

ESTUDIOS CRÍTICOS

TENDENCIAS DEL ESTOICISMO¹

François Gagin

RÉSUMÉ:

Le mot de "tendance" appliquée au titre de l' essai détermine notre propos qui est celui d' offrir au lecteur une vision générale du Stoïcisme. Aussi nous considérerons ici le système dans son unité philosophique sans nous attarder de trop sur ses évolutions et divergences que l' on a l' habitude de présenter entre les grands représentants et les grandes périodes historiques de la Stoa. Nous comprenons "tendance" aussi bien dans le sens de la finalité poursuivie comme dans celui de ce qui contribue à cette finalité. Pour rendre compte de la belle unité du Stoïcisme dans les limites d' un écrit comme celui-ci, nous avons choisi d' exposer quelques thèmes tels qu' une brève contextualisation historique du mouvement, l' amour pour le Destin, la théorie de la connaissance et les trois actes de l' âme, thèmes qui se répondent nécessairement suivant la logique de cohésion de cette philosophie de la totalité.

El término de "tendencia" adscrito en el título determina nuestro propósito que es de ofrecer una visión general del estoicismo. Por lo tanto, las consideraciones que se harán a lo largo del escrito examinarán el sistema en su unidad filosófica sin detenernos demasiado en las evoluciones y divergencias que se suele presentar entre los grandes representantes y los grandes períodos históricos de la Stoa. Así, por

1. El presente trabajo tiene como base la ponencia que con el mismo título presentamos al XI Foro Nacional de Filosofía realizado en la Universidad del Norte, en Barranquilla, en Mayo de 1996. El texto ha sido revisado y ampliado para la presente edición.

La traducción para la cita de los textos griegos y latinos es nuestra salvo indicación.

“tendencias”, entendemos tanto el fin, en el sentido del objeto a realizar, como también los movimientos que deben promulgar y acompañar este fin y que, en este caso, tienen que ver con las partes del estoicismo y su puesto en práctica bajo la forma de los ejercicios espirituales. Esta filosofía es una filosofía de la totalidad y para dar cuenta de su unidad intrínseca fuerza nos ha sido de limitarnos a algunas temáticas que, bajo diversas perspectivas, sirven nuestro propósito. Tales son, una breve contextualización histórica del movimiento, el amor al Destino (la relación fundamentalmente entre Dios y el universo), la teoría del conocimiento y los tres actos del alma en correspondencia con tres campos de ejercicios (o prácticas éticas). Inevitablemente, estas temáticas se responden a lo largo del ensayo por lo que tocan al corazón de la doctrina y por lo que reproducen en esencia su exposición pedagógica, carácter este de pedagógico que caracterizó desde su creación la filosofía del Pórtico y que facilitó su difusión.

El estoicismo nace en un período histórico² en el que las conciencias evolucionan, a menudo, en un clima -política e intelectualmente- de confusión y desesperación. Cuando Zenón llega a Atenas, ya había muerto Alejandro unos veinte años atrás y los sucesores (los Diadocos) luchan por su herencia. Atenas ya no es la capital de la talasocracia griega, invadido su territorio por soldados extranjeros, particularmente en el Pireo que, con la destrucción de sus largos-Muros, perdió su papel preponderante³. Sin embargo Atenas conserva su fama de capital intelectual y las «luchas» entre las numerosas escuelas filosóficas continúan intensas. El rigor original de la Academia y del Liceo se relaja a medida que los escolares se suceden; por otra parte los «socráticos menores» se disputan la herencia de Sócrates, cuya enseñanza falsifican «esquematizándola». En realidad, Sócrates, contra los sofistas que propusieron un saber universal con la práctica de la retórica, había contestado con su famoso *γνῶθι σεαυτόν*, invitación a la autonomía

2. Se suele denominar a este período *helenístico* que históricamente se extiende de Alejandro Magno hasta la dominación romana, es decir desde el año 323 a.C., muerte de Alejandro Magno, hasta el año 30 a.C., sometimiento del último reino helenístico, Egipto, a Roma.

3. En esa época, Atenas no tiene el derecho de acuñar moneda.

(interior), al poder interior, a la ἐγκράτεια que sus discípulos redujeron a una invitación a la autarcía.

Los cirenaicos, al contrario, consideran el γνῶθι σεαυτόν (conóctete a ti mismo) como una invitación a definir el hombre como solo juicio de sus gustos siendo para ellos, el placer la única meta importante. Los cínicos, amplificando la ironía socrática, cultivan el escándalo y el sarcasmo. Los megáricos hacen de la «duda» socrática -«solo sé que nada sé»⁴- una precaución dialéctica afirmando que no se puede salir del principio de identidad -*A es A*-: identificar una cosa con lo que no es ella es equivocarse.

Los sofistas, y particularmente Protágoras, al afirmar que “el hombre es la medida de cada cosa; para las que son, medida de su ser; para las que no son, medidas de su no-ser”⁵ habían incitado a pensar que el individuo es sólo juez de lo que le conviene, lo que comportaba, en la práctica, un riesgo de egoísmo, de lucha entre las diferentes aspiraciones individuales, un riesgo de anarquía, de desorden social; lo que llevaría, concretamente, al triunfo del más fuerte, es decir del “mejor”, conclusión lógica para un Calicles o un Trasímaco⁶ mientras que Sócrates dijo que todas nuestras medidas tienen que ver con la Perfecta Medida, la idea del Bien, el Uno.

Esta idea del hombre-medida (norma demasiado relativa) anuncia el escepticismo de Pirrón que consiste paradójicamente en una ausencia de medida, según lo indican las fórmulas negativas siguientes:

- ἐποχή : Interrupción del juicio
- ἀφασία : Abstenerse de hablar
- οὐδὲν ὁρίζω : Abstenerse de definir
- ἀδιαφορία : El que llega a la indiferencia,
hasta la ὀταραξία la
ausencia de preocupaciones.

Síntoma de este ambiente filosófico, Hegesias enseña que la muerte vale la vida, que la felicidad no existe y que el sabio es aquel que se deja morir de hambre.

Para ser justos es preciso añadir que, también, el estoicismo adopta

4. Platón, *Apología*, 21b y 23b.

5. Platón, *Teeteto*, 152a.

6. Platón, *Gorgias*, 428 c sq. y *República*, I, 336 sq.

para la formación de su sistema filosófico algunos aspectos de las escuelas anteriores. La filosofía del Pórtico surge de la unión entre tres tradiciones:

- a) la tradición ética socrática en cuanto al modelo del hombre de bien (equivalente al sabio en el estoicismo) para quien no hay mal posible, que sea vivo o muerto⁷.
- b) la tradición física y materialista heraclítea -influencia notable en cuanto a la visión estoica de un universo en transformación perpetua cuyo elemento original es el fuego, organizado por un *Logos*, una Razón, según la cual los sucesos se entrelazan de una manera necesaria-.
- c) la tradición dialéctica de los megáricos y de Aristóteles desarrollada en los ejercicios dialécticos cuyo elemento principal, el «logos», imita en su ordenación al «logos» universal.

