

# **COSMOPOLITISMO EN MARCO AURELIO: ÉTICA Y POLÍTICA**

TESIS DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

Aníbal Rafael Martínez Berrocal

Directora de tesis: Dra. Andrea Lozano Vásquez

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

Mayo de 2014

Bogotá, Colombia

## **AGRADECIMIENTOS**

El presente proyecto investigativo no hubiera sido posible sin el constante apoyo y asistencia de Andrea Lozano y sin el soporte fundamental de mi esposa Catalina Tapias y mi madre María del Pilar Berrocal.

## COSMOPOLITISMO EN MARCO AURELIO: ÉTICA Y POLÍTICA

### RESUMEN

El presente proyecto tiene como propósito principal examinar el cosmopolitismo como propuesta política con justificación filosófica promulgado por los más importantes adherentes a la escuela estoica. Específicamente, la investigación se centra y profundiza en la postura del emperador romano Marco Aurelio (121 AD-180 AD) y tiene como objetivo indagar si es posible conciliar la aparente tensión entre una ética individualista y una propuesta política cosmopolita, la cual implica altruismo, preocupación y beneficio a los otros. Se intentará una aproximación a Marco Aurelio como emperador y como filósofo, en aras de solucionar las inconsistencias intrínsecas aparentes a su filosofía moral y política.

**Palabras Clave:** *Marco Aurelio, estoicismo, cosmópolis, razón universal, orden natural, política, ley natural, individualismo, egoísmo, altruismo.*

### ABSTRACT

This investigation aims at examining cosmopolitanism as a political proposal, one that has philosophical justifications and roots, as the most prominent philosophers of the Stoic School conceptualize it. Specifically, the research will focus on the views of roman emperor Marcus Aurelius (121 AD-180 AD). The thesis' main goal is to resolve the presumptive contradiction between a so-called Individualistic Ethical Stand, and a Cosmopolitan political outlook, which implies altruism, concern and the benefit of others. Marcus Aurelius' role as both emperor and philosopher will be examined in the interest of settling the alleged inconsistencies between his moral and his political convictions.

**Key words:** *Marcus Aurelius, Stoicisms, Cosmopolitanism, Universal reason, Natural order, Politics, Natural law, Individualism, Egoism, Altruism.*

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	1
1. SOBRE LA CONCEPCIÓN DE LA COSMÓPOLIS EN LOS ANTIGUOS ESTOICOS.....	5
1.1. Orden universal .....	5
1.2. Ley y ciudad.....	13
1.3. Cosmópolis .....	15
1.4. Política.....	21
1.5. Aplicación de los conceptos políticos estoicos.....	24
2. COSMOPOLITISMO: ÉTICA Y POLÍTICA EN MARCO AURELIO.....	27
2.1. Individualismo, altruismo y política.....	29
2.2. Cosmopolitismo moderno.....	30
2.3. Cosmopolitismo en Marco Aurelio: tensión entre una ética individualista y una política altruista.....	32
2.4. Individualismo y altruismo en los estoicos antiguos y en Marco Aurelio.....	35
2.5. Estudio de los preceptos morales de Marco Aurelio.....	41
3. LA POLÍTICA EN MARCO AURELIO Y SU CONCEPCIÓN DE LA COSMÓPOLIS.....	49
3.1. Guía para la acción en el mundo.....	52
3.2. La filosofía como guía de la acción política.....	54
3.3. Vida y legado de Marco Aurelio .....	59
3.4. Conclusión .....	69
4. CONCLUSIONES.....	74
4.1. Resultados destacables alcanzados .....	74
4.2. Aportes del cosmopolitismo estoico a la discusión <i>político-filosófica</i> moderna y dificultades no superadas. ....	80
5. BIBLIOGRAFÍA.....	85

## INTRODUCCIÓN

El cosmopolitismo,<sup>1</sup> como visión de mundo y como propuesta política con justificación filosófica (ética, lógica y epistemológica), en tiempos recientes ha despertado el interés de los estudiosos de la antigua escuela estoica; esto a la luz de un mundo actual cada vez más interrelacionado y globalizado, con una tendencia que difícilmente tiene reverso, en el cual los límites entre naciones y personas se hacen cada vez más difusos. A pesar de la antigüedad de esta doctrina *ético-política*, ésta todavía se percibe como pertinente y, en tiempos actuales, como especialmente relevante. Solamente por lo anterior valdría la pena revisarla más detenidamente a modo de abrirle campo e incluirla en las discusiones contemporáneas sobre cosmopolitismo<sup>2</sup>, derechos humanos, política local y geopolítica.

Al empezar a indagar en el ideal de la cosmópolis o la ciudad universal que conceptualizaron tanto los antiguos estoicos griegos, como los tardíos estoicos romanos, surgen prontamente dificultades en cuanto a cómo interpretar correctamente la doctrina. La dificultad más sobresaliente o notoria, sin duda, al momento de leer las fuentes, se da a partir del hecho de que en el interior de la escuela y entre sus más famosos adeptos existen opiniones divergentes<sup>3</sup> en relación a las implicaciones éticas y políticas contenidas en el concepto de cosmópolis. En adición a esto, el estoicismo, como muchas otras filosofías antiguas, levanta la sospecha de ser una filosofía intrínsecamente “egoísta”, en la cual el perfeccionamiento del alma del individuo parece ser lo único considerado como *el bien*<sup>4</sup>. Estas dos problemáticas o tensiones, (i) cómo interpretar acertadamente las implicaciones éticas y políticas de la doctrina de la cosmópolis y (ii) cómo superar la acusación de

---

<sup>1</sup> Específicamente el conceptualizado por los estoicos antiguos.

<sup>2</sup> Político y filosófico.

<sup>3</sup> La dificultad de la interpretación de la doctrina estoica no es nueva; en este sentido existe un famoso y polémico tratado, *De stoicorum repugnantibus*, de Plutarco de Queronea dedicado a las presuntas o fácticas contradicciones de los estoicos.

<sup>4</sup> KATJA VOGT. (N.D.). *The good of others: A stoic reading of Plato* (por publicar). Acceso al documento a través de [www.katjavogt.com/pdf/katja\\_vogt\\_cosmopolitanism.pdf](http://www.katjavogt.com/pdf/katja_vogt_cosmopolitanism.pdf)

egoísmo a la cual es sometida la filosofía estoica, son las temáticas que nos ocuparan en la presente investigación.

Con la intención de contribuir a la literatura secundaria en lo que corresponde a la interpretación de la doctrina estoica, con especial énfasis en el concepto de cosmópolis y las implicaciones éticas y políticas de éste, nos centraremos en el presente proyecto en uno de los filósofos más importantes y reconocidos de esta escuela, el emperador romano Marco Aurelio (121 AD –180 AD). El interés específico en este emperador y filósofo radica en que él es el único filósofo estoico que, a la vez de filosofar, fue también una prominente figura política<sup>5</sup> quien presuntamente gobernó guiado por los mandatos éticos de la escuela fundada por Zenón. En otras palabras, si se quiere, el emperador Marco Aurelio llevó —discutiblemente— las doctrinas implícitas en el concepto de cosmópolis a la práctica. Pese a que existen en la literatura secundaria varias investigaciones relativas a la vida del emperador, así como indagaciones en lo relativo a sus preceptos morales y/o sus reconocidas prácticas espirituales o meditaciones introspectivas, ningún estudio específico de cómo Marco Aurelio interpretaba y aplicaba los preceptos zenonianos del cosmopolitismo ha sido abordado hasta el momento. Tampoco se ha encontrado una solución satisfactoria a la acusación de que la ética desarrollada por Marco Aurelio es excesivamente individualista, solipsista y egoísta.

En concreto se investigará a profundidad y detalle en qué consiste el concepto de *cosmópolis* tal como lo conceptualizan los principales representantes de la escuela estoica desde su fundador Zenón de Citio hasta Séneca. Examinaremos cuidadosamente qué implicaciones tiene este concepto, especialmente en lo que concierne a la participación en política. Investigaremos también la relación egoísmo-altruismo en la filosofía estoica a modo de superar la acusación mencionada. Ya en un plano más propositivo se buscará, a través de una lectura detallada de párrafos y aforismos seleccionados, examinar si es posible conciliar la aparente tensión existente entre una ética presuntamente individualista y egoísta y una propuesta política cosmopolita en Marco Aurelio, solucionando así las

---

<sup>5</sup> En su tiempo, indiscutiblemente era la más importante figura política, al sentarse a la cabeza del imperio romano.

aparentes inconsistencias. Finalmente exploraremos también cómo el emperador teorizó y práctico la participación en política y si tal participación tuvo conexión alguna con el concepto de cosmópolis de los antiguos estoicos.

La investigación se desarrollará a lo largo de tres capítulos y una conclusión, en los cuales de forma sistemática se irá avanzando para contestar las preguntas fundamentales del proyecto, mismas que serán el hilo conductor de todo el texto investigativo. En el primer capítulo, se le dará base conceptual al resto de la investigación. Esto se logra investigando algunos conceptos claves en el estoicismo. Para ello, se revisaron los fragmentos originales de los más prominentes filósofos estoicos como Zenón y Crisipo, entre otros. Se definen conceptos esenciales como *cosmópolis*, *razón universal*, *orden natural* entre otros.

