



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

La razón, el entendimiento y las virtudes del sabio estoico  
en el cuidado de sí: una interpretación de algunos pasajes  
de las *Meditaciones* de Marco Aurelio.

**T E S I S**

Que para obtener el título de  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A**

Laura Karenina Rocha Jiménez

**DIRECTOR DE TESIS**

Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2018





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **ÍNDICE**

<b>Introducción</b>	<b>3</b>
<b>Capítulo I:</b> Marco histórico, características del texto y los problemas socio-políticos en las meditaciones.	<b>6</b>
<b>Capítulo II:</b> La teoría estoica en las meditaciones.	<b>43</b>
<b>Capítulo III:</b> Las prácticas estoicas en las meditaciones.	<b>91</b>
<b>Capítulo IV:</b> Conclusiones.	<b>133</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>166</b>

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación está motivada por un curso en particular que permite a los estudiantes una experiencia académica no convencional de la filosofía. En uno de los cursos de textos filosóficos de las filosofías helenísticas, el Dr. Gabriel Schutz nos asigna varias prácticas sencillas que a la larga y con disciplina resultan sumamente beneficiosas en diversos aspectos de la vida cotidiana. El curso está basado en el cinismo, el estoicismo y el epicureísmo. Uno de los libros que hemos leído ha sido *Meditaciones* de Marco Aurelio, texto que llamó la atención a muchos porque acompañaba nuestras prácticas y así mismo la práctica nos brinda un horizonte interpretativo distinto del texto, dándonos una dimensión práctica de la aplicación de la filosofía, a pesar de no ser un texto sistemático ni riguroso. Posterior a tales prácticas, mi interés por la filosofía estoica persistió como un conjunto de herramientas que deseaba probar en resistencia o eficacia en la vida diaria, por lo que me he decidido a tratar de homogeneizar aquello que he experimentado en la práctica, y plantear de nuevo un repaso de los principios del estoicismo, esta vez tratando de comprender el secreto detrás del manual apasionante que nos pone en el lugar de un personaje histórico cuyos pasajes manifiestan su espíritu estoico.

La presente investigación resulta del esfuerzo de organizar las sentencias de su libro de meditaciones, sin olvidar que pertenece a un personaje reconocido por ejercer la filosofía estoica en una posición política privilegiada como ningún otro, como emperador. El interés que motiva la investigación es poner en relieve la singularidad característica de la filosofía estoica del autor, no sólo en el texto, sino como un acontecimiento cultural que representa una propuesta de vida, ya después de 400 años del inicio de la consolidación de la mencionada escuela filosófica, lograda por Zenón de Citio.

He optado hacer uso de la versión traducida al español por Bach Peciller en la presente investigación, algunos datos de hechos históricos registrados de la vida de Marco Aurelio, el marco histórico de la filosofía estoica, el de aquellas figuras intelectuales influyentes en la vida del emperador, entretejiendo todo alrededor de los principios fundamentales de la filosofía estoica, que permitirán dar sentido a la práctica estoica. Con las fuentes mencionadas, espero poder lograr una caracterización filosófica adecuada del estoicismo que Marco Aurelio forjó y ejerció desde muy temprana edad hasta el fin de sus días.

El tema de la presente investigación también tiene un punto controversial de la vida del emperador, que se intensifica por sus antecedentes teóricos como el diálogo *República* de Platón, que afirmaba que el gobernante debería ser filósofo. Me refiero al debate que incitan algunos historiadores como Puente Ojeda<sup>1</sup> o Lucas de Blois<sup>2</sup>, que afirman que no hubo influencia estoica en el gobierno político, y por ello describen que el estoicismo es un tipo de filosofía personal y aristócrata. Una intención alterna que acompaña a la investigación es mostrar algunas razones por las que la filosofía estoica de Marco Aurelio tiene cierto interés en la vida social y la política y que el marco en el que se desarrolla la práctica estoica tiene dos funciones que asumo en la presente investigación: en primer lugar, que el estoicismo representa una elección de vida; en segundo lugar, que la filosofía estoica era para el emperador un tipo de potencia que debía de realizarse por cuenta propia, lo que nos lleva a la conclusión de que los principios demarcan las condiciones de posibilidad de un estado de plenitud que no puede ser posible por posesiones o cambios materiales, sino por un cambio en los hábitos y las interpretaciones mundanas, que representaría en gran escala una enorme transformación socio-política.

Respecto al método, la intención es definir la justificación teórica y el sentido de las actitudes morales y las prácticas que lleva a cabo el filósofo. Para tal fin, las fuentes que he consultado son en su mayor parte intérpretes de la filosofía estoica. He consultado algunos datos históricos de diversas fuentes que refieren al carácter de Marco Aurelio como emperador, en base a la idea de que él no fue un emperador convencional, sino que instauró por un periodo breve de tiempo un modo de gobernar no tiránico. Luego, para la interpretación del texto, busco la sistematicidad teórica fundamentado en un orden ampliamente aceptado de la filosofía estoica y para ello refiero a los principios más característicos del estoicismo que pueden evidenciarse en el texto y contrastarse con algunas ideas implícitas y explícitas en el texto. Considero, además, y no infundadamente, que la epistemología es el vértice teórico que permite una guía a su modo de ejercer el estoicismo.

---

<sup>1</sup> Véase Gonzalo Puente Ojeda, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Siglo XXI, Madrid, 1974, pp. 213 – 221.

<sup>2</sup> Véase Lucas de Blois, [The relation of Politics and Philosophy under Marcus Aurelius](#) en Marcel Van Ackeren, *A companion to Marcus Aurelius* (comp.), Willey-Blackwell, Chichester, 2012, pp. 171 – 182.

La presente investigación está dividida en 4 capítulos. El primer capítulo se dedicará a explicar el marco histórico-social de Roma. Explicaré cuál es la influencia intelectual que considero importante para comprender cómo es que el filósofo hacía filosofía y con qué fin; trato de definir el formato del texto en base a los límites de su reflexión y los breves detalles del formato del texto que escribe, que explica por qué no es metódico en la exposición de sus principios ni explícito en sus intenciones; planteo una explicación breve del punto de partida de la filosofía estoica.. En el segundo capítulo, explicaré cómo el estoicismo Marco Aureliano tiene por base una idea universal de la naturaleza y del ser humano que explica por qué el estoicismo es asequible para cualquiera, trato de hacer una sistematización de las ideas filosóficas y de sus intenciones, empezando por explicar su idea de naturaleza y de la naturaleza humana. En el tercer capítulo, explicaré la solución de los problemas anteriormente expuestos y en base a la teoría física del segundo capítulo, tal solución tiene una aplicación moral práctica disciplinaria. En el cuarto capítulo, expondré mis conclusiones en las que afirmo que las prácticas estoicas son un tipo de conocimiento y un medio para el bienestar duradero, que sirve a condiciones vitales de suma importancia, relevantes incluso hasta ahora.

He de presentar una disculpa a los lectores de la presente investigación, pues el tiempo y la necesidad no permiten que haya sido realizada con un estudio detallado del texto en griego, sino breves menciones de conceptos filosóficos cuyo significado es fundamental porque representan las columnas por las que la práctica estoica adquiere su fuerza y su sentido, conceptos que son recurrentes y que son el vórtice de discusión y diferencia entre los autores de tal corriente filosófica. He hecho uso de la traducción de Bach Peciller por la simplicidad de su traducción, porque no se inclina por una interpretación política o epistémica solamente y porque hace uso de conceptos recurrentes para homogeneizar el sentido de las referencias en diversos pasajes. También hago uso de una versión griega del texto de Marco Aurelio que está disponible en la red cuando considero pertinente la precisión conceptual. En la presente investigación, hago mención del texto de Marco Aurelio como un conjunto de meditaciones, razón que explicaré en el siguiente capítulo.

## **CAPÍTULO I: MARCO HISTÓRICO, CARACTERÍSTICAS DEL TEXTO Y LOS PROBLEMAS SOCIO-POLÍTICOS EN LAS MEDITACIONES**

El presente capítulo está dividido en tres apartados, el propósito es resumir un marco contextual que sirva de esquema para identificar algunas circunstancias que pudieron haber sido relevantes para el sentido de los pasajes en el texto de Marco Aurelio. El primer apartado resume un marco histórico y social de la situación de Roma en tiempos del principado, época en la que nació, creció, gobernó y murió. Tal marco contextual delimita las características de los grupos sociales de los que el autor hace mención en sus meditaciones. En el siguiente apartado, hago un resumen de influencias intelectuales y personales que pudieron haber sido una referencia importante en su pensamiento y una coordinada importante en sus meditaciones. Su uso de la filosofía pone en evidencia su tendencia metódica y crítica con las ideas de otros filósofos. Ambas tendencias son heredadas de los filósofos de la Estoa Media, de los que no tenemos mucha evidencia directa, pero representan un momento clave de transición en el modo de aplicar las prácticas estoicas. Para finalizar, el marco intelectual pone en evidencia el interés latente de las posibilidades de la filosofía estoica en el ámbito político.

### **Breve resumen de la historia de Roma y la vida de Marco Aurelio**

Se dice que los vestigios más antiguos de Roma datan de 1500 a. C., sin embargo, la evidencia más firme data de 800 a. C., cuando Roma era apenas un asentamiento de villas pequeñas y separadas que decidieron mantenerse como una sola comunidad, según Garret Fagan.<sup>3</sup> Geza Alföldy afirma que los escritos que refieren a Roma datan del siglo III a. C. y fueron escritos por Quinto Fabio Píctor.<sup>4</sup> De acuerdo con Tito Livio, la leyenda de la fundación de Roma narra que los hijos del rey latino Alba Longa Numitor fueron asesinados posterior a la expulsión del rey por su hermano Amulio, todos excepto una niña. Después de otros tantos años, siendo ya una mujer, un día que se encontraba a la orilla del río, a causa

---

<sup>3</sup> Véase Garret G. Fagan, *The History of Ancient Rome*, The Great Courses, Virginia, 1999, pp. 18 – 19

<sup>4</sup> Véase Geza Alföldy, *Historia social de Roma* [trad. de Víctor Alonso Troncoso], Alianza, Madrid, 1996 (col. Universidad), p. 8

del dios Marte, quedó embarazada. Los bebés que dio a luz fueron arrojados al río Tíber y la mujer fue asesinada por orden del entonces rey Amulio. Los bebés fueron amamantados por una loba, luego adoptados por un pastor y ellos, Rómulo y Remo, serían los que posteriormente devolverían el trono a su abuelo y fundarían Roma en el lugar donde fueron abandonados. Rómulo será considerado tradicionalmente por los romanos como el primer monarca.<sup>5</sup>

El control de Roma en sus inicios es incierto. La primera organización política fue una monarquía. Las fuentes directas que registran el fenómeno no son verídicas. Se dice que gobernaron 7 reyes por un período prolongadísimo de tiempo, además del testimonio de la vida de tales reyes sólo se conocen historias que fueron leyendas y fueron escritas muy posteriormente.<sup>6</sup> De cualquier modo, Roma ha sido una civilización que ha transformado sus simientes por un periodo prolongadísimo de tiempo, más de lo que lo ha hecho, por ejemplo, el desarrollo de nuestro país desde la independencia o incluso desde la colonización, es decir, se calcula que los inicios de Roma se retrotraen al siglo X a. C.<sup>7</sup> Se supone que Roma fue una monarquía desde el período de formación de los primeros asentamientos hasta el exilio del último rey llamado Tarquino, en 509 a. C.<sup>8</sup>

La organización social de Roma se basó desde sus inicios en las relaciones de diversos grupos tribales que se ofrecían ayuda mutua, tales grupos son los considerados ciudadanos romanos, mientras que también hicieron uso de mano de obra esclava, que no eran considerados ciudadanos y por ende, no gozaban de ningún derecho.<sup>9</sup> En el modelo social de la Roma arcaica también existían los romanos pobres que tenían una relación de servicio con los ricos, que les cedían una porción de tierra y cierta protección a cambio de sus servicios, los primeros eran llamados clientes y los segundos patronos.<sup>10</sup> Existían también los plebeyos, que no se encontraban en condición de servicio con un amo y que constituía el grupo de ciudadanos con derechos pero sin grandes posesiones, sin la influencia política del

---

<sup>5</sup> Véase Tito Livio, *Historia de Roma* [int. de Ángel Sierra, trad. y notas de José Antonio Villar Vidal], Gredos, Madrid, 1990 (col. Biblioteca clásica Gredos), pp. 170 – 175

<sup>6</sup> Véase Garret G. Fagan, *op. cit.* pp. 16 – 17

<sup>7</sup> Véase Géza Alföldy, *op. cit.* p. 9.

<sup>8</sup> Véase Isaac Asimov, *La República romana* [trad. de Néstor A. Míguez], Alianza, Madrid, 1999 p. 15.

<sup>9</sup> Véase Geza Alföldy, *op. cit.* p. 15.

<sup>10</sup> Véase *Ibid.* p. 15.



patrón (que se servía de sus clientes) y cuya ocupación, en su mayoría, era el campo.<sup>11</sup> Lo que quiere decir que las estirpes sociales en Roma se identifican por sus derechos en posesiones privadas, sus derechos como personas y la holgura que les permite su poder adquisitivo y sus posesiones. Aquellos que se declararon dueños del territorio, por tanto auténticos ciudadanos, son llamados patricios, que eran sólo los hombres de familia que tenían derecho sobre su mujer, sus hijos, sus tierras y sus esclavos.<sup>12</sup> Tal modelo, como explica Alföldy, sólo puede explicarse por la tendencia de Roma de hacer la guerra.<sup>13</sup>

Roma constantemente extendió su territorio, anexando los pueblos conquistados al Estado romano. Al ser anexado un nuevo territorio, la cultura a la que pertenecía se veía subyugada por el Estado romano, ya por serle dada una ciudadanía restringida o siendo sometida a la esclavitud: “Cada una de las campañas militares de Roma en estos años (de la 2da Guerra Púnica) significaba la llegada de una nueva remesa de esclavos extranjeros”.<sup>14</sup> Por tal motivo, la sociedad romana siempre estuvo en constante movimiento, pues los nuevos territorios conquistados eran ocupados. En general, Roma fue un Estado que hacía patente la regulación de sus cambios por medio de las leyes, ya por levantamientos u otros motivos. Por ejemplo, uno de los momentos más importantes de Roma fue la instauración de las leyes *Lictinae Sextiae* que, motivadas por los descontentos sociales debido a que las tierras conquistadas fueron repartidas a hacendados ricos y no a los pobres, concedió a los pobres la cancelación de acumulación de deudas y la imposibilidad de perder su libertad debido a las mismas. Se limitó la posesión del territorio y un senado de los plebeyos se hizo de un lugar en el Estado, con ello se favoreció la vida de los más pobres.<sup>15</sup>

Posterior a la monarquía, Roma se vuelve una República. Según la investigación histórica de Alföldy, el inicio de Roma sólo fue la semilla de un sistema social cuya estratificación demarcó sus límites principalmente por los cambios constantes a causa del proceder romano de anexas pueblos conquistados. Su sociedad no permanecía inmovil, sino que permitió el dinamismo entre los miembros de sus grupos sociales y algunas veces permitía una vida un poco más favorable para algunos o bien otros sectores encarecían. En la época de la

---

<sup>11</sup> Véase *Ibid.* pp. 13 – 14.

<sup>12</sup> Véase *Ibid.* pp. 11 – 13.

<sup>13</sup> Véase *Idem.*

<sup>14</sup> Véase *Ibid.* p. 47.

<sup>15</sup> Véase *Ibid.* pp. 22 – 24.

República romana logran anexar una gran cantidad de territorio y se desarrolla la gran complejidad del sistema económico y de producción.<sup>16</sup> Roma llega a la sublimación de sus relaciones de poder y la definición de sus grupos sociales en el Principado romano, que conserva los mismos estratos de la República, momento en el que alcanza su mayor expansión territorial.<sup>17</sup>

Según narra Asimov, la República romana inicia con la imposición del gobierno de dos personas cuyo mutuo acuerdo era condición para llevar a hecho cualquier decisión en el ámbito político. La República, a la larga, se transformó en una oligarquía (gobierno de pocos) que eran los patricios, es decir, llamados descendientes de las familias originales de la Roma arcaica, los demás no tenían ninguna importancia política.<sup>18</sup> La República romana finaliza hasta el año 27 a. C.

Como narra Isaac Asimov al inicio de su libro *El imperio romano*, el principado inicia con Octavio, en el año 27 a. C.<sup>19</sup> Octavio buscaba una sistematización más compleja de gobierno porque el senado republicano ya no se adaptaba a las necesidades de una basta extensión territorial y a una población tan grande, por ende, destituyó a algunos senadores y se quedó con aquellos que sabía que harían lo que él mandara. El senado, entonces, se encargó de gobernar algunas provincias y Octavio tenía absoluto control sobre el ejército y le fue otorgado el título de *imperator*, que hace referencia a su control militar, título que luego se refirió a su método para controlar el sistema político. Octavio también fue nombrado *Augusto*, título que lograban las personas que beneficiaban a gran cantidad de población, y fue considerado como una divinidad, título que luego se extendería a otros emperadores. En el gobierno de Octavio imperaba la paz, en el sentido de que no había más guerras civiles.<sup>20</sup>

El Principado no fue siempre tan pacífico como lo fue desde un inicio, fue una larga cadena de sucesiones de los que se conocen emperadores completamente locos y despóticos como Nerón, que fue bien conocido por matar a quien quisiera.<sup>21</sup> Nerón se suicidó habiendo sido

---

<sup>16</sup> Véase *Ibid.* pp. 38 – 39.

<sup>17</sup> Véase *Ibid.* pp. 75 – 76.

<sup>18</sup> Véase Isaac Asimov, *La república romana*, p. 4.

<sup>19</sup> Véase Isaac Asimov, *El imperio romano* [trad. de Néstor A. Míguez], Alianza, Madrid, 1985, p. 5.

<sup>20</sup> Véase *Ibid.* p. 6.

<sup>21</sup> Véase *Ibid.* p. 26.

declarado un enemigo público.<sup>22</sup> De hecho, podemos inferir que, dado el poder militar con el que contaba el emperador, era temido por la población en general. Además, era obvio que aún teniendo las ventajas de ser emperador, dado que no era posible someter a todos absolutamente y bajo el temor constante de perder su vida o sus posesiones, algunos hayan actuado de una manera exageradamente violenta ante cualquier sospecha de una conspiración. También se sabe de emperadores que murieron a manos de soldados de su ejército, como el caso de Calígula.<sup>23</sup>

En el Principado ya se habían asentado las posibilidades de ascender en la escala social, pasando de esclavo a ser un liberto y de lograr la ciudadanía romana. Las condiciones para ambos casos se ampliaron al ampliarse también la población que ocupaba el territorio, por lo que los ciudadanos ya no eran sólo los patricios.<sup>24</sup> La distribución del poder y del trabajo en la urbe también hacía posible poseer cierta riqueza que permitía, si bien no una vida de lujos y derroches, sí una vida no precaria.<sup>25</sup> Al ser ciudadano romano también era posible servir al Imperio como caballero de la orden ecuestre o haciéndose de buena fama en la administración local, que eran los primeros pasos y únicas posibilidades para escalar a la sociedad privilegiada de Roma.<sup>26</sup>

Una de las conocidas cadenas de sucesiones en el Principado es el período histórico que se conoce como el gobierno de los “cinco emperadores buenos”: Nerva, Trajano, Adriano, Antonio Pío y Marco Aurelio, que dura aproximadamente 80 años, en el período del 96 al 180 d.C.<sup>27</sup> De los cinco emperadores buenos, el único que tuvo de sucesor a su hijo de sangre fue Marco Aurelio. El nombramiento, en el caso de los otros cuatro, era posible al ser adoptado como un hijo por el emperador y así asignado por futuro gobernante momentos previos a su muerte. En este caso, de acuerdo con la reconstrucción histórica de Anthony Birley, el emperador Adriano había elegido a alguien más antes que a Marco Aurelio, había adoptado a Ceyonio Cómodo, que era preferido del emperador por su belleza, pero murió.<sup>28</sup> Muy probablemente, Adriano admiraba también las cualidades de Marco Aurelio, que era

---

<sup>22</sup> Véase *Ibid.* p. 35.

<sup>23</sup> Véase *Ibid.* p. 24.

<sup>24</sup> Véase Géza Alföldy, *op. cit.* pp. 26 – 27.

<sup>25</sup> Véase *Ibid.* p. 105.

<sup>26</sup> Véase *Ibid.* p. 116.

<sup>27</sup> Véase Anthony Birley, *op. cit.* p. 15.

<sup>28</sup> Véase *Ibid.* pp. 58 – 61.

rico, estaba interesado en la filosofía, poseía un buen carácter y sus títulos eran modestos para ese entonces.<sup>29</sup> Marco Aurelio, contrario a otros candidatos, era desinteresado, prueba de ello fue el tiempo que tardó en aceptar el título,<sup>30</sup> es decir, él no buscaba ser emperador pero se encontraba en un círculo social muy privilegiado, y por ello Adriano muy probablemente estaba fuertemente inclinado hacia la idea de que serían las virtudes adecuadas para un emperador. Entonces adoptó a Marco Aurelio como su sucesor.

Para cuando Marco Aurelio llegó al poder, Roma ya era una sociedad estratificada piramidalmente, en cuya cúspide se encontraban todos aquellos que contaban con tres características: riqueza, prestigio y poder.<sup>31</sup> Sus grupos sociales, según la descripción de Alföldy, estaban estratificados piramidalmente y estaban divididos en una cúspide y una base. Escalar socialmente en estos estratos de la cúspide no era difícil, era posible incluso para los libertos adinerados, pero escalar socialmente en la base no era logrado por cualquiera.<sup>32</sup> En la cúspide se encuentran el emperador (en la cima), los senadores, la orden ecuestre, los procuradores, otros caballeros, los esclavos y libertos del emperador, los patricios y algunos otros libertos, que compraron o adquirieron su libertad de algún modo y pudieron participar activamente en la administración pública o activamente en la economía. Los que se encontraban en la base de la pirámide fueron los esclavos y la mayor parte de los libertos. En ambos estratos de la pirámide es posible dividir cada grupo social en aquellos pertenecientes a la urbe y aquellos pertenecientes a las zonas rurales.<sup>33</sup>

El principado fue la época en la que el emperador contaba con estrechas relaciones con grupos de alta posición social.<sup>34</sup> La forma en la que el gobierno se llevaba a cabo se asemeja indudablemente al Estado ideal que formula Cicerón en su diálogo *De República*, que afirma que es un equilibrio armónico entre los tres tipos de gobierno: monarquía, aristocracia y república.<sup>35</sup> Sólo que, en realidad, tal modo de gobierno no era exactamente perfecto. En el principado, según describe Alföldy, el César: 1. disponía de poder ilimitado, 2. Gobernaba las provincias senatoriales, en colaboración, y las provincias imperiales él mismo 3. Era

---

<sup>29</sup> Véase *Ibid.* p. 64.

<sup>30</sup> Véase *Ibid.* p. 67.

<sup>31</sup> Véase Géza Alföldy, *op. cit.* p. 79.

<sup>32</sup> Véase *Ibid.* pp. 94 – 95.

<sup>33</sup> Véase *Ibid.* p. 113.

<sup>34</sup> Véase *Ibid.* p. 80.

<sup>35</sup> Véase Holton E. James, Marco Tulio Cicerón en Strauss Leo y Cropsey Joseph, *Historia de la filosofía política* [comp.], FCE, México, 1996 (col. Política y Derecho), p. 166.

nombrado portador de virtudes 4. Era el hombre más rico de Roma. Además, el emperador siempre tenía un séquito que era su mano derecha para recibir consejo y discutir posteriores decisiones.<sup>36</sup> Pero sus decisiones muchas veces se veían influenciadas por los consejeros o personas cercanas a él. También existían grupos que gobernaban localmente las áreas de un Estado y que no eran aristócratas sino libertos o caballeros.

El sistema económico de producción estaba basado, según Alföldy, en la producción agraria.<sup>37</sup> Antes del gobierno de Marco Aurelio, ningún emperador romano incitó el desarrollo tecnológico que, según el historiador, era atrasado comparado con sus leyes y gobierno.<sup>38</sup> Llegó un momento en que el sistema económico romano se estancó, pues había provincias que habían empobrecido por verse desfavorecida su economía, como había algunas que estaban más favorecidas.<sup>39</sup> El mismo sistema económico basado en las necesidades de los campesinos impedía una distribución radical de la riqueza y aún así, de hecho, se consideraba que los avances tecnológicos representarían una pérdida significativa en la disponibilidad del trabajo para los romanos.<sup>40</sup>

Marco Aurelio, según la línea cronológica de Anthony Birley, nació en el año 121 d. C.<sup>41</sup> La infancia de Marco Aurelio no conoció en carne propia las precariedades en la antigua Roma, sin embargo, Anthony Birley narra que Marco Aurelio desde los años de su juventud, apenas a la edad de 11 años, solía dormir en el suelo y usaba un manto griego, prácticas parecidas a los filósofos cínicos o estoicos.<sup>42</sup> Birley registra que el entusiasmo de Marco Aurelio por la filosofía se manifiesta por los años 146 – 147, es decir, cuando tiene 25 años.<sup>43</sup> El interés por la filosofía, sin embargo, no era bien recibido pues lo que se consideraba necesario para una vida política activa no era una educación filosófica, sino en sofística. Para un ciudadano romano aristocrático, cuya vida era hacer carrera en puestos de alto rango que le

---

<sup>36</sup> Véase Géza Alföldy, *op. cit.* p. 79.

<sup>37</sup> Véase *Ibid.* p. 78.

<sup>38</sup> Véase *Ibid.* pp. 77 – 78.

<sup>39</sup> Véase *Ibid.* pp. 76 – 77.

<sup>40</sup> Véase *Ibid.* p. 79.

<sup>41</sup> Véase Anthony Birley, *op. cit.* p. 62.

<sup>42</sup> Véase *Ibid.* p. 53.

<sup>43</sup> Véase *Ibid.* p. 62.

demandaban una participación pública activa, lo más importante era formarse como orador y saber cómo hacer notar su voz públicamente.<sup>44</sup>

Según Pierre Hadot, la familia de Marco Aurelio hizo gran riqueza de una fábrica de ladrillos, por ende, su posición social era muy elevada.<sup>45</sup> Su familia tenía estrecha relación con la familia imperial. Su padre murió y Marco Aurelio fue protegido por el emperador Adriano. Marco Aurelio tomó la “toga virilis” (fue declarado un adulto públicamente) a la edad de 14 años.<sup>46</sup> Fue cuidado por su abuelo Anio Vero a la muerte de su padre y educado en la tradición Occidental de la filosofía por interés propio y en otras disciplinas como la Retórica y la Sofística por maestros privados que le fueron posibilitados por su bisabuelo Catilio Severo. Este último fue encargado de la tutela de Marco Aurelio cuando éste fue nombrado sucesor del Imperio Romano.<sup>47</sup> Fue también educado en lengua y literatura griegas por unos maestros privados, Euforión y Gémino.<sup>48</sup> Pero el más conocido de sus maestros en la actualidad, uno con el que tenía una estrecha relación, es Frontón, orador romano y su maestro en oratoria latina.<sup>49</sup> En el año 138, después de la muerte de Adriano es nombrado emperador, también Lucio Vero, que fue adoptado por Adriano simultáneamente, en el mismo año.<sup>50</sup>

### **La influencia intelectual de Marco Aurelio y características del texto**

Tiempo atrás de la llegada de Marco Aurelio al trono había comenzado a prosperar una nueva ola de popularidad de los autores griegos, motivada por el emperador Nerón, este hecho histórico es conocido como la segunda sofística. Lourdes Rojas Álvarez, en su reseña del libro de Tim Whitmarsh, *The second sophistic*, menciona que los romanos de la élite hacían uso de la literatura griega en el ámbito de la oratoria, que era el principal medio de

---

<sup>44</sup> Véase Anthony Birley, *op. cit.* p. 85.

<sup>45</sup> Véase Pierre Hadot, *La ciudadela interior* [trad. de Maria Cucurella Miquel], Alpha Decay, Barcelona, 2013, p. 33.

<sup>46</sup> Véase Anthony Birley, *op. cit.* p. 56.

<sup>47</sup> Véase Carlos García Gual, Introducción en Marco Aurelio, *Meditaciones* [Int. de Carlos García Gual, trad. y notas de Ramón Bach Peciller], Gredos/RBA, Barcelona, 2008, pp. 7 – 16.

<sup>48</sup> Véase Anthony Birley, *op. cit.* p. 50.

<sup>49</sup> Véase *Ibid.* p. 85.

<sup>50</sup> Véase Pierre Hadot, *La ciudadela interior*, pp. 33 – 35.

comunicación “para explorar cuestiones de identidad, sociedad, familia y poder”,<sup>51</sup> inclinación que incitó también los cambios en las leyes romanas. La condición de la sofística en la vida romana tuvo entonces dos extremos, los discursos estaban motivados a mostrar sus ideas respecto a tales ámbitos de la vida romana, o bien, motivadas también por la búsqueda de la aceptación pública. El conocimiento sobre la lengua griega y sus criterios culturales-filosóficos pasaron a ser adaptados como criterios de los romanos aristócratas para distinguir a los miembros de la élite y a sus opuestos, bárbaros o de lenguaje vulgar. La segunda sofística también fue un instrumento para plantear el espíritu romano de aquella época, es decir, posibilitó los conceptos para definir al ciudadano romano. Así mismo, la segunda sofística refleja el erotismo y cuestiones sentimentales de las que también se apropiaron los romanos letrados. En palabras de Filostrato, la principal fuente de la que se conoce el mencionado movimiento literario, el sofista era aquel que se expresaba elocuente y bellamente y aquel filósofo que expresaba sus argumentos con facilidad.<sup>52</sup>

La inclinación de Marco Aurelio por la filosofía en su posición política sugiere ser una oposición agresiva ante la hipocresía del trabajo de los miembros de la élite. Puede que, incluso, una de las razones por las que Marco Aurelio conservaba su texto era porque, de publicarlo, sería un discurso más, como el de un sofista. Además, lo que más causa admiración es que, a pesar de no ser publicado, Marco Aurelio haya sido conocido por su inclinación por la filosofía y admirado y leído posterior a su muerte, por lo que seguramente ejercía prácticas de las que podríamos no saber nada.

Marco Aurelio, a pesar de la vida privilegiada que llevó, fue reconocido por ser un emperador distinto a los hombres salvajes y despóticos que sólo cuidaban sus espaldas o derrochaban sus riquezas en banquetes fastuosos y otros excesos. Se dice que su gobierno no fue muy distinto de lo que se podría esperar de un gobernante de Roma, es decir, no hay registros de cambios radicales. Sin embargo, sus intenciones eran buenas y, por ello, a diferencia de los que gobernaban por medio de la violencia, él gobernó fundando un modo distinto de poder, haciendo uso de un empoderamiento mediante las prácticas filosóficas. Me atrevo a pensar que su pensamiento, de hecho, tenía intenciones políticas universales, aunque

---

<sup>51</sup> Véase Lourdes Rojas Álvarez, *Whitmarsh, Tim, The second sophistic*, Nova tellus, vol. 26, no. 1, México, 2008 (reseña), s. p. Disponible en la red desde:

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-30582008000100020](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30582008000100020)

<sup>52</sup> *Idem.*

empíricamente no contara con las condiciones de posibilidad, bien de haber tenido la intención pudo haber llegado a la conclusión de que se enfrentaba con muchos obstáculos o en realidad pudo no haber tenido intención alguna de transformar radicalmente nada por la vía de las leyes y pensara que el mayor problema está en uno mismo.

Es conocido, por ejemplo, por que una vez que el imperio se vio necesitado decidió vender las riquezas imperiales para aminorar los gastos de la guerra.<sup>53</sup> Se sabe también que Marco Aurelio favoreció la distribución de bienes necesarios en las provincias, que se encontraban en condiciones precarias a comparación de la urbe romana.<sup>54</sup> Se sabe que su carácter era severo, de tal modo que era llamado *Verísimus*.<sup>55</sup> De algún modo, la filosofía debió de haber causado una gran influencia en el emperador si no es que permeaba su vida toda como pretendían los principios filosóficos de tal escuela.

Dedicaré esta pequeña sección de la investigación a explicar cuáles son las influencias intelectuales de Marco Aurelio.. Al final explicaré, según mis fuentes, cuál es el marco teórico que explica el sentido de las meditaciones que Marco Aurelio dejó para la posteridad.

Como aristócrata que era, Marco Aurelio siempre estuvo cerca de un entorno que le demandaba conocimientos intelectuales: sabía y hablaba griego, tenía que componer discursos, tenía que defender casos jurídicos, se mantenía comunicado con Frontón y posiblemente con otras figuras intelectuales, le fue procurada una buena educación desde edad temprana. Era una figura pública y el máximo rector de Roma y, como tal, la vida pública le demandaba cierto nivel intelectual, inevitablemente. No encontraríamos en la historia un filósofo que hubiera podido hacer manifiesto en la práctica el ideal del sabio estoico y del filósofo rey como Marco Aurelio, por su título de emperador. Ya por su posición política como por su instrucción y por las difíciles situaciones que tuvo que afrontar en la bélica frontera romana como por los conflictos en sus provincias.<sup>56</sup>

Las influencias con las que tuvo contacto y de las que tenemos conocimiento son filósofos y no filósofos. Los no filósofos son aquellos maestros que le fueron posibilitados para ser educado en oratoria, sus maestros de leyes, posiblemente otro tipo de instructores, las

---

<sup>53</sup> Véase Anthony Birley, *op. cit.* pp. 230 – 231.

<sup>54</sup> Véase *Ibid.* p. 193.

<sup>55</sup> Véase *Ibid.* p. 344.

<sup>56</sup>Véase Carlos García Gual, *op. cit.* pp. 18 – 27.



personas más cercanas, incluso sus familiares y otros conocidos. Respecto a las influencias personales, Marco Aurelio dedica todo el primer texto de sus meditaciones a agradecer las buenas aportaciones obtenidas de ellos. Respecto a las influencias académicas, encontramos a su maestro de oratoria latina, Frontón, con el que se carteaba regularmente.<sup>57</sup> Respecto a las influencias filosóficas, por desgracia, se desconoce de aquellos con los que tuvo contacto directo: Diogneto, maestro de pintura de Marco que, según Anthony Birley, indujo en él el primer interés en la filosofía.<sup>58</sup> Un reconocido charlatán, Alejandro de Abotunico, con el que parece no haber entablado una relación muy estrecha.<sup>59</sup> Sus maestros de introducción al estoicismo fueron Apolonio de Calcedonia y Sexto de Queronea.<sup>60</sup> Además, tal como describe Birley, representa una mayor influencia Quinto Junio Rústico, que fue descendiente de un mártir de la tiranía de Domiciano.<sup>61</sup> Junio Rústico representa, según la reconstrucción histórica, una fuerza de oposición contra los malos emperadores, que apoya “una fuerza importante en el carácter del principado de los Antoninos”.<sup>62</sup> Finalmente, en una de las cartas que escribe a Frontón, Marco Aurelio le menciona los escritos del jurista Aristón.<sup>63</sup> En general existen otros nombres, como Claudio Máximo o Claudio Severo, filósofos estoicos de los que no sabemos nada.

Acerca de la influencia de la filosofía en la política, Marco Aurelio hace una mención explícita de la lectura de los discursos en una de las cartas que dirige a Frontón.<sup>64</sup> Cicerón (106 – 43 a. C.), cuyas ideas pudieron haber influenciado en gran medida al emperador, representa un exponente filosófico importante en el período helenístico que reflexionó sobre el mejor modo de gobierno y las mejores leyes en sus diálogos *De Republica* y *De legibus*, Cicerón también reflexionó acerca de las virtudes en sus diálogos *De finibus bonorum et malorum*, entre otros. Unas de las ideas que remarca el historiador Leo Strauss sobre Cicerón es que aquel que aplicara la filosofía a la política debía algunas veces hacer a un lado los ideales teóricos y las ideas contemplativas y ceder ante necesidades y situaciones más

---

<sup>57</sup> Véase Anthony Birley, *op. cit.* pp. 34 – 35.

<sup>58</sup> Véase *Ibid.* p. 52.

<sup>59</sup> Véase *Ibid.* p. 53.

<sup>60</sup> Véase *Ibid.* p. 127.

<sup>61</sup> Véase *Ibid.* p. 133.

<sup>62</sup> Véase *Ibid.* p. 133.

<sup>63</sup> Véase *Ibid.* p. 132.

<sup>64</sup> Véase *Idem.*

comunes a las personas, siendo el filósofo que hiciera uso de la filosofía el dominio de cómo gobernar y administrar.<sup>65</sup> En segundo lugar, que el mejor modo de gobierno es un tipo de armonía entre la monarquía, la aristocracia y la democracia en la que, según la interpretación del historiador, acababa por gobernar una aristocracia sabia.<sup>66</sup> Además, Cicerón critica severamente las prácticas romanas de la aristocracia, afirmando que practican falsas virtudes porque no actúan con justicia verdadera.<sup>67</sup> Tales ideas de Cicerón son, por igual, una fuerza de oposición a las convenciones romanas de la clase privilegiada. Por tales ideas que se propagaron sobre la política gracias a Cicerón, la intención filosófica de Marco Aurelio respecto a lo político pudo haber sido la misma, reservada o escéptica respecto a los beneficios que la aplicación de la filosofía podía proveer, pero mordaz ante la hipocresía de falsas virtudes.

Respecto a la actitud metódica, Marco Aurelio no profesaba una fe absoluta hacia el estoicismo, sus ideas se aproximaban a la filosofía con una actitud científica y metódica. Tal actitud se asemeja a los rasgos que se atribuyen a filósofos del Estoicismo Medio, que es aquel salto importante entre la formación de la filosofía estoica en el pórtico y el desarrollo de la habilidad terapéutica que encontramos en Séneca, Epicteto o Marco Aurelio. De tal momento histórico nos son conocidos dos nombres, Panecio y Posidonio, que representan un momento en el desarrollo de la corriente estoica, que es llamado por el historiador de la filosofía Frederick Copleston como “La Estoa Media”.<sup>68</sup> La Estoa Media tiene la intención de hacer a un lado ideas dogmáticas “admitiendo que la finalidad de la vida, para los hombres vulgares, consiste tan solo en el perfeccionamiento racional de su naturaleza individual”.<sup>69</sup>

No hay muchos fragmentos de Panecio ni de Posidonio, ni puedo asegurar su legitimidad, pero sí testimonios de su vida. A Posidonio se le atribuye la elaboración de 52 tomos de Historia que, según diversos estudios, se caracterizan por analizar la influencia del entorno o el clima para explicar las particularidades culturales de las poblaciones, también se le

---

<sup>65</sup> Holton E. James, Marco Tulio Cicerón en Strauss Leo y Cropsey Joseph, *Historia de la filosofía política* [comp.], FCE, México, 1996 (col. Política y Derecho), p. 163.

<sup>66</sup> *Ibid.* pp. 166 – 167.

<sup>67</sup> *Cfr.* Marco Tulio Cicerón, *op. cit.* pp. 111 – 138.

<sup>68</sup> Véase Frederick Copleston, *Historia de la filosofía* (Vol. I) [trad. de Juan Manuel García de la Mora], Ariel, Barcelona, 1994, pp. 369 – 371.

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 369.

atribuyen fragmentos que narran cómo las condiciones externas llevan a cambios del carácter. Se le reconoce el haber sido un historiador que buscaba el valor de la historia por sí mismo y no como un acontecimiento con un fin moral.<sup>70</sup> El carácter de tales fragmentos es pre-científico, es decir, manifiestan una aplicación metódica en la documentación de hechos históricos. Por tanto, aún sin encontrar un compendio de las ideas de Posidonio en el estoicismo, sus fragmentos representan un gran paso en el planteamiento de la aplicación práctica de la teoría estoica de la naturaleza.

No está exenta la actitud metódica y analítica en Marco Aurelio. En sus meditaciones, encontramos varias veces despliegues de posibilidades con finales aporéticos, no cadenas de razonamientos defendiendo ideas precisas, especialmente en sus ideas sobre la muerte: “Sobre la muerte: o dispersión, si existen átomos; o extinción o cambio, si existe unidad.”<sup>71</sup> en sus cuestionamientos varias veces se aproxima escéptico a la idea de la existencia de la razón. Si existe, entonces es un logos al que podría o no serle indiferente la vida humana, o que podría continuar por el movimiento de los elementos o no, o si la vida se reduce o no a átomos y causalidad sin orden.

Marco Aurelio era un adepto practicante del estoicismo, asunto que era conocido por todos. El estoicismo es una de las filosofías helenísticas que fueron desarrolladas con fines prácticos, con tal de hacer vivible una situación política hostil,<sup>72</sup> pero su enfoque teórico no refiere solamente a la aplicación de la filosofía en prácticas, al menos no en los fragmentos que ahora se encuentran disponibles. Los principios de la filosofía estoica se encuentra principalmente en los estoicos antiguos, que serán retomados y cuestionados por otros estoicos para pensar cómo es que la adopción de ciertas creencias lleva al practicante a una vida más adecuada. Zenón de Citio, uno de los fundadores del estoicismo, escribe ya de epistemología (que es de carácter científico ya que tiene intención de comprender la verdad), de ontología y de teorías de las pasiones, tales ideas se complementan entre sí para definir una terapéutica del alma como para asentar las bases de lo que se conoce como estoicismo, en comparación con otras escuelas como los cínicos o la Academia.

---

<sup>70</sup> Véase José Ma. Candau Morón, *Posidonio y la historia universal*, Universidad de Sevilla, Habis, no. 16, pp. 122 – 125.

<sup>71</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VII, 32), p. 135

<sup>72</sup> Josu Landa, *op. cit.* pp. 29 – 32.

Otro rasgo importante es la influencia intelectual directa de Marco Aurelio más conocida y explícita en el texto de las meditaciones, Epicteto, esclavo de Epafrodito. Epicteto era constantemente torturado por su dueño, se dice también que el filósofo no profería nunca queja alguna, sino que era bien conocido por permanecer inmutable, incluso cuando una vez le rompieron una pierna.<sup>73</sup> Como refleja la investigación de Pierre Hadot, las meditaciones se basan muy marcadamente en sus ideas.<sup>74</sup> Marco también hereda de él las ideas del estoicismo respecto al principio rector, que es una parte del alma que, en ambos autores, es descrita como soberana y capaz de controlar su pensamiento y representaciones.<sup>75</sup>

Las condiciones en las que escribieron los otros estoicos pudieron haber influenciado en el modo en que Marco Aurelio se apropió de la filosofía estoica. ¿Qué importancia tiene, para el desarrollo de la filosofía que Epicteto, fuerte influencia de Marco Aurelio, haya sido esclavo? Pues bien, mi supuesto es que el estoicismo tardío, incluido Marco Aurelio, lleva implícito el sello de la universalidad de la condición de esclavitud, a sabiendas o no de ello, aquella condición de Epicteto no es sino el punto de partida mismo de la filosofía estoica como la condición de los seres humanos ante el mundo. Tanto Epicteto como Marco Aurelio son un ejemplo de los filósofos estoicos que afrontan con imperturbabilidad una situación tal que buscan, incluso debajo de las rocas (de cualquier modo posible), el vivirla dignamente. Acerca de la universalidad de la condición de esclavitud hablaré con más detalle en otro capítulo.

En breve síntesis, lo relevante para la investigación es constar que Marco Aurelio estaba plena y públicamente interesado por la verdad, por ello se interesaba muy poco en la oratoria que era sólo un discurso para ser aplaudido y estaba más interesado en adoptar un modo de vida auténtico, tan es así que uno de los apodos por los que le llamaba Adriano, el emperador anterior, era *Verissimus*.<sup>76</sup> Su filosofía se opone radicalmente al sistema de títulos y privilegios infundados, atribuidos a los miembros de la clase privilegiada, cuyos elogios

---

<sup>73</sup> Paloma Ortíz García, Introducción en Epicteto, *Disertaciones por Arriano* [trad. Int. Y notas por Paloma Ortíz García], Gredos, Madrid, 1993, pp. 8 – 10.

<sup>74</sup> Véase Pierre Hadot, *La ciudadela interior*, p. 116 – 146.

<sup>75</sup> Véase Franco Scalenghe, *The dramatic difference between Epictetus and other Stoics in the frequency of the use of the terms “hegemonic” and “proairesis”*, Athens Journal of Humanities & Arts, Vol. X, No. Y, s. l., January 2017, pp. 8 – 9.

<sup>76</sup> Anthony Birley, *op. cit.* p. 53.

llama “golpeteo de lenguas”<sup>77</sup> y cuyos criterios de valor equipara con los del vulgo, basados en la opinión: “Alejandro, César y Pompeyo ¿qué fueron en comparación con Diógenes, Heráclito y Sócrates? Éstos vieron cosas, sus causas, sus materias, y sus principios guías eran autosuficientes; pero aquéllos, ¡cuántas cosas ignoraban, de cuántas cosas eran esclavos!”<sup>78</sup> Además, como Epicteto que afirma que el sufrimiento está en no vivir conforme con lo que es, Marco Aurelio sugiere que los problemas sociales son causa de una mala orientación del esfuerzo y el trabajo, a causa de la falta de orientación en el sentido de la vida:

El que no sabe lo que es el mundo, no sabe dónde está. Y el que no sabe para qué ha nacido, tampoco sabe quién es él ni qué es el mundo. Y el que ha olvidado una sola cosa de esas, tampoco podría decir para qué ha nacido. ¿Quién, pues, te parece que es el que evita el elogio de los que aplauden..., los cuales ni conocen dónde están, ni quiénes son?<sup>79</sup>

Marco Aurelio deja para la posteridad un conjunto de notas personales y reflexiones escritas en contextos diversos, como las guerras en la frontera.<sup>80</sup> Aquel texto al que he dedicado la presente investigación es el conjunto de anotaciones de Marco Aurelio que demarcan los máximos principios y prácticas que pudieron haber influenciado enormemente sus decisiones personales y políticas. Lo que tenemos registrado del sentido de sus prácticas está registrado en un texto que él llevaba consigo y que ahora se conoce por varios títulos.

El texto de Marco Aurelio no estaba preparado para su publicación. Pierre Hadot, como otros intérpretes, pone en cuestión el género del texto de Marco Aurelio y no termina por atribuir un género ni un título, sino el nombre de *hypomnématas*, bajo la idea de que ha sido escrito para su uso personal.<sup>81</sup> Algunos de los encabezamientos del texto señalan lugares de la frontera romana en los que se llevaron a cabo batallas en las que Marco Aurelio estaba presente, es decir, algunas de las circunstancias en las que escribió eran bélicas. Birley señala que en las meditaciones podemos encontrar muchas referencias de escenarios explícitamente bélicos, como miembros y cabezas desperdigados.<sup>82</sup> Algunos otros de los llamados “libros” sólo han sido determinados porque tenían una separación marcada con el siguiente pero no se sabe, a partir del tercer libro, si tal separación fue realizada por el autor o en un momento

---

<sup>77</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VI, 16), p. 131.

<sup>78</sup> *Ibid.* (VIII, 3), p. 164.

<sup>79</sup> *Ibid.* (VIII, 52), pp. 177 – 178.

<sup>80</sup> Véase Pierre Hadot, *La ciudadela interior*, pp. 82 – 89.

<sup>81</sup> Véase *Ibid.* p. 72.

<sup>82</sup> Véase Anthony Birley, *op. cit.* p. 304.

posterior.<sup>83</sup> El texto tampoco contaba con un título y ha recibido varios como *Para sí mismo* o *Escrito en privado*.<sup>84</sup>

A pesar de no tener intenciones de publicarlo, el libro fue reconocido posterior a la muerte de Marco Aurelio. Pierre Hadot señala que sólo a partir del siglo X aparecen referencias explícitas y claras sobre la copia y lectura de tal texto.<sup>85</sup> Muy probablemente fue conocido mucho antes pues para los años 364 ya hay registros de menciones del texto y se dice que el libro se popularizó rápidamente.<sup>86</sup> El texto ha pasado por varias manos lo que hace sospechar a varios estudiosos del texto que los pasajes pudieron haber sido reagrupados.<sup>87</sup>

El texto, por su propia estructura (o falta de la misma) se presta a algunas dificultades. En primer lugar, sus capítulos no tienen un contenido fijo del que desglose una explicación sino un conjunto de sentencias que a veces son repetitivas, a veces no son comprensibles o parecen incompletas y sus temas son variados. Otro de los mayores problemas es que el autor no explica sus conceptos explícitamente. El texto, además, está escrito en un estilo semejante a la tradición oral y no a una tradición escrita, es decir, no son diálogos o tratados, sino breves sentencias que parecen ser dichas, por lo que el lector recibe la impresión de que el libro habla hacia el lector.<sup>88</sup> Como explica Michael Erler, el texto no está dedicado a resolver problemas teórico-filosóficos, sino a manifestar un tipo de ejercicios espirituales basados en la idea de la repetición terapéutica y el trasfondo de la filosofía estoica. El autor aporta una división muy útil para comprender el contenido: unas meditaciones son ideas con las que se interiorizan los principios prescritos, otras son las instrucciones o pasos por los que se realizan en la dimensión práctica.<sup>89</sup>

En la investigación, retomaré a Cicerón y a Epicteto en temas puntuales, como lo son el sentido de las prácticas estoicas y la definición de virtudes y valores. Para organizar y dar sentido al texto de Marco Aurelio, me he dedicado a dar una explicación de la teoría y la práctica siguiendo dos ejes: Las investigaciones que engloban la filosofía estoica como un

---

<sup>83</sup> Véase Jean-Baptiste Gourinat, The form and structure of the *Meditations* en Marcel Van Ackeren, *op. cit.* pp. 320 – 321.

<sup>84</sup> Véase Pierre Hadot, *La ciudadela interior*, p. 73.

<sup>85</sup> *Ibid.* p. 68.

<sup>86</sup> Véase *Ibid.* pp. 76 – 77.

<sup>87</sup> Véase Carlos García Gual, Introducción en Marco Aurelio, *op. cit.* p. 29.

<sup>88</sup> Véase Michael Erler, Aspects of Orality in (the Text of) the *Meditations* en Marcel Van Ackeren, *op. cit.* pp. 346 – 362.

<sup>89</sup> Véase *Ibid.* pp. 346 – 348.

*corpus* teórico y algunas investigaciones en torno a la terapéutica. Ambos ejes tienen un vértice común en la definición estoica de naturaleza.

Comencemos entonces con la idea que los estoicos tenían de cómo llegar a la vida correcta. De acuerdo con la interpretación de Long & Sedley, al final de su primer apartado sobre el estoicismo *The philosophical curriculum*, el estoicismo se reclama a sí mismo como una escuela sistemática, siendo los primeros que acuñaron el término de filosofía como sistema, que está dividido en tres áreas principales: La Lógica, la Física y la Ética, los cuales, a su vez, están divididos en temas y subtemas, hasta llegar a discusiones muy específicas como es el caso de sus aporías lógicas.<sup>90</sup> Los estoicos antiguos hablan de la filosofía en diversas metáforas para explicar cuál es la relación de estas tres áreas entre sí. En la primera interpretación, la filosofía es semejante a un árbol que es la física, el fruto que es la ética y la tierra es la lógica; la segunda interpretación es que la filosofía es como un huevo en el que la yema es la ética. Zenón, Crisipo, Apolodoro y Posidonio, en una cita de Diógenes Laercio, han organizado la relación de las áreas de distinto modo poniendo así énfasis en la importancia de un área u otra.<sup>91</sup>

Justo al inicio de su *Historia de la Filosofía*, Copleston afirma que el estoicismo tardío “[...] se caracteriza por su insistencia en los principios prácticos y morales [...], que adquieren una matización religiosa, vinculándose a la doctrina del parentesco del hombre con Dios y del consiguiente deber para el hombre de amar a sus semejantes”.<sup>92</sup> Según la misma interpretación, es visible el eclecticismo que no sólo se evidenciaba en sus investigaciones filosóficas, sino en la adhesión a ideas religiosas politeístas como, afirman, es el caso de Marco Aurelio.<sup>93</sup> A su vez, la escuela tiene un visible interés científico.<sup>94</sup> La interpretación de Copleston del Estoicismo Tardío se centra en tres autores: Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, cuyas características comunes son: 1) ocuparse de practicar la aplicación de la

---

<sup>90</sup> Véase Long & Sedley, *The hellenistic philosophers* (Vol. I) [comp.], Cambridge University Press, Cambridge, 1987. pp. 160 – 162.

