



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
CAMPO DE CONOCIMIENTO: ÉTICA

LA PERSPECTIVA CÓSMICA EN MARCO AURELIO Y SU RELACIÓN CON EL  
VALOR DE LAS COSAS

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
JOSÉ LUIS PONCE PÉREZ

TUTOR: DR. RICARDO SALLES AFONSO DE ALMEIDA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO, 2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

## **Agradecimientos**

Esta investigación no se hubiera llevado a cabo sin el apoyo de distintas personas e instituciones. A ellas quiero agradecer.

Agradezco a mis padres Rosa y Luis, y a mis hermanos por su apoyo.

A los distintos amigos que me acompañaron durante este tiempo, pero en especial debo agradecer a Miriam Nazario por ser una estupenda compañía de principio a fin, también a mis camaradas Leónides Morales y Ariel Izúcar por tantos divagues filosóficos restauradores durante todo este tiempo.

A la Mtra. Claudia Tame por su constante apoyo y palabras alentadoras.

Al Mtro. Juvenal Cruz Vega por despertarme el aprecio por el griego clásico y por iniciarme en su estudio.

Agradezco profundamente al Dr. Ricardo Salles por llevar a cabo la dirección de esta investigación, por su apoyo, disposición y puntuales observaciones.

Asimismo agradezco inmensamente al Dr. Héctor Zagal, a la Dra. Teresa Rodríguez, a la Dra. Leticia Flores y al Dr. Luis Muñoz su disposición para conformar el sínodo para esta investigación.

Debo agradecer, además, al programa de becas nacionales del CONACYT por el apoyo financiero recibido del semestre 2015-1 al 2016-2. Y también el apoyo recibido por los proyectos PAPIIT-UNAM IN400914 y CONACYT CB 2013-221268.

A su vez, doy un agradecimiento y reconocimiento a la UNAM por el apoyo recibido a través del programa PAEP.

Por último, gracias a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y al Instituto de Investigaciones Filosóficas.

*¡Oh muy sabios estoicos,  
Que sobre sacras páginas pusisteis  
Prestantísimos dogmas!*

*Ateneo*

## Índice

Introducción .....	1
Planteamiento del problema.....	1
Estado de la cuestión.....	2
Contenido-descripción de la tesis .....	10
Capítulo 1. Variaciones a la teoría del valor estoica clásica en Marco Aurelio.....	13
1.1. Consideraciones preliminares.....	13
1.2. La virtud es el único bien y el vicio el único mal.....	19
1.3. La doctrina de la indiferencia en Marco Aurelio.....	23
1.3.1. Aquello que ni beneficia ni daña no es ni un bien ni un mal.....	24
1.3.2. Aquello que puede usarse bien o mal no es ni un bien ni un mal .....	31
1.3.3. Dos criterios aurelianos distintos a los del primer estoicismo.....	33
1.4. Sobre los indiferentes preferidos y no preferidos.....	38
Capítulo 2. Un criterio aureliano para nulificar el valor de las cosas.....	40
2.1. Preludio .....	40
2.2. Aquello espacialmente insignificante carece de valor.....	40
2.3. La concepción del cosmos aureliana .....	41
2.4. El vuelo del alma o la perspectiva <i>elevada</i> .....	45
2.5. La aplicación de la perspectiva <i>elevada</i> a cosas concretas.....	52
Capítulo 3. La perspectiva del cosmos y sus partes funcionantes .....	57
3.1. Preámbulo. ¿Por qué hablar de <i>miradas</i> o <i>perspectivas</i> ? .....	57
3.2. La perspectiva del cosmos y sus partes funcionantes como distinta a la perspectiva <i>elevada</i> .....	57
3.2.1. ¿Una contradicción en el pensamiento aureliano?.....	61
3.3. La presencia de algo sumamente valioso desde la perspectiva del cosmos y sus partes funcionantes.....	63
3.4. La asignación de valor preferible a las cosas desde la perspectiva del todo y sus partes funcionantes.....	69
3.4.1. Primer argumento a favor de la compatibilidad: la consideración de la naturaleza en diferentes grados.....	72
3.4.2. Segundo argumento a favor de la compatibilidad: las cosas son preferibles o dispreferibles en función de la obra propia o puesto a cumplir .....	76
Conclusiones .....	84
Bibliografía.....	87

## Introducción

### Planteamiento del problema

Conforme se avanza en la lectura de las *Meditaciones*<sup>1</sup> (*Ad se Ipsum*= ASI) de Marco Aurelio, uno se sorprende de hallar afirmaciones en apariencia contrapuestas. Por un lado, se encuentran reflexiones en torno a que todas las cosas son efímeras, triviales, desdeñables, pequeñas y sin valor; por otro lado, intercaladas entre aquellas reflexiones, se encuentran afirmaciones sobre que hay cosas que son valiosas, tal es el caso de la virtud o las acciones virtuosas, pero también cosas como el bienestar común de la *polis* o incluso la muerte y la transformación de las cosas. Ante esto, uno se pregunta si Marco Aurelio es incoherente en sus asertos sobre el valor de las cosas a lo largo de las *Meditaciones* o si hay una coherencia interna en su pensamiento que dé cuenta de esas aparentes discrepancias.

Varios estudiosos han planteado que la perspectiva cósmica y la concepción del tiempo aurelianas, que sustentan sus valoraciones *negativas* de las cosas, no son del todo convenientes para sustentar, a su vez, sus valoraciones *positivas*, aquellas en torno a que las acciones virtuosas son lo más valioso y digno de estima, o que pueda haber algo con un valor preferible o seleccionable. La pregunta que surge y guía esta investigación es si la perspectiva cósmica aureliana,<sup>2</sup> que por una parte parece fundar o reforzar sus valoraciones *pesimistas* de las cosas, es compatible con los postulados sobre que la virtud es lo más valioso y que hay cosas con un valor preferible sobre su contrario, esto es, con los postulados de la teoría del valor clásica del estoicismo. En otras palabras, ¿acaso la perspectiva cósmica aureliana usada para restar importancia a las cosas puede ser compatible con el reconocer valor a las cosas, tal como lo asienta la teoría estoica del valor, sin caer en contradicción?

Ahondemos en este conflicto. La apelación a la perspectiva cósmica en Marco Aurelio suele hacerse para calibrar la función que cumplen las cosas dentro del gran todo, o para situarlas en perspectiva, dada la inmensidad del cosmos, y así restarles importancia. Pudiera pensarse que esta vinculación que Marco Aurelio hace entre el valor de las cosas y su relación con el cosmos no es del todo compatible con la teoría clásica del valor del primer estoicismo, la cual considera la distinción clásica estoica entre el bien (ἀγαθόν), el

---

<sup>1</sup> A la obra de Marco Aurelio *Ad se Ipsum* (Εἰς ἑαυτόν) nos referiremos dentro del texto con el título comúnmente aceptado de *Meditaciones*. La edición al texto griego usada será la de J. Dalfen (1987).

<sup>2</sup> La cuestión de la concepción aureliana del tiempo no podrá ser desarrollada por falta de espacio

mal (κακόν) y los indiferentes (τὰ ἀδιάφορα), los que pueden ser preferidos (προηγμένα) o dispreferidos (ἀποπροηγμένα). ¿Por qué no? Porque, desde la consideración de la pequeñez de cada cosa dentro de la inmensidad del cosmos, sería difícil reconocer cierto valor seleccionable a algo sobre su opuesto, como dice la teoría del valor estoica, ya que su opuesto sería igual de insignificante y sin importancia.

Póngase, por ejemplo, el caso de la fama o gloria (δόξα). Desde el punto de vista estoico clásico, el estatuto de la gloria debe ser un indiferente, un indiferente preferido para ser más correctos, esto es, algo que, a pesar de ser indiferente, posee cierto valor por el cual es más digno de ser seleccionado que su opuesto, la ignominia (ἀδοξία). Pero desde la consideración aureliana que sostiene que el valor de las cosas viene dado por su pequeñez espacial en relación al todo, la fama parecería adquirir una valorización nula más que tener cierto valor seleccionable propio de un indiferente preferible. La razón pudiera ser que Marco Aurelio no acepta la doctrina de los indiferentes preferidos y dispreferidos, acercándose Marco Aurelio a los cínicos y a Aristón de Quíos en el reconocer que fuera de la virtud y el vicio todo es indiferente en términos absolutos. Sin embargo, como se habrá de ver en esta investigación, esto no es el caso.

Pero hay otro problema. Éste se da en relación con la tesis que mantiene que la virtud es el único bien o lo sumo valioso. La cuestión aquí es indagar cómo la virtud misma o las acciones virtuosas no pierden todo el valor, que se les reconoce desde la teoría del valor estoica clásica, al considerar el punto insignificante, dentro del cosmos, en el que el agente las realiza. Si la fama pierde todo su valor al situarla en sus diminutas extensiones, ¿por qué a la virtud no le sucede lo mismo?, ¿cómo es que el valor de la virtud queda exceptuado de que sea nulificado?

### **Estado de la cuestión**

La idea de que la visión del tiempo y la mirada cósmica aurelianas pudieran llevar incluso a la pérdida del valor de las acciones virtuosas es hecha por E. R. Dodds (1975: 24-27), quien señala que en tiempos de Marco Aurelio se mantenía la imagen física del cosmos heredada de Aristóteles y de los astrónomos helenísticos, la cual sostenía que la tierra era un globo suspendido en el espacio, en el centro de un sistema de esferas. Mientras tal estructura se tenía como expresión de un orden divino, como algo bello y digno de veneración, y que se movía por sí misma, los astrónomos, señala Dodds, habían advertido la pequeñez de la tierra en comparación con la inmensidad del cosmos. Así, la tierra era

vista como apenas un punto, una στιγμή, un *punctum*. Mientras que tal observación fue utilizada por los moralistas (Cicerón, Séneca, Celso, el pseudo aristotélico *De mundo* y Luciano) como un sermón sobre la vanidad de los anhelos humanos, tal vez siguiendo sólo una moda literaria, es Marco Aurelio, según Dodds, quien le da una intensidad absolutamente nueva. Con esta visión de que la tierra es un punto en el espacio infinito, Marco Aurelio también tendrá la imagen de que su vida es un punto, de que las obras del hombre son humo y nada. Para Dodds, en Marco Aurelio está presente el sentimiento de que la actividad del hombre no sólo carece de valor, sino que, además, ni siquiera es algo del todo real.

John Rist acepta el punto de vista de Dodds sobre que las acciones pueden perder su valor en Marco Aurelio, pero, más que asentarlos en la visión de la inmensidad del cosmos, lo funda en lo que él entiende como la concepción aureliana del tiempo (Rist 1995: 291-96); sin embargo, aún mantiene que la presencia de la inmensidad del cosmos lleva a trivializar cada acción: "Está tan abrumado por la diminuta fuerza del hombre ante la escena cósmica que ninguna de las acciones humanas le parece poco más que trivial." (Rist 1995: 294). "In Marcus, that man is a dot, a pinpoint in everlasting time and space. It cannot be pointed out too strongly that this is an inappropriate attitude for a Stoic; it leads one to doubt the importance of human behavior, any human behaviour, even moral behaviour." (Rist 1982: 37).

Sin embargo, es interesante notar el señalamiento que hace Rist (1982: 39-41) sobre que Marco Aurelio *descansa*, busca confort, o intenta alejar sus *sentimientos* de aislamiento ante el flujo heraclíteo del tiempo y la inmensidad del espacio, mediante los tópicos estoicos de la simpatía mutua de las partes del cosmos y el tema de la parte y el todo, esto es, sintiéndose emocionalmente parte y ciudadano de la ciudad de Zeus, es decir, del cosmos. Esto es interesante, porque Rist se da cuenta de cómo la consideración del cosmos en Marco Aurelio puede tanto empequeñecer el valor de las cosas como fundar una apreciación positiva de nuestro puesto dentro de él. La lectura de Rist es que tales tópicos del todo y la parte, la ciudad cósmica, y la simpatía de todo funcionan como una serie de creencias o dogmas éticos para atenuar los sentimientos de insignificancia y disgusto de Marco Aurelio. Elizabeth Asmis (1989: 2246-47) señala, igual que Rist, esta tensión en el pensamiento aureliano, entre, por un lado, el desprecio de Marco Aurelio por las cosas particulares del mundo, debido al pronto flujo de todo y a la insignificante pequeñez de su substancia respecto a la substancia universal. Y, por otro lado, la



veneración que expresa Marco Aurelio a la naturaleza universal y a su orden sobre el cosmos. Tal exaltación de la naturaleza, señala Asmis, es opuesta a la del gnosticismo y a la del platonismo medio, quienes tenían la tendencia de considerar a todo el mundo o algunas de sus partes como malas. “There is a tensión in Marcus’ thought between faith in the goodness of the world and a sense of futility.” (Asmis 1989: 2247).

Pierre Hadot hace un giro en la lectura de Dodds y Rist, no negando que la perspectiva cósmica pueda nulificar el valor de las cosas, sino estableciendo que el uso de tal perspectiva sería una especie de ejercicio *espiritual* (Hadot 2006a: 117, 122-23; 2006b: 138-141) empleado para disciplinar el deseo, ya que tiene precisamente el fin de quitar el valor a las cosas, pues las sitúa en la inmensidad cósmica, y, a la vez, de revelar el esplendor del universo (Hadot 1998a: 172-73). Pero, al mismo tiempo, en contra de la lectura de Dodds y Rist, no acepta que tal ejercicio pueda quitar el valor a la virtud misma, pues, para P. Hadot (1998a: 179), ese ejercicio de nulificación del valor de todo es inspirado por la fascinación y el amor al único valor existente: el bien moral o la disposición virtuosa del alma con respecto a la razón y al destino. Mientras las cosas humanas son pequeñas, el bien moral es grande (Hadot 1998a: 179). Cuando se reconoce que lo único grande es el bien moral y se acepta la parte que el destino asigna, el yo, para P. Hadot (1998a: 180-181), coincide con la voluntad de la razón universal, y, lejos de quedar aislado como un minúsculo islote en el cosmos, se abre a una conciencia cósmica, pero, a su vez, descubre la limitación de su individualidad en el cosmos. El modo en que P. Hadot (1998a: 181) hace compatible que la perspectiva cósmica nulifique el valor de las cosas y se mantenga el valor de la virtud es hablar de dos yo’s: uno limitado, el yo empírico, parte minúscula del tejido del universo y del destino; y otro yo, el yo moral que puede trascender el orden físico y que se identifica con la razón universal.

Sin embargo, no parece haber evidencia textual que sustente esta idea de los dos yo’s en Marco Aurelio. El texto que Hadot aduce para apoyar su punto de vista es uno de Epicteto (Cfr. *Disertaciones*, I, 12, 26), en el que se dice que somos una pequeña parte del cosmos, pero que la grandeza de la razón no se mide por la longitud, sino por sus juicios. Aunque Marco Aurelio no tendría por qué no adherirse a esta idea de Epicteto, tomado con rigurosidad el texto de las *Meditaciones*, no encontramos tal formulación.<sup>3</sup> Hadot (1998:

---

<sup>3</sup> Donde sí se encuentra la idea que Hadot quiere atribuir a Marco Aurelio, es decir, que la virtud es grande mientras las demás cosas son pequeñas, es en un pasaje de Cicerón: “En efecto, así como la luz de la lámpara es oscurecida y eclipsada por la luz del sol, y como en la inmensidad del mar Egeo se pierde una gota de miel y la adición de un teruncio en las riquezas de Creso, o un paso en esta ruta

246) critica la idea de Dodds (que para el emperador la actividad humana no sólo carece de importancia, sino que es casi como irreal), diciendo que es difícil de conciliar esa interpretación, ya que en Marco Aurelio se puede encontrar todo un tema de cómo la acción tiene gran importancia. Sin embargo, aunque el señalamiento de Hadot de que existe fuerte presencia de que la acción tiene importancia es correcta, falta especificar que tal idea de Dodds es originada por las consideraciones aurelianas sobre la pequeñez de cada cosa ante el cosmos y que el mismo Marco Aurelio señala la pérdida del valor las cosas. Entonces, lo que es menester preguntar es ¿cómo es compatible el reconocimiento de que las acciones son importantes y la idea de que las cosas pierden el valor con la perspectiva cósmica?

R. B. Rutherford (1989: 13-21) se acerca a la lectura de Hadot en el sentido de que la perspectiva divina o *elevada* es un tipo de ejercicio cuyo fin es enseñar al filósofo la trivialidad de los conflictos y del descontento humano, pues, para Rutherford, el fin de las *Meditaciones* es terapéutico. Sin embargo, también se acerca a la lectura de Dodds y Rist al reconocer que tal ejercicio, a diferencia de su función optimista dentro del pensamiento epicúreo, lleva a la sombría conclusión de la eterna uniformidad de todas las cosas, lo que, para Rutherford, constituye el punto más sorprendente y más triste (Rutherford 1989:159-161). Mientras que, desde las alturas, el epicúreo descubre que tiene que hacer una tarea que lo llevará a alcanzar una especie de eternidad, Marco Aurelio accede a una sombría imagen de la sabiduría asequible a la humanidad. El conocimiento ganado es corriente y expresión de una amarga desilusión. Todo el vuelo del intelecto, dice Rutherford, termina en esas simples e inescapables verdades.

Cuando Rutherford (1989: 227-228) compara a Marco Aurelio con Epicteto, le parece que el emperador es más pesimista, escéptico y ascético, y que el tema de la mirada *elevada*, que observa no se encuentra en Epicteto, le es heredado de filósofos que ponen menos acento en la importancia de la conducta y las elecciones en esta vida que los

---

que va de aquí a la India, así también dado que hay un sumo bien -del que hablan los estoicos-, es necesario que toda esa estima de las cosas corporales quede oscurecida, aplacada y que desaparezca ante el esplendor y la grandeza de la virtud.” [Ut enim obscuratur et offunditur luce solis lumen lucernae, et ut interit <in> magnitudine maris Aegaei stilla mellis, et ut in divitiis Croesi teruncii accessio et gradus unus in ea via, quae est hinc in Indiam, sic, cum sit is bonorum finis, quem Stoici dicunt, omnis ista rerum corporearum aestimatio splendore virtutis et magnitudine obscuretur et obruatur atque intereat necesse est.] Cicerón, *De fin*, III, 45. Las traducciones del *De Fin* de Cicerón serán de Corso (1998).

estoicos, es decir, los platónicos. Para Rutherford (1998: 247-248), Marco Aurelio, viendo desde lo alto lo caótico de la actividad humana, busca algo más duradero, por lo cual posa su mirada en los astros y realiza una especie de división de herencia platónica entre el mundo sublunar y el de los cuerpos celestes, condenando al primero y maravillándose del orden del segundo. Epicteto, por el contrario, señala Rutherford, consideraría los cuerpos terrestres igualmente dignos de contemplación que los del cielo. Según Rutherford, mientras Epicteto encuentra su felicidad concentrándose en la vida de este mundo, a Marco Aurelio la desilusión lo lleva a buscar una existencia más allá del mundo mortal. La lectura platonizante que Rutherford hace de la perspectiva cósmica de Marco Aurelio deja poco lugar para que sea compatible con varias tesis de la teoría del valor clásica.<sup>4</sup>

Para Julia Annas (1993: 159-162), la fundación de la ética desde el punto de vista de la naturaleza cósmica, esto es, la idea de que debemos vivir acorde a la naturaleza cósmica de la que somos partes y, a su vez, trascender el punto de vista humano y de sus intereses, tiene serios problemas; por ejemplo, que distancia al agente de sus propias preocupaciones, las cuales son necesarias para reflexionar sobre el bien final; que la noción de felicidad, como conformándose a la naturaleza universal, es un tipo de felicidad extraña, pues hay que conformarse con un patrón externo; que no se entiende cómo se derivan de la consideración de la naturaleza cósmica algunas tesis de la ética estoica, como que el valor de la virtud es distinto en especie al de otras cosas, que son meramente indiferentes preferidos, o que la virtud es una habilidad de selección entre los indiferentes.

---

<sup>4</sup> Contra esta lectura platonizante de Rutherford encontramos la observación de Asmis (1989: 2246-47) sobre que la veneración que expresa Marco Aurelio a la naturaleza universal y a su orden sobre el cosmos es opuesta a la postura del gnosticismo y a la del platonismo medio quienes tenían la tendencia de considerar a todo el mundo o algunas de sus partes como malas. También Sedley (2012: 402) señala que Marco Aurelio resiste, voluntaria o involuntariamente, al platonismo de su época al considerar que los cuatro elementos materiales (τὰ στοιχεῖα) participan complacientemente en los procesos de la naturaleza y que son, incluso, un modelo a imitar (Cfr. *ASI*. XI, 20). Ya que, para el platonismo de la época, la materia resistiría a la voluntad de dios y sería causa de imperfección en el mundo, mientras que, para Marco Aurelio, la materia es obediente y maleable por dios (Cfr. *ASI*. VI, 1). Bénatouïl anota varios puntos contra una interpretación platonizante de la contemplación aureliana. Bénatouïl (2013: 159) observa que mientras el objeto de la contemplación en Platón son realidades eternas inmutables o realidades que exhiben regularidad en su movimiento, en Marco Aurelio es el constante cambio del cosmos el objeto de contemplación. Para Bénatouïl, Marco Aurelio no quiere huir de la realidad sensible y entrar a una realidad sublime, porque no habría imperfección en el cambio. El cambio sería racional y permitiría que el cosmos mantenga su orden y belleza. Además, señala (Bénatouïl 2013: 163-4) que la contemplación en Marco Aurelio (y Epicteto) enfatiza un aspecto distinto al enfatizado por Platón, es decir, la aceptación del cosmos como es y del lote asignado a cada quien.

Annas plantea que es el estoicismo imperial el que insiste en el papel fundacional de la consideración de la naturaleza cósmica para la ética y no el primer estoicismo. Para Annas (1993: 175-76), el estoicismo imperial, especialmente con Marco Aurelio y Epicteto, coloca el principio de que nuestras naturalezas son partes de un gran todo como uno fundacional de la ética, lo cual para ella tiene directas repercusiones éticas, entre las cuales menciona dos, a las que llama “la estrategia de sólo una parte” y “la estrategia de la alienación”, a las que habremos de regresar detenidamente en el capítulo tres. La primera consiste en que, al ser *sólo* una parte de un gran todo cósmico, uno debe distanciarse de su particular punto de vista, para terminar viendo la situación propia como una mera parte del todo en el que el particular punto de vista no tiene relevancia. Tal movimiento resulta, para Annas, en un sentimiento recurrente de transitoriedad e impermanencia, y en un sentimiento de personal insignificancia, pues, al ser una *mera* parte, nada de lo que se hace tiene realmente importancia. La otra estrategia consiste en que pensarse como una parte de un todo lleva a la *positiva* alienación de nuestro particular punto de vista y a la pérdida de significación de los objetos que se experimenta desde el particular punto de vista, es decir, se podrá observar las cosas *desnudas*, como ellas son. Para Annas, esta estrategia entra en conflicto con el estoicismo ortodoxo, pues éste no niega nuestra natural atracción a los indiferentes preferidos, sólo insiste en no confundir su valor con el de la virtud. Para Annas, pensarse como una parte, desde la perspectiva cósmica, lleva a la pérdida de valor o significación de las cosas que los estoicos llamaban indiferentes preferibles.

En otro escrito podemos ver que la postura de Annas (2004) con respecto a Marco Aurelio se ha modificado. No niega que fundar la ética desde la consideración del punto de vista de la naturaleza cósmica lleva a esas “estrategias”, que han sido expuestas, sino que ahora introduce la idea de que en Marco Aurelio la fundación de la ética no se daría a partir de la física, ya que él compartiría con el primer estoicismo la concepción de la filosofía como compuesta de tres partes que pueden ser estudiadas por separado (Annas 2004: 114-115), por ejemplo, que la ética puede ser fundada y puede ser estudiada independientemente de su trasfondo metafísico. De este modo, aunque Marco Aurelio modifique su trasfondo metafísico, tal como observa Annas, al introducir la posibilidad de que en lugar del orden providencial estoico se dé el mundo caótico epicúreo, puede seguir manteniendo los principios de la ética estoica (Annas 2004: 112-114, 118). Por otro lado, observa Annas (2004: 115), sus reflexiones éticas siempre aparecen mezcladas con la física, lo que a su vez es también propio de la visión de conjunto de la filosofía y sus partes del primer estoicismo. Por eso no es extraño, para Annas, que, aunque Marco Aurelio pueda cambiar

el trasfondo metafísico estoico por la posibilidad de existencia del epicúreo, pueda seguir manteniendo tesis de la ética estoica. Entonces, a partir de la lectura de Annas, la perspectiva cósmica no podrá alterar las tesis éticas (por ejemplo, las de la teoría del valor) ni fundarlas, ya que éstas se dan con anterioridad y encuentran su fundamento en la misma ética. Tal idea ya la mantenía ella, sólo que no la hacía extensiva a Marco Aurelio: “The perspective of cosmic nature does not add any ethical theses, nor does it change or modify those we already know. What we get from the wider perspective is increased understanding of a subject whose content has been established without that wider perspective.” (Annas 1993: 165).

Christopher Gill (2007a) sigue la lectura de Annas en el sentido de que podríamos encontrar en las *Meditaciones* no la idea de que la ética se encuentra fundada en la perspectiva cósmica de la naturaleza que provee la física, sino que las tesis de la ética pueden ser formuladas y sustentadas en meros términos éticos, desde el punto de vista humano, sin recurrir a la perspectiva cósmica. Sin embargo, este conocimiento de la ética que puede ser estudiado de manera independiente, puede ser complementado y combinado con la referencia a la naturaleza cósmica. Más que fundar una a la otra, la relación entre las partes de la filosofía sería recíproca y de apoyo mutuo. Así, para Gill (2007a: 182), las *Meditaciones*, en su mayoría, presuponen temas de la ética y cuando aparece la dimensión cósmica, más que cumplir un papel fundacional, es muestra de un intento de síntesis de partes independientes de la filosofía, como era probablemente la postura, según Gill y Annas, del primer estoicismo. Para Gill (2007a: 184), los temas que tienen que ver con la perspectiva cósmica aparecen como modos alternativos de formular las tesis éticas, o como ideas que las complementan más que las fundan. Esto es así, porque, para Gill (2013: xiv; xx; xxxii-iv; xxxvii; xlix), hay un proyecto ético o eje principal que explica, informa y coordina los distintos temas o reflexiones que aparecen en las *Meditaciones* (las reflexiones sobre la muerte, la transitoriedad, los temas de psicología, o de la naturaleza y del orden del cosmos), esto es, un proyecto de auto-desarrollo moral.

Para Gill (2012: 384-86), el método aureliano de *desnudar* las imágenes de las cosas cae dentro de un tema de la ética práctica que tiene paralelos con Séneca y Epicteto en lo relativo a examinar el valor de las cosas que son perseguidas. Con este método de *desnudar* y analizar las representaciones se vincula el tema de la perspectiva cósmica o la vista desde lo alto. De acuerdo con Gill (2012: 387 y 391), este tema de origen platónico es usado por Marco Aurelio para reforzar demandas morales estoicas y como un modo de

distanciarse de actitudes y prácticas convencionales, las cuales ponen valor en lo que no es éticamente importante. La perspectiva cósmica “[...] also underlines his rejection of the conventional overvaluation of material or social benefits (Stoic “Indifferents”), and in this respect it reinforces a fundamentally Stoic message.” (Gill 2012, 391). Según Gill (2007b: 190-191), el uso de los temas platónicos, como la *mirada elevada*, responde al proyecto de desarrollo moral de *las Meditaciones*; así, las alusiones a motivos platónicos se refieren a imágenes que puedan tener impacto en el desarrollo moral. Un modo de promover el desarrollo moral es ver las cosas de modo diferente, y la mirada *elevada* está ligada a ello. Gill señala que, aunque el tema de la mirada *elevada* sea de origen platónico, en Marco Aurelio sirve como vehículo de una poderosa imagen de este mundo y de un mensaje ético estoico.

Con la lectura de Annas y Gill observamos que la perspectiva cósmica no podría alterar tesis de la ética, pues ellas encuentran su fundamento en la ética misma, una de las tres partes de la filosofía estoica. Así, las tesis de la teoría estoica del valor no se modificarían, sino que se verían reforzadas con la apelación a la perspectiva cósmica. Contraria a esta lectura es la de John M. Cooper (2004: 346-56), quien mantiene la postura de que el conjunto de juicios morales estoicos se soportan en un fondo de ideas de filosofía natural o metafísica, y que modificando este trasfondo físico las tesis de la ética estoica no pueden ser sostenidas por Marco Aurelio, esto es, que al abrir la posibilidad a que la física epicúrea sea correcta, Marco Aurelio no podría alegar buenas razones para seguir manteniendo su concepción de felicidad, de imperturbabilidad, de que la virtud es el único bien, a menos que las mantenga como productos de mera fe (Cooper 2004: 352 y 368). Cooper seguiría la lectura de Rist (1983: 43) en el sentido de que el tipo de estoicismo que Marco Aurelio profesa se acercaría a cumplir la función de una creencia religiosa. Si bien Cooper no se enfoca en nuestro problema, es un referente respecto de la postura sobre que las tesis éticas estoicas pueden alterarse con el trasfondo físico. Sabida es la postura estoica con respecto a que las partes de su filosofía constituyen un todo tal que, si una parte es modificada, el todo sería modificado (Cfr. Cicerón, *Del fin.* III, 74). En este sentido, si se reconoce, con Annas y Gill, que las tesis de la ética no se fundan en los postulados de la física, no hay motivo por el cual, si las partes entran en relaciones de mutuo sostén, no puedan afectarse entre sí unas a otras y modificarse, si fuera el caso que, por ejemplo, se modifiquen o se incluyan nuevas tesis a la física.

Para terminar, Engberg-Pedersen (1998: 311-14) señala que el movimiento aureliano de retirarse en el interior de sí mismo o abstraerse del mundo como se presenta en la percepción sensorial, no es un movimiento platónico en el sentido de que invite a contemplar formas, más bien lo que ese movimiento propone es ver el mundo de los sentidos de un modo especial: desde arriba. Engberg-Pedersen señala que es una operación holística, pues abarca al mundo como un todo, y también es un retiramiento de la situación específica, la que, desde esta perspectiva, viene a ser una entre muchas otras. Para Engberg-Pedersen, con la perspectiva *elevada* las cosas pierden el valor y singularidad que la gente les suele adscribir en el *aquí y ahora*. Sin embargo, señala Engberg-Pedersen, existe otra perspectiva que acompaña y complementa a la *elevada*, una que llama la perspectiva desde *abajo* (from below), la cual revaloriza esas mismas cosas, que han sido desvaloradas, al verlas como partes de un gran todo, que es más que la suma de sus componentes, es decir, que es una criatura racional viva. El nuevo valor, señala Engberg-Pedersen, no viene dado por la singularidad de las cosas, por el *aquí y ahora* inmediato, sino por situarlas en un largo contexto. Así, los efectos secundarios de los procesos naturales, vistos aisladamente, están lejos de ser considerados como bellos, pero vistos como desprendiéndose de los procesos del cosmos en conjunto tendrán un encanto singular. Dos perspectivas que en conjunto se refieren a ese retiramiento del mundo sensorialmente perceptible y que insertan la situación particular dentro de un amplio todo, con lo que la desvaloran y la revaloran.

### **Contenido-descripción de la tesis**

La propuesta de esta investigación es señalar que la perspectiva cósmica en Marco Aurelio es compatible con las tesis de la teoría estoica del valor clásica. Pero para ello no se pretende negar las observaciones de los distintos estudiosos que sostienen que tal perspectiva tiene relación con el restar el valor a las cosas, el valor que se les reconoce desde el punto de vista meramente humano. El modo en que se afirmará que la perspectiva cósmica tanto otorga valor a las cosas como lo resta, consiste en la precisión de que es posible distinguir dos formas en las que la perspectiva cósmica se puede formular o constituir, o, más bien, que en Marco Aurelio el agente de tal perspectiva pueda lograr tal enfoque cósmico de dos distintas maneras. Mientras que una de ellas, a la cual llamaremos la perspectiva *elevada*, no otorga valor a las cosas humanas, la otra, a la que llamaremos la perspectiva *del cosmos y sus partes funcionantes*, sí es perfectamente compatible con dar valor a las cosas. Podemos decir que la perspectiva del todo y sus partes funcionantes

armoniza con la teoría del valor estoica clásica, en sus postulados sobre que la virtud es lo máximo valioso y que las demás cosas son indiferentes preferidos o dispreferidos; pero la perspectiva *elevada* también armoniza con otro aspecto de esta teoría del valor que mencionan las doxografías: los indiferentes absolutos. En efecto, el grado en que la mirada elevada *desnuda* a las cosas, las haría entrar en esa categoría. Son dos perspectivas distintas en tanto que cada una de ellas se centra en un aspecto del cosmos. Una se centra en su dimensión espacial y en función de ello otorga valor a las cosas. La otra se centra en el orden del cosmos y en su relación con sus partes, y en función de ello considera el valor de las cosas.

La presente investigación está dividida en tres capítulos. En el primero se expondrán las posibles variaciones de Marco Aurelio a la teoría estoica del valor clásica, ya que, si queremos afirmar que la teoría del valor clásica es compatible con la perspectiva cósmica aureliana, debemos primero asegurarnos con evidencia textual que Marco Aurelio comparte los puntos principales de dicha teoría. Se comenzará buscando evidencia de si Marco Aurelio también afirma que la virtud es lo más valioso o el único bien, lo cual constataremos al encontrar en las *Meditaciones* la idea de que sólo lo bello (καλόν) es lo bueno (ἀγαθόν). Se continuará en este primer capítulo con el estudio y diferenciación de los criterios con los que el primer estoicismo juzga a las cosas como indiferentes con respecto a los que Marco Aurelio usa para clasificarlas como tales. El capítulo terminará con la pregunta de si acaso hay evidencia textual en las *Meditaciones* acerca del tema de los indiferentes preferidos, concluyendo que la evidencia es casi nula y que el modo de proceder para dar lugar a ese tópico en el pensamiento aureliano debe ser otro, sobre lo que regresaremos en el tercer capítulo.

El segundo capítulo se centrará en el estudio de la perspectiva *elevada*. En un primer momento, se tratará el tema de cuál concepción del cosmos tiene Marco Aurelio. Si acaso es estoica y, si lo es, a cuál de las distintas definiciones de cosmos que dan las doxografías se acerca. Posteriormente, se realizará el análisis de en qué consiste esta mirada desde lo alto, en cómo funciona, en su presencia en otros pensadores antiguos y en el modo en cómo se asemeja o diferencia en ellos el uso que hace Marco Aurelio del tema. También se presentarán las distintas meditaciones aurelianas en las que el tema aparece y los objetos que son los más recurrentes a ser *observados* desde las alturas para nulificar su valor. El tercero y último capítulo de la tesis se centrará en la segunda forma de la perspectiva del cosmos aureliana, la perspectiva de las partes funcionantes, desde la que



pueden ser considerados, sin problemas, tanto los indiferentes preferidos como el sumo valor de la virtud. Se planteará el porqué hablar en Marco Aurelio de *miradas* o *perspectivas*. A continuación, se presentará a la perspectiva del todo y sus partes funcionantes como distinta a la perspectiva *elevada*, y también se precisará por qué no hay contradicción en decir que una cosa puede ser valiosa desde un punto de vista y desde otro no. En lo que sigue se desarrollará la idea de cómo algo sumamente valioso (cumplir el *érgon* propio correctamente) es compatible con la consideración del cosmos y sus partes funcionantes, al contrario de darse sentimientos de pequeñez e insignificancia de lo que hacemos, como lo señala Annas con su “estrategia de sólo una parte”. Pero, además, se señalará que la perspectiva del todo y sus partes funcionantes es compatible con la asignación de cierto valor preferible a otras cosas, esto es, que es compatible con la idea de que hay indiferentes preferidos (y dispreferidos). Al argumentar de qué modo los indiferentes preferidos pueden tener presencia en el pensamiento aureliano, se realizará, a su vez, la crítica a que Marco Aurelio sea un seguidor de Aristón de Quíos.

## Capítulo 1. Variaciones a la teoría del valor estoica clásica en Marco Aurelio

### 1.1. Consideraciones preliminares

Para hacer el rastreo de la presencia de las tesis de la teoría del valor estoica clásica en las *Meditaciones* aurelianas se debe tomar en cuenta la naturaleza del texto que son las *Meditaciones* y sus particularidades. Como reconoce Angelo Giavatto (2012: 339-340), las *Meditaciones* de Marco Aurelio no poseen la estructura de un tratado filosófico donde en un orden descriptivo  $b$  presupone  $a$ , y  $c$  presupone  $b$  y/o  $a$ . Pues la razón, nos dice Giavatto, es que Marco Aurelio está intentando reafirmar las doctrinas aprendidas mediante la repetición de ellas. Así, los mismos temas son tratados muchas veces, pero sin un orden preciso. Para Giavatto, el patrón que seguirían los temas tratados en Marco Aurelio sería así:  $a, b, c, b^1, c^1, b^2, a^1, b^3$  etc. Esto nos lleva, sugiere el autor, a que si queremos saber qué pensó Marco Aurelio sobre  $a$ , debemos investigar por  $a^1, a^2, a^3 \dots a^n$  a través de toda la obra y tratar de inferir su posición. Así, para intentar descubrir la postura de Marco Aurelio en relación a la teoría del valor clásica estoica será recomendado tomar en cuenta todas las veces que, en las *Meditaciones*, Marco Aurelio hace referencia al tema. Y, de este modo, intentar descubrir la postura aureliana, sus diferencias y similitudes con la postura del primer estoicismo.

En las fuentes doxográficas antiguas, como son los textos de Cicerón, Diógenes Laercio o Estobeo, aparecen varias consideraciones sobre la naturaleza del bien y el mal en los primeros estoicos con respecto a las cuales no podemos saber a ciencia cierta qué postura tenía Marco Aurelio, ya que las referencias a ellas en las *Meditaciones* o son meros rastros casi nulos, o no las hay. Pero no por ello debemos suponer que Marco Aurelio las desconocía o no las aceptaba. Pues, como señalan estudiosos como P. A. Brunt (1974: 2) y R. B. Rutherford (1989: 3 y 9), las *Meditaciones* muestran familiaridad con determinadas doctrinas y principios estoicos, tal familiaridad hace que las referencias sean alusivas, los argumentos incompletos o apenas dados, las complicadas doctrinas filosóficas no expuestas sistemáticamente y la terminología técnica indefinida. Para Rutherford, Marco Aurelio comúnmente toma los principios estoicos por dados sin recibir una formal exposición o defensa, sino que sólo son referidos o aludidos. Por su parte, las citas a los primeros estoicos son usadas para confirmación más que ser objeto de un detallado comentario. Entonces, considerando la naturaleza de *las Meditaciones*, podría ser que varias doctrinas sobre aspectos relativos a la naturaleza del bien, del mal o del valor, que aparecen señaladas en los doxografías, Marco Aurelio las acepte, pero sólo haga vagas alusiones a ellas.