El segundo capítulo estará dedicado a revisar el texto fuente de Marco Aurelio: *A sí mismo* o las *Meditaciones*. Este capítulo examina analíticamente fragmentos seleccionados del diario del emperador y esboza lo más claramente posible la filosofía ética de Marco Aurelio y la concepción que el filósofo tiene de la cosmópolis. La problemática central de este capítulo es investigar la relación egoísmo-altruismo en los estoicos, profundizando en la postura del emperador. Este capítulo incluye un contraste entre el cosmopolitismo moderno y el cosmopolitismo antiguo, especialmente el que propone Marco Aurelio.

En el último capítulo del proyecto se investiga la concepción de la política en el emperador, sus propuestas y tesis y cómo éstas se relacionan con los preceptos morales estudiados en el capítulo anterior. El contraste entre la propuesta ética y política de Marco Aurelio nos brinda una clara representación del concepto de cosmópolis en el emperador. Este capítulo incluye un comentario histórico acerca del mandato y vida del emperador y explora la influencia de su filosofía tanto en su vida privada como en su forma de gobernar.

En la conclusión final de esta investigación se recogerán y recapitularán las conclusiones más importantes e implicaciones de lo desarrollado en los capítulos anteriores. También se examinará de qué manera son relevantes los preceptos estoicos sobre cosmopolitismo en la discusión político-filosófica actual.

A través del presente trabajo investigativo se espera dar una respuesta satisfactoria a las preguntas principales de la investigación, se espera también aportar los hallazgos de ésta al conocimiento en torno a la filosofía de Marco Aurelio, y al estoicismo en general, de esta manera contribuyendo a la literatura secundaria que existe en relación a la filosofía, vida y obra del emperador Marco Aurelio.

## 1. SOBRE LA CONCEPCIÓN DE LA COSMÓPOLIS EN LOS ANTIGUOS ESTOICOS

El primer uso concreto del término *cosmopolitismo*, plausiblemente influenciado por ideas socráticas, que se registra en la filosofía antigua viene de la famosa frase de Diógenes el cínico, el cual proclamaba ser *kosmopolites*, “ciudadano del mundo” (DL, VI 63). Este ideal sería heredado a Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica a través de Crates, su maestro. A pesar de que este ideal no es un concepto original de la escuela estoica, como veremos a través de este capítulo, serían los estoicos antiguos, Zenón y sus discípulos, los que darían a este concepto una estructura y un soporte filosófico consistente.

En este capítulo se intentará demostrar, a partir de las fuentes originales, (1) que el cosmopolitismo estoico es totalmente compatible con las doctrinas estoicas antiguas y que de hecho, es consecuencia de su concepción y visión del orden universal. Se argumentará también (2) que el cosmopolitismo estoico, el cual se relaciona y forma parte de la cosmovisión de los adherentes a esta escuela, es un concepto político, es decir, tiene implicaciones en lo referente al orden de las ciudades humanas y prescribe la participación en la política a nivel local. En la primera parte caracterizaremos la relación entre cosmopolitismo y visión del orden universal en los estoicos, mientras que en la segunda parte examinaremos las implicaciones políticas a nivel local de la doctrina cosmopolita estoica. Como segundo objetivo investigaremos y definiremos algunos conceptos claves en el estoicismo<sup>6</sup>, para sentar las bases de lo que se desarrollará en los siguientes capítulos de esta investigación.

### 1.1. Orden universal

DIÓGENES LAERCIO, VII 143 [S.V.F I 97]

Que [el mundo] es uno lo dice Zenón en *Sobre el universo*.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>Algunos de estos conceptos son: *dios*, *cosmos*, *cosmópolis*, *razón universal*, *naturaleza*, *ley natural* y *razón preferencial*.

<sup>7</sup>Traducción ÁNGEL CAPPELLETTI.

Para los estoicos antiguos, como lo determina la cita anterior, el mundo era una unidad indivisible. Es importante entender qué se entendía por *mundo* para después examinar en qué consiste la unidad de éste. El mundo tal y como era entendido por los estoicos es la cualidad de la substancia de todas las cosas, como también a su vez es el conjunto del cielo, de la Tierra, de los dioses y de los hombres. Siendo lo que existe afuera del mundo vacío infinito, dentro del mundo “Nada hay vacío, sino que está unido éste” (DL, VII 137). Una aclaración pertinente es que los estoicos denominaban *mundo* el sistema cerrado que se da ‘dentro’ del vacío, siendo, por otro lado, la suma del vacío y el mundo, el *universo* o Todo. El mundo está unificado a razón de estar constituido por la misma substancia. Mas, aún es preciso comprender en qué consiste esta unión; las partes del universo están unidas porque se encuentran en simpatía las unas con las otras, esto es, en una relación de afinidad mutua en donde lo que le pase a una parte afecta al resto. De acuerdo con Sambursky, quien investigó y sistematizó la física estoica, esta unión se mantiene y es continua gracias al *pneuma* que constantemente permea sus partes. El *pneuma* (πνεῦμα) es para los estoicos el aliento vital, equivalente al alma en los humanos y el principio generativo que estructura la substancia<sup>8</sup>.

La estructura de la substancia, la cual se da gracias al *pneuma*, es vista por los estoicos como una constitución *orgánica*, o sea que funciona en un conjunto donde todas las partes tienen una función que cumplir y que su vez complementa a las otras partes. Al tener en su estructura parte del *logos*, el *pneuma* para los estoicos no es simplemente el material inerte del cual el universo es constituido, la materia del cosmos, en la doctrina estoica, es materia viva. Esta materia viva está contenida por sí misma y organizada en una entidad coherente: “Y su naturaleza es moverse junta con todas sus partes hacia la unión y cohesión, no hacia la disolución y la dispersión” (PLUTARCO, *De Stoicorum repugnantibus*, 1054 d.). Como lo establecimos anteriormente, el mundo es un sistema cerrado y su substancia es orgánica, por lo cual los estoicos también determinaban la estructura del mundo como un ‘cuerpo’, el ‘cuerpo’ perfecto. Esta doctrina de unidad en el mundo es fundamental para entender el papel del individuo en él; pues el papel de una parte es estar en armonía con la

---

<sup>8</sup> SAMBURSKY 1959: 110

totalidad, o, dicho de otra manera, el esfuerzo, trabajo y finalidad de un individuo, como parte orgánica de un cuerpo, debe contribuir y estar identificado con el esfuerzo, trabajo y finalidad de la totalidad.

Esta totalidad de la substancia, que es lo que se denomina *mundo*, también es identificada en los estoicos con dios<sup>9</sup>. Esta substancia animada, sensible e inteligente: “Es por supuesto, imperecedera e ingénita, siendo la artífice de la ordenación del mundo, y que por ciertos periodos de tiempos absorbe en sí la substancia toda y de nuevo de sí mismo la engendra (DL, VII 136). Este fragmento nos da luces sobre la naturaleza de la substancia o dios. Este dios es, en primer lugar, inmanente. Esto debe entenderse como unido de modo inseparable a la substancia; no es, por ejemplo, similar al dios platónico, el cual actúa a modo de artífice y artesano como entidad separada del mundo<sup>10</sup>.

Si bien el dios estoico se identifica con el mundo en su totalidad y sus partes constituyentes, cabe precisar que aquello que el mundo comparte con dios es su naturaleza. La naturaleza del dios estoico también es considerada como ‘fuego designador’. Este ‘fuego’ hace referencia a la actividad de dios en la materia, dios actúa en la forma de ‘fuego’ en la materia, siendo esto una consecuencia necesaria de la conjunción de dios y la materia. Sin embargo, no debe identificarse este ‘fuego’ con el fuego ordinario de nuestra experiencia, pues este ‘fuego’ es más como un aliento que permea el mundo entero, es uno de los componentes del *pneuma*.

Como examinaremos a continuación, dios es central en la cosmovisión de los antiguos estoicos. Para empezar a examinar cómo el concepto de dios se relaciona y da bases a subsecuentes conceptos estoicos, es necesario examinar el siguiente fragmento:

TERTULIANO, *Apologético* 21 [S.V.F I 160]

Entre vuestros sabios se reconoce también que el *lógos*, esto es, la palabra y la razón, aparece como artífice del conjunto universal. A él, en efecto, lo presenta Zenón como el creador, el que todo lo dispuso

---

<sup>9</sup> Sobre este punto es importante clarificar que dios como substancia no es de forma humana ni tampoco es un dios personal, por lo cual no se puede denominar como teísta la doctrina estoica; ello es evidente en las críticas a las imágenes antropomórficas de dios o de los dioses que se encuentran en los textos de Crisipo, Séneca y Diógenes de Babilonia. Véase SALLES, 2009: 243.