<sup>91</sup> Véase Diogenes Laertius 7.39-41 en Long & Sedley, *op. cit.* p. 158.

<sup>92</sup> Frederick Copleston, *op. cit.* p. 375.

<sup>93</sup> Véase *Idem.*

<sup>94</sup> Véase *Idem.*

filosofía 2) pensar la filosofía como una guía para la acción 3) afirmar que la preocupación del hombre debe ser el ser virtuoso.<sup>95</sup>

Según la investigación de Pierre Hadot, los filósofos en las escuelas helenísticas de la época imperial se caracterizaban por la dispersión de sus escuelas y la democratización del conocimiento.<sup>96</sup> La dinámica de aprendizaje más común era el comentario con el que se realizaban exégesis de los textos. También se realizaban manuales y resúmenes destinados a la exposición de los textos a los interesados.<sup>97</sup> Según Pierre Hadot, había una razón común en estas prácticas, se consideraba que la verdad era revelada, que las chispas de la razón encaminaban a los estudiosos al conocimiento de las verdades fundamentales del discurso. La intención central de la enseñanza era asimilar un modo de vida basado en el ejercicio de la razón.<sup>98</sup> Por lo que, si bien hubo momentos marcados en la historia del estoicismo, su enseñanza siempre tuvo una intención didáctica y no una intención teórica, lo que nos deja con una circunstancia muy demarcada para pensar lo que motivó los posibles cambios que no están disponibles en nuestros días.

Los investigadores coinciden, respecto al aspecto teórico, en que unas de las características de la filosofía estoica es su interés omniabarcante por lo real, pues sus tratados o bien tratan de dialéctica, de ética o de física, de filosofía del lenguaje, o bien de discursos que involucran las diversas áreas. Otra característica común de los filósofos estoicos es que en ningún autor está exento el interés por el beneficio práctico que se genera de estudiar filosofía. Los filósofos estoicos están interesados además, tanto en el estudio de la naturaleza por sí misma y en el estudio de la naturaleza humana, como del estudio del bien y del deber.

Pierre Hadot explica que la elección de una filosofía era la inclinación a estudiar y practicar un modo de vida.<sup>99</sup> Los filósofos no pasaban de largo los problemas políticos, los estoicos asimilaban el problema desde otra perspectiva. Por ejemplo, Marco Aurelio, en una de sus meditaciones en la que reflexiona sobre lo digno de estima, considera que un estado interior sano es un estado interior adecuado para cualquier circunstancia:

---

<sup>95</sup> Véase *Ibid.* pp. 375 – 383.

<sup>96</sup> Véase Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* [trad. Eliane Cazenave Tapie Izoard y rev. María Isabel Santa Cruz de Prunes], FCE, México, 1998, pp. 163 – 166.

<sup>97</sup> Véase *Ibid.* pp. 166 – 170.

<sup>98</sup> Véase *Ibid.* pp. 170 – 174.

<sup>99</sup> Véase *Ibid.* pp. 116 – 118.



¿Qué queda digno de estima? [...] el respeto y la estima a tu propio pensamiento harán de ti un hombre satisfecho contigo mismo, perfectamente adaptado a los que conviven a tu lado y concordante con los dioses, esto es, un hombre que ensalza cuanto aquéllos reparten y han asignado.<sup>100</sup>

La tradición estoica que llega a manos de Marco Aurelio buscaba plantear las condiciones necesarias del sujeto para una vida apacible mediante el cultivo de virtudes, buscando trascender los límites circunstanciales por medio de otras vías, como el respeto y la estima al pensamiento propio.

Para comprender los fines de la filosofía estoica hay dos conceptos absolutamente esenciales: naturaleza (φύσις) y las costumbres morales (ἦθος). Josu Landa, al inicio del capítulo 8 de su libro *Éticas de crisis: cinismo, epicurismo, estoicismo*, afirma: “La ética estoica es la ciencia de la fisis en su faceta de realidad constitutiva del ethos del ser humano, que tiende a conformarse con la fisis universal, a avenirse con lo “común” a todos los seres”.<sup>101</sup> El autor afirma que con la ciencia de la naturaleza (φύσις) los estoicos pretendían resolver los asuntos relativos a “el bien y el mal, el deber, la libertad, las pasiones y asuntos afines”.<sup>102</sup> De acuerdo con el autor, históricamente, la ética estoica es una actualización de la reivindicación de los cínicos contra el orden de las convenciones sociales.<sup>103</sup> Landa, antes de abordar la ética estoica, explica lo que debe entenderse por naturaleza al leer a los estoicos. Los estoicos retoman la idea heraclítica de que existe un fundamento del mundo, la naturaleza es “la realidad absoluta, plenamente objetiva, incondicionada, indeterminada.”<sup>104</sup> Así mismo, “la phisis es lo que constituye materialmente todo y lo que estructura formalmente todo.”<sup>105</sup>

Uno de los modos de ser de la ciencia de la naturaleza es la ontología y otro la ética, ambas buscan complementarse para definir costumbres morales. En tanto que ciencia, las prácticas estoicas tienen por fin ser un medio para alcanzar una vida en conformidad con la naturaleza. Aquella faceta de la naturaleza en su modo de realidad constitutiva de las

---

<sup>100</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VI, 16), pp. 131 – 132.

<sup>101</sup> Josu Landa, *Éticas de crisis: Cinismo, epicurismo, estoicismo*, PliegoFilosofía, Guanajuato, 2012, p. 333.

<sup>102</sup> *Idem.*

<sup>103</sup> Véase *Idem.*

<sup>104</sup> *Ibid.* p. 266.

<sup>105</sup> *Idem.*

costumbres morales busca lo que el autor llama una “restitución de la «naturaleza común» de la que hablaba Cleantes”.<sup>106</sup>

A la detallada interpretación de Josu Landa sobre la naturaleza, coinciden los siguientes intérpretes como Jean Brun: “El supremo bien, el fin supremo (τέλος) es, pues, vivir poseyendo y haciendo nuestra la ciencia de lo que conforma a la naturaleza”;<sup>107</sup> Marcelo D. Boeri: “un acto debido es un acto apropiado a las condiciones conforme a naturaleza”;<sup>108</sup> J. M. Rist: “los estoicos mantenían que sólo hay un bien, la virtud, y sólo hay un mal, el vicio. [...], cuando se realiza una acción virtuosa, tal acción en sí es apropiada”;<sup>109</sup> y finalmente Johnny Christensen: “Es bien conocido que los estoicos definen el bien como vivir consistentemente, o, explicado por Crisipo y Cleantes, en consistencia con la naturaleza, ambas, la naturaleza del individuo y del Universo”.<sup>110</sup> Su propuesta de basar la moral en leyes naturales justificaba su sentido de justicia y de valor con principios que superan los fines sociales inmediatos, forjando un carácter cuya lógica está conectada con la sistematización de sus saberes sobre la naturaleza. También Cicerón,

De acuerdo con los anteriores intérpretes, el estoicismo responde a la necesidad de plantear un modo de vida motivada por la búsqueda de la conformidad con lo real. Otra de las motivaciones de los filósofos estoicos es que la filosofía libra al hombre del sufrimiento y posibilita la tranquilidad del alma.<sup>111</sup> El emperador, aunque descrito como el más alto de los puestos que podrían haberse logrado políticamente para un filósofo en su tiempo, era un trabajo que requería una condición determinada para ser, que ya estaba estipulada por la tradición romana, que encontraba sus desavenencias en todos sus posibles enemigos y una función específica ante la sociedad, que no todos los emperadores cumplían.

Por lo dicho anteriormente, la clave para comprender la dinámica de la teoría estoica con la práctica es que los esfuerzos del filósofo tienen por meta el planteamiento de un sentido de

---

<sup>106</sup> *Ibid.* p. 335.

<sup>107</sup> Jean Brun, *El estoicismo* [trad. de Thomas Moro Simpson], Ed. Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1977, p. 110.

<sup>108</sup> Marcelo D. Boeri, *Los estoicos antiguos sobre la virtud y la felicidad*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2014, pp. 214.

<sup>109</sup> J. M. Rist, *La filosofía estoica* [trad. de David Casacuberta revisión de Núria Moles], Grijalbo, Barcelona, 1995 (Col. Crítica), pp. 107 – 108.

<sup>110</sup> Johnny Christensen, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Munksgaard, Copenhagen, 1962, p. 62.

<sup>111</sup> Véase Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, pp. 116 – 119.

vivir, que es el ansiado fin que idealizan los estoicos, que era una vida apacible y sin obstáculos. Marco Aurelio plantea, además, que existe una relación esencial de responsabilidad de la parte con el todo, es decir, de los ciudadanos con la ciudad. Según la elección del modo de vida de la filosofía estoica, tal responsabilidad siempre coincide en congeniar el carácter con lo que la naturaleza es:

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 en su posición no natural. Así, pues, también los elementos están sometidos al conjunto universal, una vez 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. ¿No es terrible, pues, que sólo tu parte intelectual sea desobediente y se indigne con la posición que se le ha asignado? Y en verdad nada violento se le asigna, sino exclusivamente todo aquello que es para esa parte intelectual conforme a la naturaleza.<sup>112</sup>

En el presente pasaje Marco Aurelio explica que todas las cosas se encuentran sumisas en un único orden, por lo que todo tiene una idéntica condición. Luego, que existe una parte que no se subsume a tal orden fácilmente porque tiene la libertad de elección, que es el intelecto propio. Además, el intelecto puede ir contra sí mismo y negar su condición de libertad y finalmente, que el pensamiento debe dirigirse a su propio beneficio según su naturaleza y también que aquello es conforme con la verdad de lo real.

En síntesis, para abordar la presente investigación tengo diversos puntos de partida que guían el sentido y la justificación de mis afirmaciones respecto al conjunto de sentencias en el texto. En primer lugar, Marco Aurelio tenía una intención profunda y permanente de ser un filósofo estoico. En segundo lugar, participa de rasgos generales de la filosofía estoica, que tienen vértices teóricos en común respecto a los cuales varios autores sostienen una posición u otra, desde los orígenes de su escuela, pero que en realidad se diversifican alrededor de un pensamiento que busca justificar el sentido de la vida en base a la explicación del orden causal de la realidad unitaria, que afirma que lo correcto es actuar según la naturaleza y todos los seres humanos participan de la naturaleza por ciertas características que tienen en común. En tercer lugar, aunque el autor no lo haya hecho completamente explícito, participa de un conocimiento semi-sistematizado, porque tiene por base ideas que desafía sin separarse del

---

<sup>112</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (XI, 20), pp. 227 – 228.

todo de la tradición, es decir, el autor tiene ideas propias respecto a la definición de los conceptos teóricos como del fin en sí de la teoría.

Para el presente texto, es necesario comprender que de nada serviría hacer una compilación de aquellas ideas en las que coinciden los autores por términos de semejanza, sino comprender que el orden que propone la filosofía estoica en su tradición es una influencia importante que orienta hacia una comprensión del mundo pre-determinada. Es importante orientar la comprensión del texto de Marco Aurelio tanto en la especificidad teórica como en el desarrollo de un método con finalidad práctica. Los supuestos con los que inicio la investigación son, en primer lugar, que no hay práctica sin la aceptación previa de una creencia y, en tanto que la filosofía estoica afirma un supuesto unitario que es la naturaleza, sus meditaciones implican necesariamente ideas con pretensiones universales. En segundo lugar, Marco Aurelio hacía uso de tales ideas para practicar la filosofía metódicamente con tal de hacer para sí instrucciones y sentencias terapéuticas. Por lo mismo, la investigación se enfoca en exponer cómo es que el filósofo estoico logra sus fines propuestos y, para ello, me baso en interpretaciones que se han dado a la tarea de organizar los contenidos que tratan los filósofos estoicos, clasificándolos en diversas áreas.

Para evitar que la falta y el desorden desorden de los fragmentos de fuentes directas sea un obstáculo, me basaré en interpretaciones que unifican el sentido de la filosofía estoica en sus diversos aspectos, también en autores o principios que son hegemónicos y que, si bien no fueron siquiera contemporáneos, son un pilar importante en la historia de dicha doctrina. Me enfocaré sólo en contrastar algunas ideas bien conocidas de los estoicos, basadas en intérpretes que sistematizan sus teorías. Una ventaja es que los temas de discusión de los filósofos estoicos no difieren en el tiempo y son, por ejemplo, del principio del mundo, las divisiones del alma, la explicación de las pasiones, etc.

Es de esperar también que, en tanto que no es un texto preparado para su publicación ni que el autor tuviera intenciones de compartir, contiene diversos pasajes que no son claros en sus conceptos y varios otros que son contradictorios entre sí. Por tales motivos, podemos encontrar conceptos que el autor estira en su definición hasta sus extremos y hay otros que, bien son relevantes en el *corpus* teórico del estoicismo, no cobran en las meditaciones ninguna importancia. Para ello me dedicaré a plantear un transcurso dialéctico de la

experiencia estoica, señalando en los siguientes capítulos una justificación en el modo de proceder estoico. Empezaré con el planteamiento de los problemas y continuaré con el transcurso argumentativo que busca la solución de los mismos.

### **Los problemas en la época del Principado y en las meditaciones**

El punto de partida de la reflexión estoica rebasa la subjetividad del autor, tanto el método como la teoría tienen intenciones mucho más amplias que el disfrute subjetivo. De hecho, el uso de términos teóricos estoicos permite una exégesis de la amplitud de las meditaciones. Para cuando Marco Aurelio es nombrado emperador, los problemas de Roma siguen afectando al estrato bajo de la sociedad: libertos no adinerados y esclavos. Según Alföldy, los habitantes de las zonas rurales contaban con las condiciones más severas, pues el territorio estaba distribuido de forma inequitativa y muchas veces contaban con un patrimonio mínimo o nulo. Las personas vivían en grupos muy grandes en lugares reducidos, apenas contaban con ropa y alimento.<sup>113</sup> Para los habitantes en la urbe, las condiciones no eran tan malas y tampoco era tan difícil para ellos escalar socialmente. A pesar de todo, en ninguno de los dos lados era fácil llegar a ser parte de la cúspide, a lo mucho podían aminorar el sufrimiento y el maltrato. Los esclavos, después de haber comprado su libertad, a veces preferían venderse de nuevo en las urbes.<sup>114</sup> No es de extrañar, por ende, que muchos de los que habían ganado su libertad en realidad hubieran continuado con una vida de esclavitud o muy semejante.

Dicho brevemente, tal estratificación imperaba en toda Roma y también el sistema económico y de producción.<sup>115</sup> La vida del hombre común, aquel que se encontraba en la base de la pirámide, no podía sino depender de sus habilidades artesanales y cualidades personales. Debía de ganarse su lugar en la tierra romana. Por lo dicho anteriormente, la condición más problemática era la esclavitud. Si analizamos brevemente el sistema económico-social romano, no sólo es esclavo aquel que es nombrado “no romano” y por tanto “no persona” y no libre, el hombre ante el mundo, sin contar con un medio infalible y consolidado para subsistir siquiera para saciar las necesidades mínimas, representa la condición de esclavitud. La esclavitud es, entonces, resultado de las condiciones de trabajo y

---

<sup>113</sup> Véase Géza Alföldy, *op. cit.* p. 85.

<sup>114</sup> Véase *Ibid.* p. 112.

<sup>115</sup> Véase *Ibid.* pp. 115 – 116.

de la dependencia de Roma del campesinado, como causa del no desarrollo de las ciencias, la tecnología y la medicina. Tal condición representa un sometimiento obligado a los límites y las necesidades del cuerpo, a las enfermedades, el dolor, las amputaciones y el hambre, a los límites insociables, indomables y hasta cierto punto impredecibles de la naturaleza. A eso habrá que sumarle el sometimiento a un amo que demanda su parte en el trabajo producido y a la condición social atribuida en la ley creada por la clase social dominante, aquella que controla la ley.

La condición de esclavitud era también un juicio implícito hecho a todos aquellos que fueron conquistados por el imperio. Los griegos, por ejemplo, se ganaron su lugar en el imperio, su prestigio y el respeto a su cultura porque fue esencial para el desarrollo del imperio romano, “hasta el punto de que es posible hablar de una civilización helenístico-romana como de una unidad sustancial”.<sup>116</sup> Por supuesto que había esclavos griegos, los esclavos en su mayoría tenían costumbres, fiestas y dialectos distintos, no eran considerados personas, por ende, sujetos de derecho, eran considerados como objetos.<sup>117</sup> Un incentivo para integrar las provincias romanas fue conceder la ciudadanía, para lo que era indispensable hablar latín.<sup>118</sup>

Respecto a las ideas sobre la esclavitud en el texto de Marco Aurelio, él afirma en uno de sus pasajes: “Esclavo has nacido, no te pertenece la razón”<sup>119</sup> El pasaje parece tener dos sentidos, que se consideraría “no persona” a todo ciudadano no romano, o bien que de hecho no nos pertenece el conocimiento del orden del mundo. Tal interpretación coincide con algunos otros pasajes: “toda alma se priva contra su voluntad tanto de la verdad como también de comportarse en cada cosa según su valor”.<sup>120</sup> Es decir, para Marco Aurelio, la esclavitud es la condición innata de no saber.

Consideraré ahora la siguiente hipótesis, el problema existencial de base es una condición trascendente a Roma, la habilidad práctica para llevar una vida sin turbaciones, condición que ha sido el ancla de cualquier cultura, que reviste la rudeza de la necesidad con su forma singular de vivir. Existe una condición de necesidad que vive cada ser humano

---

<sup>116</sup> Nicola Abbagnano y Aldo Visalberghi, *Historia de la pedagogía* [trad. de Jorge Hernández Campos], FCE, México, 2016 (col. Filosofía) p. 105.

<sup>117</sup> Véase Géza Alföldy, *op. cit.* p. 39.

<sup>118</sup> *Ibid.* p. 82.

<sup>119</sup> Marco Aurelio, *op. cit.*, (XI, 30), p. 230.

<sup>120</sup> *Ibid.* (XI, 18), p. 224.

universalmente, incluso en nuestra contemporaneidad. Esa condición trascendental de tener que experimentar la necesidad nos exige un conjunto de habilidades personales.

Habría que superar la idea de que Roma pudo haber abolido la esclavitud, alfabetizado a los pobres o distribuido correctamente la riqueza con el fin de que todos pudieran vivir una situación no precaria, que mejoraran sus condiciones de trabajo significativamente con la implementación de nuevas técnicas. El hecho es que no pasó, no hubo estrategias políticas tales. Los límites de tales implementaciones que han señalado los historiadores anteriormente son: la pluralidad de las culturas y los dialectos, los límites impuestos a los avances tecnológicos y la economía centrada en el sector agrario. Tales límites también representan condiciones límites, pero a éstas refiero sólo para cualquier ciudadano romano que se dispusiera a cambiar su situación. Además, las constantes guerras que se llevaron a cabo en las fronteras romanas, como en las que participó Marco Aurelio,<sup>121</sup> frenaban la posibilidad de llevar a cabo proyectos que demandaban inversiones económicas altas, pues la guerra también implicaba el uso de muchos recursos. Al asumir tal idea quiero aclarar que no plantearé ninguna hipótesis respecto a qué hubiera podido pasar de haber Marco Aurelio cambiado o propuesto tales reformas.

Afrontaré, entonces, la otra cara de la moneda y es en contra de los autores que afirman que el estoicismo era un tipo de huida o consuelo. Puente Ojeda, por ejemplo, afirma que el estoicismo del imperio se caracteriza por afirmar que la felicidad está en el repliegue del sujeto hacia sí. El estoicismo es una filosofía que ya no asume una posición política específica frente al Estado, sino que se repliega en el individuo:

Para los estoicos del Imperio, el mundo está plétórico de espíritu divino; pero la fe en la fuerza del logos divino no encasillaría simplemente al yo en la esfera de su razón individual, sino que lo proyectaría a las alturas del logos cósmico a la vez *hermimene* y *pronoia*, orden indefectible y discernimiento personal. Porque la *pronoia* se colorea de tonalidades antropomórficas, de connotaciones y reciprocidades personales.<sup>122</sup>

Puente Ojeda sugiere que es una filosofía prudente, con una respuesta demasiado ambigua para los problemas económicos y sociopolíticos de su tiempo, que asumía una evasión a las deplorables condiciones en las que se encontraban los ciudadanos romanos, pareciendo que la filosofía profesada cierta simpatía por conservar la “pax romana” y no generar una

---

<sup>121</sup> Véase Anthony R. Birley, The wars and revolts en Marcel Van Ackeren, *op. cit.* pp. 222 – 231.

<sup>122</sup> Gonzalo Puente Ojeda, *op. cit.* p. 196.

revolución transformadora.<sup>123</sup> La filosofía estoica, según Puente Ojeda, plantea tanto una resignación conformista como un horizonte utópico para los que practican la filosofía estoica.

Lucas de Blois afirma que las acciones políticas del emperador tienen una pauta tradicional romana y no la intención de una verdadera revolución, por lo que no existen vestigios reales que prueben mediante un proceder científico de la investigación histórica que existiera tal influencia, pues según el historiador no hay cambio alguno en la forma de gobierno que demuestre tal cosa.<sup>124</sup>

Sin embargo, tal vez la historia procede demasiado metódicamente sin tomar en consideración la naturaleza misma de la filosofía estoica y de sus prácticas. Además, tampoco existen pruebas fehacientes de que no haya habido influencia alguna. ¿Por qué, según ellos, no hay vestigios de intenciones más políticas o trascendentes para la filosofía que un conjunto de ejercicios mentales y físicos?, ¿por qué no existió una popularización del estoicismo o un proyecto pedagógico que hubiera sido considerado sumamente moderno para su época? Simplemente porque la organización a gran escala no lo permitía y porque no había disponibles medios de alfabetización para lidiar con los conflictos culturales y que, además, las condiciones pre-modernas de producción favorecían al uso de esclavos más que a la alfabetización de los pobres. En resumidas cuentas, ambos autores refieren a que Marco Aurelio no incitó una revolución cultural o política a gran escala, y ello es simplemente porque no era fácilmente asequible por la condición industrial y cultural.

Las influencias filosóficas pudieron haber sido también un punto de inflexión importante al momento de dirigir su proceder. En esta lista encontramos la filosofía de Cicerón, que distancía las desideraciones contemplativas de lo político y lo social con la práctica; la influencia del pensamiento y las condiciones de vida de Séneca y de Epicteto, cuando desarrollaron su filosofía, grabaron en sus prácticas una condición de sumisión a su condición real; la actitud metódica de Marco Aurelio hacia la filosofía, que cuestionó las instrucciones estoicas mientras las puso en práctica. Otra razón que podemos concluir de lo dicho en apartados anteriores es que, aunque él era el emperador, no era el único

---

<sup>123</sup> Véase *Ibid.* pp. 213 – 217.

<sup>124</sup> Lucas de Blois, Politics and Philosophy under Marcus Aurelius en Marcel Van Ackeren, *op. cit.* pp. 178 – 180.



gobernando. El poder dominante lo ejercía la clase aristócrata y privilegiada en general, no sólo el emperador (aunque pudiera cambiarlo por la vía legal). Además, la manera de hacer política en Roma ya estaba de algún modo establecida y estratégicamente, las intenciones de Marco Aurelio parecen oponerse específicamente a la clase privilegiada al hacerse llamar por títulos y honores como también a la falta de ímpetu autónomo ante las vicisitudes de la vida y a las opiniones comunes del vulgo.

¿Qué era lo que Marco Aurelio, como emperador consideraba problemático? La interpretación del emperador es significativamente distinta de la realidad histórica que retratan los investigadores y de lo que nos podría parecer hoy día. Los mayores problemas a los que Marco Aurelio refiere continuamente en sus meditaciones nos obligan a pensar en una época en la que, simplemente, no existía idea alguna de la posibilidad de multiplicar en masa algo y que ello estuviera disponible para todos, se debía asumir la vida tal como era, una vida cuyo trabajo estaba dirigido directamente a la producción de lo necesario. Es necesario ponerse en el lugar del emperador, un hombre con gran influencia del pensamiento filosófico en tales circunstancias.

Para los estoicos, existen problemas generales y problemas reales. Considerar que una gran cantidad de población carece de ciertos insumos o bienes, es un planteamiento generalizado. Los que interesan a la filosofía estoica son los problemas no generalizados, es decir, aquellos que atañen a la vida individual. Según el estoicismo, la vida es problemática cuando el ser humano no pretende progresar en lo que le atañe según su lugar en el mundo, en sentido positivo, y la vida que está inmersa en los males, en sentido negativo. Es decir, mal es aquello que impide al ser humano hacer lo que la naturaleza le exige con tal de salir de su precaria condición. Pasemos a un problema más, ¿qué significa el mal para los estoicos?

Una de las versiones más radicales del concepto de mal es el siguiente. En uno de sus pasajes Marco Aurelio afirma: “Destruye la sospecha y queda destruido lo de «se me ha dañado»; destruye la queja de «se me ha dañado» y destruido queda el daño”.<sup>125</sup> A lo que refiere Marco Aurelio es que la sospecha, como el daño, son un tipo de opinión. La opinión es controlable. Lo externo no es bien ni mal: “«Que todo es opinión». Evidente es lo que se dice referido al cínico Mónimo. Evidente también, la utilidad de lo que se dice, si se acepta lo sustancial del

---

<sup>125</sup> *Ibid.* (IV, 7), p. 94.

dicho, en la medida en que es oportuno”.<sup>126</sup> Por ende, el mal como el bien es un tipo de opinión. La noción material del mal, de lo que concebimos como males, depende de una interpretación del concepto de aquello de lo que proviene dicho mal, en uno u otro sentido. Es decir, no hay mal si no hay concepto de mal y no hay concepto sin un alma que piense o sufra aquel mal.

En un segundo aspecto, el mal es también un tipo de impresión de ser agraviado por un mal, ser víctima. El ser víctima de un mal significa tener un obstáculo que impide las funciones necesarias o naturales, un funcionamiento o disposición correcta:

Un obstáculo a la sensación es un mal para la naturaleza animal; un obstáculo al instinto es igualmente un mal para la naturaleza animal. Existe además igualmente otro obstáculo y mal propio de la constitución vegetal. Así, pues, un obstáculo a la inteligencia es un mal para la naturaleza inteligente. Todas estas consideraciones aplicatelas a tí mismo. ¿Te embarga un pesar, un placer? La sensación lo verá. ¿Tuviste alguna dificultad cuando emprendiste instintivamente algo? Si lo emprendes sin una reserva mental, ya es un mal para tí, en tanto que ser racional. Pero si recobras la inteligencia, todavía no has sido dañado ni obstaculizado. Lo que es propio de la inteligencia sólo ella acostumbra a obstaculizarlo. Porque ni el fuego, ni el hierro, ni el tirano, ni la infamia, ni ninguna otra cosa la alcanzan. Cuando logra convertirse en «esfera redondeada», permanece.<sup>127</sup>

En general, un daño en el cuerpo representa cierto tipo de dificultad, pero no es suficiente como para afirmar que impide llevar a cabo algo; existen también dificultades políticas y sociales, como ser calumniado o sufrir injusticias, que son un tipo de impresión de que nos ha acontecido un mal, es un tipo de impresión que acontece en el alma, que surge ante el principio rector como un tipo de opinión:

Y entre las máximas que tendrás a mano y hacia las que te inclinarás, figuren estas dos: una, que las cosas no alcanzan al alma, sino que se encuentran fuera, desprovistas de temblor, y las turbaciones surgen de la única opinión interior. Y la segunda, que todas esas cosas que estás viendo, pronto se transformarán y ya no existirán.<sup>128</sup>

En realidad, la interpretación relativista del mal que afirma que no existe si se suprime la opinión es un extremo radical de su definición, una estrategia mental que se ocuparía para mitigar terribles malestares físicos. Se sabe, por ejemplo, que el emperador siempre estuvo enfermo del estómago.<sup>129</sup> También sería útil para evitar pensar en lo que otros han hecho en

---

<sup>126</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (II, 15), p. 76.

<sup>127</sup> *Ibid.* (VIII, 41), p. 174.

<sup>128</sup> *Ibid.* (IV, 3), p. 93.

<sup>129</sup> Anthony Birley, *op. cit.* p. 256.

contra nuestra aunque nosotros no hayamos sufrido ningún percance real. Tal definición del mal se orienta a explicar las fuentes externas.

Respecto a las fuentes internas del mal, existe aún otra definición más razonable. Según Marcelo D. Boeri en consonancia con los demás intérpretes, para los estoicos no existen términos medios entre bien y mal. El mal es, principalmente, lo opuesto al bien y, si vivir de acuerdo con la naturaleza es el bien, entonces no vivir conforme a la misma es un mal. Tal mal implica una tendencia distinta de lo racional.<sup>130</sup> El mal, como concepto de “lo opuesto al bien”, es una idea común o general que implica a los diversos males. El bien para los estoicos como Epicteto o Séneca, es el buen fluir de la vida, la serenidad, la imperturbabilidad y, en general, todo aquello que es un beneficio real y duradero, todo aquello que nos provee de bienestar.<sup>131</sup> El concepto de mal deriva de la negación de la existencia del bien, entonces los males son todo aquello que se caracteriza por entorpecer la vida en conformidad con el bien. Por tal razón, la intención primera de las prácticas filosóficas meditativas es evitar ser obstaculizado: “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”.<sup>132</sup>

El bien sólo se obtiene pretendiendo la virtud y la virtud es una. Si el bien es sólo propio del sabio o de aquel que pretende la sabiduría, entonces el mal caracteriza a todos los demás porque carecen del estado unitario de la virtud.<sup>133</sup> Los estoicos dirían que la condición más normal es que de hecho nadie sepa cómo vivir bien. De donde resulta que podemos llamar males a lo que por sí mismo impide la vida. El mal, para nuestro sentido común, sería en tal contexto una pluralidad de condiciones contraproducentes. Una causa es la falta de instrumentos para sobrellevar la carencia y la otra causa es la ignorancia. El mal objetivo externo, la condición objetiva del mal, o bien es producida por la naturaleza y por tanto no puede llamarse mal, o bien producido por el ser humano accidental o voluntariamente y entonces, según el estoicismo, es a causa de la ignorancia o de malas costumbres.

---

<sup>130</sup> Véase Marcelo D. Boeri, *op. cit.* p. 122.

<sup>131</sup> Long & Sedley, *op. cit.* p. 399.

<sup>132</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (XII, 1), p. 233.

<sup>133</sup> Véase J. M. Rist, *op. cit.* p. 23. Tal como lo interpreta Rist, no es un estado inmoral, la moral sólo corresponde a aquel que pretende la virtud.

Pongamos un ejemplo hipotético de lo que obviamente consideraríamos un mal en el Estado romano. El mal de los pobres está en el supuesto de que las intenciones de las clases privilegiadas son malas y les hace reaccionar de variadas formas, con levantamientos o quejas, con el robo, con la guerra y otros actos belicosos. ¿Sólo los pobres o los conquistados sufren las penas del mal? En realidad no, los ricos consideran la pobreza un tipo de mal, bajo el supuesto de que perder su riqueza implica, tal vez, la pérdida de su posición social y la infamia o viceversa, la pérdida de comodidades y de cómo están acostumbrados a vivir. Ambos lados de la pirámide social presentarían actitudes alrededor de tales supuestos, ¿qué es la riqueza y la pobreza, sino un bien supuesto o un mal supuesto? Tanto personas que poseen riquezas como pobres se pueden ver siempre sometidas a preocupaciones y desvelos de todo tipo.

En tanto que son opiniones, tan malo puede ser el ser extremadamente rico entre una sociedad necesitada y desesperada como el vivir en condiciones precarias. Por supuesto que la condición del rico y la del pobre no son empíricamente las mismas y tales afirmaciones no se sostienen hoy día, es decir, objetivamente convendría mejor tener bienes suficientes. Lo que hace igual a ambas opiniones es que ambos se equivocan al definir el bien. Los males son enfermedades del alma, como una toxina que interrumpe de otras intenciones, puesto que causan un conflicto: rigen el cuerpo por otros impulsos como la ira, la angustia, la alegría extrema o el terror. El problema con la carencia y las opiniones incorrectas es que su mero existir provoca cuestionarse el sentido del vivir o del deber.

En general, el mal en ambos casos implica la aceptación de un modo de ser del mundo que considera una condición propia o la condición del otro como correcta o normal pero que no es justa, la aceptación de tales modos de vida carece de razón, es decir, son pasionales. Como el rico aceptaría el sometimiento de los pobres y el pobre daría como razonable el robo a los ricos.

Las pasiones se caracterizan por empujar por esfuerzos excesivos en contra de la propia naturaleza o sobrepasando a la misma.<sup>134</sup> Es decir, las pasiones alteran nuestro estado de ánimo y al mismo tiempo también nuestra comprensión de la situación. Si bien existe una condición objetivamente mala, el mal va acompañado de un tipo de opinión que, al no ser

---

<sup>134</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* pp. 116 – 118.

controlado, causa impulsos que generan violencia a la fluidez de la vida misma. El mal también tiene una dimensión material, que el agravio afecta directamente el estado o la disposición física del agraviado y tiene una obvia manifestación material en tendencias inmoderadas o actos incorrectos y de consecuencias negativas para otros.<sup>135</sup>

Comencemos por aceptar que existen factores que pueden considerarse problemas sociales que incitan por sí mismas al asesinato, el robo, el hurto, la violencia, el sometimiento... tales problemas conocidos por la relación conflictiva entre dos o más individuos tiene por razón una historia, por ejemplo, el dominio que buscaba ejercer Roma sobre otros pueblos. Pero si simplificáramos el apretado nudo que constriñe a ambas serpientes encontraríamos que ambas tienen en su origen un impulso irracional, que no da cuenta de la condición humana de los otros o que no da cuenta de la condición humana que se requiere para vivir.

La disposición prejuiciosa de uno u otro bando hacia el opuesto genera sentimientos negativos o positivos hacia lo que pertenece a uno u otro, por ejemplo, la riqueza genera envidia y la pobreza genera desprecio. De tal modo que la comprensión del otro está delimitado por sentimientos infundados, inmediatos o temporales. Las pasiones son causa de un tipo de supuesto que genera una reacción exagerada ante algo acompañado de un juicio de valor, que tiene una razón anímica que incita a reaccionar inmediatamente de algún modo con un afecto de ira, miedo, deseo sensual o placer, o angustia. Tales reacciones son lo que los estoicos llaman “contracciones del alma” y son motivadas por representaciones externas:

El dolor es una contracción del alma. Comprende: la piedad (dolor semejante al que sufren quienes no lo merecen); la envidia (nace del espectáculo de los bienes ajenos); el despecho (dolor provocado por el hecho de que los demás también posean lo que nosotros poseemos) [...] <sup>136</sup>

La sola intención que nace en el pensamiento puede ser involuntaria, es decir, una persona puede agredir a otra por un ataque de ira momentáneo, pero cuando tales males son parte del carácter entonces son más que sólo pasiones o impulsos excesivos, son vicios. Estobeo afirma que los hombres viciosos, por oposición con el hombre de virtud, se encargan de hacer todo de mal modo y de acuerdo a cualquier vicio.<sup>137</sup> La tendencia continua hacia los

---

<sup>135</sup> Véase Marcelo D. Boeri, *op. cit.* p. 214.

<sup>136</sup> Jean Brun, *op. cit.* p. 119.

<sup>137</sup> Véase Long & Sedley (Stobaeus 2.66, 14-67, 4) en *op. cit.* pp. 379 – 380.

diversos tipos de impulsos forma los vicios, como el deseo por júbilo excesivo hace a una persona demasiado pusilánime o la ira excesiva la hace extremadamente violenta.

Los vicios son tipos de excesos. Algunos de ellos pueden proveer de placer o algunos otros de la angustia. La tendencia continua hacia cualquiera de las pasiones es ya un vicio. Las consecuencias de los vicios son distintas a los bienes, en términos cualitativos, es decir que asentir definitivamente a un impulso excesivo, por voluntad propia, es caer en un error de consecuencias negativas, sin importar si de hecho en apariencia le beneficie:

[...] el hombre que miente voluntariamente es impío, en cuanto que al engañar comete injusticia. También es impío el que miente involuntariamente, 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. Porque es inevitable que el hombre tal recrimine reiteradamente a la naturaleza común en la convicción de que ésta hace una distribución no acorde con los méritos, dado que muchas veces los malos viven entre placeres y poseen aquellos medios que se los proporcionan, mientras que los buenos caen en el pesar y en aquello que lo origina.<sup>138</sup>

El vicio se refleja en el carácter: “Al despuntar la aurora, hazte estas consideraciones previas: me encontraré con un indiscreto, un ingrato, un insolente, un mentiroso, un envidioso, un insociable”.<sup>139</sup> El mal es también un tipo de apreciación y tendencia a lo superfluo, es decir, aceptación de creencias respecto a bienes y males: “¡Hasta tal punto el vulgo intuye la diferencia! En efecto, este verso no dejaría de chocar ni de ser repudiado, mientras que aquél, tratándose de la riqueza y buena fortuna que conducen al lujo o a la fama, lo acogemos como pronunciado apropiada y elegantemente”.<sup>140</sup>

El mal es también un tipo de violencia contra la propia persona o contra otros, por no procurar un bien: “¡Cuán cruel es no permitir a los hombres que dirijan sus impulsos hacia 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”.<sup>141</sup> Y el mal también se manifiesta en la dificultad de realizar un bien: “Sin embargo, si alguien se opusiera haciendo uso de alguna violencia, cambia a la complacencia y al buen trato, sírvete

---

<sup>138</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (IX, 1), pp. 181 – 182.

<sup>139</sup> *Ibid.* (II, 1), p. 69.

<sup>140</sup> *Ibid.* (V, 12), pp. 116 – 117.

<sup>141</sup> *Ibid.* (VI, 27), p. 134.

de esta dificultad para otra virtud y ten presente que con discreción te movías, que no pretendías cosas imposibles”.<sup>142</sup>

En escala social, el mal no es algo desconocido, sino de hecho común y cotidiano, el mal es una fuerza existente en el ámbito humano de la comunidad, que es hasta cierto grado tolerable pero que no aporta realmente nada a la realización la naturaleza humana:

Y en verdad nada violento se le asigna, sino exclusivamente todo aquello que es para esa parte intelectual conforme a la naturaleza. Pero no sólo no lo tolera, sino que se encamina a lo contrario. Porque el movimiento que la incita a los actos de injusticia, al desenfreno, a la ira, a la aflicción, no es otra cosa que defección de la naturaleza.<sup>143</sup>

Marco Aurelio hace referencia a diversos vicios como: placeres, riquezas, fama, lujos... y también son un tipo de males los daños o agravios como el dolor, la pérdida de un bien o el daño en nuestra propiedad, actos de mala fe, la pobreza y las maledicencias. La mala relación entre dos estratos sociales distintos es un asunto aparte, el verdadero problema en ambos es su formación moral y sus tendencias. El mal existe, es habitual, pero no necesariamente entendemos las cosas como males, el mal es el valor que se atribuye a aquello que se manifiesta ya como antinatural o violento contra la propia disposición: “No consiste tu mal en un guía interior ajeno ni tampoco en una variación y alteración de lo que te circunda. ¿En qué, pues? En aquello en ti que opina sobre los males”.<sup>144</sup>

Regresando al punto de partida, es notable que la filosofía estoica racionaliza el problema empíricamente y define que en realidad el mal implica diversos males de diversa naturaleza. Existen errores causados por no saber algún hecho dado, o bien errores procedimentales y metódicos para alcanzar el conocimiento o la realización de una cosa, males a causa de carencias materiales o bien errores por impedimentos de la disposición interior que desvían de un objetivo dado y problemas también como delimitar correctamente un fin moral o decidir si se trata de un bien o un mal. Es un mal cuando aquel error o ignorancia es causa de sufrimiento que nos aleja del estado de plenitud.

Marco Aurelio diría que las capacidades de cualquier ser humano se encuentran sometidas a tales conflictos: “«Toda alma, afirman, se ve privada contra su voluntad de la verdad». Igualmente también de la justicia, de la prudencia, de la benevolencia y de toda virtud

---

<sup>142</sup> *Ibid.* (VI, 50), p. 142.

<sup>143</sup> *Ibid.* (XI, 20), p. 228.

<sup>144</sup> *Ibid.* (IV, 39), p. 103.

semejante. Y es muy necesario tenerlo presente en todo momento, pues serás más condescendiente con todos”.<sup>145</sup> No hay nada que pueda compensar aquella carencia, pueden poseerse tierras o riquezas, pero la vida plena no puede regalarse como tal, es decir, la plenitud no está dada en ninguna de esas cosas.

En la Antigua Roma, ya que no era viable una solución a gran escala, era necesario que cada uno cuidara de sí. Por consiguiente, el problema para los esclavos (y, en general, de cualquier ciudadano romano que no contaba con solidez en su patrimonio) era todo aquello que impedía sus objetivos personales, librarse de las condiciones precarias, condición a la que estaba sometido también el dueño de la tierra o el liberto, el artesano, el comerciante y todo aquel en la base de la pirámide. En conclusión, podemos inferir una interpretación posible y es que Marco Aurelio de hecho haya pensado que Roma había llegado a una forma política ideal, siendo su participación política repartida en distintos sectores y provincias, haciendo posible que cada estrato social estuviera implicado, pero era la corrupción de cada parte y sus malos procederes lo que impedía su prosperidad y la prosperidad de otros.

El mal es tanto una disposición interior que se rige por representaciones como estar sometido a una condición material dada, ya natural o socio-política. El impulso hacia o contra tales representaciones es, o bien exagerada o basada en juicios erróneos. Si es una representación, entonces el sujeto de algún modo ha asentido voluntariamente a vivir aquel estado de violencia o bien se ha visto en la ocasión de hacerlo por su circunstancia o por ignorancia. Las representaciones dadas no son extrañas al mundo, la vida social ni al ser consciente, sino habituales, es decir, son las opiniones mundanas y la mezcla de las mismas las que conforman lo que al final define nuestras intenciones y, por ende, nuestro carácter. Además, muchas veces sin ayuda de la reflexión filosófica o la meditación auto-reflexiva podríamos nunca notar que aquel tipo de actitud es un problema, pero al ser arrastrado por valores aparentes, como la gloria póstuma, los honores, la comodidad o la riqueza, el alma pierde su disposición correcta: “no cedas terreno a ninguna otra cosa, porque una vez arrastrado e inclinado hacia ella, ya no serás capaz de estimar preferentemente y de continuo aquel bien que te es propio y te pertenece”.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> *Ibid.* (VII, 63), pp. 158 – 159.

<sup>146</sup> *Ibid.* (III, 6), pp. 84 – 85.



El mal es una diversidad de males, que en síntesis son: la carencia de bienes, la opinión, los actos incorrectos y las disposiciones pasionales. Lo que sugiere Marco Aurelio es que los males son tendencias causadas, en cualquier caso, por un profundo desconocimiento de lo que significa verdaderamente ser feliz. Un acto incorrecto es causa de un accidente o una representación impulsiva inadecuada, como lo es también la disposición incorrecta. La opinión que no procede metódicamente también es causa de la ignorancia.

Si extraño al mundo es quien no conoce lo que en él hay, no menos extraño es también quien no conoce lo que en él acontece. Desterrado es el que huye de la razón social; ciego el que tiene cerrados los ojos de la inteligencia; mendigo el que tiene necesidad de otro y no tiene junto a sí todo lo que es necesario para vivir. Absceso del mundo el que renuncia y se aparta de la razón de la común naturaleza por el hecho de que está contrariado con lo que le acontece; pues produce eso aquella naturaleza que también a ti te produjo. Es un fragmento de la ciudad, el que separa su alma particular de la de los seres racionales, pues una sola es el alma.<sup>147</sup>

Los estoicos tenían un concepto muy complejo de la maldad, que se basa principalmente en una comprensión de las consecuencias de la pobreza espiritual en base a observaciones teóricas de su contexto muy metódicas. La esclavitud, si es posible resumirla en un término, es el extrañamiento del ser. El mal no es sólo carencia de una opinión correcta, sino la no apropiación efectiva y real de un estado de plenitud, la falta de comprensión de lo que tal estado de plenitud implica. Aquella condición de plenitud se caracteriza por superar las vicisitudes que tiene que afrontar todo ser humano, como la muerte. Las pasiones implican un estado irracional del alma y ello implica un mal, no sólo para aquella persona en sí, sino para la comunidad en general. Si pensamos en la condición de universalidad de la esclavitud, el mal representa la sumisión a un modo de sentir e interpretar el mundo que, de ser aceptado por otros implica la inclinación colectiva a un tipo de bien falso, que no se torna menos falso de ser aceptado por otros, como por ejemplo el exceso de riqueza o la evasión del trabajo. Lo que quiero decir es que, aún contando con una creencia colectiva de bien y mal, de lo útil y lo nocivo, en realidad la opinión común no es suficiente para formar una idea correcta de cómo vivir:

Haz resplandecer en ti la sencillez, el pudor y la indiferencia en lo relativo a lo que es intermedio entre la virtud y el vicio. Ama al género humano. Sigue a Dios. Aquél dice:

---

<sup>147</sup> *Ibid.* (IV, 29), p. 100.

«Todo es convencional, y en realidad sólo existen los elementos». Y basta recordar que no todas las cosas son convencionales, sino demasiado pocas.<sup>148</sup>

La masificación de los conceptos de bienes y males no representan la formación de una sociedad racional, es decir, basada en la armonía, la cooperación y la simpatía, necesariamente. Por otra parte, aún habiéndose guiado por ideas incorrectas, en los actos de todos persisten algunos aspectos de naturaleza racional, como sucede con las artes:

Ninguna naturaleza es inferior al arte, porque las artes imitan las naturalezas. Y si así es, la naturaleza más perfecta de todas y la que abarca más estaría a una altura superior a la ingeniosidad artística. Y ciertamente todas las artes hacen lo inferior con vistas a lo superior.<sup>149</sup>

Otro criterio para denominar que algo es un mal definitivamente radica en las consecuencias que pueda provocar a la comunidad o a una parte de la misma, incluyéndose uno mismo: “Si eso ni es maldad personal ni resultado de mi ruindad ni perjudica a la comunidad, ¿a qué inquietarme por ello?, ¿y cuál es el daño a la comunidad?”.<sup>150</sup> Un mal es aquello que obstaculice al sujeto social del bien. Por tanto, existen males y males aparentes, por ejemplo, la pérdida de un miembro por una enfermedad desconocida es una causa que no depende de la comunidad y es un tipo de mal aparente, porque según causas naturales no existen ni bienes ni males, no pudo predecirse y no es causa tampoco del principio rector.<sup>151</sup> Además, Marco Aurelio es plenamente consciente de que la transformación no representa ningún tipo de mal.<sup>152</sup>

Los estoicos reconocen que el problema central de tales actos negativos a la comunidad y al individuo mismo es la formación de costumbres morales no razonables, ya por la falta de atención o por excesiva atención a algo inadecuado. Pongamos otro ejemplo, Marco Aurelio en el presente pasaje describe una estrategia moral, debemos de actuar pensando que nuestra muerte está cerca:

En la convicción de que puedes salir ya de la vida, haz, di y piensa todas y cada una de las cosas en consonancia con esta idea. Pues alejarse de los hombres, si existen dioses, en absoluto es temible, porque éstos no podrían sumirte en el mal. 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

---

<sup>148</sup> *Ibid* (VII, 31), p. 152.

<sup>149</sup> *Ibid*. (XI, 10), p. 221.

<sup>150</sup> *Ibid*. (V, 35), p. 124.

<sup>151</sup> *Ibid*. (II, 11), pp. 73 – 74.

<sup>152</sup> *Ibid*. (XII, 23), pp. 239 – 240.

puesto todos los medios a su alcance para que el hombre no sucumba a los verdaderos males. Y si algún mal quedara, también esto lo habrían previsto, a fin de que contara el hombre con todos los medios para evitar caer en él. Pero lo que no hace peor a un hombre, ¿cómo eso podría hacer peor su vida? Ni por ignorancia ni conscientemente, sino por ser incapaz de prevenir o corregir estos defectos, la naturaleza del conjunto lo habría consentido. Y tampoco por incapacidad o inhabilidad habría cometido un error de tales dimensiones como para que les tocaran a los buenos y a los malos indistintamente, bienes y males a partes iguales. Sin embargo, muerte y vida, gloria e infamia, dolor y placer, riqueza y penuria, todo eso acontece indistintamente al hombre bueno y al malo, pues no es ni bello ni feo. Porque, efectivamente, no son bienes ni males.<sup>153</sup>

Marco Aurelio con el presente pasaje hace una especie de cadena racional en la que, si no existen los dioses, entonces habrá que actuar con la intención de “salir de la vida” (saberse muerto en uno o dos días). O bien, habrá que actuar siempre en tal disposición pues no se sabe si lo que en un futuro se espera son bienes o males. Por ende, lo que exhorta su filosofía es a considerar que los diversos males o bienes son supuestos y expectativas, ideas que dirigen nuestro actuar pero que pueden desviarnos. Lo mejor es actuar teniendo siempre en mente la acción y el fin presente, lo que es posible lograr al término de aquel día (o momento).

Por ende, existen problemas que rebasan la posibilidad de ser resueltos por nuestro modo común de evaluar las circunstancias, tal condición representa el extrañamiento del hombre del verdadero ser de su naturaleza. Si es así, el ser humano supera el extrañamiento del ser por medio del conocimiento sobre sí mismo, porque le es asequible hacerse la idea de un orden de sí mismo. La respuesta de los estoicos, que explicaré en el apartado siguiente, es que se supera naturalmente el extrañamiento del ser por un proceso de familiaridad o apropiación. Sin embargo, existe un amplio tramo entre el ser y el conocimiento, y en el presente caso entre el ser un hombre de bien y el saber cómo vivir y el hombre con su sentido común, porque la experiencia comienza a formar lo más familiar, es un tipo de ser social que podría estar incompleto o ser imperfecto: “Que no menos harán las mismas cosas, aunque tú revientes”.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> *Ibid.* (II, 11), p. 73 – 74.

<sup>154</sup> *Ibid.* (VIII, 4), p. 164.