En una época inestable, desde el punto de vista económico y político, en una ciudad desestabilizada -Atenas en el siglo IV- el cinismo, con su voluntad de transgresión y su espíritu de contestación, aporte a la escuela estoica⁸ elementos que promueven en ella una conducta de rigor. Con la pérdida de la autonomía de la ciudad, ocurre también la pérdida del poder educativo. El cinismo, como después el estoicismo, se presentan como alternativa puesto que son filosofías de la autodisciplina, que introduce la libertad de la *autarcía*, propio del individualismo.

Al mismo tiempo (hacia 300 a.C.) dos escuelas rivales y contemporáneas, el estoicismo y el epicureísmo, tratan de dar a las *conciencias* atormentadas un mensaje consistente y una teoría del saber y de la sabiduría. Esas dos escuelas son naturalistas, pues tienen como máximas : «vivir de acuerdo con la naturaleza» -όμοιογουμονως ζειν τῷ φύσει- las cuales, bien entendidas, deben procurar al hombre la “ataraxia”; con la diferencia de que, para el epicureísmo, vivir de acuerdo con la naturaleza significa tomar la sensación como solo *criterium gnoseológico* (en un sentido sensualista) y ético (en un sentido hedonista)

7. Platón, *Apología de Sócrates*, 41 d.

8. Durante muchos años, Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica, es el alumno del filósofo cínico Crates; la herencia cínica será transmitida de un maestro a otro hasta la tercera generación (tradición que se perpetua en la primera escuela del estoicismo).

mientras que, para el estoicismo, vivir de acuerdo con la naturaleza significa amar al Destino que se traduce en el mundo como una armonía espacio-temporal. El Destino es lo que dió a cada uno su lote, su parte⁹. De nuestro consentimiento en relación con el orden espacio-temporal del mundo nacerán el equilibrio, la constancia y la fuerza que nos harán descubrir una razón de ser (con el mundo). Alrededor de esa idea central se organizan los grandes temas del estoicismo:

1. Dios y el cosmos son una sola y misma cosa. Los estoicos divinizan la naturaleza y naturalizan a Dios¹⁰; todo está lleno de dioses y de Dios, significa en el caso de los estoicos, que el espacio y el tiempo son las dimensiones mismas de la divinidad en el interior de las cuales los seres desarrollan una existencia que puede ser buena si es racional o insensata si quieren que sus propios deseos se vuelven realidad, orden del mundo.
2. La presencia espacial de Dios se traduce en la armonía y la simpatía universal; esta idea se encuentra en las tres partes de la filosofía del Pórtico¹¹, así:

9. εἰμαρμένη: el destino. Participio del verbo μείρομαι: obtener reparto; esta palabra contiene la raíz mer- μερ que se encuentra en μέρος, la parte y en Μοῖραι, las Moirae, personificación del destino.

10. Cfr. El Himno a Zeus de Cleantes, en Hans von Arnim, *Stoïcorum veterum fragmenta*, Teubner, 1903-1905, Vol. I, 537: «Oh tú, Zeus, quien es el más glorioso de los inmortales, quien tiene apellidos múltiples, todo poderoso para siempre, Principio y Dueño de la Naturaleza, quien gobierna todo en conformidad con la ley...» *es decir la ley justa sustraída a cualquier arbitrario y en conformidad con la razón.*

11. E. Bréhier, el primero, habló de filosofía-bloque para calificar al estoicismo, un sistema compacto, reflejo de la armonía universal. Para facilitar su enseñanza, los estoicos tenían la costumbre de dividir la filosofía en tres partes:

«Comparan la filosofía a un animal: los huesos y los nervios son la lógica, la carne es la moral, el alma es la física. O también, la comparan a un huevo: la cáscara es la lógica, el blanco es la moral, y, lo que se encuentra en el centro mismo es la física. La comparan también con un campo fértil: la cerca alrededor (del campo) es la lógica, el fruto es la moral, la tierra donde están los árboles es la física».

Diógenes Laercio, *Diez libros sobre las vidas y sentencias de los filósofos ilustres*, VII, 39.

Si existen varias puertas de entradas posibles, en el estoicismo, es, primero que todo, porque ese sistema espera la sapiencia de un saber de la naturaleza, implicando

En física, con todas las especulaciones teológicas sobre el orden del mundo, por una parte, y con la teoría de la simpatía, de la *contagio rerum*, por otro; en la moral donde se enseña que la armonía interior tiene que identificarse con la armonía del mundo; en ética (y política), con el cosmopolitismo de los estoicos que ven en cualquier hombre un ciudadano de la ciudad de Zeus.

3. La presencia temporal de Dios se expresa en el Destino que es una Providencia y traduce el amor que el Dios tiene para las cosas y los seres. La correspondencia Destino-tiempo equivale a la relación simpatía-espacio, es decir a la expresión del orden racional del mundo que es preciso que el hombre conozca y a la cual debe someterse.

Luego, la sabiduría estoica es una física, o un estudio de la naturaleza -para los griegos, la naturaleza es un organismo vivo (tal como lo indica la palabra φύσις y su etimología, el verbo φρεῖν: crecer) cuya estructura implica la existencia de dioses-. Este estudio físico nos procura un saber -fuera de toda aplicación técnica- y crea un deber que la sabiduría nos confiere; la física de Epicuro consiste, al contrario, en suprimir nuestras angustias frente a los fenómenos naturales inquietantes¹².

Como bien es sabido, la historia del estoicismo se extiende a lo largo de cinco siglos y se divide en tres etapas con sus representantes respectivos: el antiguo estoicismo con Zenón (336 - 264), Cleantes (331 - 232) y Crisipo (280 - 210), el medio estoicismo con Panecio (185 -

una lógica - que trata de las «conexiones» de hechos-; lógica, física y moral se sostienen mutuamente. La primera nos enseña a descubrir los *nexus causarum*, la segunda nos permite tomar conciencia de la armonía y de la simpatía en el mundo y del mundo, la tercera nos enseña que la paz y la ataraxía nacen de un consentimiento del alma a la estructura y al curso de las cosas, todas organizadas por la Razón suprema. Las tres partes de la filosofía tienden a un mismo fin: hacernos conocer la necesidad de la naturaleza divina, un «todo» simpático a sí mismo, organizado y vivo, con el cual tenemos que vivir en un acuerdo constante.

12. Epicuro no se preocupa tanto de dar a los fenómenos una explicación inteligible y comprobable sino más bien de proponer varias explicaciones posibles de las cuales elegimos la que, a nuestro parecer, es la mejor. La explicación tiene una función de desdramatización y gnoseológica al mismo tiempo. La física epicúrea, pues, no tiene que ver con la estoica: para los epicúreos los dioses existen pero viven en los intermundos y no se preocupan del universo ni tampoco de los hombres; querer (seguir) el destino sería entonces, para ellos, una superstición vulgar.

