos destacar, una vez más, el punto más sobresaliente de nuestra consideración del cuidado de sí: El ejercicio del cultivo de sí requiere siempre de la plena manifestación intelectual del individuo. En nuestro mundo actual, donde se privilegia el sentimiento, la espiritualidad mística y se demuestran los fracasos de la razón, se puede considerar fuera de lugar nuestra afirmación, o calificarse de optimismo ingenuo a la fe en la capacidad racional de los individuos. No obstante, nuestra consideración se ha empeñado en describir un espacio en que el sujeto surgido dentro del horizonte de sus propios juegos de verdad, y que ha sido capaz de mantenerse en la práctica del autodomínio y la interpretación racional, que se aleja del molde construido por cualquier pastoral y se ciñe a las propias pautas de conducta que la filosofía y el sentido común le dicta. El cuadro completo de la estética de la existencia precisa, como motivo principal, de la inteligencia en activo. De modo que la vida del sujeto que se transforma a sí mismo, se caracteriza por la autodeterminación, que le convierte en dueño irreductible de sus propios actos y, sobre todo, de las condiciones de su propia muerte. De este modo se edificó Marco Aurelio, en lo que reconocemos como las «artes de la existencia».

⁵⁷¹ **Meditaciones**; I, 16.

BIBLIOGRAFÍA

1. AUTORES ANTIGUOS

Aristófanes; **Comedias**; estudio preliminar y traducción de Julio Pallí Bonet; Editorial Bruguera; Barcelona; 1972.

Aristóteles; **Ética Nicomaquea / Ética Eudemia**; introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1985.

_____; **Metafísica**; introducción traducción y notas por Valentín García Yebra; Gredos 2a edición; Madrid; 1990.

Asclepius. **Collection and interpretation of the testimonies**; Emma J. Edelstein y Ludwig Edelstein; The Johns Hopkins University Press; Baltimore; 1998.

Aulio Gelio; **Noches Áticas I**; versión bilingüe de Amparo Gaos Schmidt; UNAM; México; 2000.

Cicerón; Del sumo bien y del sumo mal y De los oficios en **Tratados Morales**; CONACULTA/Océano; México; 2000.

_____; **De la adivinación**; versión bilingüe de Julio Pimentel Alvarez; UNAM; México; 1988.

_____; **Las Paradojas de los Estoicos**; versión bilingüe de Julio Pimentel Alvarez; UNAM; México; 2000.

_____; **Sobre la Naturaleza de los Dioses**; introducción traducción y notas por Angel Escobar; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 2000.

Crisipo; **Fragmentos Morales**; introducción, traducción y notas de Francisco Maldonado; Ediciones Clásicas; Madrid; 1999.

De Tales a Demócrito, **Fragmentos presocráticos**; introducción traducción y notas de Alberto Bernabé; Alianza Editorial; Madrid; 1988

Diógenes Laercio; **Vies et doctrines des philosophes illustres**; edición de Marie-Odile Goulet-Cazé; La Pochothèque, le livre de poche; Paris, 1999. También se ha consultado la traducción del libro VII **La secta del perro. Diógenes Laercio vidas de los filósofos cínicos**; estudio, traducción y notas por Carlos García Gual; Alianza Editorial; Madrid; 1998.

Elio Arístides; **Discursos IV**; introducción, traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1997.

_____; **Discursos sagrados**; edición, introducción y notas por María Giner Soria; Akal/Clásica; Madrid, 1989.

Epícteto; **Disertaciones por Arriano**; introducción, traducción y notas por Paloma Ortíz García; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1993.

_____; **The discourses of Epictetus with the Encheiridion and Fragments**; traducción con notas, una vida de Epícteto y una visión de su filosofía por George Long; Burt Company; Londres; 1891.

_____; **Manual. Fragmentos**; introducción traducción y notas de Paloma Ortíz García; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1995.

Epicuro; Carta a Meneceo; en **Literatura Epistolar**; CONACULTA-Océano; México; 1999.

Frontón; **Epistolario**; introducción traducción y notas por Angela Palacios; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1992.

Historia Augusta; introducción, traducción y notas de Vicente Picon y Antonio Cascon; Akal; Madrid; 1989.

Jenofonte; **Recuerdos de Sócrates**, Económico, Banquete, Apología de Sócrates; introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1993.