## **CAPÍTULO II: LA TEORÍA ESTOICA EN LAS MEDITACIONES**

El presente capítulo está dividido en dos apartados. En el primero, mi intención es llegar a una conclusión en la definición del concepto de naturaleza en las meditaciones, pues sin saber qué es naturaleza es imposible saber cuál es el modo correcto de vivir, siguiendo la lógica del planteamiento estoico. Llego a la conclusión de que la naturaleza está definida como un conjunto de cualidades de una unidad de singularidades que son co-dependientes, pues es la única alternativa que dejan sus constantes cuestionamientos sobre la entidad universal rectora. La intención de definir la naturaleza es establecer el sentido de lo que Marco Aurelio considera correcto. En el siguiente apartado defino el concepto de carácter, que es la entidad propuesta en la filosofía estoica según la cual desarrollan una psicología de las pasiones. Marco Aurelio hace uso del concepto para referir a aquello de lo que depende el estado de plenitud, cuyo llegar a ser asemeja al ser humano al ideal de la naturaleza como para definir razones de los problemas mundanos. En el segundo apartado concluyo definiendo las condiciones de libertad de la entidad que plantea y cómo tal confrontación de las condiciones de la libertad humana obligan a afirmar que el ser humano es responsable de sus acciones y de sí mismo. Ambos apartados sirven para defender que las meditaciones de Marco Aurelio tienen una base con pretensiones universales.

### **La teoría estoica de la física y la ontología**

¿De dónde proviene la idea de que una serie de sentencias nos pueden ayudar a vivir mejor?, ¿de dónde proviene la seguridad de su efectividad? y ¿por qué serían distintas de la opinión común? mi tesis es que el autor tiene pretensiones de ofrecer una respuesta definitiva al problema del sentido de la vida humana, conflicto en el que el sentido de cada acción está en juego. De acuerdo con el apartado anterior, para que nuestros actos tengan consecuencias que nos beneficien y a los otros es necesario saber. El saber nos alejaría de algunos males al tener una idea adecuada de nuestra naturaleza y nuestras posibilidades: “Amóldate a las cosas

que te han tocado en suerte; y a los hombres con los que te ha tocado en suerte vivir, ámalos, pero de verdad”.<sup>155</sup>

Un detalle importante a resaltar es que, si observamos cuidadosamente las meditaciones, las instrucciones que nos llevan al ideal estoico tienen como agente del cambio al individuo. La vida natural no refiere a una circunstancia externa, sino un modo de actuar o pensar que nace en el individuo:

Porque el hombre de estas características que ya no demora el situarse como entre los mejores, se convierte en sacerdote y servidor de los dioses, puesto al servicio también de la divinidad que se asienta en su interior, todo lo cual le inmuniza contra los placeres, le hace invulnerable a todo dolor, intocable respecto a todo exceso, insensible a toda maldad, atleta de la más excelsa lucha, lucha que se entabla para no ser abatido por ninguna pasión, impregnado a fondo de justicia, apegado, con toda su alma, a los acontecimientos y a todo lo que se le ha asignado; y raramente, a no ser por una gran necesidad y en vista al bien común, cavila lo que dice, hace o proyecta otra persona.<sup>156</sup>

Si es así, el estoicismo propone que, reflexionando sobre nosotros mismos y nuestras intenciones respecto a las cosas, nos es asequible tal fin último. Por ende, el fin estoico implica llevar a cabo nuestras acciones según valores apropiados. Y si la vida en armonía implica ser guiados por valores correctos y se refieren a los valores de las cosas y circunstancias del día a día, entonces la filosofía estoica pretende una reforma del pensar “porque nada produce tanta satisfacción como los ejemplos de las virtudes, al manifestarse en el carácter de los que con nosotros viven y al ofrecerse agrupadas en la medida de lo posible. Por esta razón deben tenerse siempre a mano”.<sup>157</sup>

A pesar de ello, los fines de la filosofía parecen circulares: la vida buena es natural y lo natural es bueno. Si no hay modo de verificar la mejor decisión, entonces cualquier decisión que represente cualquier tipo de beneficio en tal circunstancia podría ser conforme con la naturaleza. Así mismo, cualquier cosa que pase, aun siendo lo más terrible, podría ser justificado alegando que de ello resulta cierto beneficio. Sin embargo, no llegaremos a ninguna parte al tratar de complacer a unos o a otros, ni al complacernos a nosotros, juzgando que es la acción que parece correcta. Aunque podría llegar a parecerlo, la teoría estoica no es tan radicalmente relativista, claro que para demostrarlo tenemos que contestar

---

<sup>155</sup> *Ibid.* (VI, 39), p. 138.

<sup>156</sup> *Ibid.* (III, 4), p. 83.

<sup>157</sup> *Ibid.* (VI, 48), p. 148.

qué es “naturaleza”, que representa el fin de la vida humana, luego tendremos que contestarnos qué es el carácter, que representa el medio universal con el que realizamos nuestra naturaleza, porque la naturaleza, como lo permea todo, también se encuentra en el carácter y el carácter como esencia singular de nuestra naturaleza, es universal: “[...]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”<sup>158</sup>

De igual modo, la filosofía estoica de Marco Aurelio tiene un tinte socrático que implica “conocerse a sí mismo”: “El que no sabe lo que es el mundo, no sabe dónde está. Y el que no sabe para qué ha nacido, tampoco sabe quién es él ni qué es el mundo. Y el que ha olvidado una sola cosa de esas, tampoco podría decir para qué ha nacido. ¿Quién, pues, te parece que es el que evita el elogio de los que aplauden..., los cuales ni conocen dónde están, ni quiénes son?”.<sup>159</sup> Marco Aurelio afirma que para conocernos a nosotros mismos requerimos conocer el mundo. Conocer el mundo requiere ir más allá de los estándares sociales convencionales. Por ende, tanto el orden del mundo como la naturaleza del carácter son asuntos de vital importancia para el pensamiento estoico si se quiere resolver definitivamente cuál es el fin de la vida humana.

Pasemos al primer problema, ¿cuál es la semejanza que pretenden los filósofos estoicos con la naturaleza o la perfecta homología? Caracterizaré el sistema estoico que define el concepto de “naturaleza”. Según la interpretación de Johnny Christensen, toda la filosofía estoica tiene por base la creencia de que el ser humano debe de tener un papel en el universo.<sup>160</sup> El mismo autor afirma que los estoicos llevaron a cabo estudios en torno a la física de la naturaleza y los principios naturales. Según el autor, la materia es la unidad donde todo cambio acontece. Existen dos divisiones de estudio: la física y la ontología. La física, como rama del saber, se encarga de estudiar la composición de la materia. La naturaleza es una y está compuesta de un tiempo infinito y materia infinita (porque es divisible infinitamente), y se caracteriza por contener singularidades en movimiento.<sup>161</sup> También establece una diferencia específica entre lo que realmente existe y lo que el ser humano dice que ve, pues el

---

<sup>158</sup> *Ibid.* (II, 1), p. 69.

<sup>159</sup> *Ibid.* (VIII, 52), pp. 177 – 178.

<sup>160</sup> Véase Johnny Christensen, *op. cit.* p. 11.

<sup>161</sup> Véase *Ibid.* pp. 23 – 25.

tiempo y espacio son para los estoicos, según el investigador, construcciones subjetivas.<sup>162</sup> Luego, la ontología estoica establece que las leyes que determinan la regularidad de los eventos de la naturaleza dependen de la “estructura” de la naturaleza, que de ser visible y asequible requeriría un lenguaje para ser dicho, la “estructura” es el *logos* que da regularidad y es la explicación verdadera del cambio. La razón del cambio, a diferencia de la teoría aristotélica, no se encuentra más allá de la materia en movimiento.<sup>163</sup>

¿Qué es lo que creía Marco Aurelio al respecto? El problema mayor del texto de Marco Aurelio es que el autor no afirma la existencia de un *logos* que es principio universal sin contradicciones, sino que en sus meditaciones es evidente una inquietud sobre el estatuto ontológico del mismo concepto que parece no terminar de resolver, aspecto que Pierre Hadot pone en evidencia al exponer los dilemas del autor, que se basa en dos modelos opuestos, uno correspondiente a la física epicúrea y otro a la física estoica.<sup>164</sup> Sea como fuere, el autor no desistió en su intento por adoptar la filosofía estoica y, ya que es un concepto absolutamente central, debe ser posible llegar a una resolución.

Tomemos en consideración que el interés filosófico de Marco Aurelio tiene una mayor inclinación práctica que teórica pues “Sea cual fuere la hipótesis que admitamos, Dios o el azar, explica Séneca, hay que practicar la filosofía, es decir, someterse con amor a la voluntad de Dios o con orgullo al azar”.<sup>165</sup>

Marco Aurelio, como otros autores estoicos, también expone ideas de sus meditaciones sobre la física y la ontología. Respecto a la física, coincide en que el mundo está compuesto por materia en movimiento, que son los átomos: “«Lo que ha nacido de la tierra a la tierra retoma; lo que ha germinado de una semilla etérea vuelve nuevamente a la bóveda celeste». O también esto: disolución de los entrelazamientos en los átomos y dispersión semejante de los elementos impasibles”,<sup>166</sup> que el mundo está regido por una “estructura”: “La naturaleza del conjunto universal, valiéndose de la sustancia del conjunto universal, como de una cera, modeló ahora un potro; después, lo fundió y se valió de su materia para formar un arbusto, a continuación un hombrecito, y más tarde otra cosa. Y cada uno de estos seres ha subsistido

---

<sup>162</sup> Véase *Ibid.* pp. 25 – 29.

<sup>163</sup> Véase *Ibid.* pp. 11- 17.

<sup>164</sup> Véase Pierre Hadot, *La ciudadela interior*, pp. 253 – 255.

<sup>165</sup> *Idem.*

<sup>166</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VII, 50), pp. 155 – 156.

poquísimo tiempo”.<sup>167</sup> Tal estructura es visible a los sentidos y en parte comprensible para el ser humano: “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 una causa exterior”.<sup>168</sup> y el conflicto entre las entidades materiales y su verdadero significado permanece: “Que todo es opinión y ésta depende de ti. Acaba, pues, cuando quieras con tu opinión, y del mismo modo que, una vez doblado el cabo, surge la calma, todo está quieto y el golfo sin olas”.<sup>169</sup>

Lo que resumen los investigadores sobre lo que los estoicos antiguos consideran como orden y lo que podemos deducir que Marco Aurelio considera el orden es un poco distinto. Para Marco Aurelio, es necesario pensar el orden porque requiere de aquella verdad para cotejar decisiones, mientras que en las reconstrucciones del pensamiento de los antiguos filósofos estoicos, se plantean supuestos ontológicos sobre el orden que llevan a problemas y planteamientos sobre el lenguaje, el destino y la necesidad. Para Marco Aurelio, filósofo nacido ya cientos de años después, es más importante encontrar razones y medios para asociar coherentemente un posible orden universal en el orden humano. Se esfuerza, entonces, en formular la razón humana no ya como principio que es originado en la unidad sustancial de la naturaleza, sino como un soporte para definir las condiciones de posibilidad de la armonía social:

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.<sup>170</sup>

Luego, como una necesidad que surge de la condición obligada de tener que actuar necesariamente conforme a un modo de ser humano que requiere ser guiado: “Puedes encauzar bien tu vida, si eres capaz de caminar por la senda buena, si eres capaz de pensar y actuar con método”.<sup>171</sup> El punto de partida del método, que refiere a las prácticas estoicas, tiene como prioridad pensar lo real, pues sin la posibilidad del pensar lo real no sería posible asemejar nuestros actos a las cualidades del orden natural. De lo cual se sigue que el

---

<sup>167</sup> *Ibid.* (VII, 23), p. 150.

<sup>168</sup> *Ibid.* (VI, 9), p. 128.

<sup>169</sup> *Ibid.* (XII, 22), p. 239.

<sup>170</sup> *Ibid.* (IV, 4), pp. 93 – 94.

<sup>171</sup> *Ibid.* (V, 34), p. 124.



pensamiento del autor nos obliga a realizar una inversión en la comprensión del origen del orden. El orden, según los estoicos, proviene de la naturaleza, pero sus meditaciones nos sugieren que es necesario pensar que el orden acontece en lo comunitario, no por plantear un nuevo origen verdadero sino las posibilidades de realización del mismo.

La naturaleza puede no tener por sí misma un verdadero modo de ser o razón de ser respecto a nuestra vida humana: “La podredumbre de la materia que subyace en cada cosa es agua, polvo, huesecillos, suciedad. O de nuevo: los mármoles son callosidades de la tierra; sedimentos, el oro, la plata; el vestido, diminutos pelos; la púrpura, sangre, y otro tanto todo lo demás”.<sup>172</sup> En particular, definiendo que Marco Aurelio piensa la naturaleza en términos de cualidades y no como un principio físico del que dependa el orden. Marco Aurelio postula al menos tres cualidades básicas que son condición para delimitar las fronteras o sentidos últimos del orden de la naturaleza. El autor explica la naturaleza en razón de la armonía (*ἀρμονία*): “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”;<sup>173</sup> la cooperación (*συνεργίαν*):

Como existen los miembros del cuerpo en los individuos, también los seres racionales han sido constituidos, por este motivo, para una idéntica colaboración, aunque en seres diferentes. Y más se te ocurrirá este pensamiento si muchas veces hicieras esta reflexión contigo mismo. Soy un miembro del sistema constituido por seres racionales.<sup>174</sup>

Y, finalmente, la simpatía (*συμπαθεια*):

Cuantos seres participan de algo en común, tienden afanosamente a lo que es de su mismo género. Todo lo terrestre se inclina hacia la tierra, todo lo que es acuoso confluye, de igual modo lo aéreo, hasta el punto de que se necesitan obstáculos y violencia. El fuego tiende hacia lo alto debido al fuego elemental, y está hasta tal extremo dispuesto a prender con todo fuego de aquí, que toda materia, aunque esté bien poco seca, es fácilmente inflamable por el hecho de estar menos mezclada con lo que impide su ignición. Y consecuentemente, todo lo que participa de la naturaleza intelectual tiende con afán hacia su semejante de igual manera o incluso más. Porque, cuanto más aventajado es un ser respecto a los demás, tanto más dispuesto se halla a mezclarse y confundirse con su semejante. Por ejemplo, al punto se descubren entre los seres irracionales enjambres, rebaños, crías recién nacidas, y algo parecido a relaciones amorosas; porque también aquí hay almas, y la trabazón se encuentra más extendida en los seres superiores, cosa que no ocurre, ni en las plantas, ni en las piedras, o en los troncos. Y entre los seres racionales se encuentran constituciones, amistades, familias,

---

<sup>172</sup> *Ibid.* (IX, 36), p. 193.

<sup>173</sup> *Ibid.* (V, 8), p. 113.

<sup>174</sup> *Ibid.* (VI, 42), pp. 138 – 139.

reuniones y, en las guerras, alianzas y treguas. Y en los seres todavía superiores, incluso en cierto modo separados, subsiste una unidad, como entre los astros. De igual modo, la progresión hacia lo superior puede producir simpatía, incluso entre seres distanciados.<sup>175</sup>

Mi reconstrucción del argumento es el siguiente, Marco Aurelio sugiere que lo que se puede considerar real son las relaciones comunitarias. La comunidad, que es el conjunto de las singularidades naturales, es una entidad indudablemente ordenada de la naturaleza y lo comunitario es una cualidad físicamente inherente a lo natural. Cuando el autor describe la virtud de los seres humanos, lo hace en función de la razón de la comunidad: “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 una causa exterior”.<sup>176</sup> Y no en función de la razón que es principio, para la que apela al hablar de la naturaleza humana o bien para explicar razones trascendentes de acontecimientos: “Subsistes como parte. Te desvanecerás en lo que te engendró; o mejor dicho, serás reasumido, mediante un proceso de transformación, dentro de tu razón generatriz”.<sup>177</sup> Existen relaciones comunitarias entre las singularidades de lo natural, que son las relaciones causales de unos y otros entre sí en función de la cooperación cuyas relaciones tienen las anteriores cualidades.

Marco Aurelio llega a una suposición firme: la naturaleza existe puesto que el orden entre singularidades se manifiesta. Entonces, plantea cualidades provenientes de las relaciones de co-destinación y co-dependencia entre singularidades, sin importar si existe o no el *logos* que es principio de lo existente, sin importar si afirma o no un orden temporal determinista que era una creencia de estoicos anteriores, aquellas relaciones son innegables y tal supuesto es la respuesta en la que encuentra una conciliación a dos sentidos completamente opuestos de la naturaleza, el estoicismo antiguo determinista de Crisipo y la filosofía Epicurista de los átomos.

La naturaleza está conformada por singularidades. Sus singularidades son miembros y no partes, es decir, elementos necesarios para el ser de la naturaleza:

Como existen los miembros del cuerpo en los individuos, también los seres racionales han sido constituidos, por este motivo, para una idéntica colaboración, aunque en seres diferentes. Y más se te ocurrirá este pensamiento si muchas veces hicieras esta reflexión

---

<sup>175</sup> *Ibid.* (IX, 9), p. 185.

<sup>176</sup> *Ibid.* (IX, 6), p. 185.

<sup>177</sup> *Ibid.* (IV, 14), p. 96.

contigo mismo. Soy un miembro del sistema constituido por seres racionales. Mas si dijeras que eres parte, con el cambio de la letra «R», no amas todavía de corazón a los hombres, todavía no te alegras íntegramente de hacerles favores; más aún, si lo haces simplemente como un deber, significa que todavía no comprendes que te haces un bien a ti mismo.<sup>178</sup>

La asociación entre singularidades pone en evidencia que el mundo tiene cierto orden que subyace a las relaciones causales perceptibles, existen condiciones naturales que incitan a relaciones de simpatía (συμπαθεια), traducida por Bach Peciller por solidaridad: “O un mundo ordenado, o una mezcla confusa muy revuelta, pero sin orden. ¿Es posible que exista en ti cierto orden y, en cambio, en el todo desorden, precisamente cuando todo está tan combinado, ensamblado y solidario?”<sup>179</sup>

Por tanto, en términos argumentativos, existen razones suficientes para afirmar que el correcto modo de vivir, al menos socialmente, implique asemejar las relaciones humanas a las propiedades que Marco Aurelio describe de las relaciones de singularidades naturales, porque sin importar si existe un orden natural o no, es lo que permite a las singularidades persistir y explicar su ser. Por ende, las características son adecuadas al menos por una relación de analogía entre lo natural y lo humano.

Las consecuencias de la inversión que sugieren las meditaciones en la explicación sobre la naturaleza son significativas. Para empezar, lo que tenemos que reconocer de antemano es que Marco Aurelio no requiere referir a posibles supuestos que podrían generarse, como que la naturaleza humana es buena o es correcta o que el comportamiento humano concuerda con su lugar en el mundo, sólo afirma que el ser humano está guiado por un modo de ser que le obliga a pensar. Ello tampoco significa que realice una potencia racional que se despliegue por sí misma sin voluntad del individuo, sino que la realiza sólo en la medida de sus posibilidades.

Si no es una causa primera y última la que lo ordena todo y a cada una de las partes, ¿de qué se supone que depende el orden? Marco Aurelio no reconoce indubitablemente que existe una entidad que englobe las singularidades, pero por alguna razón se nos muestran ordenadas (con un destino, una intención, una forma de ser, un movimiento, etc). Existe otra teoría que es compatible con tales ideas y a la que Marco Aurelio también recurre, es que

---

<sup>178</sup> *Ibid.* (VII, 13), pp. 147 – 148.

<sup>179</sup> *Ibid.* (IV, 27), pp. 99 – 100.

todo está compuesto de elementos, es decir, que los entes están ordenados por sus elementos. Según Johnny Christensen, la estructura cuya función es ser origen se le caracteriza por ser un principio ígneo, que según Jean Brun gobierna sobre los demás elementos.<sup>180</sup> Lo ígneo, unidad física microscópica, se torna la razón rectora del movimiento, que junto con lo húmedo y el hálito vital infunde vida, de tal modo traducen los estoicos el principios a una entidad física:

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 en su posición no natural. Así, pues, también los elementos están sometidos al conjunto universal.<sup>181</sup>

Ya que el movimiento de los cuerpos es producido por una entidad elemental, es posible aislar la esencia del orden de las partes de la naturaleza explicando su estructura interna y no una estructura externa universal que lo engloba todo. Como otros estoicos, Marco Aurelio atribuye cierta función a tales oscilaciones de los elementos en el cuerpo para explicar la composición que caracteriza a la naturaleza humana. Reconoce, por ejemplo, que el elemento que infunde vida es lo que Marco Aurelio llama el “hálito vital”, que es como un soplo divino: “Esto es todo lo que soy: un poco de carne, un breve hálito vital, y el guía interior. [...] 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”.<sup>182</sup> Marco Aurelio encuentra en la composición elemental del ser humano una posibilidad para justificar la forma universal de la naturaleza humana.

La composición elemental del cuerpo no determina su modo de actuar. Una creencia que proviene de los estoicos antiguos es que la razón que organiza a la naturaleza lo determina todo. Al contrario de algunos filósofos estoicos, Marco Aurelio no es un determinista radical. Su planteamiento es, en parte, distinto al de Crisipo, que considera que ha sido prescrito que todo lo que acontece acontezca de tal modo:

Somehow, nevertheless, Chrysippus is also committed to a much stronger view, which amounts to determinism. At the beginning of each world cycle a causal nexus is

---

<sup>180</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* p. 61.

<sup>181</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (XI, 20), p. 227.

<sup>182</sup> *Ibid.* (II, 2), pp. 69 – 70.

providentially planned and initiated, in virtue of which every detail of the entire subsequent world process is predetermined<sup>183</sup>

Su planteamiento es semejante a otra de las ideas de Crisipo, que también afirma que nuestras decisiones personales están “co-causadas”, es decir, guiadas por el destino de otras cosas:

Presumably, then, we must reinterpret his acceptance of Zeno's doctrine of fate, according to which certain outcomes will ensue regardless of how we act. For Chrysippus this will mean, not that alternative actions are genuinely open to us, but that the outcomes in question are determined by causal chains which do not operate through our actions at all. When, by contrast, they are determined *via* our actions, they are said to be 'co-fated' with our actions. In either case, our actions are themselves as predetermined as the outcomes.<sup>184</sup>

Marco Aurelio también aceptaría la idea de que nuestro destino no sólo depende de nosotros, porque es evidente que hay circunstancias que no dependen de nosotros, pero no necesariamente hay un guía causal. El ideal de la plenitud es posible según las relaciones de reciprocidad de la naturaleza, pero tal planteamiento aún conserva la idea de que es un principio divino:

[...] es preciso exhortarse a sí mismo y esperar la desintegración natural, y no inquietarse por su demora, sino calmarse con estos únicos principios: uno, que nada me ocurrirá no acorde con la naturaleza del conjunto; y otro, que tengo la posibilidad de no hacer nada contrario a mi Dios y Genio interior. Porque nadie me forzará a ir contra éste.<sup>185</sup>

Queda demostrado que lo comunitario es un término medio de una aporía estoica que define el sentido de lo que se consideraría razonable: aún sin existir un sustento racional físico real.

---

<sup>183</sup> Long & Sedley, *op. cit.* p. 343.

<sup>184</sup> *Idem.*

<sup>185</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (V, 10), p. 116.

## La teoría estoica del carácter

Hasta ahora es posible comprender por qué la disciplina y la meditación son necesarios para una vida sin obstáculos, porque tales prácticas nos reflejan en retrospectiva las capacidades y posibilidades humanas en su semejanza con la divinidad de la naturaleza:

Date cuenta de una vez que algo más poderoso y más divino posees en tu propio interior que lo que provoca las pasiones y que lo que, en suma, te agita a modo de marioneta. ¿Cuál es ahora mi pensamiento? ¿Es el temor? ¿Es el recelo? ¿Es la ambición? ¿Es otra pasión semejante?<sup>186</sup>

Además, si nuestra naturaleza es la comunidad y no sólo una comunidad de hombres, sino una comunidad de las partes del cuerpo entre sí, de los cuerpos y las cosas, de las personas entre sí, y general de todo lo singularizado, entonces para evitarnos males es necesario comprender lo común, lo que es útil y beneficioso para todos y lo que se requiere para vivir en sociedad: las posibilidades, las potencialidades, las responsabilidades, las capacidades necesarias, etc.

Resolveré ahora lo que significa para Marco Aurelio la esencia humana. Me centraré en el presente capítulo en el sustrato de las costumbres morales, para ello profundizaré en los conceptos de “naturaleza humana”, “valoración” y “valor”. Si, según el estoicismo, se deben de cambiar las costumbres morales por otras según el orden natural de nuestra propia singular naturaleza, debemos de comprender qué es la naturaleza humana, en primer lugar, para comprender desde qué punto ejercemos el cambio para transformar tal circunstancia. Es necesario comprender cuál es el lugar del valor en la naturaleza humana, ello implica sobrepasar los límites de un concepto que, por sentido común, podría tener connotaciones muy subjetivas y personales, para llegar al mecanismo interno que planteaban los estoicos.

El sustrato universal, según la división del saber del orden universal de física y ontología, tiene una base física y un orden ontológico. El orden físico es un conjunto de elementos y el orden ontológico es aquel por el que estamos regidos según los estoicos, que es una comunidad de las partes del alma entre sí. Aquel orden interno que explica la física y la ontología es la base que pretende explicar lo que se manifiesta en el carácter. Los estoicos pretenden explicar lo que produce aquello que todos poseemos, un cierto modo de ser, y

---

<sup>186</sup> *Ibid.* (XII, 19), p. 238.

elevado a condición universal, representa la esencia de cada miembro de la comunidad de seres racionales.

El cuerpo, como todos los otros cuerpos, es compuesto por la combinación de los elementos y posee un orden estructural. Tal orden estructural es explicado por un alma. Los estoicos siguen el argumento aristotélico de que el ser humano es un ser vivo y que su esencia surge del alma que le permite actuar, porque es la causa primera del movimiento de un cuerpo vivo.<sup>187</sup> El planteamiento de Aristóteles es dualista, porque concibe al ser vivo como un compuesto de cuerpo y alma. Los estoicos, que consideran que existen al menos cuatro elementos, también suponen un principio semejante: “«Eres una pequeña alma que sustenta un cadáver», como decía Epicteto”.<sup>188</sup> El estoicismo plantea una relación monádica entre los elementos y el orden, pues si bien para Aristóteles la materia es objeto de control del alma, según su dualismo, en los estoicos el orden es propio de la materia, por lo que no hay un orden externo a un sustrato.

Para los estoicos, los seres humanos están dotados de una mente ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ), que no poseen los animales irracionales ni los inorgánicos.<sup>189</sup> Por otra parte, a pesar de ser una sustancia, el cuerpo y el alma están asociados por la mezcla de sus compuestos elementales.<sup>190</sup> Para Marco Aurelio, la vida también es un compuesto entre elementos de la naturaleza, algunos elementos son principios activos de movimiento y otros son sujetos pasivos al movimiento.

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 en su posición no natural. Así, pues, también los elementos están sometidos al conjunto universal.<sup>191</sup>

Los dos elementos que son principios activos del movimiento son el aire y el fuego.<sup>192</sup> Estos elementos son los que originan la vida.<sup>193</sup> La división de los elementos que componen la naturaleza persiste incluso en la filosofía de Marco Aurelio. Para Marco Aurelio existe un

---

<sup>187</sup> Véase Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Barcelona, s. a. (col. Biblioteca clásica Gredos), pp. 55 – 57.

<sup>188</sup> Marco Aurelio, *op.cit.* (IV, 41), p. 103.

<sup>189</sup> Véase Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to Early Middle Ages*, E. J. Brill, s. l., 1990, p. 27.

<sup>190</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* p. 61.

<sup>191</sup> Marco Aurelio, *op.cit.* (XI, 20), pp. 227 – 228.

<sup>192</sup> Véase Johnny Christensen, *op. cit.* p. 33.

<sup>193</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* pp. 87 – 93.

principio primero que explica la vida para todos los seres animados, el hálito vital (πνεῦμα), que es el soplo de la respiración y está compuesto de un elemento etéreo.<sup>194</sup> El movimiento del hálito vital es semejante a la respiración, porque “se vomita y se succiona”.<sup>195</sup> Existe en el aire, da a todos los seres vivos la vida y se dispersa al desintegrarse los elementos del cuerpo vivo (cuando muere).<sup>196</sup> Por su parte, el cuerpo (σῶμα) está compuesto de elementos que varían en peso y, por ende, en su cercanía con lo divino. Marco Aurelio afirma que el aire y lo ígneo, que son los elementos que componen el “hálito vital” que es el alma,<sup>197</sup> son los elementos más ligeros, mientras que los más pesados son el agua y la tierra.<sup>198</sup>

El alma tiene en su composición física elementos que tienen funciones distintas dentro de un organismo, que también está dividido en partes. Ahora, del origen de tales partes del alma, explica Marco Aurelio, es causa la semilla de la que nacemos todos, que es un orden ontológico de la dinámica de elementos físicos:

Depositó el semen en la matriz y se retiró; a partir de este momento otra causa intervino elaborando y perfeccionando el feto. Es tal cual corresponde a su procedencia. A su vez, se hace discurrir el alimento a través de la garganta y, a continuación, otra causa interviene y produce la sensación, el instinto y, en suma, la vida, el vigor físico y todas las demás facultades.<sup>199</sup>

Los elementos son la base material de la composición de un orden dado, que por razones fuera del alcance humano ha dado en el organismo las potencias generatrices:

Y afirmo que la naturaleza común usa indistintamente estas cosas en vez de acontecer éstas por mero azar, según la sucesión de lo que acontece; y sobrevienen debido a un primer impulso de la Providencia, según la cual, desde un principio, emprendió esta organización actual del mundo mediante la combinación de ciertas razones de las cosas futuras y señalando las potencias generatrices de las sustancias, las transformaciones y sucesiones de esta índole.<sup>200</sup>

Algunos estoicos afirman que las partes de tal potencia del alma son ocho: la parte fonética, la parte reproductora, la parte rectora y los cinco sentidos.<sup>201</sup> Los cinco sentidos comunican el orden de los cuerpos externos al alma. La parte rectora toma decisiones. La parte fonética

---

<sup>194</sup> Marco Aurelio, *op.cit.* (II, 2), pp. 69 – 70.

<sup>195</sup> *Ibid.* (II, 2), pp. 69 – 70.

<sup>196</sup> *Ibid.* (X, 7), pp. 202 – 203.

<sup>197</sup> Véase Marcia L. Colish, *op. cit.* p. 27.

<sup>198</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (IV, 4), p. 94.

<sup>199</sup> *Ibid.* (X, 26), pp. 208 – 209.

<sup>200</sup> *Ibid.* (IX, 1), pp. 182 – 183.

<sup>201</sup> Véase Marcia L. Colish, *op. cit.* p. 28.



es aquella que se encarga de la capacidad de hablar y la parte reproductora de la capacidad de procrear. Marco Aurelio, por su parte, también sostiene una división del alma, aunque no señala las ocho partes, sino que el alma es inteligente: “Cuerpo, alma, inteligencia; propias del cuerpo, las sensaciones; del alma, los instintos; de la inteligencia, los principios”.<sup>202</sup> También es social y racional: “En cualquier caso de pesar acuda a ti esta reflexión: no es indecoroso ni tampoco deteriorará la inteligencia que me gobierna; pues no la destruye, ni en tanto que es racional, ni en tanto que es social”.<sup>203</sup> En uno de los pasajes también afirma que hay partes que son comunes a seres de otra naturaleza:

Un obstáculo a la sensación es un mal para la naturaleza animal; un obstáculo al instinto es igualmente un mal para la naturaleza animal. Existe además igualmente otro obstáculo y mal propio de la constitución vegetal. Así, pues, un obstáculo a la inteligencia es un mal para la naturaleza inteligente. Todas estas consideraciones aplícatelas a ti mismo. ¿Te embarga un pesar, un placer? La sensación lo verá. ¿Tuviste alguna dificultad cuando emprendiste instintivamente algo? Si lo emprendes sin una reserva mental, ya es un mal para ti, en tanto que ser racional. Pero si recobras la inteligencia, todavía no has sido dañado ni obstaculizado.<sup>204</sup>

Otra parte del alma es aquella que lo distingue de otros seres vivos. Los aspectos que destaca Marco Aurelio del alma, probablemente por su profundo interés en hacer efectivos los métodos estoicos, están orientados a las actividades cognitivas. Por ejemplo, en el presente pasaje describe que la sensibilidad es un tipo de movimiento de la carne con la que se mezcla.

Sea el guía interior y soberano de tu alma una parte indiferente al movimiento, suave o áspero, de la carne, y no se mezcle, sino que se circunscriba, y limite aquellas pasiones a los miembros. Y cuando éstas progresen y alcancen la inteligencia, por efecto de esa otra simpatía, como en un cuerpo unificado, entonces no hay que enfrentarse a la sensación, que es natural, pero tampoco añada el guía interior de por sí la opinión de que se trata de un bien o de un mal.<sup>205</sup>

Otra razón por la que Marco Aurelio pudo haberse interesado en los procesos cognitivos es que son un contenido que está en nuestro poder, es decir, en la mente, mientras que hay partes del cuerpo que evidentemente no están en nuestro poder. Bien, la vida humana tiene una parte vegetativa y una animal, pero no podemos controlar, por ejemplo, el crecimiento o la sensibilidad. Los lectores de los estoicos concuerdan en que, respecto a cada parte, la parte

---

<sup>202</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (III, 16), pp. 89 – 90.

<sup>203</sup> *Ibid.* (VII, 64), p. 159.

<sup>204</sup> *Ibid.* (VIII, 41), p. 174.

<sup>205</sup> *Ibid.* (V, 26), p. 121.

rectora domina a las demás, siendo aquella la razón del modo en que se comportan las demás partes que modera. J. M. Rist afirma que el principio rector es “aquello que «decide» y «escoge» nuestros cursos de acción”.<sup>206</sup> De acuerdo con Jean Brun, aquella parte rectora es “como una araña en el centro de su tela” que se comunica con las demás partes y es afectada por los mismos.<sup>207</sup> El sujeto de la experiencia es lo que los estoicos llaman “principio rector”, que se refiere a nuestro ser consciente, que implica nuestra comprensión al tomar decisiones. Por ende, aquello que caracteriza nuestra vida es la naturaleza discursiva, social y creativa, porque la toma de decisiones requiere cierto ingenio. Tenemos que pensar y comprender para vivir, nuestra vida involucra un acto creativo y tal proceso no se hace desde cero y de la nada, sino es un acto en que está involucrada la comunicación y la experiencia en el mundo.

Otra cualidad del alma se hace evidente en el presente pasaje en las meditaciones, el alma es una y todas las capacidades son una con el alma que las porta, además, el alma de todos los seres racionales es una, es decir, base de su naturaleza, y por tanto universal. Para Marco Aurelio el alma es igual en todos los seres racionales:

Una sola es la luz del sol, aunque la obstaculicen muros, montes, incontables impedimentos; única es la sustancia común, aunque esté dividida en innumerables cuerpos de cualidades peculiares; una es el alma, aunque esté dividida en infinidad de naturalezas y delimitaciones particulares. Una es el alma inteligente, aunque parezca estar dividida. Las restantes partes mencionadas, como los soplos y los objetos sensibles, carecen de sensibilidad y no tienen relación de parentesco mutuo; sin embargo, también a aquellas las contiene el poder unificador y el peso que las hace converger. Y la inteligencia en particular tiende a lo que es de su mismo género, y se le une, y esta pasión comunitaria no encuentra impedimentos.<sup>208</sup>

¿Qué implica la unidad? Respecto a la explicación de las partes del alma, la intención de Marco Aurelio es afirmar que la parte rectora domina a las demás. Además, que el alma es una unidad cuyas partes no funcionan sin influenciar a las otras, es decir, el alma es algo semejante a una comunidad cuyas partes están en equilibrio entre sí porque hay una parte que pondera lo justo y que decide qué hacer y nada, ni siquiera la más terrible experiencia, puede ponerse en su lugar para decidir otro curso de acción si tal parte no lo decide así.

---

<sup>206</sup> J. M. Rist, *op. cit.* p. 229.

<sup>207</sup> Jean Brun, *op. cit.* pp. 89 – 90.

<sup>208</sup> *Ibid.* (XII, 30), pp. 242 – 143.

Respecto a la unidad del alma, podemos inferir otra razón por la que Marco Aurelio se concentró en las actividades cognitivas y es que son, de alguna manera, discernibles y separables a la vista inmediata del principio rector, es decir, es su objeto inmediato y único de su control dentro de la unidad que otorga la vida. El lugar de la unidad del ser vivo se manifiesta en el control del principio rector sobre las demás partes. El término de principio rector (τὸ ἡγεμονικόν) es usualmente traducido por “inteligencia” o “personalidad” en las interpretaciones de Johnny Christensen<sup>209</sup> y J. M. Rist<sup>210</sup> respectivamente, mientras que Jean Brun lo traduce por “parte directriz”<sup>211</sup> y Bach Peciller lo traduce por “guía interior”.<sup>212</sup> El principio rector coincide con aquello que consideramos que es nuestro propio ser como con la parte del alma con la que el ser humano puede decidir y que es influenciado por las demás partes, que son en parte un límite y por otra parte sus instrumentos.

A pesar de todo, la vida humana tiene también un transcurso natural. En un pasaje acerca de la muerte, Marco Aurelio divide la vida en momentos o estaciones: “[...] la juventud, la vejez, el crecimiento, la plenitud de la vida, el salir los dientes, la barba, las canas, la fecundación, la preñez, el alumbramiento y las demás actividades naturales que llevan las estaciones de la vida, tal es también tu propia disolución”.<sup>213</sup> Marco Aurelio describe que la racionalidad y la sociabilidad son el arte por el que el ser humano hace de lo externo la materia de su trabajo, que le permite hacer de las cosas externas entes familiares: “«Te buscaba. Pues para mí el presente es siempre materia de virtud racional, social y, en suma, materia de arte humano o divino». Porque todo lo que acontece se hace familiar a Dios o al hombre, y ni es nuevo ni es difícil de manejar, sino conocido y fácil de manejar”.<sup>214</sup>

La postura de Marco Aurelio, como de otros estoicos romanos, se destaca de los estoicos antiguos en que pretenden afirmar la libertad humana antes que pretender que su destino está predeterminado. Marco Aurelio, a diferencia de otros estoicos, enfatiza en gran medida la participación dominante del principio rector sobre el cuerpo y la actividad del alma, mucho más allá que otros autores estoicos, en consonancia con Séneca y Epicteto.<sup>215</sup>

---

<sup>209</sup> Véase Johnny Christensen, *op. cit.* p. 98.

<sup>210</sup> Véase J. M. Rist, *op. cit.* pp. 32 – 46.

<sup>211</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* p. 89.

<sup>212</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (II, 2), pp. 69 – 70.

<sup>213</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (IX, 3), p. 183.

<sup>214</sup> *Ibid.* (VII, 68), p. 161.

<sup>215</sup> Véase J. M. Rist, *op. cit.* pp. 228 – 241.

Filósofos estoicos anteriores llegan a afirmar que, debido a que la razón universal es una entidad que rige la unidad de los cuerpos en movimiento y nosotros somos parte de aquella, nuestros actos o lo que padecemos podrían estar predeterminados o determinados primero por aquel orden.

El carácter dirige a las demás capacidades o partes del alma incluso desde el supuesto físico de que el ser humano está gobernado por una entidad rectora de la que es dueña su consciencia y que es al mismo tiempo una parte de aquel motor que infunde vida. Marco Aurelio afirma contundentemente, desde la física, la preeminencia del dominio del alma sobre el cuerpo y, en el alma, el predominio de una parte sobre el resto. Ello implica que Marco Aurelio consideraría un indiferente la actividad vegetativa e instintiva del alma, siendo aquello que da identidad al ser humano lo que se presenta ante aquella parte del alma que controla la experiencia. Aquella parte rectora del alma es afectada y se comunica con el cuerpo pero su elección no está determinada en ningún sentido por los entes externos, ni por su circunstancia. “Cabe la posibilidad, en lo concerniente a eso, de no hacer conjetura alguna y de no turbar el alma; pues las cosas, por sí mismas, no tienen una naturaleza capaz de crear nuestros juicios”.<sup>216</sup> Sin embargo, Marco Aurelio propondrá algunas veces que el ser humano pierde su libertad por ignorancia, por ser inconsciente de su propia naturaleza y, por ende, de su esencia:

En tercer lugar, que, si con rectitud hacen esto, no hay que molestarse, pero si no es así, evidentemente lo hacen contra su voluntad y por ignorancia. Porque toda alma se priva contra su voluntad tanto de la verdad como también de comportarse en cada cosa según su valor. Por consiguiente, les pesa oírse llamados injustos, insensatos, ambiciosos y, en una palabra, capaces de faltar al prójimo.<sup>217</sup>

En general, el concepto de libertad de Marco Aurelio en términos físicos sugiere que el control que ejerce el principio rector en el alma está limitado por el grado de dependencia del alma con aquella otra parte que considera propia de sí, es decir, parte de su carácter o personalidad, y, en general, todo aquello que lo obligue a actuar porque lo cree necesario. Marco Aurelio describe que existe una diferencia entre lo que le pertenece y aquello de lo que debe encargarse.<sup>218</sup> Aquello que le pertenece es su Inteligencia o, podemos suponer, las actividades no implicadas con los elementos pesados, sino inmanentes al alma. Mientras

---

<sup>216</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VI, 52), p. 143.

<sup>217</sup> *Ibid.* (XI, 18), pp. 224 – 225.

<sup>218</sup> *Ibid.* (XII, 3), pp. 234 – 235.

que aquello de lo que debe encargarse es el compuesto de tierra y el agua en el cuerpo en el que existe.

La libertad del principio rector se escinde categóricamente entre la posibilidad de ejercer su decisión y el hecho de estar sometido al cuerpo y su modo de ser, su finitud, su movimiento, su demanda, sus padecimientos, los límites que marca, etc. Por tal motivo, podemos inferir respecto a la libertad y el destino que Marco Aurelio afirmaría, la confrontación que existe en el cuerpo implica ponderar en nuestras decisiones los límites del cuerpo, de tal modo la parte vegetativa e instintiva del alma están involucrados en la decisión, luego, que existirá un límite corporal sin importar si lo deseamos o no, sin embargo, no surge confrontación de otras partes con movimientos involuntarios, con dirección y voluntad propia que mueva al principio rector, sino movimientos y reacciones naturales que circunscriben al principio rector a un cuerpo límite, porque está contenido en el mismo. De lo cual se sigue que, según el planteamiento estoico de Marco Aurelio, los límites formales del carácter son: el cuerpo, que es una mezcla de elementos; la forma del alma que son los instintos, la razón, el discernimiento de las representaciones, es decir, la inteligencia (que analiza las disposiciones del cuerpo y las sensaciones, los juicios y las imágenes) y el guía interior. Tales circunstancias nos exigen cierto modo de existencia: comer, dormir, atender la necesidad del cuerpo, etc. y no podemos ser libres de tales padecimientos y necesidades, pero sí somos libres de frenar el impulso que provocan.

La constitución del alma es una condición universal humana y, si consideramos que todos los seres humanos han sido compuestos de un alma unificada que controla el principio rector, entonces el principio rector es la entidad que forja el carácter, por lo que todos estamos sometidos al mismo principio de libertad y restricción. El carácter, por otra parte, podría no tener límites en sus ambiciones, los límites y la naturaleza del cuerpo son sólo un trasfondo material que no se hace explícito por sí mismo.

A continuación, me dedicaré a explicar cómo el principio rector forma el carácter en la dinámica natural de “apropiación” o “familiaridad” de los entes intramundanos, ya que el cuerpo que lo contiene no graba ningún contenido explícito en el principio rector.

Los estoicos explican que el principio rector está conectado con las demás partes en el alma unificada y que su presencia es una tensión unificadora, siendo las restantes partes un medio de las decisiones del principio rector:

Que el alma es una resulta comprensible por el modo mismo en que los estoicos distinguen sus ocho partes [...] la parte directriz es como la araña en el centro de su tela, que recibe mensajes de lo que se halla en sus proximidades; es como el cuerpo de un pulpo, cuyas partes restantes serían los tentáculos. El *hégemonikón* es, pues, el principio de una tensión que se irradia.<sup>219</sup>

Por una parte, parecería que los llamados instintos, en la parte apetitiva, podrían tener una dirección contraria a la razón, sin embargo, la parte que controla el alma no es el impulso, sino el principio rector que gobierna haciendo del impulso un instrumento auto-reflexivo de su facultad racional:

La posibilidad de expansión del conocimiento es una reflexión del ser humano como un animal completamente penetrado por muy complejas oscilaciones de fuego y aire. El alma humana, vista como dominada por patrones racionales de movimiento, es llamada la “parte” directiva del alma. Pero debería enfatizarse que a pesar de todo, algunas funciones del alma humana se manifiestan de un modo vegetativo o animal, y el patrón específico de la racionalidad proviene del centro, en el corazón, el “objeto” dominado por el alma racional es coextensiva al ser humano como un cuerpo.<sup>220</sup>

Entonces, incluso al ser arrastrado por los instintos, el principio rector está eligiendo ser gobernado por ellos:

Recibir impresiones por medio de la imagen es propio también de las bestias, ser movido como un títere por los instintos corresponde también a las fieras, a los andróginos, a Fálaris y a Nerón. Pero tener a la inteligencia como guía hacia los deberes aparentes pertenece también a los que no creen en los dioses, a los que abandonan su patria y a los que obran a su placer, una vez han cerrado las puertas.<sup>221</sup>

Básicamente, los valores y caracteres morales humanos se definen mediante experiencias del principio rector, tal “experiencia” es llamada “apropiación” por los estoicos. Del movimiento de apropiación de valores nos forjamos una identidad de las cosas que se traduce en una identidad de cómo interpretamos las situaciones, lo que define nuestro carácter. El alma tiene movimientos que se apropian de lo que acontece ante los sentidos y en el cuerpo mismo, a tal movimiento de apropiación los estoicos lo llaman “familiaridad”.

---

<sup>219</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* pp. 89 – 90.

<sup>220</sup> Johnny Christensen, *op. cit.* p. 55.

<sup>221</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (III, 16), pp. 89 – 90.

Otro común denominador en estoicos e intérpretes es que poseemos un alma unificada por una esencia racional y ello se manifiesta en términos universales del carácter como aquello que el ser humano estima o desprecia, en general, porque el principio rector se apropia de los estados del alma según el valor que le confiere y no por impulso instintivo, como un animal. Johnny Christensen afirma que el campo tensional del ser humano tiene límites imprecisos a diferencia del impulso instintivo de un animal.<sup>222</sup>

Johnny Christensen añade que, de acuerdo con algunos estoicos, el alma tiene un campo tensional, es decir que el carácter es una disposición del alma formada por una dinámica dialéctica entre la circunstancia que le rodea (o que es objeto de su experiencia) y su interés.<sup>223</sup> Mientras que Marcelo D. Boeri explica que el proceso de conformación del carácter depende de un comportamiento común en cualquier ser vivo que es llamado familiaridad (οἰκειώσις). El ser humano se familiariza con el mundo según la naturaleza de su alma, que es racional y el ser humano es gobernado según lo que es conforme a su naturaleza. El ser humano desarrolla un sentimiento de familiaridad, no sólo consigo mismo, sino también hacia los demás.<sup>224</sup> En resumen, Marcelo D. Boeri explica que el carácter es causa de la dinámica de familiaridad (οἰκειώσις) en el alma, que es un proceso de auto-conservación que consiste en reconocer aquellas cosas como propias.<sup>225</sup>

Siguiendo interpretación de Johnny Christensen, la familiaridad, concepto ontológico, se traduce en el movimiento físico-orgánico de tensión en el alma, ésta (que implica una transformación de nuestro estado interior) no sólo genera representaciones o imágenes cognitivas, sino impulsos (ὄρμη) o imágenes impulsivas. La familiaridad es aquel impulso de conservación universal, en palabras de Jean Brun:

La tendencia fundamental es el instinto de conservación que encontramos en todos los seres vivos, y no el placer que ese instinto implica de por sí. El instinto de conservación incita al animal a buscar lo que es adecuado para él y le da una especie de conciencia de sí mismo que le permite vivir de acuerdo con su naturaleza.<sup>226</sup>

Según los pasajes anteriores, si el instinto de conservación incita a un animal a actuar y nosotros somos animales también (o al menos lo sería una parte de nuestra alma), el instinto

---

<sup>222</sup> Véase Johnny Christensen, *op. cit.* pp. 64 – 67.

<sup>223</sup> *Ibid.* pp. 67 – 68.

<sup>224</sup> Véase Marcelo D. Boeri, *op. cit.* pp. 61 – 69.

<sup>225</sup> Véase *Ibid.* pp. 61 – 62.

<sup>226</sup> Jean Brun, *op. cit.* p. 108.

de conservación es impulsivo y, si el alma es racional, cualquier impulso se presentará ante el alma como según su naturaleza racional, incluso las pasiones: “El estoicismo nos enfrenta con una concepción casi intelectualista de la pasión. Puesto que la pasión es esencialmente irracionalidad, locura, puede decirse que se origina, ante todo, en un error de juicio, en una opinión falsa, en una adhesión dada injustamente a una representación falsa.”<sup>227</sup>

Además, las pasiones son universales, por lo que todo ser humano nace con un impulso de conservación, su instinto implica la formación de juicios sobre bienes y males. Es muy probable que la perspectiva del carácter de la filosofía estoica tenga una fuerte influencia de los antecedentes de la cultura del imperio romano desde el 509 a. C. hasta el 27 a. C., período en el que el ciudadano romano dependía de su reputación. El hombre romano debía ejercer sus responsabilidades respecto a la ciudad y la sociedad, como también debía ser reconocido en el *census romanus* declarando sus propiedades para ser considerado ciudadano.<sup>228</sup>

A pesar de que después del 27 a. C. Roma estuvo caracterizado por el gobierno del principado que concentraba el poder absoluto en el emperador, hay claros indicios de que el reconocimiento del ciudadano y los hombres libres seguía siendo relevante para la dinámica política y social del imperio. El perfil del ciudadano romano común no se aleja tajantemente de lo que se exigía del filósofo estoico en tanto que ciudadano, aunque desdeña fines que le atribuye al ciudadano romano que, analizados filosóficamente, son superfluos.

Marco Aurelio, en una de sus meditaciones, refiere a la necesidad de ver con diversas perspectivas, es decir, el ser humano ejerce papeles distintos en el mundo: “[...]Y por encima de todo, no te atormentes ni te esfuerces en demasía; antes bien, sé hombre libre y mira las cosas como varón, como hombre, como ciudadano, como ser mortal”.<sup>229</sup>

Marco Aurelio considera que el bien de la ciudad reside en los actos buenos a la comunidad. El ciudadano debería cumplir con sus cometidos porque tiene una función como miembro de la comunidad:

Precisamente, teniendo esto presente, a saber, que soy parte de un conjunto universal de tales características, acogeré gustoso todo suceso. Y en la medida en que tengo cierto parentesco con las partes de mi misma condición, nada contrario a la comunidad

---

<sup>227</sup> *Ibid.* p. 116.

<sup>228</sup> Véase Florence Dupont, *El ciudadano romano*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1992, pp. 19 – 49.