112) y Posidonio (135 - 56) y el estoicismo imperial con Séneca (4 - 65 d.C.), Epicteto (50 - 130) y Marco Aurelio (121 - 180).

Conocer el estoicismo es difícil, por los pocos textos conservados y por las disensiones entre sus mayores representantes¹³; las obras que disponemos de Epicteto y Marco Aurelio, sin embargo, nos permiten conocer aspectos esenciales del estoicismo¹⁴.

Es así que el pensamiento de Epicteto es muy cercano a los orígenes del estoicismo¹⁵. Su originalidad como la de Marco Aurelio consiste en la distinción entre los tres actos del alma, es decir:

- El deseo de adquirir lo que es bueno.
- La impulsión a actuar.
- El juicio sobre el valor de las cosas.

Haciendo una distinción entre las cosas que dependen de nosotros y las que no, fundamento de su ética, Epicteto en el *Manual*, capítulo I, anuncia esos tres actos:

1. "De lo que existe, unas cosas dependen de nosotros, otras no (τὰ μὲν ἔστιν ἐφ' οὐτῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' οὐτῖν). De nosotros dependen *juicio* (ύπόληψις), *impulso* (όρμη), *deseo* (ὄρεξις), aversión y, en una palabra, cuántas son nuestras propias acciones; mientras que no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, honras, puestos de mando y, en una palabra, todo cuanto no son nuestras propias acciones.

13. Leer, a ese propósito, *las Contradicciones de los Estoicos* de Plutarco.

14. Así, como lo indica justamente E. Bréhier: «No tenemos sino un conocimiento indirecto de la enseñanza de Zenón y de Crisipo. De los numerosos tratados de Zenón y de los setecientos cinco de Crisipo no quedan más que una parte de los títulos conservada por Diógenes Laercio y unos brevísimos fragmentos. Las únicas obras que poseemos, las de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio son de la época imperial, cuatro siglos después de la fundación del estoicismo». *Historia de la Filosofía*, Tomo I, Buenos Aires, Primera Edición 1942, p. 300: «cómo conocemos al antiguo estoicismo»; además, existen, a menudo, varias traducciones posibles de los textos antiguos. La traducción supone una edición frente al texto griego-latino. Eso implica diferentes interpretaciones en cuanto, por ejemplo, a la terminología (filosófica u otra); hasta tal punto que para entender la obra (filosófica, literaria...) es preciso, entender también el mundo antiguo.

15. Cfr. E. Bréhier en su prefacio a A. Virieux-Reymond, *la logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambéry, 1949, V, cuando recomienda con insistencia la lectura de Epicteto para un conocimiento del antiguo estoicismo.

2. Y las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, sin impedimento, sin trabas; mientras las que no dependen de nosotros son inconsistentes, serviles, sujetas a impedimento, ajenas¹⁶.

Se trata aquí del tema de la libertad, de la delimitación de nuestra libertad en medio de la diversidad de hechos o Destino¹⁷. Sin duda, Epicteto delimita un centro de autonomía: el alma, en oposición al cuerpo, y en oposición al resto del alma, el principio director donde se sitúa la libertad y, por consiguiente, el bien moral y el mal moral puesto que el bien o el mal moral son voluntarios.

Ahora bien la cuestión de saber si la sensación, base de la teoría del conocimiento, era sencilla o compleja, activa o pasiva, estuvo siempre planteada durante la Antigüedad y las posiciones cambiaron durante todo el periodo de divulgación de la filosofía del Pórtico.

En tiempo de Platón existe el siguiente interrogante filosófico: ¿Es posible el conocimiento, y si existe, tiene varios grados?

El sofista Gorgias da esta respuesta:

- a. No existe nada.
- b. Por otra parte, si algo existe, no se puede conocer.
- c. Y, si se puede conocer, yo solo lo puedo conocer -es

16. Epicteto, *Enquiridión*, edición bilingüe, traducción y notas de José Manuel García de la Mora, Anthropos, Barcelona, 1991.

17. En cuanto al tema de la libertad -en el proceso cognitivo; frente a la calificación repetida de la filosofía estoica como filosofía fatalista-, Crisipo trató de combinar los dos aspectos fundamentales del estoicismo -la condición libre del individuo y la Razón universal, principio de ordenancia, factor de determinación- en una respuesta bastante frágil, a decir verdad, más parecida a un deseo de deshacerse rápidamente del problema:

«Si alguien -decía- echa a rodar cuesta abajo un cilindro de piedra, será sin duda el iniciador del movimiento de éste, pero la causa de que se siga precipitando la constituirán la forma y el peso, o sea, la propia esencia del cilindro. Por otra parte, la «heimarmene» (ἕιμαρμένη) nos da con la «fantasía» (φαντασία) el primer estímulo externo, pero ella misma ha puesto en nuestro interior la facultad de autodeterminarnos, pues puede sustraerse a la solicitud externa y es, por lo tanto, la causa efectiva de nuestras decisiones y actuaciones». Aulo Gelio, *Noches Aticas*, VII, 2.

Por más precisiones véase E. Bréhier, *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, P.U.F., Paris, 1951, pp.193-194: «Le Destin apparaît parfois moins comme le lien de causalité

decir, yo no podría transmitir ese conocimiento¹⁸.

Sócrates, renunciando a las ciencias de la naturaleza, privilegia el método introspectivo (en el sentido etimológico de la palabra) con el famoso *γνῶθι σεαυτόν*. Después, Platón, con su filosofía idealista parece dar una solución al problema: conocemos la realidad, las Ideas, nos acercamos a ellas por medio del mundo sensible (ver la alegoría de la caverna). Sin embargo, Platón preverá los límites de esta afirmación; el pensamiento, la intuición intelectual «apoyándose» en la sensación¹⁹ no puede definir jamás un concepto sino en relación con otros puesto que lo sensible contiene siempre caracteres opuestos.

Los estoicos, por su parte, combinando, al parecer, las dos posiciones anteriores frente a la teoría del conocimiento -la de los sofistas, bastante pesimista y la de Platón- presentan una concepción original que queda conservada en la definición de Zenón, relatada por Cicerón en las *Primeras Académicas*, II, 144:

«Enseñando la palma de su mano derecha, decía: 'esto es la representación (visum-φαντασία)'. Luego, contractando un poco los dedos: 'tenemos el asentimiento (adsensus-συγκατάθεσις)'. Luego, estrechando la mano para formar el puño, decía que era 'la comprensión' que el designaba con la palabra 'κατάληψιν' representando la acción de coger (con la mano). Entonces, estrechando fuertemente el puño de la mano derecha con la mano izquierda, decía que así era 'la ciencia' y que 'sólo el sabio podía conseguirla'».