<sup>10</sup> LONG & SEDLEY, comentario filosófico: 277

ordenadamente, y el mismo es llamado también destino, Dios, espíritu de Júpiter y necesidad de todas las cosas.<sup>11</sup>

En esta cita, en la cual se ve la identificación que hace Zenón entre la razón y dios, se puede también determinar el concepto de *razón universal* en los estoicos. La razón universal establece que el cosmos es racional, que es lo mismo que decir que dios es racional e inteligente. Dios es el cosmos<sup>12</sup>, y la razón universal es el orden que dios da al cosmos. Este orden universal puede entenderse de forma análoga a la función del alma humana en el cuerpo; el alma humana es la parte racional del cuerpo, la cual permea sus partes y lo gobierna. De la misma manera dios gobierna su ‘cuerpo’ de manera racional. Sin embargo, esta razón universal no se separa de su cuerpo<sup>13</sup>, como en el caso humano cuando el cuerpo perece. Este alma divina o facultad directora del universo es coexistente e inseparable de la materia. El orden del cosmos entonces se entiende como la dirección divina y racional de sus partes y el todo.

Ilustrado el orden del cosmos, todavía queda por contestar la pregunta ¿por qué es racional el cosmos? Para entender y poder contestar mejor esta pregunta nos remitiremos al argumento que el propio Zenón expuso sobre este punto:

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* IX 104 [S.V.F I 111]

Y de nuevo dice Zenón: ‘[Si] lo racional es mejor que lo no-racional, nada, sin embargo, es mejor que el universo. Por consiguiente el universo es racional’. Y lo mismo sucede con lo que participa de la inteligencia y de la animación. ‘Lo inteligente, en efecto, es mejor que lo no inteligente y [lo] animado que lo no animado. Pero nada hay mejor que el universo. Por consiguiente el universo es inteligente y animado’.<sup>14</sup>

El universo *es* racional por dos razones. La primera es la que describe la cita, la cual estipula que el universo o dios es lo mejor que hay, pues es mejor la razón que la

---

<sup>11</sup>Traducción CAPPELLETTI

<sup>12</sup> En la física estoica, el cosmos es una entidad finita la cual se encuentra alojada en el vacío infinito, esta entidad como ya fue visto es un sistema cerrado, independiente y autosuficiente.

<sup>13</sup> Solo se separa cuando la conflagración ocurre, la conflagración es un estado de fuego puro en el cual el universo cesa de tener un cuerpo, y de esta manera el orden universal llega a su fin, a la espera que dios decida crear el siguiente orden universal (cfr. LS 46E; LONG & SEDLEY, 1987:279).

<sup>14</sup>Traducción CAPPELLETTI

irracionalidad, por lo tanto, el universo es racional. Los estoicos también proclaman que la racionalidad del universo es aparente:

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (2.88) (LS 54 L).

Supongamos que alguien llevara a Escitia o Britania la esfera armilar recientemente construida por nuestro amigo Posidonio, la cual revolución tras revolución produce el sol, la luna y los cinco planetas de manera idéntica a como lo hace día a día y noche y noche los cielos. ¿Quién en estas tierras foráneas dudaría que la esfera [construida por Posidonio] es producto de la razón? Sin embargo, esta misma gente vacila en la cuestión de si el mundo, del cual todas las cosas provienen, es en sí mismo el producto de alguna clase de accidente o necesidad o de la razón de una mente divina. Y [ellos] juzgan el logro de Arquímedes de imitar las revoluciones de la esfera celeste mejor que el logro de la naturaleza que las creó— y esto cuando el original es una creación ampliamente más brillante que la copia.<sup>15</sup>

La cita anterior es un ejemplo paradigmático del argumento creacionista como explicación para el origen del mundo, el cual ya había sido expuesto antes por Sócrates y Platón, y que se encuentra en oposición al argumento del origen del mundo y de los organismos por ‘accidente’, como el que adoptan los *atomistas* epicúreos. Vale mencionar que este punto en especial distancia enormemente a los estoicos de los epicúreos y es una de las causas más profundas del desprecio que los primeros sienten por estos últimos. Este tipo de argumento *creacionista*, en el que para los estoicos es evidente la racionalidad del mundo por la perfección matemática y geométrica del orden celeste, entre otras cosas, es suficiente para probar dos cosas: en primer lugar, que el universo fue creado y fue creado intencionalmente, en oposición a la aparición del universo y sus organismos por azar o contingencia; y en segundo lugar, que la creación es producto de una mente divina y racional, por lo cual entonces el universo es creado y a la vez racional.

La segunda razón es la unidad del mundo examinada anteriormente. Si el universo es una unidad debido a que es un cuerpo orgánico y el universo es racional, todas y cada una de sus partes son participes de esta racionalidad. Examinemos, a fin de aclarar la idea, el siguiente fragmento:

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* 2.58 (S.V.F I.172)

[El vocero de los estoicos Balbo]<sup>16</sup> Así como otras sustancias naturales son cada una generadas, hechas para crecer y ser sostenidas por sus propias semillas, así la naturaleza del mundo tiene todos los movimientos de la

---

<sup>15</sup> Traducción LONG & SEDLEY.

<sup>16</sup> Quinto Lucio Balbo (100 BC) fue un filósofo originario de Cádiz, España, a quien Cicerón considera igual de meritorio a los mejores filósofos griegos.

volición, impulsos y deseos a los cuales los griegos llaman *hormai*, y exhibe sus acciones en acorde con estos del mismo modo que nosotros mismos somos movidos por emociones y sensaciones.

Este fragmento estipula, que tal como ocurre con los movimientos de los animales, racionales y no racionales, el mundo se mueve por apetitos e impulsos que pertenecen a la divinidad. Sin embargo, lo que hace diferencia y caracteriza la actividad de la divinidad es que ella está basada en un pre-conocimiento o pre-percepción, tal como lo indica la noción de *pro-noia* o *pro-videncia*: dios se anticipa a lo que es necesario para que se cumpla su plan para administrar el mundo.

Esta es la doctrina de *razón universal*. Esta doctrina es explícita en las fuentes; para los antiguos estoicos dios era un fuego designador dotado de inteligencia quien metódicamente procedía en la creación del mundo, y quien en su totalidad abarca todos los principios seminales. Según éstos todo llega a ocurrir de acuerdo con el destino, así como también es un aliento que permea todo el “mundo” y que al sufrir la materia diferentes tipos de alteraciones, también dios es llamado con diferentes nombres (AECIO 1.7.33 SVF 2.1027). Los ‘principios seminales’ o ‘razones seminales’ acá referenciados señalan que la racionalidad del mundo funciona en él tal como las semillas en los organismos que surgen de ellas: éstas determinan el momento en cada parte del organismo surgirá, además de la forma que tendrá y la función que desempeñará. Entonces, la racionalidad del mundo determina además de la temporalidad de los procesos, las conexiones causales de los acontecimientos en el mundo. El resultado de su ejercicio racional es un conjunto de leyes que condicionan la forma en la que se cumple la función del mundo en tanto organismo o ser vivo. Sobre estas leyes hablaremos más adelante.

El punto a explorar después de establecer el orden racional del universo es ¿cómo opera este orden en el cosmos? El orden racional del universo no debe entenderse como algo externo lo cual es impuesto en el mundo. Pues como ya fue mencionado, afuera del mundo sólo hay vacío infinito (DL VII 137). Este orden, por lo contrario, opera a través de la sustancia y permea todas las partes de la totalidad. El orden comienza con la conflagración universal, el cual es un estado de fuego, este estado de fuego eventualmente subsede en aire caliente y luego resulta en la creación de los cuatro elementos en un proceso que parece

mecánico pero que en realidad es la transformación de dios en sí mismo (Long & Sedley, 1987: 279). Las fuentes originales soportan esto:

TEMISTIO, *Paráfrasis al 'Sobre el alma' de Aristóteles* II 64, 25 Speng. [S.V.F I 158]

Quizá también entre los discípulos de Zenón haya acuerdo en la opinión de que el dios ha circulado a través de toda la sustancia, pues sostienen que de una manera es inteligencia; de otra naturaleza; de otra, en fin, aptitud<sup>17, 18</sup>.

En el fragmento se expone cómo los estoicos antiguos conceptualizaban el orden universal. Su visión de este orden como quedó claro en el fragmento es que la inteligencia o razón permea toda la sustancia del universo. Este fragmento también identifica este orden universal con el concepto de *naturaleza*. La naturaleza es entonces para los estoicos el orden existente en el universo. Esto implica que el universo tiene un ordenamiento, un *télos* y/o un destino providencial. La naturaleza también es identificada como principio activo ordenador de toda la materia. El orden es la manifestación de la voluntad de dios en la naturaleza, y es esto lo que es llamado *providencia* o *destino*. Ahora bien, es importante también aclarar que en ese orden se inmiscuyen algunas cosas que no son propiamente causadas por la voluntad de dios sino que dependen de las condiciones racionales de su funcionamiento. Por ejemplo, la existencia del mal, esto es: si existe el bien, existe el mal.