Entonces, en las *Meditaciones* no encontramos alguna exposición detallada de algún punto o tesis de la teoría del valor estoica, pero la insistencia y repetición de ciertos tópicos da cuenta de qué doctrinas o tesis hace suyas Marco Aurelio. Annas (2002: 104), sin embargo, cree que es incorrecto ir buscando a través de las *Meditaciones* la adherencia formal de Marco Aurelio a tesis como que sólo la virtud es el bien mientras que los indiferentes tienen valor selectivo, porque le parece que Marco Aurelio no está ocupado en transmitir la estructura formal de la ética estoica, sino que se ocupa de responder a los eventos concretos y que se ocupa de las tesis estoicas en la medida que fortalecen o responden a decisiones particulares. Para Annas, este interés por lo concreto es el que explicaría el uso de temas y lenguaje no asociado al estoicismo ortodoxo (su preocupación con el cambio, su supuesto rechazo al mundo material, la posibilidad de que el mundo epicúreo sea real), por lo que un tratamiento formal de los temas a los que se adhiere Marco Aurelio no tendría cabida.

Sin embargo, si nos adherimos a la propuesta de John Sellars (2007: 119-130) sobre que la formación filosófica en la época helenística-romana requería de dos componentes principales, es decir, en un primer momento, el aprendizaje teórico de los principios básicos de la filosofía estoica, por ejemplo, los principios teóricos de la ética estoica, y, posteriormente, alguna forma de ejercitación filosófica para la asimilación de dichos principios.<sup>5</sup> Y reconocemos con Sellars (2012: 457-460) que las *Meditaciones* son expresión de ese segundo momento, teniendo por fin la asimilación, mediante su repetición, de las doctrinas filosóficas aprehendidas teóricamente en un primer momento. Entonces, podemos rastrear a lo largo de las *Meditaciones* los puntos o tesis filosóficas que Marco Aurelio ha aprendido teóricamente (las tesis de la teoría del valor estoica, por ejemplo) y que intenta asimilar mediante su repetición. Tal intento de asimilación nos señala su adherencia.

La teoría del valor estoica clásica, como aquí la llamaremos, consiste, en términos amplios, en la afirmación de que el único bien (ἀγαθόν) es la virtud (ἀρετή), el único mal (κακόν) es el vicio (κακία) y las demás cosas entrarían en la categoría de los indiferentes

---

<sup>5</sup> El modo de lograr esa asimilación de principios, según Newman (1989: 1476-82), es la meditación, cuya intención es persuadir y combatir errores de juicio, para lo cual hace uso de recursos retóricos, imágenes o ejemplos. La meditación o interiorización de principios, para Newman (1989:1507-8), en Marco Aurelio consiste en la repetición de aquéllos para *teñir* las imaginaciones del alma.

(τὰ ἀδιάφορα), aunque estos indiferentes podrían distinguirse en preferidos (προηγμένα) y dispreferidos (ἀποπροηγμένα):

“Cosas buenas, efectivamente, son las virtudes, prudencia, justicia, valentía, templanza y las restantes; cosas malas, empero, las contrarias a éstas: insensatez, injusticia y las demás; y ni buenas ni malas, todas las que ni benefician ni perjudican, como vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, buena fama, nobleza de nacimiento, así como sus contrarias: muerte, enfermedad, sufrimiento, fealdad, debilidad, pobreza, insignificancia, bajeza de nacimiento, y las que son de ese tenor, como afirma Hecatón en el séptimo libro de su obra *Sobre el fin*, y Apolodoro en su *Ética*, y Crisipo. Estas cosas, en efecto, no son bienes sino cosas indiferentes preferibles según su especie.”<sup>6</sup>

Ἄγαθὰ μὲν οὖν τὰς τε ἀρετάς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά· κακὰ δὲ τὰ ἐναντία, ἀφροσύνην, ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπά. οὐδέτερα δὲ ὅσα μήτε ὠφελεῖ μήτε βλάπτει, οἷον ζωὴ, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, δόξα, εὐγένεια· καὶ τὰ τούτοις ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος, αἰσχος, ἀσθένεια, πενία, ἀδοξία, δυσγένεια καὶ τὰ παραπλήσια, καθά φησιν Ἐκάτων ἐν ἑβδόμῳ Περὶ τέλους καὶ Ἀπολλόδορος ἐν τῇ Ἡθικῇ καὶ Χρύσιππος. μὴ γὰρ εἶναι ταῦτ' ἀγαθὰ, ἀλλ' ἀδιάφορα κατ' εἶδος προηγμένα. DL. (=Diógenes Laercio, *Vitae*), VII, 102.

Para el estoicismo ortodoxo la virtud tiene un valor sumo, digno de estima y de aprecio por sí mismo, mientras que algunas cosas que moralmente son indiferentes tienen cierto valor (ἀξία) seleccionable (Cfr. Estobeo, *Ecl.* (= *Eclogae Physicae et Ethicae*), II, 79, 12-17; II, 83, 13-84, 3).<sup>7</sup> De igual modo, el vicio posee un disvalor (ἀπαξία) distinto al de

---

<sup>6</sup> Las traducciones de Diógenes Laercio, algunas veces modificadas, serán de López Eire (1990).

<sup>7</sup> “De acuerdo con el primer modo [aquello que no es bueno ni malo], obviamente debe decirse que, según los de esta escuela, los intermediarios entre virtud y vicio son llamados indiferentes, aunque por cierto no <son indiferentes> en lo que respecta a la selección o rechazo. Esa es la razón por la cual también algunos de ellos contienen un valor selectivo en tanto que otros contienen un valor no selectivo, pero de ningún modo <contienen un valor> que contribuyan a la vida feliz.” [Κατὰ τὸ πρότερον δὴ λεκτέον τὰ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγεσθαι κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς αἰρέσεως ταύτης, οὐ μὴν πρὸς ἐκλογὴν καὶ ἀπεκλογὴν· δι' ὃ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν, τὰ δ' ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικὴν, συμβλητικὴν δ' οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον.] Estobeo, *Ecl.*, II, 79, 12-17. “El valor se entiende de tres modos: el precio y la estima por sí mismo, el intercambio del experto y el valor, que Antípatro denomina selectivo, en virtud del cual, una vez dadas ciertas cosas, elegimos estas cosas particulares en vez de estas otras.

algunos indiferentes. Aquellos indiferentes con valor son llamados preferidos y los indiferentes con disvalor son llamados dispreferidos. ¿De qué modo se puede precisar la diferencia entre el valor de la virtud y el de algunos indiferentes? Un pasaje de Estobeo puede aportar la respuesta:

“Ninguno de los bienes es preferido, por cuanto ellos poseen un valor supremo; lo preferido, en cambio, al poseer un lugar y valor secundarios, se encuentra, en cierto modo, muy próximo a la naturaleza de los bienes. En efecto, en la corte, el rey no se encuentra entre los preferidos sino que preferidos son quienes están ubicados por debajo de él y tales cosas son llamadas preferidas no por contribuir a un cierto estado de felicidad ni por colaborar con dicho estado sino por ser necesario que la elección de esas cosas preferidas prevalezca sobre la de las cosas dispreferidas.”

Οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι προηγμένον διὰ τὸ τὴν μεγίστην ἀξίαν αὐτὰ ἔχειν. Τὸ δὲ προηγμένον, τὴν δευτέραν χώραν καὶ ἀξίαν ἔχον, συνεγγίζει πῶς τῇ τῶν ἀγαθῶν φύσει: οὐδὲ γὰρ ἐν αὐτῇ τῶν προηγμένων εἶναι τὸν βασιλέα, ἀλλὰ τοὺς μετ’ αὐτὸν τεταγμένους. Προηγμένα δὲ λέγεσθαι, οὐ τῷ πρὸς εὐδαιμονίαν τινὰ συμβάλλεσθαι συνεργεῖν τε πρὸς αὐτήν, ἀλλὰ τῷ ἀναγκαῖον εἶναι τούτων τὴν ἐκλογὴν ποιεῖσθαι παρὰ τὰ ἀποπροηγμένα. Estobeo, *Ecl.*, II, 85, 3-11.

El símil del rey y su corte nos servirá para ilustrar la diferencia entre el valor de la virtud y el de los indiferentes preferidos. El valor y dignidad del rey es relativo al puesto y

---

Por ejemplo, la salud en vez de la enfermedad, la vida en vez de la muerte, la riqueza en vez de la pobreza. Análogamente, también afirman que el disvalor se entiende de tres maneras, siendo sus significados opuestos a los mencionados en el caso del triple <significado> del valor.” [Τὴν δὲ ἀξίαν λέγεσθαι τριχῶς, τὴν τε δόσιν καὶ τιμὴν καθ’ αὐτὸ καὶ τὴν ἀμοιβὴν τοῦ δοκιμαστοῦ: καὶ τὴν τρίτην, ἣν ὁ Ἀντίπατρος ἐκλεκτικὴν προσαγορεύει, καθ’ ἣν διδόντων τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἰρούμεθα, οἷον ὑγίειαν ἀντὶ νόσου καὶ ζωὴν ἀντὶ θανάτου καὶ πλοῦτον ἀντὶ πενίας. Κατὰ τὸ ἀνάλογον δὲ καὶ τὴν ἀπαξίαν τριχῶς φασὶ λέγεσθαι, ἀντιτιθεμένων τῶν σημαιομένων τοῖς ἐπὶ τῆς τριττῆς ἀξίας εἰρημένοις.] Estobeo, *Ecl.*, II, 83, 10-84, 3. “Y estos son dos tipos de valor, en virtud de los cuales decimos que ciertas cosas preceden en valor, en tanto que afirma [Diógenes] que el tercer tipo de valor es aquel según el cual decimos que ciertas cosas tienen dignidad y valor, el cual no se produce en relación con los indiferentes sino únicamente respecto a las cosas excelentes.” [Καὶ ταύτας μὲν τὰς δύο ἀξίας καθ’ ἃς λέγομέν τινα τῇ ἀξία προῆχθαι, τρίτην δὲ φησιν εἶναι, καθ’ ἣν φαμεν ἀξιώμα τινα ἔχειν καὶ ἀξίαν, ἥπερ περὶ ἀδιάφορα οὐ γίνεται, ἀλλὰ περὶ μόνον τὰ σπουδαῖα.] Estobeo. *Ecl.* II, 84, 9-13. Las traducciones de Estobeo serán de Boeri (1998).

funciones que desempeña. El valor de su corte es inferior, porque ni ocupan el puesto que tiene el rey ni desempeñan tales funciones propias sólo del rey. Con respecto a la virtud podemos pensar que su eminente valor es relativo al papel que desempeña como aquello que es suficiente para contribuir a la felicidad. Así como la corte del rey es inferior en dignidad al rey, porque sus miembros no pueden desempeñar el puesto y función del rey, del mismo modo, los indiferentes preferidos son inferiores en valor a la virtud, porque no pueden contribuir a tal estado de felicidad.

Tanto el rey como su corte tienen cierta dignidad, posiblemente porque todos tienen cierta relación con respecto al palacio, relación entendida como pertenencia al palacio. Pero la dignidad es distinta en tanto que el modo de participación con respecto al palacio es distinto. Así, la dignidad del rey es distinta y superior en tanto que su participación con respecto al palacio es distinta, esto es, de jefe supremo. Del mismo modo, tanto la virtud como los indiferentes preferidos tienen valor por tener cierta relación con respecto a la naturaleza o por ser acordes a ella (Πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν ἀξίαν ἔχειν καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν ἀπαξίαν. Estobeo. *Ecl.*, II, 83, 10-11). Esta concordancia con la naturaleza es la que les otorga el sumo valor o el valor seleccionable. En efecto, el bien, esto es, la virtud es algo acorde a la naturaleza, lo mismo que ciertos indiferentes, éstos son preferidos en tanto que son acordes a la naturaleza. Pero el modo como participan de la naturaleza marca la diferencia en el valor que poseen.

Los indiferentes preferidos concuerdan o tienen relación con la naturaleza en su sentido más elemental, más orgánico, esto es, con la naturaleza del ser vivo y sus primeras necesidades. Mientras que algunos indiferentes están en relación directa con lo que conviene a la conservación de la constitución del ser vivo, como la salud, la integridad de los sentidos o la ausencia de dolor; otros indiferentes, como la riqueza o la fama, tienen una relación productora con respecto a estas cosas que convienen para la conservación del ser vivo, por ejemplo, la riqueza puede ser productora de buena salud (Cfr. Estobeo, *Ecl.*, II, 82, 21-83, 7).<sup>8</sup> La naturaleza aquí señalada es una de la que se pudiera hablar en términos

---

<sup>8</sup> “Entre las cosas según naturaleza, unas son aceptables por sí mismas, otras por otras. Por sí mismas son todas aquellas que, a modo de una conversión, son promotoras de un impulso hacia sí mismas o se consagran hacia sí mismas, como la salud, la buena sensibilidad, la falta de padecimiento y la belleza del cuerpo. Productivas, en cambio, son aquellas que, de una manera mitigada, promueven un impulso hacia otras cosas y no <lo promueven> a modo de conversión hacia sí mismas; por ejemplo, la riqueza, la fama y las cosas semejantes a éstas.” [Γῶν δὲ κατὰ φύσιν τὰ μὲν καθ’ αὐτὰ ληπτὰ εἶναι, τὰ δὲ δι’ ἕτερα. Καθ’ αὐτὰ μὲν, ὅσα ἐστὶν ὁρμῆς κινητικὰ προτρεπτικῶς ἐφ’ ἑαυτὰ ἢ ἐπὶ τὸ ἀντέχεσθαι αὐτῶν, οἷον ὑγίειαν, εὐαισθησίαν, ἀπονίαν καὶ κάλλος

absolutos como desligada de un todo (el cosmos) al que pertenece. A esta relación de los indiferentes preferidos con la naturaleza habremos de regresar en el apartado 3.4.1.

La virtud, por su parte, concuerda con la naturaleza racional, tanto la humana como la del cosmos. En este sentido, recobramos la expresión de Sandbach (1975: 30) sobre que las cosas indiferentes tienen valor para una vida natural y las cosas buenas para una vida moral. Pero, como Sandbach (1975: 33) precisa, no es que la vida moral no sea natural y que sea opuesta a la vida natural orgánica, sino que la primera sería considerada como el desarrollo de la segunda. Pues, con la aparición de la razón a cierta edad, los impulsos originarios del ser humano en tanto ser vivo son modificados, y vivir acorde a la razón se convierte en natural para el hombre (Cfr. DL. VII, 86; Cicerón, *De Fin*, III, 20-21).

En este sentido, mientras el valor de los indiferentes preferidos permite su selección en lugar de su opuesto, el sumo valor de la virtud hace que siempre sea elegible y no bajo determinadas circunstancias como con los indiferentes preferidos. Así lo entienden Long y Sedley (1987: 358), cuando observan que el valor selectivo de los indiferentes preferidos está condicionado a ciertas circunstancias, aunque exista una preferencia natural, por ejemplo, por la salud sobre la enfermedad. Para Long y Sedley, el rol del juicio moral es precisamente decidir si se deben perseguir o no los indiferentes preferidos, dada su natural preferencia, bajo ciertas circunstancias.

Es complicado entender las definiciones del fin de Diógenes de Babilonia y de Antípatro de Tarso<sup>9</sup> como continuando con la línea del primer estoicismo. Ya que éstos incluyen en la definición del fin la selección de cosas acordes a la naturaleza y el rechazo

---

σώματος. Ποιητικά <δὲ>, ὅσα ἔστιν ὀρμῆς κινητικὰ ἀνετικῶς ἐφ' ἕτερα καὶ μὴ προτρεπτικῶς <ἐφ' ἑαυτά>, οἷον πλούτον, δόξαν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.] Estobeo, *Ecl.* II, 82, 21-83, 7. También: Cicerón, *De Fin.* III, 56 y DL. VII, 107.

<sup>9</sup> “Y Diógenes <de Babilonia dice que el fin> «consiste en el buen razonamiento en la selección y rechazo de las cosas según naturaleza»; [...] Antípatro que en «vivir seleccionando continuamente las cosas según naturaleza y rechazando las cosas contrarias a la naturaleza».” [Διογένης δὲ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ. [...] Ἀντίπατρος δὲ ζῆν ἐκλεγόμενους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγόμενους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς.] Estobeo, *Ecl.* II, 76, 9-13. “[...] Diógenes consideró que el fin yace en el cálculo correcto que distinguía en la selección de las cosas según naturaleza. Antípatro, su discípulo, supone que el fin yace en seleccionar continua y permanentemente lo que es según naturaleza, y en no seleccionar lo que es contrario a la naturaleza.” [<Διογένης δὲ τὸ τέλος κείσθαι ἠγεῖτο> ἐν τῷ εὐλογιστεῖν, ὃ ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κείσθαι διελάμβανεν. ὃ τε Ἀντίπατρος ὁ τούτου γνώριμος τὸ τέλος κείσθαι ἐν τῷ διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλέγεσθαι δὲ τὰ παρὰ φύσιν ὑπολαμβάνει.] Clemente: BS. (=Boeri-Salles (2014)), 23.5.

de cosas contrarias a la naturaleza. Como señalan Boeri y Salles (2014: 539), con la definición de fin de Diógenes, éste intenta otorgar la categoría de “bienes” a cosas que el primer estoicismo consideró indiferentes. Pero si se quiere entender a Diógenes y a Antípatro como continuando en la línea de pensamiento con el primer estoicismo, pues no se suele señalar en las fuentes antiguas que ellos se hayan alejado de las doctrinas de sus maestros, su definición del fin no puede significar que el fin consiste en vivir seleccionando la riqueza en lugar de la pobreza, o la vida en lugar de la muerte. Más bien, lo que se podría estar acentuando es el carácter relativo de la selección de estos indiferentes bajo ciertas circunstancias, es decir, que el fin sería vivir seleccionando las cosas acordes a la naturaleza y rechazando las contrarias siempre que las circunstancias lo permitan y esto no vaya en contra de la virtud. Así, cuando Diógenes de Babilonia define el fin como el buen razonamiento en la selección o rechazo de las cosas acordes a la naturaleza, puede querer decir: la selección de cosas acordes a la naturaleza, como la vida o la salud, y el rechazo de cosas contrarias, como la muerte y la enfermedad, siempre que las circunstancias lo permitan y no sea contrario a la virtud elegir las primeras y rechazar las segundas.

## **1.2. La virtud es el único bien y el vicio el único mal**

Junto con el cinismo, el estoicismo antiguo, Aristón de Quíos y el estoicismo tardío Marco Aurelio comparte el reconocimiento acerca de que la virtud es el único bien y el vicio el único mal. Esto queda dicho explícitamente o implícitamente en varias partes de las *Meditaciones*. Entre las meditaciones donde explícitamente lo dice, se encuentra, por ejemplo, la meditación V, 34, donde afirma que es común a todas las almas de los seres racionales poner su bien en una disposición comunitaria y en su acción (τὸ ἐν τῇ κοινωνικῇ διαθέσει καὶ πράξει ἔχειν τὸ ἀγαθόν).<sup>10</sup> Disposición (διάθεσις), según la terminología de la psicología estoica, se refiere a la virtud, pues ésta es una disposición coherente, segura e inmodificable del alma. Así, cuando Marco Aurelio dice que el bien consiste en una disposición y acción justas se está refiriendo a la virtud y a las acciones que se siguen como consecuencia de tal disposición virtuosa del alma. Otras dos meditaciones donde afirma

---

<sup>10</sup> “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 sociable y el poner fin a tu aspiración aquí.” [δύο ταῦτα κοινὰ τῇ τε τοῦ θεοῦ καὶ τῇ τοῦ ἀνθρώπου καὶ παντὸς λογικοῦ ζώου ψυχῇ· τὸ μὴ ἐμποδίζεσθαι ὑπ’ ἄλλου καὶ τὸ ἐν τῇ κοινωνικῇ διαθέσει καὶ πράξει ἔχειν τὸ ἀγαθόν καὶ ἐνταῦθα τὴν ὄρεξιν ἀπολήγειν.] *ASI*. V, 34, 2. Las traducciones de Marco Aurelio, con algunas modificaciones, son de Bach Pellicer (1977).



que el bien se encuentra en la acción son: la meditación VI, 51<sup>11</sup> en la cual el emperador dice que el hombre inteligente hace consistir su bien propio (ἴδιον ἀγαθόν) en su acción propia (ἴδιαν πράξιν), y la meditación IX, 16<sup>12</sup> donde afirma que para un viviente racional y social el bien y mal (κακὸν καὶ ἀγαθόν), lo mismo que la virtud y el vicio, residen en su actividad (ἐνεργεία). Tanto πράξις (acción) como ἐνεργεία (actividad) son usadas indistintamente por Marco Aurelio para referirse a las acciones virtuosas, aquellas acciones que son acordes a la naturaleza y a la razón (Cfr. *ASI*. II, 5, 2; III, 12; VII, 11), que no se ven obstaculizadas (Cfr. *ASI*. V, 20), y que no deben hacerse al azar (Cfr. *ASI*. IV, 2), entre las que están, por ejemplo, actuar sociablemente (Cfr. *ASI*. VI, 7; VII, 74; IX, 6, IX, 23, IX, 31) y morir rectamente (Cfr. *ASI*. III, 7, 3; IX, 3).

En otras meditaciones Marco Aurelio hace referencia a que las virtudes principales estoicas son el bien más elevado. En la meditación III, 6<sup>13</sup>, sobre la que Gill (2013: 110) comenta que su principal tema es la idea de que la virtud es el único bien, Marco Aurelio plantea que si en la vida no encuentra nada mejor a la justicia (δικαιοσύνης), a la verdad (ἀληθείας), a la templanza (σωφροσύνης) y a la valentía (ἀνδρείας), entonces no deberá ceder a nada que pueda alejarlo de aquel bien propio (τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖνο τὸ ἴδιον), esto es,

---

<sup>11</sup> “El que ama la fama considera bien propio la actividad ajena; el que ama el placer, su propia afección; el hombre inteligente, en cambio, su propia actividad.” [Ὁ μὲν φιλόδοξος ἀλλοτρίαν ἐνεργείαν ἴδιον ἀγαθὸν ὑπολαμβάνει, ὁ δὲ φιλήδονος ἴδιαν πείσιν, ὁ δὲ νοῦν ἔχων ἴδιαν πράξιν.] *ASI*. VI, 51.

<sup>12</sup> “No radica el mal y el bien de un ser racional y social en la pasión sino en la actividad, como tampoco la virtud y el vicio están en la pasión sino en la actividad.” [Οὐκ ἐν πείσει ἀλλ’ ἐνεργεία τὸ τοῦ λογικοῦ πολιτικοῦ ζώου κακὸν καὶ ἀγαθόν, ὥσπερ οὐδὲ ἡ ἀρετὴ καὶ κακία αὐτοῦ ἐν πείσει ἀλλὰ ἐνεργεία.] *ASI*. IX, 16.

<sup>13</sup> “Si en el transcurso de la vida humana encuentras un bien superior a la justicia, a la verdad, a la moderación, a la valentía y, en suma, a tu inteligencia que se basta a sí misma, en aquellas cosas en las que te facilita actuar de acuerdo con la recta razón, y de acuerdo con el destino en las cosas repartidas sin elección previa; si percibes, digo, un bien de más valía que ése, vuélvete hacia él con toda el alma y disfruta del bien supremo que descubras. [...] Porque no es lícito oponer al bien de la razón y de la convivencia otro de distinto género, como, por ejemplo, el elogio de la muchedumbre, cargos públicos, riqueza o disfrute de placeres. Todas esas cosas, aunque parezcan momentáneamente armonizar con nuestra naturaleza, de pronto se imponen y nos desvían.” [Εἰ μὲν κρεῖττον εὐρίσκεις ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ δικαιοσύνης, ἀληθείας, σωφροσύνης, ἀνδρείας καὶ καθάπαξ τοῦ ἀρκεῖσθαι ἑαυτῇ τὴν διάνοιάν σου, ἐν οἷς κατὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν πράσσοντά σε παρέχεται, καὶ [ἐν] τῇ εἰμαρμένῃ ἐν τοῖς ἀπροαιρέτως ἀπονεμομένοις· εἰ τούτου, φημί, κρεῖττόν τι ὄρῳ, ἐπ’ ἐκεῖνο ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς τραπόμενος τοῦ ἀρίστου εὐρισκομένου ἀπόλαυε. [...] ἀντικαθῆσθαι γὰρ τῷ λογικῷ καὶ πολιτικῷ ἀγαθῷ οὐ θέμις οὐδ’ ὅτιοῦν ἑτερογενές, οἷον τὸν παρὰ τῶν πολλῶν ἔπαινον ἢ ἀρχὰς ἢ πλοῦτον ἢ ἀπολαύσεις ἡδονῶν· πάντα ταῦτα, κἂν πρὸς ὀλίγον ἐναρμόζωιν δόξῃ, κατεκράτησεν ἄφνω καὶ παρήνεγκεν.] *ASI*. III, 6, 1 y 4-5.

el bien que lo es según la razón y lo social, porque las demás cosas como el elogio de la muchedumbre, los cargos públicos, la riqueza, o el disfrute de placeres, aunque de momento parezcan armonizar con la propia constitución, de pronto se imponen y desvían. En la meditación V, 12<sup>14</sup> Marco Aurelio hipotéticamente plantea que si la muchedumbre pudiera discernir que la prudencia (φρόνησιν), la templanza (σωφροσύνην), la justicia (δικαιοσύνην) y la valentía (ἀνδρείαν) son los verdaderos bienes, entonces ya no podría aceptar el dicho de que alguien está saturado de bienes cuando es rico o afortunado.

También se puede apreciar la adherencia de Marco Aurelio a la tesis estoica ya mencionada por medio de la identificación estoica, que Marco Aurelio hace suya, acerca de que sólo lo bello (καλόν) es el bien (ἀγαθόν), y sólo lo vergonzoso (αἰσχρόν) es el mal (κακόν), pues lo único que es bello (moralmente) es la virtud. Tal identificación es de herencia platónica, en el *Gorgias* 474c-d Sócrates quiere señalar que, cuando se ha reconocido que cometer injusticia es más vergonzoso (αἰσχίον) que padecerla, para conceder que cometer injusticia es peor (κάκιον) que padecerla, hace falta reconocer que son lo mismo lo bello (καλόν) y lo bueno (ἀγαθόν), como lo vergonzoso (αἰσχρόν) y lo malo (κακόν), algo a lo el interlocutor de Sócrates se resiste.<sup>15</sup> Tal identificación, exponen Boeri y Salles (2014: 650), fue una tesis fundamental de la ética estoica y tal identidad se explica, nos dicen, porque lo moralmente bello es el bien en sentido estricto, esto es, la virtud y lo que participa de ella. O como dice Jean Brun (1997: 107) bueno y bello son sinónimos,

<sup>14</sup> “Cuáles son las cosas que el vulgo considera buenas, podrías comprenderlo por lo siguiente. Porque si alguien pensara de verdad que ciertas cosas son buenas, como la sabiduría, la prudencia, la justicia, la valentía, después de una comprensión previa de estos conceptos, no sería capaz de oír eso de: «tan cargado está de bienes», pues no armonizaría con él tal rasgo.” [‘Οποῖά τινά ἐστι τὰ τοῖς πολλοῖς δοκοῦντα ἀγαθὰ, κἂν ἐντεῦθεν λάβοις. εἰ γάρ τις ἐπινοήσειεν ὑπάρχοντά τινα ὡς ἀληθῶς ἀγαθὰ, οἷον φρόνησιν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, οὐκ ἂν ταῦτα προεπινοήσας ἔτι ἀκοῦσαι δυνηθεῖη τι <ἐπιλεγόμενον> τῷ ἀγαθῷ· <οὐδὲν> γὰρ ἐφαρμόσει.] *ASL*. V, 12, 1-2.

<sup>15</sup> “Sóc.- Para que lo sepas, respóndeme como si empezando de nuevo te preguntara: ¿Qué es peor, a tu juicio, cometer injusticia o recibirla? Pol.- Recibirla, según mi opinión. Sóc.- ¿Y qué es más vergonzoso, cometer injusticia o recibirla? Contesta. Pol.- Cometerla. Sóc.- Por consiguiente, es también peor, puesto que es más vergonzoso. Pol.- De ningún modo. Sóc.- Ya comprendo; crees, según parece, que no es lo mismo lo bello y lo bueno, lo malo y lo feo. Pol.- No, por cierto.” [(ΣΩ.) Λέγε δή μοι, ἴν’ εἰδῆς, ὥσπερ ἂν εἰ ἐξ ἀρχῆς σε ἠρώτων· πότερον δοκεῖ σοι, ὦ Πῶλε, κάκιον εἶναι, τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι; {-ΠΩΛ.} Τὸ ἀδικεῖσθαι ἔμοιγε. {- ΣΩ.} Τί δὲ δή; αἰσχίον πότερον τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι; ἀποκρίνου. {-ΠΩΛ.} Τὸ ἀδικεῖν. {-ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ κάκιον, εἴπερ αἰσχίον. {-ΠΩΛ.} Ἥκιστα γε. {-ΣΩ.} Μανθάνω: οὐ ταῦτόν ἡγῆσθαι, ὡς ἔοικας, καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ κακόν καὶ αἰσχρόν. {-ΠΩΛ.} Οὐ δῆτα.] Platón, *Gorgias*, 474c-d. Trad. modificada de Calonge (2003b).

porque el bien es la expresión de una armonía interna que se identifica con la armonía del mundo.

Los estoicos antiguos, según Diógenes Laercio (Cfr. DL. VII, 100-101; también: Cicerón, *De Fin*, III, 50)<sup>16</sup>, llaman bello (καλόν) sólo al bien perfecto (τὸ τέλειον ἀγαθόν), y dicen que sólo lo bello es bueno (μόνον τὸ καλόν ἀγαθόν εἶναι), y que en eso consiste la virtud y lo que participa de la virtud (εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς), es decir, las acciones (πράξεις) virtuosas y los hombres excelentes (Cfr. DL. VII, 94). Marco Aurelio siguiendo a los estoicos antiguos reconoce que la naturaleza del bien consiste en lo bello (καλόν) y la del mal en lo vergonzoso o feo (Ἐγὼ δὲ τεθεωρηκῶς τὴν φύσιν τοῦ ἀγαθοῦ ὅτι καλόν καὶ τοῦ κακοῦ ὅτι αἰσχρὸν [...] *ASL*. II, 1, 3). Si sólo lo bello es lo bueno y sólo lo vergonzoso lo malo, entonces aquellas cosas que ni son bellas ni vergonzosas, no pueden ser calificadas ni de buenas ni de malas. Así, en la meditación II, 11, 6 el emperador reconoce que cosas como la muerte y la vida, la fama y el nulo renombre, el dolor y el placer, la riqueza y la pobreza no son ni bellas (οὔτε καλὰ) ni feas (οὔτε αἰσχροί), ni bienes ni males.

“Y tampoco [la naturaleza] por incapacidad o inhabilidad habría cometido un error de tales dimensiones como para que les tocara a los buenos y a los

---

<sup>16</sup> “Al bien perfecto lo llaman bello porque contiene en sí la totalidad de los factores requeridos por la naturaleza, o la proporción perfecta. Las especies de lo bello son cuatro: lo justo, lo valiente, lo ordenado y lo sabio; pues en ellas se cumplen las bellas acciones. En exacta correspondencia, hay también cuatro especies de lo vergonzoso: lo injusto, lo cobarde, lo desordenado y lo insensato.” [Καλὸν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον ἀγαθὸν παρὰ τὸ πάντας ἀπέχειν τοὺς ἐπιζητούμενους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως ἢ τὸ τελέως σύμμετρον. εἶδη δὲ εἶναι τοῦ καλοῦ τέτταρα· δίκαιον, ἀνδρείον, κόσμιον, ἐπιστημονικόν· ἐν γὰρ τοῖσδε τὰς καλὰς πράξεις συντελεῖσθαι. ἀνὰ λόγον δὲ καὶ τοῦ αἰσχροῦ εἶδη εἶναι τέτταρα, τὸ τὸ ἄδικον καὶ τὸ δειλὸν καὶ ἄκοσμον καὶ ἄφρον.] DL. VII, 100. “Dicen que sólo lo bello es bueno, tal como afirma Hecatón en el libro tercero de su tratado *Sobre los bienes* y Crisipo en su obra *Sobre lo bello*; y que en eso consiste la virtud y lo que participa de la virtud, lo que equivale a decir que todo bien es bello y que el bien vale tanto como lo bello, lo cual viene a ser lo mismo.” [Λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι, καθά φησιν Ἐκάτων ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ἀγαθῶν καὶ Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ τοῦ καλοῦ· εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς· ᾧ ἐστὶν ἴσον τὸ πᾶν ἀγαθὸν καλὸν εἶναι καὶ τὸ ἰσοδύναμον τὸ καλὸν τῷ ἀγαθῷ, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τούτῳ.] DL. VII, 101. “Entonces, una vez que fue suficientemente establecido que el único bien es lo honorable y el único mal lo deshonoroso, <los estoicos> sostuvieron que entre aquellas cosas que carecen de valor para vivir feliz o infelizmente hay, con todo, alguna diferencia, de modo que con relación a estas cosas: las hay estimables, otras lo contrario, otras ni lo uno ni lo otro.” [Itaque cum esset satis constitutum id solum esse bonum, quod esset honestum, et id malum solum, quod turpe, tum inter illa, quae nihil valerent ad beate misereve vivendum, aliquid tamen, quod differrent, esse voluerunt, ut essent eorum alia aestimabilia, alia contra, alia neutrum.] Cicerón, *De fin*, III, 50.

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 ni es bello ni feo. Luego, efectivamente, no son bienes ni males.”

οὐδ' ἂν τηλικούτον ἤμαρτεν ἦτοι παρ' ἀδυναμίαν ἢ παρ' ἀτεχνίαν, ἵνα τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ ἐπίσης τοῖς τε ἀγαθοῖς ἀνθρώποις καὶ τοῖς κακοῖς πεφυρμένως συμβαίη. θάνατος δέ γε καὶ ζωὴ, δόξα καὶ ἀδοξία, πόνος καὶ ἡδονή, πλοῦτος καὶ πενία, πάντα ταῦτα ἐπίσης συμβαίνει ἀνθρώπων τοῖς τε ἀγαθοῖς καὶ τοῖς κακοῖς οὔτε καλὰ ὄντα οὔτε αἰσχρά. οὔτ' ἄρ' ἀγαθὰ οὔτε κακὰ ἐστὶ. *AS/*. II, 11, 5-6.

Ahora que han entrado en consideración las demás cosas a parte del vicio y la virtud, es menester desarrollar la idea de por qué no son bienes ni males con más detenimiento, lo cual nos lleva a centrarnos en la doctrina de la indiferencia estoica y su diferencia con la doctrina de la indiferencia en Marco Aurelio.

### **1.3. La doctrina de la indiferencia en Marco Aurelio**

Para Marco Aurelio, uno debe presentar indiferencia ante lo que es intermedio entre la virtud y el vicio: “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.” [Φαίδρυνον σεαυτὸν ἀπλότῃ καὶ αἰδοῖ καὶ τῇ πρὸς τὸ ἀνά μέσον ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιαφορίᾳ.] *AS/*. VII, 31, 1. Tal expresión de Marco Aurelio recuerda a la formulación del fin de Aristón, es decir, que el fin es vivir manteniéndose indiferente a lo que es intermedio entre la virtud y el vicio, no haciendo distinciones entre esas cosas intermedias.<sup>17</sup>

Sin embargo, para Pierre Hadot (1998: 71), la expresión aureliana no tiene por qué ser atribuida a Aristón, pues éste no fue el único que la uso; además de que tal expresión aureliana puede ser entendida, según Pierre Hadot, como el principio de todo el estoicismo,

---

<sup>17</sup> “Aristón de Quíos, el Calvo, apodado también Sirena, afirmó que el fin era vivir manteniéndose indiferente ante lo que está entre la virtud y el vicio, prescindiendo de cualquier distinción en esas cosas, y portándose por igual ante todas ellas.” [Ἀρίστων ὁ Χίος ὁ Φάλανθος, ἐπικαλούμενος Σειρήν. τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μηδε ἡντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα.] *DL*. VII, 160.

esto es, el de señalar la distinción entre lo valioso, lo que depende de nosotros, y lo que es indiferente, lo que no depende de nosotros. En efecto, la fórmula aureliana parece distinta a la aristoniana, porque no está precisando que esta indiferencia consista en prescindir de cualquier distinción entre esas cosas, como sí lo señala la fórmula aristoniana. La fórmula aureliana sólo señala que la vida más hermosa se logrará siendo indiferente a las cosas indiferentes, pero sin agregar que no exista alguna especie de distinción entre ellas:

“Vivir de la manera más hermosa. Esa facultad radica en el alma, caso de que sea indiferente a las cosas indiferentes. Y permanecerá indiferente, siempre que observe cada una de ellas por separado. Y en conjunto teniendo presente que ninguna nos imprime una opinión acerca de ella.”

Κάλλιστα διαζήν· δύναμις αὕτη ἐν τῇ ψυχῇ, ἐὰν πρὸς τὰ ἀδιάφορά τις ἀδιαφορῇ. ἀδιαφορήσει δέ, ἐὰν ἕκαστον αὐτῶν θεωρῇ διηρημένως καὶ ὀλικῶς καὶ μεμνημένος, ὅτι οὐδὲν αὐτῶν ὑπόληψιν περὶ αὐτοῦ ἡμῖν ἐμποιεῖ [...]. *AS/*. XI, 16,1-2.

Para Marco Aurelio, las cosas son indiferentes en tanto que se cumpla con lo apropiado o con lo debido (Cfr. *AS/*. VI, 2, 1),<sup>18</sup> es decir, son indiferentes como materia para practicar la virtud o actuar apropiadamente (Gill 2013: 168-69), pero esto no quiere decir que no haya alguna clase de distinción y preferencia entre esas cosas indiferentes. Pues, como se habrá de exponer en el apartado 3.4.2, Marco Aurelio puede hacer distinciones entre los indiferentes en función del puesto a que es llamado a desempeñar dentro del cosmos. Por ahora, se distinguirán los criterios del primer estoicismo y los de Marco Aurelio por los que las cosas son calificadas como indiferentes.