Si cualquier persona puede lograr un cierto conocimiento (κατάληψιν), sólo el sabio tiene la verdadera ciencia de modo que, el estoico como Platón, distingue tres grados en el conocimiento:

1. El estadio de ignorancia.
2. El conocimiento básico que posee la muchedumbre, llamado «opinión» (δόξα) para Platón y «creencia» para Zenón²⁰.

des événements successifs, que comme le concours harmonique d' agents produisants spontanément leurs événements.»

18. Cfr. E. Bréhier, *Historia de la Filosofía*, op. cit., I, p. 85.

19. No obstante, la intuición intelectual supera, en el caso de Platón, el mundo sensible mientras que, para Aristóteles, el pensamiento resulta de la percepción sensible.

20. «A medio camino entre la ciencia y su contrario, situaba esta comprensión de la que hablaba yo, que decía no era, por su naturaleza, ni buena ni mala pero de la

3. La ciencia, posesión única del sabio, con la diferencia de que, para Platón, la ciencia, con toda la composición de sus juicios, participa de la Idea de lo verdadero -una verdad existe únicamente en relación con lo inteligible- mientras que, para los estoicos, la ciencia es el conjunto de los juicios, sabiendo que una verdad puede existir de una manera independiente (fuera de otras representaciones).

El sabio estoico es igual a Dios, o sea a la Razón universal porque sólo el sabio hace coincidir su razón con la Razón universal. De ese modo el sabio, ser de excepción, se presenta como un modelo²¹. La filosofía no es la sabiduría pero es el ejercicio de la sabiduría y, entonces, el filósofo no es un sabio. Los estoicos, que creen en la posibilidad del progreso espiritual, distinguen, en el estado de no-sabiduría, dos tipos de hombres: los no-sabios inconscientes de su estado (los insensatos), y los sabios conscientes de su estado tratando de progresar hacia la inaccesible sabiduría (los filósofos)²².

que hacía el único fundamento de nuestro crédito». Cicerón, *Segundas Académicas*, I, 42.

21. Encontramos un retrato bastante completo del sabio en Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos...*, *op. cit.*, VII, I, 117 sq.

22. «¿Pues qué? -pregunta Séneca-, ¿debaño del sabio no hay grados? ¿está acaso la sabiduría al borde de un precipicio? No lo creo yo así, pues si bien el que progresá se cuenta aún en el número de los necios, sin embargo dista ya de ellos una gran distancia. Y hasta entre los mismos que progresan existen grandes diferencias: en tres clases se dividen, según place a algunos. Los primeros son los que, sin tener aún la sabiduría, han puesto ya el pie en sus aledaños; no obstante, lo próximo es todavía exterior. ¿Qué cuáles son esos? Pues quienes ya depusieron las pasiones y los vicios, y, habiendo aprendido ya las cosas a que han de aficionarse, su confianza aún es inexperta. Esos no tienen aún el disfrute de su bien, pero ya no pueden reincidir en aquellas pasiones de que se escaparon. Están ya en sitio del que no se retrocede, pero ni siquiera lo saben ellos mismos a ciencia cierta: no saben que sepan... La segunda clase es la de aquellos que dejaron ya atrás las más peligrosas enfermedades del alma (las pasiones), pero no poseen aún con firmeza su seguridad, puesto que pueden recaer en ellas. La tercera clase está ya libre de muchos y grandes vicios, pero no de todos: se escapó de la avaricia, pero aún siente el ardor de la ira; no lo tiene ya el placer venéreo, pero sí la ambición; ya no experimenta codicias, pero sí temores, y aún en estos se mantiene firme para ciertas cosas, pero claudica ante otras; desprecia la muerte, pero teme el dolor». *Epist.*, LXXV, en: Epicteto, *Enquiridion*, *op. cit.*, nota 64, pp. 24-25.

De todos modos, insensatos, filósofos o sabios participan de una misma realidad -todos penetrados por la Razón universal- puesto que no existe nada sino cuerpos con una capacidad de acción o pasión, en contacto permanente y con pertenencia al Todo, según la teoría de la simpatía universal, la *κρᾶσις δι' ὄλων*²³.

Esa realidad la conocemos gracias a la sensación (*αἴσθησις*)²⁴. La sensación es un proceso corporal que tenemos en común con los animales y en el cual la impresión de un objeto exterior se transmite en el alma. Por medio de ese proceso, una imagen (*φαντασία*) del objeto se imprime en el alma, más bien en la parte directriz (*λγεμονικόν*) del alma²⁵. La

23. En ese sentido podemos calificar el estoicismo de materialista como lo indica claramente aquel texto, elegido entre todos, de Plotino: «Admitiendo que los cuerpos son las solas realidades y la sola substancia, dicen (los estoicos) que la materia es una (única); ella es el substrato de los elementos y su substancia; todas las otras cosas, y también los elementos, son solamente cuerpos de manera de ser de la materia; se atreven a introducirla en el caso de los dioses y dicen, finalmente, que el mismo Dios no es sino un modo de esa materia». *Eneades*, II, 4, 1.

A parte de la afirmación de que todo es cuerpo -el día, la noche, las virtudes, Dios, etc.- los estoicos admitían cuatro «incorpóreos» o inteligibles, inactivos e impasibles: el expresable que traduce la manera de ser (*πῶς ἔχον*) o la relación (*πρός τι*) y que son los sucesos o aspectos exteriores de la actividad de un ser, el vacío, el lugar y el tiempo.

Por más precisiones sobre los incorpóreos, Cf. E. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*, Vrin, París, 1928.

En cuanto a la simpatía universal, existe una abundancia de palabras, en el vocabulario estoico (consultar en el índice de los *Stoïcorum Veterum Fragmenta*, pp. 135 - 139); así el prefijo sun- marca, en composición, el acompañamiento, la participación (Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, 1968, pp. 767 - 768), para designar solamente uno de sus aspectos.

24. Cf. E. Bréhier, *Historia de la Filosofía*, p. 137: «la ciencia -es verdad- no pertenece sino al sabio; pero no por eso se sale de lo sensible y permanece ligada a estas percepciones comunes cuya sistematización constituye su esencia».

25. En realidad, la mayoría de las definiciones presentadas por los textos antiguos consideran la sensación como un hecho complejo y A. Bonhoeffer en un estudio sobre Epicteto hace mención de seis definiciones de la sensación (*Epiket und die Stoa*, 1890, p. 122):

αἴσθησις = ἔξις

δύναμις

ἐνργεία

sensación, siempre verdadera en cuanto reproduce siempre algo real²⁶ es la base del acto cognitivo y suele dividirse en cuatro etapas; así lo atestigua el texto de Zenón ya citado en *las Primeras Académicas*, II, 144 de Cicerón:

1. La representación
2. El asentimiento
3. La representación comprensiva
4. La comprensión

Hay que entender la *representación*²⁷ bajo el significado de «*imagen-copia*» (de la realidad). Según los autores antiguos, la representación tiene un doble aspecto; por un lado, reemplaza el objeto y se identifica con él, siendo su imagen:

«La representación es, según los estoicos una huella (*τύπωσις*) en el alma -como la huella hecha por el matasellos en la cera-»

Sextus Empiricus, *Adversos Mathematicas*, VII, 228.