Sobre el punto de la existencia del mal vale indagar un poco más, ya que la razón por la cual existe el mal en la naturaleza humana y universal es un aspecto importante de la cosmovisión estoica. La pregunta sobre la existencia del mal usualmente está enmarcada en cuatro tipos de respuesta; el primer tipo de respuesta niega la existencia del mal y explica la percepción del mal como una apariencia ilusoria, este tipo de respuesta a la pregunta sobre el mal también describe el *bien* como una ilusión humana. Otro tipo de respuesta a la pregunta sobre el mal describe la existencia de éste en términos negativos; el mal se explica como la ausencia del *bien*, el mal, en este caso, sería un tipo de inercia pasiva la cual resultaría en la falta del bien y la ocurrencia de la maldad (Kerferd, 1978:483). El mal también se puede describir en términos positivos, como un *principio* o

---

<sup>17</sup> La palabra original es *hexis*, la cual corrientemente se traduce como “disposición” en los estoicos y “hábito” en Aristóteles (SAMBURSKY 1958:82).

<sup>18</sup> Traducción CAPPELLETTI.

*fuerza*, incluso un *ser*<sup>19</sup> el cual se encuentra en oposición al *principio* o *fuerza* del bien. Finalmente el mal puede ser explicado como el resultado de una fuerza positiva, la cual no se encuentra en contraposición o interrumpida por ninguna otra fuerza maligna, ni afectada por algún principio de inercia pasiva, pero que sin embargo “en ocasiones produce lo maligno, ya sea porque lo que produce es imperfecto o incompleto, o porque su propia actividad independiente tiene tanto la capacidad para lo bueno, así como para lo malo” (Kerferd, 1978:484). La existencia del mal en el cosmos estoico está enmarcada en este último tipo de respuesta.

La respuesta, entonces, en relación a la pregunta sobre la existencia del mal, en la doctrina estoica, es la siguiente; el mal existe a nivel moral en los humanos debido a impulsos, o movimientos del alma entorno determinados objetivos, impulsos los cuales son naturales en su proveniencia, pero que debido al incorrecto uso de la capacidad racional terminan siendo movimientos *excesivos*, estos movimientos excesivos y no restringidos por la razón terminan en lo que se conoce como las *pasiones*. Esto, dicho en otras palabras, significa que el mal moral emerge, en principio, como un impulso natural, o un impulso hacia el *bien* (ya que los impulsos naturales no pueden originalmente ser hacia el mal, esto sería *contra natura* en la física estoica), sin embargo, a falta de suficiente restricción por medio de la razón, el impulso termina en un exceso, resultando la maldad. Para ilustrar esto con un ejemplo concreto, se puede pensar en la diferencia entre el amor y los celos; el impulso de atracción a otros seres humanos comienza como un movimiento natural y por lo tanto *bueno*, sin embargo, si este impulso no es controlado por medio de la razón, termina deteriorado en una *pasión*, los celos, los cuales pretenden hacer propiedad del individuo otro ser humano, algo que va en contra de la naturaleza, o algo *malo*.

El mal que existe en la naturaleza universal, del mismo modo, emerge como subproducto del impulso natural hacia el bien. De acuerdo con G.B Kerferd “El mal, o el aspecto malo del orden universal, es entendido [en la doctrina estoica] como incidental al bien, o necesario — los huesos de la cabeza, dice Crisipo, son muy pequeños y frágiles. Esto es una ventaja — presumiblemente porque permiten que el cerebro se mueva, o quizá

---

<sup>19</sup> Como la figura de Satanás en la tradición cristiana.

facilitan el comer y las expresiones faciales, se nos dice—pero lo que se puede considerar un efecto secundario desafortunado es que la cabeza queda fácilmente expuesta a ser dañada por algún golpe. En otros casos el mal [universal] es necesario para castigar a los culpables. También existen casos en los cuales, pese que el mal es cuantioso, es una consecuencia inevitable de algo que es bueno. De este modo el veneno de una serpiente o hiena puede ser necesario para algún proceso medicinal” (Kerferd, 1978:493). Con base en lo anterior, como se ha expuesto, el mal en la doctrina estoica deriva del mismo principio de acción universal y natural, el *logos* divino, y es un aspecto necesario del devenir del bien en el orden universal.

Es necesario resumir lo que hemos explorado hasta este punto en referencia al orden universal. La cadena causal, para los antiguos estoicos, es una mezcla entre las razones seminales, las cuales como ya exploramos determinan el momento en cada parte del organismo surgirá, además de la forma que tendrá y la función que desempeñará y la voluntad de dios, también conocida como ‘destino’ o ‘providencia’, la cual se manifiesta en el orden de la naturaleza y las leyes que emanan de este orden. Todo esto unificado en una totalidad llamada ‘universo’ de la cual su componente o material principal es el *pneuma*.

## 1.2. Ley y ciudad.

De este orden del universo o *Naturaleza* deviene el concepto de *ley* en los antiguos estoicos. Siguiendo los preceptos y doctrinas sobre el orden universal que exponen los estoicos, las *leyes* son los mandatos del orden universal o el ordenamiento teleológico del cosmos dispuesto por dios, este es el concepto estoico de *Ley natural*. Vale la pena y es importante explorar un poco más esta conexión que se da entre la *Naturaleza* y la *ley*, para tal fin exploraremos lo que nos contribuyen las fuentes en aras de aclarar este vínculo fundamental en la cosmovisión estoica:

### 27.1 ESTOBEO, *Ecl* 2.85,13-86, 16 (*SVF* 3.494, 499,503; LS 59B)

Acto debido se define así: “coherencia en la vida, aquello que una vez realizado, comporta una justificación razonable”. Lo contrario al acto debido es del modo contrario. Esto también se hace extensivo a los animales irracionales, ya que también ellos llevan a cabo alguna actividad de manera coherente con su propia naturaleza. Pero en el caso de los animales racionales acto debido se define así: “La coherencia en el estilo de vida”. Y sostienen que entre actos debidos unos son perfectos, los que sin duda son llamados “actos

correctos”. Actos correctos son las actividades según virtud, actuar con prudencia y con justicia. No son actos correctos, en cambio, los que no son así, a los que, claro está, no denominan “actos debidos perfectos” sino “intermedios”, como contraer matrimonio, presidir una embajada, conversar y cosas semejantes. Entre los actos correctos unos están entre las cosas que se requieren, otros no; entre las cosas que se requieren están los actos beneficiosos que son predicados, como “actuar con prudencia y moderación”. No están en lo que se requiere, los que no son así. De modo similar el mismo tratamiento se da en el caso de los actos contrarios. Pero todo lo contrario a lo debido se produce en el animal racional como un acto incorrecto; y una vez cumplido, un acto debido se convierte en un acto correcto. El acto debido intermedio, por su parte, se mide que con ciertos indiferentes, elegidos en contra o según naturaleza, conllevan a una abundancia tal que si no estuviéramos permanentemente adoptándolos o rechazándolos no podríamos ser felices.<sup>20</sup>

El fragmento explica, en el orden de la ‘naturaleza’, de donde proviene lo que se denomina la virtud en los estoicos; esta emana, en principio, de los actos naturales y propios de las cosas, y, en los seres racionales que tienen la capacidad de realizar actos propios, aquellos que son perfectos son identificados con la virtud. De acuerdo con lo anterior, actuar virtuosamente es actuar según la ‘ley’ y la ley es *natural* porque forma parte de nuestros actos o funciones propias. Esta ‘ley’ también es divina pues “es descrita por los estoicos como la mente de dios, más particularmente como la *recta razón* divina” (DE NATURA DEORUM 2, 154). Es por esta razón que, cuando un individuo desarrolla su intelecto y su moralidad y se acerca al paradigma del sabio estoico, sus acciones adquieren tal grado de cercanía con la recta razón divina que se dice que la ley también descansa en su mente<sup>21</sup>.

Es importante entender cómo se conecta el concepto de *ley* con el concepto de *ciudad*, para luego examinar el concepto de *cosmópolis*. La conexión se encuentra en la misma definición de lo que es una ciudad para los estoicos. Una ciudad es un grupo de gente viviendo en el mismo sitio, y el cual está administrado por la *Ley* (DIO CRISÓSTOMO 36.20, S.V.F 3.329). Por lo tanto, no es suficiente definir la ciudad como una determinada agrupación humana, ésta además tiene que cumplir con el requisito de ser administrada por la *Ley*. Esta ley era entendida por los estoicos como la ley común o *koinós nómos*, La *koinós nómos* es común a todos los seres humanos y existe de manera independiente de las leyes locales y las costumbres de las ciudades humanas tradicionales. Esta ley, de acuerdo con Vogt, “es un componente básico de la naturaleza, permea el cosmos y es identificada con el dios corporal” (Vogt, 2008: 161). Dicha ley tiene, además, una dimensión física ya

---

<sup>20</sup> Traducción BOERI & SALLES

<sup>21</sup> Como descansa eternamente en la mente de dios.

que como vimos dios, en los aspectos en los que se identifica con el cosmos, es una entidad corporal.