_____; **Ciropedia**; traducción y notas de Ana Vegas Sansalvador; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 2000.

Los Estoicos Antiguos; introducción, traducción y notas de Angel J. Cappelletti; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1996.

Luciano de Samosata; **Sobre la muerte del peregrino / Alejandro o el falso profeta**; edición, introducción y notas por María Giner Soria; Akal/Clásica; Madrid, 1989.

_____; **Obras II**; Jose Luis García Navarro González, traducción y notas; Biblioteca Clásica Gredos, Madrid; 2002.

Marco Aurelio; **Meditaciones**; introducción de Carlos García Gual, traducción y notas por Ramón Bach Pellicer; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1994.

_____; **Pensamientos**; versión bilingüe de Antonio Gómez Robledo; UNAM; México; 1992

_____; **Meditations**; traducción de Farquharson, con introducción y notas de R. B. Rutherford; Oxford World's Classics, Oxford University Press; Nueva York; 1989.

Musonio Rufo; **Disertaciones. Fragmentos Menores**; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1995.

Platón; **Diálogos I: Apología, Critón, Eutrifón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques y Protágoras**; introducción General de Francisco Lisi, traducción y notas de J. Carlonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 2000.

_____; **Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo**; introducciones, traducciones y notas de J. Carlonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1999.

_____; **Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro**; introducciones, traducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 2000.

_____; **Diálogos VII: Dudosos, Apócrifos, Cartas**; introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1992.

_____; **Las Leyes**; introducción, traducción y notas de José Pabón y Manuel Fernández-Galiano; Alianza Editorial; Madrid; 2002.

Plinio el Joven; **Correspondance**; traducción del latín por Yves Hucher; Union Général d'Éditions; Paris; 1996.

Plutarco; **Acerca del destino**; versión de Pedro Tapia Zuñiga y Martha E. Bojórquez; UNAM; México; 1996.

Razón Común. Edición crítica, ordenación traducción y comentarios de los restos del libro de Heráclito; versión de Agustín García Calvo; Editorial Lucina; Zamora, España; 1999.

Séneca, Lucio Anneo; De la Vida Bienaventurada, De la tranquilidad del ánimo y De la providencia en **Tratados Morales**; CONACULTA/Océano; México; 2000.

_____; **Sobre la Clemencia**; estudio preliminar y notas de Carmen Codoñer; Tecnos; Madrid; 1988.

_____; **Epístolas Morales a Lucilio (Libros I a IX)**; traducción y notas Ismael Roca Meliá; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1993.

Sofistas. Testimonios y Fragmentos; introducción de Eugenio R. Luján, traducción y notas de Antonio Melero Bellido; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 2002

Tabla de Cebes; introducción, traducción y notas de Paloma Ortíz García; Biblioteca Clásica Gredos; Madrid; 1995.

The Hellenistic Philosophers V. 1 y 2; Long y Sedley; Cambridge University Press; Cambridge; 1987.

The presocratic philosophers; Kirk y Raven; Cambridge University Press; Cambridge; 1983.

2. ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS

- Anderson, Graham; **A Cultural Phenomenon in the Roman Empire**; Routledge; Londres; 1993.
- Annas, Julia; **Hellenistic Philosophy of Mind**; University of California; Berkeley, 1992.
- Balbier, E., G. Deleuze, et al.; **Michel Foucault, Filósofo**; Gedisa; Barcelona; 1999.
- Barnes, Jonathan; **Los Presocráticos**; Cátedra; Madrid; 1992.
- _____ (editor); **The Cambridge Companion to Aristote**; Cambridge University Press; Nueva York; 1999.
- Branham, R. Bracht y Marie-Odile Goulet-Cazé (ed.); **The Cynics. The Cynic Movement and its Legacy**; University of California Press; Berkeley; 1996.
- Bréhier, Émile; **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**; Librairie Philosophique J. Vrin; Paris; 1989.
- Bobzien, Susanne; **Determinism and Freedom in Stoic Philosophy**; Clarendon Press; Oxford; 2001.
- Bollack, Jean; **La Grecia de nadie**; Siglo XXI; México; 1999.
- Bonhöffer, Adolf Friederich; **The Ethics of the Stoic Epictetus**; William O. Stephens, traductor; Peter Lang Publishing; Nueva York; 2000.
- Brun, Jean; **Sócrates**; Col. ¿Qué sé? CONACULTA; México; 2001.
- Brunschwig, Jacques y Geoffrey Lloyd; **Diccionario Akal del Saber griego**; prólogo de Michel Serres; Ediciones Akal; Madrid; 2000.
- Burnet, John y A. E. Taylor; **Varia Socrática**; presentación y traducción de Antonio Gomez Robledo; UNAM; México, 1990.
- Canfora, Luciano; **Aproximación a la historia griega**; Alianza Editorial; Madrid; 2003.
- _____; *Una profesión peligrosa*; Anagrama; Barcelona; 2002.
- Champlin, Edward; **Fronto and Antonine Rome**; Harvard University Press; Cambridge, MA; 1980.
- Clarke, M.L.; **The Roman Mind. Studies in the history of thought from Cicero to Marcus Aurelius**; Norton & Company; Nueva York; 1968.
- Copleston, Frederick; **Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma**; Editorial Ariel; Barcelona; 1987.
- Cornford, F. M.; **Antes y después de Sócrates**; Editorial Ariel; Barcelona; 1981.
- Cortés Copete, Juan Manuel ; **Elio Arístides. Un sofista griego en el Imperio Romano**; Ediciones Clásicas; Madrid; 1995.

- Dill, Samuel; **Roman Society from Nero to Marcus Aurelius**; Macmillan and Co., Limited; Londres; 1905.
- Dodds, E. R.; **Cristianos y Paganos en una Época de Angustia**; Ediciones Cristiandad; Madrid; 1975.
- Dudley, Donald R.; **A History of Cynism, from Diogenes to 6th Century A.D.**; Ares; Chicago; 1980
- Duhot, Jean-Joël; **Epícteto y la Sabiduría Estoica**; José J. de Olañeta, Editor; Barcelona; 2003.
- Duprèel, Eugène; **Les Sophistes, Protágoras, Gorgias, Prodic, Hippias**; Editions du Griffon; Neuchatel; 1980.
- Elorduy, Eleuterio; **El Estoicismo**; Gredos; Madrid; 1972.
- Escohotado, Antonio; **De physis a polis. La Evolución del Pensamiento Filosófico Griego desde Tales a Sócrates**; Anagrama; Barcelona; 1995.
- Field, George Clayton; **Plato and Contemporaries, a Study in Fourth-Century Life and Thought**; Methuen; Londres; 1930.
- Fisch, Johann; **Manual de Historia de la Filosofía**; Herder; Barcelona; 1967.
- Foucault, Michel; **Historia de la Sexualidad 2, el Uso de los Placeres**; Siglo XXI; México; 1999.
- _____; **Estética, Ética, y Hermenéutica. Obras esenciales V. III**; Paidós; Barcelona; 1999.
- _____; **L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982**; Gallimard; Paris; 2001.
- Gadamer, Hans-Georg; **Mito y Razón**; Paidós; Barcelona; 1997.
- García Quintela, Marco V.; **El Rey Melancólico. Antropología de los Fragmentos de Heráclito**; Taurus Humanidades; Madrid; 1992.
- Gardiana, Andrea y otros; **El Hombre Romano**; Alianza editorial; Madrid; 1991.
- Garnsey, Peter y Richard Saller; **El Imperio Romano. Economía, Sociedad y Cultura**; Crítica; Barcelona; 1991.
- Geldard, Richard; **Remembering Heraclitus**; Lindisfarne Books; 2000.
- Giannantoni Gabriel; **Socraticorum Reliquiae Volumen IV**; C.N.R., Centro di Studio del Pensiero Antico; Nápoles; 1990.
- Gigon, Olof Alfred; **Les grands Problèmes de la Philosophie Antique**; Bibliothèque Scientifique, Payot; París; 1961.
- Gil Sánchez, Luis; **Therapeia: La Medicina Popular en el Mundo Clásico**; Guadarrama; Madrid; 1969.