«La representación (*visum*) es una impresión que reproduce el objeto del que procede y no puede expresar un objeto que no sea él del que procede».

Cicerón, *Primeras Académicas*, L. II, Lucullus VI.

Y, por otro lado, es una modificación (*πάθος*) del alma, bajo la acción del objeto exterior:

«La representación es un afecto (*πάθος*) que se produce dentro del

φαντασία καταληπτική καὶ αἰσθητική

Σγεμονικόν

πνεῦμα

νοερόν

26. Cf. Max Pohlenz, *Die Stoia, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1948, 1955, I, p. 60.

27. Preferimos la traducción de «representación» a la de «fantasía», menos ambigua, tanto más que los estoicos hacían la diferencia entre la representación (*φαντασία*), lo representado (*φανταστόν*), la imaginación (*φανταστικόν*) y lo imaginario (*φαντασμα*); todas esas palabras comportan el prefijo «*φαν-*» indicando la idea de visión, aparición, manifestación... Más bien, conscientes de esa etimología, los estoicos hacían una comparación entre la representación (*φαντασία*) y la luz (*φῶς*): «La representación saca su nombre de la palabra luz (*φῶς*), pues que así como la luz muestra a la vez, ella misma y lo que la rodea, la representación muestra ella misma y lo que la produjo». S.V.F., II, 54.

alma y que expresa a la vez ella misma y la causa de la provocación. Por ejemplo, cuando vemos algo blanco, el afecto es lo que se produce en el alma en calidad de efecto de la visión. Se puede decir, según ese afecto, que la representación tiene como sustrato el blanco que nos impactó (*κινοῦν οὐδέ μάς*). Ocurre lo mismo cuando el afecto es provocado por el tacto o el olfato.»

Aetius, *De las opiniones de los filósofos*, IV, 12, 1-5 (S.V.F., II, 54).

«Dicen que la representación es una modificación (*έτεροίωσις*) del principio director del alma, una modificación en calidad de afecto y no de acción.»

Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 239.

Frente a esta pluralidad de definiciones, los comentaristas del estoicismo se dividen para saber si la representación es un estado activo -considerando como un punto de partida la impresión sensible, ocasión para el alma de desarrollar su actividad interna- o pasivo puesto que la representación es definida como un *πάθος*²⁸. Estas dos interpretaciones se pueden conciliar si nos acordamos que la palabra *πάθος* no traduce, en griego, un estado puro de pasividad, sino más bien una modificación, que implica un movimiento interior, una *όρμη* y si tenemos en cuenta al mismo tiempo, la idea de una solicitud exterior (el representado -*φανταστόν*-). La representación sería, en este esquema, una «intensión», resultado de la interacción de dos seres, el uno sobre el otro, de acuerdo con la gran idea de armonía universal. Pero la representación no es suficiente para servir de criterio de verdad y los estoicos necesitan hacer otra distinción entre «representaciones comprensivas y no-comprensivas»²⁹.

Sería, entonces, el asentimiento (*συγκατάθεσις*) el primero y verdadero acto del alma en la medida en que nos apoyemos en los filósofos del estoicismo medio que consideran el asentimiento como un juicio, haciendo una comparación, como consecuencia de una crítica razonada, de las diferentes sensaciones. Para Zenón, el asentimiento «se pone en marcha automáticamente ante la evidencia de la repre-

28. E. Bréhier, partidario de la representación como un estado pasivo, en oposición a Stein (Die Erkenntnislehre der Stoia, 1888) refleja esas dificultades de interpretación en su *Chrysippe*, *op. cit.*, p. 81 sq.

29. Es la opinión de J. Brun, *Le Stoïcisme*, P.U.F. París, 1961, pp. 37-41.

sentación»³⁰. Esta evidencia es la representación «*kataléptike*» que la da, como lo indica con claridad un texto de Diógenes Laercio, VII, 45-46:

«Entre las representaciones, unas son comprensivas, otras no comprensivas. Dicen (= los estoicos) que la comprensiva es un criterio de las cosas, es un signo, una marca que proviene de lo que existe y según lo que existe.

La representación no-comprensiva no nace de una cosa existente, o si nace de algo existente, no es en conformidad con eso, ella no es ni clara ni distinta».

La representación comprensiva revela su objeto de una manera más clara que la sencilla representación, y por eso acarrea el asentimiento.

De nuevo encontramos una dificultad semejante a la de la φαντασία a propósito del sentido -activo o pasivo- que es preciso dar a la interpretación de la palabra καταληπτικός³¹. La oposición -basada en textos de autores diversos- puede ser superada si tomamos en cuenta la finalidad y las ideas principales del estoicismo; recordamos que la razón humana

30. Cf. E. Bréhier, *Chrysippe*, *op. cit.*, p. 86 sq.

31. Victor Brochard en su tesis latina, *De assensione Stoici quid senserint*, París, 1879, afirma que lo que hace comprensiva la representación es el asentimiento que damos (a aquella), permitiendo que la imagen sea, para el pensamiento, la imagen de una cosa real mientras que E. Bréhier piensa que no se puede dar un sentido activo a la palabra καταληπτικός puesto que, según él, la representación comprensiva es una imagen pasiva igual a la representación sencilla y no un acto por medio del cual el alma podría «coger», aprehender el objeto (Cf., *Chrysippe*, *op. cit.* p. 92 sq.).

De otro lado Stein (*op. cit.*) cree que es una noción, a la vez, activa y pasiva, traducible por «capaz de aprehender y ser aprehendido».

Pierre Hadot, en su estudio sobre Marco Aurelio prefiere la traducción de «adecuado» que da cuenta de la claridad, de la correspondencia de la representación «*kataleptike*» con el objeto, fuera de toda opinión o adición: «On sait que les stoïciens affirmaient qu'il ne fallait accepter dans son esprit que les représentations qu'ils appelaient *kataleptikai*, terme que l'on traduit habituellement par «compréhensives». Cette traduction donne l'impression que les stoïciens considéraient qu'une représentation est vraie quand elle «comprend», quand elle saisit le contenu de la réalité. Mais chez Epictète on entrevoit un tout autre sens: une représentation est *kataleptiké* quand elle ne va pas au-delà de ce qui est donné...», *la citadelle intérieure*, Fayard, París, 1992, pp. 100-101.

no es otra cosa que una parte del espíritu divino penetrando los cuerpos y que la estructura del Universo traduce por medio de su finalismo y de su armonía, la razón y la sabiduría de Dios. Podemos decir, entonces, que la representación comprensiva no es solamente una modificación de la tensión del alma -así como la sencilla representación- sino también una modificación entendida como una armonía querida entre la tensión del sujeto y del objeto³². Desde entonces, se aclara la naturaleza del asentimiento, posesión que permite al hombre (el sabio) tener acceso a la ciencia.