Examinado el concepto de *ley* en los antiguos estoicos, en el cual ahondaremos más adelante, es importante revisar el concepto de *ciudad*. La ciudad en los antiguos estoicos es el cosmos. Como vimos el cosmos es a la vez un organismo vivo, pero también es identificado en los estoicos como ciudad por las siguientes razones: la primera es que el cosmos es administrado por la ley; en segundo lugar consiste de ciudadanos; en tercer lugar es el lugar donde habitan dioses y hombres; y en cuarto lugar, tiene la estructura de una ciudad donde unos gobiernan y otros son gobernados, siendo los dioses los primeros y los humanos los segundos:

CICERÓN, *De Legibus*. 1.22-23.

[...] Por tanto, dado que no hay nada mejor que la razón y ésta se da tanto en el ser humano como en dios, la primera sociedad del ser humano con dios es la de la razón; y como ella es ley, a los seres humanos se nos debe considerar muy íntimamente asociados a los dioses debido a la ley. Más aun, entre aquellos en los que la ley es común, entre ellos también hay comunidad de derecho o legalidad. Pero quienes tienen estas cosas en común, también deben ser considerados como partes del mismo Estado.

Esta ciudad que es el cosmos se denomina la *cosmópolis* en la doctrina estoica. En lo que sigue examinaremos más cercanamente el concepto de *cosmópolis* en los antiguos estoicos y señalaremos que este concepto es tanto una cosmovisión como un ideal político para Zenón y sus discípulos.

### 1.3. Cosmópolis

ARIO DÍDIMO Eusebio, *Preparación Evangélica* 15.15.3-5; [S. V. F 2.528]

El mundo también es llamado la habitación de dioses y hombres y la estructura consistente de dioses y hombres y de las cosas creadas para provecho de ellos. Así como hay dos significados de ciudad, uno como habitación y el segundo como estructura de sus habitantes junto con sus ciudadanos, también el mundo es como una ciudad constituida de dioses y hombres, con los dioses sirviendo como legisladores y los hombres como sus súbditos. Son miembros de una comunidad por su participación en la razón, la cual es ley natural, y todo lo demás es creado para el provecho de ellos.<sup>22</sup>

El concepto de cosmópolis en los antiguos estoicos es consecuente con su visión del universo, pues como lo hemos venido examinando hasta ahora, la razón universal es la única ley que pueden reconocer los estoicos como genuina. Esta ley natural está en

---

<sup>22</sup> Traducción CAPPELLETTI

contraposición de la ley positiva o *ius positum*, la cual es legislada por los humanos. La ley positiva al ser un producto humano es susceptible de ser arbitraria, o en todo caso impugnada. En este sentido la ley natural, la cual no es nada diferente al orden universal, goza de más legitimidad porque es de carácter inherente en los humanos, ya que se encuentra “trazada” en el mismo orden que dios ha dado al cosmos. De acuerdo con Brown, “Entonces parece que aquel que viva de acuerdo a la naturaleza reconocerá la autoridad normativa no en las costumbres y leyes de su comunidad local sino en el orden de la naturaleza. Esto explica porque Crisipo y los estoicos identifican [la] ley, la cual tradicionalmente articula demandas de justicia, no con alguna concepción local sino con [el] razonar correcto que organiza la naturaleza, y [también explica] porque no identifican *polis* con una comunidad determinada de seres humanos sino con el cosmos” (Brown, 2006: 6).

Esta ley natural es también vista como “la razón suprema, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario” (CICERÓN, *De legibus libri* . 1.18-19). La ley natural no es una ley creada por los hombres como se acaba de ver, sino que es, como el fragmento citado estipula “legislada por los dioses” o por dios. “Zenón es de la opinión...que la ley de la naturaleza es divina, y que cumple su función por gozar de lo que es correcto, y prohibir lo que es incorrecto” (CICERÓN, *De Natura Deorum*. 2.23-5) Con base en lo anterior, Cicerón manifiesta en *De Natura Deorum* que todo lo que existe en el universo fue preparado para que el hombre lo usara, que el universo en sí mismo es el hogar común de dioses y hombres, una ciudad que pertenece tanto a los primeros como a los últimos. Esto a razón de que los dioses y los hombres sabios son los únicos seres que pueden ejercitar la razón y vivir en acorde a la justicia y a la ley.

Esta doctrina sobre la ley en los estoicos no carece de adversarios; notoriamente resalta la crítica de Thomas L. Pangle en la cual señala que: “La versión original de la ley natural en los estoicos produce paradojas: el hombre sabio es el único rey real, magistrado, jurado, ciudadano y orador; [sólo] el hombre sabio es libre y ‘todos los demás son foráneos, exiliados, esclavos y desquiciados’; sólo el sabio tiene la capacidad para la amistad; el solo es bello y merecedor de amor; toda la propiedad por ley natural le pertenece a él y a sus

compañeros [sabios], con quienes compartirá su esposa e hijos en un radical e incestuoso comunismo; el hombre sabio no comete errores morales, sin embargo, es severo en insistir en el castigo incompasivo y retributivo contra aquellos que son tontos e ignorantes” (Pangle, 1998: 242). La crítica de Pangle lleva al extremo las doctrinas estoicas, y falla en su unión descalificada de ideas de distintas doctrinas fuera de contexto. Otra razón por la que falla es porque asume una lectura demasiado literal de las doctrinas estoicas dejando de lado algo que, a pesar de que nunca se hace explícito en los textos, es probable que todos los discípulos y adeptos del estoicismo supieran. Esto es que la figura del sabio en la doctrina es más un paradigma que un objetivo real el cual fuese alcanzable en la práctica. En este sentido, el avance hacia el paradigma asegura para el adepto del estoicismo adquirir un mayor grado de perfección en cuanto su moralidad e intelecto. Como muestra de esto existe el hecho de que ningún filósofo estoico se califica a sí mismo como *sabio*. A pesar de esto, la crítica es válida en respecto a calificar la doctrina estoica como una doctrina demasiado exigente e intransigente, al punto de que el *sabio* no comete nunca errores morales. La descripción que realiza Pangle de la doctrina estoica como excesivamente inflexible es una descripción fidedigna del sistema estoico, el cual es notorio por su grado de requerimiento en cuanto perfección moral, al punto de que es improbable, o más bien imposible, llevar a la práctica el total de la doctrina, a cabalidad.

Dejando de lado esta crítica, es completamente coherente que los estoicos no reconozcan las leyes locales humanas como *verdaderamente* partícipes de la ley genuina, esto a razón de que el legislador legítimo es dios. Este es el legado de *la República* de Zenón, tal y como lo registra Plutarco:

PLUTARCO, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* I 6, 329 a [S. V. F I 262]

Y la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta de los estoicos, se resume en este único punto capital: que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común. Esto lo escribió Zenón como un sueño o como una imagen del orden filosófico y del Estado ideal.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Traducción CAPPELLETTI.

A raíz de esto surge la pregunta del papel que debe tener el adherente a esta escuela en los asuntos de estado local. A pesar de que el estoico reconoce como única ley real la ley derivada de la razón universal, en contraste con la ley particular local o ley positiva, esto no debe interpretarse como una prohibición o recriminación a la participación en los asuntos locales de estado. Esto está justificado porque es un precepto estoico que el sabio participará en política si nada se lo impide (cfr. ESTOBEO, 2.111,3-9).

La literatura secundaria en respecto a este tema es congruente con esta interpretación, Brown afirma, y sobre este punto estamos en acuerdo con él, que “desde mi análisis, Crisipo cree consistentemente que para vivir como un ciudadano del cosmos, uno debe participar en la política ordinaria (siempre y cuando uno pueda). De hecho, yo sugiero que al concebir cómo un ciudadano del mundo puede participar en la política ordinaria, Crisipo efectivamente se inventa el ideal de la política cosmopolita” (Brown, 2006: 3). El siguiente fragmento es un ejemplo concreto de cómo es la participación en política por parte del sabio estoico:

DIÓGENES LAERCIO, VII.121–2

Solo él [hombre sabio] es libre, los malvados esclavos: Pues la libertad es la facultad de obrar por sí mismo, la esclavitud, privación de tal obrar. Hay también otra esclavitud, que está en el sometimiento, y una tercera, la que está en la propiedad y en el sometimiento, y a la que se opone el poder que es dueño de esclavos, poder asimismo innoble. Y no sólo son libres los sabios, sino también reyes, siendo la realeza un poder que no debe rendir cuentas a nadie, el cual sólo entorno a los sabios puede estar bien constituido, como dice Crisipo en *De que Zenón usaba rectamente los nombres*; Pues dice debe el que manda entender de bienes y males, y ninguno de los malvados sabe de tales cosas. Asimismo, serán magistrados, jueces y oradores ellos solos, y de los malvados ninguno; y serán infalibles por inmunes a toda falta.<sup>24</sup>

Por lo que dice en el fragmento se puede concluir que la participación del sabio en política debe primordialmente satisfacer dos importantes condiciones, la primera es que el sabio estoico debe ser autónomo, pues como estipula el fragmento el sabio no admite subordinación ni dominación, la segunda condición es que el sabio estoico debe tener conocimiento sobre lo que es bueno y lo que es malo, conocimiento que consiste en su entendimiento de la ley natural, de lo que ésta prohíbe y lo que prescribe. Más precisamente, el conocimiento de lo que es bueno en el estoicismo significa reconocer la

---

<sup>24</sup> Traducción BREDLOW.

