

¿Y SI MARCO AURELIO FUERA ESTOICO?

What if Marcus Aurelius were a stoic?

● Norma Hortensia Hernández García³

Resumen

El propósito del presente artículo es destacar las peculiaridades de la filosofía de Marco Aurelio respecto al estoicismo clásico, respondiendo a tres inquietudes que presenta el público en su recepción. El primero es el de la afirmación individual, que parece reposar sobre un egoísmo que aleja a las personas de su colectividad; el segundo, la cuestión del conformismo de cara a la idea de providencia que sostiene el estoicismo, y finalmente la compasión como actitud deseable o no. De igual modo, se expone al estoicismo como un fenómeno cultural que ha acompañado a la vida de Occidente y que renace revelando nuestra propia preocupación por la transformación de sí y el amor a los otros.

Palabras clave: providencia, individualismo, compasión, Marco Aurelio.



Abstract

The article is aimed to underline the distinctive stance of Marcus Aurelius in relation to classical Stoicism. This general objective will be presented along three ideas which seem to be dominant in the interpretation of Stoicism. First, the great importance it concedes to the individual affirmation at the expense of collectivity.

³ Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0830-1724> Correo electrónico: norma.hortensia@gmail.com

Second, the Stoic idea of providence has been criticized because of the supposed conformism it brings along. Finally, the critical reception of Stoicism is far from reaching an agreement about the proper place of compassion in it. Is compassion a desirable attitude or not? The assessment and explanation of the aforementioned reserves will provide an image of Stoicism as a cultural phenomenon which has shaped the understanding of Western world insofar it reveals the concerns about self-transformation and ways to love others.

Keywords: providence, individualism, compassion, Marcus Aurelius.



Reflexiones sobre Marco Aurelio

En las líneas que se presentan a continuación, deseo destacar los rasgos que hacen de Marco Aurelio un filósofo singular dentro de la tradición estoica a la que se le adscribe. Siendo el último gran estoico, del emperador-filósofo se puede afirmar con Pierre Grimal (1997) que “un príncipe estoico si hubiese aplicado rigurosamente los principios de su escuela, habría sido muy difícil de soportar” (p. 9). Así que trataremos de exponer algunas de las líneas tirantes que lo hacen plenamente estoico, a pesar de su lejanía al rigor de la primera etapa del estoicismo. Para visualizar el tipo de filósofo que fue Marco Aurelio, consideramos de primera importancia que el lector tenga claro que el estoicismo es una doctrina filosófica que pervivió durante casi quinientos años, lo cual supone cambios radicales en la estructura económica, social y política del mundo en el que los filósofos estoicos anduvieron y pensaron. Lo cual, a pesar del atinado señalamiento de que se trata de una escuela cuyos postulados fueron constantes, supone una transformación de las condiciones en las cuales realizaron sus vidas filosóficas.

El estoicismo en nuestros días renace como un recurso importante para orientar el rumbo de nuestras vidas; para comprender los obstáculos que se nos oponen, e incluso como un medio de resolución de nuestros conflictos. Como en todo resurgimiento, al poner en circulación común esta filosofía, algunas ideas se destacan y otras se omiten, ante lo cual algunos espectadores muy atentos han manifestado su inquietud hacia algunas cuestiones que les parecen un tanto conflictivas de la doctrina estoica. Cuando señalo tales inquietudes, no me refiero al diálogo académico que ha florecido y fructificado con estudios altamente especializados sobre las filosofías helenísticas en general y su convergencia con las exigencias y desarrollo de la filosofía contemporánea. Sin embargo, es claro que no son estos estudios los que actualmente tienen una amplia circulación, particularmente entre el público que accede en castellano a estas ideas, sin que esto sea necesariamente

negativo. Muy al contrario, es más que deseable, incluso alentador, que el público en general acceda de manera amable, es decir, sin la complejidad del lenguaje especializado, a la filosofía estoica. Considero de primera importancia contribuir con tal divulgación, ya que es precisamente en el diálogo vivo en donde han surgido las inquietudes a las que hago referencia. Al menos son tres cuestiones las que inquietan al público, la primera es una sospecha de un individualismo desvinculante de quien vive centrado en sí mismo, pues suponen que de eso tratan las filosofías interesadas en alcanzar la autarquía, es decir, el sujeto que se basta a sí mismo. Una segunda que además inquieta sobre todo a la gente joven es la sospecha de una especie de conformismo, resultado de la idea estoica de destino, a la cual se tiene que ajustar el filósofo estoico, pareciera que ven en ello una restricción en el ejercicio de la libertad e incluso en la resistencia a los poderes subyugantes.

Y, por último, el problema de la compasión, como si con ello se negara la ocasión de ser empáticos, pues en el estoicismo clásico se presenta a la compasión como una debilidad a la cual no hay que ceder. Esas, insisto, son objeciones de viva voz que ha presentado el público en foros abiertos. El objetivo principal de este texto, como ya se ha señalado, es presentar a Marco Aurelio, una de las presencias más constantes en nuestra cultura casi como el propio Sócrates, pero también intentar exponer el modo en que estas objeciones al estoicismo se colocan respecto a la doctrina en general y resaltar cuál es la postura que Marco Aurelio adopta.

Para colocar a Marco Aurelio en el lugar que le corresponde dentro de su tradición, seguiremos dos vías, la primera será destacar al estoicismo como una filosofía de la coherencia y como fenómeno cultural, que en su desarrollo tiene una marcha homogénea (en su momento) y constante en la historia de Occidente. La segunda, tratar de responder a la pregunta ¿qué significa ser estoico?

El estoicismo es una filosofía que ha acompañado el desarrollo de la cultura de Occidente. En su momento más temprano⁴, se puede confirmar su presencia tanto como referente que moldea las mentalidades en general, pero también como el marco específico por el cual ciertos individuos destacan del resto de la sociedad. Es notable, pues, que después de la consolidación de sus dogmas durante el periodo helenístico, en Roma fuera ya un elemento cultural sedimentado, lo cual no quiere decir que bajo el Imperio romano abundaran los filósofos estoicos, sino que porque la doctrina estoica fue parte de la educación que recibieron los jóvenes, tanto varones como mujeres, los romanos podían reconocerse en su mundo a partir de la asimilación general de las ideas estoicas⁵, en cuanto a su lógica, ética y física. El

⁴ El estoicismo como escuela se congregó en torno a Zenón de Citio (n. 334 a. C./m. 264 a. C.) en Atenas. Los estoicos de la primera generación que establecieron los dogmas fundamentales fueron Zenón, Cleantes y Crisipo, principalmente. En el s. I a. C. Panecio y Posidonio, escolarcas del estoicismo medio, se establecieron en Rodas. La larga etapa del estoicismo imperial tiene como última gran figura al emperador Marco Aurelio (n. 121 d. C. /m. 180 d. C.).