### **1.3.1. Aquello que ni beneficia ni daña no es ni un bien ni un mal**

Tanto el primer estoicismo como Marco Aurelio suelen calificar prácticamente a las mismas cosas como indiferentes (ἀδιάφορα), lo que los distingue está en el criterio por el cual dichas cosas son consideradas como indiferentes. Un criterio del primer estoicismo para

---

<sup>18</sup> “Sea indiferente para ti pasar frío o calor, si haces lo apropiado, pasar la noche en vela o saciarte de dormir, ser criticado o elogiado, morir o hacer otra cosa.” [Μὴ διαφέρου πότερον ῥιγῶν ἢ θαλπόμενος τὸ πρέπον ποιεῖς, καὶ πότερον νυστάζων ἢ ἱκανῶς ὕπνου ἔχων, καὶ πότερον κακῶς ἀκούων ἢ εὐφημούμενος, καὶ πότερον ἀποθνήσκων ἢ πράττων τι ἀλλοῖον:]. *AS/*. VI, 2, 1.

considerar cosas como indiferentes es que si no benefician (ὠφελεῖ) ni dañan (βλάπτει), entonces no son ni bienes ni males.<sup>19</sup>

“Pues así como lo propio del calor es calentar, no enfriar, del mismo modo lo propio del bien es beneficiar, no dañar, pero la riqueza y la salud no son más provechosas que dañinas; no son, entonces, un bien ni la riqueza ni la salud.”

ὥς γὰρ ἴδιον θερμοῦ τὸ θερμαίνειν, οὐ τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ ἀγαθοῦ τὸ ὠφελεῖν, οὐ τὸ βλάπτειν· οὐ μᾶλλον δὲ ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια· οὐκ ἄρα ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔτε ὑγίεια. DL. VII, 103.

Tal postura, como señala Tad Brennan (2005: 119-121), no es que algunos indiferentes algunas veces beneficien y otras dañen, como fuegos inconstantes que a veces calientan y a veces no, y al no beneficiar con uniformidad a su poseedor, no podrían llamarse bienes auténticos. Al no tomar esta postura, sino la idea de que los indiferentes ni benefician ni dañan nunca, señala Brennan, los estoicos rechazan el punto de vista de Sócrates (Cfr. *Eutidemo*, 280b-e; *Menón* 87d-88d) sobre que cosas como la riqueza o la salud puedan a veces beneficiar o a veces dañar.<sup>20</sup> En efecto, en el *Menón* 87d-88d Platón señala que cosas como la riqueza, la salud, la fuerza, o la belleza, algunas veces benefician y otras veces dañan; benefician cuando hay un uso correcto de ellas y dañan cuando no lo hay, mientras que la virtud siempre es benéfica a su poseedor, porque es precisamente aquello que acompaña a las cosas para que ellas sean benéficas y no dañinas.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> “Y ni buenas ni malas, todas las que ni benefician ni perjudican, como vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, buena fama, nobleza de nacimiento, así como sus contrarias: muerte, enfermedad, sufrimiento, fealdad, debilidad, pobreza, insignificancia, bajeza de nacimiento, y las que son de ese tenor [...]” [οὐδέτερα δὲ ὅσα μήτε ὠφελεῖ μήτε βλάπτει, οἷον ζωή, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, δόξα, εὐγένεια· καὶ τὰ τούτοις ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος, αἴσχος, ἀσθένεια, πενία, ἀδοξία, δυσγένεια καὶ τὰ παραπλήσια [...]] DL. VII, 102.

<sup>20</sup> Para Brennan (2005: 119-121) las posturas son distintas, porque los estoicos nunca reconocerían, como sí lo hace Sócrates, que, por ejemplo, la riqueza sea algunas veces un bien (*Gorgias* 467e-468<sup>a</sup>), o que algunas veces participe del bien, o que sea un bien si es usada correctamente (*Eutidemo* 281d-e; *Menón* 87e-88<sup>a</sup>). También señala que es distinta la postura de Sócrates sobre que la riqueza es una buena cosa si es usada bien con la postura estoica de que el uso de la riqueza sea un bien, pues para Sócrates un objeto sería un bien, mientras que para los estoicos lo sería una acción.

<sup>21</sup> “Sóc. - ¿Y por la virtud somos buenos? Men. – Sí. Sóc. - ¿Y, si buenos, también beneficiados? Pues todo lo bueno es benéfico, ¿no? Men. – Sí. Sóc. - ¿Y la virtud es algo benéfico? Men. - Necesariamente, según lo que admitimos. Sóc. - Investiguemos, pues, recuperándolas una por una, cuáles son las cosas que nos son benéficas. La salud, decimos, la fuerza, la belleza y hasta la riqueza también. Éstas y otras por el estilo decimos que son benéficas, ¿no? Men. - Sí. Sóc. - Pero estas mismas cosas decimos

Marco Aurelio reproduce, con sus particularidades, este primer criterio del estoicismo. Para Marco Aurelio, igual que el primer estoicismo y contrario a la postura del Sócrates del *Menón*, sólo el vicio puede dañar (βλάπτειν), por lo que es el único mal. Para Marco Aurelio, dañar es hacer al guía interior peor (χειρόν) de lo que era (Cfr. *ASI*. VII, 22)<sup>22</sup> o el deterioro de la inteligencia, deterioro (χειρών) en el que radica el mal (κακόν) y el perjuicio (βλαβερὸν) de Marco Aurelio (Cfr. *ASI*. IX, 42, 7).<sup>23</sup> ¿En qué sentido se habla de hacer peor al guía interior o deteriorar la inteligencia? En el sentido de que se vea obstaculizada, pues, para Marco Aurelio, un obstáculo a la inteligencia es un mal para la naturaleza inteligente en el sentido de que la hace peor (Cfr. *ASI*. VIII, 41; X, 33).<sup>24</sup>

---

que también, a veces, nos dañan, ¿o afirmas tú algo distinto? Men. No, sino así. Sóc.- Observa ahora, ¿qué es lo que guía a cada una de esas cosas cuando nos benefician y qué cuando nos dañan? ¿No es cierto, acaso, que benefician cuando hay un uso correcto y que, en cambio, dañan cuando no lo hay? Men.- Por supuesto.” [(-ΣΩ.) Καὶ μὴν ἀρετῆ γ’ ἐσμὲν ἀγαθοί; {-MEN.} Ναί. {-ΣΩ.) Εἰ δὲ ἀγαθοί, ὠφέλιμοι· πάντα γὰρ τὰγαθὰ ὠφέλιμα. οὐχί; {-MEN.} Ναί. {-ΣΩ.) Καὶ ἡ ἀρετὴ δὴ ὠφέλιμὸν ἐστίν; {-MEN.} Ἀνάγκη ἐκ τῶν ὁμολογημένων. {ΣΩ.) Σκεψώμεθα δὴ καθ’ ἕκαστον ἀναλαμβάνοντες ποιὰ ἐστὶν ἃ ἡμᾶς ὠφελεῖ. ὑγίεια, φαμέν, καὶ ἰσχύς καὶ κάλλος καὶ πλοῦτος δὴ; ταῦτα λέγομεν καὶ τὰ τοιαῦτα ὠφέλιμα. οὐχί; {-MEN.} Ναί. {-ΣΩ.) Ταῦτά δὲ ταῦτά φαμεν ἐνίοτε καὶ βλάπτειν: ἢ σὺ ἄλλως φῆς ἢ οὕτως; {-MEN.} Οὐκ, ἀλλ’ οὕτως. {-ΣΩ.) Σκόπει δὴ, ὅταν τί ἐκάστου τούτων ἡγήται, ὠφελεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅταν τί, βλάπτει; ἄρ’ οὐχ ὅταν μὲν ὀρθῆ χρησίς, ὠφελεῖ, ὅταν δὲ μή, βλάπτει; {-MEN.} Πάνυ γε.] Platón, *Menón*, 87d-88a. “Y, en efecto, con las demás cosas que hace un momento mencionábamos – la riqueza, etc. -, que, unas veces, son buenas y, otras, dañinas, ¿no sucede también que, lo mismo que con respecto al resto del alma, la prudencia, sirviendo de guía, hace, como vimos, útiles las cosas del alma misma – mientras que la imprudencia las hace dañinas -, del mismo modo el alma, usándolas y conduciéndolas correctamente las hace benéficas, e incorrectamente, dañinas?” [{ΣΩ.) Καὶ μὲν δὴ καὶ τᾶλλα ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν, πλοῦτόν τε καὶ τὰ τοιαῦτα, τοτὲ μὲν ἀγαθὰ τοτὲ δὲ βλαβερά εἶναι, ἄρα οὐχ ὥσπερ τῇ ἄλλῃ ψυχῇ ἢ φρόνησις ἡγουμένη ὠφέλιμα τὰ τῆς ψυχῆς ἐποίει, ἢ δὲ ἀφροσύνη βλαβερά, οὕτως αὖ καὶ τούτοις ἢ ψυχῇ ὀρθῶς μὲν χρωμένη καὶ ἡγουμένη ὠφέλιμα αὐτὰ ποιεῖ, μὴ ὀρθῶς δὲ βλαβερά;] Platón, *Menón*, 88d-88e. Trad. modificadas de Oliveri (2003b).

<sup>22</sup> “Propio del hombre es amar también a los que tropiezan. [...] y que, ante todo, no te dañó (ἔβλαψε), puesto que no hizo a tu guía interior peor de lo que era antes.” [Ἴδιον ἀνθρώπου φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας. [...] καὶ πρὸ πάντων, ὅτι οὐκ ἔβλαψέ σε· οὐ γὰρ τὸ ἡγεμονικόν σου χειρόν ἐποίησεν, ἢ πρόσθεν ἦν.] *ASI*. VII, 22.

<sup>23</sup> “¿Y en qué has sido dañado? Porque a ninguno de esos con los que te exasperas, encontrarás, a ninguno que te haya hecho cosa tal que, por su culpa, tu inteligencia se haya deteriorado. Y tu mal y tu perjuicio tienen aquí toda su base.” [τί δὲ καὶ βέβλαψαι; εὐρήσεις γὰρ μηδένα τούτων, πρὸς οὓς παροξύνῃ, πεπονηκότα τι τοιοῦτον, ἐξ οὗ ἡ διάνοιά σου χειρών ἐμελλε γενήσεσθαι· τὸ δὲ κακόν σου καὶ τὸ βλαβερὸν ἐνταῦθα πᾶσαν τὴν ὑπόστασιν ἔχει.] *ASI*. IX, 42, 7.

<sup>24</sup> “Así pues, un obstáculo a la inteligencia es un mal para la naturaleza inteligente. [...] ¿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

Al hablar de un obstáculo a la inteligencia no se habla de algo físico como puede ser la locura, la muerte, o incluso el dormir. De hecho, estas cosas no la obstaculizarían y entrarían en la categoría de indiferentes. La pregunta surge: ¿cómo puede ser, por ejemplo, que la locura no sea un obstáculo para la inteligencia, si parece claro que la locura afecta el desempeño intelectual? La existencia de cosas que afecten el desempeño intelectual es señalada por Marco Aurelio. En la meditación III, 1<sup>25</sup> reflexiona sobre cómo en la vejez la inteligencia va perdiendo la capacidad para la comprensión de las cosas divinas y humanas, para disponer de sí misma, para calibrar el número de deberes y para analizar las apariencias. Sin embargo, la vejez no es calificada como un obstáculo a la inteligencia ni algo que la dañe y la haga peor, lo único que Marco Aurelio considera que puede obstaculizar a la inteligencia es el vicio. Gill (2013: 104-105) comenta que esta meditación (la III, 1) está enfocada en la reflexión de cuándo decidir terminar nuestra vida y de cómo con la edad senil y con la pérdida de las capacidades racionales esta decisión puede dificultarse. También menciona que, como Séneca y otros estoicos, Marco Aurelio considera que es apropiado terminar la vida bajo ciertas circunstancias, como el deterioro

---

dañado ni obstaculizado. Lo que es propio de la inteligencia sólo ella acostumbra 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 redonda», permanece.» [οὕτω τοίνυν ἐμποδισμὸς νοῦ κακὸν νοερᾶς φύσεως. [...] ὁρμήσαντι ἔνσθημα ἐγένετο; εἰ μὲν ἀνυπεξαίρετως ὁρμᾶς, ἤδη ὡς λογικοῦ κακόν· εἰ δὲ τὸ κωλύον <προ> λαμβάνεις, οὐπω βέβλασται οὐδὲ ἐμπεπόδισται. τὰ μέντοι τοῦ νοῦ ἴδια οὐδεὶς ἄλλος εἴωθεν ἐμποδίζειν· τούτου γὰρ οὐ πῦρ, οὐ σίδηρος, οὐ τύραννος, οὐ βλασφημία, οὐχ ὅτιοῦν ἄπτεται· ὅταν γένηται σφαῖρος κυκλοτερῆς, μένει.] *ASI*. VIII, 41, 2, 4-5. “Porque los demás obstáculos, o bien pertenecen al cuerpo, al cadáver, o, sin una opinión y concesión de la misma razón, ni hieren ni hacen daño alguno, con que ciertamente el que lo sufriera, se haría al punto malo. Por consiguiente, en todas las demás constituciones cualquier mal que acontezca a alguna de ellas, deteriora al que lo sufre.” [τὰ γὰρ λοιπὰ ἐγκόμματα ἦτοι τοῦ σωματίου ἐστὶ τοῦ νεκροῦ ἢ χωρὶς ὑπολήψεως καὶ τῆς αὐτοῦ τοῦ λόγου ἐνδόσεως οὐ θραύει οὐδὲ ποιεῖ κακόν οὐδ’ ὅτιοῦν, ἐπεὶ τοι καὶ ὁ πάσχων αὐτὸς κακὸς ἂν εὐθὺς ἐγένετο. ἐπὶ γοῦν τῶν ἄλλων κατασκευασμάτων πάντων, ὅ τι ἂν κακόν τινα αὐτῶν συμβῆ, παρὰ τοῦτο χεῖρον γίνεται αὐτὸ τὸ πάσχον.] *ASI*. X, 33, 6-7.

<sup>25</sup> “Si una persona prolonga su existencia, no está claro si su inteligencia será igualmente capaz para la comprensión de las cosas y de la teoría que tiende al conocimiento de las cosas divinas y humanas. [...] Pero la facultad de disponer de sí mismo, de calibrar con exactitud el número de los deberes, de analizar las apariencias, de detenerse a reflexionar sobre si ya ha llegado el momento de abandonar esta vida y cuantas necesidades de características semejantes precisan un ejercicio exhaustivo de la razón, se extingue antes.” [ὅτι, εἰ ἐπὶ πλέον βίῳ τις, ἐκεῖνό γε ἄδηλον, εἰ ἐξαρκέσει ὁμοία αἰθῆς ἢ διάνοια πρὸς τὴν σύνεσιν τῶν πραγμάτων καὶ τὰς θεωρίας τὰς συντεινούσας εἰς τὴν ἐμπειρίαν τῶν τε θείων καὶ τῶν ἀνθρωπείων. [...] τὸ δὲ ἑαυτῷ χρῆσθαι καὶ τοὺς τοῦ καθήκοντος ἀριθμοὺς ἀκριβοῦν καὶ τὰ προφαινόμενα διαρθροῦν καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ, εἰ ἤδη ἐξακτέον αὐτὸν, ἐφιστάνειν καὶ ὅσα τοιαῦτα λογισμοῦ συγγεγυμνασμένου πάνυ χρήζει, προαποσβέννυται.] *ASI*. III, 1, 1-2.



mental, no porque sean malas, sino porque evitan seguir llevando la vida virtuosa o acorde a la naturaleza. Pero ¿por qué si evitan continuar practicando la vida de virtud no se constituyen en un obstáculo para la inteligencia?

Cuando se habla de obstaculizar a la naturaleza intelectual, se debe entender que se habla de obstaculizar la ejecución óptima de las actividades de la naturaleza intelectual o racional. Estas actividades son: no dar asentimiento a lo falso o a lo incierto; encauzar los impulsos sólo a acciones útiles a la comunidad; desear y rechazar sólo lo que depende de nosotros, y aceptar todo lo que asigna la naturaleza común;<sup>26</sup> y contemplar la naturaleza del conjunto universal.<sup>27</sup> Lo que obstaculiza estas actividades es el vicio: el vicio obstaculiza los asentimientos correctos, los buenos impulsos, los deseos naturales y el conocimiento de las cosas humanas y divinas. Puede decirse que también la locura, la muerte e incluso el dormir las obstaculizan, pero debe entenderse por obstaculizar no cesar o destruir las actividades del alma racional, sino pervertir o desviar su ejecución correcta. De este modo, un obstáculo a la naturaleza intelectual es aquello que la pervierte o desvía, no aquello que cesa sus actividades como sería la muerte o el deterioro de la inteligencia con la edad, ya que esta cesación forma parte de los procesos naturales del individuo y el reconocer esos procesos puede ser incluido dentro de esas actividades de la naturaleza intelectual. Para Marco Aurelio, cada etapa de la vida (αἱ τοῦ βίου ὥραι) conlleva ciertas operaciones naturales (φυσικὰ ἐνεργήματα) y tanto la muerte como la vejez deben ser vistas como unas de esas operaciones naturales (Cfr. *ASI*. IX, 3, 1-3).<sup>28</sup> Según Marco Aurelio, no querer

---

<sup>26</sup> “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.” [Ἀρκεῖται πᾶσα φύσις ἑαυτῇ εὐδοοῦση· φύσις δὲ λογικὴ εὐδοεῖ ἐν μὲν φαντασίαις μήτε ψευδεῖ μήτε ἀδήλω συγκρατατιθεμένη, τὰς ὁρμὰς δὲ ἐπὶ τὰ κοινωνικὰ ἔργα μόνα ἀπευθύνουσα, τὰς ὁρέξεις δὲ καὶ τὰς ἐκκλίσεις τῶν ἐφ’ ἡμῖν μόνων περιποιουμένη, τὸ δὲ ὑπὸ τῆς κοινῆς φύσεως ἀπονεμόμενον πᾶν ἀσπαζομένη.] *ASI*. VIII, 7, 1.

<sup>27</sup> “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.” [ἴδιον δὲ ἀνθρώπου εὖνοια πρὸς τὸ ὁμόφυλον, ὑπερόρασις τῶν αἰσθητικῶν κινήσεων, διάκρισις τῶν πιθανῶν φαντασιῶν, ἐπιθεώρησις τῆς τῶν ὅλων φύσεως καὶ τῶν κατ’ αὐτὴν γινομένων.] *ASI*. VIII, 26, 2.

<sup>28</sup> “No desdeñes la muerte; antes bien acógela gustosamente, en la convicción de que ésta también es una de las cosas que quiere la naturaleza. Porque cual es 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

o temer los procesos de la naturaleza es algo infantil (φύσεως δὲ ἔργον εἴ τις φοβεῖται, παιδίον ἐστί. *ASI*. II, 12, 3).

Entonces, aquellas cosas que no deterioran, dañan, u obstaculizan al guía interior o a la inteligencia, y tampoco producen los efectos contrarios, no son bienes ni males, sino cosas indiferentes. Este criterio del primer estoicismo (si algo no beneficia ni daña no es un bien ni un mal) es reformulado en Marco Aurelio y presentado así: si algo no nos hace ni buenos ni malos, no es ni bueno ni malo, donde hacernos buenos significaría ser beneficiados y hacernos malos ser dañados. Así, en la meditación VIII, 1, 6<sup>29</sup> Marco Aurelio reconoce que no hay ningún bien para el hombre, sino el que lo hace justo, prudente, valiente y libre; por el otro lado, no hay ningún mal, sino el que produce los efectos contrarios a los dichos. En tanto que los eventos exteriores no puede impedir ser justo, magnánimo, templado, sensato, reflexivo, sincero, modesto, libre y otras virtudes con las que la naturaleza del hombre contiene lo propio, por lo que tales eventos no son ni una desgracia (ἀτύχημα), ni un fracaso (ἀπότευγμα) de la naturaleza del hombre (Cfr. *ASI*. IV, 49).<sup>30</sup>

Tal formulación aureliana es similar a esta de Posidonio: “Las cosas que no infunden en el alma grandeza, ni confianza, ni seguridad no son bienes; es así que las riquezas, la

---

y las demás operaciones naturales que llevan las etapas de la vida, tal es también tu propia disolución. 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 operaciones naturales.” [Μὴ καταφρόνει θανάτου, ἀλλὰ εὐαρέσεται αὐτῷ ὡς καὶ τούτου ἑνὸς ὄντος ὧν ἡ φύσις ἐθέλει. οἷον γὰρ ἐστί τὸ νεάσαι καὶ τὸ γηρᾶσαι καὶ τὸ ἀξήσαι καὶ τὸ ἀκμάσαι, καὶ ὀδόντας καὶ γένειον καὶ πολιὰς ἐνεγκεῖν καὶ σπεῖραι καὶ κυφορήσαι καὶ ἀποκυῆσαι, καὶ τὰ ἄλλα φυσικὰ ἐνεργήματα, ὅσα αἰ τοῦ βίου ὦραι φέρουσι, τοιοῦτο καὶ αὐτὸ τὸ διαλυθῆναι. τοῦτο μὲν οὖν κατὰ ἄνθρωπὸν ἐστί λελογισμένον, μὴ ὀλοσχερῶς μηδὲ ὠστικῶς μηδὲ ὑπερηφάνως πρὸς τὸν θάνατον ἔχειν, ἀλλὰ περιμένειν ὡς μίαν τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν.] *ASI*. IX, 3, 1-3.

<sup>29</sup> “Los [principios] concernientes a los bienes y males, en cuanto ningún bien existe para el hombre, sino lo hace justo, prudente, valiente, libre; y ningún mal sino lo hace las cosas opuestas a las dichas.” [τὰ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, ὡς οὐδενὸς μὲν ἀγαθοῦ ὄντος ἀνθρώπου, ὃ οὐχὶ ποιεῖ δίκαιον, σώφρονα, ἀνδρεῖον, ἐλεύθερον, οὐδενὸς δὲ κακοῦ, ὃ οὐχὶ ποιεῖ τὰναντία τοῖς εἰρημένοις.] *ASI*. VIII, 1, 6.

<sup>30</sup> ¿Acaso denominas, en suma, desgracia de un hombre a lo que no es desgracia de la naturaleza de hombre? ¿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? [λέγεις δὲ ὅλως ἀτύχημα ἀνθρώπου, ὃ οὐκ ἔστιν ἀπότευγμα τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου; μήτι οὖν τὸ συμβεβηκὸς τοῦτο κωλύει σε δίκαιον εἶναι, μεγαλόψυχον, σώφρονα, ἔμφορα, ἀπρόπτωτον, ἀδιάψευστον, αἰδήμονα, ἐλεύθερον, τᾶλλα, ὧν συμπάρωντων ἡ φύσις ἢ τοῦ ἀνθρώπου ἀπέχει τὰ ἴδια;] *ASI*. IV, 49

buena salud y otras ventajas similares a éstas no procuran ninguno de los efectos mencionados, luego no son bienes.” [Quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem non sunt bona; divitiae autem et bona valetudo et similia his nihil horum faciunt; ergo non sunt bona] Séneca, *Ep.* (= *Epístolas Morales*), 87, 35.<sup>31</sup> Sin embargo, la fórmula aureliana ya es distinta a las siguientes líneas de Posidonio: “Las cosas que no infunden en el alma grandeza, ni confianza, ni seguridad y, por el contrario, provocan insolencia, orgullo, arrogancia son males; es así que los dones de la fortuna nos empujan hacia estos [vicios], luego no son bienes.” [Quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem, contra autem insolentiam, tumorem, arrogantiam creant, mala sunt; a fortuitis autem in haec inpellimur; ergo non sunt bona.] Séneca, *Ep.* 87, 35. Es distinta la fórmula aureliana a la de Posidonio, porque Marco Aurelio no podría reconocer que cosas como las riquezas, o la buena fortuna pudieran provocar vicios o arrastrar hacia ellos, lo único que podría hacerlo es el vicio mismo. Es interesante observar, en este último fragmento, que Posidonio puede llamar males a los dones de la fortuna, como la riqueza y la salud, y también se sabe que Posidonio los llamó bienes (Cfr. DL. VII, 103), lo que hace sospechar que Posidonio tendría una postura cercana a la del *Eutidemo* de Platón (278e-282a), es decir, que dependiendo de si a esas cosas las usa o guía el conocimiento (ἐπιστήμη) o la sabiduría (σοφία) son bienes, y si no, son males.

Con quien sí se acerca estrechamente Marco Aurelio, en este punto, es con Musonio Rufo, cuando éste (Cfr. *Disertaciones*, IX, 121-132)<sup>32</sup> argumenta que el destierro no es un

<sup>31</sup> Las traducciones de las *Epístolas* serán de Roca (2015).

<sup>32</sup> “Y es que aunque les priva [el destierro] de algunas o de todas esas cosas, no les priva, ciertamente, de los bienes verdaderos; pues al desterrado no se le impide por estar desterrado tener valor o sentido de justicia ni sensatez o prudencia ni ninguna otra virtud de aquéllas cuya naturaleza es, cuando se dan, la de adornar y beneficiar al hombre y mostrarlo digno de alabanza y de buena fama, mientras que cuando no se dan, le perjudican y le ponen en vergüenza mostrándole como malvado e infame. Siendo así las cosas, amigo, el destierro no te perjudicaría ni te envilecería si eres bueno y posees las virtudes, al menos si las más capaces de beneficiarte y ensalzarte se dan en ti. Si, por el contrario, eres malvado, es tu maldad y no el destierro la que te perjudica, y es tu maldad la que te procura la pena, y no el destierro.” [εἰ δ' οὖν καὶ στερίσκοι ἢ τινος ἢ πάντων τούτων, τῶν γε ἀληθῶς ἀγαθῶν οὐ στερίσκει· οὔτε γὰρ ἀνδρείαν ἢ δικαιοσύνην ὁ φεύγων ἔχειν κωλύεται, διὸ φεύγει, οὔτε σωφροσύνην ἢ φρόνησιν, οὐδ' αὖ ἀρετὴν ἄλλην ἦντινούν, αἱ παροῦσαί τε κοσμεῖν καὶ ὠφελεῖν πεφύκασι τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐπαινετὸν ἀποφαίνειν καὶ εὐκλεῆ, ἀποῦσαί τε βλάπτειν καὶ καταισχύνειν κακὸν ἀποφαίνουσαι καὶ ἀκλεῆ. τούτων δὲ ταύτη ἐχόντων, εἰ μὲν ἀγαθὸς εἶ οὗτος καὶ τὰς ἀρετὰς ἔχεις, οὐκ ἄν σε βλάπτοι ἢ φυγὴ οὐδ' ἄν ταπεινοίῃ, παρόντων γε τῶν ὠφελεῖν καὶ ἐπαίρειν μάλιστα δυναμένων· εἰ δὲ τυγχάνεις κακὸς ὢν, ἡ κακία σε βλάπτει καὶ οὐχ ἡ φυγὴ· καὶ τὴν γε λύπην ἡ κακία σοι ἐπάγει, οὐχ ἡ φυγή.] Musonio Rufo, *Disertaciones*, IX, 121-132. Trad. de Ortiz García (1995).

bien ni un mal, ya que, aunque prive de algunos supuestos bienes, no priva de los verdaderos bienes, pues al desterrado no se le impide tener valor, sentido de justicia, templanza, o prudencia, ni ninguna virtud de las que consiguen embellecer y beneficiar (κοσμεῖν καὶ ὠφελεῖν) al hombre, y mostrarlo digno de alabanza. No es el destierro, para Musonio, sino la maldad la que daña, es la maldad la que provoca penas y desdicha a todos los que la tienen. Así, entendemos que el destierro no es un bien ni un mal, pues no hace ni bueno ni malo al que lo padece, esto es, ni lo daña ni lo beneficia.

### 1.3.2. Aquello que puede usarse bien o mal no es ni un bien ni un mal

Otro de los criterios del primer estoicismo por el cual las cosas son calificadas como indiferentes consiste en que aquello de lo que es posible usar (Χρῆσθαι) bien o mal no es un bien ni un mal: “Y añaden: aquello de lo que es posible usar bien o mal no es un bien; pero, de la riqueza y la salud cabe hacer buen o mal uso; no son, pues, bienes la riqueza y la salud.” [ἔτι τέ φασιν, ᾧ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτο οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλούτῳ δὲ καὶ ὑγείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι· οὐκ ἄρ' ἀγαθόν πλοῦτος καὶ ὑγίεια.] DL. VII, 103. Pero, mientras que las cosas usadas son indiferentes, este servirse (Χρῆσθαι) ya no es indiferente, ya que, según sea el uso que de ellas se haga, éste puede conducir a la felicidad o la desgracia (τῆς ποιᾶς αὐτῶν χρήσεως εὐδαιμονικῆς οὐσῆς ἢ κακοδαιμονικῆς. DL. VII, 104). En este sentido, señala Brennan (2005: 121), la postura estoica es distinta a la del *Eutidemo* (281d-e)<sup>33</sup>, pues es distinto decir que la riqueza, por ejemplo, es un bien cuando es usada correctamente, como señala Sócrates, a decir que el correcto uso de la riqueza, como dicen los estoicos, es un bien. Mientras Sócrates, señala Brennan, habla de un objeto físico como un bien, los estoicos hablan de una acción como un bien, que no transmuta en bien el objeto que es usado.

---

<sup>33</sup> “-En suma Clinias- dije-, parece que a propósito de todos los que antes afirmábamos que eran bienes, la cuestión no es acerca de cómo ellos en sí y por sí sean naturalmente tales, sino que el asunto se plantea, más bien, de esta manera: si los guía la ignorancia, son males peores que sus contrarios, y tanto peores cuanto más capaces son de servir a una guía que es mala; mientras que, si los dirige el discernimiento y el saber resultan bienes mayores, ya que, por sí, ni unos ni otros tienen valor alguno.” [(-) Ἐν κεφαλαίῳ δ', ἔφην, ᾧ Κλεινία, κινδυνεύει σύμπαντα ἂν τὸ πρῶτον ἔφαμεν ἀγαθὰ εἶναι, οὐ περὶ τούτου ὁ λόγος αὐτοῖς εἶναι, ὅπως αὐτὰ γε καθ' αὐτὰ πέφυκεν ἀγαθὰ [εἶναι], ἀλλ' ὡς ἔοικεν ᾧδ' ἔχει· ἐὰν μὲν αὐτῶν ἠγῆται ἀμαθία, μείζω κακὰ εἶναι τῶν ἐναντίων, ὅσῳ δυνατώτερα ὑπηρετεῖν τῷ ἡγουμένῳ κακῷ ὄντι, ἐὰν δὲ φρόνησις τε καὶ σοφία, μείζω ἀγαθὰ, αὐτὰ δὲ καθ' αὐτὰ οὐδέτερα αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι.] Platón, *Eutidemo*, 281d-e. Trad. Oliveri (2003a).

En el estoicismo imperial se encuentra la presencia de estas ideas. Para Séneca, no es bueno nada de lo que se pueda hacer un mal uso (Cfr. *Ep.* 120, 3)<sup>34</sup>. Sin embargo, en la *Ep.* 82<sup>35</sup> parece que Séneca se acerca a la postura del *Eutidemo*, o tal vez a la de Posidonio, quien, como se ha sugerido, sería influenciado por la postura del *Eutidemo*, al reconocer que es la maldad o la virtud quienes confieren el nombre de malas o buenas a las cosas que se denominan indiferentes, como las riquezas, la belleza, la muerte, la enfermedad, etc. Mas en otro lado Séneca (Cfr. *Ep.* 92, 11-12) afirma que el bien no radica en los objetos, sino en la selección recta de ellos. Por su parte, Epicteto aparece como un estoico ortodoxo en este punto, pues, para él (Cfr. *Disertaciones*, II, V, 1, 6-7 y 8)<sup>36</sup>, las materias son indiferentes, pero el uso de ellas no es indiferente, el uso sí es un bien o un mal.

En las *Meditaciones* de Marco Aurelio, ¿se encuentran rastros de este criterio estoico? No se encuentra formulado explícitamente, aunque se aprecia su influencia en las *Meditaciones* por medio de la fuerte presencia de que lo que importa es el uso de los acontecimientos o las cosas como materia para ejercitar la virtud, y no ellas en sí (Cfr. *AS/*.

<sup>34</sup> “Señalaré tan sólo que no nos parece bueno nada de lo que se puede hacer un mal uso. Pero ya ves cuántos son los que usan torpemente de sus riquezas, de su nobleza, de su vigor.” [Hoc unum dicam, nihil nobis videri <bonum> quo quis et male uti potest; vides autem divitiis, nobilitate, viribus quam multi male utantur.] Séneca, *Ep.* 120, 3.

<sup>35</sup> “Igualmente, a estas cosas que denominamos indiferentes o neutras, las riquezas, la fuerza, la hermosura, los honores, el poder real, y a la inversa, la muerte, el destierro, la mala salud, el dolor y todas las demás que nos asustan en mayor o menor grado, es la maldad, o la virtud, lo que les confiere el nombre de buenas o malas. Un pedazo de metal no es por sí mismo ni caliente, ni frío: arrojado al horno se inflama, introducido se enfría. La muerte resulta honesta por la eficacia de aquello que es honesto, es decir, de la virtud y del alma que menosprecia los bienes externos.” [Sic istis quae a nobis indifferentia ac media dicuntur, divitiis, viribus, formae, honoribus, regno, et contra morti, exilio, malae valetudini, doloribus quaeque alia aut minus aut magis pertinuimus, aut malitia aut virtus dat boni vel mali nomen. Massa per se nec calida nec frigida est: in fornacem coniecta concaluit, in aquam demissa refrigit. Mors honesta est per illud quod honestum est, id <est> virtus et animus externa contemnens.] Séneca, *Ep.* 82, 14.

<sup>36</sup> “Las materias son indiferentes, pero el uso de ellas no es indiferente. [...] Entonces, ¿qué? ¿Han de ser usadas esas cosas descuidadamente? De ningún modo, pues eso, a su vez, es un mal para el albedrío y, en ese sentido, contra naturaleza. Sino que hay que hacerlo con interés, porque su uso no es indiferente y a la vez con equilibrio y serenidad, porque la materia es indiferente. [...] la obtención de esas cosas no depende de mí, ni es un bien o un mal; su uso, por otro lado, es o un bien o un mal y, además, depende de mí.” [Αἱ ὕλαι ἀδιάφοροι, ἡ δὲ χρῆσις αὐτῶν οὐκ ἀδιάφορος. Τί οὖν; ἀμελῶς τούτοις χρηστέον; οὐδαμῶς. τοῦτο γὰρ πάλιν τῇ προαιρέσει κακόν ἐστι καὶ ταύτῃ [τὴν] παρὰ φύσιν. ἀλλ’ ἅμα μὲν ἐπιμελῶς, ὅτι ἡ χρῆσις οὐκ ἀδιάφορον, ἅμα δ’ εὐσταθῶς καὶ ἀταράχως, ὅτι ἡ ὕλη οὐ διαφέρουσα. [...] ἐκείνων ἡ μὲν τεύξις οὐκ ἐπ’ ἐμοὶ οὐδ’ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἡ χρῆσις δ’ ἢ κακόν ἢ ἀγαθόν, ἀλλ’ ἐπ’ ἐμοί.] Epicteto, *Disertaciones*, II, V, 1, 6-7 y 8. Las traducciones de las *Disertaciones* de Epicteto algunas veces modificadas serán de Ortiz García (1993).

VII, 68; VII, 58; VIII, 35; IV, 1; VI, 50). En efecto, uno de los principios éticos fundamentales de Marco Aurelio es usar las cosas de acuerdo a su valor (Cfr. *ASI*. VIII, 29; VIII, 43)<sup>37</sup>. Y, de acuerdo al primer estoicismo, Marco Aurelio reconoce que el bien está en el uso de las cosas, pues usando (χρώμενος) correctamente las adversidades el hombre se hace mejor (κρείττων) y digno de elogio (Cfr. *ASI*. X, 33, 7)<sup>38</sup>, y, según el anterior criterio mencionado, lo que hace que el hombre mejore es el único bien, lo que lo hace peor es lo malo, y lo que ni lo hace ni bueno ni malo es indiferente. Así, usar bien de las cosas hace que el hombre mejore, luego ese uso es un bien.

### 1.3.3. Dos criterios aurelianos distintos a los del primer estoicismo

Existe aún otro criterio por el cual el primer estoicismo califica a las cosas como indiferentes, pero, de igual modo, no se encuentra formulado en Marco Aurelio explícitamente, este criterio consiste en que es indiferente aquello que no contribuye a la felicidad ni a la infelicidad: “El término indiferencia se dice en dos sentidos; en el primero significa lo que no contribuye ni a la felicidad ni a la infelicidad, como es el caso de la riqueza, la fama, la salud, la fuerza, y las cosas semejantes; porque cabe ser feliz sin ellas [...]” [διχῶς δὲ λέγεσθαι ἀδιάφορα· ἅπαξ μὲν τὰ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦντα, ὡς ἔχει πλοῦτος, δόξα, ὑγίεια, ἰσχύς καὶ τὰ ὅμοια· ἐνδέχεται γὰρ καὶ χωρὶς τούτων εὐδαιμονεῖν...] DL. VII, 104. Tal criterio parece estar presente cuando Marco Aurelio (Cfr. *ASI*. VIII, 1, 4-6)<sup>39</sup> dice que el vivir bien (εὖ ζῆν) no se halla en las

---

<sup>37</sup> “[...] sin embargo, contemplando todas las cosas como son, me sirvo de cada una de ellas de acuerdo con su valor.” [...] ἀλλὰ βλέπων πάντα, ὅποιά ἐστι, χρῶμαι ἐκάστῳ κατ’ ἀξίαν.] *ASI*. VIII, 29. “[...] antes bien, de mirar todas las cosas con ojos benévolos y aceptando y usando cada cosa de acuerdo con su valor.” [...] ἀλλὰ πᾶν εὐμενέσιν ὀφθαλμοῖς ὀρῶν τε καὶ δεχόμενον καὶ χρώμενον ἐκάστῳ κατ’ ἀξίαν.] *ASI*. VIII, 43.