Ahora bien el alma o el principio director tiene tres actividades fundamentales (según Epicteto). Primero el alma recibe imágenes que proceden de las sensaciones del cuerpo y, luego, desarrolla un discurso interior. Ese discurso interior, *el juicio* (sobre las representaciones) consiste en darse cuenta de que no son las cosas las que nos convueven sino la idea que tenemos de ellas, o sea nuestras representaciones³³.

En segundo lugar viene *el deseo*, *la impulsión*, resultante de este discurso interior -si deseamos algo o queremos hacer algo es porque nos hemos dicho que esa cosa era buena-.

En estos tres campos de actividades el filósofo tiene que ejercitarse:

«Hay tres campos en los cuales tiene que ejercitarse el que quiere ser un hombre perfecto»:

- El campo que trata de los *deseos* y de las aversiones, con el fin de no

32. Cf. E. Bréhier, *Historia de la Filosofía*, pág. 315: «si el mundo es uno, es porque el soplo o alma que la penetra mantiene sus partes, porque posee una tensión (*τόνος*), análoga a la que posee en menor escala y aún todo ser independiente cualquiera, para impedir la dispersión de sus partes. Esta tensión o movimiento de vaivén del centro a la periferia y de la periferia al centro es lo que hace que el ser existe».

33. En ese sentido Epicteto como Marco Aurelio son cercanos de la filosofía de Epicuro, afirmando que la posibilidad del error no se halla en la percepción, sino en el juicio:

«La falsedad o el error está siempre en la adición o la opinión» (*Epist. a Herod.* 50).

«No habría error, si no concibiésemos otro movimiento en nosotros mismos, unido sí (con el de los simulacros) pero distinto: por esto, si no es confirmado o dementido, nace el error, en cambio, si es confirmado o no desmentido, la verdad. Y es necesario tener tal opinión y no destruir los criterios de la evidencia ni confundir lo erróneo con lo cierto». (*Ibid.*, 51-52).

ser frustrado en sus deseos y de no encontrar lo que se procuraba evitar.

- El campo que trata de las *impulsiones activas* y las repulsiones y, de manera general, lo que conviene a nuestra naturaleza, con el fin de actuar de manera ordenada, según la verosimilitud racional, y sin negligencia.
- El campo en el cual se trata de cuidarse del error y de las razones insuficientes, y, en resumen, lo que concierne a *los asentimientos* que damos a los juicios». Epicteto, *Disertaciones*, III, 2, 1-2.

Según estas indicaciones podemos presentar así los tres campos del ejercicio filosófico:

- a. El primer campo es él de los *deseos* y de las *aversiones*; es preciso evitar lo que no está en nuestra posesión, lo indiferente y aceptarlo como la voluntad de la Naturaleza universal (o de los dioses)³⁴.
- b. El segundo campo es aquel de las *impulsiones* o de la *acción*; son las acciones cuyos objetos no dependen de nosotros -Los demás, la política, la salud, la vida de familia,...- pero que ayudan a la conservación de la naturaleza razonable y que, por esto, tienen un carácter altruista.
- c. El tercer campo es aquel del *asentimiento*; es la facultad de criticar y juzgar cada representación (fantasía) para que podamos dar nuestro asentimiento a un juicio verdadero y objetivo.

Fuerte es la tentación de hacer un paralelo entre los tres aspectos del alma en el caso de Epicteto -actividad racional del juicio y del asentimiento, impulsión a la acción, deseo- y las tres partes del alma en Platón -racional, pasional (principio de acción), apetitiva (principio de placer y de pasión)- pero para Platón existe una jerarquía entre las tres partes, la razón, *buena*, imponiendo su *ley* a las tres partes inferiores del alma, mientras que para Epicteto la impulsión activa y el deseo son actos del alma racional, del principio director, del ser humano en su totalidad³⁵.

34. Cf., Epicteto, *Disertaciones*, I, 20, 15. «Seguir los dioses» es aceptar su voluntad que es la voluntad de la naturaleza universal.

35. «Todos esos filósofos (= los estoicos), sin embargo, convienen en ese principio que la virtud es una disposición de la parte directriz del alma y una facultad producida por la razón o más bien que es la razón consecuente con ella misma, firme y constante. No creen que la facultad pasional e irracional sea distinta de la facultad racional por

La esencia del hombre consiste así en la razón, principio de libertad, en el poder de elección, que puede ser, en consecuencia, bueno o malo.

Estos tres campos de actividades que son tres tipos de ejercicios intelectuales y vividos (prácticos) -τόπος es la palabra empleada que designaba, para los estoicos, una tesis, en el sentido rectórico y dialéctico, una cuestión general puesta a discusión³⁶- corresponden a las tres partes del discurso filosófico. La disciplina del juicio corresponde a la lógica y la disciplina de la impulsión a la ética. En cuanto a la disciplina del deseo corresponderá a la física si entendemos la física como vivida, practicada³⁷. La disciplina del deseo consiste, entonces, en no desear sino lo que está en nuestro poder, es decir el único bien para los estoicos, y en huír, al contrario, el mal (moral); por fin, en cuanto no está en nuestro poder aceptarlo como deseado por la Naturaleza universal.

De una manera concreta, el filósofo insiste en su enseñanza en los τόποι que permiten «vivir filosóficamente» (de acuerdo con la naturaleza), es decir:

- La disciplina del deseo que nos libera de las angustias, de las agitaciones.
- La disciplina de la impulsión que nos indica cómo vivir con la familia, dentro de la ciudad, de acuerdo con el Universo.

El deber (social) está íntimamente vinculado con la naturaleza (social) del hombre, resultante de la naturaleza razonable. Esa misma naturaleza razonable (del hombre) cuya vocación se expresa en la disciplina del deseo y en la conquista del «desprendimiento», es la consecuencia directa de esta inteligencia universal (ό τοῦ ὄλου νοῦ) que gobierna el mundo.

una diferencia de naturaleza, pero que es la misma parte del alma que llaman precisamente inteligencia y facultad directriz que cambia y se transforma del todo en los estados pasionales y los cambios debidos a su estado o a sus disposiciones, y que se vuelva vicio o virtud, sin que haya nada de irracional en ella, pero que se le dice irracional cuando el desenfreno de las impulsiones vuelto poderoso y triunfante la llena hacia un acto insólito, contrario a la elección de la razón. Quieren que la pasión misma sea la razón, pero la razón viciosa y depravada que, por el efecto de un juicio mediocre y pervertido, adquirió fuerza y vigor». Plutarco, *De la virtud moral*, 3, 441 C.