*virtud* como el único bien real, y actuar en la práctica en acorde con los mandatos de la razón, siendo esto lo que la ley natural prescribe, y de este modo estar en armonía con la razón universal. El mal, por lo tanto, es lo opuesto a esto; no reconocer la virtud como el único bien y/o confundir *el bien* con cosas realmente indiferentes, lo cual consideran los estoicos como uno de los aspectos del *vicio*. O bien reconocer la virtud como el único bien real, mas no actuar en acorde a ella, siendo esto lo que la ley natural prohíbe, y lo cual puede desencadenar en el control de las *pasiones* por sobre el control de la razón como guía de las acciones en el individuo. Esto es coherente ya que para los estoicos ayudar a sus conciudadanos implica restringir el vicio y promover la virtud. Por lo anterior, es justificado decir que los estoicos no sólo no recriminan la participación en política local por parte de sus adherentes sino que inclusive la exhortan.

Es pertinente en este punto examinar otra crítica levantada en contra de la participación en política promulgada por los estoicos: “Un mundo en donde el sabio [a través de su participación en política] está en armonía con el universo, a pesar de ser un pensamiento confortante, en la realidad abrió el camino para una jerarquía fijada e inmodificable en el gobierno, la cual luego sería usada efectivamente para justificar la eterna autoridad [del imperio de] Roma, Esto siendo las ramificaciones políticas de la cosmología estoica. Peor, si la esclavitud es el resultado de la maldad de los hombres, entonces no es ninguna sorpresa que los estoicos tardíos desarrollaran premisas cómodas sobre ser compasivo hacia los esclavos de uno. Esta jerarquía de subordinación fue usada cuando se quiso justificar el *status quo* social” (Green, 1994:155). En la primera parte de la crítica, Green falla en reconocer que en el imperio romano, a pesar de que en parte de su clase política el estoicismo era cultivado, difícilmente se puede decir que sus asuntos de gobierno eran manejados con base a preceptos filosóficos, mucho menos prescripciones estoicas. Green, claramente exagera las consecuencias de las doctrinas estoicas en las políticas del imperio romano.

La influencia de la filosofía en el imperio, con excepción del gobierno de Marco Aurelio y el mandato de Flavio Claudio Juliano “el Apostata”<sup>25</sup>, por el contrario fue poca; los temas que usualmente preocupaban a los romanos dotados de capacidad intelectual eran aquellos relacionados a la política, la guerra y la economía. Contados ciudadanos se dedicaban a asuntos tan abstractos como la filosofía. Durante la época del imperio romano, la filosofía más bien fue opacada por el resurgimiento del interés en la religión y el misticismo, por lo cual muchos cultos prosperaron; cultos como el de Dionisio o Baco, el culto a Isis de Egipto, el de Mithra de Persia, Baal de Siria, Yahveh de palestina y eventualmente el del judaísmo y el cristianismo, los cuales prevalecerían por sobre todos los demás<sup>26</sup>. La crítica parece estar más bien dirigida a la interpretación que se hizo en el imperio romano de preceptos estoicos y no a la teoría en sí misma

La segunda parte de crítica parece más contundente, teniendo en cuenta que existen pasajes en los que se predica bondad hacia los esclavos, notoriamente en Epícteto<sup>27</sup>, mas no se condena directamente la institución de la esclavitud misma. Esta crítica parece tener bases sólidas, pues al no atacar los estoicos directamente el sistema de esclavitud y condenarlo como inmoral a la luz de la doctrina del parentesco universal de los humanos, fundado en la capacidad de razonar de cada uno, los estoicos parecen de hecho defender el *status quo* social, o por lo menos, no atacarlo. Este punto de la crítica parece ser válido. Sin embargo, vale la pena anotar que el uso de la palabra *esclavo* en Green parece equivoco, pues según el pasaje citado de Diógenes Laercio, es esclavo aquel que no actúa con autonomía. Según esta definición, el esclavo es cualquier persona que no sea autosuficiente. El uso de la palabra *esclavo* en este contexto hace referencia a la persona viciosa y no al esclavo como último eslabón de la jerarquía social greco-romana. La crítica de Green,

---

<sup>25</sup> Apodado así por los cristianos, por llevar a cabo un intento fallido de retornar el imperio a la filosofía y el paganismo, en contra de éstos.

<sup>26</sup> BOEREE, G. *The philosophies and religions of the roman empire*, 2001

<sup>27</sup> Si quieres progresar, renuncia a pensamientos como estos: ‘Si descuido mis asuntos, no tendré como sostenerme a mi mismo; si no castigo a mi esclavo, este se comportara mal’. Es mejor morir de hambre, pero libre de queja y miedo, que vivir en afluencia con una mente perturbada; y es mejor que tu sirviente sea malo, a que tu seas infeliz. Comienza entonces con las cosas pequeñas. ¿Se derramo un poco de aceite? ¿Un poco de vino fue hurtado? Dite a ti mismo, ‘Este es el precio que se debe pagar por tener paz mental, y libertad de perturbación, pues nada se obtiene gratuitamente’. Cuando llames a tu esclavo, se consiente que este puede no escucharte, o, si te escucha, puede que no haga lo que tu desees. Pero él no es, de ninguna manera, tan importante que de él dependa que estés perturbado. (ENQUIRIDIÓN, XII Traducción ROBÍN HARD)

aunque a primera vista parece hacer una observación importante de las consecuencias prácticas de la ética estoica, como lo es la observación de que la ética estoica, más que condenar la esclavitud, hace apología a ésta, pierde contundencia al no especificar y discriminar los diferentes usos de la palabra *esclavo* en la doctrina. También, parece Green mezclar el estoicismo romano y el estoicismo antiguo griego indiscriminadamente sin tener en cuenta las diferencias interpretativas y conceptuales entre el primero y el último. Sin embargo, si la crítica de Green está dirigida específicamente al estoicismo romano como el expuesto por Epícteto, es plausible que su observación sea válida.

En lo que sigue examinaremos que entienden los estoicos por ‘política’ y que implica una política estoica basada en la doctrina de la cosmópolis. En el siguiente apartado mostraremos cómo las doctrinas morales que emanan de la cosmovisión estoica pueden convertirse en la guía para la *praxis* política.

#### 1.4. Política

En este apartado examinaremos cómo a partir de la concepción cosmopolitita del mundo, los estoicos describen y prescriben cómo debe ser la participación del adherente a esta escuela en la política práctica y local de su comunidad.

SÉNECA, *Sobre el sosiego* 3, 2 Gertz [S.V.F I 271]

Dice Zenón: ‘el sabio se vinculará con la cosa pública, a no ser que algo se lo impidiere’.<sup>28</sup>

La razón, o mejor, las razones por las cuales el sabio estoico se vinculará con la cosa pública, es decir, con la política, son principalmente dos. La primera es que *naturalmente* somos seres sociales. Nacimos para vivir en compañía con los otros. Y la segunda es que la participación en política es razonable. La participación en política es razonable según los antiguos estoicos desde la perspectiva de la *razón preferencial*. De acuerdo con éstos, el sabio participará en política a causa de que es natural para el hombre hacerlo y que es razonable. El siguiente fragmento ilustra sobre este punto:

---

<sup>28</sup>Traducción CAPPELLETTI.

ESTOBEO, *Ecl.* 2.109,10-110, 8

Hay tres formas de vida preferidas: la regia, la política y, en tercer lugar, la científica. De modo similar también hay tres formas preferidas de hacer dinero: la que procede de la realeza, según la cual el sabio gobernará como un rey o tendrá abundancia de dinero monárquico. En segundo lugar, la que procede de la comunidad política, pues el sabio participará en política según la razón preferencial. En efecto, se casará y engendrará hijos, pues estas cosas son coherentes con la naturaleza del animal racional, que es sociable y gregario. Por tanto, ganará su dinero no solo de la comunidad política sino también de los amigos que ocupen cargos prominentes. En lo que se refiere a ejercer como sofista, es decir a tener abundancia de dinero a partir de tal actividad, los miembros de la escuela hicieron en cuanto su significado. Por cierto estuvieron de acuerdo en que ganarían su dinero a partir de actividades relacionadas con la educación, y que a veces tomarían un salario de aquellos que estuvieran dispuestos a aprender. Sin embargo, hubo una controversia respecto al significado, pues en tanto unos decían que “ejercer como un sofista” significaba “transmitir doctrinas filosóficas por un salario”, otros, en cambio, sospecharon que en “ejercer como sofista” se encerraba algo vil, como traficar con discursos, y afirmaban que no había que ganar dinero de la educación de las personas con las que se encontraban, pues ese método de hacer dinero es inferior a la dignidad de la filosofía.<sup>29</sup>