<sup>38</sup> “Porque los demás obstáculos, o bien pertenecen al cuerpo, al cadáver, o, sin una opinión y concesión de la misma razón, ni hieren ni hacen daño alguno, con que ciertamente el que lo sufriera, se haría al punto malo. Por consiguiente, en todas las demás constituciones cualquier mal que acontezca a alguna de ellas, deteriora al que lo sufre. En este caso, si hay que decirlo, el hombre mejora y se hace más merecedor de elogio, si utiliza correctamente las adversidades.” [τὰ γὰρ λοιπὰ ἐγκόμματα ἤτοι τοῦ σωματίου ἐστὶ τοῦ νεκροῦ ἢ χωρὶς ὑπολήψεως καὶ τῆς αὐτοῦ τοῦ λόγου ἐνδόσεως οὐ θραύει οὐδὲ ποιεῖ κακὸν οὐδ’ ὀτιοῦν, ἐπεὶ τοι καὶ ὁ πάσχων αὐτὸς κακὸς ἂν εὐθὺς ἐγίνετο. ἐπὶ γοῦν τῶν ἄλλων κατασκευασμάτων πάντων, ὃ τι ἂν κακὸν τινι αὐτῶν συμβῆ, παρὰ τοῦτο χεῖρον γίνεται αὐτὸ τὸ πάσχον· ἐνταῦθα δέ, εἰ δεῖ εἰπεῖν, καὶ κρείττων γίνεται ὁ ἄνθρωπος καὶ ἐπαινετώτερος ὀρθῶς χρώμενος τοῖς προσπίπτουσιν.] *ASI*. X, 33, 6-7.

<sup>39</sup> “Has comprobado en cuántas cosas anduviste sin rumbo, y en ninguna parte hallaste el vivir bien, ni en las argumentaciones lógicas, ni en la riqueza, ni en la gloria, ni en el goce, en ninguna parte.

argumentaciones lógicas, ni en la riqueza, ni en la fama, ni en los goces, sino en vivir acorde a la naturaleza humana y con la posesión de los principios concernientes al bien y al mal. Parece ser que, para Marco Aurelio, estas cosas no contribuyen al vivir bien (εὖ ζῆν), formulación que en el primer estoicismo es equivalente a vivir acorde a la naturaleza, lo que a su vez es equivalente a ser feliz (Estobeo, *Eccl.* II, 77, 16-78, 6. = BS. 23.4). Y tampoco contribuirían al “vivir mal” o vivir acorde al vicio, porque, para Marco Aurelio, como ya hemos visto, las cosas externas no pueden pervertir la naturaleza humana, al contrario sirven con materias para practicar la virtud.

En Marco Aurelio se pueden distinguir otros dos criterios por los cuales las cosas son calificadas como indiferentes. Uno de ellos consiste en que las cosas que afectan por igual a hombres buenos y a malos no son ni bienes ni males, sino cosas indiferentes. Así, muerte y vida, gloria y oscuridad, dolor y placer, riqueza y pobreza afectan por igual e indistintamente a buenos y malos, por lo cual no pueden ser ni buenas ni malas (Cfr. *ASI.* II, 11, 5-6)<sup>40</sup>. Para Marco Aurelio, no se debe juzgar ni bueno ni malo lo que sobreviene por igual al hombre bueno (quien vive acorde a la naturaleza) y al hombre malo (quien vive contra la naturaleza), pues aquello no es ni conforme ni contrario a la naturaleza:

“Es decir, que [la parte que opina] no juzgue ni malo ni bueno lo que igualmente puede acontecer a un hombre malo y a uno bueno. Porque lo que

---

¿Dónde radica, entonces? En hacer lo que quiere la naturaleza humana. ¿Cómo conseguirlo? Con la posesión de los principios de los cuales dependen los impulsos y las acciones. ¿Qué principios? Los concernientes al bien y al mal [...]” [πεπειρασαι γάρ, περὶ πόσα πλανηθεῖς οὐδαμοῦ εἶρες τὸ εὖ ζῆν· οὐκ ἐν συλλογισμοῖς, οὐκ ἐν πλούτῳ, οὐκ ἐν δόξῃ, οὐκ ἐν ἀπολαύσει, οὐδαμοῦ. ποῦ οὖν ἐστίν; ἐν τῷ ποιεῖν, ἃ ἐπιζητεῖ ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, πῶς οὖν ταῦτα ποιήσῃ; ἐὰν δόγματα ἔχῃς, ἀφ’ ὧν αἱ ὀρμαὶ καὶ αἱ πράξεις. τίνα δόγματα; τὰ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν [...].] *ASI.* VIII, 1, 4-6.

<sup>40</sup> “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 pobreza, todo eso acontece indistintamente al hombre bueno y malo, pues no es ni bello ni vergonzoso. Porque efectivamente no son bienes ni males.” [οὐτ’ ἂν τηλικούτον ἤμαρτεν ἦτοι παρ’ ἀδυναμίαν ἢ παρ’ ἀτεχνίαν, ἵνα τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ ἐπίσης τοῖς τε ἀγαθοῖς ἀνθρώποις καὶ τοῖς κακοῖς πεφυρμένως συμβαίῃ. θάνατος δέ γε καὶ ζωὴ, δόξα καὶ ἀδοξία, πόνος καὶ ἡδονή, πλοῦτος καὶ πενία, πάντα ταῦτα ἐπίσης συμβαίνει ἀνθρώπων τοῖς τε ἀγαθοῖς καὶ τοῖς κακοῖς, οὔτε καλὰ ὄντα οὔτε αἰσχρά. οὐτ’ ἄρ’ ἀγαθὰ οὔτε κακὰ ἐστί.] *ASI.* II, 11, 5-6. Una idea similar se encuentra en la *Ep.* 87, 15 de Séneca, allí dice que lo que puede acontecer al hombre más despreciable no es un bien, las riquezas tocan en suerte a cualquier tipo de hombre luego no son bienes.

acontece tanto al que vive conforme a la naturaleza como al que vive contra ella, eso ni es conforme a la naturaleza ni contrario a ella.”

τουτέστι κρινέτω μήτε κακόν τι εἶναι μήτε ἀγαθόν, ὃ ἐπίσης δύναται κακῶ ἀνδρὶ καὶ ἀγαθῶ συμβαίνειν. ὃ γὰρ <τῶ παρὰ φύσιν> καὶ τῶ κατὰ φύσιν βιοῦντι ἐπίσης συμβαίνει, τοῦτο οὔτε κατὰ φύσιν ἐστὶν οὔτε παρὰ φύσιν. *ASI*. IV, 39, 3-4.

Según esta meditación, aquello ni contrario ni acorde a la naturaleza es un indiferente, pues lo único acorde a la naturaleza es la virtud y lo único contrario es el vicio. Aquí, sin embargo, aparentemente encontramos un distanciamiento con los primeros estoicos, pues ellos si reconocían a ciertos indiferentes acordes a la naturaleza, como vimos en el apartado 1.1. La explicación no es que Marco Aurelio adopte la indiferencia absoluta del tipo de Aristón o los cínicos, y que piense que hay cosas externas que no puedan ser acordes a la naturaleza, sino que Marco Aurelio, como veremos en 3.4.1, reconoce distintos niveles de naturaleza. Y aquí, cuando niega que sean acordes o contrarios a la naturaleza se está refiriendo específicamente a la naturaleza racional y sociable del hombre, con la que propiamente sólo concuerda la virtud.

Entonces, este criterio aureliano para juzgar que algo sea un indiferente no parte de si contribuye a la felicidad o infelicidad, sino que parte de la constatación del ordenamiento de la naturaleza sobre el cosmos, esto es, sobre su distribución de cosas como placeres y dolores o riqueza y pobreza sin atender a que alguien sea bueno o malo. Así, para Marco Aurelio, con las cosas que la naturaleza tiene por iguales (πρὸς ἃ ἡ κοινὴ φύσις ἐπίσης ἔχει), esto es, que acontecen uniformemente y por igual, hay que mantener la misma actitud de indiferencia que muestra la naturaleza. El que no tenga por igual al placer y al dolor, a la vida y a la muerte, a la gloria y a la ignominia, para Marco Aurelio, es impío; pues no sigue ni acepta los designios de esta diosa que es la naturaleza:

“Conviene también, en relación con las cosas en que la naturaleza común es indiferente (pues no habría creado ambas cosas, si no hubiese sido indiferente respecto a las dos) que respecto a éstas los que quieren seguir a la naturaleza se comporten indiferentemente viviendo de acuerdo a ella. Por consiguiente, está claro que comete una impiedad todo el que no permanece indiferente respecto al pesar y al placer, a la fama y a la infamia, cosas que usa indistintamente la naturaleza del conjunto universal.”



χρή δέ, πρὸς ἃ ἡ κοινὴ φύσις ἐπίσης ἔχει (οὐ γὰρ ἀμφοτέρω ἀν ἐποίει, εἰ μὴ πρὸς ἀμφοτέρω ἐπίσης εἶχε, πρὸς ταῦτα καὶ τοὺς τῆ φύσει βουλομένους ἔπεσθαι ὁμογνώμονας ὄντας ἐπίσης διακεισθαι· ὅστις οὖν πρὸς πόνον καὶ ἡδονὴν ἢ θάνατον καὶ ζωὴν ἢ δόξαν καὶ ἀδοξίαν, οἷς ἐπίσης ἡ τῶν ὄλων φύσις χρῆται, αὐτὸς οὐκ ἐπίσης ἔχει, δῆλον ὡς ἀσεβεῖ. ASI. IX, 1, 9.

Mientras que los criterios del primer estoicismo para calificar las cosas como indiferentes se centran, por así decir, en la esfera individual del agente, esto es, en si contribuyen o no a su felicidad, si lo dañan o no, o si se usan bien o mal. En Marco Aurelio, al contrario, este criterio mencionado se centra en el ordenamiento del cosmos y los designios de la providencia. Sin embargo, el siguiente criterio aureliano, que es herencia de Epicteto (a quien se le considera estar apegado al primer estoicismo), para calificar a las cosas como indiferentes, también se centra en la esfera individual del agente.

El último criterio aureliano para calificar las cosas como indiferentes consiste en la afirmación de que lo que no depende de nosotros no es ni bueno ni malo, sino indiferente. Para Epicteto, de lo que existe unas cosas dependen de nosotros y otras no, de nosotros depende la libre elección y sus obras; no dependen de nosotros el cuerpo, sus partes, la hacienda, los padres, los hermanos, los hijos, la patria.<sup>41</sup> En las cosas que dependen de nosotros se debe colocar el bien y el mal (Cfr. *Enquiridión*, XXXI, 2), mientras que lo que no depende de nosotros no debe ser calificado ni de bien ni de mal (Cfr. *Disertaciones*, II, V, 4-5; II, XIII, 10), ni admite la naturaleza del bien ni del mal (Cfr. *Disertaciones*, II, I, 4), sino que es indiferente. Y Epicteto (Cfr. *Enquiridión*, XXXII, 1-2)<sup>42</sup> recomienda que al consultar a

---

<sup>41</sup> “que de las cosas existentes unas están en poder de nosotros, otras no están en poder de nosotros. En poder de nosotros está el albedrío y las obras del albedrío, no está en poder nuestro el cuerpo, las partes del cuerpo, la hacienda, los padres, los hermanos, los hijos, la patria y sencillamente los compañeros. Así pues, ¿dónde pondremos el bien? ¿A cuál substancia lo acomodaremos? ¿a lo que está en nuestro poder?” [ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν· ἐφ’ ἡμῖν μὲν προαίρεσις καὶ πάντα τὰ προαιρετικὰ ἔργα, οὐκ ἐφ’ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, τὰ μέρη τοῦ σώματος, κτήσεις, γονεῖς, ἀδελφοὶ, τέκνα, πατρίς, ἀπλῶς οἱ κοινωνοί. ποῦ οὖν θῶμεν τὸ ἀγαθόν; ποῖα οὐσία αὐτὸ ἐφαρμόσομεν; τῆ ἐφ’ ἡμῖν;] Epicteto, *Disertaciones*, I, XXII, 9-11.

<sup>42</sup> “Pues si es cualquiera de las cosas que no dependen de nosotros, es absolutamente seguro que no podrá ser ni bueno ni malo. No vayas, pues, al adivino con deseo ni con aversión; si así lo haces te acercará a él con miedo. Ve con la idea clara en tu mente de que todo lo que pueda ocurrir es indiferente y no te concierne, y que, sea lo que fuere lo que pueda acaecer, de ti dependerá utilizarlo bien [...]” [εἰ γὰρ ἐστὶ τι τῶν οὐκ ἐφ’ ἡμῖν, πάντα ἀνάγκη μῆτε ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι μῆτε κακόν. μὴ φέρε οὖν πρὸς τὸν μάντιν ὄρεξιν ἢ ἐκκλισιν μῆδὲ τρέμων αὐτῷ

un adivino se lleve la idea clara de que todo lo que pueda ocurrir es indiferente (ἀδιάφορον) y nada nos concierne, sea lo que acaezca de uno depende sólo usarlo (χρήσασθαι) bien.

Acorde a Epicteto, para Marco Aurelio (Cfr. *ASI*. VI, 41, 1-2),<sup>43</sup> sólo se debe juzgar como bienes y males a lo que depende de uno, ya que si juzgamos ser bienes y males a lo que depende de nosotros (μόνα τὰ ἐφ' ἡμῖν ἀγαθὰ καὶ κακὰ κρίνωμεν) no habrá motivo para censurar a dioses y hombres por la pérdida de supuestos bienes externos y por caer en supuestos males externos. Estas cosas externas son indiferentes, pues indiferente es para el alma todo lo que no depende de ella o queda fuera de su actividad. Así, en la meditación VI, 32, leemos que:

“Al pensamiento le es indiferente cuanto no es actividad de él, y, en cambio, cuantas actividades le son propias, todas ellas están bajo su dominio. Y, a pesar de esto, sólo la actividad presente le preocupa, pues sus actividades futuras y pasadas le son también, desde este momento, indiferentes”

τῇ δὲ διανοίᾳ ἀδιάφορα ὅσα μὴ ἐστὶν αὐτῆς ἐνεργήματα: ὅσα δὲ γε αὐτῆς ἐστὶν ἐνεργήματα, ταῦτα πάντα ἐπ' αὐτῇ ἐστὶν. καὶ τούτων μέντοι περὶ μόνον τὸ παρὸν πραγματεύεται: τὰ γὰρ μέλλοντα καὶ παρωχηκῶτα ἐνεργήματα αὐτῆς καὶ αὐτὰ ἤδη ἀδιάφορα. *ASI*. VI, 32, 2-3.

Aquí encontramos la idea de Epicteto sobre que es indiferente cuanto no depende de uno, pero con Marco Aurelio se sumarían otros dos elementos a la lista clásica de indiferentes del primer estoicismo: los actos pasados y futuros (τὰ μέλλοντα καὶ παρωχηκῶτα ἐνεργήματα). Esta idea acerca de que lo importante es la actividad presente

---

πρόσει, ἀλλὰ διεγνωκῶς, ὅτι πᾶν τὸ ἀποβησόμενον ἀδιάφορον καὶ οὐδὲν πρὸς σέ, ὁποῖον δ' ἂν ᾖ, ἔσται αὐτῷ χρήσασθαι καλῶς καὶ τοῦτο οὐθεὶς κωλύσει.] Epicteto, *Enquiridión*, XXXII, 1-2. Las traducciones del *Enquiridión* serán de López y Tabuyo (2007).

<sup>43</sup> “En cualquier cosa de las ajenas a tu libre voluntad, que consideres buena o mala para ti, es inevitable que, según la evolución de tal daño o la pérdida de semejante bien, censures a los dioses y odies a los hombres como responsables de tu caída o privación, o como sospechosos de serlo. También nosotros cometemos muchas injusticias a causa de las diferencias respecto a esas cosas. Pero en el caso de que juzguemos bueno y malo, únicamente lo que depende de nosotros, ningún motivo nos queda para inculpar a los dioses ni para mantener una actitud hostil frente a los hombres.” [“Ὅ τι ἂν τῶν ἀπροαιρέτων ὑποστήσῃ σαυτῷ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἀνάγκη κατὰ τὴν περίπτωσιν τοῦ τοιούτου κακοῦ ἢ τὴν ἀπότευξιν τοῦ τοιούτου ἀγαθοῦ μέμψασθαι σε θεοὺς καὶ ἀνθρώπους δὲ μισῆσαι τοὺς αἰτίους ὄντας ἢ ὑποπτευομένους ἔσεσθαι τῆς ἀποτεύξεως ἢ τῆς περιπτώσεως· καὶ ἀδικοῦμεν δὴ πολλὰ διὰ τὴν πρὸς ταῦτα διαφοράν. ἐὰν δὲ μόνα τὰ ἐφ' ἡμῖν ἀγαθὰ καὶ κακὰ κρίνωμεν, οὐδεμία αἰτία καταλείπεται οὔτε θεῷ ἐγκαλέσαι οὔτε πρὸς ἄνθρωπον στήναι στάσιν πολεμίου.] *ASI*. VI, 41.

(τὸ παρὸν), mientras que los actos pasados y futuros son indiferentes, es un tópico recurrente en Marco Aurelio (Cfr. *ASI*. II, 14; III, 10; IV, 26; VI, 2; VII, 8; VII, 54; VII, 56; VIII, 22; VIII, 36; VIII, 44; IX, 6; X, 1; XII, 1; XII, 3). Y parece que está en relación con la idea de la providencia, ya que pasado y futuro estarían en su poder, por lo que habría que dejar lo pasado en su mano y confiar en su designio futuro. A su vez, centrarse en la actividad presente, considerando indiferentes las pasadas y futuras, incentiva la práctica de los deberes, ya que, para Marco Aurelio, así uno no se inquietará con la representación en conjunto de la vida, ni se consumirá pensando en las fatigas futuras (Cfr. *ASI*. VIII, 36). En la meditación XII, 3, 4 se aprecia el fin práctico de este centrarse sólo en el momento presente: “[si] te ocupas de 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.” [μόνον τε ζῆν ἐκμελετήσης ὁ ζῆς, τουτέστι τὸ παρὸν, δυνήσῃ τό γε μέχρι τοῦ ἀποθανεῖν ὑπολειπόμενον ἀταράκτως καὶ εὖμενῶς καὶ ἴλεως τῷ σαυτοῦ δαίμονι διαβιώναι].

En resumen, podemos decir que encontramos tres criterios del primer estoicismo por los cuales las cosas pueden ser calificadas de indiferentes: 1) Aquello que ni beneficia ni daña no es un bien ni un mal. 2) Aquello que puede usarse tanto bien como mal no es ni un bien ni un mal. 3) Aquello que ni contribuye a la felicidad ni a la infelicidad no es un bien ni un mal. Por su parte, con Marco Aurelio también encontramos tres criterios: 1) lo que no nos hace buenos/virtuosos ni malos/viciosos no es ni un bien ni un mal. 2) lo que afecta por igual a buenos y malos no es ni algo bueno ni algo malo. 3) lo que no depende de nosotros no es ni un bien ni un mal. El criterio 1) del primer estoicismo y el criterio 1) de Marco Aurelio son equivalentes. Los criterios 2) y 3) del primer estoicismo no son formulados por Marco Aurelio explícitamente, aunque se puede encontrar su influencia en varias meditaciones. El criterio 3) de Marco Aurelio tiene sus peculiaridades con respecto a la postura de Epicteto por incluir los actos pasados y futuros. Y el criterio 2) de Marco Aurelio sería el que lo diferenciaría de los demás estoicos.

#### **1.4. Sobre los indiferentes preferidos y no preferidos**

La evidencia textual explícita en el texto de las *Meditaciones* que indique la adherencia a la doctrina estoica de los indiferentes preferidos (προηγμένα) y dispreferidos (ἀποπροηγμένα) es casi nula. No podemos precisar en qué grado Marco Aurelio comparte o se aleja de la doctrina estoica de los indiferentes preferidos y dispreferidos remitiéndonos sólo a evidencia textual. Sin embargo, no cabe duda que Marco Aurelio conocía la doctrina estoica de que

entre los indiferentes unos son preferidos y otros dispreferidos, una carta de su maestro de retórica Marco Cornelio Frontón (Cfr. *Ep. (=Epistolario)*, II, 52-70) lo testimonia. En aquella carta, Frontón, en defensa de la retórica y contra el desdén que Marco Aurelio ya experimenta por aquel arte, argumenta con lenguaje estoico que el sabio se distingue del necio por su juicio y selección de las cosas. Así, señala Frontón, si hubiera que elegir entre la pobreza y la riqueza, aunque ambas carezcan de maldad y de virtud, es deber del sabio elegir rectamente, por lo cual, en caso de poder elegir, la elocuencia debe ser preferida. En el apartado 3.4.2 habremos de regresar con estos señalamientos de Frontón.

Sobre la evidencia textual sólo tenemos algunas referencias que pueden estar relacionadas con el tópico, por ejemplo, la referencia en la meditación III, 11, 5, donde dice que: “ciertamente, al mismo tiempo aspiro a apuntar a lo que tiene valor en las cosas intermedias” [ἄμα μέντοι τοῦ κατ’ ἀξίαν ἐν τοῖς μέσοις συστοχάζομαι]. Aquí parece que está señalando que algunas cosas intermedias tienen valor y otras no. También tenemos las referencias en VIII, 29 y VIII, 43 sobre servirse de las cosas según su valor (ἀξίαν). Podemos suponer que estas referencias a usar las cosas acorde a su valor presuponen la idea de que las cosas tienen grados de valor, lo que a su vez estaría en relación con la idea de que los indiferentes se prefieren o no según su valor (Cfr. DL. VII, 105). Pero el modo conveniente de proceder no es buscar la evidencia textual, sino investigar si tal doctrina es compatible con la estructura del pensamiento aureliano y cómo se desprende de ella. Esto será desarrollado en los apartados 3.4.1 y 3.4.2.

Hemos intentado rastrear los puntos centrales de la teoría del valor estoica clásica en el pensamiento aureliano. Como se ha visto, en lo general, a aquélla se adhiere Marco Aurelio. Sin embargo, el tema de los indiferentes preferidos y dispreferidos, en un primer momento, se ha oscurecido del pensamiento aureliano por la falta de evidencia textual para señalar cuál es su postura. Mas en el capítulo tres se verá cómo la doctrina de los indiferentes preferidos y dispreferidos encaja perfectamente en el pensamiento aureliano.

## **Capítulo 2. Un criterio aureliano para nulificar el valor de las cosas**

### **2.1. Preludio**

Se ha concluido en el apartado anterior que el tema de los indiferentes preferidos y dispreferidos no aparece formulado con suficiente claridad en las *Meditaciones*, lo que podría llevar a pensar que Marco Aurelio se acerca al cinismo o a Aristón de Quíos, quien a su vez tendría una postura cercana al cinismo, pues precisamente lo que marca una diferencia importante entre la teoría del valor estoica de la cínica son los indiferentes preferidos y dispreferidos. En qué grado Marco Aurelio se acerca o no al cinismo no es algo que, en primera instancia y directamente, será tratado, pero se debe decir que el tema a desarrollar en este capítulo, es decir, la exposición de un criterio aureliano para nulificar el valor de las cosas que se ejecuta a partir del “vuelo del alma” no es propio del cinismo (aunque podemos encontrar algunos elementos en un escritor con influencias cínicas como Luciano) y por lo menos tampoco del primer estoicismo.

### **2.2. Aquello espacialmente insignificante carece de valor**

Este criterio aureliano consiste en que aquello que ocupe un espacio ínfimo o insignificante dentro del cosmos carece de valor o importancia. Esto es así, porque, para Marco Aurelio, con el propósito de *desnudar* las representaciones de las cosas y verlas tal cual son, se debe juzgar el valor de cada cosa en relación al todo del que forman parte (τίνα μὲν ἔχει ἀξίαν ὡς πρὸς τὸ ὅλον, *ASI*. III, 11, 2). Tal expresión, para una formulación más amplia, nos remite a un pasaje de Séneca (Cfr. *Ep.* 66, 6.),<sup>44</sup> donde éste dice que un alma que personifica la virtud es aquella que otorga el valor a las cosas no de acuerdo a la opinión corriente sino acorde a su naturaleza, en conexión con todo el universo y dirigiendo su mirada a todos los fenómenos de éste. Tal formulación senequiana sobre que el valor de las cosas se juzga en conexión con todo el universo y no acorde a la opinión de las masas Marco Aurelio la hace suya, háyala conocido por Séneca o no.

Para Marco Aurelio, este todo del cual forma parte cada cosa es, evidentemente, el cosmos (κόσμος). Investigar qué lugar ocupan las cosas dentro del cosmos (“τίνα χώραν ἔχει ἐν τῷ κόσμῳ”) es un imperativo para Marco Aurelio (Cfr. *ASI*. X, 9). Esta relación del

---

<sup>44</sup> “Un alma que contempla la verdad, versada en lo que debe rehuir y apetecer, otorgando a las cosas el valor de acuerdo no con la opinión corriente, sino con su naturaleza, en conexión con todo el universo y dirigiendo su mirada penetrante a todos los fenómenos de éste [...]” [Animus intuens vera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione sed ex natura pretia rebus inponens, toti se inserens mundo et in omnis eius actus contemplationem suam mitten [...].] *Ep.*, 66, 6.

cosmos con cada cosa es un punto importante a tomar en cuenta, porque la pequeñez de las cosas sólo puede darse al considerarlas dentro o en relación con algo más grande. De este modo, el concepto de pequeño es un concepto relativo, algo es pequeño en función de su relación con algo más grande. Así, entre más grande sea aquello con lo que se comparan las cosas, más pequeñas resultan. Al considerar las cosas en relación con algo inmenso, esto es, el cosmos, las cosas no sólo resultan siempre pequeñas, sino insignificantes. Sin esta relación con el cosmos no tiene cabida tal pequeñez y es cuando se pudiera juzgar las cosas como grandes e importantes, y, por tanto, valiosas.

### **2.3. La concepción del cosmos aureliana**

Pero, ¿qué concepción del cosmos (κόσμος) hace suya Marco Aurelio? Según D. Sedley (2012: 396): “Marcus’ cosmos or world is recognizably and indeed technically Stoic. It is a single, finite, cohesive organism, surrounded by void. Partly as a consequence, it is entirely self-contained and cohesive in its functioning, internally governed by the inexorable sequence of causes known as fate.” Según Boeri y Salles (2014: 266), basándose en textos de Estobeo (Cfr. BS. 12.1), de Diógenes Laercio (Cfr. BS. 12.3) y de Eusebio (Cfr. BS. 12.4), tres son las definiciones del cosmos que los estoicos sostuvieron: “(a) cuerpo esférico, totalmente pleno, que contiene a todos los seres corpóreos, animados e inanimados y que está inmerso en un vacío infinito [...], (b) causa ingénita e indestructible de esta ordenación cósmica y de su destrucción periódica, y (c) la conjunción de (a) y (b).” Para Boeri y Salles, con la primera definición se relaciona la idea de que el cosmos es un ser animado e inteligente, esto es, que es sujeto de funciones anímicas y racionales. Entonces, tomando la lectura de Sedley y la clasificación de las definiciones del cosmos de Boeri y Salles, cabe afirmar que Marco Aurelio se acerca a la definición estoica (a) del cosmos.

En efecto, esta idea del cosmos como conjunto o sistema de todas las cosas es la que en Marco Aurelio encontramos formulada muchas veces. Marco Aurelio sigue a Crisipo

(Cfr. Estobeo, *Ecl.* I, 184, 8-11.= BS. 12.1.= *SVF.* II, 527)<sup>45</sup> y a Posidonio (Cf. D.L. VII, 138)<sup>46</sup> en sus ideas del cosmos como el sistema compuesto de cielo, tierra y los seres naturales que existen en ellos, o bien el conjunto de dioses, hombres y de cada una de las cosas que han sido generadas por causa de ellos. Esta idea se encuentra en la meditación VII, 9, donde Marco Aurelio afirma que uno es el cosmos formado por todas las cosas y uno es dios a través de todas, y una la substancia, y una la ley, y una la razón común de todos los seres inteligentes [Κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἀπάντων καὶ θεὸς εἷς δι' ἀπάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων [...]] *AS/*, VII, 9, 2].

En Marco Aurelio como equivalente de esta idea del cosmos como formado por todas las cosas aparece la idea de que el cosmos es el cuerpo compuesto o completado por todos los cuerpos individuales (καὶ ὥσπερ ἐκ πάντων τῶν σωμάτων ὁ κόσμος τοιοῦτον σῶμα συμπληροῦται [...]). *AS/*. V, 8, 4). Cuerpos individuales, entendidos aquí, como miembros o partes de este cuerpo total que es el cosmos, así como una mano es parte del cuerpo total que es el humano (Cfr. *AS/*. IX, 39; VIII, 34). Para Marco Aurelio, cosmos no sólo es el conjunto de todas las cosas sino también es el ser único y total donde todas las cosas acontecen simultáneamente: “Y así no te sorprenderás de que muchas cosas, más aún, todos los sucesos acontezcan simultáneamente en el ser único y universal, que llamamos cosmos.” [καὶ οὕτως οὐ θαυμάσεις, εἰ πολὺ πλείω, μᾶλλον δὲ πάντα τὰ γινόμενα ἐν τῷ ἐνί τε καὶ σύμπαντι, ὃ δὴ κόσμον ὀνομάζομεν, ἅμα ἐνουφίσταται.] *AS/*. VI, 25. Esta idea tal vez quiere señalar que el cosmos no se forma por cosas estáticas, sino por cosas en procesos y cambios.

Relacionada con las ideas del cosmos de Crisipo y Posidonio se encuentra la idea de que el cosmos es como una *polis* donde habitan dioses y hombres, los primeros guiando y los últimos subordinados, y ambos participando de una razón en común (Cfr. Eusebio:

---

<sup>45</sup> “De Crisipo. Crisipo afirma que el cosmos es el sistema compuesto de cielo, tierra y los seres naturales que existen en ellos, o el sistema compuesto de los dioses y de los seres humanos y de las cosas que se generaron con vistas a ellos.” [Χρυσίππου. Κόσμον δ' εἶναί φησιν ὁ Χρυσίππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων· ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων.] Estobeo. *Ecl.* I, 184, 8-11. = BS. 12.1.= *SVF.* II, 527 Trad. Boeri y Salles (2014).

<sup>46</sup> “[...] o según dice Posidonio en *la conformación meteorológica de los elementos*, un sistema compuesto de cielo y tierra y los seres naturales que hay en ellos, o también un sistema compuesto de dioses y seres humanos y de las cosas que se han generado para ellos.” [...] ὡς φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ Μετεωρολογικῇ στοιχειώσει, σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων.] DL. VII, 138. Trad: Boeri y Salles (2014).

BS. 12.4. = SVF. II, 528).<sup>47</sup> Marco Aurelio hace varias referencias a esta idea del cosmos como una *polis* (Cfr. ASI. III, 11, 2; IV, 3, 5; VI, 44, 6), una importante referencia a ello está en la meditación IV, 4, 2 donde argumenta que si la razón, que ordena lo que debe hacerse, es común, entonces la ley es común, con lo que todos participan de una misma ciudadanía y concluye: “si eso es así, el cosmos es como una ciudad. Pues ¿de qué otra común ciudadanía se podrá afirmar que participa todo el género humano?” [εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί. τίνας γὰρ ἄλλου φήσει τις τὸ τῶν ἀνθρώπων πᾶν γένος κοινοῦ πολιτεύματος μετέχειν;].

Marco Aurelio, en este lugar, no parece reproducir a cabalidad la tesis estoica ortodoxa del cosmos como una *polis* de dioses y hombres, estos últimos subordinados, sino que parece hablar del cosmos como una *polis* sólo del género humano. Sin embargo, basta mirar otras meditaciones para darse cuenta de que los dioses tienen una importante función dentro del cosmos como dirigentes y proveedores. Por ejemplo, en X, 1<sup>48</sup> se pregunta si su

---

<sup>47</sup> “«Cosmos» se predica del sistema compuesto del cielo, el aire, la tierra, el mar y todos los seres naturales que hay en ellos. Pero «cosmos» también se predica del hogar de los dioses y los hombres, <es decir> <del [sistema] constituido de los dioses y los hombres> y de todas las cosas que existen con vistas en ellos. En efecto, «polis» se predica en dos sentidos: [por un lado] de hogar y [por otro] del sistema compuesto de quienes sirven a los ciudadanos y de los ciudadanos, de modo que también el cosmos es como si fuera una ciudad constituida de dioses y hombres, los dioses tomando la dirección y los hombres subordinándose a ellos. Y se da una comunidad entre ellos debido a que participan en la razón, la cual es la ley por naturaleza.” [λέγεσθαι δὲ κόσμον σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀέρος καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς φύσεων: λέγεσθαι δὲ κόσμον καὶ τὸ οἰκητήριον θεῶν καὶ ἀνθρώπων <καὶ> <τὸν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων> καὶ τῶν ἔνεκα τούτων γενομένων συνεστῶτα. ὃν γὰρ τρόπον πόλις λέγεται διχῶς, τὸ τε οἰκητήριον καὶ τὸ ἐκ τῶν ἐνοικούντων σὺν τοῖς πολίταις σύστημα, οὕτως καὶ ὁ κόσμος οἶονεὶ πόλις ἐστὶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστῶσα, τῶν μὲν θεῶν τὴν ἡγεμονίαν ἐχόντων, τῶν δὲ ἀνθρώπων ὑποτεταγμένων. κοινωνίαν δ’ ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους διὰ τὸ λόγου μετέχειν, ὅς ἐστι φύσει νόμος;] Eusebio, PE (=Preparación Evangélica). 15, 15, 3-5 = BS. 12.4. = SVF. II, 528. Trad: Boeri y Salles (2014). “<Los estoicos> piensan que el cosmos es gobernado por la potestad divina, y que es como la urbe y la ciudad común de hombres y dioses, y que cada uno de nosotros es parte del cosmos; de lo que se sigue naturalmente que antepongamos el beneficio común al nuestro.” [Mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unum quemque nostrum eius mundi esse partem; ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostre anteponamus] Cicerón, *De fin*, III, 64.

<sup>48</sup> “¿Te conformarás [alma mía] con tu presente disposición, estarás satisfecha con todas tus circunstancias presentes, te convencerás a ti misma de que todo te va bien y te sobreviene enviado por los dioses, y asimismo, de que te será favorable cuanto a ellos les es grato y cuanto tienen intención de conceder para salvaguardar al ser perfecto, bueno, justo y bello, que todo lo genera, que contiene, circunda y abarca todo lo que, una vez disuelto, generará otras cosas semejantes? ¿Serás tú algún día tal, que puedas convivir como ciudadano, con los dioses y con los hombres, hasta el extremo de no hacerles ninguna censura ni ser condenado por ellos?” [ἀλλὰ ἀρκεσθήσῃ τῇ παρουσίᾳ]



alma podrá algún día estar satisfecha con las circunstancias actuales, las que son enviadas por los dioses, y si se convencerá de que todo lo enviado por los dioses es grato y que es enviado para bien del ser perfecto, que es el cosmos, que todo lo genera y todo lo abarca, y también se pregunta si será capaz de convivir como ciudadano, con los dioses y los hombres. Y como señala Gourinat (2012: 429-30), aunque en IV, 4 Marco Aurelio parezca reconocer que sólo los hombres pertenecen a esta comunidad política por su común razón, sin embargo, en otras partes (V, 27 y V, 30), se entiende que esta razón es compartida por todos los seres racionales, incluyendo a Zeus, quien es razón del cosmos y guía de la comunidad.

En Marco Aurelio también se encuentra la idea estoica antigua de que el cosmos es como un ser vivo animado y racional que posee una parte rectora (ἡγεμονικόν) (Cfr. DL. VII, 138-139).<sup>49</sup> Así pues, para Marco Aurelio, en sintonía con estas ideas, el cosmos es un viviente único (ἓν ζῶον) que posee una sustancia única (μίαν οὐσίαν) y un alma única (ψυχὴν μίαν), con una sola conciencia (αἴσθησιν μίαν) y con un único impulso (ὄρμη μίᾳ) (Cfr. ASI. IV, 40).<sup>50</sup> Por substancia (οὐσία) Marco Aurelio entiende la materia, tal como la entendían los primeros estoicos (Cfr. DL. VII, 150), es decir, el principio pasivo que es informado por el principio activo o dios (Cfr. DL. VII, 134). Así, para Sedley (2012: 398-99), Marco Aurelio es un estoico ortodoxo en el contenido que da a la palabra οὐσία, tomándola

---

καταστάσει καὶ ἡσθήσῃ τοῖς παροῦσι πᾶσι, καὶ συμπεῖσεις σεαυτὴν ὅτι πάντα σοι παρὰ τῶν θεῶν πάρεστι, καὶ πάντα σοι εἶ ἔχει καὶ εἶ ἔξει, ὅσα φίλον αὐτοῖς καὶ ὅσα μέλλουσι δώσειν ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ τελείου ζῶου, τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ καλοῦ καὶ γεννῶντος πάντα καὶ συνέχοντος καὶ περιέχοντος καὶ περιλαμβάνοντος διαλυόμενα εἰς γένεσιν ἑτέρων ὁμοίων; ἔση ποτὲ ἄρα τοιαύτη, οἷα θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις οὕτως συμπολιτεύεσθαι ὡς μήτε μέμφεσθαι τι αὐτοῖς μήτε καταγινώσκεσθαι ὑπ' αὐτῶν;] ASI, X, 1, 3-4.

<sup>49</sup> “El mundo es administrado de acuerdo a una razón y una providencia, como sostienen Crisipo en el libro quinto de *Sobre la providencia* y Posidonio en el decimotercero de su obra *Sobre los dioses*; pues la inteligencia penetra en todas sus partes, como en nosotros el alma [...] Así también, en efecto, el mundo en su totalidad, que es un ser vivo animado y racional, posee una parte rectora [...]” [Τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τοῖς ε΄ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τοῖς ιγ΄ Περὶ θεῶν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ’ ἡμῶν τῆς ψυχῆς; [...] οὕτω δὴ καὶ τὸν ὅλον κόσμον, ζῶον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικόν, ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα [...]] DL. VII, 138-139.