⁵ De las muchas escuelas que surgieron en el periodo helenístico posterior a la muerte de Sócrates en 399 a. C., el estoicismo y el epicureísmo fueron las que tuvieron mayor presencia en la educación romana, sin dejar de lado a la Academia fundada por Platón y los seguidores de Aristóteles. Cf. M. L. Clarke (1968) *The Roman Mind*.

modelo de educación que inició en la Grecia helenística se solidificó en Roma y se extendió hasta Bizancio, con todo y la transformación-asimilación del cristianismo. A diferencia del epicureísmo (otra de las importantes escuelas filosóficas de la antigüedad helenística) el estoicismo fue compatible con el cristianismo, razón por la cual no fue dejada de lado. Por el contrario, su asimilación y sincretismo fue tan importante que, en cierto tiempo se fantaseó sobre una supuesta correspondencia entre Séneca y San Pablo, y llegó tan lejos, que incluso (ideológicamente) se le puede reconocer en una de las ilustraciones más emblemáticas del Renacimiento, *El caballero, el diablo y la muerte* (1514) de Albrecht Dürer, grabado de tema eminentemente cristiano que admite una lectura estoica, en particular, si seguimos la explicación de Panofsky (2005), quien señala que la obra está inspirada en la interpretación del *Enchiridion militis Christiani* de Erasmo, quien en tal obra, a su vez, refleja su apego a la literatura romana. Resalta el hecho de que el grabado representa a la virtud moral en la vida práctica: el diablo y la muerte, junto con sus fantasiosos placeres y vanos temores no afectan la actitud del caballero y el perro que le acompaña, los cuales son grabados con un “perfil puro” (p. 154), de modo que incluso advirtiendo el peligro mantienen la dirección, lo cual recuerda la posición de Crisipo: tender siempre al bien, como apuntando a una diana.

Pero que el estoicismo quedará en el sedimento del desarrollo espiritual de la cultura occidental, moldeando las mentalidades y configurando los referentes, contribuyó en buena medida a que su rasgo más potente, el que conduce a la transformación de sí mismo, se diluyera. No obstante, ese mismo rasgo es el que destaca en el más reciente renacer del interés en la filosofía estoica.

Observemos que, en cada renacimiento del estoicismo, se revela no solo la importancia y los elementos específicos de la doctrina, sino que destacan los rasgos emocionales e intelectuales de la sociedad que vuelve sobre ella. Un ejemplo es el modo en que emerge con la irrupción de la subjetividad moderna en Michel de Montaigne, dando lugar a la observación de la propia individualidad, de la vivencia corporal, del sentimiento y el pensamiento, e incluso en el modo de exponer las propias ideas (lo cual involucra una revolución intelectual, en la cual aparecen tanto Séneca como Marco Aurelio). Para Montaigne a finales del siglo XVI, el estoicismo fue su herramienta para poner atención a los deseos, a su proceso de envejecimiento y, sobre todo, para su afirmación de que “filosofar es aprender a morir” como parte de un proceso de estudio en el cual el conocimiento de sí mismo no depende de la relación con la verdad revelada por Dios (como en la cultura medieval), sino de la objetiva atención de quien dirige la mirada hacia sí mismo. Así es como nace la modernidad. De igual manera, los detractores del estoicismo como David Hume (en la Sección 5 de su *Investigación sobre el entendimiento humano*) revelan que el interés de la modernidad está puesto sobre el sujeto capaz de comprender y ser fundamento de la inteligibilidad del mundo, desvinculando el modo en que se vive y disfruta la vida, del elemento moral. Así se puede observar cómo la esfera de la ética, más particularmente, de la moralidad, se independiza.

Es claro que, en los tiempos recientes, caracterizados por un lado por la intensa circulación de las ideas a través del Internet y de las redes sociales, además de la angustia mundial que generó el fenómeno de la COVID-19, las características que se revelan de nosotros mismos al acudir al estoicismo, es la búsqueda de un refugio que nos otorgue fortaleza en medio de la incertidumbre. No obstante, unos cuantos años antes de este despertar agitado del interés por el estoicismo, encontramos en tres filósofos contemporáneos el esfuerzo de articular a la doctrina estoica no como modelo de referencia, y menos como un discurso inscrito en la historia de las ideas del modo establecido en la modernidad, sino destacando su rasgo de transformación espiritual.

En primer lugar, Pierre Hadot (2000) subrayó que en tanto filosofía antigua, no debía comprenderse como un sistema de pensamiento en el sentido moderno, pues en la antigüedad tanto grecorromana, hasta la llamada antigüedad tardía (que implica considerar paganismo y cristianismo) la filosofía no era una forma de reflexión que se quedara en las ideas, sino que dictaba formas de comprensión del mundo, en las cuales el modo en que se piensa, exige ponerse de manifiesto con el modo en que se vive, además de que el estado que se alcanza a través de la filosofía, es un proceso vivo, por el cual los filósofos tenían que ponerse en juego, arriesgar la propia vida, además de ser un proceso de transformación constante: no se trata únicamente de desarrollar un *telos* (un fin) y una vez alcanzado considerar que ya se ha realizado, se trata más bien de una atención constante a las propias pautas de conducta, a los pensamientos más secretos, a las emociones que nos embargan en toda situación, y frente a todos esos momentos actuar, sentir y vivir según las pautas que marca la filosofía que se ha abrazado. Michel Foucault (2001), siguiendo muy cercanamente la visión de Hadot, ha deseado destacar que el filósofo de la antigüedad se toma a sí mismo como objeto de trabajo, es decir, a diferencia de la modernidad, en la cual los discursos sobre quienes debemos ser, los mecanismos institucionales y sociales que moldean nuestra subjetividad dictaminan el modo en que nos reconocemos a nosotros mismos, en otros tiempos, en la antigüedad grecorromana, una forma de modelarse a sí mismo es la filosofía. El interés de Foucault ha sido destacar el modo en que podemos constituirnos a nosotros mismos como objeto de trabajo, de una manera activa, y que la filosofía helenística primero, y las prácticas de sí que se desarrollaron en el mundo grecorromano posteriormente, presentan una forma distinta de problematizar nuestra constitución como sujetos libres.

Finalmente Long (2006), siguiendo la brecha que Foucault y Hadot abrieron, inauguró una relectura de la historia de las ideas, que involucra este compromiso de una vida que se apuesta en la comprensión de la realidad, y con ello, incluso reelaborando su propio trabajo, ha dado marcha a una saludable difusión de la filosofía, que no se queda encerrada en los muros de una academia clásica que miraban con cierto desdén a los escritos interesados en la edificación de sí mismos (como las cartas, las consolaciones, las meditaciones, los relatos de sueños) y la importancia de la inquietud socrática en todo este fenómeno de la filosofía como práctica espiritual (Hadot) o como cuidado de sí (Foucault).