- Gilson, Étienne; **La Filosofía de la Edad Media. Desde los Orígenes Patrísticos hasta el Fin del Siglo XIV**; Gredos; Madrid; 1989.
- Gleason, Maud W.; **Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome**; Princeton University Press; Princeton; 1995.
- Grant, Michel; **The Antonines. The Roman Empire in Transition**; Routledge; Londres; 1996.
- Grimal, Pierre; **Marco Aurelio**; Fondo de Cultura Económica; México; 1991.
- _____; **L'Âme Romaine**; Librairie Académique Perrin; Paris; 1997.
- _____; **Los extravíos de la libertad**; Gedisa; Barcelona; 1990.
- Gómez-Lobo; Alfonso; **La ética de Sócrates**; ed. Andres Bello; Barcelona; 1998.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile y Richard Goulet; **Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)**; Presses Universitaires de France; Paris; 1993.
- _____; **L'Ascèse Cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71**; Librairie Philosophique J. Vrin; Paris; 2001.
- Gourinat, Jean-Baptiste; **Les stoïciens et l'âme**; Presses Universitaires de France; Paris; 1996.
- _____; **La Dialectique des Stoïciens**; Librairie Philosophique J. Vrin; Paris; 2000.
- Guthrie, W.K.C.; **Historia de la filosofía griega**, Volumen I; Gredos; Madrid; 1995.
- _____; **Los filósofos griegos**; Fondo de Cultura Económica; México; 1953.
- _____; **A History of Greek Philosophy. Volume III, The Fifth-Century Enlightenment**; Cambridge University Press; Cambridge; 1971.
- Gutting, Gary (editor); **The Cambridge Companion to Foucault**; Cambridge University Press; Nueva York; 1994.
- Hadot, Pierre; **¿Qué es la Filosofía Antigua?**; Fondo de Cultura Económica; México; 1998.
- _____; **La Citadelle Intérieure**, Fayard; Paris; 1997.
- _____; **Philosophy as way of life**; Blackwell; Malden; 1995.
- Hamilton, Edith; **El camino de los Griegos**; Fondo de Cultura Económica; México; 2002.
- Hare, R. M.; **Platón**; Alianza Editorial; Madrid; 1991.
- Höffe, Otfried (editor); **Diccionario de Ética**; Crítica; Barcelona; 1994.

Hussey, Edward, John Burnet y Gregory Vlastos; **Los sofistas y Sócrates**; (selección y nota preliminar por Alberto Vargas) UAM, Serie Clásicos; México; 1991.

Ildefonse, Frédérique; **Les Stoïciens I, Zénon, Cléanthe, Chrysippe**; Les Belles Lettres; Paris; 2000.

Irwin, T. H.; "La concepción estoica y la concepción Aristotélica de la felicidad" en **Las Normas de la Naturaleza**; Manantial; Buenos Aires; 1993.

Inwood, Brad (editor); **The Cambridge Companion to the Stoics**; Cambridge University Press; 2003.

Jaeger, Werner; **La Teología de los Primeros Filósofos Griegos**; Fondo de Cultura Económica; México; 1987.

Jagu, Amand; **Zénon de Cittium. Son role dans l'etablissement de la morale stoicienne**; Librairie Philosophique J. Vrin; Paris; 1946.

_____; **Epictete et Platon: Essai sur les Relations du Stoicisme et du Platonisme a Propos de la Morale des Entretiens**; Librairie Philosophique J. Vrin; Paris; 1946.

Jerphagnon, Lucien; **Histoire de la pensée. 1. Antiquité et Moyen Age**; Editions Tallandier, París; 1984.

Juliá, Victoria, Marcelo D. Boeri y Laura Corso; **Las Exposiciones Antiguas de Ética Estoica**; Eudeba; Buenos Aires; 1998.

Kirk, G. S.; **El Mito**; Paidós Básica; Barcelona; 1985

Kraut, Richard (ed.); **The Cambridge Companion to Plato**; Cambridge University Press; Nueva York; 1992.

Long, A. A.; **Stoic Studies**; University of California Press; Berkeley; 1996.

_____; **Epictetus. A Stoic and Socratic Guide**; Clarendon Press; Oxford; 2002.

_____; (ed.); **The Cambridge Companion to early Greek Philosophy**; Cambridge University Press; Nueva York; 1999.

_____; **La Filosofía Helenística**; Alianza Universidad; Madrid; 1997.

Markschies, Christoph; **Estructuras del Cristianismo Antiguo**; Siglo XXI; México; 2001.

Mondolfo, Rodolfo; **Heráclito. Textos y Problemas de su Interpretación**; Siglo XXI; México; 2000.