<sup>50</sup> “Concibe sin cesar el cosmos como un ser viviente único, que contiene una sola sustancia y un alma única, y cómo todo se refiere a una sola facultad de sentir, la suya, y cómo todo lo hace con un solo impulso, y cómo todo es responsable solidariamente de todo lo que acontece, y cuál es la trama y textura.” [Ὡς ἓν ζῶον τὸν κόσμον, μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον, συνεχῶς ἐπινοεῖν καὶ πῶς εἰς αἴσθησιν μίαν τὴν τούτου πάντα ἀναδίδονται καὶ πῶς ὄρμη μίᾳ πάντα πράσσει καὶ πῶς πάντα πάντων τῶν γινομένων συναίτια καὶ οἷα τις ἢ σύννησις καὶ συμμήρυσις.] ASI. IV, 40.

como sinónimo de materia (ὑλη).<sup>51</sup> Por otro lado, esa alma única a la que Marco Aurelio hace referencia que posee el cosmos es el equivalente que usa para referirse a dios o a la inteligencia (νοῦς) que se extiende a través de todas las cosas del primer estoicismo. En otro lugar (Cfr. *AS/*. V, 32, 2), no habla de alma, sino de una razón diseminada por toda la substancia (τὸν δι' ὅλης τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον) y que por toda la eternidad rige al todo en ciclos determinados. Esta razón, el alma universal y dios en Marco Aurelio son equivalentes.

Aunque es interesante notar estas similitudes entre la concepción del cosmos que tiene Marco Aurelio con sus antecesores estoicos, lo que en este apartado nos interesa es centrarnos en un aspecto de este cosmos aureliano: su tamaño. En efecto, el cosmos estoico es finito y se encuentra rodeado por un vacío extra cósmico infinito (Cfr. Sexto Empírico: BS. 12.2 = *SVF*. II, 524), de este modo, toda la cosmogonía estoica, es decir, la consumación periódica del cosmos en fuego y su resurgimiento, ocurre en una limitada parte de la totalidad infinita (Gregory 2007: 188). Sin embargo, el cosmos aunque finito es inmenso, tan inmenso que en relación a él cualquier cuerpo individual, para Marco Aurelio, es poco más que nada. Y tal cuerpo particular será más insignificante si se compara con esa inmensidad infinita que es el cosmos junto con el vacío que lo rodea, porque, para Marco Aurelio, el alma tiene la capacidad de contemplar y abarcar el cosmos entero y el vacío que lo circunda (Cfr. *AS/*. XI, 1, 3).

#### **2.4. El vuelo del alma o la perspectiva elevada**

Este criterio aureliano mencionado sólo funciona, como se ha dicho, si se da la relación comparativa entre el objeto individual y el cuerpo que incluye a todos los cuerpos. Para comparar una cosa pequeña con una más grande que ella conviene alejarse hasta que pueda verse a la más grande completa o en una gran parte (o representársela mentalmente). Tal relación, esto es, el situar el objeto y verlo en perspectiva dentro del cosmos, se va a lograr en Marco Aurelio mediante una especie de “vuelo del alma”, un

---

<sup>51</sup> Como señala Gourinat (2009, 49-50), el concepto de materia (ὑλη), su distinción con la razón y su caracterización como substancia son tomados por Zenón de Aristóteles, el cual a su vez se basa en la doctrina del *Timeo* de Platón. Pero la postura de Zenón, señala Gourinat, tiene sus rasgos distintivos, ya que mientras Aristóteles hablaba de la materia como substancia en cierto sentido, y tendía a identificar la substancia más con la forma y con el compuesto de forma y materia, para Zenón la substancia se identifica resueltamente con la materia primera y nunca con la forma o el compuesto.

ejercicio mental o imaginativo que, como ya mencionamos en la introducción, Pierre Hadot (2006a: 116-17; 2006c: 24-29. Ver: Sellars 2003: 107-126) ha llamado “ejercicio espiritual”, y al que los estudiosos han encontrado como un elemento común dentro de los autores clásicos, como Homero, Platón, Cicerón, Séneca, Lucrecio o Luciano (Rutherford 1989: 155-161; Dodds 1975: 25-26; Hadot 1998b: 225-27). Tal ejercicio consiste en imaginarse situado en un punto muy elevado y mirar desde ahí las cosas de la tierra, captando lo pequeñas que son, como desde la luna en el caso de Menipo en *Icaromenipo* de Luciano. Tal mirada desde lo alto, afirma Pierre Hadot, es evaluadora de los asuntos y cosas humanas, nos denuncia o muestra el pseudo-valor que se les atribuye. Para Pierre Hadot (1998a: 172-179), con tal mirada las cosas como la salud, la gloria, la riqueza o la muerte son traídas a sus verdaderas proporciones. Las cosas humanas se ven tan insignificantes que ya no existe en ellas ningún valor como por el cual ser deseadas o temidas. Para Engberg-Pedersen (1998: 312), el valor ordinario adscrito a las cosas y eventos desde el “aquí y ahora”, valor debido a la singularidad de las cosas que se experimenta desde este “aquí y ahora”, se pierde al adoptar la perspectiva *elevada*. Las cosas individuales pueden ser vistas como valiosas o disvaliosas para los demás, pero no para el agente de tal vuelo.

En varias meditaciones Marco Aurelio hace mención de tal mirada desde lo alto, por ejemplo, en VII, 48; IX, 30 y 32; XI, 1; XII, 24. Ahora analizaremos los elementos de este “vuelo del alma” en Marco Aurelio. En primer lugar, se aprecia que, efectivamente, en Marco Aurelio la parte del hombre que realiza este “vuelo” mental o imaginario es el alma racional. En la meditación XI, 1, Marco Aurelio nos habla de las propiedades o actividades del alma racional (Τὰ ἴδια τῆς λογικῆς ψυχῆς); y entre sus muchas propiedades, entre las que están verse a sí misma, conformarse a sí misma, hacerse como quiera o amar al vecino, está recorrer el cosmos entero, el vacío que le circunda y su figura (“Ἐπι δὲ περιέρχεται τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸ περὶ αὐτὸν κενὸν καὶ τὸ σχῆμα αὐτοῦ [...]” *ASI*, XI, 1, 3). Este vuelo o ejercicio del alma es una práctica racional, pues es la facultad racional (γνώμη), para Marco Aurelio, la que puede abarcar el cosmos entero, procurándose con ello un gran campo o espacio abierto (πολλὴν εὐρυχωρίαν περιποιήσεις ἤδη σεαυτῷ τὸν ὅλον κόσμον περιειληφέναι τῇ γνώμῃ [...] *ASI*. IX, 32). Campo o espacio abierto (πολλὴν εὐρυχωρίαν) en relación al cual la pequeñez de las cosas individuales podrá ser observada. No se trata de un vuelo *post-mortem* como en Cicerón (Cfr. *TD (=Tusculanae Disputationes)* I, 43-45), o en Séneca (Cfr. *Consolación ad Martia*, 23 y 25), pero la visión de la tierra en su conjunto de la que habla

Marco Aurelio es similar a la que dice Cicerón que se tendrá al dejar el cuerpo: contemplar la tierra entera, su situación, forma, circunscripción, regiones habitables y no habitables.<sup>52</sup>

Para Marco Aurelio, el ejercicio mental de examinar las cosas o asuntos humanos desde las alturas es algo que siempre se debe tener a mano o a lo que se pueda recurrir constantemente (Cfr. *ASI*. XII, 24),<sup>53</sup> porque observándolas desde arriba y al observar, simultáneamente, el gran lugar que ocupan las cosas del cielo y etéreas se terminará desdeñando (καταφρονήσεις) estas cosas humanas. El matiz que Marco Aurelio da al verbo καταφρονέω no parece ser negativo aquí, aunque algunas veces puede tener ese matiz en otros lados, pero aquí y en otros lugares la traducción más correcta será la de desdeñar, esto es, considerar las cosas como poco importantes, como sin valor más que con un valor negativo.

Este punto de que las cosas son desdeñadas desde las alturas lo encontramos también en Platón (Cfr. *Teeteto*, 173e y 174d-e), en Cicerón en el *Sueño de Escipión* (Cfr. *De Republica*, VI, 20) y en Séneca (Cfr. *Ep.* 92, 30-32; *Naturales Quaestiones*, I, prefacio, 7-9). En el *Teeteto*,<sup>54</sup> Sócrates arguye que los hombres que se dedican auténticamente a

---

<sup>52</sup> “¿Qué espectáculo, en fin, pensemos que habrá cuando nos sea posible contemplar la tierra entera y su situación, forma, circunscripción, así como las regiones habitables, y luego aquellas carentes de todo cultivo por la fuerza del frío o del calor?” [Quod tandem spectaculum fore putamus, cum totam terram contueri licebit eiusque cum situm, formam, circumscriptionem, tum et habitabiles regiones et rursum omni cultu propter vim frigoris aut caloris vacantes?] Cicerón. *TD*. I, 45. Trad. Pimentel (2010).

<sup>53</sup> “Preciso es tener a mano estos tres pensamientos [...]. En tercer lugar, piensa que si de pronto remontándote por el aire examinaras las cosas humanas y su multitud de formas, al ver simultáneamente cuán gran espacio ocupan los habitantes del aire y etéreos, las despreciarías; y que, cuantas veces te remontaras a lo alto, verías los mismo, su uniformidad, su pequeña duración. A esas cosas se refiere la vanidad humana.” [Τρία ταῦτα δεῖ πρόχειρα ἔχειν [...] τρίτον εἰ [ἄνω] μετέωρος ἐξαρθεῖς κατασκέψαιο τὰ ἀνθρώπεια καὶ τὴν πολυτροπίαν, ὅτι καταφρονήσεις συνιδῶν ἅμα καὶ ὅσον τὸ περιοικοῦν ἑναερίων καὶ ἑναιθερίων· καὶ ὅτι, ὡς ἂν ἐξαρθῆς, ταῦτα ὄψη, τὸ ὁμοειδές, τὸ ὀλιγοχρόνιον. ἐπὶ τοῦτοις ὁ τύφος.] *ASI*. XII, 24, 1 y 3.

<sup>54</sup> “Ocurre, más bien, que en realidad sólo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio. Como decía Píndaro, él se adentra <en las profundidades de la tierra> y lo mismo se interesa por su extensión, cuando se dedica a la geometría, que va <más allá de los cielos> en sus estudios astronómicos. Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son más próximas.” [...] ἀλλὰ τῶ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ, ἡ δὲ διάνοια, ταῦτα πάντα ἡγήσαμένη σμικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσσασα πανταχῇ πέτεται κατὰ Πίνδαρον "τᾶς τε γὰς ὑπένερθε" καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, "οὐρανοῦ θ' ὑπερ" ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνημένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγύς οὐδέν αὐτὴν συγκαθειῖσα.] Platón, *Teeteto*, 173e-174a. “Cuando oye decir que alguien posee una fortuna

la filosofía; y no han pasado su vida en los tribunales ocupándose de disputas particulares, en intrigas para ocupar puestos, o en fiestas y banquetes; tienen su cuerpo en la ciudad, pero su pensamiento juzga que todas esas cosas tienen muy poca o nula importancia y vuela por encima de ellas con desdén. Estos hombres investigan buscando la naturaleza de lo que compone al todo, sin detenerse en las cosas que son próximas. Para Sócrates, tal hombre, cuando oye decir que alguien posee una fortuna admirable en extensión de terreno, esas cifras le parecen insignificantes, pues está acostumbrado a poner sus ojos en la tierra entera.<sup>55</sup> En el *sueño de Escipión* de Cicerón leemos que Escipión Emiliano, mientras Escipión *Africano* le muestra desde las alturas los movimientos y música de las esferas celestes, no puede resistirse a mirar la tierra desde lo alto, ante lo que el *Africano* le recomendará que, siendo tan pequeña, siempre mire las cosas celestes y desdeñe las humanas.<sup>56</sup> En Séneca, en la epístola 92, se lee que cuando el alma ha escalado hasta situarse con dios, por medio de la virtud y por compartir la misma naturaleza, desdeña todas las cosas y, desde su atalaya, mira con desprecio a los ricos y sus riquezas.<sup>57</sup> Y en las

---

admirable en extensión, por poseer diez mil pletros de tierra o aún más, tales cifras le parecen totalmente insignificantes, pues está acostumbrado a poner sus ojos en la tierra entera.” [γῆς δὲ ὅταν μυρία πλέθρα ἢ ἔτι πλείω ἀκούσῃ ὥς τις ἄρα κεκτημένος θαυμαστὰ πλήθει κέκτηται, πάνσμικρα δοκεῖ ἀκούειν εἰς ἅπασαν εἰωθὼς τὴν γῆν βλέπειν.] Platón, *Teeteto*, 174e. Las traducciones son de Vallejo (2000).

<sup>55</sup> Bénatouïl (2013: 161-64) ha precisado que existe una diferencia importante entre la postura del *Teeteto*, es decir, la de describir al filósofo como contemplando el cosmos desde lo alto, mientras sólo su cuerpo permanece en la ciudad, y la de Marco Aurelio. La diferencia, para Bénatouïl, no es que el filósofo del *Teeteto* volando se adentre en las profundidades de la tierra y su extensión, o haga astronomía, pues eso mismo lo hace Marco Aurelio. Ni tampoco en que tal contemplación de Platón no tenga efectos éticos, ésta libra al alma de los caóticos movimientos de cuerpo y le permite recobrar el movimiento natural y regular de la parte divina e inmortal. La diferencia está en que en Marco Aurelio contemplando el cosmos se da la aceptación del mundo como es y se acepta el lote asignado complacientemente, mientras que Platón exhorta a escapar de ahí inmediatamente (Cfr. *Teeteto*, 176a).

<sup>56</sup> “Aunque yo admiraba estas cosas, sin embargo, volvía repetidamente mis ojos hacia la tierra. Entonces Africano: «Me doy cuenta- dijo- que también ahora contemplas la sede y mansión de los hombres; si ella te parece tan pequeña como lo es, mira siempre estas cosas celestes, desdeña aquellas humanas.»” [Haec ego admirans referebam tamen oculos ad terram identidem. Tum Afrinanus: Sentio, inquit, te sedem etiam nunc hominum ac domum contemplari; quae si tibi parva, ut est, ita videtur, haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito.] Cicerón, *De Republica*, VI, 19-20. Las traducciones serán de Pimentel (2010).

<sup>57</sup> “Al espíritu es posible confiarle el dominio del universo, otorgarle el señorío de la naturaleza para que tenga por límites de sus posesiones los de oriente y occidente, sea, como los dioses, el dueño de todo y, desde su atalaya, mire con desprecio a los ricos y sus riquezas, ninguno de los cuales está tan satisfecho de su patrimonio como entristecido por el de su prójimo.” [Hunc inponere dominio rerum omnium licet, hunc in possessionem rerum naturae inducere, ut sua orientis occidentisque terminis finiat, deorumque ritu cuncta possideat, cum opibus suis divites superne despiciat, quorum nemo tam suo laetus est quam tristis alieno. Séneca.] *Ep.* 92, 32.

*Naturales Quaestiones* (Cfr. I, Prefacio, 7-9) dice que el alma, cuando se pasea entre los astros, se ríe de los pavimentos de los ricos y de la tierra entera con todo su oro, pues, para Séneca, el alma no puede desdeñar los ornamentos de las casas y ver lo ridículas que son las fronteras de los mortales hasta que no haya recorrido el cosmos entero.<sup>58</sup>

También para Marco Aurelio las cosas deben ser examinadas desde una perspectiva elevada. ¿Por qué conviene hacerlo así? Porque así serán desdeñadas, tal como hemos visto en la meditación XII, 24. ¿Por qué van a ser desdeñadas? Porque desde esa altura se notará el insignificante lugar que ocupan en relación al cuerpo constituido de todos los cuerpos que es el cosmos. ¿El nulificar el valor de las cosas es el objetivo del vuelo del alma o el resultado de ese vuelo? Si es el objetivo, ¿acaso ya se presupone ese nulo valor de las cosas?, y si es así, ¿para qué realizar tal vuelo? Para responder se debe considerar que este “vuelo del alma” tiene una función terapéutica con respecto al tratamiento de las pasiones. Las pasiones para los estoicos antiguos y para Marco Aurelio son entendidas como juicios erróneos acerca de si las cosas son bienes o males. Una pasión implica un estado disposicional en el que se está asintiendo a la representación de que algún objeto es un bien o un mal, o en otras palabras, se está asintiendo a que tiene un sobre-valor propio de un bien o un infra-valor propio de un mal. Entonces, nulificar el valor de las cosas no es el objetivo del “vuelo del alma”, en tanto que ya se supone, sabe o se vislumbra este nulo valor de las cosas, sino que *será* el resultado, en tanto que se busca, mediante la ejecución de ese vuelo, cambiar el asentimiento que se está dando al aparente supra-valor o infra-valor de las cosas, y así terminar con el estado pasional.

---

<sup>58</sup> “Entonces, mientras pasea entre los astros, se complace en reírse de los pavimentos de los ricos y de la tierra entera con todo su oro [...]. No puede despreciar los pórticos y las techumbres de brillantes paneles de marfil, los bosquecillos recortados y los ríos desviados al interior de las cosas, antes de haber recorrido el universo entero; y, al contemplar desde las alturas el orbe de las tierras, estrecho y cubierto, en su mayor parte, por el mar, quemado o helado por allí por donde sobresale en cierta extensión, haberse dicho a sí mismo: ¿es ése aquel famoso punto que tantos pueblos se reparten a sangre y fuego? ¡Ah, cuán ridículas son las fronteras de los mortales!” [Tunc iuuat inter ipsa sidera uagamem diuitum pauimenta ridere et totam cum auro suo terram, [...]. Non potest ante contemnere porticus et lacunaria ebore fulgentia et tonsiles siluas et deriuata in domos flumina quam totum circumit mundum et, terrarum orbem superne despiciens angustum et magna ex parte opertum mari, etiam ea qua extat late squalidum et aut ustum aut rigentem, sibi ipse dixit: Hoc est illud punctum quod inter tot gentes ferro et igne diuiditur? O quam ridiculi sunt mortalium termini!] Séneca, *Naturales Quaestiones*, I, Prefacio, 7-9. Las traducciones serán de Codoñer (1979).

Que conviene examinar las cosas desde lo alto lo leemos en una referencia que el emperador hace a un pasaje de Platón<sup>59</sup> (Cfr. *ASI*. VII, 48). En tal pasaje leemos que conviene mucho a quien hace discursos sobre los hombres examinar (ἐπισκοπεῖν), como desde un puesto elevado (ποθὲν ἄνωθεν κάτω), cuanto pasa sobre la tierra: rebaños, ejércitos, labranzas, matrimonios, muertes, fiestas, mercados, etc.<sup>60</sup> La meditación IX, 30 es similar, también hace referencia a este observar desde lo alto, incluso ahí las cosas observadas son casi las mismas: millares de rebaños, millares de ceremonias, navegaciones y seres que nacen, conviven y se van. Allí Marco Aurelio terminará concluyendo que nada es digno de importancia.<sup>61</sup>

Para Pierre Hadot (1998a: 173-174), forma parte de la tradición cínica el momento en que la vista desde lo alto se centra en la observación de la gente y sus actividades, y tal aspecto se encuentra en los diálogos de Luciano, especialmente esta enumeración de las actividades humanas que hemos visto en Marco Aurelio. En efecto, en el diálogo de Luciano *Icaromenipo* descubrimos tales formulaciones, encontramos a Menipo contando que desde las alturas observaba banquetes, bodas, juicios, asambleas, sacrificios, duelos, a los getas combatiendo, a los escitas errantes, a los egipcios cultivando, al fenicio comerciando, al

---

<sup>59</sup> Pasaje que nos dice Gómez Robledo (1992) en su traducción a las *Meditaciones* no aparece literalmente en la obra que tenemos de Platón por más que pueda evocarse al *Teeteto*, 175 d.

<sup>60</sup> “Bello el texto de Platón: Preciso es que quien hace discursos sobre los hombres examine también lo que acontece en la tierra, como desde una atalaya: manadas, ejércitos, trabajos agrícolas, matrimonios, divorcios, nacimientos, muertes, tumulto de tribunales, regiones desiertas, poblaciones bárbaras diversas, fiestas, lamentos, reuniones públicas, toda mezcla y la conjunción armoniosa procedente de los contrarios.” [Καλὸν τὸ τοῦ Πλάτωνος. Καὶ δὴ περὶ ἀνθρώπων τοὺς λόγους ποιούμενον ἐπισκοπεῖν δεῖ καὶ τὰ ἐπίγεια ὡσπερ ποθὲν ἄνωθεν κάτω, [κατὰ] ἀγέλας, στρατεύματα, γεώργια, γάμους, διαλύσεις, γενέσεις, θανάτους, δικαστηρίων, θόρυβον, ἐπήμους χώρας, βαρβάρων ἔθνη ποικίλα, ἐορτάς, θρήνους, ἀγοράς, τὸ παμμιγῆς καὶ τὸ ἐκ τῶν ἐναντίων συγκοσμούμενον.] *ASI*. VII, 48.

<sup>61</sup> “Contempla desde arriba innumerables rebaños, infinidad de ritos y todo tipo de travesía marítima en medio de tempestades y bonanza, diversidad de seres que nacen, conviven y se van. Reflexiona también sobre la vida por otros vivida tiempo ha, sobre la que vivirán con posterioridad a ti y sobre la que actualmente viven en los pueblos extranjeros; y cuántos hombres ni siquiera conocen tu nombre y cuántos lo olvidarán rapidísimamente y cuántos, que tal vez ahora te elogian, muy pronto te vituperarán; y cómo ni el recuerdo ni la fama, ni, en suma, ninguna otra cosa tiene el menor valor ” [Ἄνωθεν ἐπιθεωρεῖν ἀγέλας μύριας καὶ τελετὰς μυρίας καὶ πλοῦν παντοῖον ἐν χειμῶσι καὶ γαλήναις καὶ διαφορὰς γινομένων, συγγινομένων, ἀπογινομένων. ἐπινόει δὲ καὶ τὸν ὑπ’ ἄλλων πάλαι βεβιωμένον βίον καὶ τὸν μετὰ σὲ βιωθησόμενον καὶ τὸν νῦν ἐν τοῖς βαρβάροις ἔθνεσι βιούμενον· καὶ ὅσοι μὲν οὐδὲ ὄνομά σου γινώσκουσιν, ὅσοι δὲ τάχιστα ἐπιλήσονται, ὅσοι δ’ ἐπαινοῦντες ἴσως νῦν σε τάχιστα ψέξουσιν· καὶ ὡς οὔτε ἡ μνήμη ἀξιόλογόν γε οὔτε ἡ δόξα οὔτε ἄλλο τι τὸ σύμπαν.] *ASI*. IX, 30, 1.

cilicio practicando la piratería, al espartano siendo azotado y al ateniense en pleitos.<sup>62</sup> Y en *Caronte o los Contempladores* encontramos a Hermes y Caronte dialogando desde las alturas sobre la masa humana y sus variopintas actividades.<sup>63</sup>

Pero existe una diferencia importante a señalar entre Marco Aurelio y Luciano. Mientras que, para Luciano, este conjunto de actividades humanas le parece similar a ver muchos coros desorganizados y carentes de armonía cantando a la vez, esto es, como algo ridículo y confuso (Cfr. *Icaromenipo*, 17, 1-12). Para Marco Aurelio, aunado a toda esta mezcla (τὸ παμμυγές), también está la belleza del orden (τὸ συγκοσμούμενον) que nace de los contrarios (Cfr. *ASI*, VII, 48), tal lo leemos en el pasaje que atribuye a Platón y que Marco Aurelio tiene por hermoso. Qué quiera decir esta forma heraclítica de expresarse, no es fácil saberlo, no hay más referencias a los contrarios (τῶν ἐναντίων) en otro lado, sólo en este pasaje (*ASI*, VII, 48) atribuido a Platón. Pero lo que interesa señalar aquí es la diferencia con Luciano, quien señala que el conjunto de actividades humanas desde lo alto le aparece como algo ridículo y confuso, mientras que para Marco Aurelio a esta confusión le subyace el orden y belleza del cosmos, sin detenernos en si sobreviene de contrarios o no.

Cabe señalar que la diferencia no está en que, desde esa perspectiva, para uno, las cosas puedan ser desdeñadas, mientras que para otro no, en ambos autores eso ocurre. La diferencia no está en cómo, tomando en cuenta su tamaño, son consideradas las cosas individuales respecto a un todo mayor, sino en la consideración de ese mismo todo mayor,

---

<sup>62</sup> “En un lugar había banquetes y bodas, en otro juicios y asambleas; en otra parte uno ofrecía sacrificios, en vecindad con alguien en duelo. Cuantas veces miraba al país de los getas, los veía combatiendo; cuando pasaba a observar a los escitas, aparecían errantes en sus carros; y, al desviar mi ojo levemente al lado contrario, distinguía a los egipcios cultivando la tierra, mientras el fenicio andaba comerciando, el cilicio practicando la piratería, el espartano era azotado y el ateniense pleiteaba.” [οὗ μὲν γὰρ ἦσαν εἰλαπῖναι καὶ γάμοι, ἐτέρωθι δὲ δικαστήρια καὶ ἐκκλησίαι, καθ’ ἕτερον δὲ μέρος ἔθυέ τις, ἐν γειτόνων δὲ πενθῶν ἄλλος ἐφαίνετο: καὶ ὅτε μὲν ἐς τὴν Γετικὴν ἀποβλέψαιμι, πολεμοῦντας ἂν ἐώρων τοὺς Γέτας: ὅτε δὲ μεταβαίην ἐπὶ τοὺς Σκύθας, πλανωμένους ἐπὶ τῶν ἀμαξῶν ἢ ἰδεῖν: μικρὸν δὲ ἐγκλίνας τὸν ὀφθαλμὸν ἐπὶ θάτερα τοὺς Αἰγυπτίους γεωργοῦντας ἐπέβλεπον, καὶ ὁ Φοῖνιξ ἐνεπορεύετο καὶ ὁ Κίλιξ ἐλήστευεν καὶ ὁ Λάκων ἐμαστιγοῦτο καὶ ὁ Ἀθηναῖος ἐδικάζετο.] Luciano, *Icaromenipo*, 16, 19-17, 1. Las traducciones serán de Espinoza (2008).

<sup>63</sup> “Hermes.- ¿Estás viendo a la masa, Caronte, a los que navegan, a los que juzgan, a los campesinos, a los prestamistas, a los que piden dinero? Caronte.- Veo que es muy variopinta la forma de emplear el tiempo; que su vida está llena de problemas; que sus ciudades se asemejan a las colmenas en las que todo bicho tiene su propio aguijón y azuza a su vecino [...]” [{EPMHZ} [...] τὴν δὲ πληθὺν ὄρας, ὃ Χάρων, τοὺς πλέοντας αὐτῶν, τοὺς πολεμοῦντας, τοὺς δικαζομένους, τοὺς γεωργοῦντας, τοὺς δανείζοντας, τοὺς προσαιτοῦντας; {ΧΑΡΩΝ} Ὅρῳ ποικίλην τιὰ τὴν διατριβὴν καὶ μεστὸν ταραχῆς τὸν βίον καὶ τὰς πόλεις γε αὐτῶν ἐοικυίας τοῖς σμήνεσιν [...].] Luciano, *Caronte o los Contempladores*, 15,1-7. Trad. Navarro (2008).



pues para Marco Aurelio este todo es un todo estoico, es decir, un todo armonioso y bello, y de ningún modo algo confuso y ridículo. Detrás de la aparente confusión, para Marco Aurelio, subyace el cosmos estoico. Sin embargo, ¿no será que esta consideración del cosmos como algo bello y ordenado acabe poniendo de manifiesto el valor (estético) de las cosas, pues indica su belleza, lo cual es contrario a nulificarlas? En efecto, a diferencia de Luciano, encontramos que, para Marco Aurelio, todas las cosas contribuyen al orden y belleza del cosmos (συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον) (Cfr. *ASI*. VII, 9.), de igual modo contribuyen las arañas, las aves, las plantas, las abejas y las hormigas (Cfr. *ASI*. V, 1, 2). Sin embargo, ya en este momento se ha cambiado de perspectiva, una que otorga valor a las cosas (de la que habremos de hablar en el capítulo tres), ya no se está hablando de la pequeñez de las cosas, el asunto del tamaño de las cosas en relación al del de cosmos ha quedado de lado. Aquí, lo que importa es la función que cumplen las cosas dentro del cosmos y cómo contribuyen a la belleza del cosmos, no su tamaño.

## **2.5. La aplicación de la perspectiva elevada a cosas concretas**

En VII, 35, Marco Aurelio cita un pasaje de la *República* (486a) de Platón<sup>64</sup>, y con tal pasaje podemos ver la aplicación de la perspectiva elevada a dos cosas que terminarán siendo desdeñadas: la vida y la muerte: “Y a aquel pensamiento que, lleno de grandeza, alcanza la contemplación de todo el tiempo y de toda la substancia, ¿crees que le parece gran cosa la vida humana? Imposible, dijo. Entonces, ¿tampoco considerará terrible la muerte un hombre tal? En absoluto.” [“Ὅτι οὖν ὑπάρχει διάνοια μεγαλοπρεπῆς καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας, ἄρα οἶει τούτῳ μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον; ἀδύνατον, ἢ δ’ ὅς. οὐκοῦν καὶ θάνατον οὐ δεινόν τι ἡγήσεται ὁ τοιοῦτος; ἥκιστα γε.”] El pasaje es sacado por Marco Aurelio de su significado y contexto platónico, como señala Bénétouïl (2013: 157 y 166), para ser leído como encajando dentro del horizonte estoico y expresando ideas estoicas, donde οὐσία tendría un significado estoico, y el pasaje sería leído por el Emperador como refiriendo a la totalidad estoica y al transcurso pasado y futuro de las transformaciones del cosmos. Para Bénétouïl, Marco Aurelio pudo haber

---

<sup>64</sup> En el contexto de tal pasaje (*República*, VI, 486a) Platón, traza algunas de las cualidades de la naturaleza de los filósofos, por ejemplo, que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo y no deambulan en la multiplicidad abigarrada; que se dirigen y contemplan lo verdadero; que aman el estudio que les haga patente la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y la corrupción; que no admite voluntariamente la falsedad; que abandona los placeres corporales, que será moderado y no amante de las riquezas.

elegido este pasaje, porque captura bien la perspectiva global y está en conexión con otro tópico importante: la eliminación del miedo a la muerte.

Otro objeto al que se le aplicará la perspectiva *elevada* lo encontramos en las meditaciones VII, 48 y IX, 30 mencionadas arriba, allí es interesante la palabra ἀγέλας en una y ἀγέλας μυρίας en otra, rebaños y miles de rebaños respectivamente, pues con ellas Marco Aurelio podría estar refiriéndose a las sociedades humanas. Y si así es, esto sería acorde con la idea que venimos revisando de que desde las alturas las cosas son desdeñadas, pues un modo de desdeñar las sociedades, en autores que se valen de la figura de la mirada desde lo alto, es comparar las sociedades humanas con grupos o colectivos de animales como abejas, ranas u hormigas (Cfr. Platón, *Fedón*, 109b; Séneca, *Naturales Quaestiones*, I, prefacio, 10; Luciano *Caronte*, 15 e *Icaromenipo*, 19). Así, a Marco Aurelio, cuando se imagina en las alturas examinando las cosas humanas, las sociedades le parecerían meros rebaños.

Desde lo alto las cosas en relación con el cosmos resultan muy pequeñas (μικρά) y sin valor. Asia y Europa son meros rincones (γωνία) del cosmos; todo el mar es una gota (σταγών) del cosmos; el monte Atos un mero terroncito (βωλάριον) del cosmos (“Ἡ Ἀσία, ἡ Εὐρώπη γωνία τοῦ κόσμου· πᾶν πέλαγος σταγών τοῦ κόσμου· ἄθος βωλάριον τοῦ κόσμου.” *ASI*. VI, 36). En relación al cosmos toda la tierra es sólo un punto (στιγμή), y en relación a toda la tierra el lugar que habitamos es nada, un mero rinconcito (γωνίδιον) o terroncito (βωλάριον) sin importancia, donde uno se arrastra (ἔρπεις), tal se expresa Marco Aurelio [“Ὅλη τε γὰρ ἡ γῆ στιγμή καὶ ταύτης πόστον γωνίδιον ἢ κατοίκησις αὐτῆ; *ASI*. IV, 3, 8. μικρὸν δὲ τὸ τῆς γῆς γωνίδιον, ὅπου ζῆ· *ASI*. III, 10, 2. Προσέτι δὲ καὶ ἐν γωνία τούτου τοῦ κλίματος [...] καὶ ὅλη δὲ ἡ γῆ στιγμή. *ASI*. VIII, 21, 3. ἐν πόστῳ δὲ βωλαρίῳ τῆς ὅλης γῆς ἔρπεις; *ASI*. XII, 32, 2].

Pero, una vez más, tales formulaciones sobre que la tierra es tan pequeña y el lugar donde vivimos un punto de ella, lejos de señalar el *pesimismo* del emperador, las podemos encontrar en autores que usan el recurso de la vista desde lo alto. En el *sueño de Escipión* de Cicerón (*De Republica*, VI, 16.), Escipión al ver lo pequeña que es la tierra desde las alturas queda descontento con el imperio romano, pues éste es apenas un punto de aquella.<sup>65</sup> En Séneca (Cfr. *Naturales Quaestiones*, I, Prefacio, 8 y 11), leemos que quien

---

<sup>65</sup> “En ese momento, la tierra misma me pareció tan pequeña, que estaba descontento de nuestro imperio con el cual, por así decir, tocamos un punto de ella.” [Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret.] Cicerón, *De Republica*, VI, 16.

tenga la imagen de la tierra vista desde lo alto, con sorpresa se preguntará si acaso tal punto de la tierra es aquél que tantos pueblos se reparten a sangre y fuego. De igual modo, un punto también es por donde se navega, donde se hace la guerra y donde se establecen reinos insignificantes, aunque el océano los limite por ambos lados.<sup>66</sup> En Luciano (Cfr. *Icaromenipo*, 18, 5-11), la Grecia entera desde lo alto aparece de un tamaño no mayor que cuatro dedos, en relación a la cual el Ática aparece como una partícula (πολλοστημόριον) y lo que los terratenientes cultivan un átomo epicúreo.<sup>67</sup>

Si la tierra es un punto y el lugar donde vivimos, que es parte de ella, es menos que nada, un mero rincón insignificante, ¿qué pasará con la gloria o la fama (δόξα) que tanto turba y alienta a los hombres? Las reflexiones de Marco Aurelio sobre la pequeñez del lugar donde habitamos suelen estar incluidas dentro de una serie o grupo de argumentos utilizados para desdeñar la gloria. Tal lo leemos en la ya referida meditación IV, 3, 7 donde Marco Aurelio se inquiere a sí mismo si aún la gloriola lo atraerá (Ἄλλὰ τὸ δοξάριόν σε περισπᾶσει;). Entre las varias razones para que no sea así, una es considerar el estrecho lugar donde se circunscribe esta gloria (“καὶ τὸ στενὸν τοῦ τόπου, ἐν ᾧ περιγράφεται” *AS/* IV, 3, 7), terminando en la consideración de que la tierra es un punto (στιγμή) y mucho más el rincón en el que habitamos. En la también ya mencionada meditación VIII, 21 lo encontramos considerando que ser alabado o alabar, ser recordado o recordar ocurre en un rincón de la zona, donde la tierra entera es un punto.<sup>68</sup> Este tema de quitarle importancia

---

<sup>66</sup> “¿Es ése aquel famoso punto que tantos pueblos se reparten a sangre y fuego? [...] Un punto es eso por donde navegáis, donde hacéis la guerra, donde establecéis reinos insignificantes incluso cuando el océano los limita por uno y otro lado.” [*Hoc est illud punctum quod inter tot gentes ferro et igne diuiditur? [...] Punctum est istud in quo nauigatis, in quo bellatis, in quo regna disponitis; minima etiam cum illis utrimque oceanus occurrit.*] Séneca, *Naturales Quaestiones*, I, Prefacio, 8 y 11

<sup>67</sup> “Sobre todo me incitaba a la risa quienes reñían por cuestiones de lindes y se enorgullecían de cultivar la llanura sicionia o de tener en Maratón las tierras de Énoe, o de poseer mil pletros en Acarnas. Pues si la Hélade entera, tal como entonces se me mostraba desde aquella altura, no tenía mayor tamaño que cuatro dedos, en proporción estimo que el Ática era una partícula, lo que me llevaba a pensar qué poco bastaba a esos ricos para enorgullecerse, toda vez que el mayor terrateniente de ellos me parecía cultivar un solo átomo epicúreo.” [Μάλιστα δὲ ἐπ’ ἐκείνοις ἐπήει μοι γελᾶν τοῖς περὶ γῆς ὄρων ἐρίζουσι καὶ τοῖς μέγα φρονούσιν ἐπὶ τῷ τῷ Σικυώνιον πεδίον γεωργεῖν ἢ Μαραθῶνος ἔχειν τὰ περὶ τὴν Οἰνόην ἢ Ἀχαρνῆσι πλέθρα κεκτήσθαι χίλια· τῆς γοῦν Ἑλλάδος ὅλης ὡς τότε μοι ἄνωθεν ἐφαίνετο δακτύλων οὔσης τὸ μέγεθος τεττάρων, κατὰ λόγον, οἶμαι, ἢ Ἀττικῆ πολλοστημόριον ἦν. ὥστε ἐνενοῦν ἐφ’ ὀπίσω τοῖς πλουσίοις τούτοις μέγα φρονεῖν κατελείπετο σχεδὸν γὰρ ὁ πολυπληθρότατος αὐτῶν μίαν τῶν Ἐπικουρείων ἀτόμων ἐδόκει μοι γεωργεῖν.] Luciano, *Icaromenipo*, 18, 5-11.

<sup>68</sup> “Corta es la vida del que elogia y del que es elogiado, del que recuerda y del que es recordado. Además, sucede en un rincón de esta región y tampoco aquí se ponen de acuerdo todos, y ni siquiera uno mismo se pone de acuerdo consigo mismo; y la tierra entera es un punto.” [Βραχύβιον καὶ ὁ

a la fama por medio de considerar la pequeñez del lugar que habitamos lo encontramos también en Cicerón.