<sup>229</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (IV, 3), p. 93.



ejecutaré, sino que más bien mi objetivo tenderá hacia mis semejantes, y hacia lo que es provechoso a la comunidad encaminaré todos mis esfuerzos, absteniéndome de lo contrario. Y si así se cumplen estas premisas, forzosamente mi vida tendrá un curso feliz, del mismo modo que también tú concebirías próspera la vida de un ciudadano que transcurriese entre actividades útiles a los ciudadanos y que aceptase gustosamente el cometido que la ciudad le asignase.<sup>230</sup>

Pero tenemos dos aspectos distintos entre ambos, siendo la vida pública tan importante, el ciudadano romano puede hacer alarde de sus lujos y propiedades, busca el honor y la gloria, pero buscaba ante todo ser reconocido. Por otra parte, el estoico sabe que ser reconocido no es lo más importante, sino cumplir a consciencia con el modo de ser racional, que es una condición necesaria para una disposición interior sana y el beneficio comunitario, que se vuelve una responsabilidad en tanto que el comportamiento afecta la vida de otro. El estoicismo reclama que lo valioso no es un ente externo sino interno, pero tampoco está inscrito en la cosa o en el alma, sino se juega en la dinámica de las posibilidades y las necesidades, en el juego de los criterios internos y la apreciación de lo externo, de la necesidad según nuestro lugar en el mundo:

Principalmente debemos guardarnos sin cesar de cuatro desviaciones del guía interior; y cuando las descubras, debes apartarlas hablando con cada una de ellas en estos términos: «Esta idea no es necesaria, esta es disgregadora de la sociedad, esta otra que vas a manifestar no surge de ti mismo.» Porque manifestar lo que no proviene de ti mismo, considéralo entre las cosas más absurdas. Y la cuarta desviación, por la que te reprocharás a ti mismo, consiste en que la parte más divina que se halla en ti, esté sometida e inclinada a la parte menos valiosa y mortal, la de tu cuerpo y sus rudos placeres.<sup>231</sup>

Partamos de un común denominador, Tanto J. M. Rist como Jean Brun, Marcelo D. Boeri y Johnny Christensen coinciden en que, según los estoicos, la constitución anímica del ser humano se forma a través de la experiencia y el alma sólo convive con los cuerpos con dinámicas que le corresponden por naturaleza. Jean Brun define que el alma padece los cuerpos y, al producir en el alma la imagen, generan en ella una tensión que la modifica.<sup>232</sup>

El problema que persiste en los estoicos respecto a la relación del alma con la tensión tiene por línea argumentativa si tal tensión es o no parte del juicio y si la tensión es o no parte del principio rector. La atención de los estoicos a estos dos argumentos debate si el individuo debe de buscar la moderación o la supresión de las pasiones, como lo estudia J. M. Rist

---

<sup>230</sup> *Ibid.* (X, 6), p. 201.

<sup>231</sup> *Ibid.* (XI, 19), p. 227.

<sup>232</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* p. 49.

respecto a las diferencias entre Zenón y Crisipo.<sup>233</sup> Por su parte, también menciona que para los estoicos las pasiones son enfermedades del alma porque incitan a actuar por movimientos que exceden su control.

Schopenhauer en su texto *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* expone una idea semejante a la propuesta de los estoicos, en su texto, que es un estudio de la experiencia de los objetos de la experiencia, explica con varias categorías el tipo de objetos para el sujeto, como las intuiciones y las ideas, entre tales objetos, dedica un capítulo al “objeto de la motivación” que incita al sujeto a actuar. Para Schopenhauer, por ejemplo, el sujeto está determinado por una voluntad y la razón de su impulso es, en su ser, incomprensible.<sup>234</sup> Tomemos a Schopenhauer como un ejemplo de lo que los antiguos estoicos afirmarían, es decir, nuestros gustos o nuestros miedos son irracionales y determinados por una fuerza mayor, como lo es la Voluntad de la naturaleza en la filosofía de Schopenhauer o lo sería la razón universal en los estoicos antiguos. A diferencia de Schopenhauer, Marco Aurelio no afirmaría que tal objeto de la motivación es una representación que motiva el impulso por un motor invisible e inaprensible, es decir, de acuerdo con Marco Aurelio, nuestro impulso es moldeable y, por ende, parte del mundo de la representación, de lo comprensible. Marco Aurelio consideraría que los impulsos son controlables, no que necesitan ser suprimidos. Prueba de ello es su ímpetu de una meditación, que manifiesta el deseo de aproximarse a un fin idealizado, cuyo ser no sugiere ser un fin que requiera estar desprovisto de pasión sino de un deseo prudente por algo beneficioso.

En resumen, aquello que el principio rector considera importante es posible por su instinto de conservación y es formulado mediante un acto de apropiación en el que la actividad consciente y la influencia de los impulsos son los agentes principales.

Si bien el alma por naturaleza está unificada, el carácter es su completo opuesto, siendo una conjunción de actos y creencias axiológicas formadas en el movimiento de apropiación, es decir, de evaluación del valor de experiencias plurales. Los filósofos estoicos afirman que la razón se desarrolla a medida que el ser humano crece, y se hace evidente en la discriminación

---

<sup>233</sup> Véase J. M. Rist, *op. cit.* pp. 32 – 46.

<sup>234</sup> Véase Arthur Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* [trad. de Vicente Romano García, Int. de Juan Martín Ruíz-Werner], Aguilar, Buenos Aires, 1980. pp. 213 – 224.

entre situaciones deseables o indeseables en los niños.<sup>235</sup> Cualquier alma de cualquier ser humano, desde niños hasta adultos, padece el movimiento de las partes unificadas, incitado por los eventos externos. El individuo decide cómo reaccionar ante los mismos, guiando un acto formando un juicio. Las decisiones que tomamos y que son relevantes para nuestra vida, es decir, de aquellas creencias de lo que consideramos necesario para vivir como aquellas relevantes respecto a la vida de otros, forman nuestras costumbres morales. Las decisiones que tomamos forman aquella esencia de nuestro carácter, lo que los estoicos conocen como virtudes o vicios:

Siempre que quieras alegrarte, piensa en los méritos de los que viven contigo, por ejemplo, la energía en el trabajo de uno, la discreción de otro, la liberalidad de un tercero y cualquier otra cualidad de otro. Porque nada produce tanta satisfacción como los ejemplos de las virtudes, al manifestarse en el carácter de los que con nosotros viven y al ofrecerse agrupadas en la medida de lo posible. Por esta razón deben tenerse siempre a mano.<sup>236</sup>

El carácter, en tanto que forma de ser dentro del mundo, es el lugar de la formación de las costumbres morales en base a evaluaciones de lo que representa un beneficio o perjuicio y de lo que denominamos nuestro. Al respecto, el primer párrafo con el que Josu Landa introduce la ética estoica es contundente. En primer lugar, afirma que la ética es una ciencia de la *physis* en su faceta de realidad constitutiva de las costumbres morales, posteriormente que la *physis* es realidad absoluta de palabra, pensamiento y razón.<sup>237</sup> Luego, que la naturaleza en su faceta de realidad constitutiva implica tres ciencias: física, lógica y ética: “La física es la ciencia de la physis en su modo de realidad sustancial, la lógica es la ciencia de la physis en su aspecto estructurador de lo real y la ética es la ciencia de la physis en su forma de ethos dispuesto para conformarse “circularmente” con la physis”.<sup>238</sup>

Si bien los primeros filósofos se debatían respecto a cuál debía de ser la ciencia que se aprendiera primero, la clave del conocimiento que puede poseer el filósofo para así llegar al ideal del sabio está en la aplicación de aquellos saberes con tal de formar buenas costumbres morales. El carácter que tenemos define el tipo de valor que atribuimos a las cosas. Sin ir demasiado lejos para definir el concepto, el carácter denomina lo que es verdaderamente

---

<sup>235</sup> Marcelo D. Boeri, *op. cit.* pp. 64 – 65.

<sup>236</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VI, 48), p. 142.

<sup>237</sup> Véase Josu Landa, *op. cit.* p. 266.

<sup>238</sup> *Ibid.* p. 267.

nuestro.<sup>239</sup> Y tal carácter es un tipo de relación y actitud ante las cosas mundanas, un tipo de impulso o disposición.

Si el guía interior nos determina, entonces lo que sabemos también nos limita de algún modo. El término de “carácter” o de parte rectora tiene una denominación distinta en varios estoicos, pero ningún filósofo estoico predica que el ser humano es completamente libre respecto a su modo de ser o de vivir. J. M. Rist explica que no hay variaciones significativas del pensamiento antiguo al tardío, tanto filósofos antiguos como posteriores hicieron uso de términos que denominaban la voluntad.<sup>240</sup> Las grandes aportaciones de filósofos como Epicteto y Marco Aurelio representan la madurez de la filosofía porque sus prácticas implican asumir como verdadero lo que ya se ha discutido en centurias anteriores por los estoicos.

J. M. Rist explica que los estoicos no predicaban ideas respecto al libre arbitrio, la individualidad o la subjetividad personal que es definida según el libre albedrío, sino que el carácter siempre es una conjunción de una relación necesaria entre un impulso o movimiento físico con el saber o la imagen.<sup>241</sup> Para los estoicos, la libertad humana es un aspecto de elucidación importante si queremos explicar en qué grados es posible controlar nuestro propio destino o si estamos determinados según el transcurso temporal. La interpretación de J. M. Rist es que el carácter siempre implica la capacidad de elección y la capacidad de elegir implica la racionalidad, aunque imperfecta o incompleta, de las acciones.<sup>242</sup>

Si seguimos el pasaje de la interpretación de Josu Landa, la práctica estoica implica prácticamente cualquier juicio y acción consciente que afecten al individuo o a los otros, es decir, lo que creemos real, lo que creemos correcto y el procedimiento que seguimos y tal es la amplitud del término “costumbres morales”. Por ende, el carácter es un conjunto de hábitos morales a los que hemos asentido conscientemente en algún momento y que tienen de base juicios o representaciones, al ser nuestra alma regida por una entidad cognitivo-desiderativa.

---

<sup>239</sup> Véase J. M. Rist, *op. cit.* p. 35.

<sup>240</sup> Véase *Ibid.* pp. 240 – 241.

<sup>241</sup> Véase *Ibid.* pp. 228 – 241.

<sup>242</sup> Véase *Ibid.* p. 52.

En el texto de Marco Aurelio, el concepto de apropiación (οἰκεῖωσις) como un proceso no aparece una sola vez. Bien, la influencia de la filosofía estoica se hace manifiesta con el uso de la raíz. Marco Aurelio sí hace uso del término familiar (οἰκεῖον) para denominar aquello que es del mismo género del hombre o lo apropiado para el hombre: “No pienses, si algo te resulta difícil y penoso, que eso sea imposible para el hombre; antes bien, si algo es posible y connatural al hombre, piensa que también está a tu alcance”.<sup>243</sup> En muchos pasajes no hace mención de la raíz, pero sí hace uso de metáforas, analogías y explicaciones que afirman que todo es uno y familiar. Por ejemplo, en el presente pasaje afirma que existe un vínculo universal entre las singularidades naturales, cuya característica es tener una relación íntima o de familiaridad, lo que sugiere que lo familiar es una cualidad de la naturaleza:

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, de suerte que se favoreciesen 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 nombre de Verdad y es la causa primera de todas las verdades.<sup>244</sup>

Si Marco Aurelio afirma que cada uno se vale de su particular inclinación y que lo connatural es asociarnos con lo que es de nuestro mismo género, la familiaridad es la formación de costumbres morales en base al supuesto de lo que es de nuestro mismo género.

De acuerdo con lo dicho anteriormente, el ser humano es, por esencia, regido por una entidad rectora unificadora del alma y que comprende el mundo a través de su esencial social, racional e inteligente. Marco Aurelio hace una analogía entre el fuego y la apropiación de lo familiar, entre mayor sea la llama, mayor se apropia de lo que enciende y viceversa. Por ende, Marco Aurelio sugiere que la familiaridad acontece en el pensar:

El dueño interior, cuando está de acuerdo con la naturaleza, adopta, respecto a los acontecimientos, una actitud tal que siempre, y con facilidad, puede adaptarse a las posibilidades que se le dan. No tiene predilección por ninguna materia determinada, sino que se lanza instintivamente ante lo que se le presenta, con prevención, y convierte en materia para sí incluso lo que le era obstáculo; como el fuego, cuando se apropia de los objetos que caen sobre él, bajo los que una pequeña llama se habría apagado. Pero

---

<sup>243</sup> *Ibid.* (VI, 19), p. 132.

<sup>244</sup> *Ibid.* (IX, 1), pp. 181 – 183.

un fuego resplandeciente con gran rapidez se familiariza con lo que se le arroja encima y lo consume totalmente levantándose a mayor altura con estos nuevos escombros.<sup>245</sup>

No sólo eso, sino que si cada uno participa de un mismo género, hay virtudes y cualidades que son del mismo género, por ejemplo, de lo que es viril, lo que es propio de seres mortales, lo que es propio de un sabio:

[...] Recuerda en los momentos de cólera que no es viril irritarse, pero sí lo es la apacibilidad y la serenidad que, al mismo tiempo que es más propia del hombre, es también más viril; y participa éste de vigor, nervios y valentía, no el que se indigna y está descontento. Porque cuanto más familiarizado esté con la impasibilidad, tanto mayor es su fuerza. Y al igual que la aflicción es síntoma de debilidad, así también la ira. Porque en ambos casos están heridos y ceden.<sup>246</sup>

Aspecto en el que sí coincide Marco Aurelio y que reitera en muchos de sus pasajes (e incluso en el hecho mismo de recurrir a ellos) es que la capacidad absolutamente esencial y natural del ser humano para formar su carácter es la de poseer y dominar los impulsos por la vía de sus otras capacidades, es decir, el principio rector elige controlar aquella parte suya en conflicto: “No te dejes zarandear; por el contrario, en todo impulso, corresponde con lo justo, y en toda fantasía, conserva la facultad de comprender”.<sup>247</sup>

Consideremos, además, que la familiaridad es una actividad vital originaria, como lo es la condición de esclavitud a la que refería anteriormente. Respecto a tal, el acto de familiarizar lo natural es un proceso intelectual motivado por el reconocimiento de una condición universal latente en el ámbito de la representación, que es la esclavitud de nuestros cuerpos a las condiciones naturales. El principio rector se familiariza con el mundo al reconocer impulsos o deseos latentes por la constitución del ser social, racional, intelectual y mortal (es decir, según los principios análogos a la naturaleza) y se encarga de la resolución de los mismos. Por ello es que el concepto no necesita ser mencionado como un proceso, sino que la familiaridad es el análisis y la auto-reflexión que permite el vivir:

Todas esas cosas, aunque parezcan momentáneamente armonizar con nuestra naturaleza, de pronto se imponen y nos desvían. Por tanto, reitero, elige sencilla y libremente lo mejor y persevera en ello. «Pero lo mejor es lo conveniente.» Si lo es para ti, en tanto que ser racional, obsérvalo. Pero si lo es para la parte animal, manifiéstalo y conserva tu juicio sin orgullo. Trata sólo de hacer tu examen de un modo seguro.<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> *Ibid.* (IV, 1), p. 91.

<sup>246</sup> *Ibid.* (XI, 18), pp. 226 – 227.

<sup>247</sup> *Ibid.* (IV, 22), p. 98.

<sup>248</sup> *Ibid.* (III, 6), pp. 84 – 85.

En realidad, Marco Aurelio no se aleja mucho del supuesto físico de la dinámica de apropiación, es decir, del supuesto estoico que la familiaridad es una dinámica natural, porque efectivamente afirma que la dinámica depende del control del principio rector, que es parte del alma, y no de otra cosa, coincide en que existen impulsos y que existe atracción hacia entes externos o inclinaciones morales. La familiaridad sigue siendo la adaptación individual con cierto orden y el orden de sus costumbres morales depende de oscilaciones hacia lo que es de su mismo género o alejándose de lo ajeno a su mismo género, lo que implica un proceso físico:

Cuanto seres participan de algo en común, tienden afanosamente a lo que es de su mismo género. Todo lo terrestre se inclina hacia la tierra, todo lo que es acuoso confluye, de igual modo lo aéreo, hasta el punto de que se necesitan obstáculos y violencia. El fuego tiende hacia lo alto debido al fuego elemental, y está hasta tal extremo dispuesto a prender con todo fuego de aquí, que toda materia, aunque esté bien poco seca, es fácilmente inflamable por el hecho de estar menos mezclada con lo que impide su ignición. Y consecuentemente, todo lo que participa de la naturaleza intelectual tiende con afán hacia su semejante de igual manera o incluso más.<sup>249</sup>

Ya que ha quedado definido el carácter, habrá que pasar al concepto de “valoración” y “valor”. Retomando la idea, Marco Aurelio, en consonancia con los intérpretes, afirma que la familiaridad que tiene el ser humano con el impulso está dada por su naturaleza específica, es decir, por su forma de ser racional, inteligente y social. Si el ser humano es por sí mismo de tal modo y tales facultades son su esencia característica, es un modo de ser del que no puede desasirse, tal esencia es también la naturaleza en la que se definen los valores de cosas y acontecimientos: “La razón, como lo expresan los estoicos, es «el ingeniero del impulso»”.<sup>250</sup>

Según la epistemología estoica, podemos distinguir diversos tipos de ideas que son objeto del impulso, si las representaciones impulsivas pueden ser del mismo tipo de naturaleza que las demás representaciones. Las menos sujetas a la voluntad serían las llamadas “impresiones”, porque sólo implica captar, mientras que otras representaciones son voluntarias. La apropiación del impulso implica un asentimiento a un impulso, formando así una inclinación o preferencia: “[...] Pues aquéllos tienen su guía particular y se valen de su particular

---

<sup>249</sup> *Ibid.* (IX, 9), p. 185.

<sup>250</sup> Johnny Christensen, *op. cit.* p. 67.

inclinación. Mas no codicies tú esas cosas; antes bien, atraviesa el recto camino consecuente con tu propia naturaleza y con la naturaleza común”.<sup>251</sup>

El impulso en el texto de Marco Aurelio también es un movimiento del alma. En el siguiente pasaje, Marco Aurelio menciona los movimientos racionales e intelectuales, instintivos, sensitivos. Estos dos últimos son pasiones corporales:

En consecuencia, lo que prevalece en la constitución humana es la sociabilidad. En segundo lugar, la resistencia a las pasiones corporales, pues es propio del movimiento racional e intelectual marcarse límites y no ser derrotado nunca ni por el movimiento sensitivo ni por el instintivo. Pues ambos son de naturaleza animal, mientras que el movimiento intelectual quiere prevalecer y no ser subyugado por aquéllos.<sup>252</sup>

Todo lleva a inferir que lo que Marco Aurelio entiende por pasiones o impulsos acontece en otras partes de la comunidad que es el alma, como el estrato del cuerpo o la parte instintiva del alma, de lo que podemos inferir que nacen conflictos o tensiones con la parte rectora del alma o con otros impulsos. Ahora, queda aclarar que no por darse en la unidad del alma el instinto se torna racional, sino que es la intención de imitar la perfecta homología lo que la hace racional. Lo que Marco Aurelio sugiere es que, incluso cuando la parte instintiva incite a actuar, incluso cuando aparece ante el alma el impulso, el impulso no actúa por sí mismo:

Mi guía interior no se altera por sí mismo; quiero decir, no se asusta ni se aflige. Y si algún otro es capaz de asustarle o de afligirle, hágalo. Pues él, por sí mismo, no se moverá conscientemente a semejantes alteraciones. Preocúpese el cuerpo, si puede, de no sufrir nada. Y si sufre, manifiéstelo. También el espíritu animal, que se asusta, que se aflige. Pero lo que, en suma, piensa sobre estas afecciones, no hay ningún temor que sufra, pues su condición no le impulsará a un juicio semejante. El guía interior, por su misma condición, carece de necesidades, a no ser que se las cree, y por eso mismo no tiene tribulaciones ni obstáculos, a no ser que se perturbe y se ponga obstáculos a sí mismo.<sup>253</sup>

El acto se lleva de acuerdo con lo que se presenta ante el instinto y el juicio, pero no es realizado por los mismos: “Ten presente que cambiar de criterio y obedecer a quien te corrige es igualmente acción libre. Pues tu actividad se lleva a término de acuerdo con tu instinto y juicio y, particularmente además, de acuerdo con tu propia inteligencia.”<sup>254</sup> Y aquello que hace el principio rector ante aquella parte del alma es contener, el principio rector decide qué hacer con lo que se le presenta en el alma, pero no lo reconoce como parte

---

<sup>251</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (V, 3), p. 110.

<sup>252</sup> *Ibid.* (VII, 55), p. 157.

<sup>253</sup> *Ibid.* (VII, 16), pp. 148 – 149.

<sup>254</sup> *Ibid.* (VIII, 16), p. 167.



de sí, no la controla como lo hace con ella misma: “Borrar la imaginación, contener el instinto, apagar el deseo, conservar en ti el guía interior”.<sup>255</sup>

La relación del alma con el mundo, es decir, la relación que altera su carácter, aparece como una relación inmediata de cálculos axiológicos. El concepto de apropiación que propone Marco Aurelio, en tanto que impulso que es ya objeto de comprensión del principio rector, afirma que el impulso implica siempre implícito un valor. El valor, como unidad del carácter y objeto del impulso, es la aprehensión de un supuesto sobre algo en referencia a nuestra existencia o nuestros intereses. Tal cualidad está asociada ya a un tipo de posesión o evasión, el valor es algo que se busca en las cosas o se evade de las mismas, por ejemplo, en el presente pasaje Marco Aurelio reduce a un absurdo material un tipo de deseo, mostrando que en realidad al hecho sólo se le suman juicios, que son un tipo de ficción:

Al igual que se tiene un concepto de las carnes y pescados y comestibles semejantes, sabiendo que eso es un cadáver de pez, aquello cadáver de un pájaro o de un cerdo; y también que el Falerno es zumo de uva, y la toga pretexta lana de oveja teñida con sangre de marisco; y respecto a la relación sexual, que es una fricción del intestino y eyaculación de un moquillo acompañada de cierta convulsión. ¡Cómo, en efecto, estos conceptos alcanzan sus objetos y penetran en su interior, de modo que se puede ver lo que son! De igual modo es preciso actuar a lo largo de la vida entera, y cuando las cosas te dan la impresión de ser dignas de crédito en exceso, desnúdalas y observa su nulo valor, y despójalas de la ficción, por la cual se vanaglorian. Pues el orgullo es un terrible embaucador de la razón, y cuando piensas ocuparte mayormente de las cosas serias, entonces, sobre todo, te embauca.<sup>256</sup>

Lo que caracteriza a la formación del carácter en las meditaciones es la apropiación de valores por medio del asentimiento, el principio rector ve en su relación con el mundo un estado en el que está o puede estar involucrado. El proceso de aceptación o rechazo de un valor resulta de tal evaluación moral. La evaluación moral implica asumir una creencia moralmente relevante sobre el mundo, porque es aquello que define la dirección que dirige aquella alma (persona) en particular:

Con quien te encuentres, inmediatamente hazte estas reflexiones: Éste ¿qué principios tiene respecto al bien y al mal? Porque si acerca del placer y del pesar y de las cosas que producen ambos y acerca de la fama, de la infamia, de la muerte, de la vida, tiene tales principios, no me parecerá en absoluto sorprendente o extraño que proceda así; y recordaré que se ve forzado a obrar de este modo.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> *Ibid.* (IX, 7), p. 185.

<sup>256</sup> *Ibid.* (VI, 13), p. 129.

<sup>257</sup> *Ibid.* (VIII, 14), pp. 166 – 167.

El movimiento del alma o tensión involuntaria también es un estado interior de valoración. Existen, según la filosofía estoica, dos movimientos. El impulso sugiere ser un tipo de evaluación que busca un objeto deseable, un supuesto bien o útil, pero las pasiones son un padecimiento por una causa externa, es decir, una contracción al recibir una impresión inmediata, junto con un juicio que realizamos de aquella impresión. En el presente pasaje, Marco Aurelio enfatiza que aquel estado interior (de aflicción) es causa del juicio, aunque la causa externa nos haya provocado una reacción inmediata:

Si te afliges por alguna causa externa, no es ella lo que te importuna, sino el juicio que tú haces de ella. Y borrar este juicio, de ti depende. Pero si te aflige algo que radica en tu disposición, ¿quién te impide rectificar tu criterio? Y dé igual modo, si te afliges por no ejecutar esta acción que te parece sana, ¿Por qué no la pones en práctica en vez de afligirte?<sup>258</sup>

El tipo de movimiento o pasión en el alma depende de qué tipo de evaluación moral es o qué tipo de supuesto y cómo se considera aquello presente ante la integridad de uno mismo o de otros, por lo que no es un juicio puro y exento de interés. El valor puede ser claro y distinto o no, puede ser inmediato y presente, una suposición sobre el futuro o una representación del pasado. Según la compilación de Long & Sedley, los filósofos estoicos clasifican los tipos de disposiciones morales ante los entes externos en movimientos impulsivos de cuatro tipos. Los estoicos afirman que el movimiento del alma se empeña en buscar lo que le es propio y en alejarse de lo que no le pertenece, tales movimientos son actos básicos en los seres vivos. Los movimientos básicos provienen de la clasificación de los seres vivos, los primeros dos corresponden a los movimientos estacionarios o vegetativos: expansión y contracción, mientras que los otros se enfocan en la búsqueda de los entes externos: impulso y aversión.<sup>259</sup>

A cada movimiento corresponde un tipo de afecto con que se recibe aquello que se presenta: alegría, angustia, ira y miedo. Por ende, el carácter es una conjunción de impulsos que delimitan nuestra disposición particular ante circunstancias o supuestos y que surgen con las imágenes, algunas veces vagas y otras veces diáfanas, unas veces conscientes y otras inmediatas:

---

<sup>258</sup> *Ibid.* (VIII, 47), p. 175.

<sup>259</sup> Johnny Christensen, *op. cit.* p. 67.

Uno se alegra de una manera, otro de otra. En cuanto a mí, si tengo sano mi guía interior, me alegro de no rechazar a ningún hombre ni nada de lo que a los hombres acontece; antes bien, de mirar todas las cosas con ojos benévolos y aceptando y usando cada cosa de acuerdo con su mérito.<sup>260</sup>

La conclusión que podemos extraer es que el carácter se forja por el valor que pretende obtener una persona, pues define lo que cree que debe de buscar y evadir, el valor es efectivamente un tipo de relación entre nosotros y lo representado en el alma, una relación intencional, en tanto que nos incita a buscar o evadir el valor, o bien reaccionamos ante la cosa según lo amerite.

Si bien no queda claro si el impulso se deba a algún tipo de modo de ser inherente y, por tanto, a un modo de ser innato, o es de hecho una reacción que surge en la simultaneidad de los acontecimientos, todo señala que el lugar en el que acontecen los impulsos es el cuerpo y es un tipo de movimiento incitado por instintos vitales antes que racionales, que es primeramente involuntario pero que puede ser sometido al control de la razón y siempre estará subsumido en la representación:

Ten presente que lo que te mueve como un títere es cierta fuerza oculta en tu interior; esta fuerza es la elocuencia, es la vida, es, si hay que decirlo, el hombre. Nunca la imagines confundida con el recipiente que la contiene ni con los miembros modelados en tomo suyo. Porque son semejantes a los pequeños aparejos, y únicamente diferentes, en tanto que son connaturales. Porque ninguna utilidad se deriva de estas partes sin la causa que los mueve y da vigor superior a la que tiene la lanzadera para la tejedora, la pluma para el escriba y el latiguillo para el conductor.<sup>261</sup>

Aquel aspecto relativo en el que se basan los estoicos para argumentar que es necesario el conocimiento es que piensan al ser humano como un individuo que, indudablemente, tiene una base de naturaleza epistémica para cualquier acto que realice, o puede controlar cualquiera de sus impulsos mediante la facultad racional, es decir, mediante un juicio. Long & Sedley, por ejemplo, en una de sus explicaciones mencionan que, para los estoicos, “el conocimiento es la facultad rectora dispuesta de cierta manera”.<sup>262</sup> Y las meditaciones de Marco Aurelio son un claro ejemplo de que el emperador confiaba en que la repetición de juicios o ideas sobre el mundo le llevarían a un mejor estado del ánimo. La reflexión y la elección cuidadosa de juicios o interpretaciones se vuelve un medio incuestionable del control de la disposición interior:

---

<sup>260</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VIII, 43), p. 174.

<sup>261</sup> *Ibid.* (X, 38), p. 215.

<sup>262</sup> Long & Sedley, *op. cit.* p. 177.

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 extravío.<sup>263</sup>

Ahora, ya que el alma es una, los estados pasionales se subsumen al principio rector en el alma como representaciones que se marcan en la misma, porque el alma se apropia de aquella tensión o movimiento que le altera. Tal es la definición de las pasiones en Marco Aurelio. Las pasiones son movimientos que provocan un estado afectivo que se manifiestan en una imagen o idea que provoca la flaqueza y progresiva pérdida del carácter, pero que también se vuelve rasgo del carácter. Por consiguiente, es necesario pensar la pasión como un juicio impulsivo, y es necesario comprender los factores involucrados en el acontecer del juicio impulsivo que se vuelve parte del carácter. Existe, por ejemplo, un pasaje de Estobeo en la compilación de Long & Sedley, que afirma que los objetos del asentimiento y del impulso son distintos:

(I) Los estoicos afirman que todos los impulsos son actos del asentimiento, y que los impulsos prácticos también tienen fuerza de la motivación. Pero los actos del asentimiento y los impulsos difieren en su objeto: Las proposiciones son el objeto del acto del asentimiento, mientras que los impulsos son dirigidos a los predicados, que están contenidos en algún sentido en las proposiciones.<sup>264</sup>

En ambos casos, tanto objeto de impulso como el asentimiento son proposicionales, por lo cual sugiere que el impulso es cognitivo. La parte rectora del alma es la que se encarga de asentir al impulso y considerarlo suyo. Según el apartado sobre el alma, si el alma tiene una parte apetitiva, el impulso es posible por aquella parte que desea:

Sea el guía interior y soberano de tu alma una parte indiferente al movimiento, suave o áspero, de la carne, y no se mezcle, sino que se circunscriba, y limite aquellas pasiones a los miembros. Y cuando éstas progresen y alcancen la inteligencia, por efecto de esa otra simpatía, como en un cuerpo unificado, entonces no hay que enfrentarse a la sensación, que es natural, pero tampoco añada el guía interior de por sí la opinión de que se trata de un bien o de un mal.<sup>265</sup>

Marco Aurelio también describe que las capacidades son facultades que les son propias ciertas operaciones: “La razón y el método lógico son facultades autosuficientes para sí y para las operaciones que les conciernen. Parten, en efecto, del principio que les es propio y

---

<sup>263</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VII, 26), p. 151.

<sup>264</sup> Long & Sedley, *Stobaeus 2.88 2-6* en *op. cit.* p. 197.

<sup>265</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (V, 26), p. 121.

caminan hacia un fin preestablecido.”<sup>266</sup> Marco Aurelio hace uso del término “principio” en el pasaje anterior para explicar que las capacidades tienen un principio, anterior al ejercicio de su actividad, la forma en que padecemos es causa por la composición anímica, que es su lugar originario. Además, afirma que las facultades de la razón y el intelecto son autosuficientes, es decir, se bastan a sí mismas para su propósito. Afirma, además, que el intelecto está disperso por doquier y que el ser humano capta el intelecto universal por vía de su facultad:

Ya no te limites a respirar el aire que te rodea, sino piensa también, desde este momento, en conjunción con la inteligencia que todo lo rodea. Porque la facultad inteligente está dispersa por doquier y ha penetrado en el hombre capaz de atraerla no menos que el aire en el hombre capaz de respirarlo. <sup>267</sup>

Si el principio rector gobierna por la parte racional y por la parte que representa, entonces las capacidades del alma que ejercen control sobre los impulsos instintivos son éstas, porque son una parte del alma que está regida por la voluntad. Por ende, sin importar si el impulso es algo que se genere instintivamente, conscientemente o voluntariamente, en cualquier caso deviene cognoscible, es decir, siempre serán un objeto de representación para el individuo y no una entidad aparte que los obligue a tomar decisiones no acordes a su voluntad, dependiendo siempre del control del asentimiento a un valor o juicio. Podemos considerar que existe la posibilidad de reaccionar rápidamente a una situación de peligro, como al evadir un obstáculo que amenaza con golpearnos, en tal situación la reacción sigue siendo una disposición voluntaria de protección de uno mismo, aunque el juicio de hecho no se nos haga presente inmediatamente, la comprensión de lo que acontece se da a un nivel intuitivo. Para Marco Aurelio, el principio rector dirige las partes del alma y siempre está involucrado tanto con aquello que acontece al cuerpo como con sus partes.

En un aspecto el hombre es lo más estrechamente vinculado a nosotros, en tanto que debemos hacerles bien y soportarlos. Pero en cuanto que algunos obstaculizan las acciones que nos son propias, se convierte el hombre en una de las cosas indiferentes para mí, no menos que el sol, el viento o la bestia. Y por culpa de éstos podría obstaculizarse alguna de mis actividades, pero gracias a mi instinto y a mi disposición no son obstáculos, debido a mi capacidad de selección y de adaptación a las circunstancias. Porque la inteligencia derriba y desplaza todo lo que obstaculiza su

---

<sup>266</sup> *Ibid.* (p.117).

<sup>267</sup> *Ibid.* (VIII, 54), p. 178.

actividad encaminada al objetivo propuesto, y se convierte en acción lo que retenía esta acción, y en camino lo que obstaculizaba este camino.<sup>268</sup>

¿Por qué deberían de importar las consideraciones sobre las capacidades para explicar los estados corporales y las pasiones? Si tales pasiones son subsumidas por las capacidades cognitivas, entonces significa que su sentido en la vida humana es relativo a su interpretación. Prácticamente cualquier impulso implica un predicado con el que puede ser traducida su intención y cualquier intención es una disposición interior. Según la teoría estoica del lenguaje, el lenguaje es siempre significativo. Lo dicho en el lenguaje tiene la característica ontológica de ser un incorporal. El lenguaje que tiene un sentido completo es una proposición o un silogismo:

**(1)** The topic which deals with states of affairs and significations includes that of sayables, both those that are complete and propositions and syllogisms, and those which are incomplete, and active and passive predicates. **(2)** They say that a sayable is what subsists in accordance with a rational impression. **(3)** Sayables, the Stoics say, are divided into complete and incomplete, the latter being ones whose linguistic expression is unfinished, e.g. '[Someone] writes', for we ask, 'Who?' Incomplete sayables the linguistic expression is finished, e.g. 'Socrates writes.' So incomplete sayables include predicates, whereas ones that are complete include propositions, syllogisms, questions and enquiries.<sup>269</sup>

Los predicados son lo que se afirma de algo, si se predica sin sujeto, carece de sentido completo: "A predicate is what is asserted of something, or a state of affairs attachable to something or some things, as Apollodorus says, or an incomplete sayable attachable to a nominative case for generating a proposition".<sup>270</sup> Por lo que existen ideas completas e incompletas.

Si es así, siempre que deseamos, lo hacemos motivados por una idea, que puede ser completa o incompleta. El arte de vivir se define como el adoptar una actitud adecuada y ello significa forjar el carácter, lo que se traduce en el siguiente apartado a controlar el impulso por vía de las representaciones. El impulso es lo que debe ser forjado, pues si se reconoce que el impulso es un supuesto predicado de la cosa, nosotros mismos podemos hacernos los juicios justificados de los supuestos bienes y males:

Quien no tiene un solo e idéntico objetivo en la vida, es imposible que persista durante toda ella único e idéntico. No basta lo dicho, si no añades eso: ¿Cuál debe ser ese

---

<sup>268</sup> *Ibid.* (V, 20), p. 119.

<sup>269</sup> Long & Sedley, *op. cit.* (Diogenes Laertius 7.63), p. 196.

<sup>270</sup> *Ibid.* (Diogenes Laertius 7.64), p. 197.

objetivo? Porque, del mismo modo que no es igual la opinión relativa a todas las cosas que parecen, en cierto modo, buenas al vulgo, sino únicamente acerca de algunas, como, por ejemplo, las referentes a la comunidad, así también hay que proponerse como objetivo el bien común y ciudadano. Porque quien encauza todos sus impulsos particulares a ese objetivo, corresponderá con acciones semejantes, y según eso, siempre será el mismo.<sup>271</sup>

Las consecuencias de esto es que los fines humanos son siempre representaciones que se ponen en las cosas. Los estoicos consideran que la materia es una entidad real y que la idea es una entidad subsistente, la entidad subsistente depende de un ser racional para ser y sólo es en tanto que es pensado. En palabras de Marcia L. Colish, el tiempo es un medio para registrar lo que los cuerpos hacen y el espacio es la extensión dimensional de los cuerpos.<sup>272</sup> Los estoicos denominan a los entes subsistentes incorpóreas y los incorpóreas son: “todo lo expresable, el vacío, el lugar y el tiempo”,<sup>273</sup> son juicios e imágenes, como una interpretación de los objetos externos presentes que es sólo una palabra que describe a una singularidad única,<sup>274</sup> y en tal caso están acompañados de un estado afectivo, que los estoicos consideran en algunos casos patológico. Por ende, las costumbres morales correctas dependen de formularse intenciones adecuadas con representaciones adecuadas de cada aspecto que forma el carácter, hábitos involucrados en las costumbres morales: la ética, la física y la lógica.

El término que usan para denominar a tal contenido mental es “representación”, que es el sustrato que se obtiene de la experiencia de un objeto,<sup>275</sup> algunas de ellas son verdaderas y otras no y también hacen su clasificación de las representaciones. Podemos entender, por ende, que toda imagen es también predicable, completa o incompleta. Las representaciones son imágenes de diversa naturaleza y están sometidas al error o la falsedad por muchas razones, ya meramente epistémicas (por ejemplo, no observar correctamente), por ser irracionales o signos de locura: “«Pretender un higo en invierno es de locos. Tal es el que busca un niño, cuando, todavía, no se le ha dado»”,<sup>276</sup> o por intereses que claramente pretenden la falsedad y que tienen por razón un profundo desconocimiento sobre el bien:

---

<sup>271</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (XI, 21), p. 228.

<sup>272</sup> Véase Marcia L. Colish, *op. cit.* p. 26.

<sup>273</sup> *Idem.*

<sup>274</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* p. 43.

<sup>275</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>276</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (XI, 33), p. 230.

Si alguien puede refutarme y probar de modo concluyente que pienso o actúo incorrectamente, de buen grado cambiaré de proceder. Pues persigo la verdad, que no dañó nunca a nadie; en cambio, sí se daña el que persiste en su propio engaño e ignorancia.<sup>277</sup>

En la clasificación del apartado sobre el mal en las meditaciones, he mencionado que las pasiones pueden ser inmediatas (irracionales) o viciosas. Si un impulso es vicioso significa que el principio rector se apropia de estados impulsivos cuyo supuesto es falso. Lo que quiere decir que el principio rector busca en base a imágenes a las que atribuyen un valor moral, es decir, relevancia respecto a la dinámica de apropiación y familiaridad (o por el contrario, de enajenación) que en todo caso puede ser traducible a una proposición cuyo sujeto es el individuo que desea: “yo busco...”, “yo necesito...”. Las representaciones son tanto de lo que es como de lo que no es, reales o irreales, siendo las últimas un tipo de resquicio de lo que es.<sup>278</sup> Los estoicos afirman que los incorporeales son todas las ideas humanas que se originan de las capacidades inherentes al alma que son la razón, el intelecto, las capacidades sensitivas, los impulsos instintivos, etc.<sup>279</sup> Podemos concluir que las capacidades epistémicas que caracterizan al alma humana definen los diversos objetos que el individuo considera verdaderos: los incorporeales o “representaciones”, como los diversos objetos que considera deseables, necesarios, aborrecibles, dignos de respecto, etc:

Conviene, por consiguiente, que en el encadenamiento de tus ideas, evites admitir lo que es fruto del azar y superfluo, pero mucho más lo inútil y pernicioso. 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 placeres o, en una palabra, imágenes que procuran goces; un ser exento de toda codicia, envidia, recelo o cualquier otra pasión, de la que pudieras ruborizarte reconociendo que la posees en tu pensamiento. <sup>280</sup>

Que los impulsos impliquen cierto interés quiere decir también que los eventos tienen sentido si, de hecho, sumamos ante la representación presente un supuesto. Por ende, existen ideas e imágenes de aspectos circunstanciales que no son moralmente relevantes y otros que sí. El número de vellos en el cuerpo o si una persona es calva o no son datos completamente irrelevantes, que los estoicos llaman “indiferentes” y se refieren específicamente, según Marco Aurelio, a aquellas cosas o imágenes ante las que no poseemos

---

<sup>277</sup> *Ibid.* (VI, 21), p. 133.

<sup>278</sup> Long & Sedley, *Sextus Empiricus Against the professors 7.242-6* en *op. cit.* pp. 238 – 239.

<sup>279</sup> *Ibid.* *Iamblichus, Stobaeus 1.368, 12-20*, en *op. cit.* p. 316.

<sup>280</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (III, 4), pp. 83 – 84.



ningún tipo de intención,<sup>281</sup> como lo afirman también otros estoicos.<sup>282</sup> Por ejemplo, al ver por la ventana, el tener la expectativa de enfocar la vista en algo implica también permanecer indiferentes ante el resto del paisaje. Si asomamos la cabeza a la ventana para ver algo o a alguien, tal acción implica un impulso o deseo. Puede que, de hecho, el mero acto de asomarse sea un impulso pero el complemento implícito o explícito determina la verdadera intención de la acción. Los indiferentes son todo aquello en el paisaje en lo que no impulsamos nuestra acción. Existen otros aspectos que sí generan impulsos, que son relevantes y que generalmente están asociados al estado de la integridad de aquello que consideramos propio o familiar. Las pasiones son estados instintivos que están emplazados como contenidos moralmente relevantes y con emplazados quiero decir que están circunscritos al lugar que les otorga el principio rector:

Sea indiferente para ti pasar frío o calor, si cumples con tu deber, pasar la noche en vela o saciarte de dormir, ser criticado o elogiado, morir o hacer otra cosa. Pues una de las acciones de la vida es también aquella por la cual morimos. En efecto, basta también para este acto «disponer bien el presente».<sup>283</sup>

Cuando el alma es afectada por los cuerpos externos o ideas y genera un impulso quiere decir que acontece un supuesto. Respecto a los supuestos, podemos pensar en cualquier tipo de valor moral de los anteriores mencionados: una motivación o desmotivación, un bien o un mal, una virtud o un vicio... Con “supuestos” quiero decir que su comprensión figurativa es del modo en que piensa los entes externos el principio rector y tal comprensión es siempre respecto a sí mismo o a algo que considera parte de sí.

Cabe agregar que los impulsos de ningún modo están asociados a lo externo *per se*. No hay relación necesaria entre entes y un estado afectivo, no son objetos epistémico-óntico-mentales de alguna manera unidos por sí mismos como una sustancia. Un ejemplo muy claro y que los estoicos e incluso Marco Aurelio aceptaría es que podemos sentir angustia ante la muerte. La angustia ante la idea está motivada por las imágenes que nos muestran la muerte, la sensación de enfermedad de la que podemos suponer nuestra muerte inminente, la idea del no ser ya nosotros mismos, la incertidumbre ante lo desconocido y que nadie ha visto nunca a un cuerpo muerto levantarse ni tener signos vitales de todo aquello que disfrutamos estando vivos. La angustia es aquel tipo de emoción por la idea de un acontecimiento

---

<sup>281</sup> *Ibid.* (VI, 32), p. 136.

<sup>282</sup> Véase J. M. Rist, *op. cit.* pp. 56 – 58.

<sup>283</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VI, 2), p. 127.

presente o futuro, la idea de morir podría incluso evitar que salgamos de casa o evadir aquello que consideramos objeto de aquella idea. Todo objeto que nos lleve a la idea de un riesgo o un recuerdo doloroso será objeto de evasión. Mientras que habrá cosas que no consideremos especialmente peligrosas o causa de angustia o su opuesto, o de hecho de ningún valor en especial (ni deseo ni aversión), lo que llaman los estoicos los “indiferentes”. Sin embargo, la idea de morir no necesariamente nos debería provocar angustia: “No desdeñes la muerte; antes bien, acógela gustosamente, en la convicción de que ésta también es una de las cosas que la naturaleza quiere”.<sup>284</sup> Así como las palabras insultantes no necesariamente provocan odio o angustia, Marco Aurelio en el presente pasaje sugiere cambiar la disposición ante ello:

Siempre que otro te vitupere, odie, o profieran palabras semejantes, penetra en sus pobres almas, adéntrate en ellas y observa qué clase de gente son. Verás que no debes angustiarte por lo que esos piensen de ti. Sin embargo, hay que ser benevolente con ellos, porque son, por naturaleza, tus amigos.<sup>285</sup>

En ambos casos, se trata de un cambio en la integridad personal, en un caso es un cambio físico y el otro es respecto a la imagen de uno mismo según otros. En ambos momentos, su significado en términos morales implica el supuesto de que representa cierto mal. Para los estoicos, ello implica una disposición interna inmediata inevitablemente asociada que provoca una reacción en el alma ante lo presente o en la idea. Por tanto, las pasiones implican la experiencia de amenaza o beneficio inmediatos, en el plano material y existencial de la vida, ante la integridad de la identidad personal, ante lo que consideramos nuestro o propio de nuestros estados interiores.

Los supuestos y el impulso pasional conforman el estado pasional del alma:

¿Me despreciará alguien? El verá. Yo, por mi parte, estaré a la expectativa para no ser sorprendido haciendo o diciendo algo merecedor de desprecio. ¿Me odiará? El verá. Pero yo seré benévolo y afable con todo el mundo, e incluso con ese mismo estaré dispuesto a demostrarle lo que menosprecia, sin insolencia, sin tampoco hacer alarde de mi tolerancia, sino sincera y amigablemente como el ilustre Foción, si es que él no lo hacía por alarde. Pues tales sentimientos deben ser profundos y los dioses deben ver a un hombre que no se indigna por nada y que nada lleva a mal.<sup>286</sup>

---

<sup>284</sup> *Ibid.* (IX, 3), p. 183.

<sup>285</sup> *Ibid.* (IX, 27), p. 189.

<sup>286</sup> *Ibid.* (XI, 13), p. 222.

Si los impulsos son siempre estados cognitivos y pasionales y ya que no hay impulso que suprima el “yo” o el beneficio a otros que provoque cierto tipo de placer y deseo, Marco Aurelio defiende la moderación de las pasiones y no la erradicación de las mismas. El asentimiento a un impulso significa elegir como parte del principio rector, aunque sea momentáneamente o mientras sea necesario, aquel supuesto y su estado pasional en la dinámica de familiaridad y extrañamiento, siempre que esté dentro de los límites de las cualidades naturales: armonía, solidaridad y simpatía. Marco Aurelio enfatiza la importancia de lo meritorio en el plano de la moral cuando describe la importancia de la atribución de virtudes y la búsqueda voluntaria de su significado. Marco Aurelio explica a sí mismo que lo que debe hacer es persistir en tener aquellos nombres, es decir, hacer de sí mismo el significado de tales conceptos.

Después de asignarte estos nombres: bueno, reservado, veraz, prudente, condescendiente, magnánimo, procura no cambiar nunca de nombre, y, si perdieras dichos nombres, emprende su búsqueda a toda prisa. Y ten presente que el término «prudente» pretendía significar en ti la atención para captar cabalmente cada cosa y la ausencia de negligencia (...) Embárcate, pues, en la obtención de estos pocos nombres. Y si consigues permanecer en ellos, quédate allí, como transportado a unas islas de los bienaventurados.<sup>287</sup>

Por consecuencia, el asentimiento de un impulso que es el valor implica el asentimiento a un estado afectivo y a una representación. El contenido al que asiente cualquier principio rector en última instancia es un tipo de proposición, proposiciones o imágenes, que en palabras de los estoicos son “representaciones”, lo que no quita que sean reales pero en última instancia siempre son supuestos, eventos mentales de tal naturaleza, si sólo fueran representaciones, no sentiríamos por tales ningún tipo de deseo o evasión.

Un último aspecto que vale la pena rescatar de las disertaciones sobre la evaluación moral es que el alma, a pesar de ser libre por naturaleza, actúa por necesidad y siendo obligada por su circunstancia. En principio, Marco Aurelio defiende que el ser humano tiene en su control el asentimiento a las representaciones, pero la ignorancia también es causa de que el alma se comporte de cierta manera y no de otra. El contenido específico que posee la parte rectora a la que el alma se acostumbra le determina de algún modo en sus principios y costumbres, pero la causa del destino de cualquiera, el hecho de que nos equivocamos o sufrimos, es causado por que el alma no posee los principios respecto a la naturaleza, ni el bien ni el mal:

---

<sup>287</sup> *Ibid.* (X, 8), p. 203.

Nada más desventurado que el hombre que recorre en círculo todas las cosas y «que indaga», dice, «las profundidades de la tierra», y que busca, mediante conjeturas, lo que ocurre en el alma del vecino, pero sin darse cuenta de que le basta estar junto a la única divinidad que reside en su interior y ser su sincero servidor. Y el culto que se le debe consiste en preservarla pura de pasión, de irreflexión y de disgusto contra lo que procede de los dioses y de los hombres. Porque lo que procede de los dioses es respetable por su excelencia, pero lo que procede de los hombres nos es querido por nuestro parentesco, y a veces, incluso, en cierto modo, inspira compasión, por su ignorancia de los bienes y de los males, ceguera no menor que la que nos priva de discernir lo blanco de lo negro.<sup>288</sup>

La ignorancia es, según el pasaje anterior, una privación del discernimiento de bienes y males. La ignorancia es también un tipo de ausencia, una condición auténtica de no reconocernos a nosotros mismos como rectores, por ejemplo, o la condición auténtica de no reconocer un momento de plenitud completa.

El carácter implica el control del movimiento de las partes del alma. Ahora, el acto de evaluación valorativa es la aprehensión de una creencia del beneficio o perjuicio de algo presente o futuro. Llamamos carácter al modo de ejercer el dominio sobre los movimientos de las diversas partes del alma al reaccionar tales ante los eventos externos. Por ende, el concepto de “costumbre moral” implica todo hábito desarrollado que podemos hacer consciente y que consideramos vital:

¿Para qué me sirve ahora mi alma? En toda ocasión, plantearme esta pregunta e indagar qué tengo ahora en esa parte que precisamente llaman guía interior, y de quién tengo alma en el momento presente. ¿Acaso de un niño, de un jovencito, de una mujercita, de un tirano, de una bestia, de una fiera?<sup>289</sup>

El carácter moral está íntimamente asociado a una dinámica natural que da cuenta del modo en el que los estoicos pensaban la relación de la parte rectora con las capacidades y las partes, que Marcelo D. Boeri llama la “teoría de la acción”: “1) el agente tiene una representación de una cosa; 2) el contenido de la representación es formulado proposicionalmente (X se aparece como siendo Y); 3) Se da asentimiento o no a la proposición; [...] 4) una vez que se asiente a la proposición se produce el impulso”.<sup>290</sup>

Marco Aurelio también hace uso del concepto de “carácter” o “principio rector” para hacer referencia a la actitud moral: “¿Comete otro una falta contra mí? Él verá. Tiene su peculiar

---

<sup>288</sup> *Ibid.* (II, 13), pp. 74 – 75.

<sup>289</sup> *Ibid.* (V, 11), p. 116.