Teniendo presente que nuestro interés por el estoicismo involucra comprender a la filosofía estoica como un fenómeno cultural que acaeció hace más de dos mil años, pero que igualmente revela nuestros propios desasosiegos espirituales, tratemos de vislumbrar al estoicismo al que se adhirió Marco Aurelio. Lo primero que se tiene que decir, reiterando, ya que el influjo del estoicismo abarcó quinientos años, siguió cambios de latitudes, así como cambios políticos.

Y, sin embargo, al margen de variantes importantes del estoicismo medio, destaca porque a pesar de mantener una actitud contraria la del credo epicúreo, del cual su fundador consideraba que mantenerse abierto a discutir los dogmas de la filosofía contribuía a la desazón espiritual, los estoicos manifestaron la disposición constante a discutir los dogmas durante todo su desarrollo. Siguiendo el impulso que Zenón el citiense le dio en su origen, Crisipo, el llamado segundo fundador del estoicismo estableció la visión duradera que se mantuvo hasta Epicteto. Ahora bien, a pesar de que Marco Aurelio cita poco a Crisipo, el modo en que se expresan sus pensamientos en las *Meditaciones* da muestra del programa de transformación espiritual presente en la escuela de Epicteto, como destaca Pierre Hadot (1997) en *La Citadelle intérieure*. En ese sentido Marco Aurelio lleva la atención sobre sí mismo, siguiendo los dogmas de la filosofía estoica. Pero no como el necio (*phaulos*), separado del individuo que se eleva a la eternidad, sino afectado por las determinaciones culturales de un mundo que se ha transformado profundamente y en el cual él, en tanto emperador, está a la cabeza. Debemos caer en cuenta de la complejidad de su circunstancia, teniendo presente que él mismo, más que presentarse como un particular, debía mostrar el poder imperial.

El estoicismo es una filosofía de la coherencia, la cual se manifiesta tanto en las áreas en las cuales divide su sistema como en la reivindicación de sus dogmas en la vida ordinaria. Se debe decir que se trata de una filosofía de la atención continua (Hadot, 2000), porque en cada uno de sus actos, el filósofo tiene que manifestar que vive coherentemente con sus dogmas, así es como se entiende que sostienen que “la virtud es una disposición concorde” (García, 2007, p. 89), porque tienen que darle una forma a su alma para que actúe de manera armónica con el conjunto del universo, manteniendo una atención constante, de vigilancia en cada momento. Lo cual implica que se trata de hacer de la presencia un modo de filosofía.

La imagen del filósofo que pervivió era la que en buena medida había moldeado el cinismo, escuela filosófica de la que surge el estoicismo y que le conecta por vía directa a Sócrates. Los cínicos llevan la idea de vivir de acuerdo con la naturaleza a su extremo, pues en la oposición entre *physis* (referido a la naturaleza) y *nomos* (referido a la ley que fundamenta a la ciudad), consideran que todo valor social ligado a las normas y convenciones sociales son contrarias a la vida auténtica, que coloca a las necesidades de la naturaleza en el esfuerzo y la satisfacción simple de los apetitos para poder vivir. Es por ello por lo que su presencia tenía unas características, que más que símbolos de su filosofía, expresaban una vida filosófica por sí mismas: un manto doble, no tan grueso, pero tampoco ligero que les podría

servir de cobija; un báculo que habla de su vida itinerante; un morral donde guardar aquello que mendigaban, así como su jícara para beber (aunque Diógenes renunció a ella) y los pies descalzos, además de una larga barba y cabellera hirsutas. Con ese atuendo se les siguió reconociendo durante todo el tiempo que vivió la escuela (Goulet-Cazé, 2017).

Aunque Marco Aurelio llevaba la barba larga, no debemos asociarla tan directamente con el andar del filósofo cínico, si bien en el ambiente romano la barba era símbolo de sabiduría y madurez (Walker, 1995), podemos apreciar que fue una moda que inició el emperador Adriano y lo siguió Antonino Pío. El primero a pesar de su gusto griego no fue particularmente afecto a la filosofía, y Antonino, si bien fue uno de los hombres cuya virtud y bondad han sido pasadas de largo, tampoco mostró algún apego a filosofía alguna, sino que encarnó los valores de la virtud romana: la *pietas* y el *officium*, los deberes en el sentido doméstico y con el Estado. También es de observar que ni en las imágenes, ni en los relatos, encontramos ninguna alusión al descuido de la barba de Marco Aurelio, en breve, llevó con dignidad la toga imperial, que su maestro Frontón⁶ le recordaba que debía portar, quien exigía al emperador actitudes diferentes a las de la filosofía. En una larga y esmerada carta en la que se elogia a la elocuencia y subordina a la filosofía en los deberes de Marco Aurelio, le dirige las siguientes palabras: “procura, César, poder llegar a la sabiduría de Cleanthes o de Zenón y aunque te resulte ingrato, habrás de vestir el manto de púrpura, no el manto de los filósofos de ruda lana” (Palacios, 1992, pp. 161-12).

En Roma, más allá del atuendo, el filósofo encarnaba los dogmas también con sus actitudes. Pensemos en los llamados filósofos de “la resistencia estoica”, de quienes nos describe sus actos principalmente Epicteto en sus *Disertaciones* y que se opusieron a la tiranía de emperadores como Nerón y Vespasiano. Con su actitud desafiante, y no solo por frecuentar a Musonio Rufo, el maestro estoico en torno al cual se congregaban, dieron muestras de su adhesión al estoicismo, pues valoraban más la justicia y la rectitud que preservar la propia vida. En este punto se debe destacar, que no es el estoico el que deba mantener la fortaleza porque sea un atleta del sufrimiento, sino que, por la correcta valoración de los acontecimientos, sostiene que la rectitud y el buen juicio son preferibles a la vida a cualquier costo. Con este conjunto de caballeros romanos no encontramos que el estoicismo desprecie la vida, sino que encuentra que la misma tiene que ser coherente con la racionalidad. No era necesario que ninguno de ellos hubiese escrito un tratado para reconocerle como filósofo, su actitud de rebeldía y oposición a un régimen tiránico era suficiente.