Qué, pregunta Cicerón (Cfr. *De Republica*, I, 26), en voz de Escipión, consideraría glorioso el que haya visto cuan pequeña es la tierra, primero toda ella entera, después la parte que habitan los hombres, y cómo enclavados en una parte exigua y desconocidos por muchas naciones queremos que nuestro nombre volite vastamente.<sup>69</sup> También en el *Sueño de Escipión* (Cfr. *De Republica*, VI, 21-22) encontramos la misma idea, después de que Escipión ha visto que toda la tierra es como una pequeña isla rodeada por un pequeño océano, aunque su nombre “Atlántico” indique ser algo grande, descubre que su nombre jamás podrá salir de esos estrechos límites, por más que su gloria quiera dilatarse.<sup>70</sup> Y también podemos encontrar estas ideas en Séneca (Cfr. *Ep.*, 91, 17), quien, hablando de Alejandro Magno, nos dice que, habiendo éste iniciado el estudio de la geometría<sup>71</sup>, el infeliz iba a saber lo pequeña que era la tierra de la que había conquistado una mínima parte, y

---

ἐπαινῶν καὶ ὁ ἐπαινούμενος καὶ ὁ μνημονεύων καὶ ὁ μνημονευόμενος. προσέτι δὲ καὶ ἐν γωνίᾳ τούτου τοῦ κλίματος καὶ οὐδὲ ἐνταῦθα πάντες συμφωνοῦσι καὶ οὐδὲ αὐτός τις ἑαυτῷ· καὶ ὅλη δὲ ἡ γῆ στιγμῇ.] *ASL* VIII, 21, 2

<sup>69</sup> “Además, ¿qué consideraría o preclaro en las cosas humanas el que haya contemplado esos reinos de los dioses, o diuturno el que haya conocido lo que es eterno, o glorioso el que haya visto cuán pequeña es la tierra, primero toda entera, después aquella parte suya que habitan los hombres, y cómo nosotros, aunque enclavados en una parte exigua de ella, muy ignotos a muchísimas naciones, sin embargo esperamos que nuestro nombre volite y se esparza muy vastamente?” [quid porro aut praeclarum putet in rebus humanis, qui haec deorum regna perspexerit, aut diuturnum, qui cognoverit quid sit aeternum, aut gloriosum, qui viderit quam parva sit terra, primum universa, deinde ea pars eius, quam homines incolant, quamque nos in exigua eius parte adfixi plurimis ignotissimi gentibus speremus tamen nostrum nomen volitare et vagari latissime?] Cicerón, *De Republica*, I, 26.

<sup>70</sup> “En efecto, toda la tierra que es habitada por vosotros, reducida por los polos, más ancha por los lados, es una especie de pequeña isla rodeada por aquel mar Atlántico, que Grande, que Océano llamáis en las tierras; el cual, sin embargo, a pesar de un nombre tan grande, ves cuán pequeño es. [...] ¿Quién, en las demás partes, las más alejadas, de donde sale el sol o de donde se pone, o del aquilón o del austro, oírás tu nombre? Separadas estas regiones, ves sin duda en qué grandes angosturas vuestra gloria quiere dilatarse.” [omnis enim terra, quae colitur a vobis, angustata verticibus, lateribus latior, parva quaedam insula est circumfusa illo mari, quod Atlanticum, quod magnum, quem Oceanum appellatis in terris, qui tamen tanto nomine quam sit parvus, vides. [...] quis in reliquis orientis aut obeuntis solis ultimis aut aquilonis austrive partibus tuum nomen audiet? Quibus amputatis cernis profecto quantis in angustiis vestra se gloria dilatari velit.] Cicerón, *De Republica*, VI, 21-22.

<sup>71</sup> Sobre que la geometría señala que la tierra es muy pequeña, Cicerón en las *TD*. I, VII, 40 dice que los matemáticos nos persuaden de que la tierra es un punto situada en medio del mundo.

Séneca subraya que lo llama infeliz, porque debía comprender que llevaba un nombre falso, pues, pregunta Séneca, quién puede ser grande en una porción tan pequeña.<sup>72</sup>

Un último punto a señalar es que una variante de este modo de nulificar el valor de las cosas no es relacionar el tamaño de cada cosa con el del cosmos para desdeñarlas por su pequeñez, sino de relacionar la materia y alma individuales con la substancia total y el alma universal del cosmos respectivamente. Al comparar la materia que constituye a cada quien con la substancia total del cosmos, el resultado es que la nuestra es insignificante y por tanto sin valor. Marco Aurelio se insiste (Cfr. *ASI*. V, 24 y X, 17) en recordar (μέμνησο) o mantener incesantemente la representación (φαντασία) de la substancia en su totalidad (ὅλης οὐσίας), de la que se participa en parte muy pequeña (ἥς ὀλίγιστον μετέχεις), tan pequeña parte que, para Marco Aurelio, las cosas con respecto a la substancia total son como un grano de higo (κεγχραμῖς). El mismo caso es el de nuestra alma en relación con el alma universal, nuestra alma en relación a esa alma que se divide en infinidad de naturalezas (Cfr. *ASI*. XII, 30, 3) es una minúscula parte.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> “Alejandro, rey de Macedonia, había iniciado el estudio de la geometría, ¡infeliz de él!, iba a saber lo pequeña que era la tierra de la que había conquistado una mínima parte. Sí, lo sostengo, <infeliz> porque debía comprender que llevaba un nombre falso: en efecto, ¿quién puede ser grande en una porción tan pequeña?” [Alexander Macedonum rex discere geometriam coeperat, infelix, sciturus quam pusilla terra esset, ex qua minimum occupaverat. Ita dico: 'infelix' ob hoc quod intellegere debebat falsum se gerere cognomen: quis enim esse magnus in pusillo potest?] Séneca, *Ep.* 91, 17.

<sup>73</sup> Fragmentos sobre los temas de este párrafo: “Recuerda la totalidad de la substancia, de la que participas mínimamente [...]” [Μέμνησο τῆς μὲν συμπάσης οὐσίας, ἥς ὀλίγιστον μετέχεις [...].] *ASI*. V, 24. “Imagínate sin cesar la eternidad en su conjunto y la substancia, y que todas las cosas en particular son, respecto de la substancia, como un grano de higo [...]” [Τοῦ ὅλου αἰῶνος καὶ τῆς ὅλης οὐσίας συνεχῶς φαντασία, καὶ ὅτι πάντα τὰ κατὰ μέρος ὡς μὲν πρὸς οὐσίαν κεγχραμῖς [...].] *ASI*. X, 17. “¿Qué pequeña parte del tiempo ilimitado y abismal se ha asignado a cada uno? [...] ¿Y qué pequeña parte del conjunto de la sustancia, y qué ínfima también del conjunto del alma? ¿Y en qué diminuto terrón del conjunto de la tierra te arrastras? Considera todas esas cosas e imagina que nada es importante, sino actuar como tu naturaleza indica y experimentarlo como la naturaleza común conlleva.” [Πόστον μέρος τοῦ ἀπείρου καὶ ἀχανοῦς αἰῶνος ἀπομεμέρισται ἐκάστω; [...] Πόστον δὲ τῆς ὅλης οὐσίας; πόστον δὲ τῆς ὅλης ψυχῆς; ἐν πόστῳ δὲ βωλαρίῳ τῆς ὅλης γῆς ἔρπει; πάντα ταῦτα ἐνθυμούμενος μηδὲν μέγα φαντάζου ἢ το, ὡς μὲν ἢ σὴ φύσις ἄγει, ποιεῖν, πάσχειν δε, ὡς ἡ κοινὴ φύσις φέρει.] *ASI*. XII, 32, 1-2.

### **Capítulo 3. La perspectiva del cosmos y sus partes funcionantes**

#### **3.1 Preámbulo. ¿Por qué hablar de miradas o perspectivas?**

¿Por qué hablamos de *miradas*, *perspectivas*, *enfoques* o formas de *apreciar* o *contemplar* las cosas? Las meditaciones aurelianas lo permiten. La constante recurrencia de Marco Aurelio de insistir o imperarse a mirar ciertas cosas, o contemplar las cosas de cierta forma (Cfr. *ASI*. III, 15; IV, 3, 7; IV, 50, 4; V, 30; VII, 1; VII, 34, 1; VII, 55, 1; VII, 62, 2; VIII, 38; IX, 25; IX, 30, 1; X, 9, 2; X, 11, 1; X, 17; X, 18; X, 26; X, 27, 2; X, 31, 3-6; XII, 8; XII, 10; XII, 18; XII, 24, 3; XII, 29, 1), y la idea de que el pensamiento es capaz de esta contemplación (Cfr. *ASI*. VII, 35; VIII, 57, 4; IX, 1; XII, 2) lo permiten. Los verbos βλέπω, ὀράω, καθοράω, ἀφοράω, ἐμβλέπω, θεάομαι, ο ἐπιθεωρέω son recurrentes. Estas distintas maneras de “mirar” las cosas están en relación con el valor de las cosas, y Marco Aurelio lo señala (cfr. *ASI*. VI, 3; VIII, 29; VIII, 43; XI, 18, 5; VI, 13, 2-3): “contemplando todas las cosas tal como son, me sirvo de cada una de ellas según su valor” [ἀλλὰ βλέπων πάντα ὅποιά ἐστι χρῶμαι ἐκάστῳ κατ’ ἀξίαν.] *ASI*. VIII, 29.

En la meditación IV, 11 Marco Aurelio dice: “No consideres las cosas tal como las juzga el hombre insolente o como quiere que las juzgues; antes bien obsérvalas tal como son en realidad”. [Μὴ τοιαῦτα ὑπολάμβανε, οἷα ὁ ὑβρίζων κρίνει ἢ οἷά σε κρίνειν βούλεται, ἀλλὰ ἴδε αὐτά, ὅποια κατ’ ἀλήθειάν ἐστιν.] Tal forma de observarlas como en realidad son, y de modo distinto a como las juzga el común de los hombres, requiere considerar las cosas en relación con el todo, aunque esta relación con el todo puede ser planteada y pensada de distinta manera y desde distintos aspectos. Y precisamente estas distintas formas de considerar las cosas respecto al cosmos estoico constituyen las distintas perspectivas o enfoques aurelianos a los que estamos haciendo referencia. A una de esas formas hicimos referencia en el capítulo pasado y a otra vamos a hacer referencia en este capítulo tres.

#### **3.2. La perspectiva del cosmos y sus partes funcionantes como distinta a la perspectiva elevada**

Las acciones virtuosas, como también la fama o la gloria, se circunscriben a un pequeño lugar de la tierra, la que a su vez es un punto en relación con todo el cosmos. El hombre virtuoso que las realiza en relación al tamaño de cosmos es menos que, retomando la expresión de Luciano, un átomo epicúreo. Acorde al criterio aureliano que quita el valor a las cosas por centrarse en su insignificancia espacial parecería seguirse que las acciones

virtuosas pierden su valor, porque su agente está circunscrito a una diminuta extensión espacial. Sin embargo, al contrario, como hemos visto en nuestro primer capítulo, Marco Aurelio hace suyo el principio de que la virtud es el único bien o lo único digno de ser tomado en cuenta y lo único a lo cual dirigir nuestros afanes. Para el Emperador filósofo el único bien es una disposición (διάθεσις) y una actuación justa:

“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.”

“δύο ταῦτα κοινὰ τῇ τε τοῦ θεοῦ καὶ τῇ τοῦ ἀνθρώπου καὶ παντὸς λογικοῦ ζῴου ψυχῇ: τὸ μὴ ἐμποδίζεσθαι ὑπ’ ἄλλου καὶ τὸ ἐν τῇ κοινωνικῇ διαθέσει καὶ πράξει ἔχειν τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐνταῦθα τὴν ὄρεξιν ἀπολήγειν.”  
(*ASI*, V, 34, 2)

Cómo entender, entonces, que, si todo desde la mirada *elevada* es pequeño y desdeñable, la virtud siga considerándose como lo máximo valioso. Para entender esto, debemos señalar que Marco Aurelio no utiliza la mirada desde lo alto para considerar el valor de la virtud o las acciones virtuosas. El valor de la virtud no puede ser captado desde esa mirada *elevada*, ni puede ser apreciado en función del tamaño espacial del agente. En Marco Aurelio el valor de la virtud está relacionado con otra perspectiva, que también considera las cosas en relación con el todo o el cosmos, como hace la mirada desde lo alto, pero no se ocupa de su pequeñez, sino que considera la funcionalidad propia y natural de las cosas en cuanto partes de un todo o estructura racional.

Mientras que la perspectiva *elevada* asciende a las alturas y quita el valor a las cosas al relacionar su tamaño con el del todo el cosmos y el vacío que lo circunda; la otra perspectiva, la perspectiva del todo y sus partes funcionantes, enfoca al cosmos como una estructura ordenada por la naturaleza universal, cuyas partes contribuyen o colaboran con este orden y que en cuanto partes tienen determinada función asignada por la totalidad. Esta perspectiva del todo y sus partes funcionantes se basa en la imagen sistémica del cosmos de Marco Aurelio donde cada cosa está entrelazada con el resto (Cfr. *ASI*. VI, 38)<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> “Medita con frecuencia en la trabazón de todas las cosas existentes en el cosmos y en su mutua relación. Pues, en cierto modo, todas las cosas se entrelazan unas con las otras y todas, en este sentido, son amigas entre sí; pues una está a continuación de la otra a causa del movimiento ordenado, del hálito común y de la unidad de la substancia [Πολλάκις ἐνθυμοῦ τὴν ἐπισύνδεσιν πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ σχέσιν πρὸς ἄλληλα. τρόπον γάρ τινα πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέλεκται καὶ πάντα

El cosmos es, como ya hemos visto en la sección 2.3, el conjunto de todas las cosas sobre las que se extiende dios o la razón, donde hay una sola substancia, una sola ley y una sola razón común a todos los seres inteligentes (Cfr. IV, 40; V, 32; VII, 9). Cada cosa, vista desde esta perspectiva sistémica del cosmos, sin importar su tamaño, contribuye al orden (συγκοσμεῖ) del cosmos o colabora (συνεργεῖ) con él:

“Todas las cosas se hallan entrelazadas entre sí y su común vínculo es sagrado y en suma ninguna es extraña a la otra, porque todas están coordinadas y contribuyen al orden del mismo cosmos.”

Πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέλεκται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερὰ καὶ σχεδόν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλω· συγκατατέτακται γὰρ καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον. *ASI*, VII, 9, 1.

“Por la sustancia del conjunto universal, como a través de un torrente, discurren todos los cuerpos, connaturales y colaboradores del conjunto universal, al igual que nuestros miembros entre sí.”

Διὰ τῆς τῶν ὅλων οὐσίας ὡς διὰ χειμάρρου διεκπορεύεται πάντα τὰ σώματα, τῷ ὅλῳ συμφυῆ καὶ συνεργὰ ὡς τὰ ἡμέτερα μέλη ἀλλήλοις. *ASI*. VII 19.

Dentro de este cosmos cada cosa tiene una función (ἔργον) para la que ha nacido, a este tema de la función u obra propia regresaremos en los apartados 3.3 y 3.4.2. Tanto el sol, los dioses, la vid o el caballo (Cfr. *ASI*. VIII, 19),<sup>75</sup> como los miembros del cuerpo, los ojos, o los pies tienen una función propia, así también el hombre (Cfr. *ASI*. IX, 42, 12-13)<sup>76</sup>.

---

κατὰ τοῦτο φίλα ἀλλήλοις ἐστί: καὶ γὰρ ἄλλω ἐξῆς ἐστί τοῦτο διὰ τὴν τονικὴν κίνησιν καὶ σύμπνοιαν καὶ τὴν ἔνωσιν τῆς οὐσίας.]” *ASI*. VI, 38

<sup>75</sup> “Cada cosa nació con una misión, así el caballo, la vid. ¿Por qué te asombros? 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.[Ἐκαστον πρὸς τι γέγονεν, ἵππος, ἄμπελος. τί θαυμάζεις; καὶ ὁ ἥλιος ἐρεῖ <πρὸς τι ἔργον γέγονα> καὶ οἱ λοιποὶ θεοί. σὺ οὖν πρὸς τί; τὸ ἥδεσθαι; ἴδε εἰ ἀνέχεται ἡ ἔννοια.] *ASI*. VIII, 19

<sup>76</sup> “¿No te basta con haber obrado conforme a tu naturaleza, sino que buscas una recompensa? Como si el ojo reclamase alguna recompensa porque ve, o los pies porque caminan. Porque, al igual que estos miembros han sido hechos para una función concreta, y al ejecutar ésta de acuerdo con su particular constitución, cumplen su misión peculiar, así también el hombre, bienhechor por naturaleza, siempre que haga una acción benéfica o por otra parte coopere con las cosas intermedias, ha cumplido con lo que lo constituye y obtiene lo propio.” [τί γὰρ πλέον θέλεις εἰ ποιήσας, ἄνθρωπον; οὐκ ἄρκει τοῦτο, ὅτι κατὰ φύσιν τὴν σὴν τι ἔπραξας, ἀλλὰ τούτου μισθὸν ζητεῖς; ὡς εἰ ὁ ὀφθαλμὸς ἀμοιβὴν ἀπῆτει, ὅτι βλέπει, ἢ οἱ πόδες, ὅτι βαδίζουσιν.



Cuando éstos ejecutan dicha función obran acorde a su naturaleza y a su propia constitución. El hombre al hacer una acción benéfica cumple su función propia. Esta es la visión sistémica del cosmos: saberse parte del conjunto y buscar actuar acorde a la naturaleza, la propia y la universal de la que se es parte:

“Traer en el pensamiento siempre esto: cuál es la naturaleza del conjunto y cuál es la mía, y cómo se relaciona ésta respecto a aquélla y de qué todo es una parte; y que nadie te impide obrar siempre y decir las cosas acordes con la naturaleza, de la cual eres parte.”

Τούτων ἀεὶ μεμνήσθαι, τίς ἢ τῶν ὅλων φύσις καὶ τίς ἢ ἐμὴ καὶ πῶς αὕτη πρὸς ἐκείνην ἔχουσα καὶ ὁποῖόν τι μέρος ὁποίου τοῦ ὅλου οὔσα καὶ ὅτι οὐδεὶς ὁ κωλύων τὰ ἀκόλουθα τῇ φύσει, ἧς μέρος εἶ, πράσσειν τε ἀεὶ καὶ λέγειν. *ASI*, II, 9

Desde esta perspectiva el tamaño insignificante de las cosas no entra en consideración, por lo que el valor de las cosas no viene dado por su tamaño, sino por su función a desempeñar dentro del cosmos. Un ejemplo, sugerido por el doctor Salles, para ilustrar esto es el caso de un virus, el cual por muy insignificante que sea cumple una función importante y valiosa dentro del cosmos. Otro ejemplo, donde lo que importa es la función y no el tamaño, tomado del mismo Marco Aurelio (Cfr. *ASI*. IV, 3, 3; X, 34), es el caso de las sentencias o aforismos, los que, aunque son breves, tienen una importante función en tanto que provocan ausencia de aflicción o temor para enfrentar los acontecimientos de la vida. En ambos casos lo que cuanta es la función a desempeñar, no el tamaño.

En suma, queremos señalar, en este último capítulo, que la perspectiva cósmica es compatible con el reconocer valor a las cosas, o mejor, es compatible con la teoría del valor clásica estoica, por lo que es menester distinguir, dentro de esa perspectiva cósmica, y no confundir, la perspectiva *elevada* con la perspectiva del cosmos y sus partes funcionantes, ya que, mientras la primera no tiene entre sus miras y objetivos prácticos otorgar valor a las cosas, la segunda es perfectamente compatible con ello. Sin embargo, nos enfrentamos a un problema al hablar de estas dos perspectivas, pues al hablar de que desde una perspectiva unas cosas pierden todo valor y desde otra lo conservan, alguien podría

---

ὥσπερ γὰρ ταῦτα πρὸς τόδε τι γέγονεν, ὅπερ κατὰ τὴν ἰδίαν κατασκευὴν ἐνεργοῦντα ἀπέχει τὸ ἴδιον, οὕτω καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐνεργητικὸς πεφυκῶς, ὅποταν τι ἐνεργητικὸν [ἢ ἄλλως εἰς τὰ μέσα συνεργητικὸν] πράξῃ, πεποίηκε πρὸς ὃ κατεσκευάσται, καὶ ἔχει τὸ ἑαυτοῦ.] *ASI*. IX, 42, 12-13.

plantear la objeción de que se está cayendo en contradicción, pues se está diciendo que algo tiene y no tiene valor.

### **3.2.1. ¿Una contradicción en el pensamiento aureliano?**

La respuesta a esta crítica consiste en precisar que el pensamiento aureliano sería contradictorio si afirmara que algo puede ser valioso y no serlo al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista. Y precisamente es esto lo que no hace. Más bien, como ya señalamos, se puede descubrir en Marco Aurelio que las cosas pueden ser valiosas y no ser valiosas desde distintos puntos de vista o formas de considerar las cosas. Una desde la cual las cosas pierden el valor, lo que es así porque ella tiene el interés terapéutico de modificar el asentimiento al aparente valor de las cosas; y otra desde la cual algunas cosas pueden tener valor: valor seleccionable o sumo valor. Plutarco (Cfr. SR. 1043E-1044<sup>a</sup>) hace una crítica a Crisipo similar a la que se le puede hacer a Marco Aurelio. En efecto, Plutarco señala que Crisipo es contradictorio al mantener, por un lado, que si el sabio perdiera una gran fortuna, con desdén, consideraría dicha pérdida como perder un dracma; y, por el otro lado, mantener que el sabio puede pedir una tarifa por enseñar y, para evitar fraudes, incluso puede pedirla por anticipado. Así pues, la crítica de Plutarco a Crisipo se centra en la pregunta de cómo puede mantener que el sabio puede desdeñar la riqueza y, a su vez, considerarla importante, al grado de detenerse a meditar si debe cobrar su salario al inicio de clases o al final.<sup>77</sup> El modo de argumentar a favor de Crisipo es que tales afirmaciones probablemente fueron hechas en contextos distintos, en obras distintas y desde puntos de vista diferentes. Tal vez la primera fue formulada hablando del temple inmutable del sabio y considerando las cosas como indiferentes para contribuir a su felicidad, y la segunda en un contexto donde el salario es tomado como un indiferente preferido por el cual es legítimo ocuparse y usarlo correctamente.

De contradicción no puede ser acusado Marco Aurelio, aunque podríamos acusarlo de indeciso, pero esto también será rebatido al considerar la naturaleza y el sentido

---

<sup>77</sup> “How is the sage, then, either disdainful of wealth, contracting as he does to transmit virtue for money and, even if he does not transmit it, exacting his pittance on the ground that he has done what in him lies, or superior to injury, taking precautions as he does against being defrauded of his pittance?” [καὶ πῶς ἢ χρημάτων καταφρονητῆς ὁ σοφός, ὑπὸ συγγραφῆν ἐπ’ ἀργυρίῳ τὴν ἀρετὴν παραδιδούς κἂν μὴ παραδῶ τὸ μισθᾶριον εἰσπράττων ὡς πεποιηκῶς τὰ παρ’ αὐτόν, ἢ βλάβης κρείττων, φυλαττόμενος μὴ ἀδικηθῆν περὶ τὸ μισθᾶριον;] Plutarco, SR. 1044A. Trad. Cherniss (1976).

filosófico del escrito que son las *Meditaciones*. En su estudio sobre la escuela estoica durante el periodo imperial, Gill (2003: 40-44) señala que el área en la que la filosofía estoica de ese periodo es claramente creativa es en la ética práctica o aplicada. Gill señala dos aspectos de esta ética aplicada: 1) los consejos prácticos centrados en determinar qué tipos de acciones son apropiadas y en determinar la relación entre ganar ventajas preferibles y actuar virtuosamente. Y 2) los consejos relacionados con las pasiones y su curación.

Para Gill, el *Sobre los beneficios* de Séneca y las diatribas de Musonio Rufo se centran en los consejos sobre acciones apropiadas en situaciones específicas, mientras que el *Sobre la Ira* de Séneca se ocupa de la naturaleza y terapia de las pasiones, pero los *Discursos* de Epicteto y las *Meditaciones* de Marco Aurelio combinan ambas áreas de la ética práctica. Entonces, siguiendo la división de Gill de los dos temas de la ética práctica, en las *Meditaciones* la perspectiva del todo y sus partes funcionantes podría tener relación con el tópico que considera la relación entre obtener ventajas preferibles (indiferentes preferidos) desde situaciones específicas y el actuar virtuosamente; mientras que la perspectiva *elevada* tendría relación con las pasiones y su curación. Así, no es que Marco Aurelio sea indeciso al otorgar valor a las cosas, sino que tal “indecisión” podría responder a una metodología, que desconocemos, para la aplicación de la ética práctica estoica.

Antes de pasar al siguiente apartado, será ilustrativo señalar que dos estudiosos contemporáneos también han distinguido en Marco Aurelio distintas perspectivas desde las que las mismas cosas pueden ser consideradas o valoradas de distinto modo, uno es Troels Engberg-Pedersen (1998) y el otro es Anthony A. Long (2012). Engberg-Pedersen (1998: 311-14) señala, como ya lo mencionamos en la introducción, que en Marco Aurelio se pueden hallar dos perspectivas: la perspectiva *elevada* y la perspectiva desde *abajo* (from below). Para Engberg-Pedersen, ambas perspectivas constituyen un mismo proceso de retiramiento del mundo inmediato sensorial, donde una desvaloriza y la otra revaloriza a las cosas. Con la perspectiva *elevada* las cosas pierden el valor y singularidad que la gente les suele adscribir en el “aquí y ahora”, mientras que la otra perspectiva, la de *abajo*, revaloriza esas mismas cosas que antes han sido desvaloradas, ahora viéndolas como partes de un gran todo, partes que encajan en este todo que es más que la suma de sus componentes, es decir, que es una criatura racional viva. Visto desde *arriba* un fenómeno particular pierde su valor, pero visto desde *abajo*, como formando parte de una armonía, lo gana otra vez.

Long (2012: 476-78), por su parte, señala que se pueden encontrar dos perspectivas que Marco Aurelio sostiene con respecto al equivalente de nuestro “yo” contemporáneo,

esto es, el principio rector. Una de ellas, que Long llama perspectiva “objetiva”, reduce a la persona individual a una breve fase dentro de la vida del cosmos, como un mero momento en el flujo del cosmos. La otra perspectiva, para Long, considera al principio rector adaptándose, haciéndose como quiere y considerando cada evento como quiere. Para Long, cuando Marco Aurelio se centra en el curso de los eventos y en el ciclo de la vida (del nacimiento a la muerte), el yo es una cosa minúscula y temporalmente patética. Pero, cuando se centra internamente en lo que llama las propiedades del alma racional, el yo es totalmente consonante con la naturaleza cósmica, el yo se dignifica participando de la razón universal y es auto-determinante.

### **3.3. La presencia de algo sumamente valioso desde la perspectiva del cosmos y sus partes funcionantes**

Para Julia Annas (1993: 159-179), como ya señalamos en la introducción, la perspectiva sobre que somos parte de un todo ordenado por la naturaleza cósmica no es propia del primer estoicismo. Para ella, la idea de que debemos vivir acorde con nuestra naturaleza y con la naturaleza del cosmos de la que somos partes, idea que se encuentra en un importante pasaje de Diógenes Laercio (Cfr. VII, 87-88), es propia del estoicismo imperial, con Epicteto y Marco Aurelio.<sup>78</sup> Uno de los varios puntos por los cuales Annas rechaza tal pertenencia al primer estoicismo es porque le parece que la tesis de que somos partes de un gran todo acorde al cual debemos vivir entra en conflicto o no explica otros postulados de la ética estoica, por ejemplo, la idea de que el valor de la virtud es diferente al de otras cosas, que son meros indiferentes preferidos.<sup>79</sup>

Las dos críticas de Annas al estoicismo aureliano (porque aunque ella habla de que también Epicteto comparte tal postura, ciertamente, es en Marco Aurelio donde estos temas

---

<sup>78</sup> Marcelo Boeri (2010: 91-94) no acepta la postura de Annas sobre que la idea de que somos parte de un todo más grande y acorde al cual debemos vivir sea una postura del estoicismo tardío, ya que para él los elementos de tal postura los podemos encontrar en Crisipo, Cleantes y Posidonio. Para Boeri las formulaciones de Marco Aurelio y Epicteto son desarrollos a la postura de Crisipo.

<sup>79</sup> “And finally, Stoic ethics is marked by a number of striking ethical theses. The value of virtue is different in kind from that of other things; it alone is good, while they are merely 'preferred indifferents'. Virtue is a skill, a disposition to do the right thing for the right reason. Virtue is a skill of 'selecting' among the indifferents, although the virtuous person may achieve his aim even if the selection in fact fails to produce those indifferents. These theses form the core of stoic ethics, and to understand the ethical theory we must understand them. Yet it is completely unclear how we could derive any of them, even in a weak understanding of derivation, from the supposed foundation of Stoic ethics, cosmic nature.” Annas (1993: 162).

hacen presencia más fuertemente) que intentaremos responder son: (1) que la idea de que somos partes de un gran todo lleva a cierta repercusión ética poco deseable (en este apartado). (2) que la idea de saberse parte del todo entra en conflicto con la idea de que hay cosas preferidas (en el siguiente apartado). Parece que estas críticas de Annas se pueden responder al distinguir estas dos formas aurelianas de considerar las cosas respecto al todo. Una que les quita valor tomando en cuenta su casi nulo tamaño en relación al todo. Y otra que considera la función (ἔργον) propia, trabajo o tarea para la que han sido constituidas dentro de un todo del que forman parte.

Como decíamos en la introducción (p. 7), para Annas (1993: 175-76), el estoicismo imperial al fundar la ética en la naturaleza cósmica, esto es, con la idea de que somos una parte de un gran todo acorde al cual debemos vivir, lleva a que nos distanciamos del punto de vista propio y particular, y a considerarlo sin importancia (“I am a part of a greater, cosmic whole; hence I should think of myself as only a part of a larger whole. I should distance and detach myself from my own point of view, and see my situation as merely part of a whole in which my point of view is unimportant.” Annas (1993: 175)). Para fundar esta postura, Annas se basa en meditaciones donde se advierte la subordinación de la parte al todo, como es la meditación II, 3 donde Marco Aurelio dice que para cualquier parte de la naturaleza es conveniente aquello que colabora con la naturaleza del conjunto y lo que es capaz de preservarla [παντὶ δὲ φύσεως μέρει ἀγαθόν, ὃ φέρει ἢ τοῦ ὅλου φύσις καὶ ὃ ἐκείνης ἔστι σωστικόν. *ASI*. II, 3, 2]. En este sentido Annas también menciona las meditaciones X, 6; X, 7 y XII, 26, en las que podemos advertir que la parte está subordinada al bienestar y orden del todo. Además, menciona la meditación II, 4, donde Marco Aurelio se incita a recordar de qué cosmos es parte y de qué gobernante del cosmos procede, además de apresurarse a aprovechar el limitado tiempo de vida asignado para poder serenarse.<sup>80</sup> Y también refiere a la meditación II, 9 (ya mencionada), donde Marco Aurelio se insiste en investigar cuál es la naturaleza del conjunto y cuál la propia, y cómo debe comportarse ésta respecto a aquella.

---

<sup>80</sup> “Es ya tiempo de que comprendas de qué cosmos eres una parte, y de que rector del cosmos te has deslizado como una emanación y que tu límite está circunscrito en el tiempo, del cual si no te aprovecharas para alcanzar la serenidad, pasará él y pasarás tú también y no será ya posible.” [δεῖ δὲ ἤδη ποτὲ αἰσθέσθαι, τίνος κόσμος μέρος εἶ καὶ τίνος διοικούντος τὸν κόσμον ἀπόρροια ὑπέστης καὶ ὅτι ὄρος ἐστὶ σοι περιγεγραμμένος τοῦ χρόνου, ᾧ ἐὰν εἰς τὸ ἀπαιθριάσαι μὴ χρήσῃ, οἰχήσεται καὶ οἰχίση καὶ αὔθις οὐκ ἐξέσται.] *ASI*. II, 4, 2.

Para Annas, la tarea del hombre virtuoso, con el estoicismo imperial, es conformar su punto de vista con el del todo, como el de una parte funcional de él. Tal “estrategia” de considerarse una parte, según Annas, llevaría a un sentimiento de transitoriedad e impermanencia; y a un sentimiento de personal insignificancia, puesto que al ser *una mera parte* de un gran todo, nada de lo que se haga en realidad tiene mucha importancia [“The virtuous person will see his task as being primarily that of bringing his own point of view into conformity with that of the larger whole, as part of which he functions. This strategy results in a recurring feeling of transience and impermanence, and also in a feeling of personal insignificance; since one is only part of a larger whole, nothing that one does really matters.” Annas (1993: 175)].

La respuesta a Annas es que de la idea aureliana de considerarse parte de la naturaleza del cosmos, acorde a la cual debemos vivir, no se siguen sentimientos de transitoriedad, impermanencia e insignificancia, porque tal mirada no tiene que ver con cuestiones espaciales o temporales, sino de funcionalidad natural de las partes. Esta perspectiva de considerarse partes de un todo no está tomando en cuenta la pequeñez de las cosas, eso lo hace la perspectiva *elevada* y lo hace en función de perseguir ciertos objetivos prácticos. No parece ser cierto, como dice Annas, que se siga que nada tenga importancia, precisamente porque lo que cuenta y vale sobre todas las cosas es cumplir mi tarea (ἔργον) en cuanto parte. La tensión, según Annas, que habría en decir que hay cosas que hacemos que importan y que sólo somos una parte del todo, radica en que está considerando aquí la inmensidad de ese todo y la insignificancia de la parte y sus acciones, y está poniendo acento en la subordinación de la parte al todo. Pero, como ya se ha mencionado, las consideraciones espaciales no entran en la consideración de la perspectiva del cosmos y sus partes funcionantes.

Esta perspectiva no llevaría a un sentimiento de insignificancia, que sería debido a la consideración, como señala Annas, de que soy una *mera parte* de un gran todo. Más bien, esta consideración de ser una parte implicaría una valoración positiva, pues, como señala Engberg-Pedersen (1998: 313), la parte: “it is no longer taken merely as one more item in an interminable list of things to which one might apply the term 'the world'. Rather, it is seen to *fit into* something which constitutes a genuine whole that is far more than the sum of its individual components.” La parte no se considera como una *mera parte*, sino como una importante parte que funciona acorde al todo. Por más que las meditaciones que trae Annas a cuenta indiquen esa subordinación de la parte al todo, de esa subordinación no se

sigue insignificancia, ni pérdida de importancia. Además, Annas no trae a cuenta otras meditaciones (Cfr. *ASI*. VII, 9 y VII, 19, ya citadas) donde se puede apreciar que la parte participa activamente en el orden del cosmos y contribuye con ese orden y armonía, aunque esté subordinada.

Desde esta mirada del todo y sus partes funcionantes, el correcto cumplimiento de la función (ἔργον) natural de la parte en cuanto que parte es lo más valioso, digno de estima y de ser buscado.<sup>81</sup> Este cumplir *correctamente* con nuestra función propia de seres racionales, esto es, en posesión de la disposición (διάρθεις) del alma correcta, con los impulsos, asentimientos o pensamientos y emociones correctas, cifra para Marco Aurelio la vida virtuosa o la vida acorde a la naturaleza, lo único digno o valioso en sí.

“Al amanecer, cuando de mala gana y perezosamente despiertes, acuda puntual a ti este pensamiento: «Despierto para cumplir una tarea (ἔργον) propia del hombre.» ¿Voy, pues, a seguir disgustado, si me encamino a hacer aquella tarea que justifica mi existencia y para la cual he sido traído al mundo? [...] ¿No ves que los arbustos, los pajarillos, las hormigas, las arañas, las abejas, hacen lo propio, contribuyendo (συγκοσμούσας) por su cuenta al orden del cosmos? Y tú entonces, ¿rehúsas lo que es propio del hombre? ¿No persigues con ahínco lo que está de acuerdo a tu naturaleza? [...] Pero tú estimas menos tu propia naturaleza que el cincelador su cincel, el danzarín su danza, el avaro su dinero, el presuntuoso su vanagloria. Éstos, sin embargo, cuando sienten pasión por algo, ni comer ni dormir quieren antes de haber contribuido al progreso de aquellos objetivos a los que se entregan. Y a ti, ¿te parecen las actividades comunitarias desprovistas de valor y dignas de menor atención?”

---

<sup>81</sup> En esta investigación como es presentado el ἔργον humano podría indicar que en Marco Aurelio el ἔργον del hombre no se identifica genéricamente con alguna actividad específica, sino que, para Marco Aurelio, cada persona tendría un ἔργον específico, lo que llevaría a pensar que Marco Aurelio tendría alguna postura cercana al estoicismo medio, alejándose del estoicismo de Epicteto, quien si identifica el ἔργον con una actividad específica: contemplar el cosmos. Postura de Epicteto que vendría de los primeros estoicos (Cfr. Cicerón, *Naturaleza Deorum*, II, 37-38). Sin embargo, también podría pensarse que Marco Aurelio comparte la postura de Epicteto e incluye dentro del ἔργον humano el contemplar el cosmos y otras actividades genéricas como amar a los semejantes, desdeñar los movimientos de los sentidos, o distinguir impresiones verdaderas (Cfr. Bénatouïl 2013: 152; *ASI*. VIII, 26). Fijar la postura de Marco Aurelio requiere una amplia investigación, y si es un ἔργον genérico o específico para cada uno, o una mezcla de ambos, no afecta el desarrollo de esta investigación. Para un importante desarrollo de como el ἔργον genérico es base para la teleología estoica y para un importante argumento estoico sobre la racionalidad del cosmos ver Salles (2013).

Ὅρθρου ὅταν δυσόκνωσ ἐξεγείρη, πρόχειρον ἔστω, ὅτι ἐπὶ ἀνθρώπου ἔργον ἐγείρομαι· ἔτι οὖν δυσκολαίνω, εἰ πορεύομαι ἐπὶ τὸ ποιεῖν, ὧν ἕνεκεν γέγονα καὶ ὧν χάριν προῆγμαι εἰς τὸν κόσμον; [...] οὐ βλέπεις τὰ φυτάρια, τὰ στρουθάρια, τοὺς μύρμηκας, τοὺς ἀράχνας, τὰς μελίσσας τὸ ἴδιον ποιούσας, τὸ καθ' αὐτὰς συγκοσμούσας κόσμον; ἔπειτα σὺ οὐ θέλεις τὰ ἀνθρωπικὰ ποιεῖν: οὐ τρέχεις ἐπὶ τὸ κατὰ τὴν σὴν φύσιν; [...] σὺ τὴν φύσιν τὴν σαυτοῦ ἔλασσον τιμᾶς ἢ ὁ τορευτὴς τὴν τορευτικὴν ἢ ὁ ὀρχηστὴς τὴν ὀρχηστικὴν ἢ ὁ φιλάργυρος τὸ ἀργύριον ἢ ὁ κενόδοξος τὸ δοξάριον. καὶ οὗτοι, ὅταν προσπαθῶσιν, οὔτε φαγεῖν οὔτε κοιμηθῆναι θέλουσι μᾶλλον ἢ ταῦτα συναύξειν, πρὸς ἃ φέρονται· σοὶ δὲ αἱ κοινωνικαὶ πράξεις εὐτελέστεραι φαίνονται καὶ ἥσσονος σπουδῆς ἄξια. *AS/* V, 1, 1-4 y 6-7.