36. Además de significar lugar, región, parte de un cuerpo y, en sentido figurado, ocasión. Cf. P. Chantraine, *Op. cit.*, p. 1125.

37. La filosofía, en la antigüedad, es un ejercicio de la sabiduría, por esencia una filosofía práctica. Véase para este tema P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, París, 1995.

En virtud de su naturaleza razonable, el hombre está unido, incorporado a la inteligencia universal la cual establece una comunidad entre todos los seres (razonables) humanos y divinos³⁸. Antes que nada, esa razón une el hombre a Dios; el hombre está unido primero con la ciudad que constituye el mundo, antes de pertenecer a la ciudad empírica, comunidad humana, modelo del mundo:

«Si la inteligencia (*νοῦς*) es común a nosotros, la razón (*λόγος*) que nos hace seres razonables (*λογικάτ*) es común a nosotros (*κοινός*)... la ley (*νόμος*) también es común en nosotros. Una vez entendido eso, estamos conciudadanos (*πολιτατί*). Una vez entendido eso, participamos de un mismo cuerpo político (*πολιτεύμα*). Una vez entendido eso, *el mundo es como una ciudad* (*ό κόσμος ωσανεὶ πόλις ἐστί*)». Marco Aurelio, *Meditaciones*, L. IV, 4

Existe, entonces, una solidaridad cósmica, un tipo de fraternidad que une los seres participantes con el Logos y el Intelecto universales³⁹:

«Mi ciudad (*πόλις*) y mi patria (*πατρίς*) en calidad de Antonino es Roma, en calidad de hombre, es el mundo». Marco Aurelio, VI, 44, 6.

De este modo, gracias a esa solidaridad, tenemos una impulsión hacia los otros, unos deberes hacia los otros:

«La naturaleza universal, puesto que constituyó los seres razonables *los unos para los otros*, quiso que ellos se ayudaran mutuamente cada uno según su valor propio». IX, 1.

Esta comunidad es totalmente opuesta a una naturaleza que haría falta dominar o domesticar; la fraternidad estoica es a la vez humana y cósmica -el hombre y los dioses participan en conjunto del mundo, del

38. «Zenón dice que el sol, la luna y cada uno de los otros astros están dotados de espíritu y de inteligencia e inflamados por un fuego artista (*πῦρ τεχνικόν*); pues, hay dos tipos de fuego: el uno sin arte y consumiendo en sí mismo lo que le alimenta, el otro artesano favoreciendo el crecimiento y observador, tal se encuentra en las plantas y los animales; éste es la naturaleza del alma, la substancia de los astros está compuesta de un semejante fuego». Stobeo, *Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*, I, 25, 3.

«Para Zenón y para casi todos los estoicos, el éter es el dios supremo, dotado de inteligencia, gobernando todas las cosas. Cleanto, que es estoico dentro de los grandes, discípulo de Zenón, piensa que es el sol que gobierna y rige todas las cosas». Cicerón, *Primeras Académicas*, *Lucullus*, XLI.

39. Cf. in E. Bréhier, *Chrysippe*, *op. cit.*, p. 264 las notas sobre el cosmopolitismo de los estoicos antiguos.

universo, del Todo, concepción opuesta a la de Epicuro, para quien la Naturaleza es un dato, donde los dioses, y en consecuencia, el destino están ausentes y cuyos fenómenos tienen sus explicaciones y sus causas-

La práctica de la filosofía estoica es posible con la condición necesaria de entender, de tomar conciencia de la situación humana en el universo (el hombre como parte del Todo)⁴⁰.

El estudio de la física, de ahí su función principal, nos permite darnos cuenta de nuestro papel en el mundo.

Esos *τόποι* son como una consecuencia lógica, en cuanto a la formación pedagógica y teórica, de las bases de esta filosofía: papel del hombre en el universo y la sociedad humana; libertad de elección en cuanto a las representaciones; causalidad de los hechos regidos por la Razón Universal.

Marco Aurelio, penetrado por la enseñanza de Epicteto, va a desarrollar esos *τόποι* para practicarlos y tratar de vivir como un filósofo a pesar de los impedimentos que se pueden encontrar en una vida de emperador. Efectivamente, en el caso de Marco Aurelio, el lector puede encontrar el equivalente de los dos primeros *τόποι* en varios pensamientos (sus *Meditaciones*) que contienen una clasificación bipartita (como por ejemplo en III, 4; V, 10; IX, 31; X, 11); parafrasando a Marco Aurelio:

- Es preciso aprender a aceptar lo que nos sucede, es decir llevar nuestros deseos hacia la imposibilidad y la indiferencia (X, 31).
- Es preciso, luego, manejar nuestras acciones y «propensiones» según la justicia o en conformidad con la naturaleza (*Ibídem*).
- Esta dualidad de los *τόποι* corresponde a la distinción entre lo «interior» (*ἐνδον*) y lo «exterior» (*ἐξω*) -Cfr. IX, 13-, o también en la distinción famosa establecida por el estoicismo entre las cosas que *dependen de nosotros* y las cosas que *no dependen de nosotros*, esquema válido para la ética de Marco Aurelio.

Es de recordar, en este aparte, que *Las Meditaciones* pertenecen a esos tipos de escritos llamados *úπόνημα* en la antigüedad y se pueden definir como «notas personales tomadas al día»⁴¹. Son en su mayoría exhortaciones a sí mismo (ΤΑ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ), un diálogo consigo

40. Cf. Epicteto, *Disertaciones*, I, 6, 19-22.

41. La etimología de esa palabra griega significa, efectivamente, *sostener la memoria*.

mismo donde el emperador-filósofo repite la enseñanza de Epicteto: así, la lógica es considerada de una manera esencial, «informal», es decir como fundamento de la justicia de nuestras acciones y de la exactitud de nuestros juicios -según lo vimos en la disciplina del juicio y en el ejercicio de los *tóπoi*. También comparten los dos filósofos una actitud de humildad condenando en un modo ya anunciador de Pascal la variedad de un saber tomado por sí y basado en puras especulaciones teóricas y sin aplicaciones morales⁴².

No obstante, Marco Aurelio marca su diferencia, frente a la ortodoxia estoica, en un punto antropológico (parecido a lo que será el neoplatonismo): desde los primeros fundadores de la escuela, el estoicismo enseña la unidad del ser humano regido por la Razón, mientras que el emperador exaltando la dignidad de la inteligencia humana, la distingue totalmente tanto del cuerpo como del alma en una posición «purificadora».