<sup>290</sup> Marcelo D. Boeri, *op. cit.* p. 83.

disposición, su peculiar modo de actuar. Tengo yo ahora lo que la común naturaleza quiere que tenga ahora, y hago lo que mi naturaleza quiere que ahora haga”.<sup>291</sup> La moralidad de las costumbres se expresa en una valoración, en las meditaciones la valoración resulta del asentimiento a la formación de un juicio moral, que es una interpretación del comportamiento o el pensamiento de lo natural para el ser humano: “Penetra en su guía interior, y verás qué jueces temas, qué clase de jueces son respecto a sí mismos”.<sup>292</sup>

Ya que el alma está compuesta de varias partes, la formulación de un juicio de valor siempre se verá influenciado por otro tipo de factores involucrados en la formación de ideas, como los impulsos o el apetito, las imágenes y otro tipo de juicios internos sobre la apariencia de las cosas:

[...] Recibir impresiones por medio de la imagen es propio también de las bestias, ser movido como un títere por los instintos corresponde también a las fieras, a los andróginos, a Fálaris y a Nerón. Pero tener a la inteligencia como guía hacia los deberes aparentes pertenece también a los que no creen en los dioses, a los que abandonan su patria y a los que obran a su placer, una vez han cerrado las puertas.<sup>293</sup>

Marco Aurelio tenía una clara idea de que el principio rector era un depositario de las prácticas, costumbres, juicios e imágenes que portaban algún tipo de valor, y que el principio rector hacía uso de tales recursos para discernir lo conveniente o el inconveniente en una situación en la que su opinión o decisión estuviese involucrada. Ya por motivo de auto-reflexión o por nuestras actividades mundanas, los valores son siempre parte de la vida diaria. Los temas que abordan los estoicos en el estudio de los valores morales implican, según la clasificación de Diógenes Laercio, el estudio de la tendencia, de los bienes y los males, de la virtud, el bien supremo, las acciones, el fin, las conductas apropiadas, los estímulos y disuasiones.<sup>294</sup>

Queda demostrado que las ideas sobre el carácter tienen como objetivo pensar, desde la esencia de la actividad humana, el trabajo interior que determina las acciones, es decir, formular un tipo de psicología estoica en que se basa una terapéutica con fines definidos desde una filosofía moral. Por lo que el filósofo estoico pone sus esfuerzos en conceptualizar

---

<sup>291</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (V, 25), p. 120.

<sup>292</sup> *Ibid.* (IX, 18), p. 188.

<sup>293</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (III, 16), pp. 89 – 90.

<sup>294</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.*, pp. 107 – 108.

los valores y las virtudes desde la formación de la identidad de lo humano, Marco Aurelio presta muchos de sus pasajes a pensar los valores humanos:

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 otras maneras [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 restantes cosas, y ante todo, procura conservar su alma en disposición y movimiento acorde con la razón y el bien común, y colabora con su semejante para alcanzar ese objetivo.<sup>295</sup>

Lo más importante ahora es cómo hacer efectiva una práctica para que su consecución nos lleve al perfeccionamiento de nuestro ser en tanto que miembro de la naturaleza. ¿Existe un falso carácter y un carácter auténtico? Claro que otros podrían atribuirnos ciertas características, pero el carácter auténtico nace de la autocrítica principio rector: “Dentro de diez días les parecerás un dios, a quienes das la impresión ahora de ser una bestia y un mono, si vuelves de nuevo a los principios y a la veneración de la razón”.<sup>296</sup> El carácter falso, como hace mención Cicerón, es la práctica de virtudes falsas, de falsos valores, mientras que un carácter templado auténtico se basa en inferencias lógicas válidas y en la justicia.<sup>297</sup>

Para finalizar, el carácter no es sólo cómo reaccionamos sino cómo somos, es decir, la idea que es razón del modo de ser. El modo de ejercer la facultad rectora implica al menos tres movimientos elementales en el alma que son condición necesaria para un contenido moral y que provienen del análisis causalista de Zenón que en Marco Aurelio marca continuamente algunas coordenadas para comprender cómo se manifiestan los valores, precisamente porque las ideas de Marco Aurelio tienden a la comprensión cognitiva de los impulsos, que son representaciones impulsivas comprensibles, manipulables y controlables, porque están sujetas a la interpretación del principio rector.

Zenón tiene por conceptos fundamentales dos actos por los que se adquiere una ciencia o una “representación cataléptica”, que es cualquier imagen real: aprehensión y asentimiento,<sup>298</sup>

---

<sup>295</sup> *Ibid.* (VI, 14), p. 130.

<sup>296</sup> Marco Aurelio *op. cit.* (IV, 16), p. 96.

<sup>297</sup> Marco Tulio Cicerón, *Los deberes* [trad. Int. y notas de Ignacio J. García Pinilla], Gredos, Madrid, 2014, pp. 113 – 117.

<sup>298</sup> Long & Sedley, *Cicero Academica 1.40–1* en *op. cit.* p. 242.

al que es posible sumar un tercero que es la impresión, sin la cual las representaciones no serían posibles. En resumen y según lo explican Long y Sedley en las notas de su compilación, el primer dato que recibimos de algo relativo a lo real es una impresión, aquella tensión del primer contacto entre la cosa y el alma.<sup>299</sup> Respecto a los conceptos de Zenón en el texto de Marco Aurelio, tenemos que la expresión de nuestra libertad es posible por la condición humana de elegir si aquello que se presenta ante el alma es o no verdadero, bueno, placentero, conveniente, etc. Lo que es llamado “asentimiento”.

Toda naturaleza está satisfecha consigo misma cuando sigue el buen camino. Y sigue el buen camino la naturaleza racional cuando en sus imaginaciones no da su asentimiento ni a lo falso ni a lo incierto y, en cambio, encauza sus instintos sólo a acciones útiles a la comunidad, cuando se dedica a desear y detestar aquellas cosas que dependen exclusivamente de nosotros, y abraza todo lo que le asigna la naturaleza común.<sup>300</sup>

La adquisición de las imágenes completas, cogniciones y no sólo imágenes, es llamada “aprehensión” y, en el texto de Marco Aurelio, el término está asociado a un acto voluntario del principio rector: “[...]Sin embargo, ten presente que tienes dotes naturales para soportar todo aquello acerca de lo cual depende de tu opinión hacerlo soportable y tolerable, en la idea de que es interesante para ti y te conviene obrar así”.<sup>301</sup>

Los actos de la aprehensión, el asentimiento y la impresión no son actos puros de las capacidades, sino actos del principio rector en tanto que ser vivo que ve por sí mismo y que es capaz de ejercer el control sobre sus capacidades. Por tal motivo, los tres conceptos que describen momentos en el acontecer de una creencia e incluso de una actitud moral son una coordenada universal para afirmar que las creencias y bienes o fines preferibles y desagradables tienen su razón de ser en actos del entendimiento y facultades de comprensión de lo real. Los vicios y las virtudes son siempre asentimientos del principio rector a representaciones impulsivas, por ende, la virtud es el arte del control de los impulsos y de las representaciones con tal de que la vida sea llevadera, como un fluir continuo y sin interrupción, y moralmente virtuosa “«Es preciso, dijo, encontrar el arte de asentir, y en el terreno de los instintos, velar por la facultad de la atención, a fin de que con reserva, útiles a

---

<sup>299</sup> Véase *Ibid.* pp. 239 – 241.

<sup>300</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VIII, 7), p. 165.

<sup>301</sup> *Ibid.* (X, 3), p. 200.

la comunidad y acordes con su mérito, se controlen en sus impulsos y no sientan aversión por nada de lo que no depende de nosotros»<sup>302</sup>.

En conclusión, el punto en el presente apartado ha sido defender que Marco Aurelio considera que la virtud implica la moderación de las pasiones y que, por tal motivo, el autor ha formado una psicología cognitivista de las pasiones. La propuesta de Marco Aurelio, según la presente lectura es que el impulso es una disposición cognitiva que implica representaciones impulsivas:

Mi guía interior no se altera por sí mismo; quiero decir, no se asusta ni se aflige. Y si algún otro es capaz de asustarle o de afligirle, hágalo. Pues él, por sí mismo, no se moverá conscientemente a semejantes alteraciones. Preocúpese el cuerpo, si puede, de no sufrir nada. Y si sufre, manifiéstelo. También el espíritu animal, que se asusta, que se aflige. Pero lo que, en suma, piensa sobre estas afecciones, no hay ningún temor que sufra, pues su condición no le impulsará a un juicio semejante. El guía interior, por su misma condición, carece de necesidades, a no ser que se las cree, y por eso mismo no tiene tribulaciones ni obstáculos, a no ser que se perturbe y se ponga obstáculos a sí mismo.<sup>303</sup>

Martin Heidegger sintetiza una idea muy similar en uno de sus artículos. El concepto de “ethos” según la lectura de Esquivel Estrada es que es la verdad de nuestro ser.<sup>304</sup> Tal interpretación tiene por objeto de análisis un breve texto de Heidegger titulado *Construir, habitar, pensar*, según el cual la verdad del ser es un modo de ser, el modo de ser es un acto moral. El acto moral es habitar, por tanto nuestra verdad es cómo habitamos.<sup>305</sup> Martin Heidegger nos aproxima a una traducción del acto de querer o tener cierta disposición con el acto discursivo de predicar tal tendencia o inclinación. Las costumbres morales implican un discurso que explica el ser del principio rector respecto al modo de habitar.

Si consideramos que el valor es un tipo de asentimiento, el valor es un objeto a que aquello forme parte de nuestro modo de habitar el mundo, no lo controlamos ni lo producimos, lo poseemos en el sentido de que aceptamos habitar con ello y ese es el sentido del valor. Heidegger y los estoicos coinciden en que el dominio apropiado ante el mundo no pretende conquistar por su egoísmo o voluntad, porque el ser humano habita resguardando a la

---

<sup>302</sup> *Ibid.* (XI, 37), p. 231.

<sup>303</sup> *Ibid.* (VII, 16), pp. 148 – 149.

<sup>304</sup> Véase Noé Esquivel Estrada, *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XX*, Torres Asociados, México, 2008, pp. 98 – 106.

<sup>305</sup> *Cfr.* Martin Heidegger, *Construir, Habitar, Pensar* en *Conferencias y Artículos*, p Serbal, Barcelona, 1994, disponible en la red desde: <http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>, pp. 1 – 4.



divinidad, porque su interioridad es el principio del orden y el cambio, idea con la que Marco Aurelio tal vez coincidiría íntimamente: “si nada mejor aparece que la propia divinidad que en ti habita [...] no cedas terreno a ninguna otra cosa”.<sup>306</sup> Los estoicos no proponen que el ser humano es el dueño del mundo, pero que le es posible conocer su verdad. Si es así, el planteamiento de Heidegger se adecúa a las ideas estoicas en tanto que definimos como parte de nuestro carácter sólo aquello que es significativo, o bien moralmente significativo.

Todavía queda pensar que, si Marco Aurelio sostiene un rango de libertad tan amplio que el ser humano decide qué es lo que le afecta y lo que no en las cosas externas, parecería que de hecho pretende afirmar que es el hombre el que domina la naturaleza.

La inteligencia del conjunto universal es sociable. Así, por ejemplo, ha hecho las cosas inferiores en relación con las superiores y ha armonizado las superiores entre sí. Ves cómo ha subordinado, coordinado y distribuido a cada uno según su mérito, y ha reunido los seres superiores con el objeto de una concordia mutua.<sup>307</sup>

Sin embargo, no existe en las meditaciones una postura tal que afirme la naturaleza como una entidad carente de contenido o vacía, sería un completo sinsentido, lo que me lleva a concluir que las ideas de Marco Aurelio respecto al alcance del entendimiento promueven un tipo de escepticismo moderado que reconocen el alcance del trabajo y discurso humano en la socialidad, donde sí puede ejercer un dominio soberano.

He aquí una pequeña elucidación de lo que considero importante sobre los movimientos del alma que sustituyen al concepto de familiaridad. La impresión es en cierto modo un acto involuntario, según Crisipo incluso para un sabio,<sup>308</sup> Marco Aurelio a veces considera que incluso las impresiones son voluntarias porque nosotros vamos al encuentro de las cosas,<sup>309</sup> pero son recibidas por los sentidos<sup>310</sup> y evidentemente no decidimos si los hacemos funcionar o no. La aprehensión evidentemente no es involuntaria, Marco Aurelio sugiere que se requiere un método para pensar, es decir, para formar representaciones o ideas completas.<sup>311</sup> Depende del asentimiento, que de hecho es un tipo de asentimiento pero a una idea desarrollada. Si es así, si en términos epistémicos la aprehensión es una idea

---

<sup>306</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VI, 3), p. 127.

<sup>307</sup> *Ibid.* (V, 30), p. 122.

<sup>308</sup> Véase Long & Sedley, *op. cit.* p. 385.

<sup>309</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (XI, 16), pp. 223 – 224.

<sup>310</sup> *Ibid.* (V, 33), pp. 123 – 124.

<sup>311</sup> *Ibid.* (III, 11), pp. 87 – 88.

completa, en términos éticos la aprehensión expresaría una constante en el modo de ser de las costumbres morales, como una actitud proposicional que explica la disposición interior, como la reiteración en una creencia o un saber.

Por tales motivos, el alcance de costumbre moral implica el control de aspectos vitales que podrían implicar hasta el más mínimo detalle de cualquier tipo de juicio, representación, intención o principio que se genere en el alma. El dominio de sí es eminentemente intelectual: “El guía interior es lo que se despierta a sí mismo, se gira y se hace a sí mismo como quiere, y hace que todo acontecimiento le aparezca tal como él quiere”.<sup>312</sup> En realidad, lo que pretende defender Marco Aurelio al apelar constantemente a las facultades es que el principio rector no es resultado de un destino.

Pongamos algunos someros ejemplos. Una catástrofe natural evidentemente no es causa nuestra. Suponer inmediatamente una pérdida ante la muerte podría no depender de nosotros, porque el alma se conmueve, el movimiento es involuntario. El hecho de considerar la catástrofe un mal es un acto humano, hecho por un ser racional, pero el movimiento de contracción del alma de miedo o angustia es involuntario. Depende de nosotros, seres racionales, no afligirnos y es propio de un ser racional tener la posibilidad de que aquella imagen no cause aflicción. Así mismo, las imágenes son propias del alma, nacen en el alma, pero no se apropian de la libertad ni del principio rector por su propia cuenta y su naturaleza se adapta a los términos del alma, la racionalidad.

Por tal motivo, el principio rector es el límite formal de las virtudes morales. El límite es universal ya que la naturaleza humana es universal. Por ende, la formación del carácter es universal. Por lo que la adopción de una vida de virtud también es de carácter universal, asequible para cualquiera. El carácter implica la posesión y la transformación de asentimientos a valoraciones morales que se formulan según nuestra experiencia que tiene por lugar el alma. Si el fin de la filosofía estoica es la sabiduría y el sabio es el que conoce la naturaleza, el fin de la vida se traduce a una disposición determinada del principio rector ante las circunstancias, por lo cual todo intento de alcanzar la plenitud es un intento de control interior:

---

<sup>312</sup> *Ibid.* (VI, 8), p. 128.

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.<sup>313</sup>

El carácter es un modo de resguardarse naturalmente al definir una disposición interior relativa a la experiencia en nuestra posición en el mundo o destino, tener un carácter significa tener un modo de vida, que significa poseer y ejercer ciertas prácticas o juicios morales como llevar a cabo y completar intenciones relativas a los ámbitos morales.

¡Cómo es el alma que se halla dispuesta, tanto si es preciso ya separarse del cuerpo, o extinguirse, o dispersarse, o permanecer unida! Mas esta disposición, que proceda de una decisión personal, no de una simple oposición, como los Cristianos, sino fruto de una reflexión, de un modo serio y, para que pueda convencer a otro, exenta de teatralidad.<sup>314</sup>

---

<sup>313</sup> *Ibid.* (VII, 29), p. 152.

<sup>314</sup> *Ibid.* (XI, 3), p. 218.

### **CAPÍTULO III. LAS PRÁCTICAS ESTOICAS EN LAS MEDITACIONES**

En el presente capítulo hago una síntesis del método de las meditaciones, haciendo uso de conceptos de epistemología para delimitar el transcurso de la experiencia. Mi eje de reflexión es que Marco Aurelio hace uso de tales términos para referir a los momentos de la misma que nos conducen a actuar y que son el primer momento de actos bien o mal encaminados y de impulsos pasionales o razonables. El método se basa en ejercer una actitud epistémica sobre los estados mentales, es decir, de una actitud contemplativa y objetiva respecto a la experiencia, delimitándola como objeto de un sujeto y alejándola de la aprehensión de tal circunstancia como un hecho personal. El propósito de las prácticas estoicas es que el principio rector logre distanciarse de aquella experiencia que le provoca un mal o una pasión e identificar retrospectivamente en su modo de pensar los orígenes de posibles males. Divido la estrategia de Marco Aurelio en dos, en primera instancia se encarga del análisis autocríticos de los principios o juicios generales que guían los actos. En segunda instancia, Marco Aurelio también cuida del proceder del intelecto ante la experiencia directa. También hago mención de algunos modos de actuar que Marco Aurelio reitera en sus meditaciones.

#### **La disposición interior y la felicidad**

Hasta ahora la interpretación del texto se ha basado en los conceptos que podríamos extraer del texto fragmentado, ahora cambiaré el sentido de la interpretación para enfocarme en los fragmentos como unidades de reflexión que buscan un mismo fin. Me enfocaré en las instrucciones que Marco Aurelio escribe para sí mismo. Lo particular de las instrucciones es que todas se dirigen a una segunda persona.

Marco Aurelio describe que el propósito de las meditaciones es la perfección moral que, por analogía con la esfera que posee en su figura la continuidad, se asemeja al curso ideal de la experiencia, alejado de preocupaciones sobre el pasado o interrupciones que no conciernen al bienestar propio y de otros:

(...) 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.<sup>315</sup>

La perfección moral que describe Marco Aurelio consiste en practicar, en los ámbitos en los que nos sea posible, la vida correcta:

La salvación de la vida consiste en ver enteramente qué es cada cosa por si misma, cuál es su materia y cuál es su causa. En practicar la justicia con toda el alma y en decir la verdad. ¿Qué queda entonces sino disfrutar de la vida, trabando una buena acción con otra, hasta el punto de no dejar entre ellas el mínimo intervalo?<sup>316</sup>

Sobre tal rasgo de la filosofía estoica coinciden Johnny Christensen, Marcelo D. Boeri, J. M. Rist y Jean Brun. En primer lugar, que el supremo bien es la virtud, que permite la posesión de riqueza espiritual. La riqueza espiritual es un saber cómo vivir consistente con el orden del mundo o según el flujo de los acontecimientos naturales. En segundo lugar, que la virtud es una cuestión del alma y que los actos correctos dependen de una buena disposición del alma. Luego, que el mal es causa de un tipo de enfermedad del alma.<sup>317</sup>

Tal como describe Marcelo D. Boeri, la virtud es el fin último porque es el “objeto último de deseo”.<sup>318</sup> Para los estoicos, la virtud es el único componente de la felicidad. La felicidad es, según la interpretación de Marcelo D. Boeri, “un estado de autoperfección guiado por la razón”.<sup>319</sup> No es posible que otro defina por nosotros la felicidad, sólo es posible que cada uno de nosotros lo lleve a cabo porque depende del destino que hemos elegido y nuestra circunstancia: “No sigas discutiendo ya acerca de qué tipo de cualidades debe reunir el hombre bueno, sino trata de serlo”.<sup>320</sup> Nuestra autoperfección es un tipo de correspondencia que sólo nosotros podemos descubrir, la virtud es fluir hacia aquel lugar que nos es familiar y del que nos apropiamos y nuestro lugar en la naturaleza es único, entonces nuestra virtud sólo es posible por delimitar cuál es nuestra perfección en tanto que singularidades que cumplen su papel en la unidad:

---

<sup>315</sup> *Ibid.* (XII, 3), pp. 234 – 235.

<sup>316</sup> *Ibid.* (XII, 29), p. 242.

<sup>317</sup> Véase Johnny Christensen, *op. cit.* p. 62 – 63; Jean Brun, *op. cit.* pp. 109 – 116; Marcelo D. Boeri, *op. cit.* pp. 117 – 122; J. M. Rist, *op. cit.* pp. 11 – 31.

<sup>318</sup> Véase Marcelo D. Boeri, *op. cit.* p. 99.

<sup>319</sup> Véase *Ibid.* p. 103.

<sup>320</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (X, 16), p. 207.

Hacia arriba, hacia abajo, en círculo, son los movimientos de los elementos. Mas el movimiento de la virtud no se halla entre ninguno de esos, sino que es algo un tanto divino y sigue su curso favorable por una senda difícil de concebir.<sup>321</sup>

La definición de vivir conforme con la naturaleza se vuelve más clara aún al comprender que lo que Marco Aurelio afirma es que la forma natural es sólo posible por la auto-reflexión, como lo hace el filósofo, que reconoce en la vida humana su carácter intelectual, que se empeña en las virtudes. El fin de la aplicación de la filosofía estoica es recurrir a prácticas con el fin de formarse una disposición interior que sea coherente con un modo de ser virtuoso, que pretende congeniar su ser con el orden universal con el fin de alcanzar un estado de perfección moral o excelencia (areté). Las prácticas estoicas se dan en condiciones comunes, en la idea de que no se nace sabiendo qué es el bien ni cómo vivir, en la necesidad de vivir en comunidad, necesitar de otros, requerir aprender artes y técnicas y en conflictos sociales y personales.

El conocimiento dado forma al guía interior (δαίμων), que representa el conocimiento ontológico que es materia de nuestro razonamiento lógico y pretende dar cuenta del sentido de las costumbres morales según el orden verdadero de lo que es, que es, para los estoicos, naturaleza (φύσις):

Armoniza conmigo todo lo que para ti es armonioso, ¡oh, mundo! Ningún tiempo oportuno para ti es prematuro ni tardío para mí. Es fruto para mí todo lo que producen tus estaciones, oh naturaleza. De ti procede todo, en ti reside todo, todo vuelve a ti. Aquél dice: «¡Querida ciudad de Cécrope!» ¿Y tú no dirás: « ¡Ah, querida ciudad de Zeus!»<sup>322</sup>

Y ya que la naturaleza es cierto orden de las singularidades, y en tanto que existe un principio de elección en el principio rector, de la desideración selectiva depende la capacidad para congeniarse con la naturaleza. La filosofía estoica es un estilo de vida entregado a reflexionar con tal de aceptar conclusiones breves y nuevos hábitos del pensar respecto a cuestiones universales:

Toda naturaleza está satisfecha consigo misma cuando sigue el buen camino. Y sigue el buen camino la naturaleza racional cuando en sus imaginaciones no da su asentimiento ni a lo falso ni a lo incierto y, en cambio, encausa sus instintos sólo a acciones útiles a la

---

<sup>321</sup> *Ibid.* (VI, 17), p. 132.

<sup>322</sup> *Ibid.* (IV, 23), p. 98.

comunidad, cuando se dedica a desear y detestar aquellas cosas que dependen exclusivamente de nosotros, y abraza todo lo que le asigna la naturaleza común.<sup>323</sup>

Existen ciertas condiciones que los estoicos plantean para definir un buen guía interior. La racionalidad moral es posible por la auto-crítica de nuestras acciones y pensamientos para dirigir el curso del pensamiento a una interpretación que saque a la luz las relaciones de reciprocidad en las que se participa.

La virtud implica también solucionar ciertos conflictos del ser humano en el mundo por medio de saberes sobre la naturaleza, el orden y causalidad natural, que da un contenido objetivo a las reflexiones estoicas, basadas en un tipo de condición inherente, equitativo para todos los seres sociales:

Haz resplandecer en ti la sencillez, el pudor y la indiferencia en lo relativo a lo que es intermedio entre la virtud y el vicio. Ama al género humano. Sigue a Dios. Aquél dice: «Todo es convencional, y en realidad sólo existen los elementos». Y basta recordar que no todas las cosas son convencionales, sino demasiado pocas.<sup>324</sup>

Además, la naturaleza humana es sociable, y en principio porque el ser humano participa de características semejantes con los otros como de fines que pueden ser semejantes:

Y asimismo que cada ser tiende hacia el fin por el cual ha sido constituido y en virtud del cual ha sido constituido. Y donde está el fin, allí también el interés y el bien de cada uno se encuentra. Naturalmente, el bien de un ser racional es la comunidad. Que efectivamente hemos nacido para vivir en comunidad, tiempo ha que ha sido demostrado. ¿No estaba claro que los seres inferiores existen con vistas a los superiores, y éstos para ayudarse mutuamente? Y los seres animados son superiores a los inanimados, y los racionales superiores a los animados.<sup>325</sup>

Y a pesar de tener intenciones comunitarias, la plenitud de la virtud moral efectivamente realizada es una cuestión de dominio interior que se empeña en aplicar tales costumbres morales, la virtud es una cuestión del análisis de los aspectos que dirigen a la voluntad.<sup>326</sup> Las prácticas estoicas son, como un medicamento, una propuesta de interpretación del mundo que permite un consuelo para comprender el mundo:.

Del mismo modo que los médicos siempre tienen a mano los instrumentos de hierro para las curas de urgencia, así también, conserva tú a punto los principios fundamentales para conocer las cosas divinas y las humanas, y así llevarlo a cabo todo, incluso lo más insignificante, recordando la trabazón íntima y mutua de unas cosas con

---

<sup>323</sup> *Ibid.* (VIII, 7), p. 165.

<sup>324</sup> *Ibid.* (VII, 31), p. 152.

<sup>325</sup> *Ibid.* (V, 16), p. 118.

<sup>326</sup> Véase J. M. Rist, *op. cit.* pp. 40 – 43.

otras. Pues no llevarás a feliz término ninguna cosa humana sin relacionarla al mismo tiempo con las divinas, ni tampoco al revés.<sup>327</sup>

Si los antiguos estoicos plantearon que el conocimiento es conocer la razón, como unidad natural que en su conjunto tiene un destino, entonces es inalcanzable, pero si se plantea por otra parte, como los estoicos tardíos, que el conocimiento es la comprensión de las características de las singularidades naturales, siendo nosotros y lo que nos pertenece singularidades naturales, entonces es alcanzable.

Ahora, el propósito es explicar que los estoicos afirman que no hay nada, ni material ni espiritual, que se compare al fin último y nada que impida a nadie ser bueno, por tanto la virtud es posible para cualquiera, pero no es sencillo. Desear ser un hombre estoico verdaderamente exige al practicante repensar críticamente los valores que atribuye a las cosas, con tal de juzgar si ello se adapta o no a lo que en el estoicismo representa la comunión con la divinidad de las singularidades naturales en un orden racional. Desde esta perspectiva, estamos a cargo de un pequeño terrón del mundo que nos ha sido dado, que depende de nosotros. La búsqueda de nuestro lugar en el mundo es un trabajo que se ejerce como un arte para acatar nuestro fin (τέλος): “[...] el fin de los seres racionales es obedecer la razón y la ley de la ciudad y constitución más venerable”.<sup>328</sup> El arte de la templanza del carácter implica congeniar con la racionalidad del conjunto.

Regresemos a los problemas humanos en la perspectiva estoica de las meditaciones, el bien es un instrumento para compensar y remediar el mal, las tendencias o actos incorrectos, las injusticias y el sufrimiento ¿Es el bien uno o múltiple?, ¿es el bien distinto para cada uno? Según Marcelo D. Boeri la clasificación de los bienes en la filosofía estoica pone a la virtud en el lugar del bien supremo, mientras que aspectos que pueden o no contribuir a la felicidad son indiferentes preferibles o indiferentes desagradables, en tal caso, actos y pensamientos virtuosos son todo aquello que decidamos tener o hacer dentro de los límites de la razón.<sup>329</sup> Jean Brun afirma que el ser humano hace de las cosas un bien o un mal, que las cosas por sí mismas no nos dañan ni nos benefician, sino el uso que les damos.<sup>330</sup>

---

<sup>327</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (III, 13), p. 88.

<sup>328</sup> *Ibid.* (II, 16), p. 76.

<sup>329</sup> Véase Marcelo D. Boeri, *op. cit.* pp. 201 – 202.

<sup>330</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* p. 111.



Otras propuestas de la interpretación de la definición del bien provienen de J. M. Rist. En primer lugar define el bien como un estado interior y no relativo a un fin último externo, al comparar la definición estoica con la aristotélica;<sup>331</sup> es decir, según esta primera definición el bien es relativo a un bien no metafísico. En segundo lugar, al describir la definición de los impulsos en su comparación de los problemas sobre el placer y el dolor en Zenón y Crisipo, Rist discute la posibilidad de la pureza de un acto mental sin juicio, que definiría si un acto es virtuoso, de estar exento de impulso, o no serlo de un estarlo,<sup>332</sup> cuestión que ya he considerado imposible pues no hay impulso sin representación y no hay representación sin un deseo de bien o evasión del mal que trae cierto placer. En tercer lugar, en la definición de los actos apropiados, con los que J. M. Rist afirma que todos los actos impulsivos son o bien virtuosos o viciosos y bien existen actos indiferentes pero tampoco son objeto explícito de deseo, puesto que lo bueno está justificado por un argumento razonable.<sup>333</sup> Básicamente J. M. Rist aporta un estudio detallado de los diferentes matices entre las aseveraciones de en qué contextos reconocemos el bien según los autores estoicos, el bien fue pensado respecto la pureza mental, en la intención y los medios de las acciones y la racionalidad de los argumentos que forman lo que consideramos verdadero y correcto.

En mi interpretación, ya que el bien es primero un estado interior y el estado interior es una proposición explícita de lo que consideramos que nos ayuda o perjudica en la dinámica de familiaridad, el bien es asentimiento a proposiciones que nos conciernen en tanto que seres con un papel asumido dentro de la naturaleza y la sociedad, lo que es por supuesto un tipo de conocimiento sobre nosotros mismos así como de la disposición que preferimos de las circunstancias externas. Luego, si el bien proviene primero del alma, antes que de los entes o actos externos, entonces las capacidades del alma son completamente esenciales para nuestra felicidad, porque lo que nos procura felicidad es esencialmente el juicio impulsivo correcto respecto a las cosas y el bien es un correlato o resultado de una reflexión moral virtuosa que guía nuestros impulsos hacia un estado relativo de la circunstancia que se pretende mejorar.

Existe un ámbito absoluto que es el criterio de la virtud o la belleza moral del que no podemos desentendernos nunca y que implica siempre hacernos cargo de la fuente de nuestra plenitud o desdicha:

---

<sup>331</sup> Véase J. M. Rist, *op. cit.* pp. 11 – 31.

<sup>332</sup> Véase *Ibid.* pp. 32 – 46.

<sup>333</sup> Véase *Ibid.* pp. 110 – 119.

Ser igual que el promontorio contra el que sin interrupción se estrellan las olas. Éste se mantiene firme, y en torno a él se adormece la espuma del oleaje. «¡Desdichado de mí, porque me aconteció eso!» Pero no, al contrario: «Soy afortunado, porque, a causa de lo que me ha ocurrido, persisto hasta el fin sin aflicción, ni abrumado por el presente ni asustado por el futuro.» Porque algo semejante pudo acontecer a todo el mundo, pero no todo el mundo hubiera podido seguir hasta el fin, sin aflicción, después de eso. ¿Y por qué, entonces, va a ser eso un infortunio más que esto buena fortuna? ¿Acaso denominas, en suma, desgracia de un hombre a lo que no es desgracia de la naturaleza del hombre?

¿Y te parece aberración de la naturaleza humana lo que no va contra el designio de su propia naturaleza? ¿Por qué, pues? ¿Has aprendido tal designio? ¿Te impide este suceso ser justo, magnánimo, sensato, prudente, reflexivo, sincero, discreto, libre, etc., conjunto de virtudes con las cuales la naturaleza humana contiene lo que le es peculiar? Acuérdate, a partir de ahora, en todo suceso que te induzca a la aflicción, de utilizar este principio: No es eso un infortunio, sino una dicha soportarlo con dignidad.<sup>334</sup>

El complejo lugar que los estoicos le otorgan a las virtudes morales implica la realización del concepto de bien en función de un estado de crisis e inestabilidad de la identidad del sentido de vivir y de habitar en el día a día, distinto a sólo acatar ideas doctrinariamente, si fuera de tal modo, los estoicos no se hubieran preocupado por plantear una ciencia dialéctica. Marco Aurelio pone gran énfasis en la importancia del transcurso dialéctico de un estado de crisis a un estado de tranquilidad que permiten las capacidades epistémicas en la mayoría de sus pasajes, ya directa o implícitamente, y tal como él entiende para sí el bien al menos en las meditaciones. El fin de las prácticas estoicas está en persistir en aquel estado de bienestar, siendo las circunstancias adversas de muy variada naturaleza.

La felicidad, si depende de la práctica, es un estado interior que busca persistir en su ser sin importar la condición de aquello que está sujeto al cambio, por tal motivo el ser feliz implica preferir las virtudes sobre otro tipo de valor. puesto que siempre están a nuestro alcance y son la herramienta primera para cualquier otro fin. Y si, respecto a las meditaciones, consideramos una razón esencial de Marco Aurelio para calificar los actos por virtuosos y los bienes como preferibles, el valor último al que se subordinan es al del autodomínio o autosuficiencia, que los estoicos denominan “autarquía” (autarkés), que es el auto-perfeccionamiento de uno mismo, por el que la vida humana deviene semejante al orden de la naturaleza:

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 del

---

<sup>334</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (IV, 49), pp. 106 – 107.

mismo mundo. Que uno es el mundo, compuesto de todas las cosas; uno 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 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.<sup>335</sup>

La razón es aquello en lo que cada singularidad natural busca las posibilidades de definir la posibilidad de su propia perfección, conforme a lo que está en sus manos hacer:

«No pueden admirar tu perspicacia.» Está bien. Pero existen otras muchas cualidades sobre las que no puedes decir: «No tengo dotes naturales.» Procúrate, pues, aquellas que están enteramente en tus manos: la integridad, la gravedad, la resistencia al esfuerzo, el desprecio a los placeres, la resignación ante el destino, la necesidad de pocas cosas, la benevolencia, la libertad, la sencillez, la austeridad, la magnanimidad. ¿No te das cuenta de cuántas cualidades puedes procurarte ya, respecto a las cuales ningún pretexto tienes de incapacidad natural ni de insuficiente aptitud? Con todo, persistes todavía por propia voluntad por debajo de tus posibilidades.<sup>336</sup>

Por ende, las virtudes son valores universales, puesto que están basados en las condiciones de las leyes naturales, porque siempre están al alcance de cualquier ser racional y porque su proceder pretende ser duradero. Al preguntarse si se es virtuoso, entonces se pregunta si los juicios y los actos de una persona lo son, es decir, si son suficientes para sobrellevar la muerte, el infortunio o ante la presencia de bienes y placeres.<sup>337</sup>

Este es el punto de partida, la pretensión del filósofo estoico es forjar estrategias del pensamiento que se imponen ante los cabos sueltos de los acontecimientos y el impetuoso río de la experiencia: “Siempre que te veas obligado por las circunstancias como a sentirte confuso, retorna a ti mismo rápidamente y no te desvíes fuera de tu ritmo más de lo necesario. Pues serás bastante más dueño de la armonía gracias a tu continuo retomar a la misma”.<sup>338</sup> ante las impresiones o imágenes: “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”.<sup>339</sup> ante los deseos y las aversiones: “¿Te molestan por pesar tantas libras y no trescientas? De igual modo, también, porque debes vivir un número determinado de años y no más. Porque al igual que te contentas con la parte de

---

<sup>335</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VII, 9), p. 147.

<sup>336</sup> *Ibid.* (V, 5), p. 111.

<sup>337</sup> Véase *Ibid.* pp. 220 – 230.

<sup>338</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VI, 11), p. 128.

<sup>339</sup> *Ibid.* (VI, 31), p. 136.

sustancia que te ha sido asignada, así también con el tiempo”.<sup>340</sup> y en general, ante aquello que aparece como un dilema existencial y problemático que le impide ser (ser feliz), que aparece como un obstáculo o un pretendido mal. El filósofo estoico ejerce un acto auto-reflexivo y crítico ante los problemas intra-mundanos, que son causa de un tipo de falta de ser, problemas que surgen al no terminar de definir las situaciones según sus consecuencias y relaciones de necesidad reales.

El papel de las facultades intelectuales respecto a las costumbres morales es esencial. Los acontecimientos externos son puro devenir, por lo que las condiciones para actuar virtuosamente no siempre son las mismas, no hay una solución definitiva ni un estado perfecto permanente homogéneo, sino un constante razonar los senderos posibles de las circunstancias:

Intenta persuadirles; pero obra, incluso contra su voluntad, siempre que la razón de la justicia lo imponga. Sin embargo, si alguien se opusiera haciendo uso de alguna violencia, cambia a la complacencia y al buen trato, sírvete de esta dificultad para otra virtud y ten presente que con discreción te movías, que no pretendías cosas imposibles. ¿Cuál era, pues, tu pretensión? Alcanzar tal impulso en cierta manera. Y lo consigues. Aquellas cosas hacia las que nos movemos, llegan a producirse.<sup>341</sup>

Para explicar los factores principales involucrados en el análisis estoico de las situaciones mundanas, el estoicismo de Marco Aurelio recurre constantemente a las facultades, universales para todo género humano, la Razón (que es la actividad asociada al orden del mundo): “Por consiguiente, es propio de un hombre dotado de razón comportarse ante la muerte no con hostilidad, ni con vehemencia, ni con orgullo, sino aguardarla como una más de las actividades naturales”,<sup>342</sup> y el Intelecto: “Cuánto es el parentesco del hombre con todo el género humano; que no procede el parentesco de sangre o germen, sino de la comunidad de inteligencia. Y olvidaste asimismo que la inteligencia de cada uno es un dios y dimana de la divinidad”.<sup>343</sup>

En primer lugar, la circunstancia en la que se inscribe la práctica moral concierne a todo aquello que requerimos obligado por las circunstancias o bien es objeto de nuestro deseo y que motiva a un impulso, o bien que motiva aversión excesiva, como excesivo miedo o ira

---

<sup>340</sup> *Ibid.* (VI, 49), p. 142.

<sup>341</sup> *Ibid.* (VI, 50), p. 142.

<sup>342</sup> *Ibid.* (IX, 3), pp. 183 – 184

<sup>343</sup> *Ibid.* (XII, 26), pp. 240 – 241

excesiva, todo aquello que nos incite a actuar o a pensar y, por ende, a afectar nuestro estado interior de algún modo. “Es preciso seguir, palabra por palabra, lo que se dice, y, en todo impulso, su resultado; y, en el segundo caso, ver directamente a qué objetivo apunta el intento; y en el primero, velar por su significado”.<sup>344</sup>

Hay circunstancias de las que la práctica estoica no es sustituto, como la aplicación de la ley o la política, es decir, la práctica estoica se circunscribe a los límites de nuestras libertades y posibilidades y no pretende solucionarlo todo. Sería objeto de costumbre, por ejemplo, todo aquello que en el devenir es una situación recurrente:

No desdeñes la muerte; antes bien, acógela gustosamente, en la convicción de que ésta también es una de las cosas que la naturaleza quiere. [...] Y, al igual que tú aguardas el momento en que salga del vientre de tu mujer el recién nacido, así también aguarda la hora en que tu alma se desprenderá de esa envoltura. Y si también quieres una regla vulgar, que cale en tu corazón, sobre todo te pondrá en buena disposición ante la muerte la consideración relativa a aquellos objetos de los cuales vas a separarte y con cuyas costumbres tu alma ya no estará mezclada.<sup>345</sup>

Es necesario, entonces, dedicar este presente capítulo a explicar lo que implica llevar a cabo las acciones y el pensamiento de acuerdo con la naturaleza, es decir, imitando a la naturaleza en su armonía, reciprocidad y simpatía. Si bien Marco Aurelio no dedica un estudio riguroso a la explicación teórica de las facultades, y a pesar del hecho de que el autor ya haya afirmado que el alma es una armonía entre sus partes, opto por atribuir dos facultades esenciales y dos funciones distintas según los actos del principio rector en la realización de las evaluaciones morales, que guían las costumbres morales, es decir, opto por delimitar dos aspectos distintos en el análisis de una situación moral: la delimitación de los principios racionales y la interpretación de las determinaciones de cualidades empíricas de las circunstancias conflictivas.

Según Johnny Christensen, existen algunos conceptos que provienen de la experiencia directa, que luego se vuelven modelo de aquella cosa, otros tipos de conceptos que se infieren sin necesidad de tener experiencia alguna, en total, tres tipos de conceptos: empíricos, nociones y nociones universales.<sup>346</sup> Si existen representaciones de la misma naturaleza que impulsan al principio rector, es posible derivar al menos a esos tres tipos de

---

<sup>344</sup> *Ibid.* (VII, 4), p. 146.

<sup>345</sup> *Ibid.* (IX, 3), p. 183 – 184.

<sup>346</sup> Véase Johnny Christensen, *op. cit.* pp. 57 – 58.

objetos a los que asiente el principio rector y que son categorías que engloban los componentes relevantes de una deliberación moral, a los que clasifico básicamente en un tipo de experiencia o decisión moral indirecta y un tipo de experiencia moral directa. El primero que atribuiré a la razón y el segundo a la inteligencia.

### **Las funciones de la razón o los objetos abstractos**

Hay muchas situaciones que consideramos malas y no necesariamente lo experimentamos en carne propia, nuestro juicio sobre tales situaciones infiere que, por ejemplo, pasar hambre debe de ser una situación angustiante e injusta. Tal experiencia moral es indirecta pero desarrolla en nosotros cierta simpatía por los demás y un sentido de justicia. Aquella experiencia se manifiesta en un discurso que predefine la lógica de los acontecimientos. Tal como menciona Johnny Christensen en el inicio de la sección tres de su libro, el objeto de evaluación de la dialéctica estoica es el discurso y el significado que surge de la relación empírica del hombre con el mundo, con lo que el hombre se apropia de un sentido finito del mundo, en comparación con la estructura del mundo que es de un orden infinito. La razón está físicamente conectada con el universo y también involucrada esencialmente en la producción de conceptos.<sup>347</sup> Bach Peciller también hace mención de la dialéctica como un proceso evaluativo, traduce el término evaluación (*διακρίνει*) por “discernimiento”:

La dicha del hombre consiste en hacer lo que es propio del hombre. Y es propio del hombre el trato benevolente con sus semejantes, el menosprecio de los movimientos de los sentidos, el discernir las ideas que inspiran crédito, la contemplación de la naturaleza del conjunto universal y de las cosas que se producen de acuerdo con ella.<sup>348</sup>

Todos los juicios morales son proposicionales, susceptibles de hacerse manifiestos indirectamente en el discurso. El discernimiento tiene por objeto el argumento (*λογοι*) compuesto por juicios (*αξιώματα*).<sup>349</sup> El juicio tiene por característica enunciar acontecimientos.<sup>350</sup> La diferencia entre enunciados lógicos y comunes es que las proposiciones deben poder portar algún valor de verdad, mientras que hay enunciaciones de las que no se puede decir si son verdaderas o falsas, que tienen otro tipo de función

---

<sup>347</sup> *Ibid.* p. 40.

<sup>348</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VIII, 26), pp. 169 – 170.

<sup>349</sup> Véase Johnny Christensen, *op. cit.* p. 39.

<sup>350</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* p. 54.

comunicativa, es decir, el discernimiento implica hacer explícitos los juicios de valor todavía no completos.

El instrumento de todo ser humano para poder formular juicios racionales es la dialéctica: “Continuamente y, si te es posible, en toda imaginación, explícala partiendo de los principios de la naturaleza, de las pasiones, de la dialéctica”.<sup>351</sup> Los estoicos consideraban que la dialéctica es un instrumento del que pueden inferir verdades para actuar. Tal como describe Jean Brun, la racionalidad es la aceptación del desarrollo de los acontecimientos fundada en la razón.<sup>352</sup>

Los juicios o proposiciones lógicas que definen la comprensión del transcurso del mundo tienen la intención de transmitir estados de entes externos relevantes en el acto comunicativo, que posteriormente pueden volverse relevantes en los actos morales. La razón, en este sentido, tiene un fin anticipatorio:

Con la observación de los sucesos pasados y de tantas transformaciones que se producen ahora, también el futuro es posible prever. Porque enteramente igual será su aspecto y no será posible salir del ritmo 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?<sup>353</sup>

Para Marco Aurelio, la Razón es la facultad de los principios y éstos implican la adopción de los principios del orden real: “Para el ser racional el mismo acto es acorde con la naturaleza y con la razón”.<sup>354</sup> La posesión de principios correctos que rijan el carácter son algo así como la veneración de la razón, que es un modo de velar y ver por nuestro bien y por conservar nuestra divinidad interior: “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”.<sup>355</sup> La veneración es la búsqueda de un discurso interior sano. El discurso interior sano, además, armoniza con la forma intemporal del transcurso de los acontecimientos, la intemporalidad de la razón se proyecta en aquel discurso:

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

---

<sup>351</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VIII, 13), p. 166.

<sup>352</sup> Jean Brun, *op. cit.* p. 135.

<sup>353</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VII, 49), p. 155.

<sup>354</sup> *Ibid.* (VII, 11), p. 131.

<sup>355</sup> *Ibid.* (I, 8), p. 58.

abrazar todo lo que acontece, como necesario, como familiar, como fluyente del mismo principio y de la misma fuente.<sup>356</sup>

Pensar lo universal es una práctica del principio rector con la que proyecta la divinidad y le otorga prioridad de sentido sobre otro tipo de interpretaciones, con lo que persiste en la “capacidad de descubrir con método inductivo y ordenado los principios necesarios para la vida”,<sup>357</sup> que atribuye Marco Aurelio a Sexto Empírico.

El discurso moral es razonable si se guía según leyes, normas, principios o conceptos universales. El discurso sano no es necesariamente un discurso de las leyes naturales de entes externos. Cuando se tiene un discurso sano también se puede dar por hecho que no hay más que asentir ni qué pensar respecto a nuestros intereses. Que para nuestros fines tal elucidación es suficiente y que nuestro pensamiento se dirige correctamente:

Para cualquier parte de naturaleza es bueno aquello que colabora con la naturaleza del conjunto y lo que es capaz de preservarla. Y conservan el mundo tanto las transformaciones de los elementos simples como las de los compuestos. Sean suficientes para ti estas reflexiones, si son principios básicos. Aparta tu sed de libros, para no morir gruñendo, sino verdaderamente resignado y agradecido de corazón a los dioses.<sup>358</sup>

El discurso interior sano implica que el deseo es diáfano, que no hay nada que ocultar ni recelar: “Nunca estimes como útil para ti lo que un día te forzará a transgredir el pacto, a renunciar al pudor, a odiar a alguien, a mostrarte receloso, a maldecir, a fingir, a desear algo que precisa paredes y cortinas”.<sup>359</sup> El discurso interior sano ejerce un papel universal y singular, universal en tanto que representa el modo en el que los seres racionales deben vivir:

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.<sup>360</sup>

Y singular porque el papel de la razón es ejercer el dominio del principio rector, siendo la capacidad que subordina a las demás partes y según la cual ninguna pasión escapa:

---

<sup>356</sup> *Ibid.* (IV, 33), pp. 101 – 102.

<sup>357</sup> *Ibid.* (I, 9), p. 59.

<sup>358</sup> *Ibid.* (II, 3), p. 70.

<sup>359</sup> *Ibid.* (III, 7), pp. 85 – 86.

<sup>360</sup> *Ibid.* (IV, 4), pp. 93 – 94.



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 todas las demás distracciones. Y conseguirás tu propósito, si ejecutas cada acción como si se tratara de la última de tu vida, desprovista de toda irreflexión, de toda aversión apasionada que te alejara del dominio de la razón, de toda hipocresía, egoísmo y despecho en lo relacionado con el destino. Estás viendo cómo son pocos los principios que hay que dominar para vivir una vida de curso favorable y de respeto a los dioses.<sup>361</sup>

La diafanidad del discurso hace evidente la diafanidad de sus representaciones e intenciones, y orden hace de las representaciones y el discurso expresar la belleza. Otro fin de la experiencia moral indirecta es la apreciación de lo bello que agrada a los sentidos y reproduce la armonía y perfección del orden natural, incluso aludiendo a detalles insignificantes, secundarios o considerados desagradables:

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 un aspecto bello y son atractivas.<sup>362</sup>

Los principios de la razón también tienen una función moral respecto a las acciones, son una guía anticipatoria, que procura el bien propio y de otros: “¿He realizado algo útil a la comunidad? En consecuencia, me he beneficiado. Salga siempre a tu encuentro y ten a mano esta máxima, y nunca la abandones”.<sup>363</sup> Y correctivo respecto a los valores y las apariencias:

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 extravío.<sup>364</sup>

Como una meditación anticipativa que se recuerda a sí mismo su propio fin:

---

<sup>361</sup> *Ibid.* (II, 5), p. 71.

<sup>362</sup> *Ibid.* (III, 2), pp. 80 – 81.

<sup>363</sup> *Ibid.* (XI, 4), p. 218.

<sup>364</sup> *Ibid.* (VII, 26), p. 151.

La razón y el método lógico son facultades autosuficientes para sí y para las operaciones que les conciernen. Parten, en efecto, del principio que les es propio y caminan hacia un fin preestablecido; por eso tales actividades se denominan «acciones rectas», porque indican la rectitud del camino.<sup>365</sup>

Los principios necesarios de la naturaleza hacen de parámetros objetivos e intemporales en los que el principio rector consolida varias vías de reflexión que le llevan a tal perfecta completud, que se manifiesta en la tranquilidad del espíritu y la unión con la divinidad:

Del mismo modo que los médicos siempre tienen a mano los instrumentos de hierro para las curas de urgencia, así también, conserva tú a punto los principios fundamentales para conocer las cosas divinas y las humanas, y así llevarlo a cabo todo, incluso lo más insignificante, recordando la trabazón íntima y mutua de unas cosas con otras. Pues no llevarás a feliz término ninguna cosa humana sin relacionarla al mismo tiempo con las divinas, ni tampoco al revés.<sup>366</sup>

La inducción de los principios de la naturaleza y la inferencia de los principios necesarios para la vida forman un ciclo continuo en la reflexión meditativa en el texto que señala la dinámica de la facultad racional que pretende definir métodos anticipatorios para actuar virtuosamente frente a posibles circunstancias problemáticas, apropiándose de lo práctico. El principio racional del orden de las singularidades naturales implica que existe una posibilidad para sobrellevar tal situación, y hace del orden de las singularidades naturales un medio de adaptación:

El dueño interior, cuando está de acuerdo con la naturaleza, adopta, respecto a los acontecimientos, una actitud tal que siempre, y con facilidad, puede adaptarse a las posibilidades que se le dan. No tiene predilección por ninguna materia determinada, sino que se lanza instintivamente ante lo que se le presenta, con prevención, y convierte en materia para sí incluso lo que le era obstáculo; como el fuego, cuando se apropia de los objetos que caen sobre él, bajo los que una pequeña llama se habría apagado.<sup>367</sup>

La virtud del juicio se mide en función de la capacidad que tiene la representación de adecuarse al orden de la naturaleza o al bien. Las actitudes proposicionales virtuosas se infieren de un orden superior, en términos radicales, su sistema de verdades y valores con pertinencia moral, es decir, cualquier juicio completo que traduzca nuestra intención o comprensión en situaciones moralmente relevantes, requieren tomar en consideración la razón de la comunidad de las singularidades naturales, involucrando en nuestras inferencias y ponderaciones morales la armonía, solidaridad y simpatía.

---

<sup>365</sup> *Ibid.* (V, 14), p. 117.

<sup>366</sup> *Ibid.* (III, 13), p. 88.

<sup>367</sup> *Ibid.* (IV, 1), p. 91.