A Marco Aurelio le tocó en suerte ocupar el otro lugar, el del gobernante. Y se cuidó de desarrollar su papel de manera coherente con su filosofía, sin hacer alarde de ella para ganar adeptos, o de escribir para el público ni hacer lecturas públicas. En su trabajo interior se repetía a sí mismo ¡no te cesarises! Y en la actitud de sus go-

⁶ Marco Cornelio Frontón (100/110 a 170 d. C.) fue maestro de retórica de Marco Aurelio, primer abogado de Roma y cónsul por designio de Antonino Pío. En su Epistolario aparecen cartas que dan prueba de la intensa relación afectiva que mantuvo, primero con el joven César y luego con el emperador.

bernados (a pesar de que tuvo que enfrentar una rebelión) podemos confirmar el resultado de su acción, pues transmite el biógrafo de la *Historia Augusta* que “el día de su funeral se hizo evidente el grandísimo amor que se le profesaba, que nadie consideró que había que llorar, pues todos tenían la certeza de que había sido un regalo de los dioses y que por ello había vuelto junto a ellos” (Picón y Cascón, 1989, pp. 4.18.2).

Revelado en su acción, en la constante transformación de sí, el trabajo que el empeño estoico de Marco Aurelio revela en sus *Meditaciones* no es únicamente la asimilación de un conjunto de dogmas, por más fuerza explicativa que estos tuviesen, sino la atención al proceso interior, por lo que la atención a su propia interioridad, más que entregarnos a un camino trazado en forma de consejos o un código a seguir, nos muestra su zozobra, sus inquietudes, así como sus regocijos y gratitud.

Tenemos entonces que la filosofía como fenómeno cultural fue generando ideas por las cuales hombres y mujeres interpretaban su mundo, pero que algunos de ellos, quienes como Marco Aurelio asumen un compromiso vital con el pensamiento, se convierten en individuos que destacan, justamente por su transformación moral. Atendamos ahora a la pregunta ¿qué significa ser estoico? Cuya respuesta se encuentra en la irrupción de la escuela misma. Recordemos que, en su tiempo, diferentes posturas filosóficas trataron de responder al desafío que Sócrates lanzó, a saber, ¿cuál es la manera en que se debe vivir?, dicho de otro modo ¿cuál es el género de vida que vale la pena vivir? A lo cual el estoicismo, en continuidad con el cinismo, respondió: la que se lleva de acuerdo con la naturaleza.

Observemos con esto que ser filósofo estoico, en su origen, no implica tener la mejor teoría que explique la realidad, ni un criterio o procedimiento que nos garantice el valor de nuestros juicios cuando hacemos afirmaciones, tampoco se refiere a una teoría que evalúe las acciones humanas para darnos un criterio de lo aceptable moralmente. Pero, sobre todo, no se trata de la búsqueda de la felicidad como principio de vida de los seres humanos. En breve, se trata de una apuesta práctica, en la que, por principio, se debe comprender cual es la naturaleza del ser humano y vivir de manera coherente con ella. Como se observa, irrumpe nuevamente la idea de que el estoicismo es una filosofía de la coherencia y de la concordancia, observemos ahora cómo lo formuló su fundador Zenón de Citio: “fue el primero en decir que el fin es «vivir acordadamente con la naturaleza», que es precisamente vivir de acuerdo con la virtud” (Laercio, 2007, p. 87).

Por su parte, Crisipo expresa la fuerza de esa posición en la siguiente frase: “la primera propiedad en todo ser vivo es su constitución y su conciencia de ella” (Laercio, 2007, p. 87), es decir, la preservación de su propia naturaleza, ya que se observa que tanto plantas como animales así se desarrollan, sin embargo, los hombres que indudablemente también buscan su propia preservación, en cuanto se desarrollan y cobran razón (caen en la cuenta su razón) tienen un motivante más elevado a la pura sobrevivencia, que es vivir de manera coherente con la totalidad de la naturaleza.

Una de las características más peculiares del estoicismo antiguo, ya que no considera que la naturaleza esté por un lado y los asuntos humanos por otro. Ellos encuentran a la acción del conjunto universal como un todo, lo cual se muestra en su concepción de los seres humanos, lo que Crisipo llama “el hombre continuo”⁷. Ellos no consideran que exista una separación entre el alma y el cuerpo, sino que sostienen que las facultades humanas son corporales, que están mezcladas con los elementos que constituyen el cuerpo, como se lee en el fragmento 224 compilado en castellano en *Los estoicos antiguos* (1996): “Zenón el estoico dice que el alma consta de ocho partes, y las divide en la parte directiva, los cinco sentidos, la [facultad] vocal y la genésica”. Como explica María Daraki (2008) la compenetración de los elementos emotivo y pensante se localizan en la propia anatomía. La tarea del filósofo es modelar a la propia alma para que adopte una forma armónica que pueda moverse con el conjunto universal, con el *logos* racional que todo lo anima, para lo cual es importante fortalecer a ese *hegemonikón* que no es sino parte del *logos* divino que habita en cada uno.

Al entrar en la comprensión de la naturaleza, el estoico fortalece su alma y es capaz de distinguir lo que es correcto (aquello que incrementa su *logos*) de lo que es incorrecto (debilita al *logos*) y puede, por tanto, colocarse en el lado efectivamente de la virtud (la vida según la naturaleza) y justamente en este acto, en esta comprensión busca alcanzar la imperturbabilidad, que es quizá el rasgo más señalado del estoicismo. Con lo que, dicho sea de paso, el estoico no busque por sí mismo ser imperturbable o la resistencia al dolor, sino que esto se da derivado de la comprensión de que lo que es concorde con la naturaleza o es bueno, o al menos no perjudica a nuestra razón. Así se comprende esa difícil escena en que se nos presenta al estoico Epicteto, quien puede resistir el maltrato físico que le propina Epafrodito, su amo, porque su naturaleza carnal puede tener la sensación del dolor, pero como en su naturaleza carnal no reside su auténtico ser, es decir la razón, que alguien pretenda lastimar su cuerpo no es contrario a la disposición de las cosas, al orden universal, de modo que quizá podría haberle dolido la pierna que su amo le torturó hasta romperla, pero ese dolor no iba a hacerle perder la calma, porque no tocaba en nada a aquello que juzga lo que es un bien o un mal.

En breve, tenemos que el estoicismo desde sus orígenes es una filosofía que postula que la vida que se debe vivir es la que se adecua a la naturaleza, y, por lo tanto, implica una vida que se orienta hacia la virtud, para lo cual los individuos tienen que comprometer sus capacidades intelectuales, en aras de entender el modo en que se desarrolla la razón.