Como leemos en este fragmento, cumplir con nuestra obra propia, con la que contribuimos al orden del cosmos, la que justifica nuestra existencia, por la que hemos sido traídos al cosmos y con la que actuamos acorde a la naturaleza, debe ser algo más estimado que la danza para el danzarín o el dinero para el avaro. No se habla de que las cosas son pequeñas o sin valor, sino de que hay algo que debe ser tenido como muy valioso y digno de atención: la obra propia con la que colaboramos con el orden del cosmos. Incluso la gente viciosa o malvada colabora con el cosmos, pero sólo cumpliendo la función propia se puede acceder a un puesto privilegiado dentro el cosmos. Esta idea la podemos encontrar en un pasaje de Marco Aurelio en el que el Emperador se remite a Heráclito:

“Todos colaboramos (συνεργοῦμεν) en el cumplimiento de un solo fin, unos sabiéndolo y comprendiéndolo, otros sin saberlo; como Heráclito, creo, dice, que, incluso los que duermen, son operarios y colaboradores de lo que acontece en el cosmos. Uno colabora de una manera, otro de otra, e incluso, por añadidura, el que critica e intenta oponerse y destruir lo que acontece. Porque también el cosmos tenía necesidad de gente así. En consecuencia piensa con quienes vas a formar partido en adelante. Pues el que gobierna el conjunto del universo te dará un trato estupendo en todo y te acogerá en cierto puesto entre sus colaboradores y personas dispuestas a colaborar. Más no



ocupes tú un puesto tal, como el verso vulgar y ridículo de la tragedia que recuerda Crisipo.”<sup>82</sup>

Πάντες εἰς ἓν ἀποτέλεσμα συνεργούμεν, οἱ μὲν εἰδότης καὶ παρακολουθητικῶς, οἱ δὲ ἀνεπιστάτως, ὥσπερ καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων. ἄλλος δὲ κατ’ ἄλλο συνεργεῖ, ἐκ περιουσίας δὲ καὶ ὁ μεμφόμενος καὶ ὁ ἀντιβαίνειν πειρώμενος καὶ ἀναιρεῖν τὰ γινόμενα· καὶ γὰρ τοῦ τοιοῦτου ἔχρηξεν ὁ κόσμος. λοιπὸν οὖν σύνες εἰς τίνας ἑαυτὸν κατατάσσεις· ἐκεῖνος μὲν γὰρ πάντως σοι καλῶς χρήσεται ὁ τὰ ὅλα διοικῶν καὶ παραδέχεται σε εἰς μέρος τι τῶν συνεργῶν καὶ συνεργητικῶν, ἀλλὰ σὺ μὴ τοιοῦτο μέρος γένη, οἷος ὁ εὐτελής καὶ γελοῖος στίχος ἐν τῷ δράματι, οὗ Χρύσιππος μέμνηται. *ASI. VI, 42.*

---

<sup>82</sup> El antecedente de la postura aureliana sobre que incluso los viciosos colaboran con el orden del cosmos, como el texto lo señala, es Heráclito. El *Himno a Zeus* de Cleantes, al que también se le atribuye una influencia heraclítica, podría presentar una postura un tanto distinta. Allí, Cleantes dice que “Ninguna obra surge sobre la tierra sin ti, divinidad, ni en la etérea bóveda divina, ni en el mar, excepto cuantas cosas realizan los malos en su insensatez. Pero tú sabes tanto enderezar lo torcido como ordenar lo desordenado, y para ti las cosas hostiles son amigables. A tal punto has puesto en armonía todas las cosas buenas con las malas en una sola, que se vuelven todas una sola razón eterna de todas.” [οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαίμον, οὔτε κατ’ αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ’ ἐνὶ πόντῳ, πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρησιν ἀνοίαις· ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι, καὶ κοσμεῖν τᾶκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν. ὥδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας ἐσθλά κακοῖσιν, ὥσθ’ ἓνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἔόντα] Estobeo: BS. 17. 2 Es difícil saber que piensa Marco Aurelio sobre el origen del vicio de los hombres. Sin embargo, la explicación aureliana de la presencia del vicio ajeno, el cual es un *datum* con el que debemos contar, sí es una explicación providencial. Así lo leemos en la meditación VI, 42, 2, citada arriba, sobre que el cosmos necesitaba (ἔχρηξεν) de gente así. En efecto, para Marco Aurelio, la organización actual del cosmos fue emprendida por la providencia desde el principio mediante la combinación de “razones” de las cosas futuras y la determinación de las fuerzas generadoras de las sustancias, las transformaciones y sucesiones (Cfr. *ASI. XI, 1, 10*). Desde esta lectura providencialista, el vicio de los hombres forma parte del plan de la inteligencia que gobierna el mundo. El emperador acepta que el cosmos necesita de esa gente viciosa pensando en que la organización actual del cosmos es tal como lo ha proyectado la naturaleza. Gill (2013: 188-89) comentando la meditación VI, 42 señala que Marco Aurelio no compartiría la postura de Cleantes, de ver la maldad humana como independiente de la voluntad divina, y que mantendría la postura de Crisipo de ver a aquella como una parte integral de entramado de eventos y no como algo sin utilidad. Marco Aurelio y Cleantes parecen estar influenciados por Heráclito, sin embargo, acorde a la lectura de Long (1996, 50-51), Marco Aurelio parecería seguir a Heráclito más cercanamente, pues Cleantes reconocería al *logos* como armonizando el mal objetivo con el bien para lograr una unidad buena, mientras que Heráclito, según Long, e igual que Marco Aurelio, no reconocería un mal real. Desde el punto de vista humano hay mal, pero para dios todas las cosas son buenas, no hay un mal o partes malas que debe corregir.

Leyendo en conjunto los dos textos citados, podemos decir que, para Marco Aurelio, todos, hagan lo que hagan, incluso los que durmen (καθεύδοντας), incluso el que se queja (μεμφόμενος) y el que intenta (πειρώμενος) resistir (ἀντιβαίνειν) y destruir (ἀναιρεῖν) lo que acontece, colaboran (συνεργοῦμεν) con el orden del cosmos, pues el cosmos necesita de esas gentes y actividades. Pero también debemos entender que hay para los hombres una forma especial de colaborar con el orden del cosmos, como lo apreciamos en V, 1, la cual consiste en cumplir el ἔργον propio, así como las abejas, hormigas y aves haciendo lo que les es propio colaboran con el orden del cosmos; y, como lo apreciamos en VI, 42, es una forma de colaborar sabiéndolo (εἰδότης) y conociéndolo (παρακολουθητικῶς). Y al que colabora así el administrador de todas las cosas le concederá bien enteramente (ἐκεῖνος μὲν γὰρ πάντως σοι καλῶς χρήσεται ὁ τὰ ὅλα διοικῶν). Realizar la obra propia es la mejor forma de colaborar con el orden del cosmos por el puesto en el que nos sitúa, que no es un puesto cualquiera como el que ocupa “un mero verso vulgar y ridículo dentro del poema”.

Entonces, no parece ser verdad, como dice Annas, que de la consideración de ser una parte funcional del cosmos se sigan sentimientos de transitoriedad, o de insignificancia de nuestro sitio y de nuestras acciones, ya que cumplir la obra propia correctamente, la virtud misma, y saberse partícipe y colaborador del orden de cosmos lleva a situarnos en un puesto sobresaliente dentro del cosmos. Que las partes cumplan su función propia no es algo insignificante, al contrario, aquéllas que la desempeñan rigurosamente se convierten en un modelo de admiración e imitación, tal es el caso de los astros. El emperador aprecia los astros por la rigurosidad con la que cumplen su ἔργον, por lo que el emperador hace suya la práctica pitagórica de contemplar los astros al amanecer a fin de recordar “a los que cumplen siempre según las mismas normas y de igual modo su tarea (ἔργον), y también su orden, su pureza y su desnudez; pues nada envuelve a los astros.” [Οἱ Πυθαγόρειοι: ἔωθεν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀφορᾶν, ἵν’ ὑπομιμνησκόμεθα τῶν ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως τὸ ἑαυτῶν ἔργον διανούντων καὶ τῆς τάξεως καὶ τῆς καθαρότητος καὶ τῆς γυμνότητος: οὐδὲν γὰρ προκάλυμμα ἄστρου.] *ASl. XI, 27*

### **3.4. La asignación de valor preferible a las cosas desde la perspectiva del todo y sus partes funcionantes**

En este apartado queremos señalar que, además de lo sumamente valioso (cumplir el ἔργον propio), la perspectiva del todo y sus partes funcionantes también es compatible con la

asignación de cierto valor preferible o disvalor dispreferible a otras cosas, es decir, que es compatible con la idea estoica de que existen indiferentes preferibles y no preferibles, al hacer esto, criticaremos la restante postura de Annas (la estrategia de “la alienación”: ver introducción p. 7) y, a la vez, se criticará la idea de que Marco Aurelio pueda ser aristoniano. La restante crítica de Annas de la que nos ocuparemos es la idea de que saberse parte del todo entra en conflicto con la idea de que hay cosas preferidas. Pero esta idea también puede ser cuestionada al plantear esta distinción de las dos miradas de las cosas respecto al todo.

Annas dice que pensarse como una parte de un todo lleva a la *positiva* alienación del propio punto de vista y a la pérdida de la significación de las cosas experimentadas desde este punto de vista [“Thinking of oneself as only part of a whole leads to a positive alienation from one’s own point of view, and thus to a loss of a sense of the significance of things experienced from one’s own point of view.” Annas (1993: 176)]. Con esa alienación, que de positiva, para Annas, no parece tener mucho, porque lleva a consecuencias que para ella parecen negativas, se podrá ver, señala Annas, las cosas “como son”, esto es, sin la significación que les atribuye un humano común y corriente, por ejemplo, se podrá considerar que determinado platillo succulento es en realidad un mero cadáver de pescado. Annas dice que esta alienación está en tensión con el estoicismo ortodoxo, el cual no rechaza la atracción natural a los indiferentes preferidos, sólo insiste en que no sean confundidos con el valor de la virtud [“‘The way things are’ is the way from which they have no significance for us of a normal human kind. The alienation strategy is arguably in tension with orthodox Stoicism, which cast no aspersion on our natural attraction to the preferred indifferentes as such, merely insisting that we do not confuse this with the all-important grasp of the value of virtue.” Annas (1993:176)].

Con la crítica de Annas surge la pregunta: ¿hay lugar para los indiferentes preferidos en el pensamiento aureliano? Según Annas, hay un conflicto con ellos. Y si es así, Marco Aurelio se acerca al cinismo y a Aristón de Quíos en la doctrina de la indiferencia. Como hemos visto en el apartado 1. 4, la evidencia textual que apunte a la presencia de ese tópico es casi nula y esto serviría para sustentar la postura de la adherencia aristoniana de Marco Aurelio. Sin embargo, para poder hablar de la presencia de los indiferentes preferidos y dispreferidos dentro del pensamiento aureliano debe seguirse un método distinto al de buscar evidencia textual. El método a seguir es desprender o derivar de los postulados que constituyen la estructura del pensamiento aureliano la posible aceptación de la tesis de los

indiferentes preferidos y dispreferidos por parte de Marco Aurelio y explicar cómo se da esta derivación.

Ejemplificando este modo de proceder mencionemos a algunos estudiosos, en primer lugar, a Pierre Hadot (1998a: 71-72), para quien Marco Aurelio no puede compartir la postura aristoniana en la doctrina de la indiferencia, esto es, no distinguir diferencias entre las cosas que no sean vicio y virtud, porque reconoce la existencia de deberes (καθήκοντα) políticos, sociales y familiares. Y de este reconocimiento se derivaría la presencia de los indiferentes preferidos y dispreferidos, porque, como lo señala Hadot, los deberes están en relación con la selección de los indiferentes preferidos. Otro estudioso en seguir este método es Jean-Baptiste Gourinat (2012: 424-25), para quien, en la meditación XI, 37, se encuentra la afirmación de que las acciones se deben realizar “acorde al valor”, de lo que se desprendería, señala Gourinat, que algunas cosas tienen más valor que otras, y una regla para la acción es elegir entre cosas de distinto valor. Así, esta selección implicaría la doctrina de los indiferentes preferidos. Como ejemplo de esta selección Gourinat menciona la selección del justo momento de morir, el cual es un indiferente, aunque preferido sólo algunas veces.<sup>83</sup> Por último, Gretchen Reydam-Schils (2012: 447) reconoce que difícilmente hay evidencia de la categoría de los indiferentes preferidos en los escritos de Marco Aurelio. Sin embargo, del mismo modo que Gourinat, piensa que la idea de Marco Aurelio de ajustar el impulso acorde al valor podría permitir hablar de diferentes niveles de valor, más allá del bien en estricto sentido, pues, para Reydam-Schils, la noción de valor es más amplia que la categoría de bien y la incluye. Así, de este modo para ella habría lugar para la noción de los indiferentes preferidos en el pensamiento aureliano.

Siguiendo este método de desprender de los principios filosóficos aceptados por Marco Aurelio la compatibilidad y presencia de la doctrina de los indiferentes preferidos y

---

<sup>83</sup> Para Gourinat, es claro que Marco Aurelio no es un aristoniano, porque él puede reconocer una diferencia de valor entre las cosas indiferentes, y este valor es dictado por la perspectiva del todo. Incluso es capaz de considerar a la muerte como un bien, en tanto que beneficia al cosmos, lo cual, para Gourinat, debe implicar que la vida también debe ser un bien si beneficia al cosmos. Este entender los eventos “malos” como positivos desde la perspectiva cósmica, para Marcelo Boeri (2010: 93-94), es una postura manifiesta en Marco Aurelio, pero, en contra de Annas, piensa que también hace presencia en el primer estoicismo con Crisipo, quien, según un texto de Plutarco (*SR*. 1049B), habría sostenido que algunos aparentes males examinados de cerca pueden ser vistos como bienes.

dispreferidos, a continuación, se argumentará a favor de la compatibilidad entre la perspectiva cósmica y aquéllos.

### 3.4.1. Primer argumento a favor de la compatibilidad: la consideración de la naturaleza en diferentes grados

La perspectiva del todo y sus partes funcionantes, habremos de ver, no conlleva la pérdida de la significación o valor de los indiferentes preferibles. No es aquélla, sino la perspectiva *elevada* la que busca quitar el valor o la significación a las cosas por medio de la consideración de su diminuta extensión espacial. La perspectiva *elevada* no considera los indiferentes preferidos, ya que para que éstos entren en consideración dentro de la teoría ética estoica se requiere como supuesto la consideración de la naturaleza humana. El mecanismo de funcionamiento de la perspectiva *elevada*, como un *ejercicio espiritual* con objetivos prácticos respecto a la supresión de determinadas pasiones, no se detiene en la consideración de la naturaleza humana, sólo se centra en comparar el tamaño de las cosas.

Por su parte, la perspectiva del todo y de sus partes funcionantes, contrario a la perspectiva *elevada*, sí considera y toma en cuenta la naturaleza humana, como se aprecia en la meditación II, 9 (citada antes), donde se menciona la necesidad de tener presente la propia naturaleza y la del todo, lo que nos abre la posibilidad de hablar de cosas preferibles acordes a esta naturaleza humana. En efecto, según el texto de Estobeo (Cfr. *Ecl.* II, 79, 15-80, 3; II, 80, 9-13)<sup>84</sup>, los indiferentes preferidos están en concordancia con la naturaleza

---

<sup>84</sup> “Esa es la razón por la cual también ellos contienen un valor selectivo en tanto que otros contienen un disvalor no selectivo, pero de ningún modo <contienen un valor> que contribuya a la vida feliz. Unas cosas son según naturaleza, otras contra naturaleza, y otras no son contra naturaleza ni según naturaleza. Ahora bien, cosas de esta índole son según naturaleza: salud, fuerza, el buen funcionamiento de los órganos de los sentidos y cosas similares; contra naturaleza, en cambio, son cosas de este tipo: enfermedad, debilidad, una mutilación y cosas como éstas [...] [δι’ ὃ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν, τὰ δ’ ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικὴν, συμβλητικὴν δ’ οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαιμόνα βίον. Καὶ τὰ μὲν εἶναι κατὰ φύσιν, τὰ δὲ παρὰ φύσιν, τὰ δὲ οὔτε παρὰ φύσιν οὔτε κατὰ φύσιν. Κατὰ φύσιν μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα: ὑγίειαν, ἰσχύν, αἰσθητηρίων ἀρτιότητα, καὶ τὰ παραπλήσια τούτοις παρὰ φύσιν δὲ τὰ τοιαῦτα· νόσον, ἀσθένειαν, πῆρωσιν καὶ τὰ τοιαῦτα.] Estobeo, *Ecl.* II, 79, 15-80, 3. “Porque, afirman, aunque llamemos indiferentes a las cosas corporales y a las cosas exteriores, afirmamos que ellas son indiferentes respecto al vivir con decoro (aquello en lo cual, precisamente, se da el vivir con felicidad), pero no, por Zeus, respecto al hecho de estar en concordancia con la naturaleza, ni en relación con el impulso ni la repulsión.” [Διότι κἄν, φασί, λέγωμεν ἀδιάφορα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός, πρὸς τὸ εὐσχημόνως ζῆν (ἐν ᾧπέρ ἐστι τὸ εὐδαιμόνως) ἀδιάφορά φαμεν αὐτὰ εἶναι, οὐ μὰ Δία πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν οὐδὲ πρὸς ὀρμὴν καὶ ἀφορμὴν.] Estobeo. *Ecl.* II, 80, 9-13.

y, como hemos visto en el apartado 1.1., el valor selectivo que poseen, y el motivo de por qué hay impulso hacia ellos, parece ser que es porque son acordes a la naturaleza. En qué sentido debemos entender esta concordancia de los indiferentes preferidos con la naturaleza, ya lo hemos mencionado en 1.1. Ahora regresemos al punto. Un texto de Epicteto puede aclarar en qué sentido entender esta concordancia.

“¿Cómo, entonces, se llama a algunas cosas exteriores acordes con la naturaleza y discordes con la naturaleza? Como si fuéramos algo suelto. Pues en el pie llamaré conforme a naturaleza a que esté limpio, pero si lo tomas como pie y como no suelto le tocará andar por barro y pisar espinas y a veces hasta ser amputado en beneficio del todo; y si no, no seguiría siendo pie. Algo así hay que pensar de nosotros. ¿Qué eres? Un hombre. Si te ves como algo suelto, será conforme a naturaleza vivir hasta la vejez, ser rico, tener salud. Pero si te ves como hombre y como parte de un todo, por ese todo te toca ahora estar enfermo, luego darte a la mar y correr riesgos, luego verte sin recursos y, a veces, hasta morir antes de tiempo.”

Πῶς οὖν λέγεται τῶν ἐκτός τινα κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν; ὡσπερ ἂν εἰ ἀπόλυτοι ἦμεν. τῷ γὰρ ποδὶ κατὰ φύσιν εἶναι ἐρῶ τὸ καθαρῶ εἶναι, ἀλλ', ἂν αὐτὸν ὡς πόδα λάβῃς καὶ ὡς μὴ ἀπόλυτον, καθήξει αὐτὸ <v> καὶ εἰς πηλὸν ἐμβαίνειν καὶ ἀκάνθας πατήσαι καὶ ἔστιν ὅτε ἀποκοπήναι ὑπὲρ τοῦ ὅλου· εἰ δὲ μή, οὐκέτι ἔσται πούς. τοιοῦτόν τι καὶ ἐφ' ἡμῶν ὑπολαβεῖν δεῖ. τί εἶ; ἄνθρωπος. εἰ μὲν ὡς ἀπόλυτον σκοπεῖς, κατὰ φύσιν ἐστὶ ζῆσαι μέχρι γήρως, πλουτεῖν, υἰγιαίνειν. εἰ δ' ὡς ἄνθρωπον σκοπεῖς καὶ μέρος ὅλου τινός, δι' ἐκεῖνο τὸ ὅλον νῦν μὲν σοι νοσήσαι καθήκει, νῦν δὲ πλεῦσαι καὶ κινδυνεῦσαι, νῦν δ' ἀπορηθῆναι, πρὸ ὥρας δ' ἔστιν ὅτ' ἀποθανεῖν. Epicteto, *Disertaciones*, II, V, 24-25.

Leyendo el texto de Epicteto, y otros como II, VI, 9 y II, X, 5-6<sup>85</sup>, podemos notar que este *acorde a la naturaleza* de las cosas externas o indiferentes preferidos lo es respecto a

---

<sup>85</sup> “Por eso dice con razón Crisipo: «Mientras me parezcan inciertas las consecuencias sigo siempre lo más adecuado para conseguir lo acorde con la naturaleza. Pues la propia divinidad me hizo capaz de elegirlo. Y si supiera que ahora es mi destino enfermar, incluso me lanzaría a ello; pues también el pie, si tuviera seso, se lanzaría al barro».” [διὰ τοῦτο καλῶς ὁ Χρῦσιππος λέγει ὅτι "μέχρις ἂν ἄδηλά μοι ἦ τὰ ἐξῆς, αἰεὶ τῶν εὐφροσύνων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γὰρ μ' ὁ θεὸς ἐποίησεν τούτων ἐκλεκτικόν. εἰ δὲ γε ἦδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθεύμαρται νῦν, καὶ ὥρων ἂν ἐπ' αὐτό· καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν,

una naturaleza que puede ser entendida como la naturaleza del ser vivo en cuanto tal y que puede ser pensada abstractamente como algo aparte o independiente del cosmos. El texto no está diciendo que la consideración de sabernos partes de un todo implique eliminar nuestra naturaleza en cuanto que seres vivos. Lo que se infiere del texto es que no es necesario ni posible que esa naturaleza pueda satisfacer todos sus requerimientos, ya que no somos un absoluto sino una parte, y la satisfacción de esos requerimientos implica cosas que no dependen de nosotros. Otro texto de Epicteto (Cfr. *Disertaciones*, IV, XI)<sup>86</sup> confirmará que los requerimientos de la naturaleza en cuanto ser vivo no se aniquilarán al considerarnos como seres racionales ocupados en la ejecución correcta de las obras (ἔργα) del alma, como son los impulsos (ὀρμᾶν), desear (ὀρέγεσθαι) y asentir (συγκατατίθεσθαι), cuya ejecución correcta requiere la consideración de nosotros como partes del cosmos. Para Epicteto, debemos mantener bello lo que somos por naturaleza: el raciocinio, las opiniones y las actividades. Pero la limpieza del cuerpo también es algo acorde a la naturaleza humana y algo que se debe procurar (aunque el cuerpo sea un indiferente), pues, aunque, dice, es imposible que los pies no se llenen de lodo o polvo, sin embargo la naturaleza dispuso de agua y de las manos.

---

ὄρμα ἂν ἐπὶ τὸ πηλοῦσθαι".] Epicteto, *Disertaciones*, II, VI, 9-10. "Por eso, con razón dicen los filósofos que si el hombre bueno y honrado supiera por anticipado lo que va a suceder, colaboraría con la enfermedad y con la muerte y con la mutilación, dándose cuenta, sin duda, de que eso se distribuye según la ordenación del todo y de que el todo es superior a la parte y la ciudad al ciudadano. Pero en realidad como no lo sabemos por anticipado, conviene que en la elección nos atengamos a lo mejor por naturaleza, ya que, en efecto, para eso hemos nacido." [διὰ τοῦτο καλῶς λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι ὅτι εἰ προήδει ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὰ ἐσόμενα, συνήργει ἂν καὶ τῷ νοσεῖν καὶ τῷ ἀποθνήσκειν καὶ τῷ πηροῦσθαι, αἰσθανόμενός γε, ὅτι ἀπὸ τῆς τῶν ὅλων διατάξεως τοῦτο ἀπονέμεται, κυριώτερον δὲ τὸ ὅλον τοῦ μέρους καὶ ἡ πόλις τοῦ πολίτου. νῦν δ' ὅτι οὐ προγιγνώσκωμεν, καθήκει τῶν πρὸς ἐκλογὴν εὐφουεστέρων ἔχεσθαι, ὅτι καὶ πρὸς τοῦτο γεγόναμεν.] Epicteto, *Disertaciones*, II, X, 5-6.

<sup>86</sup> "Dudan algunos sobre si en la naturaleza del hombre está contenida la sociabilidad. Sin embargo, no me parece que éstos mismos duden de que, desde luego, la limpieza si está contenida y de que si en algo se aparta de los animales es precisamente en esto. [...] sería imposible que los pies no se llenaran de barro o de polvo si andan por entre ellos. Para eso dispuso agua, para eso las manos. [...] Entonces, ¿qué? ¿Estamos pensando en embellecernos? Desde luego que no, excepto en lo que somos por naturaleza: en el raciocinio, en las opiniones, en las facultades; y el cuerpo para que esté limpio, para que no ofenda." [Ἀμφισβητοῦσὶ τινες, εἰ ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου περιέχεται τὸ κοινωνικόν· ὅμως δ' αὐτοὶ οὗτοι οὐκ ἂν μοι δοκοῦσιν ἀμφισβητῆσαι, ὅτι τό γε καθάριον πάντως περιέχεται καὶ εἴ τιτι ἄλλω καὶ τούτῳ τῶν ζώων χωρίζεται. [...]. ἀμήχανον ἦν μὴ πηλοῦσθαι τοὺς πόδας μηδὲ ὅλως μολύνεσθαι διὰ τοιούτων τινῶν πορευομένους: διὰ τοῦτο ὕδωρ 4.11.11 παρεσκεύασεν, διὰ τοῦτο χεῖρας. [...]. Τί οὖν; καλλωπίζεσθαί τις ἀξιοῖ; μὴ γένοιτο, εἰ μὴ ἐκεῖνο ὃ πεφύκαμεν, τὸν λόγον, τὰ δόγματα, τὰς ἐνεργείας, τὸ δὲ σῶμα μέχρι τοῦ καθαρίου, μέχρι τοῦ μὴ 4.11.34 προσκόπτειν.] Epicteto, *Disertaciones*, IV, XI, 1, 10 y 33

La naturaleza humana, en su grado más básico, en cuanto ser vivo, entra en la consideración de las meditaciones aurelianas, pero, como en Epicteto, la satisfacción de sus requerimientos está subordinada a la naturaleza en cuanto ser racional:

“Observa qué exige tu naturaleza como siendo gobernado por ella sólo. Luego, ponlo en práctica y acéptalo, si tu naturaleza en cuanto ser vivo no va a administrarse peor. Seguidamente, debes observar qué reclama tu naturaleza, en tanto que ser vivo, y de todo eso debes apropiarte, a no ser que vaya en detrimento de tu naturaleza en cuanto ser racional. Y lo racional es como consecuencia inmediatamente sociable.”

Παρατήρει, τί σου ἡ φύσις ἐπιζητεῖ ὡς ὑπὸ φύσεως μόνον διοικουμένου· εἶτα ποίει αὐτὸ καὶ προσίεσο, εἰ μὴ χεῖρον μέλλει διατίθεσθαι σου ἢ ὡς ζῴου φύσις. ἐξῆς δὲ παρατηρητέον τί ἐπιζητεῖ σου ἢ ὡς ζῴου φύσις, καὶ πᾶν τοῦτο παραληπτέον, εἰ μὴ χεῖρον μέλλει διατίθεσθαι ἢ ὡς ζῴου λογικοῦ φύσις: ἔστι δὲ τὸ λογικὸν εὐθὺς καὶ πολιτικόν. τούτοις δὴ κανόσι χρώμενος μηδὲν περιεργάζου. *ASI. X, 2.*

Esta meditación es confusa, porque no se entiende a qué naturaleza se refiere Marco Aurelio al inicio, cuando dice que sus requerimientos se deben observar a menos que vayan en detrimento de la naturaleza en cuanto ser vivo. De inicio, se descarta que pueda referirse a la naturaleza cósmica, porque sería algo contra todo lo que afirma en las meditaciones sobre subordinarse a los requerimientos de la naturaleza cósmica de la que es parte. Pero, haciendo a un lado esa parte oscura, es importante la parte en la que dice que debe observar lo que reclama la naturaleza en cuanto ser vivo, a menos que vaya en detrimento de la naturaleza racional y social, porque esto nos da la posibilidad de dar cabida a los indiferentes preferidos dentro del pensamiento aureliano. Ya que los indiferentes preferidos estarían acordes a esta naturaleza en cuanto ser vivo y serían seleccionados siempre y cuando no vayan en contra de la naturaleza social y racional. Y esta naturaleza racional sigue el buen camino (Cfr. *ASI. VIII, 7, 1-2*)<sup>87</sup> cuando no da asentimiento a lo falso

---

<sup>87</sup> “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 encauza sus impulsos sólo a acciones útiles a la comunidad, cuando se dedica a desear y a rechazar aquellas cosas que dependen exclusivamente de nosotros, y abraza todo lo que le asigna la naturaleza común. Pues es una parte de ella, al igual que la naturaleza de la hoja es parte de la naturaleza de la planta [...]” [Ἄρκεται πάντα φύσις ἑαυτῇ εὐδούση· φύσις δὲ λογικὴ εὐδοεῖ ἐν μὲν φαντασίαις μήτε ψευδεῖ μήτε ἀδήλω συγκατατιθεμένη, τὰς ὁρμὰς δὲ



y a lo incierto; cuando dirige sus impulsos sólo a obras comunitarias; cuando sus deseos y rechazos son respecto a cosas que dependen de uno y abraza todo lo asignado por la naturaleza común, de la que es parte. Como se puede apreciar, los indiferentes preferidos y dispreferidos no tienen por qué quedar excluidos de la consideración de saber que nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del cosmos. Simplemente se reconocerá que la satisfacción de todos los requerimientos de esta naturaleza en cuanto ser vivo no puede darse, pues somos partes de un todo y la parte debe subordinarse. Pero, en tanto no sepamos que depara el destino, es apropiado elegir satisfacer sus requerimientos.

### **3.4.2. Segundo argumento a favor de la compatibilidad: las cosas son preferibles o dispreferibles en función de la obra propia o puesto a cumplir**

Existe aún otra forma de argumentar que hay cosas con cierta significación preferible desde la perspectiva aureliana de las partes que deben vivir acorde al todo del que son partes. Y eso vamos a desarrollar aquí. La influencia de Aristón sobre Marco Aurelio en la doctrina de la indiferencia suele ser cuestionada, y nosotros hacemos lo propio. Pero hay otro punto de la doctrina de Aristón que se podría encontrar en el pensamiento aureliano. Tal es la idea acerca de que el sabio es semejante a un buen actor (τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ), que tanto si representa el papel de Tersites o de Agamenón, actúa de uno u otro modo convenientemente [εἶναι γὰρ ὅμοιον τὸν σοφὸν τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ, ὃς ἂν τε Θερσίτου ἂν τε Ἀγαμέμνονος πρόσωπον ἀναλάβῃ, ἐκάτερον ὑποκρίνεται προσηκόντως. DL. VII, 160]. Tal idea de Aristón no está enmarcada en una concepción providencial del cosmos como en Marco Aurelio, donde este papel a desempeñar es asignado por una inteligencia providencial, pero, aun así, la idea de cumplir con el papel establecido es un rasgo común a ambos.

Para Marco Aurelio, como ya hemos visto en las secciones 3.2 y 3.3, los hombres tienen que desempeñar una función y un puesto dentro del cosmos. Puesto que es designado al modo como el coreógrafo determina el puesto a desempeñar por los actores. En la meditación XII, 36<sup>88</sup> Marco Aurelio dice que no hay que pensar que es terrible salir de

---

ἐπὶ τὰ κοινωνικὰ ἔργα μόνα ἀπευθύνουσα, τὰς ὀρέξεις δὲ καὶ τὰς ἐκκλίσεις τῶν ἐφ' ἡμῖν μόνων περιποιουμένη, τὸ δὲ ὑπὸ τῆς κοινῆς φύσεως ἀπονεμόμενον πᾶν ἀσπαζομένη· μέρος γὰρ αὐτῆς ἐστίν, ὡς ἡ τοῦ φύλλου φύσις τῆς τοῦ φυτοῦ φύσεως:] ASI. VIII, 7, 1-2

<sup>88</sup> “¡Buen hombre, fuiste ciudadano de esta gran ciudad! ¿Qué te importa, si fueron cinco o cien años? Porque lo que es conforme a las leyes, es igual para todos y cada uno. ¿Por qué, pues, va a ser terrible

la vida, porque es la naturaleza la que determina el tiempo de estancia y el momento de término, así como el director de escena determina el número de actos que el actor debe desempeñar. Y que no hay por qué quejarse de no haber representado los cinco actos del drama, pues en la vida tres actos son un drama completo. El puesto a desempeñar es asignado por la inteligencia divina, y no depende de nosotros, por lo que Marco Aurelio puede afirmar: “¡Levántame y arrójame donde quieras!, Pues allí tendré mi divinidad propicia, esto es, satisfecha, si se comporta y actúa consecuente con su propia constitución.” [Ἄρὸν με καὶ βάλε, ὅπου θέλεις. ἐκεῖ γὰρ ἔξω τὸν ἐμὸν δαίμονα ἴλεων, τουτ’ ἔστιν ἀρκοῦμενον, εἰ ἔχει καὶ ἐνεργοίη κατὰ τὸ ἐξῆς τῇ ἰδίᾳ κατασκευῇ.] *ASI*. VIII, 45, 1. Sin embargo, Marco Aurelio tiene un puesto o papel específico a desempeñar dentro del cosmos: el de ser emperador. “En primer lugar, qué relación me vincula a ellos, que hemos nacido los unos para los otros, y yo personalmente he nacido, por otra razón, para ponerme al frente de ellos, como el carnero está al frente del rebaño y el toro al frente de la vacada”. [Πρῶτον, τίς ἢ πρὸς αὐτοὺς μοι σχέσις καὶ ὅτι ἀλλήλων ἕνεκεν γεγόναμεν καὶ καθ’ ἕτερον λόγον προστησόμενος αὐτῶν γέγονα ὡς κριὸς ποιμνῆς ἢ ταῦρος ἀγέλης.] *ASI*. XI, 18, 1.

Siendo justos, la idea de desempeñar nuestro puesto dentro del cosmos, al modo que el actor debe desempeñar correctamente su puesto o papel, la pudo haber recibido Marco Aurelio de Epicteto más que de Aristón, de hecho parece ser una idea que el estoicismo imperial compartía, Séneca (cfr. *Ep.*, LXXVII, 20)<sup>89</sup> también tiene una idea similar. El texto de Epicteto dice así:

---

que te destierre de la ciudad, no un tirano, ni un juez injusto, sino la naturaleza que te introdujo? Es algo así como si el estratega que contrató a un comediante, lo despidiera de la escena. «Mas no he representado los cinco actos, sino sólo tres». «Bien has dicho. Pero en la vida los tres actos son un drama completo». Porque fija el término aquel que un día fue responsable de tu composición, y ahora lo es de tu disolución. [Ἀνθρώπε, ἐπολιτεύσω ἐν τῇ μεγάλῃ ταύτῃ πόλει· τί σοι διαφέρει, εἰ πέντε ἔτεσιν <ἢ ἑκατόν>; τὸ γὰρ κατὰ τοὺς νόμους ἴσον ἐκάστω. τί οὖν δεινόν, εἰ τῆς πόλεως ἀποπέμπει σε οὐ τύραννος οὐδὲ δικαστῆς ἄδικος, ἀλλ’ ἡ φύσις ἢ εἰσαγαγούσα; οἷον εἰ κωμῳδὸν ἀπολύοι τῆς σκηνῆς ὁ παραλαβὼν στρατηγός. "ἀλλ’ οὐκ εἶπον τὰ πέντε μέρη, ἀλλὰ τὰ τρία." "καλῶς εἶπας· ἐν μέντοι τῷ βίῳ τὰ τρία ὅλον τὸ δρᾶμά ἐστι." τὸ γὰρ τέλειον ἐκεῖνος ὀρίζει ὁ τότε μὲν τῆς συγκρίσεως, νῦν δὲ τῆς διαλύσεως αἴτιος.] *ASI*. XII, 36.

<sup>89</sup> “La vida, lo mismo que la representación de un drama, no importa cuánto haya durado, sino la manera como haya sido representada. Poco importa en qué momento se termina. Termine donde termine, sólo precisa que tenga un buen remate.” [Quomodo fabula, sic vita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet quo loco desitas. Quocumque voles desite: tantum bonam clausulam inpone.] *Ep.*, LXXVII, 20.

“Recuerda que eres un actor en una representación que será como el autor decida: corta si la quiere corta, larga si la quiere larga; si él quiere que representes el papel de un pobre, ocúpate de representar el papel con naturalidad; y si es el papel de un cojo, de un magistrado o de una persona privada, haz otro tanto. Pues ése es tu deber: actuar bien en el papel que se te da; pero seleccionar el papel corresponde a otro.”

Μέμνησο, ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δράματος, οἴου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος: ἂν βραχύ, βραχέος: ἂν μακρόν, μακροῦ: ἂν πτωχὸν ὑποκρίνασθαι σε θέλῃ, ἵνα καὶ τοῦτον εὐφυῶς ὑποκρίνη ἂν χωλόν, ἂν ἄρχοντα, ἂν ἰδιώτην. σὸν γὰρ τοῦτ' ἔστι, τὸ δοθὲν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς: ἐκλέξασθαι δ' αὐτὸ ἄλλου. *Enquiridión*, XVII.