Por otra parte, el discurso moral sano es también un discurso de lo razonable, es decir, que hace consciente que quien ejerce la acción es un ser mortal en una circunstancia específica con su propio deseo y necesidad, con sus límites y motivaciones, por lo que no vale la pena detenerse mucho a pensar en cuál es el modo absolutamente ideal de ser de la decisión moral. Marco Aurelio, por ejemplo plantea que, dada la naturaleza, no acontecerá nada que no pueda por naturaleza soportar: “Acontezca exteriormente lo que se quiera a los que están expuestos a ser afectados por este accidente. Pues aquéllos, si quieren, se quejarán de sus sufrimientos; pero yo, en tanto no imagine que lo acontecido es un mal, todavía no he sufrido daño alguno. Y de mí depende no imaginarlo”.<sup>368</sup> El discurso interior sano es, también, no sumar ninguna representación fuera de contexto ni pasión excesiva.

Lo razonable, por lo dicho, es tanto actuar por el bien de la comunidad como actuar en los límites de lo posible. Según los estoicos, lo razonable es el cálculo a partir de lo que nos ha sido dado, que sugiere que lo que quieren decir los estoicos es que la razón es el cálculo del alcance de una “segunda naturaleza”, que es su ciudadanía romana, como un modo de ser auto-impuesto, sobre lo que se obtiene entonces el marco de las condiciones de necesidad y posibilidad. El “principio rector” es quien afirma que un acontecimiento es un mal o que representa un bien, pero bien y mal no existen por sí mismos y su denominación sólo depende del “principio rector”, no existe, entonces, un deseo tal que impida o desvíe al principio rector ni un modo de ser ideal que desvirtúe la intención del acto: “Recuerda también por qué lugares has cruzado y qué fatigas has sido capaz de aguantar; y asimismo que la historia de tu vida está ya colmada y tu servicio cumplido; y cuántas cosas bellas has visto, cuántos placeres y dolores has desdeñado”.<sup>369</sup> La práctica estoica reconoce que aquel acontecer o advenimiento de la intención moral proviene del deseo de hacer el bien.

Marco Aurelio, por otro lado, entiende que lo razonable (la racionalidad moral) implica necesariamente un replanteamiento personal del bien y el mal desde una perspectiva autocrítica, en que se nos haga evidente las consecuencias más probables de nuestras acciones.

Ahora, ¿es la actividad de la razón puramente teórica o contemplativa? Y ¿no son acaso contradictorios los principios de las meditaciones? Hay algunos pasajes que sugieren que en

---

<sup>368</sup> *Ibid.* (VII, 14), p. 148.

<sup>369</sup> *Ibid.* (V, 31), pp. 122 – 123.

realidad no parece haber principios verdaderamente racionales pero reducirlo a un axioma teórico que diga una verdad científica del mundo sería malinterpretar el estoicismo. De acuerdo con Jean Brun, la lógica fue usada por los estoicos para analizar los eventos intramundanos en función de sus relaciones causales, para explicar antecedentes de un resultado.<sup>370</sup> Según Marco Aurelio, existen consecuencias causales materiales cuyos efectos se complementan: “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”.<sup>371</sup> Si somos un individuo que posee la facultad de la razón entonces, por analogía con la razón, la mejor disposición es buscar que nuestra actividad se solidarice, en su efecto, con una buena causa:

Camino siguiendo las sendas acordes con la naturaleza, hasta caer y al fin descansar, expirando en este aire que respiro cada día y cayendo en esta tierra de donde mi padre recogió la semilla, mi madre la sangre y mi nodriza la leche; de donde, cada día, después de tantos años, me alimento y refresco, que me sostiene, mientras camino, y que me aprovecha de tantas maneras.<sup>372</sup>

El hacer lo que conviene a nuestra naturaleza y nuestra peculiar posición en el mundo de modo racional es fuente de satisfacción, de hecho según la teoría estoica, no habría satisfacción mayor. Por otra parte, también plantea que la premeditación estoica es beneficiosa incluso poniendo por escenario circunstancias que el lector consideraría difíciles, pues en cualquier caso no hay razones verdaderas para afligirnos:

Todo lo que acontece, o bien acontece de tal modo que estás capacitado por naturaleza para soportarlo, o bien te halla sin dotes naturales para soportarlo. Si, pues, te acontece algo que por naturaleza puedes soportar, no te molestes; al contrario, ya que tienes dotes naturales, sopórtalo. Pero si te acontece algo que no puedes por naturaleza soportar, tampoco te molestes, pues antes te consumirá.<sup>373</sup>

Lo que dirían los estoicos es que el “discurso interior” es un conjunto de juicios o creencias a las que asentimos y que buscamos respecto a nuestros bienes, motivado por la experiencia de nuestro lugar en el mundo, pero también delimitado por el orden de los acontecimientos. El afán estoico de Marco Aurelio por buscar el verdadero bien formula un estudio ontológico que deconstruye las justificaciones que daríamos por ciertas sobre deseos o males que en

---

<sup>370</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* pp. 41 – 42.

<sup>371</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (V, 8), p. 113.

<sup>372</sup> *Ibid.* (V, 4), pp. 110 – 111.

<sup>373</sup> *Ibid.* (X, 3), p. 200.

realidad sólo son reales en apariencia, y considera racional aquello que está subordinado a principios que son condición necesaria de un orden natural, cuya finalidad es la razón misma.

El discurso sano permite la autosuficiencia del principio rector. El principio rector sólo necesita de estados que dependen de sí mismo:

O bien una necesidad del destino y un orden inviolable, o bien una providencia aplacable, o un caos fortuito, sin dirección. Si, pues, se trata de una necesidad inviolable, ¿a qué ofreces resistencia? Y si una providencia que acepta ser aplacada, hazte a ti mismo merecedor del socorro divino. Y si un caos sin guía, confórmate, porque en medio de un oleaje de tal índole dispones en tu interior de una inteligencia guía. Aunque el oleaje te arrastre, arrastre tu carne, tu hálito vital, y lo demás, porque no arrastrará tu inteligencia.<sup>374</sup>

No llamemos entonces principios racionales al discurso interior, sino discurso razonable. El discurso razonable del principio rector tiene por condición ser claro y preciso en lo que tiene en mente, es decir, que puede responder con la claridad del buen sentido común:

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 placeres o, en una palabra, imágenes que procuran goces; un ser exento de toda codicia, envidia, recelo o cualquier otra pasión, de la que pudieras ruborizarte reconociendo que la posees en tu pensamiento.<sup>375</sup>

Además, podemos considerar que algunos de ellos son principios y otros no. Habrá que tomar en consideración que lo que Marco Aurelio afirma, en un sentido moderado, es que existen justificaciones razonables y no razonables para las acciones, que los parámetros de la racionalidad son sociales y no doctrinarios, aunque sean inferidos de principios físicos ya dados por una pre-comprensión sobre el orden adecuado de una entidad llamada naturaleza, en realidad son también objeto y deseo del sentido común. Lo que caracteriza a su estado interior opuesto son las pasiones, que son el mal que compensa la razón. Lo que les caracteriza es que no pretenden orden ni rigurosidad, que son tendencias que fallan en poder ser explicadas en su totalidad, visiones parciales de la circunstancia, como impulsos incompletos en su transcurso o causa de una excesiva aprehensión, al menos en términos de fines y medios morales.

---

<sup>374</sup> *Ibid.* (XII, 14), pp. 237 – 238.

<sup>375</sup> *Ibid.* (III, 4), pp. 82 – 83.

El discurso razonable es verdaderamente importante, es un tipo de conocimiento. Para los estoicos la verdad no sólo provee de capacidad para saber sobre las cosas externas, sino que permite un comportamiento virtuoso: “Rationally warranted knowledge is an implicit directive for morally warranted action; a morally warranted action, in turn, is sometimes explicated as reasonable or correct”.<sup>376</sup> En la nota que describe éste último apartado de epistemología que recopilan Long & Sedley concluyen que es una idea común en los estoicos pensar que la virtud no depende de que unos posean la verdad y otros no, sino que el filósofo que busca la virtud se ejercita en el pensar. La virtud, por ende, es posible para cualquier ser racional sin embargo, sólo aquel que busca lo necesario y que proyecta en sus fines una representación armónica del mundo según la naturaleza componen un discurso correcto respecto al bien y al mal.

Otro tema de reflexión muy recurrente en las meditaciones es el valor que la muerte representa. Marco Aurelio manifiesta una hipótesis de la opinión común: “Lo que más incita a despreciar la muerte es el hecho de que los que juzgan el placer un bien y el dolor un mal, la despreciaron, sin embargo, también”.<sup>377</sup> Tal hipótesis sugiere que los valores que promulga la gente común están basados en rumores que promulgan otros también, y sugiere igualmente basarse en las impresiones inmediatas de los sentidos, lo que aparece como inmediatamente apetecible o inmediatamente terrible, de lo que se infiere el valor de nuestra muerte. En otro pasaje, Marco Aurelio expone una reflexión que cuestiona la representación axiológica de la muerte:

La suspensión de una actividad, el reposo y algo así como la muerte de un instinto, de una opinión, no son ningún mal. Pasa ahora a las edades, por ejemplo, la niñez, la adolescencia, la juventud, la vejez; porque también todo cambio de éstas es una muerte. ¿Acaso es terrible? Pasa ahora a la etapa de tu vida que pasaste sometido a tu abuelo, luego bajo la autoridad de tu madre y a continuación bajo la autoridad de tu padre. Y al encontrarte con otras muchas destrucciones, cambios e interrupciones, hazte esta pregunta: ¿Acaso es terrible? Así, pues, tampoco lo es el cese de tu vida entera, el reposo y el cambio.<sup>378</sup>

En el presente pasaje la perspectiva de Marco Aurelio, que en una contemplación cósmica aprecia los ciclos de la vida, representa la muerte como un proceso natural de transformación de la materia, un reposo y un cambio, y por ende no es terrible. Por consiguiente, la

---

<sup>376</sup> Johnny Christensen, *op. cit.* p. 56.

<sup>377</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (XII, 34), p. 243.

<sup>378</sup> *Ibid.* (IX, 21), p. 188.

formulación de un discurso razonable, de juicios que acomoden el lugar de los acontecimientos en su lugar en el mundo y que muestre tanto su verdadero ser como la normalidad de tal lleva a la tranquilidad del estado de ánimo, lo que permite que el pensamiento no se desvíe ni rehuya del dolor de la muerte o le tema, sino que continúe con sus intenciones: “Borrar la imaginación, contener el instinto, apagar el deseo, conservar en ti el guía interior”.<sup>379</sup>

Otro aspecto que Marco Aurelio usualmente analiza en sus meditaciones es el valor de lo que se busca o se aprecia: “Cuáles son sus guías rectores y en qué se afanan y por qué razones aman y estiman. Acostúmbrate a mirar sus pequeñas almas desnudas. Cuando piensan perjudicarte con vituperios o favorecerte celebrándote, ¡cuánta pretensión!”.<sup>380</sup> En el presente pasaje, Marco Aurelio refiere a los elogios y la posibilidad de que tales tengan otros fines, luego manifiesta la insignificancia de lo dicho respecto a su persona, ya elogio o perfidia, pues es sólo opinión. Por ende, existen aspectos cuya relación causal es real y otras que es sólo aparente, cosas que nos afectan y cosas que parecen afectarnos:

Basta de vida miserable, de murmuraciones, de astucias. ¿Por qué te turbas?, ¿qué novedad hay en eso?, ¿qué te pone fuera de tí? ¿La causa? Examínala. ¿La materia? Examínala. Fuera de eso nada existe. Más, a partir de ahora, sea tu relación con los dioses de una vez más sencilla y mejor. Lo mismo da haber indagado eso durante cien años que durante tres.<sup>381</sup>

Del pasaje anterior, Marco Aurelio reduce aquello que afecta nuestro ser, es decir, aquello que nos concierne según nuestras costumbres morales, a la materia y las relaciones en lo que efectivamente llevamos a cabo. La distinción entre ambas siempre es esencial para discernir entre el verdadero bien y el bien aparente:

Uno se alegra de una manera, otro de otra. En cuanto a mí, si tengo sano mi guía interior, me alegro de no rechazar a ningún hombre ni nada de lo que a los hombres acontece; antes bien, de mirar todas las cosas con ojos benévolos y aceptando y usando cada cosa de acuerdo con su mérito.<sup>382</sup>

En el presente pasaje, Marco Aurelio explica que la causa de la alegría es, para él, un guía interior sano que no rechaza aspecto alguno de lo humano. El propósito es pensar con el propósito de actuar de tal modo que se pretenda el bien. Así como también explica que el no

---

<sup>379</sup> *Ibid.* (IX, 7), p. 185.

<sup>380</sup> *Ibid.* (IX, 34), p. 192.

<sup>381</sup> *Ibid.* (IX, 37), p. 193.

<sup>382</sup> *Ibid.* (VIII, 43), p. 174.

haber actuado es un acto cometido contra uno mismo: “Muchas veces comete injusticia el que nada hace, no sólo el que hace algo”.<sup>383</sup>

Organicemos la exposición de la influencia de la reflexión sobre el discurso con un ejemplo. No ha sido mi elección ser pobre, yo he nacido involuntariamente pobre y he visto con cuánto lujo han vivido los hombres aristócratas y estoy convencido de que el bien es la riqueza. Al hacer explícita aquella impresión tenemos un contenido proposicional sobre el beneficio o perjuicio de la cosa respecto a nuestro habitar en el mundo, como “la riqueza me provee de felicidad”. Puede que, en realidad, el prejuicio respecto a la riqueza no muestre con diafanidad la utilidad de la misma. Aquel contenido proposicional tiene implicados también modos de actuar respecto a las cosas que genera más juicios: “debo conseguir más dinero”, “necesito unos pendientes de oro”, etc. En el análisis de las representaciones, primero debemos tornar hacia nuestra intención hacia las cosas y pensar ¿cuál es, en realidad, aquello que me motiva a actuar? Encontraremos que nuestra actitud podrá resumirse a un discurso en torno al lujo o la riqueza. Si queremos ser estoicos, lo siguiente sería preguntarnos cómo coincide realmente con un beneficio real. En primer lugar, ¿en qué beneficia a la comunidad?, en segundo lugar ¿en qué me beneficia a mí, como persona?, ¿poseer riquezas es un acto de simpatía, compasión y solidaridad con aquella parte que depende de mí y con los demás?, ¿en qué aspectos? Se verá que, para una persona en una posición no privilegiada, poseer riquezas puede comprar muchas comodidades: no tendré que cultivar ni hacer las artesanías por mi propia mano, no sufriré los desvelos ni la angustia de perder un cultivo o que no se venda lo que he producido. Por ende, procurarse riqueza es procurarse un alivio para faenas arduas. Se verá entonces que aquello que ahorra el trabajo es útil y es valioso, por lo que ahora nuestra definición de riqueza podría haber devenido distinta. Se verá entonces que con tal definición hay varias cosas que podríamos meter en tal categoría, como las habilidades manuales o el ser organizado y constante. En realidad procurarse tal bien de ahorrar el trabajo no es por sí mismo malo, sino el hecho de que se busque la riqueza desmedidamente, lo que me llevaría al robo, el hurto, el homicidio, a cobrar altos impuestos, a abusar de los otros o a otro tipo de actos delictivos que arrebatan la armonía, compasión y solidaridad en las relaciones sociales. Al momento que ser buscada la riqueza en tanto que riqueza sin importar la vida de los demás, se estaría cometiendo una

---

<sup>383</sup> *Ibid.* (IX, 5), p. 184.



falta en contra de uno mismo, porque ya no sería posible ser verdaderamente sociable con los demás puesto que el deseo y el bien de los otros entrarían en conflicto y generarían tensión entre sí.

De igual modo acontecería si se trata de cualquier otra cosa que se busque desmedidamente, por sí mismas no se adapta a nuestras necesidades sino es un límite razonable el que se apropia adecuadamente de algo externo, que permite de hacer de lo otro un instrumento y no un obstáculo, es decir, ver cuál es el punto de tal bien en una lógica de crisis y beneficio. Por ende, el estoico debe de contemplar en sus juicios premeditadamente que aquello que busca podría ser también un impedimento y que requiere, entonces, otros fines para definir el bien que no los supuestos que buscamos, es decir, valores que formen y fortalezcan relaciones humanas reales, como el consolidar relaciones de reciprocidad justas, el ser verdaderamente virtuosos y promover el bien.

¿Generó Marco Aurelio algún cambio social basado en juicios razonables de la filosofía estoica? El ser emperador tiene sus ventajas y desventajas, para empezar para cuando Marco Aurelio se vuelve emperador existen 44 provincias, las cuales cuentan con un gobierno local. La elección de sus gobernantes, además, era distinto en el Este y el Oeste, en el Este las provincias eran gobernadas por estructuras más heterogéneas, adaptadas a las costumbres de sus pobladores, mientras que en las provincias del Oeste las costumbres eran más estándares. En cualquier caso, el emperador tenía que administrar el gobierno de una cantidad enorme de territorio y personas, que implica la administración de una cantidad enorme de recursos, como una pluralidad considerable de lenguas y costumbres. Además, el Imperio Romano era asediado por rebeliones y guerras en sus fronteras. La complejidad de la situación hace que tener a una persona para organizarlo todo sea imposible.

Marco Aurelio era consciente de sus límites y para ello asignó a más procuradores, además, limitó en gran medida los gastos innecesarios. Por otra parte, promovió la ayuda a los niños pobres y mejoró la calidad de los servicios públicos que atendían necesidades de la población.<sup>384</sup> La filosofía estoica, más que una nueva propuesta era un discurso que reforzaba el orden, que promulgaba la autonomía local de cada una de las provincias, pues de ellas dependía abastecerse de los bienes necesarios. La filosofía de Marco Aurelio sugiere que

---

<sup>384</sup> Véase Anthony Birley, *op. cit.* p. 193.

el máximo bien de las provincias y la mejor acción que podría emprender sería necesariamente conservar el orden, con todas sus complejas implicaciones, sabiéndose opositor de la opresión pero sin las vías de posibilidad para evitar la esclavitud o el hambre, porque la búsqueda del bien depende de cada uno y del deseo de bien promulgado por muchos otros involucrados más directamente en sus círculos sociales más cercanos y su propio bien:

Ninguna de las cosas que no competen al hombre, en tanto que es hombre, debe éste observar. No son exigencias del hombre, ni su naturaleza las anuncia, ni tampoco son perfecciones de la naturaleza del hombre. Pues bien, tampoco reside en ellas el fin del hombre, ni tampoco lo que contribuye a colmar el fin: el bien. Es más, si alguna de estas cosas concerniera al hombre, no sería de su incumbencia menospreciarlas ni sublevarse contra ellas; tampoco podría ser elogiado el hombre que se presentase como sin necesidad de ellas ni sería bueno el hombre propenso a actuar por debajo de sus posibilidades en alguna de ellas, si realmente ellas fueran bienes. Pero ahora, cuanto más se despoja uno de estas cosas u otras semejantes o incluso soporta ser despojado de una de ellas, tanto más es hombre de bien.<sup>385</sup>

El deber es, pues, persistir en la fatigosa faena que permite vivir: “Ama, admite el pequeño oficio que aprendiste; y pasa el resto de tu vida como persona que has confiado, con toda tu alma, todas tus cosas a los dioses, sin convertirte en tirano ni en esclavo de ningún hombre”.<sup>386</sup>

### **Las funciones del entendimiento o los conceptos y las imágenes**

Retomemos el punto de partida de las prácticas estoicas: el fin es plantear representaciones correctas con los que se basen las costumbres morales, es decir, la experiencia moral directa. En tanto que ahora refiero a una acción llevada efectivamente a cabo, es necesario plantear ahora a qué refiero con fines delimitados en el marco de un discurso razonable. Luego, si bien el fin del ser humano se determina en el discurso pero el discurso no logra el fin propuesto de modo que nos lleve a la autarquía, el estado de armonía personal y social, no se está logrando el ideal sino sólo la planeación del mismo. El modo en el que persigue tal fin también es importante.

---

<sup>385</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (V, 15), p. 117 – 118.

<sup>386</sup> *Ibid.* (IV, 31), p. 100.

Para Marco Aurelio, la inteligencia es, como la Razón, parte del orden del mundo. La inteligencia es también una entidad ordenadora universal: “Y, o bien la inteligencia del conjunto universal impulsa a cada uno, hecho que, si se da, debes acoger en su impulso; o bien de una sola vez dio el impulso, y lo restante se sigue, por consecuencia”.<sup>387</sup> La Inteligencia, como la Razón, permea todo:

Ya no te limites a respirar el aire que te rodea, sino piensa también, desde este momento, en conjunción con la inteligencia que todo lo rodea. Porque la facultad inteligente está dispersa por doquier y ha penetrado en el hombre capaz de atraerla no menos que el aire en el hombre capaz de respirarlo.<sup>388</sup>

La razón implica una organización y una lógica en los entes del mundo. Pero existe también la necesidad de coincidir nuestra acción con la acción del mundo: “«Pretender un higo en invierno es de locos. Tal es el que busca un niño, cuando, todavía, no se le ha dado»”.<sup>389</sup> Para poseer un discurso razonable se requiere de una comprensión objetiva del mundo. La inteligencia, según pretendo explicar, se encarga de la comprensión de la influencia de nuestras imágenes de valores y de conceptos en la práctica, es decir, en la vida diaria. El ámbito de la inteligencia es la vivencia, que funciona con la experiencia empírica e instrumental, que implica la comprensión de nuestro modo de ser, nuestros deseos y aversiones en la vida misma.

Los estoicos, por su parte, definieron algunos conceptos con tal de explicar qué implica la comprensión cognitiva. La actividad de la cognición ( $\nu\omicron\upsilon\zeta$ ) es pensar ( $\nu\omicron\acute{\epsilon}\omega$ ). Pensar es un acto de confrontación con la imagen que se presenta ante los sentidos.<sup>390</sup> En sus estudios, Diógenes Laercio establece que, según los estoicos, existían diversos modos con los que llegamos a pensar en otro tipo de ideas que no son las cosas que percibimos:

(2) Por semejanza, basada en pensamientos de algo relacionado, como Sócrates es la base de una imagen. (3) Por analogía, algunas veces por magnificación, como en el caso de Titios y Cíclopes, algunas veces por disminución, como en el caso de Pigmy; también la idea del centro de la tierra nos llega por analogía en base a esferas más pequeñas. (4) Por transposición, cosas como ojos en la barbilla. (5) Por combinación, Hippocentauro. (6) Por oposición, muerte. (7) Algunas cosas son también concebidas por transición, como los dichos y el lugar. (8) La idea de algo justo y bueno es

---

<sup>387</sup> *Ibid.* (IX, 28), p. 190.

<sup>388</sup> *Ibid.* (VIII, 54), p. 178.

<sup>389</sup> *Ibid.* (XI, 33), p. 230.

<sup>390</sup> Long & Sedley, *D. Diogenes Laertius 7.53* en *op. cit.* p. 237.

adquirido naturalmente. (9) Aquello como siendo sin manos, en esta instancia, por privación.<sup>391</sup>

Marco Aurelio también llega a recurrir a pensar “lo análogo” (ἀναλέγο) a una idea, aplicar un mismo ejercicio mental a otro objeto<sup>392</sup>, y también podemos encontrar, al respecto, otro término importante, “el análisis” (ἀνάληψις), que consiste en examinar una cosa tal como se presenta. Otra actividad es “la comprensión mediante división” (διαίρεσις)<sup>393</sup>.

Siguiendo la terminología de Zenón, un término adecuado para cualquier idea es “aprehensión” (ὑπολήψις). He interpretado la palabra en las meditaciones como la abstracción de lo que ha quedado atrás, siendo ὑπο un sufijo para indicar algo que está debajo, así como para decir “a causa de” y λήψεις proviene de λειψο o λειψαι, que significa abandonado o dejado atrás. De hecho, Marco Aurelio hace mención dos veces del término en un mismo párrafo. En la primer idea es traducido por “opinión” y en la segunda idea es traducido por “división del concepto”.<sup>394</sup>

Marco Aurelio recurre a otros dos conceptos para referirse al entendimiento: *énnoia* (ἐννοια) y *diánoia* (διάνοια) cuya intención es la misma, comprender o entender. La diferencia es que uno está acompañado del sufijo εν- y el siguiente del sufijo δια-. El primer sufijo tiene un significado semejante a nuestra preposición en español: en, entre... también significa: de acuerdo con, por medio de y mediante, su significado lo he interpretado, en general, como “pensar según el entendimiento”. El siguiente, de un concepto al que Marco Aurelio recurre mucho más, significa: separadamente, a la distancia, con intervalo de tiempo, lo he interpretado como “diferenciar por el entendimiento”, ya en el tiempo o en el espacio. Ambos términos también son ocupados con el significado de “proyectar (literalmente, plantear un proyecto personal) en el tiempo” en dos pasajes: “De Sexto: la benevolencia, el ejemplo de una casa gobernada patriarcalmente, el proyecto (ἐννοιαν) de vivir conforme a la naturaleza; la dignidad sin afectación; el atender a los amigos con solicitud; la tolerancia con

---

<sup>391</sup> *Idem.*

<sup>392</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (XI, 2), p. 218.

<sup>393</sup> *Ibid.* (IV, 21), p. 98. En este pasaje la traducción de διαίρεσις es “distinción”, actividad que ya he definido anteriormente por διάφορος. El significado del concepto es, realmente, “división”. De acuerdo con este pasaje, la interpretación provisional sería comprender que el emperador incita a pensar que el modo en que llega a una conclusión acerca del destino de las almas es mediante la división de las cosas según sus relaciones causales: “tienen cabida porque se convierten en sangre, se transforman en aire y fuego”.

<sup>394</sup> *Ibid.* (II, 12), p. 74.

los ignorantes y con los que opinan sin reflexionar”.<sup>395</sup> “Cada cosa nació con una misión, así el caballo, la vid. ¿Por qué te asombras? También el Sol, dirá: «he nacido para una función, al igual que los demás dioses». Y tú, ¿para qué? ¿Para el placer? Mira si es tolerable la idea (ἔννοια).”<sup>396</sup>

Hasta ahora, en realidad parece que el entendimiento y la razón explican lo que para nosotros representa una explicación del pensamiento humano y sus características, en realidad la asociación de tales conceptos con la experiencia surge por el mismo propósito de Marco Aurelio de pensar el sentido de la existencia. Lo que quiero resaltar es que el entendimiento es más cercano a la experiencia inmediata y refiere a la experiencia del ser humano con las cosas, es decir, la experiencia empírica. Si bien el discurso razonable explica una idea general a nuestra idea de bien y mal, un tipo de plan, idea, imagen o esquema abstracto, el entendimiento es pensamiento involucrado directamente en el ámbito de la vida, pues en la comprensión de una circunstancia se realizan tales procesos como analizar, dividir y discriminar información que nos es dada en los sentidos. Como la razón y de acuerdo con la teoría del alma, tales procesos concernientes al entendimiento tampoco se gobiernan por sí mismos, sino son intención del principio rector.

Mi supuesto es que podemos atribuir una función instrumental a la comprensión, que es mediar el modo de conseguir aquellos bienes deseados, puesto que una solución dada a alguna necesidad o carencia y que tiene por base una comprensión de los instrumentos para tal fin. La clasificación de los fines nace de las áreas de la práctica estoica. Pierre Hadot explica que las disciplinas estoicas tienen una base común que es el gobernar el alma en los aspectos de la verdad, el deseo y la acción:

Impulso y deseo se sitúan en el «principio director», en el centro de libertad del alma humana y, a este respecto, están al mismo nivel que la facultad racional de juicio y de asentimiento. Pero, evidentemente, juicio, impulso y deseo no son intercambiables. Cada impulso y cada deseo tienen su fundamento y su origen en un juicio. El alma experimenta un determinado impulso hacia la acción o una determinada disposición interior de deseo en función de su discurso interior.<sup>397</sup>

Por tal, podemos considerar que las grandes categorías que define los modos que se requieren para los fines propuestos que se promulgan en el discurso razonable son verdades,

---

<sup>395</sup> *Ibid.* (I, 9), p. 59.

<sup>396</sup> *Ibid.* (VIII, 19), p. 83.

<sup>397</sup> Pierre Hadot, *La ciudadela interior*, p. 171.

deseos y acciones, que se reviven en el alma, se reviven y se llevan a cabo con tal que conservar aquello que consideramos propio. Pierre Hadot en su apartado sobre la disciplina del asentimiento explica que el fin de la disciplina del asentimiento es circunscribir el “sí mismo”, Pierre Hadot explica también que los estoicos dividían la composición humana en una dicotomía de cuerpo y alma, por lo que la unidad del yo refiere a la unidad del alma. Según el autor, todo lo ajeno al alma son: los otros, el pasado, el porvenir y las emociones involuntarias.<sup>398</sup> Lo que implica que no es correcto reconocer tales aspectos de nuestra vida como algo verdaderamente nuestro, pero con ello se quiere decir que lo que es nuestro es una circunstancia presente.

Como seres humanos, teóricamente, lo verdaderamente propio sería aquello de acuerdo a nuestra naturaleza social, racional y animal. Según Pierre Hadot, el intelecto delimita lo necesario para hacer coincidir la naturaleza interior con la naturaleza universal, “haciendo lo que es justo, queriendo todo lo que ocurre y diciendo la verdad”.<sup>399</sup> Es decir, la experiencia y nuestro lugar en el mundo nos es otorgado, y el principio rector se apropia de una función y vive tal circunstancia según su voluntad, y el fin es llegar a ser aquel lugar que ha elegido en la sociedad y para sí mismo virtuosamente.

Martha Nussbaum hace referencia semejante en los capítulos 9 y 10 de su libro *La terapia del deseo*. En la sección IV del Capítulo 9 *Tónicos estoicos: Filosofía y autogobierno del alma* la autora explica que para los estoicos un argumento ético siempre tiene un fin práctico, porque cambiar nuestras representaciones axiológicas implica cambiar la comprensión del modo de vivir y con ello, nuestra vida cotidiana tal como se conoce, por ende, la relación entre la formación de un discurso razonable y la comprensión de la virtud y el bien en la vida diaria se siguen de manera causal.<sup>400</sup> Luego, explica de manera excelente que el propósito de la filosofía estoica es alcanzar la libertad desde el análisis de la actividad interna del alma.<sup>401</sup> Por ende, el bien que se obtiene resulta de llevar a la práctica nuestras conclusiones sobre el bien, que son las virtudes. Las virtudes, en resumen, implican la moderación de las pasiones, el

---

<sup>398</sup> *Ibid.* pp. 203 – 209.

<sup>399</sup> *Ibid.* p. 203.

<sup>400</sup> Véase Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona/Buenos Aires, 2003, pp. 410 – 413.

<sup>401</sup> Véase *Ibid.* pp. 413 – 424.

deseo de hacer el bien y el ser libres de ataduras, es decir, el no ser aprehensivos con lo que consideramos deseable o terrible y el no representar una carga o limitación para otro.

En el siguiente capítulo, *Los estoicos y la extirpación de las pasiones*, explica que las enfermedades mundanas son las pasiones, que las pasiones son aquellas intenciones excesivas hacia valores externos. El cambio que posibilita la práctica estoica inicia en el análisis reflexivo de tales deseos o aversiones, cambiando nuestra comprensión de los mismos. Sugiere que el impulso es moderado al reformular el juicio en el que se basa y, por ende, se extinguen las pasiones y se sustituyen por sentimientos moderados, que son llamados *eupatheiai*.<sup>402</sup> Por lo que los impulsos que nos llevan a una verdad, a un deseo o a una acción son razonables en tanto que se posee una determinación adecuada del marco en el que acontecen y se ha pensado que nuestro actuar será llevado a cabo virtuosamente, siendo libres, diciendo la verdad, queriendo todo lo que ocurre y haciendo lo que es justo.

Entonces, circunscribir el yo es predicar objetivamente cuáles son los pasos que se requieren para llegar a un fin razonable, manteniendo aquella intención de nuestro propósito puro, es decir, desprovisto de odio o intenciones ajenas a lo propuesto. Por ende, el principio razonable se complementa con un proceder razonable y viceversa. Pierre Hadot, en su excelente interpretación de las meditaciones, explica que el texto está basado en tres disciplinas que tienen sus antecedentes en las enseñanzas de Epicteto: la disciplina del asentimiento, la disciplina del amor fati y la disciplina de la acción, que dependen de un acto central del asentimiento, que verifica la claridad de aquello a lo que concedemos el asentimiento o el rechazo. El asentimiento se vuelve especialmente importante en los juicios de valor y en los juicios respecto a lo útil. La confrontación nos lleva a definir el sentido de lo que es.<sup>403</sup>

Respecto a las interpretaciones de Martha Nussbaum y Pierre Hadot, ambos coinciden en que la práctica estoica consiste en apropiarse del bien en cada acción que se vuelve moralmente relevante cuando comprendemos su dimensión real, lo que implica relaciones ético-epistémicas, pues la crítica estoica de los valores se involucra con los quehaceres y problemas mundanos. Tal como lo es para la razón, tenemos que admitir que existen actos correctos y actos no virtuosos del entendimiento, aunque por sí mismos no se conciban

---

<sup>402</sup> Véase *Ibid.* pp. 493 – 494.

<sup>403</sup> Véase Pierre Hadot, *La ciudadela interior*, pp. 187 – 191.

virtuosos o corruptos, sino sólo en analogía con un orden pretendidamente racional. Al final del día, el bien que hemos hecho es también a causa de un proceder correcto del entendimiento, de una planeación delicada de nuestro proceder.

Hasta aquí, por lo dicho por Pierre Hadot y Martha Nussbaum, podemos concluir que el circunscribir el “yo” no depende de la apropiación de entes materiales específicos o de un plan de vida o modo de vida específico, sino del cultivo de valores que nos permiten ser humanos y vivir en sociedad, como también nos permiten conservar nuestra integridad y dignidad. El intelecto, según Marco Aurelio, es aquella facultad según la cual está la clave “para que no se halle jamás en tu guía interior una opinión inconsecuente con la naturaleza y con la disposición del ser racional [...] garantiza la ausencia de precipitación, la familiaridad con los hombres y la conformidad con los dioses”.<sup>404</sup> Básicamente, las funciones que señala Pierre Hadot en las meditaciones se traducen en el ámbito práctico a cómo es que deben de llevarse a cabo las acciones, cuál es nuestra actitud correcta ante el dolor o el malestar, la apreciación del bienestar y la condición real de los entes externos respecto a nuestras costumbres morales y la búsqueda continua de virtudes.

En conclusión, ¿cuál es el logro alcanzado? La puesta en escena del deseo de bien que uno mismo quiere dar, que es el logro de la libertad. Literalmente, todo el trabajo estoico se basa en llevar a cabo nuestra elección de vida y, más allá de nosotros mismos, en proporcionar cierto beneficio a aquel fin que también tienen los demás respecto a sus fines morales.

Con ánimos de reiterar lo anteriormente dicho por Pierre Hadot, expondré algunos detalles sobre las disciplinas estoicas. Respecto a la disciplina de la verdad, el valor más importante es la objetividad. En primera instancia hace los entes un objeto de estudio: “Ver qué son las cosas en sí mismas, analizándolas en su materia, en su causa, en su relación”.<sup>405</sup> La verdad hace de los objetos un ejemplo de contemplación de belleza en el orden de la naturaleza y de apreciación de la virtud, en la que acaece el florecimiento de la auto-perfección:

Todo lo que es bello en cierto modo, bello es por sí mismo, y termina en sí mismo sin considerar el elogio como parte de sí mismo. En consecuencia, ni se empeora ni se mejora el objeto que se alaba. Afirmando esto incluso tratándose de cosas que bastante comúnmente se denominan bellas, como, por ejemplo, los objetos materiales y los objetos fabricados. Lo que en verdad es realmente bello, ¿de qué tiene necesidad? No

---

<sup>404</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (III, 9), p. 86.

<sup>405</sup> *Ibid.* (XII, 10), p. 237.



más que la ley, la verdad, la benevolencia o el pudor. ¿Cuál de estas cosas es bella por el hecho de ser alabada o se destruye por ser criticada? ¿Se deteriora la esmeralda porque no se la elogie? ¿Y qué decir del oro, del marfil, de la púrpura, de la lira, del puñal, de la florecilla, del arbusto?<sup>406</sup>

La comprensión del objeto implica la obtención de una representación clara de la cosa: “Comprende lo que te sucede a ti o a otro. Divide y separa el objeto dado en su aspecto causal y material”.<sup>407</sup> Y ello implica también una comprensión de su esencia y de su temporalidad: “En todo ver siempre qué es lo que hace brotar en ti esa tal imagen y tratar de desarrollarla, analizándola en su causa, en su materia, en su finalidad, en su duración temporal, en el transcurso de la cual será preciso que tenga su fin.”<sup>408</sup> Pierre Hadot afirma que es evidente que es necesaria una verdad para consolidar un impulso correcto, es decir, que implícitamente una virtud requiere de verdad, de una correcta comprensión del orden óntico.<sup>409</sup>

Marco Aurelio otorgaba un papel muy importante a la palabra porque, podemos inferir, es el resultado de las distinciones hechas por el entendimiento, las palabras reflejan el pensar: “Coteja el pensamiento con las palabras. Sumerge tu pensamiento en los sucesos y en las causas que los produjeron”.<sup>410</sup> Marco Aurelio manifiesta que la función del concepto es expresar un hecho dado: “¿Qué son esos, cuyas opiniones y palabras procuran buena fama ¿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”.<sup>411</sup> La verdad es una definición correcta de conceptos. Además, el sustrato de cualquier valor es, primero, un tipo de comprensión de la naturaleza del mundo.

La delimitación del sustrato del valor, que no necesariamente el sustrato material, reconoce así mismo que existe un origen del valor que no es la materia pero sí naturaleza, que existen beneficios y perjuicios en la continuidad temporal de los acontecimientos (que no necesariamente un orden). Si la verdad es un valor importante en nuestras costumbres morales, entonces uno de nuestros imperativos morales es decir la verdad, o bien hacer un esfuerzo por decirla: “La salvación de la vida consiste en ver enteramente qué es cada cosa

---

<sup>406</sup> *Ibid.* (IV, 20), p. 97.

<sup>407</sup> *Ibid.* (VII, 29), p. 152.

<sup>408</sup> *Ibid.* (XII, 18), p. 238.

<sup>409</sup> Véase Pierre Hadot, *La ciudadela interior*, pp. 187 – 191.

<sup>410</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VII, 30), p. 152.

<sup>411</sup> *Ibid.* (II, 12), p. 74.

por si misma, cuál es su materia y cuál es su causa. En practicar la justicia con toda el alma y en decir la verdad”.<sup>412</sup> Si bien la verdad es una condición de la efectividad de nuestros actos, también es una cualidad de los mismos: “Amóldate a las cosas que te han tocado en suerte; y a los hombres con los que te ha tocado en suerte vivir, ámalos, pero de verdad”.<sup>413</sup> La verdad implica también una disposición auténtica respecto a los acontecimientos.

Respecto al deseo, lo que Martha Nussbaum afirma es que las pasiones se caracterizan por atribuir un valor real a los entes externos, que es una creencia que involucra entidades fuera del control de la persona, contingentes y por tanto objeto de inestabilidad emocional. El error está, según Martha Nussbaum, en creer que existen valores reales.<sup>414</sup> El valor se arraiga en una creencia y una creencia es un juicio y el conjunto de juicios que ejercemos efectivamente son sólo instrumentos para fines que de ser apropiados tienden a la armonía, la solidaridad y la simpatía, lo que Pierre Hadot llama “la ciudadela interior”, que es un tipo de reproducción interior de la realidad humana según los valores, los entes y los fines de los que nos apropiamos, y eso es lo que implica el circunscribir nuestro “yo”: “La figura del *daimôn* permite a Marco Aurelio expresar, en una tonalidad religiosa, el valor absoluto de la intención moral, del amor del bien moral. Ningún valor es superior a la virtud y al *daimôn* interior”.<sup>415</sup> Por supuesto que tal idea no implica que la verdad no exista, sino que la verdad moral es una construcción social y cultural, parámetros que de definirse rebasan el alcance de las meditaciones.

Por lo dicho por Martha Nussbaum, la intención debe, entonces, circunscribirse sólo a la idea precisa de que es una intención, considerando que nuestra perspectiva es personal: “No pongas tu mirada en guías interiores ajenos, antes bien, dirige tu mirada directamente al punto donde te conduce la naturaleza del conjunto universal por medio de los sucesos que te acontecen, y la tuya propia por las obligaciones que te exige”.<sup>416</sup> De tal modo que nos desasimos de la idea de que es un destino real y que de los actos se sigue necesariamente nuestro fin.

---

<sup>412</sup> *Ibid.* (XII, 29), p. 242.

<sup>413</sup> *Ibid.* (VI, 39), p. 138.

<sup>414</sup> Véase Martha Nussbaum, *op. cit.* pp. 149 – 150.

<sup>415</sup> Pierre Hadot, *La ciudadela interior*, p. 219.

<sup>416</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VII, 55), pp. 156 – 157.

El deseo también tiene un contenido específico, e implica el cuidado de sí, de los otros y la moderación de las pasiones. La evaluación moral pone en la representación un beneficio que manifiesta por sí mismo la virtud, es decir, la capacidad de aquella cosa de darnos nuestra libertad o que representa un bien para otro. La virtud es un acto de bondad que implica un alto grado de desinterés respecto a beneficios secundarios (recompensas) y requiere enfocarse en lo verdaderamente necesario: “A la naturaleza que todo lo da y lo recobra, dice el hombre educado y respetuoso: «Dame lo que quieras, recobra lo que quieras». Y esto lo dice, no envalentonado, sino únicamente por sumisión y benevolencia con ella”.<sup>417</sup> Ahora, qué es eso que necesitamos sólo nosotros podemos saberlo al ver si aquello que deseamos es parte de la benevolencia con nosotros mismos, la simpatía y la solidaridad: “Observa atentamente qué reclama tu naturaleza, en la convicción de que sólo ella te gobierna; a continuación, ponlo en práctica y acéptalo, si es que no va en detrimento de tu naturaleza, en tanto que ser vivo”.<sup>418</sup>

Ya que el punto de partida es la vivencia no hay en realidad un contenido específico único para todos que nos diga qué ser o qué hacer, sino que como seres humanos deseamos y en todo deseo se encuentran implícitos valores o cualidades que perseguimos o su opuesto. Un modo estoico de proceder sería, por ejemplo, el no ser un obstáculo para otro. Ahora, evidentemente tenemos que cuidar de nuestro ser en tanto que somos mortales, ciudadanos y seres sociales, estos son nuestros deberes: “Sea indiferente para ti pasar frío o calor, si cumples con tu deber, pasar la noche en vela o saciarte de dormir, ser criticado o elogiado, morir o hacer otra cosa. Pues una de las acciones de la vida es también aquella por la cual morimos”.<sup>419</sup> Y ya que somos seres sociales, el deber de cada uno es cumplir con ciertas cualidades, ser personas virtuosas. Cada uno de nosotros debe de buscar las cualidades que le permiten vivir, las del artesano implican una maestría en sus habilidades prácticas, como las de un emperador implican otras cualidades:

Después de asignarte estos nombres: bueno, reservado, veraz, prudente, condescendiente, magnánimo, procura no cambiar nunca de nombre, y, si perdieras dichos nombres, emprende su búsqueda a toda prisa. Y ten presente que el término «prudente» pretendía significar en ti la atención para captar cabalmente cada cosa y la ausencia de negligencia; el término «condescendiente», la voluntaria aceptación de lo que asigna la naturaleza común; «magnánimo», la supremacía de la parte pensante sobre

---

<sup>417</sup> *Ibid.* (X, 14), p. 206.

<sup>418</sup> *Ibid.* (X, 2), p. 200.

<sup>419</sup> *Ibid.* (VI, 2), p. 127.

las convulsiones suaves o violentas de la carne, sobre la vanagloria, la muerte y todas las cosas de esta índole.<sup>420</sup>

También existen bienes preferibles que no son necesarios pero que son parte de nuestra apreciación y recreación libre:

Siempre que quieras alegrarte, piensa en los méritos de los que viven contigo, por ejemplo, la energía en el trabajo de uno, la discreción de otro, la liberalidad de un tercero y cualquier otra cualidad de otro. Porque nada produce tanta satisfacción como los ejemplos de las virtudes, al manifestarse en el carácter de los que con nosotros viven y al ofrecerse agrupadas en la medida de lo posible. Por esta razón deben tenerse siempre a mano.<sup>421</sup>

La filosofía estoica no parece rechazar aspectos materiales del valor, sino que la búsqueda de tal valor no sea en virtud del fin último que es la naturaleza. Existen ámbitos empíricos que representan el bien, que son los que los estoicos llaman preferibles, como también otros ámbitos empíricos que representan un beneficio aparente. Creer en bienes aparentes es propio de la carencia de principios fundamentales, que es a su vez una condición de violencia interior:

Siempre que tropieces con un fallo de otro, al punto cambia de lugar y piensa qué falta semejante tú cometes; por ejemplo, al considerar que el dinero es un bien, o el placer, o la fama, o bien otras cosas de este estilo. Porque si te aplicas a esto, rápidamente olvidarás el enojo, al caer en la cuenta de que se ve forzado. Pues, ¿qué va a hacer? O bien, si puedes, libérale de la violencia.<sup>422</sup>

Respecto al impulso, es necesario circunscribir siempre nuestro punto de partida también a uno mismo. Es necesario comprender que es nuestro intento pero la intención no garantiza la consumación de nuestros actos tal como los queremos. Pierre Hadot afirma también que al ejercer las diversas disciplinas estoicas y circunscribir el yo, se ejerce el control respecto al juicio de lo que nos circunscribe, reconociendo que no nos pertenece como tal.<sup>423</sup> Ambos coinciden que aquellas circunstancias externas que no dependen del individuo no tienen valor moral y no son un objeto adecuado de apropiación, por lo que depositar confianza ciega a que la situación externa nos provean de bienes o nos eviten males es causa de sufrimiento:

---

<sup>420</sup> *Ibid.* (X, 8), p. 203.

<sup>421</sup> *Ibid.* (VI, 48), p. 142.

<sup>422</sup> *Ibid.* (X, 30), p. 210.

<sup>423</sup> *Ibid.* pp. 205 – 209.

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. Porque es inevitable que el hombre tal recrimine reiteradamente a la naturaleza común en la convicción de que ésta hace una distribución no acorde con los méritos, dado que muchas veces los malos viven entre placeres y poseen aquellos medios que se los proporcionan, mientras que los buenos caen en el pesar y en aquello que lo origina.<sup>424</sup>

Martha Nussbaum también afirma que los estoicos otorgan valor a bienes interiores, que velan por la autonomía del individuo, que representa, en palabras de la autora, la “dignidad de la razón”, que significa no confiar en nada ni nadie más allá de la persona misma.<sup>425</sup>

Marco Aurelio, al respecto, afirma en la siguiente cita que no hay un valor estimable en las cosas externas y que él es el dueño último de sus acciones:

Así, pues, en medio de tal oscuridad y suciedad, y de tan gran flujo de la sustancia y del tiempo, del movimiento y de los objetos movidos, no concibo qué cosa puede ser especialmente estimada o, en suma, objeto de nuestros afanes. Por el contrario, es preciso exhortarse a sí mismo y esperar la desintegración natural, y no inquietarse por su demora, sino calmarse con estos únicos principios: uno, que nada me ocurrirá no acorde con la naturaleza del conjunto; y otro, que tengo la posibilidad de no hacer nada contrario a mi Dios y Genio interior. Porque nadie me forzará a ir contra éste.<sup>426</sup>

La disciplina de la acción y el deseo se centra en los actos particulares del día a día: las pasiones o el ser afectado por las cosas y cómo las acciones que armonizan con nuestro *daimon*. La delimitación del bien en base a un sustrato tiene la premisa fundamental de que el momento en el que debe de pensarse aquel bien es, literalmente, aquí y ahora: “La perfección moral consiste en esto: en pasar cada día como si fuera el último, sin convulsiones, sin entorpecimientos, sin hipocresías”.<sup>427</sup> Lo que afirma Marco Aurelio es que las acciones que llevan a la consecución del bien se logran en cada momento presente en el que su vida pone un transcurso y un sentido favorable para los otros y para sí mismo. Para ello, aquello que el filósofo debe de tener en más estima en su campo de acción es siempre el presente:

Ten siempre presente, por tanto, esas dos cosas: una, que todo, desde siempre, se presenta de 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 posees, y lo que uno no posee, no lo puede perder.<sup>428</sup>

---

<sup>424</sup> *Ibid.* (IX, 1), p. 182.

<sup>425</sup> Véase Martha Nussbaum, *op. cit.* pp. 443 – 445.

<sup>426</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (V, 10), p. 115 – 116.

<sup>427</sup> *Ibid.* (VII, 69), p. 161.

<sup>428</sup> *Ibid.* (II, 14), p. 75.

Actuar con miras al bien significa vivir deseando ahora y en cada instante el florecimiento de la virtud.

Podemos concluir que el entendimiento es virtuoso cuando el individuo circunscribe su contexto en un aquí y un ahora cuyo momento es asequible o inmediato, o bien, cotidiano. Para que las cosas acontezcan como un beneficio, requieren entonces ser un instrumento de un fin planteado que *de facto* el individuo tiene frente a sí, un fin práctico que le lleva “directamente a la línea de meta” y no un principio metafísico contemplativo en el que escapa su imaginación: “Cuánto tiempo libre gana el que no mira qué dijo, hizo o pensó el vecino, sino exclusivamente qué hace él mismo, a fin de que su acción sea justa, santa o enteramente buena. No dirijas la mirada a negros caracteres, sino corre directo hacia la línea de meta, sin desviarte”.<sup>429</sup>

La siguiente práctica dialéctica plantea no una forma del valor sino cómo Marco Aurelio consideraba que era necesario actuar ante la situación que nos plantea la búsqueda de la virtud, la correspondencia con la naturaleza. Bien la primera disposición es un acto relativamente intelectual-práctico, la segunda disposición es relativa a una circunstancia en la que se plantea que la acción se lleve a cabo en tiempo y espacio de un modo específico. Pierre Hadot define la presente disposición relativa, es decir, el llevar a cabo la naturaleza humana, como la disciplina de la acción.<sup>430</sup> Marco Aurelio en repetidas ocasiones hace referencia al modo en que deberían de buscarse los fines en el día a día, en la idea de que la vida humana es finita y el tiempo que vive es un instante fugaz: “Reflexiona así: eres viejo; no consientas por más tiempo que éste sea esclavo, ni que siga aún zarandeado como marioneta por instintos egoístas, ni que se enoje todavía con el destino presente o recele del futuro”.<sup>431</sup> Según mi interpretación y mi lectura del texto, existen tres aspectos importantes en el texto de Marco Aurelio que podrían servir de eje al tomar el control de nuestras intenciones: la perseverancia, la flexibilidad del pensamiento y la imperturbabilidad.

Comenzando por la perseverancia, Marco Aurelio afirma que el alma que conoce el bien verdadero persiste en sus intenciones y en la satisfacción que está en vivir para acciones útiles a la sociedad: “Regocíjate y descansa en una sola cosa: en pasar de una acción útil a la

---

<sup>429</sup> *Ibid.* (IV, 18), p. 96.

<sup>430</sup> Véase Pierre Hadot, *La ciudadela interior*, pp. 303 – 304.