Relacionemos este punto con un pasaje de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, justamente para destacar su compromiso estoico, antes de lo cual es necesario elaborar una breve descripción del libro de Marco Aurelio, que quizá es ya muy conocido, pero

⁷ “Esta concepción unitaria del psiquismo humano significa la primera aparición del «hombre continuo», el hombre *synekhés*, según la bella expresión de Crisipo (II, 885.32). Se rompe así con la gran tradición dualista, que formulaba sus conceptos oponiendo la pasión al *logos*” (Daraki, 2008, p. 23).

que vale la pena tener presentes sus peculiaridades. El libro de las *Meditaciones* no es una obra literaria en los términos en que nosotros calificamos tal, es decir, una composición escrita con miras a entregarse a un público lector, ante el cual el autor desee presentar sus ideas. Se trata de una compilación de notas *hypómnemata*.

El título que llevan es el resultado del esfuerzo que hicieron para comprender lo que tenían ante sus ojos, quienes se encontraron con el volumen que las contenía.⁸ Como le parece a Pierre Grimal (1997) el más adecuado de esos títulos es *para mí mismo*, ya que no solo subraya que ha tomado notas para su uso personal, sino que hace la indicación de un diálogo interior. El historiador francés remarca ese sentido cuando las compara con las notas que Séneca escribió a Lucilio en aras de la edificación moral de ambos. En las *Meditaciones* de Marco Aurelio se percibe el sentido de ese diálogo, pero esta vez dirigido hacia sí mismo. Pierre Hadot se ha detenido detalladamente en esta obra, demostrando que se trata de un ejercicio espiritual del emperador (el ejercicio de la escritura de sí) que lleva la atención hacia sus propios progresos espirituales, siguiendo el programa de la escuela de Epicteto,⁹ que se resume en el siguiente pasaje:

De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros. De nosotros depende el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a estorbos ni impedimentos; mientras que lo que no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedimentos, ajeno. Recuerda, por tanto, que si lo que por naturaleza es esclavo lo consideras libre y lo ajeno propio, sufrirás impedimentos, padecerás, te verás perturbado, harás reproches a los dioses y a los hombres, mientras que si consideras que solo lo tuyo es tuyo y lo ajeno, como es en realidad, ajeno, nunca nadie te estorbará, no harás reproches a nadie, no irás con reclamaciones a nadie,

⁸ Pierre Hadot (1997) presenta el fenómeno de la edición que apareció en 1559 para enmarcar la problemática que representó asignarle un título a la obra. Sea en griego o en latín, quienes copiaron el volumen no tuvieron un criterio unificado, del mismo modo en que en las traducciones no hay un único título. En francés es *Pensées. Pour moi même*. La cuestión resulta relevante, porque si bien las prácticas espirituales no son ocurrencias que surjan en un individuo espontáneamente, sino prácticas que están presentes en la cultura de una época, el hecho de “tomar nota del día a día” (p. 49), es un gesto que no podían reconocer quienes encontraron, copiaron y preservaron por varios siglos la obra del filósofo emperador.

⁹ Sabemos por mano de Marco Aurelio, que gracias a su maestro y amigo Junio Rústico tenía un volumen del registro de las clases que Epicteto ofreció en su escuela de Nicópolis. Siendo un maestro socrático, que no escribía tratados, sino que animaba sus clases (después de enseñar los fundamentos de la lógica) con diatribas destinadas a mover emocionalmente a sus oyentes para llevarlos al grado de evaluar sus propios progresos, fueron sus oyentes, en particular Arriano, quienes registraron sus palabras y las hicieron circular. No tenemos la certeza de si el volumen de Marco Aurelio es el grueso de sus discursos compilados bajo el título *Diatribas*, o una colección más pequeña de notas de curso titulada *Manual*.

no harás ni una sola cosa contra tu voluntad, no tendrás enemigo, nadie te perjudicará ni nada perjudicial te sucederá. (Ortiz, 1995, p. 1)

De acuerdo con lo anterior, los pensamientos que Marco Aurelio escribe no son solo recordatorios de las ideas estoicas o evocaciones de situaciones que le preocupan. Se trata más bien de examinarse a sí mismo siguiendo este modelo: dominar sus deseos y aversiones, controlar el impulso a la acción, para llevar a cabo las acciones apropiadas y observar siempre a qué le otorga su asentimiento. Examinar sus representaciones, sabiendo que él mismo, su autoafirmación, es lo que está en juego. Las *Meditaciones* son el modo en que a través de la escritura Marco Aurelio toma el cuidado de su propia alma. Se vuelca hacia el interior, y justamente por esa manera de ponerse atención “crea” aquello que podemos identificar como su interioridad. Siguiendo a Frederic Ildefonse (2004), la forma que adopta ese interior se moldea por las perspectivas que el propio Marco va generando en su trato consigo mismo: sea su principio racional (como facultad), se su *daimon* como ser divino que le habita, sea como facultad de desear o como capacidad de juzgar en sentido lógico.

Ahora bien, aunque es difícil datarlas, establecer las fechas precisas en las que las escribió, porque evidentemente no se trata de un trabajo de un solo aliento, sino que pudieron ser escritas en un largo periodo de tiempo, él mismo hace referencia en dos ocasiones del lugar en el que se encontraba: en Carnutum y en el país de los Cuados, a orillas del Gran (en el Danubio). Tengamos presente que después de la muerte de Antonino, su padre, las fronteras del imperio comenzaron a zozobrar, por lo que el emperador muy frecuentemente estuvo en el frente de batalla. En ese sentido es interesante hacernos una imagen mental de la circunstancia de Marco Aurelio en el momento en que las escribió. A pesar de que se sabe que en algún momento su esposa Faustina lo acompañó, al menos eso se evidencia en las monedas acuñadas con su efigie y la aclamación de *Mater Castrorum*, (Grant, 1994) y quizá algunos de los miembros de su corte también estaban con él, las guerras se multiplicaron y el tiempo en el frente se alargó. Su esposa murió, y a pesar de que, según el autor de la *Historia Augusta*, tuvo una concubina (4.29.10) el emperador se quedó solo. Aunque de que no tenemos certeza plena del momento en que escribió la larga y sentida lista de agradecimientos que conforman el libro I de las *Meditaciones*, lo que ahí transmite no solo es el sentimiento de gratitud a cada una de las personas que contribuyeron en la edificación de sí, en la realización de un ser humano moralmente constituido, también nos comunica su soledad, porque de todos ellos habla en pasado, su ausencia es debido a que han muerto.

Figurémonos el escenario, Marco Aurelio está en el frente de guerra, por lo cual sus amigos, es decir, el contubernio tan propio de los romanos cultivados, particularmente de los que compartían el apego a la filosofía, está completamente ausente.¹⁰

¹⁰ Además de las evidencias que se conservan que atestiguan la importancia del contubernio, sea el de César, Cicerón y Bruto a finales de la República, o los ya mencionados en torno a Musonio Rufo, o el grupo de amigos que refiere Plinio el joven en sus cartas, el *Epistolario* de Frontón nos da prueba de los amigos próximos al mismo Marco Aurelio, de su cálido entorno doméstico y significativamente de la importancia que le daba a la conversación con los amigos.