Como se mencionó anteriormente, los estoicos permiten que el sabio participe en política, y lo prescriben, a causa de que el ser humano es por naturaleza un ser social, y porque la *razón preferencial* así lo dispone. La primera de estas razones, la que caracteriza al ser humano como naturalmente social, está basada en el precepto de que el ser humano es un animal, mas es un animal el cual por su participación de la razón universal reconoce a los otros seres humanos como parientes y conciudadanos. Es necesario entonces entender la cualidad gregaria de los hombres, y que vivir según la naturaleza en este contexto significa vivir en la compañía de otros hombres. “Pero tampoco vivirá en soledad el hombre de bien-dicen-, pues es sociable por naturaleza y activo” (DL VII 123). Esto se hace manifiesto en la siguiente cita:

HIEROCLES, *Elementa Ethica* 11.15-21

En primer lugar, debemos considerar que somos un animal, pero sociable y que requiere de otro; es también por eso que habitamos en ciudades, pues no hay ningún ser humano que no sea parte de una ciudad. En segundo lugar, fácilmente formamos amistades, pues de haber comido juntos o de habernos sentado juntos en el teatro o de habernos encontrado en la misma situación surgen amistades.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Traducción MARCELO BOERI, *Los Filósofos Estoicos*, 2014:731, fragmento 30.20

<sup>30</sup> Traducción CAPPELLETTI

El ser humano es consciente de que necesita de otros para sobrevivir, como se hace explícito en el fragmento anterior. Por su reconocimiento de que los demás son sus conciudadanos, así como porque el hombre se reconoce a sí mismo como social, es entonces *natural* que el hombre se vincule en asuntos de estado. Examinada la idea de que la participación en política, por parte del sabio estoico, se presenta de modo natural, queda por examinar la otra razón que justifica la participación en política por parte del adherente al estoicismo, esta es que la participación en política es prescrita por la *razón preferencial*. Para examinar este término y poder interpretarlo correctamente, examinaremos lo que Zenón entendía por *razón preferencial*.

ESTOBEO, *Églogas* I, pág. 84, 21 W [SVF I 192]

Entre las cosas que tienen valor, algunas tienen mucho y otras, poco. De igual modo, también, entre las que tienen dis-valor, algunas tienen mucho y otras poco. A las que tienen mucho valor se las llama ‘preferibles’; a las que tienen mucho dis-valor, ‘despreciables’, habiendo sido Zenón el primero que estableció tal denominación para las cosas. Dicen que es ‘preferible’ aquello que, siendo indiferente, escogemos mediante un raciocinio de preferencia. Y que lo mismo vale para lo ‘despreciable’, y que los ejemplos son iguales por analogía. Pero ninguno de los bienes es preferible, porque ellos tienen en sí el valor máximo. Lo preferible, al tener el segundo puesto y valor, se acerca de alguna manera a la naturaleza de los bienes. Porque, en palacio, el rey no es ‘preferible’ sino lo que viene después de él. Las cosas se llaman ‘preferibles’ no porque lleven a alguien a la felicidad o porque contribuyan a ello, sino porque nos resulta necesario elegir las cosas que son contrarias a las ‘despreciables’.<sup>31</sup>

Basados en el fragmento anterior, se puede concluir que el sabio estoico no participará en política porque allí encuentre éste un bien por sí mismo, como en el caso de la virtud, tampoco es por ir en busca de la felicidad que pueda dar el poder, ya que la felicidad sólo la puede dar la virtud que es un bien por sí mismo. Lo que la *razón preferencial* expresa es que el sabio participará en política ya que tiene que elegir lo contrario a lo ‘despreciable’. Teniendo en cuenta los fragmentos anteriores y la examinación que se ha hecho de ellos, podemos determinar que es despreciable ser anti social, antigregario e indiferente al mal que acaece a las demás personas. Eric Brown propone en su artículo *The Stoic Invention of Cosmopolitan Politics* (2006) otra razón para la participación del sabio en política, diferente a las que exponemos en este análisis, pero muy válida y justificada: “El estoico quiere beneficiar a más personas en vez de menos,

---

<sup>31</sup> Traducción CAPPELLETTI

todas las otras cosas siendo iguales. Entonces, mientras el estoico considera que carrera o profesión emprender, si éste es tan afortunado para tener la opción de escoger, considerara la carrera que le permita ayudar a los otros de la mejor manera. Uno debería preferir la carrera política porque la política es la empresa que se encarga de mejorar la vida [de los otros] restringiendo el vicio y promoviendo la virtud, según Crisipo (Brown, 2006: 9).

### 1.5. Aplicación de los conceptos políticos estoicos

Ilustradas ya las razones por las que el sabio estoico participará en política, queda por clarificar cómo es la participación en política prescrita por los antiguos estoicos. Para este fin la siguiente cita puede dar luces en cómo es la participación en política local por parte del adherente al estoicismo.

DIÓGENES LAERCIO, VII 131

La mejor constitución es la mixta de democracia, realeza y aristocracia.<sup>32</sup>

Por esta cita, se puede justificar que la participación en política la cual permiten los antiguos estoicos es una participación que no se limita, aunque ciertamente incluye, la promulgación de las virtudes estoicas. Esta participación en la política local, de acuerdo con la cita anterior, también se incumbe activamente con la configuración del estado. La razón por la que se mezclan estos regímenes es porque cada uno de ellos, en su estado puro, deviene en un régimen vicioso. El reino o monarquía en tiranía, el gobierno de la aristocracia termina en el reino de las facciones, y la democracia deviene en libertinaje de la turba (CICERÓN, *Sobre la república*: 84).<sup>33</sup> Esta constitución mixta de los tres regímenes tiene, según Cicerón, cierta igualdad de la que no pueden carecer los hombres libres por mucho tiempo.

Hasta este punto hemos argumentado que el cosmopolitismo estoico es un sistema coherente el cual se deriva congruentemente de la visión del universo en los antiguos estoicos, así como también hemos argumentado que el cosmopolitismo estoico no sanciona

---

<sup>32</sup> Traducción BREDLOW

<sup>33</sup> Traducción D'ORS

la participación en los asuntos de política local sino que por el contrario los prescribe, porque participar en la política (local) es a la vez natural y racional<sup>34</sup>. Para concluir, examinaremos cómo se relaciona el cosmopolitismo, como concepción del universo donde conviven los hombres con los dioses, con la participación en la política local.

Existe una cita la cual clarifica mucho cómo se relaciona el cosmopolitismo con la participación en la política local. Examinaremos dicha cita para discernir cuáles son los aspectos fundamentales de esta relación.

FILÓN, *De mundi opificio* 142-143 [ SVF 3.337]

Pero si llamamos a aquel fundador no sólo el primer hombre, sino también el único cosmopolita diremos lo más cierto, pues el cosmos era su casa y su ciudad [...], en la cual, por no tener miedo, residió como en su patria con absoluta seguridad porque se lo consideró digno de la hegemonía de las cosas terrestres, y cuantas cosas eran mortales le temían y habían sido instruidas y forzadas a obedecerlo como a un amo. Mientras tanto, él vivía de un modo irreprochable con la tranquilidad de una paz sin guerra. Y dado que toda ciudad bien legislada tiene una forma de gobierno, al cosmopolita necesariamente le ocurría valerse de la forma de gobierno cosmopolita de la que también [se valía] el cosmos entero. Ella es, en efecto, la recta razón de la naturaleza que, con un nombre muy apropiado, se llama “mandato”, porque es una ley divina en virtud de la cual se distribuyeron las conveniencias y deberes para todos.<sup>35</sup>

Este fragmento reafirma conceptos que hemos examinado ya en este texto, por ejemplo *ley* como mandato de dios –expresado en la recta razón natural–, y *cosmos* como ciudad. Sin embargo, el fragmento va más allá y deja entrever cómo se debe relacionar el cosmopolita con la forma de gobierno (local). Se defiende que el sabio participará en política local reproduciendo en las leyes positivas aquellas que rigen el orden del cosmos. El sabio estoico en este orden de ideas, más que crear un tipo de legislación particular a su contexto geográfico, histórico y político, lo que debe hacer es manifestar las leyes ya presentes en el orden natural del cosmos, las cuales ha de conocer mediante el uso correcto de su razón. A partir de esto debe replicarlas en el estado local en el que éste se encuentre, de esta forma logrando una armonía entre las leyes que rigen el cosmos, y que son de origen divino, con las leyes que rigen las sociedades humanas.

---

<sup>34</sup> *Racional* en el sentido que es prescrito por la *razón preferencial* como fue examinado en el texto.

<sup>35</sup> Traducción CAPPELLETTI

A partir de lo anterior, podría surgir la pregunta de si todos los sabios deben participar en política. Existe un límite el cual ya fue anteriormente expresado para saber si un sabio debe participar en política, este límite es que “nada se lo impidiese” (ESTOBEO, ECL 2.111,3-9). Por lo tanto se encuentra implícito en esta frase que el sabio que participe en política debe tener un camino libre de impedimentos, lo que presumiblemente se logra teniendo un estatus social determinado (no puede ser, por ejemplo, un esclavo), así como relaciones influyentes y ciertas habilidades relevantes a la práctica política que le permitan un buen desempeño en el campo estatal.