Con Marco Aurelio, el estoicismo conoce su última plenitud consagrando el aspecto moral de la doctrina y sus explicaciones directas (en la vida cotidiana) contestando así a las preocupaciones sociales del momento⁴³. Fue en la segunda mitad del primer siglo y en el segundo (d.C.), cuando la conciencia intelectual y moral estuvieron más perturbadas. La obra filosófica más importante -característica de esta época- es la de Sextus Empiricus, monumento del escepticismo, en la cual el autor recurre a todos los argumentos que pueden quebrantar las creencias humanas, científicas, morales y religiosas. La predicación moral y los consejos, entonces, son el medio principal de propagación de las doctrinas y de la reflexión. Así Epicteto utiliza los métodos cínicos y Marco Aurelio practica la meditación personal.

Los antiguos estoicos consideraban la Física como una «virtud» y Marco Aurelio, imitándoles, reduce la virtud al conocimiento de la naturaleza⁴⁴.

La máxima ζεν ὁμολογουμένως τῇ φύσει de los antiguos estoicos

42. Cf. Epicteto, *Disertaciones*, I, 8, 10 y Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 13.

43. El carácter del romano tiende a un fuerte pragmatismo, dejando la teoría de los sistemas filosóficos: «Hay, sin duda, en filosofía, muchas discusiones útiles y serias, pero la enseñanza y los preceptos que tratan de los deberes me parecen tener el alcance más vasto». Cicerón, *De Officiis*, I, I, 4.

44. «El fin último (*τὸλος*) es vivir según la Naturaleza, es decir según su

es la base de la ética de Marco Aurelio:

«Nadie te impide actuar y hablar en conformidad con la Naturaleza (τὰ ἀκόλουθα τῇ φύσει πράσσειν καὶ λόγειν)» II, 9.

Este acuerdo con la Naturaleza es, a la vez, un acuerdo con nuestra *naturaleza propia* y con la *Naturaleza universal*; a pesar de la dualidad metodológica -las cosas que dependen de nosotros y las que no dependen- hay acuerdo y continuidad entre mi naturaleza y la del Todo. Vivir de acuerdo con la Naturaleza es vivir de acuerdo con mi naturaleza humana, es decir desarrollar el poder del *λγεμονικόν* para conseguir, a partir de la pura «tendencia», el nivel de sabiduría.

En conformidad con los dos primeros *τόποι* de la filosofía de Epicteto, Marco Aurelio realiza en la vida moral el acuerdo con la Naturaleza en dos etapas; una primera etapa tiende a la indiferencia frente a lo que nos «da» la *causa exterior*, que corresponde a la aceptación del destino, aceptación fundada en la discreción de la representación y en la extinción del deseo. La segunda etapa consiste en estabilizar la tendencia, en subordinar las acciones (*πρᾶξις*) y las tendencias (*όρμη*) a la justicia, es decir en acordar con la naturaleza la actividad que tiene su causa en nosotros, que procede y depende de nuestra «facultad directiva»⁴⁵.

Ahora bien esta bipartición de la vida moral corresponde a la distinción de los dos primeros *τόποι* de la filosofía de Epicteto como decíamos. El primero trata del *primer poder* (*δύναμις*) del alma; el de desear o rechazar (*δύναμις ὀρεκτική καὶ ἐκκλιτική*) es decir la disciplina del *deseo* u *ὄρεξις*. El segundo tema trata del *segundo poder*: El poder de propensión y de aversión (*δύναμις ὀρεκτική καὶ ἀφορμητική*) o sea la disciplina de la *tendencia* u *όρμη*.

naturaleza y la del Todo, haciendo nada de lo que impide la ley común, la razón recta propagada en todas las cosas, la de Zeus con la cual él gobierna». Diógenes Laercio, VII, 88.

45. En el libro IX, capítulo 11, Marco Aurelio nos recomienda «realizar la acción *presente* según la justicia y querer nuestro destino presente.»

En el libro IX, capítulo 31, dice: «Impasibilidad (*ἀταραξία*) frente a los hechos resultantes de la causa exterior; justicia (*δικαιότης*) en las obras cuya causa proviene de ti, es decir tendencia (*όρμη*) y acciones (*πρᾶξις*)».

Finalmente en el libro IX, capítulo 7, Marco Aurelio nos pide «borrar la representación (*ἐξαλεῖψαι φαντασίαν*), estabilizar la tendencia (*όρμη*), apagar el deseo (*ὄρεξις*), quedarse dueño de la facultad directora (*λγεμονικόν*).»

En el caso de Marco Aurelio como en el de Epicteto, el arranque de la armonía del alma con la naturaleza se cumple sobre el doble plano del deseo y de la tendencia. La vida moral, en el caso del uno y del otro, presenta dos momentos, dos grados o dos etapas:

- La conquista del desprendimiento, de la impasibilidad que concierne la primera disciplina de Epicteto tratando del deseo.
- La regulación de nuestras «tendencias» (impulsos), aspira a introducir la justicia en nuestros actos, y particularmente en nuestros comportamientos frente a los demás.

La lucha, entonces, contra el deseo y la conquista de la serenidad ($\alpha\tau\alpha\rho\alpha\xi\alpha$) lleva al cumplimiento de los deberes y al cosmopolitismo estoico, en la $\varphi\lambda\xi\alpha$. Esta $\varphi\lambda\xi\alpha$ se inscribe profundamente en la doctrina de Marco Aurelio. Así como el amor del cristiano hacia Dios se expresa en el amor para su prójimo y el perdón de las ofensas, el amor del Destino, que es Dios inmanente y Providencia, se expresa en la afección y la amabilidad que lleva al hombre a hacer algo bueno para los otros que son sus parientes⁴⁶.

La *ataraxia* no aparece pues, de alguna manera, incompatible con el amor a los hombres: además sin la *ataraxia* que es desprendimiento y humildad, es decir disponibilidad -a la vez- intelectiva y existencial al Universo, ese amor no sería desinteresado, sería incapaz de llevar a la realidad del otro. El amor estoico hacia el prójimo, tanto como el amor cristiano, es capaz de aceptar al otro tal como es; saber percibir la «ceguedad» y la miseria de la ignorancia o del sufrimiento detrás de la aparente libertad del acto malo y querer al prójimo según su esencia verdadera -más allá del acto malo se percibe la posible liberación del propio hombre malintencionado y la esencia de su libertad: ser inteligente y pariente de los dioses-.

Pero el sabio estoico no es un santo: el dinamismo de su querer se inscribe siempre en los límites de la contemplación de un orden que puede revelar su perfección a cada instante. No trata de forzar las puertas del «Cielo» con una caridad desbordante y, sobre todo, no espera nada de la gracia. Dios, para él, está en el mundo y en nuestra «facultad directora»; Dios no tiene que bajar a la tierra para salvarnos, porque ha estado ahí, y ahí permanecerá a lo largo de los siglos cósmicos repetidos indefinidamente.

46. *Meditaciones*, V, 20; V, 33