Y tal idea de desempeñar rectamente el puesto asignado más que remitirla a Aristón, es remitida por Epicteto y Marco Aurelio al Sócrates de la *Apología* de Platón, al cual podríamos pensar que también Aristón se remitiría. En efecto, en *Disertaciones* I, IX, 22-24 y III, XXIV, 95-100 Epicteto coloca a Sócrates como el paradigma de quien prefiere morir a abandonar el lugar y género de vida que la divinidad destina. “¿Qué quieres que sea? ¿Gobernante o ciudadano particular, senador o plebeyo, soldado o general, maestro o señor de mi casa? Cualquiera puesto y lugar que me señale, como dice Sócrates, mil veces moriré antes de abandonarlo. ¿Dónde quieres que esté? ¿En Roma o en Atenas o en Tebas o en Gíaros?”<sup>90</sup> De igual modo, Marco Aurelio en la meditación VII, 45 hace referencia al Sócrates de la *Apología* de Platón, específicamente al pasaje 28d de la *Apología*, en dicho

---

<sup>90</sup> τίνα με θέλεις εἶναι; ἄρχοντα ἢ ἰδιώτην, βουλευτὴν ἢ δημότην, στρατιώτην ἢ στρατηγόν, παιδευτὴν ἢ οἰκοδεσπότην; ἦν ἂν χώραν καὶ τάξιν ἐγχειρίσης, ὡς λέγει ὁ Σωκράτης, μυριάκις ἀποθανοῦμαι πρότερον ἢ ταύτην ἐγκαταλείψω. ποῦ δέ μ' εἶναι θέλεις; ἐν Ῥώμῃ ἢ ἐν Ἀθήναις ἢ ἐν Θήβαις ἢ ἐν Γυάροις; Epicteto, *Disertaciones*, III, XXIV, 99-100. “Decía [Sócrates]: «Si me dijeras ahora: «Te dejamos libre con esta condición: que nunca vuelvas a mantener las conversaciones que hasta ahora mantuviste, ni molestes a nuestros jóvenes ni a nuestros ancianos», respondo que son ridículos quienes consideráis que, si vuestro general me hubiera destinado a cierto puesto, sería necesario que yo lo vigilara y lo guardara y prefiriera diez mil veces la muerte antes que abandonarlo, y que, en cambio, si la divinidad nos ha destinado a cierto lugar y género de vida, hemos de abandonarlos.»” [Ἐν μοι λέγητε, φησίν, "νῦν ὅτι ἀφιεμέν σε ἐπὶ τούτοις, ὅπως μηκέτι διαλέξῃ τούτους τοὺς λόγους οὐς μέχρι νῦν διελέγου μηδὲ παρενοχλήσεις ἡμῶν τοῖς νέοις μηδὲ τοῖς γέροισιν", ἀποκρινοῦμαι ὅτι γελοιοί ἐστε, οἵτινες ἀξιοῦτε, εἰ μὲν με ὁ στρατηγὸς ὁ ὑμέτερος ἔταξεν εἰς τινα τάξιν, ὅτι ἔδει με τηρεῖν αὐτήν καὶ φυλάττειν καὶ μυριάκις πρότερον αἰρεῖσθαι ἀποθνήσκειν ἢ ἐγκαταλιπεῖν αὐτήν, εἰ δ' ὁ θεὸς ἐν τινὶ χώρᾳ καὶ ἀναστροφῇ κατατέταχεν, ταύτην δ' ἐγκαταλιπεῖν δεῖ ἡμᾶς.] Epicteto, *Disertaciones*, I, IX, 23-24.

pasaje leemos que Sócrates afirma que se debe permanecer y arriesgarse en el puesto asignado por el arconte sin tomar en cuenta la muerte ni otra cosa más que lo vergonzoso.<sup>91</sup> Más adelante, en el texto de Platón<sup>92</sup>, Sócrates afirma que abandonar por temor a la muerte el puesto asignado por el dios, es decir, el de vivir filosóficamente examinándose a sí mismo y a los demás, sería indigno y merecedor de ser juzgado en el tribunal.

Ahora bien, para el desempeño de la función o del puesto asignado hay cosas que ayudan a su realización. En este sentido, aquello que contribuya a desempeñar mejor el papel asignado será preferido sobre su contrario. Esta idea parece estar presente en Marco Aurelio, pues al aceptar que tiene una misión o puesto dado a desempeñar dentro del cosmos, el ser emperador, no sería difícil que reconociera que hay cosas que pueden tener cierta utilidad para desempeñar este papel. Será su maestro de retórica Cornelio Frontón, quien insistirá en este punto. Frontón (Cfr. *Ep.* II, 52, 4)<sup>93</sup> argumenta que, en general, son deberes (*officia*) tanto del sabio como de todos los hombres procurarse alimentos, limpiarse, o usar ungüentos para conservar la salud y la vida. Pero que, en función de la manera de

---

<sup>91</sup> “Así es, atenienses, en verdad. Dondequiera que uno se sitúe por considerar que es lo mejor o en el puesto que sea asignado por el arconte, allí debe, a mi entender, permanecer y correr el riesgo, sin tener en cuenta en absoluto ni la muerte ni ninguna cosa más que a lo vergonzoso.” [Οὕτω γὰρ ἔχει, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῇ ἀληθείᾳ· οὐδ’ ἂν τις αὐτὸν τάξῃ ἡγησάμενος βέλτιστον εἶναι ἢ ὑπ’ ἀρχοντος ταχθῆ, ἐνταῦθα, ὡς ἐμοὶ δοκεῖν, μένοντα κινδυνεύειν, μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ.] *ASI*. VII, 45.

<sup>92</sup> “Y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa. Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante el tribunal [...]” τοῦ δὲ θεοῦ τάπτοντος, ὡς ἐγὼ ᾤήθην τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνταῦθα δὲ φοβηθεῖς ἢ θάνατον ἢ ἄλλ’ ὅτιοῦν πρᾶγμα λίποιμι τὴν τάξιν. δεινὸν τᾶν εἶη, καὶ ὡς ἀληθῶς τότε ἂν με δικαίως εἰσάγοι τις εἰς δικαστήριον, Platón, *Apología*, 28e-29a. Trad. de Calonge (2003a).

<sup>93</sup> [...] para el hombre que tiende a la sabiduría los primeros esfuerzos han de ser los que atañen a la conservación de la vida y de la salud. En consecuencia, tanto el comer, como el lavarse, el darse ungüentos y demás oficios de este tipo, son deberes propios del sabio [...]. No es un negocio propio del sabio el alimentarse, pero sin la vida, que se basa en la alimentación, no puede haber sabiduría alguna, no puede haber dedicación alguna. Ahora... ves, pues, que éstos son los primeros deberes de todos los hombres... ahora bien, no son de la misma manera los deberes que vienen a continuación, los cuales están acomodados a la manera de ser de cada cual y pueden ser comunes a todos. Una es la comida común para quien está al timón y otra distinta la del púgil [...]. [Ut prima homini ad sapientiam tendenti sint molimenta quae ad vitam salutemque pertinent conservandam. Igitur et prandere et lavari et ungui et cetera eiusmodi munera sunt sapientis officia, [...]. Non est sapientiae negotium: sed sine vita, quae cibo constat, nulla sapientia, studia nulla esse possunt. Nunc ... vides igitur <prima haec> officia <omnium esse hominum>... at non aequae sequentia officia, quae sunt qualitati cuiusque accommodata, possunt omnium esse communia. Aliud prandium gubernatori commune et aliud pugili de integris tergoribus.] Frontón, *Ep.* II, 52, 4. Las traducciones del *Epistolario* son de Palacios (1992).

ser de cada quien, hay otra clase de deberes, y que en función de ello serán distintas las cosas a seleccionar, pues una será la comida apropiada para el timonel y otra para el púgil.

Así, para Frontón (Cfr. *Ep.* II, 52, 5)<sup>94</sup>, puesto que es función propia de los Césares persuadir en el senado, dirigirse al pueblo en la asamblea, corregir leyes, enviar cartas por todo el orbe de la tierra, reunir a los reyes de pueblos extranjeros, alabar lo bien hecho; entonces es deber del César preferir la retórica y el saber hablar a no saberlo. La retórica es preferible, argumenta Frontón, en tanto que herramienta para desempeñar las funciones del emperador. “Todas esas cosas, sin duda, han de llevarse a cabo haciendo uso de palabras y de cartas. Así pues, ¿no vas a cultivar tú con sumo empeño eso que puedes ver que ha de servirte de tanta ayuda tantas veces y en asuntos tan importantes?” [Omnia ista profecto verbis sunt ac litteris agenda. Non excoles igitur id quod tibi totiens tantisque in rebus vedeas magno usui futurum?] Frontón, *Ep.* II, 52, 5.

Como hemos mencionado en el apartado 1.4, Frontón (Cfr. *Ep.* II, 52, 8-9)<sup>95</sup> argumenta, usando un lenguaje muy cercano al del estoicismo, que la retórica debe ser preferible, pues el sabio se distingue del necio en su juicio y selección de las cosas, de manera que, aunque no hay ni malicia ni virtud en la riqueza y la pobreza, o en el vigor físico o debilidad corporal, el sabio debe elegir rectamente, aunque no desear vivamente,

---

<sup>94</sup> Considera, por consiguiente, si en esta segunda categoría de deberes está comprendida la dedicación a la elocuencia. En efecto, es función propia de los Césares persuadir ante el Senado de lo que es conveniente, dirigirse al pueblo en asamblea para tratar de gran parte de los asuntos, corregir una ley injusta, enviar cartas por todo el orbe de la tierra, reunir a los reyes de pueblos extranjeros, reprimir por medio de edictos los delitos de los aliados, alabar las cosas bien hechas, reducir a los sediciosos, amedrentar a los arrogantes. [Considera igitur an hac secunda ratione officiorum contineatur eloquentiae studium. Nam Caesarum est in senatu quae e re sunt suadere, populum de plerisque negotiis in concione appellare, ius iniustum corrigere, per orbem terrae litteras missitare, reges exterarum gentium compellare, sociorum culpas edictis coercere, benefacta laudare, seditiosos compescere, feroces territare.] Frontón, *Ep.* II, 52, 5.

<sup>95</sup> “¿Quién duda que el sabio se distingue del necio sobre todo por su juicio y selección de las cosas y por su opinión sobre ellas?, de manera que si hubiese una opción y selección de las riquezas y la pobreza, aunque una y otra carezcan de malicia y también de virtud, sin embargo, la selección no estaría libre de gloria y de culpa, pues es deber propio del sabio elegir rectamente y no posponer o anteponer algo de forma errónea. Así pues, en la elocuencia ha de observarse una cosa similar, es decir, no has de desearla con demasiado afán ni tomarla con excesivo empeño, eso sí, en caso de tener que elegir, prefiere con mucho la elocuencia a no saber hablar.” [Quis dubitat sapientem ab insipiente vel praecipue consilio et delectu rerum et opinione discerni? ut, si sit optio atque electio divitiarum atque egestatis, quamquam utrate et malitia et virtute careant, tamen electionem laude et culpa non carere. Proprium namque sapientis officium est recte eligere, neque perperam vel postponere vel anteferre. Simile igitur in eloquentia servandum: non opere nimio concupistas igitur, nec opere nimio aversere: tamen, si eligendum sit, longe longeque eloquentiam infantiae praeferas.] Frontón, *Ep.* II, 52, 8-9.

por lo cual, le dice a Marco Aurelio, en el caso de tener que elegir, prefiere con mucho la elocuencia a no saber hablar.

Hemos visto que, para Marco Aurelio, Sócrates es referido como modelo de aquél que permanece en su puesto asignado sin tomar en cuenta riesgos, y en la *Apología* leemos que este puesto asignado era filosofar y examinarse a sí mismo y a los demás. ¿Frontón podría argumentarle a Marco Aurelio que hay cosas preferibles para Sócrates, en tanto que le ayudan a realizar el papel asignado por la divinidad? La respuesta es sí. Para Frontón (Cfr. Frontón, *Ep.* II, 100, 1-2)<sup>96</sup>, la retórica es necesaria también para los filósofos. Y Frontón toma como modelo a Sócrates de quien con elocuencia y suavidad sabe dirigirse a los demás, pues menciona Frontón que sabía que los hombres se apaciguan y vienen al orden con palabras afables y no con palabras duras y violentas. De este modo, podemos ver cómo, para Frontón, sin la ayuda de la elocuencia Sócrates no hubiera podido realizar correctamente el papel de examinar a los demás.

¿Encontramos en las *Meditaciones* esta idea de que hay cosas preferibles en función del cargo propio asignado a desempeñar? La respuesta es sí. En la meditación IV, 19<sup>97</sup> Marco Aurelio cuestiona el valor de la fama, pero menciona que en todo caso con ella

---

<sup>96</sup> Y no creo que sean más necesarios los recursos de este tipo para los oradores que para los filósofos. [...] Veamos, pues, ¿qué te parece a ti aquel príncipe de la sabiduría y, a un mismo tiempo de la elocuencia, Sócrates? A éste, efectivamente, te lo he presentado como testimonio primero y más destacado, ¿no es cierto que utilizó una forma de hablar en la que no había nada de retorcido, ni a escondidas? [...] Y es que, desde el primer momento, vio que, en parte, las mentes de las personas y, sobre todo, de los jóvenes, más fácilmente se vienen al orden y se apaciguan con palabras afables que se vencen con palabras duras y violentas.” Neque magis oratoribus arbitrator necessaria eiusmodi artificia quam philosophis. Quidnam igitur tibi videtur princeps ille sapientia simul atque eloquentiae Socrates? Huic enim primo ac potissimo testimonium apud te denuntiavi: eone usus genere dicendi, in quo nihil est obliquum, nihil interdum dissimulatum? [...] sed vidit profecto ingenia partim hominum ac praecipue adulescentium facilius comi atque adfabili oratione leniri quam acri violentaque superari. Frontón, *Ep.* II, 100, 1-2

<sup>97</sup> “El hombre que se desvive por la gloria póstuma no se imagina que cada uno de los que se han acordado de él morirá también muy pronto; luego, a su vez, morirá el que le ha sucedido, hasta extinguirse todo su recuerdo en un avance progresivo a través de objetos que se encienden y se apagan. Mas suponte que son inmortales los que de ti se acordarán, e inmortal también tu recuerdo. ¿En qué te afecta esto? Y no quiero decir que en nada en absoluto le afecta al muerto, sino al vivo, ¿qué le importa el elogio? A no ser en algún caso, por cierta ventaja para la administración.” [‘Ο περὶ τὴν ὑστεροφημίαν ἐπτοημένος οὐ φαντάζεται, ὅτι ἕκαστος τῶν μεμνημένων αὐτοῦ τάχιστα καὶ αὐτὸς ἀποθάνεται, εἶτα πάλιν ὁ ἐκεῖνον διαδεξάμενος, μέχρι καὶ πᾶσα ἡ μνήμη ἀποσβῆθῆ διὰ ἀπτομένων καὶ σβεννυμένων προιοῦσα. ὑπόθου δ’, ὅτι καὶ ἀθάνατοι μὲν οἱ μεμνησόμενοι, ἀθάνατος δὲ ἡ μνήμη· τί οὖν τοῦτο πρὸς σέ; καὶ οὐ λέγω, ὅτι οὐδὲν πρὸς τὸν τεθνηκότα· ἀλλὰ πρὸς τὸν ζῶντα τί ὁ ἔπαινος; πλὴν ἄρα δι’ οἰκονομίαν τινά.] *ASL* IV, 19, 1-2.

se tendría cierta ventaja para la administración [καὶ οὐ λέγω, ὅτι οὐδὲν πρὸς τὸν τεθνηκότα, ἀλλὰ πρὸς τὸν ζῶντα τί ὁ ἔπαινος; πλὴν ἄρα δι' οἰκονομίαν τινά. *AS/*. IV, 19, 2]. De este modo, aunque desde la perspectiva *elevada* la fama sea desdeñada por el trivial lugar que ocupa dentro el cosmos, desde la consideración de que el cosmos nos otorga un papel a desempeñar, en Marco Aurelio ser emperador, la gloria para él tiene cierta utilidad y valor sobre su contrario. Para Gill (2013: 128), cuando Marco Aurelio reconoce que la fama puede tener algún valor para alcanzar ciertos intereses prácticos, no está otorgándole un valor indebido, pues Marco Aurelio podría ser capaz de usar su fama en un modo que le permita actuar virtuosamente dentro de su rol, esto es, actuar más efectivamente por el bien público.

Según Cicerón (*De Fin*, III, 57),<sup>98</sup> al seno de la escuela estoica hubo dos posiciones con respecto a la buena fama (εὐδοξία) como indiferente preferido. La posición defendida por Crisipo y Diógenes afirmaba que debía ser preferible porque producía algo, y que dejando de lado su utilidad no debía extenderse un dedo por su causa. La posición de sus sucesores, modificada debido a las críticas de Carnéades, las que Cicerón no explica cuales fueron, consistía en que la buena fama debía ser preferida y escogida por sí misma. Decían que, así como se busca el beneficio futuro de los hijos por sí mismo, aunque los padres ya no estén en ese futuro, se debe atender a la reputación futura después de la muerte por causa de ella misma, dejando de lado su utilidad. Marco Aurelio es fiel a la

---

<sup>98</sup> “En cuanto a la buena fama (a la que, en efecto, <los estoicos> llaman *eudoxía*, a la que en este lugar es mejor llamar buena fama que gloria), Crisipo y Diógenes ciertamente decían que, dejando a un lado su utilidad, no debe por cierto extenderse un dedo por su causa; yo por mi parte, adhiero sin dudas a la posición de ellos. Pero sus sucesores, como no pudieron sostener esta posición ante Carnéades, con respecto a esto que dice que la buena fama debe ser preferida y escogida por causa de sí misma, dijeron que no sólo es propio del hombre nacido libre sino también noblemente educado, el querer tener buena reputación ante sus padres, ante sus parientes, incluso ante los hombres rectos, y ello por causa de la cosa misma, no en razón de su utilidad; y afirman que así como queremos el beneficio <futuro> de los hijos, aunque ello acontezca cuando nosotros ya no existamos, <y lo queremos> por causa de ellos mismos, así también debemos atender a nuestra reputación futura después de la muerte, pero por causa de ella misma, incluso dejando de lado su utilidad.” [De bona autem fama – quam enim appellant εὐδοξίαν, aptius est bonam famam hoc loco appellare quam gloriam- Chrysippus quidem et Diogenes detracta utilitate ne digitum quidem eius causa porrigendum esse dicebant; quibus ego vehementer assentior. qui autem post eos fuerunt, cum Carneadem sustinere non possent, hanc, quam dixi, bonam famam ipsam propter se praepositam et sumendam esse dixerunt, esseque hominis ingenui et liberaliter educati velle bene audire a parentibus, a propinquis, a bonis etiam viris, idque propter rem ipsam, non propter usum, dicuntque, ut liberis consultum velimus, atiamsi postumi futuri sint, propter ipsos, sic futurae post mortem famae tamen esse propter rem, etiam detracto usu, consulendum.] Cicerón, *De Fin*, III, 53.

postura de Crisipo y Diógenes, y no a la de los sucesores, pues mantiene que la fama por sí misma no debe ser elegida, sino por cierta utilidad, utilidad que él cifra en la administración del imperio.

De igual modo, las opiniones, pensamientos o proyectos de los demás, para Marco Aurelio (Cfr. *ASI*. III, 4, 1 y 4)<sup>99</sup>, no deben ser motivo de atención o conjetura por el aturdimiento que provocan. Pero, en caso de que el objetivo sea el bien común, se puede cavilar lo que dice, hace o proyecta otra persona. Nuevamente, encontramos algo que visto desde el puesto a cumplir dentro del cosmos puede tener cierta utilidad y valor. Así, no sería difícil que Marco Aurelio reconociera que la salud, la vida, o la fuerza física, por ejemplo, son preferibles sobre sus contrarios en tanto que tienen cierta utilidad para el puesto a desempeñar dentro del cosmos. De este modo hemos intentado argumentar que, para Marco Aurelio, la perspectiva de considerarse partes de un todo acorde al cual se debe vivir en armonía no es incompatible con la idea de los indiferentes preferidos (y dispreferidos).

---

<sup>99</sup>No consumas la parte de la vida que te resta en hacer conjeturas sobre otras personas, de no ser que tu objetivo apunte al bien común [...] y raramente, a no ser por una gran necesidad y en vista al bien común, [el hombre virtuoso] cavila lo que dice, hace o proyecta otra persona. [Μὴ κατατρίψῃς τὸ ὑπολειπόμενον τοῦ βίου μέρος ἐν ταῖς περὶ ἑτέρων φαντασίαις, ὅποταν μὴ τὴν ἀναφορὰν ἐπὶ τι κοινωφελὲς ποιῇ, [...] μὴ πολλάκις δὲ μηδὲ χωρὶς μεγάλης καὶ κοινωφελοῦς ἀνάγκης φανταζόμενον, τί ποτε ἄλλος λέγει ἢ πράσσει ἢ διανοεῖται.] *ASI*. III, 4, 1 y 4.



## Conclusiones

La teoría del valor estoica clásica, con sus respectivas distinciones, está presente en las *Meditaciones* aurelianas, cada una de sus tesis es reconocida y aceptada por Marco Aurelio. El emperador reconoce que para el hombre el único bien es la virtud, el único mal es el vicio y las demás cosas son indiferentes, ya sea porque ni nos hacen buenos ni peores, o porque pueden ocurrirles tanto a hombres buenos como malvados, o porque no dependen de nosotros. Estas cosas que ni son bienes ni males no son indiferentes absolutos, es decir, entre ellas, para Marco Aurelio, pueden existir grados de valor, valor por el que, aunque es diferente respecto al valor de la virtud, pueden ser seleccionadas sobre sus contrarias. Este valor preferible (y también el disvalor dispreferible) de las cosas indiferentes está en íntima relación con la naturaleza humana en su grado básico y con respecto a la función o puesto a cumplir dentro del cosmos.

Esta teoría del valor estoica de Marco Aurelio es compatible con la perspectiva cósmica aureliana, en tanto que ésta debe ser diferenciada en sus dos variantes: la perspectiva *elevada* y la perspectiva del todo y sus partes funcionantes. En efecto, hemos delimitado los objetivos, modo de operar y marco de acción de la perspectiva *elevada*, con lo cual es posible no admitir la idea de Dodds y Rist sobre que el considerar las cosas en relación al cosmos como muy pequeñas llevaría incluso a considerar la acción moral como sin valor. Pero, además, hemos planteado que la perspectiva cósmica en su variante de la perspectiva del todo y sus partes funcionantes permite reconocer sumo valor a la virtud, entendida como la disposición para hacer lo propio en cuanto humano racional y social. Y además, dicha perspectiva permite reconocer cierto valor seleccionable (y disvalor no seleccionable) en las cosas en función de la obra propia a cumplir y de la naturaleza en cuanto parte. De este modo, hemos intentado argumentar, contra la postura de Annas, que saberse parte del cosmos y buscar actuar acorde a ese todo del que se es parte no lleva a sentimientos de insignificancia con nuestro puesto dentro del cosmos ni a distanciarnos de la atracción natural a ciertos indiferentes que los primeros estoicos reconocían. También parece rebatible la postura de Rutherford, señalada en la introducción, sobre que Marco Aurelio viendo desde lo alto lo caótico de la vida sobre la tierra busca algunas realidades más estables, como sería el orden de los astros. Rebatible, porque el sistema-cosmos que reconoce Marco Aurelio abarca tanto a los astros como a la esfera sublunar, el orden es uniforme, es un solo organismo vivo armonioso y racional. Contra la lectura de Rutherford hay que señalar que el cosmos aureliano es estoico y no permite esas divisiones platónicas.

Es muy interesante la idea que han puesto Annas y Gill de relieve, que ya anotamos en la introducción, es decir, el cuestionamiento a que la ética esté fundada por la física en Marco Aurelio. En efecto, en Marco Aurelio parece ser que las tesis éticas y físicas se encuentran entrelazadas sin distinguir bien cuál sostiene a cuál, por ejemplo, la tesis de los indiferentes preferidos parece sostenerse tanto en tesis que se refieren al área de la ética como de la física, y las tesis de la física parecen estar fundadas en intereses éticos. Más bien parece ser, como dice Gill, que hay una relación de mutuo sostén entre ellas. Pero, si hay una relación de mutuo sostén, es comprensible que al modificarse las tesis físicas se modifiquen las tesis éticas, esto sería acorde con la imagen en conjunto de la filosofía estoica y con las metáforas para ilustrar la relación de sus partes. Por ejemplo, la comparación de la filosofía con un animal, donde la lógica es la estructura ósea y nerviosa, la ética es la carne y la física es el alma (Cfr. DL. VII, 40), nos llevaría a pensar que una afectación en el alma podría tener consecuencias en el cuerpo, y también una afectación en el cuerpo podría tener afectaciones en el alma. Con la comparación de la filosofía con las partes de un huevo es más clara la mutua relación de las partes y muestra que si se afecta, por ejemplo, el cascaron las demás partes se verán afectadas.

Así entendida, la filosofía es una estructura armoniosa donde cada parte tiene una función determinada y si una parte es modificada las demás partes serán afectadas. No podría no haber consecuencias. Por ello era importante argumentar, en esta investigación, que las tesis de la ética (las de la teoría del valor) no se verían afectadas por algunas ideas de la física (la perspectiva cósmica), ya que podría darse esa modificación en la ética al modificar la física mediante la introducción de elementos que aparentemente se alejan de la ortodoxia estoica. No podíamos aceptar la idea de que las tesis éticas se mantendrán inmutables si se modifican las tesis físicas debido a que aquéllas no están fundadas en la física. Teníamos que determinar por qué las tesis éticas (las de la teoría del valor) no se ven afectadas por las concepciones del cosmos físico que tiene Marco Aurelio y que parecían alejarse de la ortodoxia estoica, lo que implicaba argumentar a favor de que las *Meditaciones* de Marco Aurelio encapsulan un constructo filosófico donde sus partes están interrelacionadas y armonizadas.

Entonces, podemos responder afirmativamente a la pregunta que guio esta investigación, es decir, si ¿acaso la perspectiva cósmica aureliana usada para restar importancia a las cosas puede ser compatible con el reconocer valor a las cosas, tal como lo asienta la teoría estoica del valor, sin caer en contradicción? La perspectiva cósmica

aureliana es compatible con los postulados sobre que la virtud es lo más valioso y que hay cosas con un valor preferible sobre su contrario, esto es, con los postulados de la teoría del valor clásica del estoicismo. Esto nos lleva a formular una conclusión general: Marco Aurelio no es incoherente con respecto a sus asertos sobre el valor de las cosas, ni es contradictorio a lo largo de sus *Meditaciones* por afirmar en ciertos lugares que las cosas son desdeñables desde lo alto y en otros lugares, desde otra perspectiva también global, reconocer que hay cosas muy valiosas o con cierto valor. De fondo existe una compatibilidad entre estos aparentemente opuestos asertos sobre el valor de las cosas.

Pero, aunque se ha intentado que esta compatibilidad quede manifiesta, falta hacer lo propio en otras partes del pensamiento aureliano, donde señala que las cosas son desdeñables, aunque no recurriendo a su pequeñez espacial apreciada desde la perspectiva *elevada*, sino debido a su pequeñez temporal vista a través de una concepción del flujo heraclíteo, en este caso para buscar cómo es que es compatible que todas las cosas son desdeñables y sin valor por su rápida desaparición en el flujo cósmico y la idea de que hay cosas valiosas, es necesario centrarse en las concepciones del tiempo y del presente que tiene Marco Aurelio. Pero también se encuentra otra forma en que Marco Aurelio desdeña las cosas, es decir, la consideración de que lo que siempre se repite cíclicamente no tiene importancia, para buscar cómo esta afirmación es compatible con la idea de que hay cosas que tienen valor, es necesario adentrarse en la concepción del eterno retorno y de la historia de Marco Aurelio. Esto es material para posibles futuras investigaciones. Por lo pronto, se espera que el tema desarrollado haya sido tratado de manera medianamente conveniente.

## **Bibliografía**

### **Ediciones y traducciones de textos antiguos**

#### **Cicerón**

Corso, Laura, 1998, *Marco Tulio Cicerón. De los Bienes y Males Extremos, libro III*, en Juliá, V. E., Boeri, M. D., Corso, L., *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Eudeba, Buenos Aires.

Pimentel Álvarez, Julio, 1986, *Marco Tulio Cicerón. Sobre la Naturaleza de los Dioses*, 2da Ed., Universidad Nacional Autónoma de México, México.

\_\_\_\_\_, 2008, *Marco Tulio Cicerón. Disputas Tusculanas*, 2da. Ed., Universidad Nacional Autónoma de México, México.

\_\_\_\_\_, 2010, *Marco Tulio Cicerón. De La República*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Schiche, T., 1915, *De finibus bonorum et malorum libri quinque*, Teubner, Leipzig. (Internet: <http://www.latin.packhum.org>)

#### **Diógenes Laercio**

Dorandi, T., 2013, *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.

García Gual, Carlos, 2007, *Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid.

López Eire, Antonio, 1990, *Diógenes Laercio. Los filósofos estoicos*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona.

#### **Epicteto**

López, Agustín, Tabuyo, María, 2007, *Epicteto. Enquiridión*, Padma, Palma de Mallorca.

Ortiz García, Paloma, 1993, *Epicteto. Disertaciones por Arriano*, Gredos, Madrid.

Schenkl, Heinrich, 1916, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, Teubner, Leipzig.

#### **Estobeo**

Boeri, Marcelo D., 1998, *Juan Estobeo. Doctrinas de Zenón y de los restantes Estoicos: Sobre la Parte Ética de la Filosofía*, en Juliá, V. E., Boeri, M. D., Corso, L., *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Eudeba, Buenos Aires.

Pomeroy, A. J., 1999, *Arius Didymus. Epitome of Stoic Ethics*, Society of Biblical Literature, Atlanta.

Wachsmuth, C., Hense, O., 1884, *Ioannis Stobaei Anthologium*, vol. 2, Weidmann, Berlin.

#### **Frontón**

Haines, Charles Reginald, 1930, *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius, and various friends*, 2 vols., Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge.

Palacios Martín, Ángela, 1992, *Frontón. Epistolario*, Gredos, Madrid.

## **Luciano**

Espinoza Alarcón, Andrés, 2008, *Luciano. Icaromenipo o Por encima de las nubes*, en Luciano, *Obras I*, Gredos, Madrid.

Harmon, A. M., 1915, *Lucian*, vol. 2, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.

Navarro Gonzáles, José Luis, 2008, *Luciano. Caronte o Los Contempladores*, en Luciano *Obras II*, Gredos, Madrid.

## **Musonio Rufo**

Lutz, C. E., 1947, *Musonius Rufus: The Roman Socrates*, Yale University Press, New Haven.

Ortiz García, Paloma, 1995, *Tabla de Cebes. Musonio Rufo. Disertaciones, Fragmentos Menores. Epicteto. Manual, Fragmentos*, Gredos, Madrid.

## **Marco Aurelio**

Bach Pellicer, Ramón, 1977, *Marco Aurelio. Meditaciones* (Introducción de Carlos García Gual), Gredos, Madrid.

Dalfen, Joachim, 1987, *Marci Aurelii Antonini ad se ipsum libri XII*, 2da Ed., Teubner, Leipzig.

Gómez Robledo, Antonio, 1992, *Marco Aurelio. Pensamientos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Hard, Robin, 2011, *Marcus Aurelius. Meditations* (Intr. Christopher Gill), Oxford University Press, Oxford.

Haines, Charles Reginald, 1930, *The communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus emperor of Rome: Together with his speeches and savings*, W. Heineman, Loeb Classical Library London.

## **Platón**

Burnet, J., 1900-1903, *Platonis Opera*, Vol. 1 y 3, Charendon Press, Oxford.

Calonge Ruiz, J., 2003a, *Platón. Apología*, en Platón, *Diálogos I*, Gredos, Madrid.

\_\_\_\_\_, 2003b, *Platón. Gorgias*, en Platón, *Diálogos II*, Gredos, Madrid.

Eggers Lan, Conrado, 2003, *Platón. República*, en Platón, *Diálogos IV*, Gredos, Madrid.

García Gual, Carlos, 2003, *Platón. Fedón*, en Platón, *Diálogos III*, Gredos, Madrid.

Oliveri, F. J., 2003a, *Platón. Eutidemo*, en Platón, *Diálogos II*, Gredos, Madrid.

\_\_\_\_\_, 2003b, *Platón. Menón*, en Platón, *Diálogos II*, Gredos, Madrid.

Vallejo Campos, A., 2000, *Platón. Teeteto*, en Platón, *Diálogos V*, Gredos, Madrid.

## **Plutarco**

Cherniss, H., 1976, *Plutarch. On Stoic self-contradictions (De Stoicorum Repugnantis)*, en Plutarch, *Moralia*, vol. XIII, part. II, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, London.

### **Séneca**

Codoñer Merino, Carmen, 1979, *L. Annaei Senecae. Naturales Quaestiones*, vol. 1, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid.

Mariné Isidro, Juan, 1996, *Séneca. Diálogos, Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio, Apococintosis*, Gredos, Madrid.

Reynolds, L. D., 1965, *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, Clarendon Press, Oxford. (Internet: [http:// www.latin.packhum.org](http://www.latin.packhum.org))

Roca Meliá, Ismael, 2015, *Séneca. Epístolas Morales a Lucilio*, 2 vols., 5ta Ed., Gredos, Madrid.

### **Fragmentos y testimonios**

Arnim von, Ioannes, 1964, *Stoicorum Veterum Fragmenta (=SVF)*, 4 vols., Teubner, Stuttgart.

Boeri, Marcelo D., Salles, Ricardo, 2014, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, lógica, física y ética: Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos (=BS)*, Academia Verlag, Sankt Augustin.

Long, A. A., Sedley, D. N., 1987, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.

### **Bibliografía Crítica**

Annas, Julia, 1993, "The Stoics: Human Nature and the Point of View of the Universe", en Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford.

\_\_\_\_\_, 2004, "Marcus Aurelius: Ethics and its Background", *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2, 103-119.

Asmis, Elizabeth, 1989, "The Stoicism of Marcus Aurelius", en W. Haase y H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36, 3, Walter de Gruyter, Berlin, New York.

Bénatouïl, Thomas, 2013, "Theôria and Scholê in Epictetus and Marcus Aurelius: Platonic, Stoic or Socratic?", en A. G. Long (ed.), *Plato and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Birley, Anthony R, 1987, *Marcus Aurelius: A Biography*, Routledge, Londres.

Boeri, Marcelo, 2010, "The cosmic city and the Stoic conception of rationality", en G. Cornelli y F. Lisi (eds.), *Plato and the City*, Academia Verlag, Sankt Augustin.

Brennan, Tad, 2005, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Clarendon Press, Oxford.

Brun, Jean, 1997, *El estoicismo*, trad. José Blanco Regueira, UNAM, México.

- Brunt, P. A., 1974, "Marcus Aurelius in his Meditations", *The Journal of Roman Studies*, vol. 64, pp. 1- 20.
- Cooper, John M., 2004, "Moral Theory and Moral Improvement: Marcus Aurelius", en J. M. Cooper, *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
- Dodds, Eric Robertson, 1975, *Paganos y Cristianos en una Época de Angustia: Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Engberg-Pedersen, Troels, 1998, "Marcus Aurelius on Emotions", en J. Sihvola and T. Engberg-Pedersen (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Giavatto, Angelo, 2012, "The Style of the Meditations" en M. van Ackeren (ed.), *A companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Gill, Christopher, 2003, "The School in the Roman Imperial Period", en B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- \_\_\_\_\_, 2007a, "Moral Theory and Moral Improvement: Marcus Aurelius", en R. Sorabji y R. W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC- 200 AD*, University of London, Institute of Classical Studies, London.
- \_\_\_\_\_, 2007b, "Marcus Aurelius' Meditations: How Stoic and how Platonic?", en M. Bonazzi y C. Helmig (eds.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven University Press, Leuven.
- \_\_\_\_\_, 2012, "Marcus and Previous Stoic Literature", en M. van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- \_\_\_\_\_, 2013, *Marcus Aurelius. Meditations Books 1-6* (Translated with an Introduction and Commentary), Oxford University Press, Oxford.
- Gourinat, Jean-Baptiste, 2009, "Matter and Prime Matter", en Ricardo Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford university press, Oxford.
- \_\_\_\_\_, 2012, "Ethics", en M. van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Gregory, Andrew, 2007, *Ancient Greek Cosmogony*, Duckworth, London.
- Hadot, Pierre, 1998a, *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*, trad. Michael Chase, Harvard University Press, Cambridge.
- \_\_\_\_\_, 2006a, "La Física como Ejercicio Espiritual, o Pesimismo y Optimismo en la obra de Marco Aurelio" en P. Hadot, *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, trad. Javier Palacio, Ediciones Siruela, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 2006b, "Una Clave de las *Meditaciones* de Marco Aurelio: Los tres *topoi* filosóficos según Epicteto" en P. Hadot, *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, trad. Javier Palacio, Ediciones Siruela, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 2006c, "Ejercicios Espirituales" en P. Hadot, *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, trad. Javier Palacio, Ediciones Siruela, Madrid.

- \_\_\_\_\_, 1998b, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazenave Tapie, FCE, México.
- Long, A. A., 1996, "Heraclitus and Stoicism", en A. A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge University Press, New York.
- \_\_\_\_\_, 2012, "The Self in the Meditations", en M. van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Newman, Robert J., 1989, "Theory and Practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism", en W. Haase y H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36, 3, Walter de Gruyter, Berlin, New York.
- Reydams-Schils, Gretchen, 2012, "Social Ethics and Politics", en M. van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Rist, John M., 1995, "Tres Visiones Estoicas del Tiempo" en J. M. Rist, *La Filosofía Estoica*, trad. David Casacuberta, Crítica, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, 1982, "Are You a Stoic? The Case of Marcus Aurelius" en Ben F. Meyer y E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. III, *Self-Definition in the Greco-Roman World*, Fortress Press, Philadelphia.
- Romains, Jules, 1971, *Marco Aurelio o el emperador de buena voluntad*, trad. Felipe Ximénez de Sandoval, Espasa-Calpe, Madrid.
- Rutherford, R. B., 1989, *The Meditations of Marcus Aurelius: a study*, Clarendon Press, Oxford.
- Sandbach, F. H., 1975, *The Stoics*, Chatto & Windus, London.
- Sedley, David, 2012, "Marcus Aurelius on Physics", en M. van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Salles, Ricardo, 2013, "La Razón Cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas", *Anuario Filosófico* 46, 1, 49-77.
- Sellars, John, 2003, *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Ashgate, Burlington.
- \_\_\_\_\_, 2007, "Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period", en R. Sorabji y R. W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC- 200 AD*, University of London, Institute of Classical Studies, London.
- \_\_\_\_\_, 2012, "The *Meditations* and the Ancient Art of Living", en M. van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Chichester.