_____; **Sócrates**; Eudeba; Buenos Aires; 1988.

Onfray, Michel; **Cinismos. Retrato de los Filósofos Llamados Perros**; Paidós; Buenos Aires; 2002.

_____; **La Sculpture de Soi. La Morale Esthétique**; Bernard Grasset; Paris; 1993.

Pérez Cortés, Sergio; "La Elusiva Subjetividad: Contribuciones de Althusser, Benveniste y Foucault," en Iztapalapa; año 21, num.50.

_____; **Palabras de Filósofo**; Siglo XXI; Mexico; 2004.

Reale, Giovanni; **Historia de la Filosofía vol. 1**; Herder; Barcelona; 1995.

_____; **Por una Interpretación de Platón**; Herder; Barcelona; 2003.

Renán, Ernest; **Marc Auréle ou la Fin du Monde Antique**; Librairie Général Francaise; París; 1984.

Reynolds L. D. y Nigel G. Watson; **Copistas y Filólogos**; Gredos; Madrid; 1986.

Ricken, Friedo; **Curso Fundamental de Filosofía: Filosofía de la Antigüedad**; Herder, Barcelona, 1990.

Rist, J.M.; **La Filosofía Estoica**; Crítica; Barcelona; 1995.

Robin, Leon; **El Pensamiento Griego y los Orígenes del Espíritu Científico**; Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, México, 1962.

Rutherford; **The Meditations of Marcus Aurelius: A study**; Clarendon Press; Oxford; 1989.

Sabine, George H.; **Historia de la Teoría Política**; Fondo de Cultura Económica; México; 1987.

Salles, Ricardo y José Molina; "La Naturaleza del Determinismo Estoico" en Nova Tellvs. Anuario del Centro de estudios Clásicos; número 21, año 2003; UNAM; México.

Sambursky, S.; **The Physical World of the Greeks**; Routledge; Londres; 1963.

_____; **Physics of the Stoics**; Routledge; Londres; 1987.

Schofield, Malcolm; **The Stoic Idea of the City**; Chicago University Press; Chicago; 1992.

Sedley, David (ed.); **The Cambridge Companion. Greek and Roman Philosophy**; Cambridge University Press; Nueva York; 2003.

Sirago, Vito A.; **Involuzioni Política e Spirituale nell'Impero del II Sec.**; Liguori Editore; Napoles; 1974.

Sissa, Giulia; "La famille dans la cité Grecque (V-IV siècle av. J.-C.)" en **Histoire de la Famille 1. Mondes Lointains**; Armand Colins, Paris, 1986.

Sorabji, Richard; **Emotion and Peace of Mind**; Oxford University Press; Oxford; 2000.

Solimano, Giannina; **Asclepio. Le Aree del Mito**; Istituto di Filologia Clasica e Medievale dell'Università di Genova; Genova; 1976.

Strauss, Leo; **Le Discours Socratique de Xénophon; suivi de Le Socrate de Xénophon; en appendice L'Espirit de Sparte et le Goût de Xénophon**; (traducido del inglés y presentado por Olivier Sedeyn) Ed. de éclat; Paris; 1992.

Tapia Zúñiga, Pedro C.; "La areté en la Época Helenística"; Nova Tellvs. Anuario del Centro de estudios clásicos; números 9 y 10, años 1991-1992; UNAM; México.

Veyne, Paul; *Séneca y el Estoicismo*; F.C.E.; México; 1996.

_____; "El Imperio Romano" en Philippe Ariès y Georges Duby; **Historia de la Vida Privada, 1. Del Imperio Romano al Año Mil**; Taurus; Madrid; 1991.

Voelke, André-Jean; **L'Ideé de Volonté dans le Stoïcisme**; Press Universitaires de France; Paris; 1973.

Vianello de Córdoba, Paola ; "La areté en la Grecia Antigua: de Homero a Aristóteles" en Nova Tellvs. Anuario del Centro de Estudios Clásicos; números 9 y 10, años 1991-1992; UNAM; México.

Zambrano, María; **El pensamiento Vivo de Séneca**; Cátedra; Madrid; 1992.

Zolla, Elémire; **Los Místicos de Occidente. Mundo Antiguo Pagano y Cristiandad**; Paidós; Buenos Aires; 2000.