En torno al emperador-filósofo hay hombres feroces (recordemos que sus guerras son victoriosamente sangrientas gracias a sus generales, tal como se muestra en la columna que las conmemora) y enfermos, pues al ejército e incluso al mismo Marco, le atacó la peste. La filosofía en la antigüedad no se llevaba a cabo en la soledad del gabinete, leyendo o inspirándose, sino en el contacto de quienes elegían una vida similar. En la soledad a la que Marco Aurelio estaba obligado, estableció un diálogo consigo mismo a través de la escritura. Las notas que escribió con cierta constancia son un ejercicio espiritual en la medida en que se trata de una actividad práctica a través de la cual lleva la atención sobre sí mismo con la intención de transformarse, es por eso por lo que en Marco Aurelio la escritura se convierte en una elaboración de sí. Llevemos ahora la atención a un pasaje que refleja la importancia de su ejercicio espiritual:

No solo esto debe tomarse en cuenta, que día a día se va gastando la vida y nos queda una parte menor de ella, sino que se debe reflexionar también que, si una persona prolonga su existencia, no está claro si su inteligencia será igualmente capaz en adelante para la comprensión de las cosas divinas y humanas. Porque en caso de que dicha persona empiece a desvariar, la respiración, la nutrición, la imaginación, los instintos y todas las demás funciones semejantes no le faltarán; pero la capacidad de disponer de sí mismo, de calibrar con exactitud el número de deberes, de analizar las apariencias, de detenerse a reflexionar sobre si ya ha llegado el momento de abandonar esta vida y cuantas necesidades de características semejantes precisan un ejercicio exhaustivo de la razón, se extingue antes. Conviene pues, apresurarse no solo porque a cada instante estamos más cerca de la muerte, son también porque cesa con anterioridad la comprensión de las cosas y la capacidad de acomodarnos a ellas. (García y Bach, 1994, p. 1)

Observemos que en esta nota se hace una referencia a la finitud del cuerpo que se acerca a su deterioro, no es solo ante la muerte que se debe estar alerta, sino también al decaimiento específico de las facultades intelectuales, porque es a través de esta facultad que se alcanza la concordancia con la razón universal. Las *Meditaciones*, pues, son un ejercicio de vejez, a través de las cuales Marco Aurelio se hace cargo de un intelecto que decae antes que el cuerpo mismo.

Ahora bien, siguiendo el hilo del pensamiento expresado en esa nota, ¿qué es aquello para lo cual tiene que darse prisa?, para responder regresemos a la formulación básica del estoicismo temprano, que sostiene que las cosas tienen una lógica, una razón, una concatenación causal susceptible de ser comprendida.

En su observación de la naturaleza, el estoicismo comprende que todo en el cosmos está conectado por el movimiento, que lo que existe tiene una forma que es impulsada por el contacto entre las cosas, incluso la propia alma tiene una forma que responde a su movimiento (es por eso por lo que Marco Aurelio expresa en múl-

tiples ocasiones su preocupación por darle forma a su alma, de manera que entre en armonía con el conjunto universal).

El estoicismo sostiene que todo lo que existe son realidades corporales, que se ponen en movimiento según su forma, de manera que los acontecimientos son resultado de ese movimiento de la razón universal, de modo que nada puede ocurrir contrario a la razón. Y entonces, los desasosiegos de los seres humanos ante los acontecimientos se deben a que no alcanzan a comprender la necesidad de ese movimiento. Es así como aparece la idea de destino o providencia. Observemos para tratar de enfrentar las inquietudes que tal idea genera, por contraposición, que es lo que comúnmente se entiende por ese concepto para diferenciarlo de la visión estoica. En un sentido moderno [no estoico], se considera providencia a un orden trascendente que con cierta intencionalidad (una especie de voluntad), dispone de los acontecimientos para beneficiar un bien específico, sea un plan divino o de orden natural, pues bien, el estoicismo prescinde tanto de esa intencionalidad o voluntad como del fin (aquello que se ha de realizar). El estoicismo no admite un fin en la naturaleza, considera que hay un orden coherente de las cosas y ahí es en donde está presente la razón.

El destino o naturaleza es el desarrollo de las razones seminales, es decir, el desenvolvimiento según la forma que cada cosa tiene, el orden que adquiere según se desenvuelve el movimiento y que conforma una especie de gran orquestación la cual constituye la realidad. Para decirlo de un modo simple, el florecer de las cosas, en breve: el acontecer. Ahora bien, desear las cosas de manera contraria al modo en que efectivamente acontecen es, en todo caso, oponerse al destino. Por lo que desear al mundo tal y como es, no implica someterse a una voluntad superior, sino lo contrario, realizar el ejercicio de la comprensión.

No se trata de una resignación pasiva, sino de una actividad, de un esfuerzo del propio intelecto por comprender la materialidad de ese devenir. Así, el estoicismo sostiene que las cosas ocurren por necesidad (la necesidad de su devenir lógico) lo que en todo caso nos corresponde a nosotros, no es asumirlo, sino hacer el esfuerzo de comprender la naturaleza de aquello que acontece y dar, entonces, nuestro asentimiento, lo cual, para el estoicismo, implica la actividad de nuestra propia razón.

Ahora bien, es claro que el mayor de nuestros esfuerzos es insuficiente para comprender a cabalidad la dinámica del devenir de la razón, y por ello el filósofo tiene que dirigir toda su atención a la comprensión de las representaciones que acuden a su mente, para discernir entre lo que es de acuerdo con la naturaleza, lo que no y lo que es indiferente, para así ordenar sus actos. Entender la necesidad de las cosas (de los acontecimientos) implica ser capaz de distinguir dentro de lo que acontece, cuales cosas dependen directamente de cada uno y cuáles no. Llevar a cabo los actos apropiados, según ese ejercicio de distinción, implica comprender el orden universal, como el lugar que cada uno ocupa en ese orden y actuar de modo que nuestros actos contribuyan con el orden armónico del mundo, con lo cual nuestro *logos* se incrementa, se fortalece. Eso es actuar virtuosamente.

Por otro lado, comprender la totalidad de ese orden, implica tener acceso a la verdad, sin embargo, el estoico es consciente de que sus capacidades son limitadas, por lo cual requiere de la filosofía no para acceder a la verdad, sino a lo verdadero, es decir, a la valoración de la situación que se le presenta en cada ocasión, a la cual tiene qué examinar para saber de qué orden es y cómo afecta a su propio *logos*. El filósofo solo puede concebir lo verdadero como una cuestión particular que se expresa por las proposiciones que establecen cual es el caso (la situación que le acontece).