<sup>431</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (II, 2), pp. 69 – 70.

sociedad a otra acción útil a la sociedad, teniendo siempre presente a Dios”.<sup>432</sup> Y sus principios persisten incluso negando la existencia de la divinidad:

En la convicción de que puedes salir ya de la vida, haz, di y piensa todas y cada una de las cosas en consonancia con esta idea. Pues alejarse de los hombres, si existen dioses, en absoluto es temible, porque éstos no podrían sumirte en el mal. 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?<sup>433</sup>

La persistencia es un acto de continuidad no exenta de auto-reflexión y cuestionamiento respecto al fin en sí: “Esfuézate no como un desventurado ni como quien quiere ser compadecido o admirado; antes bien, sea tu único deseo ponerte en movimiento y detenerte como lo estima justo la razón de la ciudad”.<sup>434</sup>

La perseverancia implica que el individuo vele siempre por sus deseos e intenciones, acepta entonces que aquello que pretende hacer encuentra su materia y sus medios en la naturaleza, reconociendo distintas posibilidades. Reconoce también que aquello de lo que depende el bienestar y la perfección moral es uno mismo, satisfecho con su lugar en el mundo: “Por doquier y de continuo de ti depende estar piadosamente satisfecho con la presente coyuntura, comportarte con justicia con los hombres presentes y poner todo tu arte al servicio de la impresión presente, a fin de que nada se infiltre en ti de manera imperceptible”.<sup>435</sup>

Las acciones que se emprenden con lo que está en nuestras manos hacer, a pesar de todo, pueden no darnos el resultado esperado. La paciencia acepta los límites del alcance de nuestras acciones, admitiendo que “aquellas cosas hacia las que nos movemos llegan a producirse”,<sup>436</sup> incluso sin satisfacer del todo las expectativas de la representación que nos figurábamos. Por ello mismo siempre es pertinente plantear correctamente nuestros fines y comprender que aquello hacia lo que nos dirigimos es intentar lograr aquel fin y no creyendo que el fin se logrará indudablemente, pues eso nos llevaría a una disposición excesiva e inestable:

---

<sup>432</sup> *Ibid.* (VI, 7), p. 128.

<sup>433</sup> *Ibid.* (II, 11), pp. 73 – 74.

<sup>434</sup> *Ibid.* (IX, 12), p. 187.

<sup>435</sup> *Ibid.* (VII, 54), p. 156.

<sup>436</sup> *Ibid.* (VI, 50), p. 142.

(...)Empieza, pues, a suplicarles acerca de estas cosas, y verás. Éste les pide: «¿Cómo conseguiré acostarme con aquella?» Tú: «¿Cómo dejar de desear acostarme con aquella?» Otro: «¿Cómo me puedo librar de ese individuo?» Tú: «¿Cómo no desear librarne de él?» Otro: «¿Cómo no perder mi hijito?» Tú: «¿Cómo no sentir miedo de perderlo?» En suma, cambia tus súplicas en este sentido y observa los resultados.<sup>437</sup>

El segundo aspecto importante, la flexibilidad del pensamiento, implica que el ser racional es flexible ante los acontecimientos que se presentan, no sometido a las primeras impresiones, ni a sus predicciones, ni a su deseo ni contrario a él, ni sometido a la aversión ni a ningún tipo de pasión. El individuo flexible reconoce que la constitución humana, en su naturaleza, ni desgasta su ánimo ni deteriora su intención y deseo si no asiente a ello el “principio rector”.

...la naturaleza del hombre es parte de una naturaleza libre de obstáculos, inteligente y justa, si es que naturalmente distribuye a todos con equidad y según el mérito, su parte de tiempo, sustancia, causa, energía, accidente. Advierte, sin embargo, que no encontrarás equivalencia en todo, si pones en relación una sola cosa con otra sola, pero sí la encontrarás, si comparas globalmente la totalidad de una cosa con el conjunto de otra.<sup>438</sup>

La flexibilidad del pensamiento acepta los acontecimientos que le son otorgados por el destino aceptando las opciones y delimitando las posibilidades de su elección. La flexibilidad implica negar los llamados obstáculos, no acepta las apariencias de los hechos tal como se presentan en un primer momento. Lo que Marco Aurelio afirma es que la flexibilidad es ejercer la autarquía del entendimiento y la razón en el ámbito de los impulsos, aceptando que no hay nada que impida el bien o la virtud:

¿Y te parece aberración de la naturaleza humana lo que no va contra el designio de su propia naturaleza? ¿Por qué, pues? ¿Has aprendido tal designio? ¿Te impide este suceso ser justo, magnánimo, sensato, prudente, reflexivo, sincero, discreto, libre, etc., conjunto de virtudes con las cuales la naturaleza humana contiene lo que le es peculiar? Acuérdate, a partir de ahora, en todo suceso que te induzca a la aflicción, de utilizar este principio: No es eso un infortunio, sino una dicha soportarlo con dignidad.<sup>439</sup>

Marco Aurelio sugiere que el pensamiento flexible se sirve de aquello que en apariencia se presenta como un obstáculo:

(el dueño interior) No tiene predilección por ninguna materia determinada, sino que se lanza instintivamente ante lo que se le presenta, con prevención, y convierte en materia

---

<sup>437</sup> *Ibid.* (IX, 40), p. 194.

<sup>438</sup> *Ibid.* (VIII, 7), p. 165.

<sup>439</sup> *Ibid.* (IV, 49), pp. 106 – 107.



para sí incluso lo que le era obstáculo; como el fuego, cuando se apropia de los objetos que caen sobre él, bajo los que una pequeña llama se habría apagado.<sup>440</sup>

La flexibilidad del pensamiento parece producir, *ipso facto*, de un momento a otro una posibilidad que antes no existía, aceptando el cambio, incorporando los acontecimientos a la vida y al sentido propio:

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 con 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.<sup>441</sup>

La capacidad de servirse de cualquier medio posible para pensar la unidad de la razón y sus posibilidades también es un acto de flexibilidad, el conocimiento es instrumental y su fin instrumental de consolidar el parentesco humano hace de balanza entre los actos justos y los injustos ante tales posibilidades alternas. Al final, el fin de la flexibilidad es aceptar el bien y los valores en función de las posibilidades reales de hacernos asequible tal bien: “Cuando puede cumplirse una tarea de acuerdo con la razón común a los dioses y a los hombres, nada hay que temer allí. Cuando es posible obtener un beneficio gracias a una actividad bien encauzada y que progresa de acuerdo con su constitución, ningún perjuicio debe sospecharse allí”.<sup>442</sup>

La capacidad de ser flexible reconoce los límites reales de la vida, ante los que es sensato: “Lo que no deteriora al hombre, tampoco deteriora su vida y no le daña ni externa ni internamente”.<sup>443</sup> La justicia, por ejemplo, es un valor que no tiene una existencia social natural instintiva, por lo que esperar que todos los seres humanos en su conjunto lleguen de un día a otro a ser magnánimamente justos es una falsa expectativa. Por otra parte, la flexibilidad nos exige más esfuerzo y resistencia en la consecución de nuestros fines, el valor absoluto de los acontecimientos es nulo, con lo que bien y mal son sólo juicios de valor:

---

<sup>440</sup> *Ibid.* (IV, 1), p. 91.

<sup>441</sup> *Ibid.* (X, 35), p. 213.

<sup>442</sup> *Ibid.* (VII, 53), p. 156.

<sup>443</sup> *Ibid.* (IV, 37), pp. 102 – 103.

“Destruye la sospecha y queda destruido lo de «se me ha dañado»; destruye la queja de «se me ha dañado» y destruido queda el daño”.<sup>444</sup>

Por último, es necesario que el alma permanezca imperturbable, la imperturbabilidad es un correlato de las anteriores prácticas, es una disposición de resistencia al cambio de las convicciones del agente. La imperturbabilidad es una disposición muy importante en la práctica estoica, aquella que más caracteriza a sus práctica. La imperturbabilidad implica la suspensión del juicio, no añadir nada a la representación con el fin de que no se presente movimiento alguno en el alma que lleve por senderos involuntarios a la razón:

Epicuro dice: «En el curso de mi enfermedad no tenía conversaciones acerca de mis sufrimientos corporales, ni con mis visitantes, añade, tenía charlas de este tipo, sino que seguía ocupándome de los principios relativos a asuntos naturales, y, además de eso, de ver cómo la inteligencia, si bien participa de las conmociones que afectan a la carne, sigue imperturbable atendiendo a su propio bien; tampoco daba a los médicos, afirma, oportunidad de pavonearse de su aportación, sino que mi vida discurría feliz y noblemente.»

En consecuencia, procede igual que aquél, en la enfermedad, si enfermas, y en cualquier otra circunstancia.<sup>445</sup>

La imperturbabilidad implica aceptar los acontecimientos naturales del mundo y los errores de los otros, evitar conmocionarse como si de algo extraordinario se tratasen:

¿Y qué tiene de malo o extraño que la persona sin educación haga cosas propias de un ineducado? Procura que no debas inculparte más a ti mismo por no haber previsto que ése cometería ese fallo, porque tú disponías de recursos suministrados por la razón para cerciorarte de que es natural que ése cometiera ese fallo; y a pesar de tu olvido, te sorprendes de su error.<sup>446</sup>

La imperturbabilidad es el objetivo que se opone a los valores aparentes, que manifiesta que la aprehensión, la avidez o el impulso instintivo que lleva a ellos es una relación no necesaria y sin valor moral o un antivalor. La alienación es, para llegar a ser imperturbable, un acto absolutamente necesario. Al momento de concebir la idea del nulo valor de algo y la negación de la necesidad en aquella lógica aparente del bien, el impulso y la avidez dejan de tener sentido:

De igual modo es preciso actuar a lo largo de la vida entera, y cuando las cosas te dan la impresión de ser dignas de crédito en exceso, desnúdalas y observa su nulo valor, y despójalas de la ficción, por la cual se vanaglorian. Pues el orgullo es un terrible

---

<sup>444</sup> *Ibid.* (IV, 7), p. 94.

<sup>445</sup> *Ibid.* (IX, 41), pp. 194 – 195.

<sup>446</sup> *Ibid.* (IX, 42), p. 196.

embaucador de la razón, y cuando piensas ocuparte mayormente de las cosas serias, entonces, sobre todo, te embauca.<sup>447</sup>

Para finalizar, si incluimos a los momentos previos de la meditación estoica el movimiento de la autocrítica, que ya se ha ido vislumbrando en los anteriores pasos por la negación a valores aparentes o negación de posibilidades, llegamos a una idea del proceso de la práctica estoica. La inteligencia nos lleva a una apreciación de la circunstancia distinta al momento previo de la meditación estoica. Con lo que se aprecia que, si bien la teoría estoica abarca tres ramas de la filosofía: la física, la ética y la epistemología, el principio rector siempre está en un ciclo de autocrítica y reflexión respecto a sus ámbitos vitales y sus principios que se retroalimenta gradualmente, que parece que podría llevarse al infinito.

Las meditaciones estoicas originan atajos de nuevas vías de acción y reflexión para el agente al momento de presentarse un impulso o una impresión y dan un por qué a la disposición a la que asiente, por ejemplo, Marco Aurelio afirma en el presente pasaje: “Cuando hayas hecho un favor y otro lo haya recibido, ¿qué tercera cosa andas todavía buscando, como los necios?”<sup>448</sup> La crítica se manifiesta en la forma de una pregunta y lo que concluimos que la disposición adecuada al hacer un favor a alguien es de benevolencia y no la de buscar ayuda para satisfacer intereses propios. Aquel nuevo modo de comprender la situación, aun cuando sea finita y completamente contingente o rápida, es un ejercicio que pone cada cosa en el lugar que le corresponde en el mundo, desde el punto de vista estoico, que resignifica la vida moral y evoca una identidad propia, como ser humano dentro del orden del cosmos, aspecto que no sería posible si no vuelve el principio rector a sí mismo para ver cómo reacciona ante la situación y se pregunta si ello tiene algún fundamento.

La crítica, concepto al que se reduce la disciplina estoica de las evaluaciones morales, es una actitud auto-reflexiva ante los acontecimientos y la actividad propia, habiendo previamente analizado los factores involucrados, lo que significa que Marco Aurelio siempre pone en cuestión el beneficio o perjuicio de los mismos:

Pues la mayor parte de las cosas que decimos y hacemos, al no ser necesarias, si se las suprimiese reportarían bastante más ocio y tranquilidad. En consecuencia, es preciso recapacitar personalmente en cada cosa: ¿No estará esto entre lo que no es necesario?

---

<sup>447</sup> *Ibid.* (VI, 13), p. 129.

<sup>448</sup> *Ibid.* (VII, 73), p. 162.

Y no sólo es preciso eliminar las actividades innecesarias, sino incluso las imaginaciones. De esta manera, dejarán de acompañarlas actividades superfluas.<sup>449</sup>

En resumen la autocrítica estoica permite la reapropiación de sí mismo, el principio rector vuelve a sí, autogobierno con el que reafirma el gobierno de la razón y del orden. La crítica es necesaria porque guía el impulso, delimitando racionalmente, si parte de los principios o fuera de los principios, cuestionándolo en su razón lógica, lo que pone en juego las relaciones objetivas del agente con las posibilidades que demanda la situación y frena entonces el impulso que antes parecía ser instintivo, reconociendo en todos sus aspectos el hecho de que, de principio a fin, es un acto epistémico. Por ejemplo, en la siguiente cadena racional, Marco Aurelio se cuestiona si la muerte realmente representa una pérdida y si aquello que pretendidamente se pierde es realmente propio o sólo nos es propio por una ilusión:

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 un 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 simple instante. Luego ni el pasado ni el futuro se podría perder, porque lo que no se tiene, ¿cómo nos lo podría arrebatarse alguien?<sup>450</sup>

Por tales motivos la disciplina estoica requiere de un tiempo prolongado de ejercicios espirituales, porque es posible poseer los principios pero no necesariamente se reconocen los límites de sus consecuencias en el ámbito práctico. Si la autocrítica es el método con el que el estoico ejerce la filosofía, existen dos direcciones posibles sobre las que se ejerce: sobre aquello que elegimos padecer y sobre aquello que elegimos llevar a cabo. Por ende, existe un principio rector que ejerce su voluntad sobre el modo relativamente pasivo y el modo activo de ser de aquella parte suya que es afectada por los cuerpos y que piensa.

En conclusión, Marco Aurelio afirma que el sabio estoico debe buscar la moderación de las pasiones por vía del análisis del discurso, ya por el intelecto (el ámbito empírico) o por la razón (el ámbito abstracto); luego, que debe de esforzarse por cambiar la disposición interior, lo que significa literalmente buscar gustar del bien. La postura de Marco Aurelio también sugiere que el dominio del principio rector tiene por base el ejercicio de su autonomía, que es la capacidad que tiene de darse a sí mismo sus propias determinaciones

---

<sup>449</sup> *Ibid.* (IV, 26), p. 99.

<sup>450</sup> *Ibid.* (II, 14), p. 75.

como de ayudar a los otros a alcanzar fines apropiados, en la medida que le es posible. Marco Aurelio sugiere que el principio rector debe de empeñar todos sus esfuerzos en el bien y su virtud comienza en la capacidad de cambiar la imagen o la imaginación y con ello enriquecer su sentido de vivir, que implica desafiar el sentido común.

Según lo expuesto a lo largo de la presente investigación, la felicidad depende del dominio y el cuidado de sí. La teoría estoica de Marco Aurelio extingue la pasión y les limita por afectos moderados o racionales. Las acciones racionales o aquellas que nos aproximan a aquello que es de nuestra propia constitución son un acto pasional, un tipo de impulso “que no encuentra impedimentos”<sup>451</sup> y tales serían los afectos apropiados. La postura de Marco Aurelio, a pesar de ser claramente racionalista, no parece decidir si es un impulso por sí mismo o son juicios, acerca de lo cual ya expuse mi explicación y concluí que tiene un origen instintivo o animal pero su naturaleza en el ámbito de la vida humana es discursivo. El aspecto importante aquí es que Marco Aurelio sin duda consideraría conforme con la razón y conforme con la constitución del ser humano el asentir a deseos o impulsos, sin embargo, existen impulsos que considera apropiados y otros que llevan a la ruindad o desdicha.

---

<sup>451</sup> *Ibid.* (XII, 30), pp. 242 – 243.

## CAPÍTULO IV: CONCLUSIONES

### Definición de felicidad

En primer lugar, el modo de vida estoico pone las bases de posibilidad de un nuevo modo de hacer política. Rolando Picos Bovio en su artículo sobre Cicerón explica que para el autor la amistad es un valor importante en la política, la verdadera amistad amonesta el mal comportamiento y obedece amonestaciones recibidas, si son justas, refuerza las relaciones sociales y permite consolidar las relaciones políticas.<sup>452</sup> La amistad es posible por la simpatía e implica buscar el verdadero bien para el otro y la sinceridad. Luego, la amistad podría representar el valor de buscar la plenitud en la comunidad de las singularidades naturales, que es uno de los propósitos de la filosofía estoica.

Para los estoicos, la autarquía es felicidad, que es un estado de plenitud duradero: “Alcanzar la felicidad es el fin, el logro efectivo de la felicidad, poseer la felicidad en el sentido de tenerla por completo, es «aquello en vistas de lo cual todo es hecho pero ello no es hecho en vistas de nada, el objeto último de deseo al cual todo lo demás se refiere»”.<sup>453</sup> Si lo político fuera regido por el interés en la plenitud, todo aquello concerniente a la administración de bienes públicos y a la transformación, derogación o formación de nuevas leyes, sería natural y por ende correcto, si se viera orientado a la autarquía de los miembros de la ciudad, es decir, su plenitud.

La principal desventaja de la presente exposición es que no hay una noción clara de justicia. La insuficiencia descansa en la postura conservadora de Marco, que al parecer no considera una injusticia la esclavitud o la pobreza a la que se ven sometidos grandes grupos de población y, por el contrario, parecería considerar que lo más natural es la diferencia. Lo cierto es que, en tanto que cada uno cumple con una labor distinta, requiere de virtudes distintas, lo que causa que las acciones correctas sean los actos útiles en función de fines atribuibles a grupos sociales específicos, pero no podemos considerar la pobreza, la ignorancia o el sufrimiento como cualidades de tal tipo. Una segunda desventaja es que no

---

<sup>452</sup> Véase Rolando Picos Bovio, *Marco Tulio Cicerón: apuntes para una filosofía de la amistad*, Tópicos (México), no. 47, México, dic. 2013, disponible en la red desde:

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-66492013000200002](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492013000200002)

<sup>453</sup> Marcelo D. Boeri, *op. cit.* pp. 99 – 100.

señala condiciones necesarias para vivir que sean base del deber de los individuos en tanto que seres mortales. Por otra parte, el afirmar que existe un deber para con nosotros mismos en tanto que seres mortales, racionales y sociales y ello implica que tales deberes son universales, es decir, existen condiciones para que nuestra naturaleza sea posible y no sería moralmente correcto obstaculizarlo, lo que da cabida a una noción más amplia de la responsabilidad moral en las que podrían estar involucradas las instituciones políticas y las leyes, siendo tales las que representarían y soportarían las condiciones por su naturaleza de regir a los grupos sociales a gran escala.

Una gran diferencia de Marco Aurelio con las ideas políticas predominantes en su tiempo es que da cabida a la aceptación de la naturaleza racional de todos los individuos por igual, es decir, sin importar si son ricos o pobres, esclavos, libertos o patricios, cada uno tiene en su ser la capacidad de progresar en su propia condición y apropiarse del lugar dado, administrándolo con miras al bien de la comunidad, sea una comunidad de campesinos pobres o la comunidad de los senadores.

Por su parte, J. M. Rist afirma que, tal como Aristóteles, los filósofos estoicos explican que el fin de la vida humana es ser feliz, lo que se traduce en ser un hombre virtuoso, cuya vida se caracteriza por fluir suavemente.<sup>454</sup> Según J. M. Rist, “la virtud es una disposición fija del alma, una fuerza producida por la razón”.<sup>455</sup> Las meditaciones tienen la posibilidad de servir a fines universales y proponen las condiciones de un método para proceder correctamente ante circunstancias adversas. Las prácticas exigen al individuo ser disciplinado en toda aquella representación y acción que pueda estar involucrada en una decisión moral, sea verdad, acción o deseo. Al actuar disciplinadamente, se adquiere la experiencia de un modo de proceder que genera conocimiento. El conocimiento es la posesión de métodos oportunos y principios adecuados para la vida, en tanto que seres mortales, sociales y racionales.

Marco Aurelio afirma que la felicidad (εὐδαιμονία) es un buen *daimon*, el bien del espíritu (τὸ ἡγεμονικὸν) que también es traducido por “principio rector”, lo que significa que la felicidad es un buen guía para el transcurso de los actos humanos. Cabe remarcar que es de naturaleza

---

<sup>454</sup> Véase J. M. Rist, *op. cit.* p. 12.

<sup>455</sup> *Ibid.* p. 13.

interior. La disposición depende de nosotros y no de una entidad externa: “La felicidad es un buen numen o un buen 'espíritu familiar' (Εὐδαιμονία ἐστὶ δαίμων ἀγαθὸς ἢ ἡγεμονικὸν ἀγαθόν.)”<sup>456</sup>

Marco Aurelio también coincide con el ideal más conocido de los estoicos de que el ser feliz es ser como el hombre sabio. En el caso de Marco, tal homología se logra al asemejarse a su carácter. El carácter es el modo con el que el ser humano es y se nos presenta. El carácter del hombre sabio implica que se reconoce que el ser humano es parte de las relaciones causales naturales, con todas sus consecuencias. Marco Aurelio dice al respecto: “Tres son las relaciones: una con [la causa] que nos rodea, otra con la causa divina, de donde todo nos acontece a todos, y la tercera con los que viven con nosotros”.<sup>457</sup>

Incluso si la perfecta homología de cada aspecto de la realidad no es dada del todo, es posible realizar aquella homología en uno mismo. Por ende, el sabio representa un término conciliatorio en la búsqueda de una homología con la naturaleza. Este personaje tiene diversas caracterizaciones cuya gradación pasa por la ficción: “Los estoicos no mezquinaban adjetivos para atribuirle (al sabio) todas las cualidades en modo superlativo. El sabio no es afectado por el sufrimiento, es el supremo concededor; es inocente, no experimenta piedad, pero es sociable. Sólo él es rico, sólo él es libre.”<sup>458</sup> Hasta la figuración de una potencia real: “[Speaker: The stoic Cato] We are left with the conclusion that the final good is a life in which applies knowledge of those things that happen by nature, selecting those in accordance with the nature, that is – a life in agreement and consistent with nature”.<sup>459</sup> Al respecto, J. M. Rist dedica todo un capítulo a explicar la oposición entre la definición que plantea Aristóteles, que requiere de actos continuos en oportunidades efectivamente dadas:

Según la explicación de Aristóteles, el hombre feliz necesita estar adecuadamente suplido con bienes externos. [...] La comida y la bebida, en pequeñas proporciones, son necesidades obvias de este tipo; pero Aristóteles no parece tener este tipo de bien externo en mente; ni tampoco los estoicos, cuando aparecen en el tema [...] en la descripción del hombre «magnánimo» en el libro IV, se sugiere que su virtud se vería disminuida si no tuviera, por ejemplo, la oportunidad de mostrar que es generoso.<sup>460</sup>

---

<sup>456</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VII, 17), p. 149.

<sup>457</sup> *Ibid.* (VIII, 27), p. 170.

<sup>458</sup> Jean Brun, *op. cit.* p. 125.

<sup>459</sup> Long & Sedley, *Cicero, On ends 3-31 (SVF 3.15)* en *op. cit.* p. 401

<sup>460</sup> J. M. Rist, *op. cit.* pp. 15 – 16.



Con la que plantean, en general, los estoicos, que requiere las acciones como un medio de comprensión y no como una condición necesaria:

Parece que, efectivamente, al menos desde los tiempos de Crisipo, los estoicos mantenían que la repetición de acciones correctas conduce a la realización de acciones correctas por motivos correctos [...] realizando actos correctos nos hacemos buenos, o, como los estoicos hubieran preferido decir, es realizando actos apropiadamente por razones no morales que se llega a realizar las mismas acciones por motivos morales. [...] La repetición de la acción correcta llevará al desarrollo del concepto correcto en el alma.<sup>461</sup>

Johnny Christensen, desafortunadamente, no dedica especial atención al concepto de sabiduría en su sistematización teórica. Por otra parte, Marcelo D. Boeri afirma que el sabio y los fines naturales que retratan los estoicos son ideales que involucran caracteres de tipo epistemológico y técnico, como un arte que debe adquirirse: “La areté es una forma de conocimiento y una habilidad técnica (techné). Según los estoicos, si el sabio es el único virtuoso en sentido estricto, también debe ser el único que tenga conocimiento práctico y teórico de lo que hay que hacer”.<sup>462</sup>

De acuerdo con la interpretación de Long & Sedley, la razón de los estoicos para afirmar que el sabio es feliz es que sabe su lugar en el mundo y ello retribuiría a cualquiera con una experiencia de satisfacción y plenitud.<sup>463</sup> La descripción del sabio define, en términos superlativos, el fin supremo del hombre porque representa el ideal acabado de la vida en conformidad con la naturaleza, su modelo representa la perfección humana, la virtud.<sup>464</sup> Es decir, los estoicos dirían que una consecuencia inmediata de proceder sabiamente y poseer la sabiduría es la satisfacción de lograrlo, por lo que la felicidad es la auto-consciencia del progreso en las faenas encargadas a la razón y el entendimiento, que necesariamente son deberes o fines auto-impuestos. Desear ser sabio significa desear ser algo que el filósofo piensa que no es, algo distinto de sí mismo, pero también en razón de lo que no se tiene en un momento previo, que se caracteriza por un estado de completud.

¿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

---

<sup>461</sup> *Ibid.* p. 24

<sup>462</sup> Marcelo D. Boeri, *op. cit.* p. 220.

<sup>463</sup> Long & Sedley, Cicero Tusculan disputations 5.81-2 en *op. cit.* pp. 397 – 398.

<sup>464</sup> Véase Marcelo D. Boeri, *op. cit.* p. 219.

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?<sup>465</sup>

En tercer lugar, la felicidad también se logra en la apreciación estética de la naturaleza, en tener imágenes interiores que satisfagan el alma. Se infiere entonces que lo que el ser humano debe hacer es asentir a las representaciones correctas, para coincidir con la divinidad. Por lo que el fin es lograr tal estado de comunión con la divinidad.<sup>466</sup> El cuidado de sí que procura la filosofía estoica implica el cultivo de representaciones sanas. Si bien el mundo, de hecho, no está ordenado tal como los estoicos definen la naturaleza, el actuar de acuerdo a tales principios y métodos crea relaciones de reciprocidad con otros congéneres. Tales correspondencias son, en términos de ontología estoica, una correspondencia trascendental que se traduce en la vida humana en saberes y relaciones consensuadas, pues reconocer nuestras semejanzas como seres humanos implica reconocer en el otro la misma necesidad y la misma capacidad.

Marco Aurelio también muestra interés en pensar la vida como un espacio en el que cada uno forma parte de una “representación en escena”:

Reflexiona sin cesar en cómo todas las cosas, tal como ahora se producen, también antes se produjeron. Piensa también que seguirán produciéndose en el futuro. Y ponte ante los ojos todos los dramas y escenas semejantes que has conocido por propia experiencia o por narraciones históricas más antiguas, como, por ejemplo, toda la corte de Adriano, toda la corte de Antonino, toda la corte de Filipo, de Alejandro, de Crespo. Todos aquellos espectáculos tenían las mismas características, sólo que con otros actores.<sup>467</sup>

La escena es un espacio relativo en la que el ser humano tiene la elección de comportarse racionalmente o no. La convicción del sabio es profunda, la felicidad depende de actos correctos, “de un agente que lleva a cabo la acción”.<sup>468</sup> La felicidad siempre está en juego en el espacio de la representación y resulta de hacer una diferencia significativa que se pone en escena en el día a día.

De acuerdo con tal planteamiento teleológico de la analogía de la naturaleza humana con el orden de la naturaleza, existen dos tipos de fines a inferir: moralmente tenemos el deber de

---

<sup>465</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (X, 1), p. 199.

<sup>466</sup> *Ibid.* p. 104.

<sup>467</sup> *Ibid.* (X, 27), p. 209.

<sup>468</sup> Marcelo D. Boeri, *op. cit.* p. 214.

procurar el beneficio de los otros por ser singularidades naturales, por lo que procuraríamos su conservación:

Las obras de los dioses están llenas de providencia, las de la Fortuna no están separadas de la naturaleza o de la trama y entrelazamiento de las cosas gobernadas por la Providencia. De allí fluye todo. Se añade lo necesario y lo conveniente para el conjunto del universo, del que formas parte. Para cualquier parte de naturaleza es bueno aquello que colabora con la naturaleza del conjunto y lo que es capaz de preservarla. Y conservan el mundo tanto las transformaciones de los elementos simples como las de los compuestos. Sean suficientes para ti estas reflexiones, si son principios básicos. Aparta tu sed de libros, para no morir gruñendo, sino verdaderamente resignado y agradecido de corazón a los dioses.<sup>469</sup>

Y tenemos el deber del cuidado de nosotros mismos, de procurar nuestro bien.

La naturaleza no te mezcló con el compuesto de tal modo, que no te permitiera fijarte unos límites y hacer lo que te incumbe y es tu obligación. Porque es posible en demasía convertirse en hombre divino y no ser reconocido por nadie. Ten siempre presente eso y aún más lo que te voy a decir: en muy poco radica la vida feliz. Y no porque tengas escasa confianza en llegar a ser un dialéctico o un físico, renuncies en base a eso a ser libre, modesto, sociable y obediente a Dios.<sup>470</sup>

Por ende, si bien la circunstancia no manifiesta el orden ideal ni la máxima perfección, el estado interior autárquico participa en una sincronía con bienes y responsabilidades divinos que por sí mismos representan un beneficio natural, porque procuran cierto tipo de perfección de las singularidades naturales.

Si ejecutas la tarea presente siguiendo la recta razón, diligentemente, con firmeza, con benevolencia y sin ninguna preocupación accesorio, antes bien, velas por la pureza de tu dios, como si fuera ya preciso restituirlo, si agregas esta condición de no esperar ni tampoco evitar nada, sino que te conformas con la actividad presente conforme a la naturaleza y con la verdad heroica en todo lo que digas y comentes, vivirás feliz. Y nadie será capaz de impedirte.<sup>471</sup>

La vida moral es un tipo de conciliación entre la justicia, la prudencia y la verdad en los actos morales: “La luz de una lámpara, hasta extinguirse, brilla y no pierde su fulgor. ¿Se extinguirán con anterioridad la verdad que en ti reside, la justicia y la prudencia?”<sup>472</sup> La justicia delimita el bien, la prudencia el proceder y la verdad su relación con lo natural. Es necesario afrontar que el hecho en la que el sabio procede está ya determinada o preformada. En segundo lugar, que la propuesta es una opinión y que como opinión tiene el

---

<sup>469</sup> *Ibid.* (II, 3), p. 70.

<sup>470</sup> *Ibid.* (VII, 67), p. 159.

<sup>471</sup> *Ibid.* (III, 12), p. 88.

<sup>472</sup> *Ibid.* (XII, 15), p. 238.

mismo estatuto ontológico que las demás, una forma de ser de varias posibilidades. Luego, que el verdadero beneficio se obtiene de los resultados de una aplicación llevada efectivamente a cabo. El primer resultado es un estado interior que afronta el estado presente de crisis o inestabilidad que se caracteriza por un estado pasional. El instrumento es el uso de frases simples y concluyentes que evitan aquellas otras de estados pasionales que nos separan de la razón y no muestran al mundo tal como es.

La apreciación de la naturaleza en la posesión de representaciones adecuadas tiene consecuencias no meramente estéticas, sino consecuencias en nuestras decisiones y la apreciación de las acciones de los otros y los acontecimientos. La felicidad es, por consecuencia, el cultivo de las virtudes, el llevar a cabo las acciones y apreciar la vida y los acontecimientos del aquí y ahora irrepetible. Respecto a las pasiones, la felicidad es una apreciación lúcida y moderada de las representaciones, sin otorgarles un excesivo valor ni despreciarlo del todo. Los tónicos de la filosofía estoica, además, empujan al individuo a salir del sufrimiento y la miseria, de las distracciones y de pasiones que turban y evitan el buen uso de su tiempo y sus esfuerzos. La consecución y persistencia en aquel estado es un modo de vida que se asemeja al modo de ser del sabio, al que le es familiar la naturaleza divina, que es semejante a las cualidades de las singularidades naturales: simpatía, solidaridad y armonía. Jean Brun afirma también que cualquier disposición interior que resulte útil sirve al propósito del sabio, porque “el bien es aquello por lo cual, o a partir de lo cual, puede obtenerse lo útil”.<sup>473</sup> El sabio, además, a comparación de un ser humano, es un hombre imperturbable.<sup>474</sup> Jean Brun afirma que “sólo él es rico y sólo él es libre” y es imposible despojar al sabio de su libertad bajo cualquier circunstancia.<sup>475</sup>

El fin de las prácticas estoicas es la vida misma y reducir el fin estoico a moderar la relación del ser con la sociedad, haciéndolo un individuo más del mecanismo racional de la sociedad humana sería seccionar las ideas estoicas a una parte de lo que verdaderamente son. La moral estoica está enfocada en el individuo-razón, que trasciende a la sociedad y es íntimo a la experiencia vital. La razón abarca para los estoicos el orden del mundo y el orden moral del principio rector (que es su ser mortal, social y racional), para lo que se requiere diálogo con las normas que rigen la vida social, política y la naturaleza, pero el fin es la autonomía que

---

<sup>473</sup> Jean Brun, *op. cit.* p. 110.

<sup>474</sup> Véase J. M. Rist, *op. cit.* pp. 32 – 37.

<sup>475</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* p. 125.

pretende ser miembro de la razón universal, y por ello el beneficio a la comunidad, que es un medio para tal fin, es uno de los deberes según la naturaleza humana.

### **Definición de la sabiduría estoica**

La premisa que ha guiado la investigación es que la felicidad depende de la disposición interior, es el cambio de verdades, deseos y proceder que se hace posible por un acto introspectivo de la experiencia. Si la felicidad es un estado interior que surge a consecuencia de un cambio respecto a la interpretación de las circunstancias y, consecuentemente, un cambio en los deseos y las acciones, entonces la felicidad implica generar un conjunto nuevo modo de vivir. En cualquier caso, tales creencias implican a proposiciones basadas en contenidos, causalidades y cualidades objetivos de los entes externos.

A continuación, quiero sintetizar cómo los estoicos interpretan la sabiduría, que es el conjunto de creencias que surgen de su interpretación del mundo. Tal como lo pretenden los estoicos, la sabiduría se divide en tres ramas que representan “el conocimiento científico de lo divino y lo humano”.<sup>476</sup> Jean Brun afirma que el bien es aquello a partir lo cual puede obtenerse lo útil y el bien es lo verdaderamente útil.<sup>477</sup> Marco Aurelio coincidiría plenamente con tal definición de sabiduría. En primera instancia, se basa en la aprehensión de cualidades objetivas y en segundo lugar en la apreciación de la armonía, solidaridad y simpatía que aportan tales cualidades a la vida social del ser humano. El conocimiento, por ende, está enfocado en buscar lo útil según la razón de la unidad divina:

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 del mismo mundo. Que uno es el mundo, compuesto de todas las cosas; uno 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 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.<sup>478</sup>

En segundo lugar, la sabiduría es un tipo de aplicación práctica de las nociones adquiridas del orden del mundo en función de su utilidad para lograr fines morales:

---

<sup>476</sup> Long & Sedley, *Actius I. Preface 2* en *op. cit.* p. 158.

<sup>477</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* p. 110.

<sup>478</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VII, 9), p. 147.

Toda naturaleza está satisfecha consigo misma cuando sigue el buen camino. Y sigue el buen camino la naturaleza racional cuando en sus imaginaciones no da su asentimiento ni a lo falso ni a lo incierto y, en cambio, encauza sus instintos sólo a acciones útiles a la comunidad, cuando se dedica a desear y detestar aquellas cosas que dependen exclusivamente de nosotros, y abraza todo lo que le asigna la naturaleza común.<sup>479</sup>

Pasemos ahora a una visión general de la teoría del conocimiento en la filosofía estoica según los intérpretes que he estado retomando a lo largo de la investigación. Johnny Christensen, en su escrito sobre la dialéctica, afirma que para los estoicos existen dos explicaciones de lo real, la verdad sistemática y lo verdadero que son sus singularidades.<sup>480</sup> Jean Brun afirma por su cuenta que el tipo de conocimiento empírico que interesa a los estoicos es el de las relaciones causales entre objetos y de los objetos con la moral.<sup>481</sup> El conocimiento es una representación cataléptica de al menos tres tipos de experiencia. Según Jean Brun, los estoicos dedican su filosofía a la experiencia gnoseológica, moral y ontológica,<sup>482</sup> ámbitos en los que buscan estructurar y sistematizar el conocimiento con miras a su fin último, la serenidad. Marcelo D. Boeri, por su parte, enfoca la importancia de la experiencia gnoseológica en el ámbito de la moral, al explicar cómo los estoicos comprendían la influencia de las representaciones en los actos, siendo la razón de un acto malo un juicio erróneo y la de un acto bueno causa de una comprensión cabal de las condiciones conforme con la naturaleza.<sup>483</sup> En la compilación de Long & Sedley pueden rastrearse aspectos que son de suma importancia en las meditaciones como la aplicación de un método dialéctico de cuestionamiento y refutación de ideas que se esfuerza por encontrar la verdad.<sup>484</sup>

Es necesario explicar ahora la condición en la que existen las verdades morales, es decir, lo que para los estoicos sería verdaderamente bueno o verdaderamente malo, lo que describo como un tipo de certeza, para tal fin es necesario poner en relieve la importancia de la verdad en la delimitación del bien moral. El conocimiento de los estoicos es plural, concierne a la física, la ética y la dialéctica, pero la posesión del conocimiento sirve como un tipo de bien práctico. El bien práctico es, según Zenón y en palabras de Olimpiodoro, “una colección sistemática de cogniciones que son unificadas para un fin ventajoso en la vida.”<sup>485</sup>

---

<sup>479</sup> *Ibid.* (VIII, 7), p. 165.

<sup>480</sup> Véase Johnny Christensen, *op. cit.* p. 59.

<sup>481</sup> Véase Jean Brun, *op. cit.* pp. 39 – 43.

<sup>482</sup> Véase *Ibid.* p. 44.

<sup>483</sup> Véase Marcelo D. Boeri, *op. cit.* p. 213 – 215.

<sup>484</sup> Véase Long & Sedley, *op. cit.* pp. 256 – 259.

<sup>485</sup> *Ibid.* A. Olimpiodorus, On Plato's Gorgias, 12.1, p. 259.

Evidentemente es el tipo de conocimiento que pretende el sabio estoico cuando guía sus prácticas con la filosofía. La definición de Zenón coincide en general con la propuesta de Marco Aurelio porque él también considera que la práctica estoica esencial es vivir con el método de formar ideas correctas de lo beneficioso:

Porque nada es tan capaz de engrandecer el ánimo, como la posibilidad de comprobar con método y veracidad cada uno de los objetos que se presentan en la vida, y verlos siempre de tal modo que pueda entonces comprenderse en qué orden encaja, qué utilidad le proporciona este objeto, qué valor tiene con respecto a su conjunto, y cuál en relación al ciudadano de la ciudad más excelsa, de la que las demás ciudades son como casas. Qué es, y de qué elementos está compuesto y cuánto tiempo es natural que perdure este objeto que provoca ahora en mí esta imagen, y qué virtud preciso respecto a él [...].<sup>486</sup>

Respecto a las pasiones, otro fin de la sabiduría es ser un tipo de tónico o remedio que les aleja de males:

No retornes a la filosofía como a un maestro de escuela, sino como los que tienen una dolencia en los ojos se encaminan a la esponjita y al huevo, como otro acude a la cataplasma, como otro a la loción. Pues así no pondrás de manifiesto tu sumisión a la razón, sino que reposarás en ella.<sup>487</sup>

La práctica estoica obliga a recurrir constantemente a un modo de proceder en el pensamiento respecto a los acontecimientos y cosas que nos rodean, haciendo que tal hábito lleve a una nueva interpretación del mundo. La dialéctica permite hacer una morada de la filosofía, aquello en lo que se habita, como describiría muy posteriormente Martin Heidegger. El estoico cultiva costumbres morales con sus razones o juicios y su proceder coherentemente respecto a tales razones o juicios. Para Marco Aurelio, la filosofía es una fuente de la que mana la armonía que clama la naturaleza humana: “Recuerda también que la filosofía sólo quiere lo que tu naturaleza quiere”.<sup>488</sup> Por ende, la sabiduría representa una morada que se ha apropiado del mundo humanamente y que hace a cada uno más sociable, porque también es familiar a otros.

Los filósofos estoicos interpretan que la filosofía es como un jardín bardeado. La barda del jardín es la física, el árbol es la epistemología y la moral es el fruto.<sup>489</sup> Marco Aurelio

---

<sup>486</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (III, 11), p. 87 – 88.

<sup>487</sup> *Ibid.* (V, 9), pp. 114 – 115.

<sup>488</sup> *Idem.*

<sup>489</sup> Véase Marcia L. Colish, *op. cit.* p. 23.

equipara en algunos pasajes a la filosofía con un gran palacio y como una madre hacia la que puede regresar, como un lugar dónde resguardarse:

Si tuvieras simultáneamente una madrastra y una madre, atenderías a aquélla, pero con todo las visitas a tu madre serían continuas. Eso tienes tú ahora: el palacio y la filosofía. Así, pues, retorna a menudo a ella y en ella reposa; gracias a ésta, las cosas de allí te parecen soportables y tú eres soportable entre ellos.<sup>490</sup>

La sabiduría es un hábito del pensar para procurar la tranquilidad o el goce y darse a sí mismo razones que incitan a actuar de cierta manera o a cambiar radicalmente una idea que produce un estado que, en retrospectiva o al haber caído en la cuenta de que un comportamiento pasado lleva a una condición desfavorable:

No imagines las cosas ausentes como ya presentes; antes bien, selecciona entre las presentes las más favorables, y, a la vista de esto, recuerda cómo las buscarías, si no estuvieran presentes. Pero al mismo tiempo ten precaución, no vaya a ser que, por complacerte hasta tal punto en su disfrute, te habitúes a sobrestimarlas, de manera que, si alguna vez no estuvieran presentes, pudieras sentirte inquieto.<sup>491</sup>

El método estoico también implica la comprensión de la naturaleza de la actividad cognitiva y la actividad pasional. El método estoico que sirve de medio para una reinterpretación del mundo requiere reconocer los elementos constitutivos de cada actividad. La actividad cognitiva tiene por objeto un tipo de imagen, representación o idea: 1. que depende enteramente del principio rector, 2. que se genera del esfuerzo reiterado del pensar, 3. que es una expresión de la simpatía del principio rector con el orden natural, 4. que es la base de las acciones y motivaciones humanas. Y en segunda instancia, de las pasiones: 1. que surgen muchas veces involuntariamente de la intuición de la relación de los entes y eventos externos con nuestra vida o lo que se considera propio, 2. cuya naturaleza es discursiva y, por ende, aunque fuera del principio rector, no le controla, 3. que puede ser temperado y modificado repensando las creencias respecto a los entes y eventos externos.

El método dialéctico de los estoicos concierne a la creación de destrezas mentales para sobrellevar interrupciones comunes que nos alejan de un estado de plenitud. La meditación es un tipo de destreza mental que requiere del ingenio para edificar el sentido sobre el cual encaminar el pensamiento, permitiendo una solución asequible que al predicarla o disponerse a llevarla a cabo cambia el estado de ánimo:

---

<sup>490</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (VI, 12), p. 129.

<sup>491</sup> *Ibid.* (VII, 27), p. 151.



Puedes encauzar bien tu vida, si eres capaz de caminar por la senda buena, si eres capaz de pensar y actuar con método. Esas dos cosas son comunes al alma de Dios, a la del hombre y a la de todo ser racional: el no ser obstaculizado por otro, el cifrar el bien en una disposición y actuación justa y el poner fin a tu aspiración aquí. <sup>492</sup>

El método implica la relación dialéctica esencial entre estados conflictivos y verdades razonadas y entre deseos razonados y acciones razonables, al repensar el sentido del mundo crean una nueva disposición en el pensamiento que lleva al sujeto por un nuevo impulso, un cauce del pensar que se adapta a una nueva forma de ser:

Todos los objetivos que deseas alcanzar en tu progreso puedes ya tenerlos si no te los regateas a ti mismo y por recelos. 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. <sup>493</sup>

La experiencia del libre albedrío dentro del marco de la filosofía estoica pone en evidencia al individuo que es un miembro más de la naturaleza. El proceso dialéctico dice algo del individuo respecto a su circunstancia, al afrontar la verdad puede descubrirse a sí mismo y definir más cuidadosamente el objeto que es impulso de sus afanes o de sus temores, es un tipo de libertad que no es libre, he ahí que la frontera de la discusión estoica sobre la libertad tenga unos límites completamente aporéticos respecto a la condición del hombre en el plano ontológico, entre la imposibilidad de apropiarse de un orden absoluto que pueda afirmar con certeza como cierto y la posibilidad de atisbar las relaciones armónicas de la naturaleza.

Sin embargo, el filósofo estoico con su verdad descubre un sinnúmero de verdades respecto a la necesidad de la naturaleza humana y su moral. He ahí donde el ámbito epistémico es absolutamente insustituible, pues para vivir se requiere pensar la condición de lo propio en tanto que es, en su transcurso, en aquello que le caracteriza, en su origen y la fuente de su desintegración. En la comprensión del devenir del mundo se comprende también, bien o mal, el destino que acaece para cada uno de nosotros y nuestro lugar necesariamente social en la comunidad al ser lo que somos o hacer lo que pretendemos:

---

<sup>492</sup> *Ibid.* (V, 34), p. 124.

<sup>493</sup> *Ibid.* (XII, 1), p. 233.

Como existen los miembros del cuerpo en los individuos, también los seres racionales han sido constituidos, por este motivo, para una idéntica colaboración, aunque en seres diferentes. Y más se te ocurrirá este pensamiento si muchas veces hicieras esta reflexión contigo mismo. Soy un miembro del sistema constituido por seres racionales. Mas si dijeras que eres parte, con el cambio de la letra «R»3, no amas todavía de corazón a los hombres, todavía no te alegras íntegramente de hacerles favores; más aún, si lo haces simplemente como un deber, significa que todavía no comprendes que te haces un bien a ti mismo.<sup>494</sup>

Si los entes externos son comprensibles y las decisiones son tomadas respecto a lo que se puede y se quiere hacer en el mundo, teniendo como instrumento la comprensión de la naturaleza de los entes al alcance, la felicidad consiste en hacer uso de tales instrumentos para conservar o llevar a cabo aquello que pretende o lo que depende del principio rector, con tal de decir de sí mismo que ha hecho todo aquello que estuvo en sus posibilidades hacer.

¿A qué, pues, te esfuerzas? ¿Por qué no te basta traspasar este breve período de tiempo decorosamente? ¡Qué materia y qué tema rehuyes! Porque, ¿qué otra cosa es todo sino ejercicios de la razón que ha visto exactamente y según la ciencia de la naturaleza las vicisitudes de la vida? Persiste, pues, hasta que te hayas familiarizado también con estas consideraciones, al igual que el estómago fuerte asimila todos los alimentos, como el fuego brillante reduce a llama y resplandor cualquier cosa que le echas.<sup>495</sup>

En resumidas cuentas, cambiar el modo de percibir el mundo no sería posible sin formar para uno mismo una filosofía, y el aspecto moral de la filosofía implica un método de aplicación de la filosofía. En ambos casos, tanto principios como aplicaciones prácticas son un tipo de conocimiento. El conocimiento es un tipo de luz o guía que ilumina la verdad de lo existente: “La esfera del alma es semejante a sí misma, siempre que, ni se extienda en busca de algo exterior, ni se repliegue hacia dentro, ni se disemine, ni se condense, sino que brille con una luz gracias a la cual vea la verdad de todas las cosas y la suya interior”.<sup>496</sup>

La felicidad, por otra parte, no es un estado estático de plenitud, sino dinámico porque se juega en la vivencia y el día a día. Marco Aurelio afirma también que es preciso que el principio rector persista en la intención de cuidar de sí. Por ende, el sentido de la felicidad se alimenta de significados vivos que dominan problemas latentes, de circunstancias que le conciernen en el día a día:

---

<sup>494</sup> *Ibid.* (VII, 13), pp. 147 – 148.

<sup>495</sup> *Ibid.* (X, 31), pp. 210 – 211.

<sup>496</sup> *Ibid.* (XI, 12), p. 222.

La farsa, la guerra, el temor, la estupidez, la esclavitud, irán borrando, día a día, aquellos principios sagrados que tú, hombre estudioso de la naturaleza, te imaginas y acatas. Preciso es que todo lo mires y hagas de tal modo, que simultáneamente cumplas lo que es dificultoso y a la vez pongas en práctica lo teórico; y conserves el orgullo, procedente del conocimiento de cada cosa, disimulado, pero no secreto. ¿Porque, ¿cuándo gozarás de la simplicidad?, ¿cuándo de la gravedad?, ¿cuándo del conocimiento de cada cosa?, ¿y qué es en esencia, qué puesto ocupa en el mundo y cuánto tiempo está dispuesto por la naturaleza que subsista, y qué elementos la componen?, ¿a quiénes puede pertenecer?, ¿quiénes pueden otorgarla y quitarla?<sup>497</sup>

El conocimiento concierne a la comunidad de los seres racionales y a la infinidad de las vivencias y problemas circunstanciales que pudieran acontecer, es decir, la sabiduría es un conjunto de virtudes de los que una comunidad racional se ha apropiado y que son el contrapeso de conflictos existenciales, para lo cual el método es una condición necesaria: “La razón y el método lógico son facultades autosuficientes para sí y para las operaciones que les conciernen. Parten, en efecto, del principio que les es propio y caminan hacia un fin preestablecido; por eso tales actividades se denominan «acciones rectas», porque indican la rectitud del camino”.<sup>498</sup> La felicidad estoica se resuelve en la actividad de las facultades epistémicas, en todo aquello que está en manos del principio rector con tal de tomar decisiones con consecuencias morales adecuadas y beneficiosas, y ya que la razón es naturaleza, un discurso razonable pretende su auto-conservación:

¿Basta mi inteligencia para eso o no? Si me basta, me sirvo de ella para esta acción como si fuera un instrumento concedido por la naturaleza del conjunto universal. Pero si no me basta, cedo la obra a quien sea capaz de cumplirla mejor, a no ser, por otra parte, que eso sea de mi incumbencia, o bien pongo manos a la obra como pueda, con la colaboración de la persona capaz de hacer, con la ayuda de mi guía interior, lo que en este momento es oportuno y beneficioso a la comunidad. Porque lo que estoy haciendo por mí mismo, o en colaboración con otro, debe tender, exclusivamente, al beneficio y buena armonía con la comunidad.<sup>499</sup>

La auto-conservación de tal identidad implica el cultivo de la armonía, la simpatía y la solidaridad y el cuidado auténtico de uno mismo y los miembros de la comunidad en tanto que seres mortales, racionales y sociales. El carácter templado exige que el individuo tenga un criterio adecuado para valorar lo que busca, lo que rehuye o lo que afirma. Las meditaciones de Marco Aurelio tienen un claro enfoque en la oposición de valores aparentes con valores verdaderos cuya diferencia radica en la posesión o ausencia de un método para comprender la naturaleza: “Alejandro, César y Pompeyo ¿qué fueron en comparación con

---

<sup>497</sup> *Ibid.* (X, 9), p. 204.

<sup>498</sup> *Ibid.* (V, 14), p. 117.

<sup>499</sup> *Ibid.* (VII, 5), p. 146.