Afirmar lo verdadero es ubicarse en su propio momento e identificar y ordenar sus pensamientos. En cambio, la verdad, a diferencia de lo verdadero, es el compuesto y colección de todas las cosas, y no situaciones particulares, a esta solo puede acceder el sabio, puesto que es quien ha alcanzado la perfección ética “que el sabio no sostiene nada con vacilación, sino al contrario, con firmeza y seguridad, por lo cual tampoco opina. Y sostienen que no cambia de idea, ya que posee entendimiento ... ni muda, ni se retracta ni vacila” (Cappelletti, 1996, pp. 63-65), así que el sabio, tal como lo perfilan los estoicos, conoce la verdad completa y sin aristas.

Llegamos así a uno de los postulados más problemáticos del estoicismo temprano en particular, el que quizá pueda justificar el título que hemos asignado al presente escrito, pues al presentar la idea del sabio (*sophos*), y oponerlo al del necio (*phaulos*) el estoicismo no solo plantea que ningún necio puede alcanzar el estado del sabio, razón por la cual el estoico no enseña, amonesta (aunque sostienen también, que la virtud es enseñable, en su distancia entre el sabio y el necio, son tajantes); también porque parte de la distancia insalvable entre ellos, se manifiesta por la intemperalidad en que habita el sabio: el hombre de la eternidad actualizada (Daraki, 2008), contrario al *phaulos* quien vive en lo efímero (Daraki, 2008). De ahí se sigue la contraposición de la total imperturbabilidad del sabio (*ataraxia*) respecto a la desazón constante del necio.

La consecuencia de tal contraposición, ya que el sabio solo puede establecer relaciones vinculantes auténticas (de cuidado y ciudadanía) con aquellos que son sus iguales. Y aunque el necio no podrá hacer progresos, el filósofo trata de apuntar a llegar a ser como el sabio, del cual ofrecen un perfil del cual deseamos conducir la atención a los siguientes rasgos que describe Diógenes Laercio:

Y por igual razón [los sabios] son los únicos magistrados, jueces, y oradores, y no lo es ninguno de los necios. Además, son infalibles porque son incapaces de caer en un fallo. 123. Y Son inofensivos; pues no dañan a otros ni a sí mismos. Y no son compasivos ni conceden perdón a nadie. Pues no transigirán en las penas impuestas por la ley, ya que el ceder y la piedad y la misma indulgencia son muestras de debilidad de un alma que se finge bondadosa ante los castigos. Tampoco consideran que estos sean demasiado duros. (García, 2007, pp. 122-123)

El sabio es bondadoso, no se finge bondadoso, no tiene ningún fingimiento, porque al estar en la verdad, conoce todo el proceso y no parcialidades, como el filósofo, el no tener compasión no implica que dañen a nadie, tampoco que la compasión por sí misma pueda reportar un beneficio. Puesta así la cuestión, el estoicismo no sostiene que la compasión o el perdón sean algo que el filósofo, el necio o el sabio tengan que evitar, sino que el sabio, quien está en la verdad, no lo requiere. Del mismo modo en que no requiere hacer uso de los asentimientos, como sí lo necesita el filósofo.

En contraparte, la posición del estoicismo romano en general, como ha expuesto Gretchen Reydams-Schils (2005) en su obra *The Roman Stoics*, al centrar su atención en la interioridad, al explorar sobre el postulado crisipeo que apunta a cuál es la naturaleza humana, encuentran que su relación con la comunidad de los seres humanos es la que resalta como aquello que le es más propio. Por lo tanto, la vuelta sobre sí mismos resulta en los lazos vinculantes con todos los seres humanos. Observemos cómo se presenta la cuestión en Marco Aurelio:

Cada vez que alguien cometa una falta contra ti, medita al punto qué concepto tenía del mal o del bien 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 de bien que tiene 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. (García y Bach, 1994, p. 26)

Es perceptible que Marco Aurelio se interesa por lo errores que cometen los otros, no como alguien ajeno que la emprende contra él, o frente a quien se debe prevenir para que no le cause un mal, sino en un esfuerzo de entender que lo que mueve a los seres humanos es una inclinación hacia el bien, y si alguien comete un error, no es cosa de enmarcar ese error, sino de saber cuál es la idea de bien que esa persona se ha formulado, y derivado de esa comprensión, proceder a ser compasivo y perdonarle su falta. Así, la compasión es un medio de vinculación por la comprensión, para comprometerse con los seres humanos a través de lazos de amor.

Un estudioso del estoicismo, Long (1996), explica al sabio estoico como la opción inmanente al ideal regulativo platónico, lo cual significa que el sabio es una presencia en el mundo, que, aunque no sea localizable, es necesaria para sostener que la perfección existe y orientar todos nuestros actos para alcanzar ese modelo. La cuestión es comprensible en los términos que expone Long, lo peligroso es asimilar la conducta del sabio como código de acción y saltarse el paso del esfuerzo que es necesario hacer para comprender las situaciones que se presenten. La complejidad es la siguiente, si el sabio conoce el devenir de los acontecimientos, y las leyes de su naturaleza, entonces su conducta puede figurar las normas que los demás tendrían que seguir. Esa idea es la que está detrás de algunas reconfiguraciones de la filosofía moderna, en particular la ilustración francesa, que trata de inferir de la perfección

de las leyes de la naturaleza, las leyes sociales, pero eso es muy distante de la idea estoica, en particular del deber.

Para el estoicismo el deber es lo mismo que los actos apropiados, es decir, la comprensión de las situaciones dadas, y no una línea de conducta que se deba obedecer sin más. Diógenes Laercio lo relata en los siguientes términos: “además dicen que el deber (lo adecuado, *Kathêkon*) es el acto que tiene una defensa razonable, como lo que es adecuado en el curso de la vida, y eso se extiende también a las plantas y animales” (García, 2007, p. 107). Marco Aurelio se dice: escucha al *logos*, y en esa atención, llega a la convergencia con la humanidad en su conjunto y se exige a sí mismo amar a los hombres: “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” (García y Bach, 1994, p. 39). Ahora bien, ¿qué implica amar a los hombres? Según sus propias palabras, se trata de no rehuirlos, instruirlos y aceptarlos, incluso si son necios:

Al despuntar la aurora, hazte estas consideraciones previas: me encontraré con un indiscreto, un ingrato, un insolente, un mentiroso, un envidioso, un insociable. Todo eso les acontece por ignorancia de los bienes y de los males. Pero yo, que he observado que la naturaleza del bien es lo bello, y que la del mal es lo vergonzoso, y que la naturaleza del pecador mismo es pariente de la mía, porque participa no de la misma sangre o la misma semilla, sino de la inteligencia y de una porción de la divinidad, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza; ni puedo enfadarme con mi pariente ni odiarle. Pues hemos nacido para colaborar, igual que los pies, las manos, los párpados, las hileras de dientes, superiores e inferiores. Obrar, pues, como adversarios, los unos de los otros, es contrario a la naturaleza. (García y Bach, 1994, p. 1)

Como se puede apreciar trabajar en ese amor es una labor individual, recordarse a sí mismo cuáles son las características que le molestan y cómo encararlas, de qué modo los tiene qué reconvenir para orientarlos hacia el bien sin obligarlos. Pero esta actividad no es individualizante, sino efectivamente se trata de observar qué es lo que está a su alcance, y lo único que está verdaderamente en su poder es su propio regente y no el de los demás:

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 discernir lo blanco de lo negro. (García y Bach, 1994, p. 13)

Como se puede apreciar el hacerse cargo de su principio rector individual no lo encierra en sí mismo. Para subrayar esta idea y arribar a nuestra conclusión demos un vistazo a la idea de pertenencia al cosmos en la filosofía antigua, a ser un ciudadano del mundo, un cosmopolita.

El primero en afirmarse como ciudadano del mundo fue Diógenes el cínico. El contexto en que lo afirma es el siguiente: le echan en cara que es un apátrida, es decir, no tiene patria porque ha huido de Sinope y que no tiene ninguna ligazón, ni en Atenas ni en ninguna ciudad, vive pues en la marginalidad, es un paria. A lo que Diógenes responde, sí tengo ciudadanía, mi patria es el mundo. Puesta así la cuestión, su postura no tiene el rasgo positivo que nuestra mirada moderna le atribuye, sino el sentido de rechazo que dirige a las valoraciones de la gente de su propio tiempo. Diógenes rechaza a la comunidad humana (la ciudad) y colocándose por encima de ellos remarca su estrechez. Cuando a Crates, su seguidor, le hacen la misma pregunta, responde que es conciudadano de Diógenes. Ahí tenemos el cosmopolitismo despectivo de los cínicos, pero la cosa va un poco más lejos cuando Zenón, quien en su ocasión fue cínico también (antes de reconfigurar su postura y dar lugar a una nueva filosofía, la estoica), resulta que el único cosmopolita es el sabio, quien comparte su ciudadanía con los hombres virtuosos, pues el auténtico vínculo es la virtud. Sus declaraciones son complicadas, pues aparecen en el marco de su cinismo, cuando escribió *La República*, en donde se dice:

Que todos los no virtuosos son enemigos y hostiles, esclavos y extraños entre sí, incluso los padres a los hijos, los hermanos a los hermanos, y los parientes a los parientes... ciudadanos amigos, familiares y libres lo son solamente los virtuosos, de modo que los padres y los hijos son enemigos mutuos. (Laercio, 2007, p. 344)

En contraparte a estas opiniones, indudablemente complicadas, Marco Aurelio resalta la patria común de todos los seres humanos. El cosmopolitismo de Marco Aurelio le lleva a reconocer en un mismo *Logos* a todos los seres humanos. Su tarea es conducirlos, instruirlos si es posible, entender que incluso las necesidades de algunos son necesarias. No se trata de detenerse en la tolerancia respecto a sus defectos (no solo sus errores, también sus olores), sino abrazarlos, considerando que comparten con él una misma naturaleza, que además es divina. Resulta, pues que el estoicismo no invita a la pasividad, en el caso de aceptar a la providencia, comprender su movimiento y sus manifestaciones requiere un esfuerzo racional importante. Tampoco se trata de una indiferencia derivada de una dureza de espíritu, más bien una sensibilidad abierta a la concatenación de los acontecimientos que permite colocar a cada uno, y en particular a uno mismo, en el lugar que le es propio respecto al conjunto universal. Afirma la libertad en la medida en que cada uno pueda hacer un

examen de las circunstancias, pero más enfáticamente, un examen de sí mismo, que es lo que efectivamente Marco Aurelio desarrolló.

Para concluir, el estoicismo de Marco Aurelio parte de ese vital y urgente ejercicio: hacerse cargo de sí mismo, lo cual es un trabajo de afirmación individual, pero que al desplegarse implica abrazar a toda la humanidad y hacerse cargo, efectivamente, de los hombres concretos que están en torno a él, para amarlos tal y como son, por lo cual, es importante comprenderlos y ser compasivo.



Referencias bibliográficas

- Cappelletti, Á. (1996). *Los estoicos antiguos*. Introducción traducción y notas de Ángel J. Cappelletti. Editorial Gredos.
- Daraki, María et al. (2008). *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Akal.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet*. Gallimard.
- García, C. y Bach, R. (1994). *Marco Aurelio, Meditaciones*. Introducción de Carlos García Gual, traducción y notas de Ramón Bach Pellicer. Editorial Gredos.
- García, C. (2007). *Diógenes Laercio, Vidas de los Filósofos Ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Alianza Editorial.
- Goulet-Cazé, M. (2017). *Le cynisme, une philosophie antique*. Vrin.
- Grant, M. (1994). *The Antonines. The roman empire in transition*. Routledge.
- Grimal, P. (1997). *Marco Aurelio*. F.C.E.
- Hadot, P. (1997). *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Fayard.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía Antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- Ildefonse, F. (2004). «La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle» en *Rue Descartes*, (43), pp. 58-67. Presses Universitaires de France.
- Laercio, D. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. (C. G. Gual, Trad.). Alianza Editorial.
- Long, A. (1996). *Stoic Studies*. University of California Press.

Long, A. (2006). *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford University Press.

Ortiz, P. (1995). *Epicteto, Manual Fragmentos*. Introducciones, traducción y notas de Paloma Ortiz García. Editorial Gredos.

Palacios, Á. (1992). *Epistolario Marco Cornelio Fronton*. Introducción, traducción y notas de Ángela Palacios Martín. Editorial Gredos.

Panofsky, E. (2005). *The life and art of Albrecht Dürer*. Princeton University Press.

Picón, V. y Cascón, A. (1989). *Historia Augusta*. Edición de Vicente Picón y Antonio Cascón. Akal/Clásica.

Reydams-Schils, G. (2005). *The Roman Stoics. Self, responsibility, and affection*. The University of Chicago Press.

Walker, S. (1995). *Greek and Roman Portraits*. British Museum Press.



Puesta así la cuestión, el estoicismo no sostiene que la compasión o el perdón sean algo que el filósofo, el necio o el sabio tengan que evitar, sino que el sabio, quien está en la verdad, no lo requiere.