Diógenes, Heráclito y Sócrates? Éstos vieron cosas, sus causas, sus materias, y sus principios guías eran autosuficientes; pero aquéllos, ¡cuántas cosas ignoraban, de cuántas cosas eran esclavos!”.<sup>500</sup> Por otra parte, lo que quiere decir es que, para Marco Aurelio, lo que otorga valor a los actos humanos es el cultivo de una identidad apegada a virtudes humanas, es decir, el hacerse semejante a los hombres virtuosos, o bien el reflejar la virtud en las acciones y el pensamiento y en hacer evidente el esfuerzo por apegarse a criterios universales, que son justificados por el discurso filosófico, que ve por el bien de los seres sociales en general.

El lugar de la verdad parecería perderse si pensamos que el conocimiento es un valor moral verdadero que surge de una situación completamente individual y contingente, cuando en realidad la apuesta inicial de la filosofía estoica es la propuesta de un proceder moralmente correcto con pretensiones de apegarse a lo universal. La aplicación de la filosofía estoica nos lleva al planteamiento de las certezas morales, la comprensión premeditada de los problemas que podría implicar una circunstancia común y el planteamiento de soluciones posibles atendiendo a las condiciones de posibilidad de una vida de plenitud sin interrupción, sabiendo de antemano que existen condiciones problemáticas que son comunes a gran cantidad de personas, sino a todas: “¿Qué queda entonces sino disfrutar de la vida, trabando una buena acción con otra, hasta el punto de no dejar entre ellas el mínimo intervalo?”.<sup>501</sup>

Quisiera realizar un paralelismo de la moral estoica con lo que Chappell llama certeza moral. La certeza moral, de acuerdo con Timothy Chappell, es aquel sentimiento profundo e innato humano que califica a las acciones buenas como buenas y de que las acciones moralmente malas son malas. Básicamente el autor explica que la razón por la que calificamos a un asesinato como una acción moralmente mala no tiene otra justificación que nuestras certezas morales, que es la idea misma e inmediata de que es malo y que básicamente nadie tiene una idea inmediata de que matar es bueno sino por vía de la justificación discursiva.<sup>502</sup>

La semejanza de los estoicos con Chappell es que los estoicos defenderían que existe cierto tipo de certeza inmediata de lo moralmente relevante. La diferencia entre Chappell y la posición del estoicismo tardío es que los estoicos dirían que nuestra moral siempre está en

---

<sup>500</sup> *Ibid.* (VIII, 3), p. 164.

<sup>501</sup> *Ibid.* (XII, 29), p. 242.

<sup>502</sup> Véase Timothy Chappell, *Knowing what to do. Imagination, virtue and platonism in ethics*, Oxford University Press, New York, 2014, pp. 208 – 231.

vías de desarrollo<sup>503</sup> y no existen muchas evidencias para afirmar que defiendan un tipo de certeza auténtica e infalible que posean todos los seres humanos en su razón para decir qué es lo bueno, pero el sentimiento de que existe algo moralmente malo o bueno existe y el comportamiento es guiado en pos del bien o el mal. Si es algo dado en la naturaleza, entonces el fin de la disciplina estoica es formar certezas morales comunes a los miembros de la comunidad, atento a las emociones y a las relaciones causales de los eventos externos y el desarrollo de la persona.

La sabiduría estoica, por ende, es un tipo de conocimiento fenomenológico y cultural, que bien aunque para nuestra perspectiva moderna el estoicismo falla en explicar la ontología de las pasiones, tiene por base una experiencia moral o comprensión introspectiva de cómo actuamos y qué se requiere para que nuestro actuar nos lleve con mayor probabilidad al éxito de tales propósitos. El conocimiento que pretende la filosofía estoica, llevada hasta sus últimas consecuencias, es la definición de certezas morales (verdades, deseos, acciones) con los que es posible delimitar fines, medios y procederes que son incuestionablemente necesarios para llevar a cabo una vida digna y virtuosa para cada miembro de la comunidad. El conocimiento estoico representa una condición que hace posible una vida que nos lleva a la tranquilidad del espíritu, es decir, hace posible la formación de una cultura y de la vida en sociedad, porque las certezas morales representan el beneficio en la vida de cada uno.

Si se adquiere la seguridad de que con un conjunto de condiciones basadas en verdades objetivas se logra la autarquía o autosuficiencia, es decir, aporta la posibilidad de sobrellevar conflictos existenciales y, además, que tales condiciones sirven también a propósitos comunes para grupos sociales y pueden ser duraderos y estables, entonces ese saber es una certeza moral:

Adquiere un método para contemplar cómo todas las cosas se transforman, unas en otras, y sin cesar aplícate y ejercítate en este punto particular, porque nada es tan apto para infundir magnanimidad. Se ha despojado de su cuerpo y después de concluir que cuanto antes deberá abandonar todas estas cosas y alejarse de los hombres, se entrega enteramente a la justicia en las actividades que dependen de él, y a la naturaleza del conjunto universal en los demás sucesos. Qué se dirá de él, o qué se imaginará, o qué se hará contra él, no se le ocurre pensarlo, conformándose con estas dos cosas: hacer con rectitud lo que actualmente le ocupa y amar la parte que ahora se le asigna, renunciando

---

<sup>503</sup> Long & Sedley, Anonymous commentary on Plato's Thaetetus 5.18 – 6.31 en *op. cit.* pp. 350 – 354.

a toda actividad y afán. Y no quiere otra cosa que no sea cumplir con rectitud según la ley y seguir a Dios que marcha por el recto camino.<sup>504</sup>

Por ende, vivir conforme con la naturaleza significa vivir siendo consciente de lo que significa ser humano, es decir, es el desarrollo de un tipo de inteligencia emocional que es benevolente y sociable. En mis términos, lo que pretende Marco Aurelio es la lucidez moral. Lo que Marco Aurelio plantea es que para vivir de acuerdo con la naturaleza se requiere de lucidez de las relaciones posibles entre las singularidades naturales.

¿Qué es entonces la “lucidez”? El término parece evocar un estado mental saludable y el significado que quisiera justificar es semejante, básicamente me refiero a que dentro del proceso de crisis a estabilidad existencial en la búsqueda de fines y propósitos morales, la filosofía estoica, llevada hasta sus últimas consecuencias, posibilita la consecución de condiciones aceptables que posibilitan la vida sin turbaciones ni obstáculos. Y, respecto al plano existencial y fenomenológico, la lucidez es una capacidad indagatoria en la que el filósofo se aproxima a los hechos del mundo para dirigirse en línea recta a resolver un problema: “La flecha sigue una trayectoria, la inteligencia otra distinta. Sin embargo, la inteligencia, siempre que toma precauciones y se dedica a indagar, avanza en línea recta y hacia su objetivo no menos que la flecha.”<sup>505</sup> e incluso comprende relaciones causales y cualidades a gran escala y duración:

[...] cuanto más aventajado es un ser respecto a los demás, tanto más dispuesto se halla a mezclarse y confundirse con su semejante. Por ejemplo, al punto se descubren entre los seres irracionales enjambres, rebaños, crías recién nacidas, y algo parecido a relaciones amorosas; porque también aquí hay almas, y la trabazón se encuentra más extendida en los seres superiores, cosa que no ocurre, ni en las plantas, ni en las piedras, o en los troncos. Y entre los seres racionales se encuentran constituciones, amistades, familias, reuniones y, en las guerras, alianzas y treguas. Y en los seres todavía superiores, incluso en cierto modo separados, subsiste una unidad, como entre los astros. De igual modo, la progresión hacia lo superior puede producir simpatía, incluso entre seres distanciados.<sup>506</sup>

La lucidez es también la capacidad que nos posibilita comprensión recta de las condiciones en las que se asiente a un valor que se atribuye a lo existente, que analiza la realidad con el fin de tener razón para asentir a las representaciones impulsivas y con el fin mismo de repensar el juicio del que depende el impulso. La definición del conocimiento descansa en una

---

<sup>504</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (X, 11), p. 205.

<sup>505</sup> *Ibid.* (VIII, 60), pp. 179 – 180.

<sup>506</sup> *Ibid.* (IX, 9), pp. 185 – 186.

resolución voluntaria en la experiencia vivida de una circunstancia. Sin embargo, no es justificación inmediata de la sabiduría, conocimiento del bien moral, sino la filosofía que condensa la reflexión del principio rector con la experiencia.

Para finalizar, la formación de representaciones acordes con la naturaleza implican que el estoico mismo proyecta en el mundo el mejor modo posible de ser basado en hechos no lejos de la realidad, y en tal reflejo utópico de lo real están las condiciones de la certeza moral para la formación de la idea de virtud moral. El planteamiento de las condiciones de tal certeza desafían al discurso interior, es decir, la certeza moral ya existe, lo único que cambiamos es su contenido o juicio. Por lo que una certeza moral está compuesta de representaciones de las verdades, los deseos y las acciones.

La verdad es la fuente del bien, y tal como lo clasifica Johnny Christensen, se hace manifiesta ante los sentidos, se hace manifiesta en una idea y también se supone sistemáticamente en el orden de la sustancia. Según el autor, existe lo verdadero y la verdad, lo primero corresponde a los entes particulares y lo segundo al orden sistemático.<sup>507</sup> Por lo que existen tres órdenes de lo real en el alma: la imagen, las ideas y el orden unitario.

### **Los criterios de justificación**

Pasemos entonces a la justificación. Una condición necesaria para que una proposición sea conocimiento es que sea demostrable. Mi pretensión en el presente apartado es plantear el horizonte de posibilidad para justificar las proposiciones que pretendamos llamar certezas morales. Comenzaré la respuesta con los planteamientos dentro de la filosofía estoica. El conocimiento estoico no es completamente empírico, es existencialista, social, naturalista y empírico-fenomenológico. En realidad, no parece adecuarse un método de demostración científico. Un criterio de justificación del conocimiento clásico proviene de los diálogos de Platón. La tercera definición de Platón en la que termina el diálogo *Teeteto*, aunque no problemática, es que el conocimiento es “una opinión verdadera acompañada de una explicación”.<sup>508</sup>

---

<sup>507</sup> Véase Johnny Christensen, *op. cit.* p. 59.

<sup>508</sup> Véase Platón, *Diálogos V* (201b – 206e) [trad. de Ma. Isabel Sta. Cruz, Alvaro Vallejo y Néstor Cordero], Gredos, Madrid, 2008, pp. 295 – 308.

Tenemos juicios de diversa naturaleza, por ejemplo, los juicios morales sobre si es bueno o malo, que constituye nuestra certeza. Pero también aquellos sobre si produce placer y dolor o condiciones favorables o desfavorables, si los fines propuestos son necesarios o no para la vida en comunidad y también si cumple con los principios universales que busca la definición de naturaleza de los estoicos. Todos estos juicios son, primero, un tipo de creencia. Primero, podemos definir “creencia” si adaptamos de Platón a la definición de la teoría estoica, la creencia (que debe ser justificada) es una representación (forma común esencial de cualquier certeza moral). Respecto al criterio de justificación, según Johnny Christensen, la verdad en sus singularidades tiene un criterio de justificación que verifica sólo una proposición y aquello que verifica es que el concepto concuerda con el contenido perceptual, mientras que, respecto a las ideas o conceptos formalizados, su segundo criterio es que las cosas que provienen de lo que es y les corresponde un mismo concepto no pueden tener cualidades esenciales distintas entre sus singularidades.<sup>509</sup> En la compilación de Long & Sedley, podemos encontrar varias sendas para definir un criterio de justificación, en principio la dialéctica es un método del que se obtienen evidencias para demostrar una conclusión en la que dos interlocutores no están de acuerdo, por lo que una demostración implica desafiar la creencia con diversas preguntas y no sólo una demostración de validez.<sup>510</sup>

Otro criterio de justificación es un principio muy reconocido en la tradición estoica y proviene de Zenón de Citio. Éste pensador establece un primer criterio estoico del reconocimiento de lo verdadero. La justificación que propone descansa en la fuerza del incorporal o imagen para arrastrarnos a la verdad, pues una vez que se obtiene una representación firme es imposible de negarla por el análisis racional y tal aprehensión es conocimiento científico.<sup>511</sup> El conocimiento es un tipo de certeza epistémica, en la medida en que aporta seguridad en nuestras creencias, su consistencia las vuelve incuestionables.

El fin de la justificación es trazar un método que otro pueda seguir para llegar a la misma conclusión o verdad, o básicamente tener evidencias suficientes y ordenadas para mostrar que lo que se afirma es cierto y que las consecuencias que se afirman se siguen necesariamente. Marco Aurelio plantea un método del pensar que se desentiende de la relación dialéctica entre dos interlocutores, rasgo general que atribuyen Long & Sedley, y sus

---

<sup>509</sup> Véase Johnny Christensen, *op. cit.* p. 60.

<sup>510</sup> Véase Long & Sedley, *op. cit.* pp. 218 – 219.

<sup>511</sup> *Ibid.* Cícero, Académica, 1.41-2, en *op. cit.* p. 254.



cuestionamientos se ocupan sólo de sus propias ideas, además la posible definición de justificación no es muy rigurosa ni aporta muchas pruebas de aplicaciones. Marco Aurelio mismo menciona que no dedica su tiempo a los argumentos, ni a escribir tratados,<sup>512</sup> pero sí sintetiza los principios en los que se basa una observación rigurosa de la naturaleza. Marco Aurelio considera importante delimitar la esencia de un concepto u objeto:

A los consejos mencionados añádase todavía uno: delimitar o describir siempre la imagen que sobreviene, de manera que se la pueda ver tal cual es en esencia, desnuda, totalmente entera a través de todos sus aspectos, y pueda designarse con su nombre preciso y con los nombres de aquellos elementos que la constituyeron y en los que se desintegrará.<sup>513</sup>

Luego, también hace mención de que es importante delimitar las relaciones causales según el sentido en que se cuestiona por la cosa que implica delimitar la relación de aquello con otros objetos o acontecimientos:

Las consecuencias están siempre vinculadas con los antecedentes; pues no se trata de una simple enumeración aislada y que contiene tan sólo lo determinado por la necesidad, sino de una combinación racional. Y al igual que las cosas que existen tienen una coordinación armónica, así también los acontecimientos que se producen manifiestan no una simple sucesión, sino cierta admirable afinidad.<sup>514</sup>

Un aspecto importante es que el conocimiento que exige Marco Aurelio para considerar algo verdadero ciertamente será siempre y, en términos rigurosos de lógica clásica, insuficiente. Organizándolo en términos de una búsqueda sistemática y rigurosa del bien en términos lógicos, se necesita argumentar que existe un conjunto a, b, c... de condiciones circunstanciales conflictivas, de las que un conjunto x, y, z... de condiciones se requiere para un resultado que provee de bien a un miembro de la comunidad *S* y el conjunto x, y, z... será siempre coherente con las cualidades de la naturaleza (que también requerirían una abstracción lógica aparte). Un problema que está involucrado es la insuficiencia del criterio de justificación, pues con tal sistematización lógica del método estoico es que si encontramos sólo una razón para afirmar que, los medios en el que se basan nuestras acciones pueden ser mejor, nuestra condición es y será siempre insuficiente para el fin último y no se llegará nunca a un criterio de lo necesario en los que se pueda basar una certeza moral, porque ya no es, rigurosamente, una certeza completa, sino un conocimiento a medias.

---

<sup>512</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (I, 7), pp. 57 – 58.

<sup>513</sup> *Ibid.* (III, 11), pp. 87 – 88.

<sup>514</sup> *Ibid.* (IV, 45), p. 104.

Habría que regresar al criterio de la autosuficiencia, que parece ser un fin esencial en el planteamiento de la filosofía estoica, pues después de todo la autosuficiencia y la autarquía representa la naturaleza humana y es el fin según el cual sus propuestas morales son verdaderas o falsas, porque son el fin según el cual sus pretensiones morales son llevadas efectivamente a cabo o no y por ende la verdad o falsedad son relativas a aquellos fines: “Recógete en ti mismo. El guía interior racional puede, por naturaleza, bastarse a sí mismo practicando la justicia y, según eso mismo, conservando la calma”.<sup>515</sup>

La autosuficiencia es el rasgo determinante que definirá entonces que sí existen aspectos que son moralmente adecuados o no y discursos morales verdaderos o falsos. Por tanto, existen valores aparentes, que son falsos y con un criterio moral inadecuado, como valores auténticos, que estarán justificados con verdades con pretensiones universales, pero delimitadas por las condiciones asequibles a la circunstancia. Lo que garantiza que el individuo posea un criterio correcto y su felicidad sea verdadera es que, a diferencia de la virtud aristotélica que afirma que la virtud implica la duración de toda una vida, el individuo pone su empeño en cada acción por vía de la razón y mientras la razón delimite un modo de afrontar el problema metódicamente y brinde un resultado positivo o eficaz para los fines planteados a causa del método adoptado, entonces se está actuando correctamente y la base de su acción es conocimiento.

Por otra parte, aquello que provee de verdad a una certeza moral no es de una misma naturaleza por lo que los criterios de justificación son plurales en el transcurso polifacético de la conformación del conocimiento moral. Existen condiciones de justificación del dato perceptual, criterios de justificación del discurso, criterios de justificación en el proceder del intelecto, aspectos introspectivos y auto-reflexivos respecto a nuestra disciplina al momento de formular juicios que son moralmente relevantes. Luego existirían criterios de justificación para afirmar que tal curso de acción es condición suficiente para llevar a cabo el fin propuesto, como criterios de justificación necesarios de corte no epistemológico, como si pertenece o no a la naturaleza y si contribuye o no al cuidado de sí o no, es decir, requiere de una definición de lo natural y lo humano necesario en la convivencia social.

---

<sup>515</sup> *Ibid.* (VII, 28), p. 151.

A continuación, sintetizaré algunos puntos importantes concernientes a los objetivos de los criterios de justificación con los que coincidiría Marco Aurelio en cierto grado, pero es claro que las meditaciones, además de ser un discurso poco sistemático, también presenta conceptos insuficientes para delimitar la compleja red de justificaciones que implica la filosofía estoica en general, especialmente cuando se trata de definir cuáles son las condiciones de autosuficiencia que se buscan, qué es justicia o armonía social, por ejemplo.

El conocimiento según las meditaciones tiene una función esencial con la teoría estoica del carácter porque si el carácter es la morada del ser del individuo, entonces se una comprensión cabal de aquello de lo que depende, que sólo es posible con una estrecha relación y observación ante lo que se presenta ante el impulso y la elucidación de su razón. Es decir, en función del carácter, conocer es ejercer los actos cognitivos en una dirección lúcida al momento de querer adaptar nuestros contenidos mentales en dos movimientos adaptativos, de la mente al mundo y del mundo a la mente, que comprenden relaciones causales entre singularidades o eventos del mundo y que comprenden cómo afectan los eventos del mundo a aquella morada. La naturaleza del conocimiento se resume en lo siguiente:

Si son parte del conocimiento, el contenido del discurso epistémico debe estar regido por el principio de la representación cataléptica: sólo es verdad aquello a lo que no se le ha sumado nada. Ahora, tal sólo es posible si el principio rector ejerce la intención de conocer y cuenta con un método que se lo posibilite, del que adquirirá información que le asegurará una representación cataléptica, órganos saludables, análisis minucioso, términos adecuados (neutros).

En segundo lugar, es verdadero aquello que se infiere de una demostración válida, siguiendo las reglas de la lógica y con base en representaciones catalépticas, relacionando los conceptos generados entre sí con aquello que les es propio o que les causa.

En tercer lugar, si existe una verdad, entonces la verdad abarca un conjunto de juicios que son válidos por el ejercicio de la razón, porque cuentan con una demostración válida que contiene impresiones, observaciones, juicios y relaciones válidas.

La verdad delimita el sentido correcto, objetivo y neutral por el que es posible entender y congeniar con otros ante los eventos naturales, es decir, en términos prácticos representa un deber frente a condiciones que es necesario superar o de lo contrario no es posible vivir o vivir bien.

La verdad también es una revelación de la circunstancia y de autoconocimiento, en la que nuestra experiencia manifiesta las condiciones de suficiencia e insuficiencia de las representaciones y procederes para satisfacer lo que corresponde a un conflicto existencial o fin humano.

Aquello en lo que coincide el argumento estoico general con las Meditaciones depende de un concepto clave que es la “representación cataléptica”: “No te dejes zandar; por el contrario, en todo impulso, corresponde con lo justo, y en toda fantasía, conserva la facultad de comprender”.<sup>516</sup> En principio, una representación está justificada si es cataléptica. En términos empíricos ya he dado un primer acercamiento, muy simple, de que las cualidades empíricas como división de datos sensoriales dependen de las condiciones de la sensibilidad y, en otro aspecto, de la perspectiva del entendimiento (puesto que es una división que ejerce el principio rector). Una creencia de una representación empírica es consistente con las cualidades que se le atribuyen empíricamente que hacen de contenido mental, como de su traducción proposicional, que le describe en términos de: x concepto tiene a, b, c... cualidades, siendo elementos de juicios ontológicos, dialécticos o morales.

Por otra parte, una representación cognitiva está justificada: 1. Si su delimitación empírica es cataléptica (por supuesto, ello implica que el enunciado debe de tener algún tipo de contenido empírico o transformación visible) y 2. Si recibe un significado según una correcta delimitación del entendimiento: “No consideres las cosas tal como las juzga el hombre insolente o como quiere que las juzgues; antes bien, examínalas tal como son en realidad”.<sup>517</sup> 3. Si recibe una atribución de relaciones causales resultado de inferencias válidas, que implica haber delimitado mediante el uso de un lenguaje natural o abstracto correctamente y con un contenido mental cataléptico el significado y las relaciones de los conceptos involucrados en la relación causal: “Adquiere un método para contemplar cómo todas las cosas se

---

<sup>516</sup> *Ibid.* (VI, 22), p. 133.

<sup>517</sup> *Ibid.* (IV, 11), p. 95.

transforman, unas en otras, y sin cesar aplícate y ejercítate en este punto particular, porque nada es tan apto para infundir magnanimidad”.<sup>518</sup>

Las condiciones de verdad son relativas a la práctica epistémica del principio rector, que en general se traduce en no sumar nada en la indagación acerca de la cosa: 1. Por un engaño o error en la observación, 2. por un prejuicio o un dato añadido injustificado, 3. por una inferencia inválida o insuficiente. Para pensar los criterios de justificación de la verdad es necesario que nos desprendamos de la idea de un sentido común o un sujeto, lo que Marco Aurelio plantea es que para vivir de acuerdo con la naturaleza, el hombre debe seguir una disposición epistémica vital para emprender sus fines apropiadamente, con bases objetivas y verdaderas, justificables y no impulsivamente. Lo razonable se destaca por los criterios de justificación.

Otro aspecto preocupante, además de la muy ambigua definición de lo necesario para la autosuficiencia, es la aridez de un lenguaje estoico y la de una vida basada en la constante formulación de representaciones objetivas:

Al igual que se tiene un concepto de las carnes y pescados y comestibles semejantes, sabiendo que eso es un cadáver de pez, aquello cadáver de un pájaro o de un cerdo; y también que el Falerno es zumo de uva, y la toga pretexta lana de oveja teñida con sangre de marisco; y respecto a la relación sexual, que es una fricción del intestino y eyaculación de un moquillo acompañada de cierta convulsión. ¡Cómo, en efecto, estos conceptos alcanzan sus objetos y penetran en su interior, de modo que se puede ver lo que son! De igual modo es preciso actuar a lo largo de la vida entera, y cuando las cosas te dan la impresión de ser dignas de crédito en exceso, desnúdalas y observa su nulo valor, y despójalas de la ficción, por la cual se vanaglorian.<sup>519</sup>

En primera instancia, no sería moralmente correcto priorizar en nuestro modo de pensar un contenido árido de lo que las cosas son, porque tal cosa nos llevaría justamente a un efecto contrario, a una depreciación de la experiencia y, por ende, a posibles consecuencias negativas. ¿Será necesario hablar con precisión científica o siempre tener implícita la representación cataléptica de las cosas?, ¿los fines humanos girarían en torno a las representaciones catalépticas?, ¿no se supone que es la suficiencia o insuficiencia de las representaciones la base de su capacidad para satisfacer cualquier propósito?, ¿tiene que ser empírica o matemática, lógica abstracta o discursiva? Definitivamente sólo se exigiría al ser

---

<sup>518</sup> *Ibid.* (X, 11), p. 205.

<sup>519</sup> *Ibid.* (VI, 13), p. 129.

humano guiarse por representaciones catalépticas sí y sólo si la circunstancia se lo exige, es decir, si se trata de un acto del que depende vivir o no vivir. Sin embargo, puede que la representación cataléptica represente, en otro sentido, el disfrute y el dolor de una cultura y su historia, que implica una experiencia a su vez moral y estética, de repetir la historia de la cultura, de la belleza de la finitud y el renacimiento, de la participación de un devenir cósmico cíclico y de la participación activa en la comunidad de singularidades naturales, entre otras muchas perspectivas que permite el marco interpretativo estoico.

Un aspecto en el que la filosofía estoica es insuficiente es que no existe planteamiento claro sobre la naturaleza de las condiciones necesarias y suficientes de la autonomía humana y que incluso algunos de sus planteamientos serían, de hecho, éticamente inhumanos, como afirmar que el ser humano es capaz de soportar el dolor extremo, la miseria, la pobreza o las amputaciones. Definitivamente tales no pueden ser fines moralmente correctos en un sistema ético como tal, aunque los estoicos enseñen a sobrellevar situaciones extremas. Si el ser humano puede soportarlo todo ¿qué queda de fines necesarios para defender la autonomía humana? No habrán sido los filósofos pero sí sus lectores contemporáneos más renombrados como Martha Nussbaum los que posteriormente defienden la necesidad de condiciones de posibilidad para tener una vida digna, argumento que también se desarrolla de la teoría ética kantiana y sus máximas.

Si se pudiera caracterizar a la filosofía estoica de Marco Aurelio en nuestra actualidad, sería un tipo de pragmatismo emotivista, quiero hacer una pequeña aclaración, la interpretación del estoicismo de Marco Aurelio como un pragmatismo es mucho más adecuada que una interpretación utilitarista. El utilitarismo afirma, según James Rachels, que lo éticamente correcto es aquello que genera mayor felicidad para el mayor número de personas, como si aquello fuera el fin para el que la razón es instrumento, así como instrumento para el bien de la mayoría.<sup>520</sup> Por sus constantes alusiones a la razón y a la unidad, parecería que podría inferirse la misma idea, pero mi interpretación es que, aunque las pretensiones del estoicismo tengan fines universales con una base teórica clásica, las prácticas estoicas no están efectivamente asentadas del todo en buscar la armonía de la sociedad, ni parecen concluir el fin ético, sino fundar vías para actuar plurales.

---

<sup>520</sup> Cfr. James Rachels, *Introducción a la filosofía moral* [trad. de Gustavo Ortiz Millán], FCE, México, 2007, pp. 150 – 154.

La teoría estoica, por la utilidad de sus prácticas, se asemeja más al pragmatismo, que es una corriente filosófica que, como el estoicismo, se considera a sí misma una filosofía aplicada, un tipo de método:

El primer término, *pragmatisch*, se refiere a lo experimental, a lo empírico, al pensamiento que se basa en la experiencia y se aplica a ella. Ese énfasis en la experiencia será una de las características comunes a todos los pragmatistas. En cambio, *praktisch*, lo *práctico*, aludiría a la tendencia a hacer de la acción un fin en sí mismo y, en consecuencia, haría referencia a ese ámbito del pensamiento en el que ninguna mente de índole experimental –dice Peirce– puede estar segura de pisar terreno firme. Frente a lo práctico, *pragmático* enfatiza para Peirce la necesaria relación de la conducta humana con los fines como paso necesario para la clarificación del pensamiento racional.<sup>521</sup>

Algunas ideas esenciales del pragmatismo son semejantes a algunas ideas vitales de la teoría estoica del orden del mundo. En primer lugar, que la atención de ambas filosofías es empírica, hacia las cosas terrenas y no a los principios últimos. Además, establecemos relaciones con cada cosa según la corriente de la experiencia y su consecuencia práctica.<sup>522</sup> Sus ideas respecto a los fines de la filosofía también son muy semejantes. John Dewey, filósofo pragmatista, afirma que la propuesta pragmatista es una conciliación entre el pensamiento científico-racionalista y el pensamiento religioso porque, según el autor, la fe religiosa es una creencia que es medida de acción y sin la pasión por obrar y desear, el conocimiento no tendría un referente para afirmar que es práctico.<sup>523</sup> Lo que es semejante al estoicismo que implica tener la esperanza de que lograr un orden natural es posible.

John Dewey en su artículo *Qué entiende el pragmatismo por práctico* publicado en 1908 explica que uno de los más famosos pragmatistas, Charles Sanders Peirce, define la realidad indirectamente mediante sus ideas en epistemología. Para este filósofo lo verdadero es aquello que causa el objeto ante nuestros sentidos como los usos prácticos que le otorgamos.<sup>524</sup> Otro concepto importante para definir la verdad es la adecuación que se infiere de la definición de verdad, lo verdadero es sólo una adecuación entre la materia y la finalidad pragmática, para el pragmatismo, más allá de efectividad práctica, las premisa con y

---

<sup>521</sup> Véase Sara Barrera, El pragmatismo en *Revista de Filosofía Factótum*, Universidad de Navarra, Navarra, 2014, p. 2.

<sup>522</sup> Véase John Dewey, *La miseria de la epistemología* [trad. int. y notas de Ángel Manuel Faerna], Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 pp. 81 – 85.

<sup>523</sup> William James, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular* [trad. de Daniel Jorro], Madrid, 1922, pp. 1 – 20.

<sup>524</sup> Véase John Dewey, *op. cit.* p. 85.

sin valor de verdad son iguales.<sup>525</sup> Si los estoicos hubieran llevado hasta sus últimas consecuencias su epistemología, muy probablemente hubieran llegado a la misma conclusión que los pragmatistas: la verdad acontece a los entes, un juicio es verdadero por su proceso de verificación y nada más. Los estoicos, sin embargo, definen que el sujeto es el límite de la verdad, pues es un incorporeal. Sin embargo, para compararse con la radicalidad del pragmatismo tendrían que afirmar que no hay tal cosa como la naturaleza o la razón.

Según los estoicos, las representaciones son aquello que configuran la lógica de nuestra constitución y la de lo natural. La conciliación del pragmatismo entre materia y espíritu implica la aceptación de un mundo material contingente que se somete al dominio del mundo espiritual humano, cuya comprensión límite la circunscribe la lógica que se desarrolla respecto a tales cosas y tal saber es objeto de ocupación, no por un espíritu racional o trascendente, sino por intereses vitales.

Dewey en su artículo *La influencia del darwinismo en la filosofía* critica la idea de una esencia compenetrada en todas las cosas que define la forma del mundo de una vez y para siempre, aludiendo a la teoría de la selección de Darwin, afirma que aquello que determina la esencia o forma de la especie es su propio interés y los valores que, a lo largo de generaciones, se desvanecen y cambian, según lo útil y lo inútil.<sup>526</sup> Existe un punto común entre Dewey, James y Marco Aurelio, y es que al fin y al cabo el interés primordial para el estoicismo es la configuración de un orden de valores que está motivado y delimitado dentro de su propia circunstancia temporal y es el ser humano quien determina tal límite. Lo que representa una virtud o un beneficio es igualmente contingente y perecedero a lo largo de la trayectoria de la historia humana, sólo que lo que es en el estoicismo un ámbito vital-social que no representa el orden verdadero universal, sino el campo de prácticas, para los pragmatistas es efectivamente lo que es, es decir, para el pragmatismo en realidad no hay tal orden universal, por lo que la definición de lo que es real es distinta en ambas escuelas y ello podría acarrear algunas consecuencias para el estoicismo o el pragmatismo por igual. Por ejemplo, ¿Cuáles son las condiciones empíricas o los parámetros para considerar que la circunstancia social se asemeja o no a un tipo de armonía perfecta?, ¿cómo se supone que deberíamos de comportarnos o de ser?, ¿ello requiere limitar nuestro pensamiento o nuestra libertad? Para

---

<sup>525</sup> Véase *Ibid.* p. 86.

<sup>526</sup> Véase *Ibid.* pp. 49 – 56.



el pragmatismo, ¿están todas las acciones justificadas si sirven a un uso que es, en parte, socialmente aceptado?, ¿cómo podrían pensarse las condiciones de justificación de las acciones morales? e incluso preguntas como ¿qué es la naturaleza humana? Y ¿no hace uso la naturaleza humana de fines generales comunes entre sí como para determinar condiciones universales de las que el pragmatismo debería de dar cuenta y que no sólo es una voluntad de creer que motiva a vivir?

Así como concierne al pragmatismo, las prácticas estoicas de Marco Aurelio siempre tienen como objeto los problemas humanos, los problemas humanos son problemas de ámbitos existenciales. Las prácticas estoicas se preocupan por mediar el modo de existencia de la vida humana aportando un método y una frontera de sentido a la experiencia vivida. El pragmatismo afirma que lo moralmente correcto es aquello que sirva a los intereses personales, y en mi interpretación el estoicismo también pretende mediar las decisiones y los intereses personales. En ambos casos, la filosofía es un discurso que prescribe el modo de habitar el mundo por un método de apropiación y alienación que se basa en la constancia de ciertos estados mentales, que es un modo de formarse la identidad de los otros y formarse una identidad propia.

El estoicismo aún participa de una teleología divina, distinta a la filosofía laica que es el pragmatismo. Sin embargo, como los pragmatistas, los estoicos valoran la facultad de la inteligencia. En el estoicismo de Marco Aurelio, el principio rector, en aquella dialéctica que hace del bien un fin al igual que un instrumento, experimenta qué significa bienestar y en la auto-reflexión estoica el individuo se da a la tarea de verificar, como en un proceso de demostración científica, las posibilidades para la armonía social y personal (que es semejanza con la Razón que es consecuencia necesaria para una felicidad verdadera). Según James, el pragmatismo también otorgan suma importancia a la inteligencia humana, porque es un acto de fe libre que cree en una idea viva, que es una creencia cuya verdad es posible por ser una creencia viva, motivada por la pasión y la fe.<sup>527</sup> Dewey afirma también que la estima auténtica a la indagación científica proviene de la crítica y reconstrucción de las creencias y las instituciones, afirma también que el pragmatismo, como lo fue el empirismo histórico, busca la soberanía de la inteligencia.<sup>528</sup> Además, Dewey afirma al final del capítulo II *La*

---

<sup>527</sup> Véase William James, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, pp. 15 – 16.

<sup>528</sup> Véase John Dewey, *op. cit.* pp. 79 – 80.

*evolución del pragmatismo norteamericano* publicado en 1925 que el pragmatismo y el instrumentalismo son indispensables para plantear creencias social y moralmente relevantes.<sup>529</sup>

El trabajo intelectual, que para los modernos es trabajo de los científicos, se vive en el estoicismo en el advenimiento de la verdad y la satisfacción o insatisfacción de su efectividad. Para James, por ejemplo, el intelecto aspira a la unidad totalizadora y es impulsada por un ímpetu sistematizante:

A lo que realmente aspira nuestro intelecto no es ni a la variedad ni a la unidad, tomadas por separado, sino a la totalidad. En esto, el contacto con las variedades de la realidad es tan importante como la comprensión de sus conexiones. La pasión humana de curiosidad marcha a la par con la pasión sistematizadora.<sup>530</sup>

Otro aspecto común entre estoicismo y pragmatismo lo encontramos con su semejanza con la filosofía emotivista de Alasdair MacIntyre. Parafraseando una cita del propio autor en un artículo de Diana Hoyos Valdés, MacIntyre afirma que las virtudes son actividades humanas cooperativas que nos proveen de los bienes inherentes, tratando de llevar a cabo cierto modelo de excelencia.<sup>531</sup> Tal premisa podría servir igualmente para resumir, de algún modo, la propuesta estoica de Marco Aurelio. Sin embargo, la autora señala que el problema de las teorías de las virtudes es que se limitan a un tipo de bienes que es común sólo a un tipo de tradición o a una sociedad y no son bienes que son importantes para todos los seres humanos.<sup>532</sup>

Evidentemente, para los estoicos el criterio de lo verdadero o lo moralmente correcto depende de condiciones intrínsecas y extrínsecas, las emociones propias de acuerdo a juicios correctos y lo que se consideraría como un proceder moderado en oposición a lo excesivo. En tanto que hay una condición universal de dinámica de los actos del principio rector para vivir, que es la aceptación de juicios e impulsos con tal de sobrellevar una condición dada con la que se hace de costumbres morales, sí hay cabida a un ámbito que importa a todos los seres humanos y es que hay experiencias que es preferible no tener, es decir, todos los seres

---

<sup>529</sup> Véase *Ibid.* p. 80.

<sup>530</sup> William James, *Pragmatismo* [trad. int. y notas de Ramón del Castillo], Alianza, Madrid, 2000, p. 129.

<sup>531</sup> Véase Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* en Diana Hoyos Valdés, *Ética de la virtud: alcances y límites*, *discus.filos* vol.8 no.11 Manizales, Julio/Dic. 2007, s. p. Disponible en la red desde: <http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v8n11/v8n11a8.pdf>

<sup>532</sup> Diana Hoyos Valdés, *op. cit.*

humanos se esfuerzan por no sufrir y por no carecer, aunque no todos se esfuerzan necesariamente por no sufrir el mismo tipo de desavenencias.

Cabría todavía preguntarse si tal parámetro es suficiente para superar el relativismo moral. En la práctica estoica, aquel fin que delimita el propósito humano es la felicidad, que se obtiene por distintos medios (con o sin la presuposición de que existe una razón que le organiza). El centro del argumento estoico que considero sumamente pragmatista es que la felicidad es la actividad del principio rector de realizar su propia autonomía, por lo que sería una cuestión de autocrítica cultural juzgar si, de hecho, cada grupo social de la cultura está cumpliendo con el fin para cada uno de los miembros de la comunidad. Así como afirma John Dewey que la filosofía posibilita la soberanía de la inteligencia, podríamos postular una soberanía de las formas culturales como parámetros para considerar inadecuadas ciertas prácticas.

Por tanto, La felicidad es, en términos pragmatistas y estoicos, la puesta en práctica de la armonía y la autarquía dada por un acto de fe en el advenimiento de un orden autosuficiente, en el que el individuo tiene el papel de un agente que complementa la vida de los otros al tiempo que su vida es complementada por otros, pero que vive la satisfacción de su capacidad por ejercer su voluntad. La felicidad adviene por la verdad no porque la armonía exista, sino porque se pretende que exista y es un fin hacer devenir la armonía verdadera.

La propuesta ética del pragmatismo afirma que el bien está en la satisfacción de los fines y en tanto que lo externo sirva a satisfacer los propósitos humanos, entonces cumple con su función ética. Para James William, las pasiones tienen un papel necesario en la vida humana porque no estamos hechos sólo para buscar la verdad, no podemos encontrar certeza en nuestra forma natural de observar o estudiar los entes y no hay teorías que sean incuestionables, sino un sinnúmero de realidades que influyen en la práctica, es decir, de teorías o principios metafísicos, físicos u ontológicos diversos, para lo cual “significan lo mismo en la práctica” y por lo cual el pragmatismo termina con aquellos problemas aporéticos interminables.<sup>533</sup>

Otro aspecto que no debe descuidarse es la técnica o, en nuestros tiempo, la tecnología, y los métodos para hacer esto posible. Dewey en su ensayo sobre la evolución del pragmatismo

---

<sup>533</sup> Véase William James, *Pragmatismo*, p. 81.

explica que, para Peirce, el primer filósofo pragmatista, la base del pragmatismo es que existe una idea que se dirige a un propósito racional.<sup>534</sup> Para lo cual no sólo basta la practicidad del pensamiento, sino la adquisición de un método con claridad conceptual.<sup>535</sup> Para el estoicismo de Marco Aurelio, lo útil es racional en función de su capacidad de servir a la autonomía que representa el máximo bienestar humano según el estoicismo. Para lo cual, en ambos casos, el sujeto establece sus pretensiones morales y también asiente a vivir y ser afectado por aquello en lo que se proyecta. Un aspecto en el que coinciden absolutamente los pragmatistas y los estoicos es que ponen su fe en la inteligencia humana y en su ímpetu pasional, aquella de la que depende el éxito o fracaso del proyecto vital. James, además, afirma que las creencias cumplen su función en tanto que proporcionan cierto bienestar pues satisfacen necesidades vitales importantes.<sup>536</sup>

Ahora, sería importante profundizar también en los fines sociales que la filosofía estoica pretende. En principio, de aceptar el estoicismo nosotros nos reconoceríamos como sujetos cuyo estado de perfección es la autonomía, es como tal un compromiso de no ser rebasado por los hechos y los deberes y cumplir con un tipo de vida que nos satisface y satisface a otros. La autonomía no es un acto de independencia que implique la separación del individuo de la especie o la comunidad, sino una disposición lógica-práctica del principio rector impulsada por el deseo a actuar, por el que busca instrumentos adecuados para ejecutar las acciones emprendidas, por los que busca definir juicios correctos sobre la naturaleza y hace uso de ellos, en aquella responsabilidad ineludible de hacerse cargo de sí mismo y de otros a cada instante que le demande o que esté motivado a actuar.

Los estoicos y los pragmatistas coinciden en que el fin del pensamiento o la inteligencia debe ser teleológico, los propósitos humanos siempre están proyectados al mundo, a lo otro que es su instrumento y a los otros que reciben el beneficio o perjuicio, aspectos ya no meramente subjetivos. Es decir, si bien la felicidad es el advenimiento de la satisfacción por la efectividad de una participación activa en el día a día, nuestra felicidad siempre tendrá como objeto para ser algo otro que hacemos objeto de dedicación. Existe en este proyecto de ser feliz una relación íntima entre inteligencia y autonomía, se complementan la una a la otra, pues es la inteligencia el instrumento por el que el principio rector se apropia de sí y

---

<sup>534</sup> Véase John Dewey, *op. cit.* pp. 62 – 63.

<sup>535</sup> Véase *Ibid.* p. 62.

<sup>536</sup> Véase Willam James, *Pragmatismo*, pp. 97 – 101.

deja de vivir un río de acontecimientos, pues la voluntad de autarquía que es guiada por un *daimon* que representa el orden del mundo y en sus diversas facetas dirige la inteligencia a un “para qué” y “por qué”.

Tal como afirma J. M. Rist, el sabio estoico es aquel que actúa siempre moralmente, es decir, que su actividad siempre se dirige hacia un fin bueno y sus actos son apropiados.<sup>537</sup> La consciencia es dueña de sí haciéndose parte del mundo y para ello establece los límites de cómo la consciencia se hace parte del mundo. Cuando los estoicos buscan la erradicación de las pasiones y la sustitución de éstas por afectos razonables, el propósito es pensar metódicamente sus acciones y desfetichizar la consciencia de fines y causas inestables, afirmando que la felicidad no depende de ningún ente específico para ser: “Los estoicos dicen que ser feliz es el fin por el que todo lo demás es hecho, pero que no está hecho por el bien de nada.”<sup>538</sup> Marco Aurelio procede con método y afirma que se requiere preguntar por una esencia, un transcurso, un cauce y fin: “A los consejos mencionados añádase todavía uno: delimitar o describir siempre la imagen que sobreviene, de manera que se la pueda ver tal cual es en esencia, desnuda, totalmente entera a través de todos sus aspectos, y pueda designarse con su nombre preciso y con los nombres de aquellos elementos que la constituyeron y en los que se desintegrará.”<sup>539</sup> Lo opuesto a una marioneta controlada por impulsos que se guía por una causalidad ajena a sí misma: “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.”<sup>540</sup>

Por tal motivo, un argumento implícito en una lectura pragmatista del estoicismo de Marco Aurelio es que los fines morales tienen al menos dos criterios de discriminación de lo moralmente correcto o incorrecto, que si el propósito es servir a la vida humana: 1) el propósito no es un fin meramente material 2) los procederes humanos tampoco sirven a intereses puramente corporales, sino a lo humano mismo, que requiere inteligencia como parte de su naturaleza o modo de ser, pero no es sólo inteligencia. Que los seres humanos tienen la capacidad de elección, al menos, de aquello que desean hacer, al menos en base a lo

---

<sup>537</sup> Véase J. M. Rist, *op. cit.* p. 109.

<sup>538</sup> Long & Sedley, *Stobaeus 2.77,16-27* en *op. cit.* p. 394.

<sup>539</sup> Marco Aurelio, *op. cit.* (III, 11), pp. 87 – 88.

<sup>540</sup> *Ibid.* (VII, 29), p. 152.

que les ha sido dado. Luego, podemos considerar también que 3) el carácter humano es naturalmente heterogéneo y que, por ende, la felicidad deviene en la identificación del individuo con su propio quehacer relativo a los proyectos del individuo/principio rector pero también depende de una compleja red de reciprocidades de elementos de diversa naturaleza e índole, completamente íntima al principio rector, que es quien celebra y goza del advenimiento de tal red de reciprocidades.

Para finalizar, cabe la posibilidad de nuevas investigaciones respecto al texto y la filosofía estoica en la contemporaneidad. Quedan aún por profundizar paralelismos y oposiciones de las meditaciones con la filosofía de Cicerón y su significado en el período histórico romano, pues quedan aún a definir conceptos clave de la filosofía estoica asociados a relaciones interpersonales, morales y políticas como la amistad y los tipos de virtudes. Queda explorar la viabilidad de la filosofía estoica en aquellos conceptos clave de una moral como las necesidades, responsabilidades y derechos humanos y queda en discusión si es posible tener un criterio de discriminación de costumbres morales dentro de las culturas y cuáles serían. Por el ámbito de la estética, queda desarrollar una estética estoica, que define un nuevo modo de ver la existencia cotidiana y por qué tales cualidades estéticas de la apreciación de lo cotidiano permite una vida más placentera, e incluso definen un nuevo ámbito de la dialéctica estoica.

## BIBLIOGRAFÍA

### Libros:

- Abbagnano Nicola, Visalberghi Aldo, *Historia de la pedagogía* [trad. de Jorge Hernández Campos], FCE, México, 2016 (col. Filosofía)
- Alföldy Géza, *Historia social de Roma* [trad. de Víctor Alonso Troncoso], Alianza, Madrid, 1996 (col. Universidad)
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Barcelona, s. a. (col. Biblioteca clásica Gredos)
- Asimov Isaac, *La República romana* [trad. de Néstor A. Míguez], Alianza, Madrid, 1999
- Asimov Isaac, *El imperio romano* [trad. de Néstor A. Míguez], Alianza, Madrid, 1985
- Aurelio Marco, *Meditaciones* [Int. de Carlos García Gual, trad. y notas de Ramón Bach Peciller], Gredos/RBA, Barcelona, 2008
- Birley Anthony, *Marco Aurelio. La biografía definitiva* [trad. de José Luis Gil Aristu], Gredos, Madrid, 2009
- Boeri Marcelo, *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2014
- Brun Jean, *El Estoicismo* [trad. de Thomas Moro Simpson], Ed. Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1977
- Chappell Timothy, *Knowing What To Do. Imagination, Virtue and Platonism in ethics*, Oxford University Press, New York, 2014
- Christensen Johnny, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Munksgaard, Copenhagen, 1962
- Colish Marcia L., *The Stoic Tradition from Antiquity to Early Middle Ages*, E. J. Brill, s. l., 1990

- Copleston Frederick, *Historia de la filosofía* (Vol. I) [trad. de Juan Manuel García de la Mora], Ariel, Barcelona, 1994
- Dewey John, *La miseria de la epistemología* [trad. int. y notas de Ángel Manuel Faerna], Biblioteca Nueva, Madrid, 2000
- Dupont Florence, *El ciudadano romano*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1992, pp. 19 – 49
- Epicteto, *Disertaciones por Arriano* [trad. int. Y notas de Ortíz García Paloma], Gredos, Madrid, 1993.
- Esquivel Estrada Noé H., *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica*, Torres Asociados, México, 2008
- Fagan Garret G., *The history of Ancient Rome*, The Great Courses, Virginia, 1999
- Hadot Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?* [trad. Eliane Cazenave Tapie Izoard y rev. María Isabel Santa Cruz de Prunes], FCE, México, 1998
- Hadot Pierre, *La ciudadela interior* [trad. de Maria Cucurella Miquel], Alpha Decay, Barcelona, 2013
- James William, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular* [trad. de Daniel Jorro], Madrid, 1922
- James William, *Pragmatismo* [trad. int. y notas de Ramón del Castillo], Alianza, Madrid, 2000
- Landa Josu, *Éticas de crisis: Cinismo, Epicurismo, Estoicismo*, PliegoFilosofía, Guanajuato, 2012.
- Livio Tito, *Historia de Roma desde su fundación* [int. de Ángel Sierra, trad. y notas de José Antonio Villar Vidal], Gredos, Madrid, 1990 (col. Biblioteca clásica Gredos)
- Long Anthony, *Filosofía Helenística: Estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza, 1984.



- Long A. A. & Sedley D. N., *The hellenistic philosophers* Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Nussbaum Martha, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona/Buenos Aires, 2003.
- Platón, *Diálogos V* [trad. de Ma. Isabel Sta. Cruz, Alvaro Vallejo y Néstor Cordero], Gredos, Madrid, 2008.
- Puente Ojeda Gonzalo, *Ideología e historia. El fenómeno estoicos en la sociedad antigua*, Siglo XXI, Madrid, 1974.
- Rachel James, *Introducción a la filosofía moral* [trad. de Gustavo Ortiz Millán], Fondo de Cultura Económica, México, 2007.
- Rist J. M., *La filosofía estoica* [trad. de David Casacuberta revisión de Núria Moles], Grijalbo, Barcelona, 1995 (Col. Crítica).
- Schopenhauer Arthur, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* [trad. de Vicente Romano García, Int. de Juan Martín Ruíz-Werner], Aguilar, Buenos Aires, 1980.

### **Artículos:**

- Barrena Sara, El Pragmatismo en *Revista de Filosofía Factótum*, Universidad de Navarra, Navarra, 2014
- Candau Morón José Ma., *Posidonio y la historia universal*, Universidad de Sevilla, Habis, no. 16, pp. 107 – 128.
- Heidegger Martin, Construir, habitar, pensar [trad. de Eustaquio Barjau] en *Conferencias y Artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, pp. 1 – 8 disponible en la red desde: <http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>

- Holton E. James, Marco Tulio Cicerón en Strauss Leo y Cropsey Joseph, *Historia de la filosofía política* [comp.], FCE, México, 1996 (col. Política y Derecho)
- Hoyos Valdés Diana, *Ética de la virtud: alcances y límites*, *discus.filos* vol.8 no.11 Manizales, Julio/Dec. 2007, s. p. Disponible en la red desde:  
<http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v8n11/v8n11a8.pdf>
- Picos Bovio Rolando, *Marco Tulio Cicerón: apuntes para una filosofía de la amistad*, *Tópicos* (México), no. 47, México, dic. 2013, disponible en la red desde:  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-66492013000200002](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492013000200002)
- Rojas Álvarez Lourdes, *Whitmarsh, Tim, The second sophistic*, *Nova tellus*, vol. 26, no. 1, México, 2008 (reseña), s. p. Disponible en la red desde:  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-30582008000100020](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30582008000100020)
- Scalenghe Franco, *The dramatic difference between Epictetus and other Stoics in the frequency of the use of the terms “hegemonic” and “proairesis”*, *Athens Journal of Humanities & Arts*, Vol. X, No. Y, s. l., January 2017, pp. 8 – 9.