## 2. COSMOPOLITISMO: ÉTICA Y POLÍTICA EN MARCO AURELIO

En el capítulo anterior de esta investigación, se estableció que la participación del adherente de la escuela estoica en política es deseable gracias a que es una forma –posiblemente la de más alcance y repercusión– de beneficiar a sus conciudadanos por medio de la divulgación de las virtudes, la réplica de las leyes naturales en las leyes locales y la implementación de estas a nivel de gobierno local. Sin embargo, la participación en política del estoico no se encuentra totalmente libre de inconsistencias, ya que existen varias interpretaciones e incluso contradicciones en el interior de la doctrina (cfr. v.g. SÉNECA, *Sobre el sosiego* 3, 2 Gertz [S.V.F I 271] Y SÉNECA, *Sobre la tranquilidad del espíritu* I 7 [S.V.F I 271])<sup>36</sup>. De hecho, existe una interpretación según la cual la doctrina estoica prescribe una filosofía de vida intrínsecamente egoísta en la que el perfeccionamiento del alma, por medio del perfeccionamiento de la razón<sup>37</sup> en el individuo parece ser lo único considerado como *el bien*. En este sentido, Katja Vogt sostiene que: “Es difícil percatarse cómo las preocupaciones de los otros le importan al sabio estoico [...], el sabio estoico, aparentemente, se preocupa por su *propia* vida. Sus objetos de reflexión son su propia salud, su fortaleza y habilidades”.<sup>38</sup> Por otro lado, la filosofía estoica entraña compromisos que la presentan como una filosofía inequívocamente altruista, en la cual ayudar a los demás no solo es deseable sino que es obligatorio e imperativo. Esto debido a que ayudar a los demás es, en un sentido, ayudarse a uno mismo<sup>39</sup>, como ya se ha establecido en el capítulo anterior en referencia a la cosmovisión estoica.

La peculiaridad que presenta la relación, evidentemente problemática, entre la ética estoica y su propuesta política ya ha sido anteriormente discutida en la literatura secundaria. Esta dificultad es resumida en líneas generales por Vogt, quien describe muy elocuentemente esta tensión aparente entre las posturas éticas estoicas y sus posturas políticas en las siguientes líneas –estamos de acuerdo con esta interpretación– :

<sup>36</sup> Explícitas notoriamente en la interpretación que hace Séneca de los escritos de Zenón y Crisipo, y las subsecuentes prescripciones que hace el romano en contra de la participación en política.

<sup>37</sup> Con respecto a la selección y rechazo de indiferentes.

<sup>38</sup> KATJA VOGT. (N.D.). *The good of others: A stoic reading of Plato* (por publicar). Acceso al documento a través de [www.katjavogt.com/pdf/katja\\_vogt\\_cosmopolitanism.pdf](http://www.katjavogt.com/pdf/katja_vogt_cosmopolitanism.pdf)

<sup>39</sup> Esta parecer ser la posición también de MARY MCCABE, 2005, *Extended or Identity: Two accounts of Altruism*

“A pesar de la reciente resurrección del interés en la ética de la virtud en los últimos veinte años, muchos estudiosos contemporáneos de la ética desconfían de la ética antigua. Pueden ser citados un número importante de acusaciones en contra de ella; la más importante, la ética antigua parece defender posturas ‘egoístas’. Pese a que esta acusación parece ser promulgada por alguien que siente poca simpatía o tiene poco conocimiento de la filosofía antigua, la acusación no puede ser descartada fácilmente. Cuando exploramos la ética de los estoicos, de hecho no es fácil observar por qué y cómo los virtuosos se preocuparían con respecto al bien de los demás. Aparentemente, la preocupación de estos yace en el perfeccionamiento de su propia razón. Pero esto encaja mal con el hecho de que los estoicos adopten una postura cosmopolita”(Vogt 2013: 1).

Este problema también ha preocupado a Mary Margaret McCabe, quien ofrece una revisión más cercana al concepto del *egoísmo* en la ética estoica para examinar las consecuencias de las acciones de dicha ética en la práctica:

Es comúnmente asumido que todos somos egoístas: nuestro impulso psicológico más primario, fundamental y básico es dirigirnos hacia nuestros propios intereses. Esta suposición, básica en ambos sentidos de la palabra, implica que el fenómeno del comportamiento altruista debe ser explicado: ¿por qué aparentemente actuaríamos en contra de esta motivación psicológica primaria? La explicación usualmente está enmarcada (o es evadida) en términos de la apariencia: parece que actuamos por el bien de otros cuando de hecho, no obstante indirectamente, estamos sirviendo nuestros propios intereses. Cualquier imperativo al altruismo debe (con base a la suposición) cultivar nuestro egoísmo, demostrando que los intereses de otros son consistentes con nuestro egoísmo, o trascenderlo (apelando a otra fuente de motivación o acción diferente del egoísmo). Los estoicos, sugiero, hacen las dos cosas. (McCabe, 2005: 413).

La interpretación de McCabe, en lo relativo a que los estoicos establecen al egoísmo como la motivación más primaria y básica del individuo, es una lectura acertada de las fuentes, como exploraremos a profundidad más adelante en el apartado ‘Individualismo y altruismo en Marco Aurelio’. Sin embargo es importante señalar que el egoísmo psicológico al cual alude McCabe se debe distinguir del egoísmo ético –distinción que McCabe no hace–. Ésta es importante en cuanto el egoísmo psicológico hace referencia a la motivación fundamental del individuo de manera ‘consiente o inconsciente’, mientras el egoísmo ético es una doctrina normativa y prescriptiva que promulga que lo único valioso para el individuo es su propio interés. Pese a la estrecha relación entre estos dos conceptos, es importante distinguir a cual se alude, cuando hablamos del ‘egoísmo’ en los estoicos.

Retomando, el problema de la relación entre la ética estoica, aparentemente egoísta, y su propuesta política altruista, como se aprecia, no está libre de dificultades. En adición a esto, dependiendo de los filósofos estoicos que se estudien, podrían obtenerse conclusiones considerablemente diferentes, pues en el interior de la escuela existen posiciones divergentes. Cabe mencionar, en este sentido, que los filósofos estoicos tardíos inclusive llegaron a rechazar algunos postulados del fundador del estoicismo Zenón de Citio, al cual

se le adjudican propuestas controversiales<sup>40</sup> (cfr. Schofield, 1999). Por lo anterior, es evidente que tratar de establecer una sola teoría *ético-política* unificada para los distintos períodos del estoicismo resulta inverosímil; en efecto la doctrina estoica no es un solo bloque ‘monolítico’ de pensamiento claramente delimitado. Por el contrario, dentro del estoicismo convergen y coexisten diferentes interpretaciones de la doctrina zenoniana, siendo esto especialmente notorio en lo que a participación en política se refiere. En consecuencia parece claro que todavía hay mucho campo que recorrer en los estudios sobre la propuesta ético-política estoica.

## 2.1. Individualismo, altruismo y política

En aras de contribuir a la interpretación de las posiciones *ético-políticas* del estoicismo, la propuesta central de esta investigación es indagar en la ética desarrollada por el emperador romano Marco Aurelio (121 AD – 180 AD) y explorar cómo ésta justifica y se relaciona con su propuesta política cosmopolita. En concreto, la tesis que defenderemos en la presente investigación es que, en Marco Aurelio, la relación problemática o contradicción entre una ética aparentemente egoísta e individualista y una propuesta política cosmopolita y altruista se puede resolver.

Es importante aclarar a que nos referimos con la frase “la política cosmopolita en Marco Aurelio” antes de desarrollar la investigación y los argumentos que derivaremos de ésta. El cosmopolitismo antiguo no era concebido de la misma forma en que se concibe el cosmopolitismo moderno<sup>41</sup>; el cosmopolitismo antiguo como el que expone Marco Aurelio<sup>42</sup> no hace referencia a simpatías multiculturales en un individuo sofisticado, como sí presupone el cosmopolitismo moderno. Examinemos brevemente en qué consiste el cosmopolitismo moderno.

---

<sup>40</sup> Las propuestas más controversiales de Zenón en su *República* son las que hacen referencia al uso de prácticas antropofágicas, así como la que prescribe que las mujeres deben ser ‘comunes’ a todos los hombres.

<sup>41</sup> El cosmopolitismo antiguo en su versión estoica es explorado a más profundidad en el primer capítulo de la presente investigación.

<sup>42</sup> En la antigüedad, debido principalmente a las conquistas de Alejandro Magno, las ideas cosmopolitas *implicitas* poseían un terreno firme donde crecer, pero sería el estoicismo el que daría a estas ideas implícitas un carácter explícito y una teoría coherente. (LONG, 2008, pg. 55)

## 2.2. Cosmopolitismo moderno

El autor más influyente en el llamado ‘cosmopolitismo moderno’ o contemporáneo, sin duda es Kant, quien en su ensayo *Idea de una historia universal con un propósito cosmopolita*, influenciado claramente por los estoicos, aboga por una clase de cosmopolitismo basado en la moral universal: el famoso *imperativo categórico*<sup>43</sup>. A pesar de que el sistema de moral universal que promulga Kant en este ensayo puede rastrearse a la razón universal estoica como su fuente<sup>44</sup>, existen diferencias fundamentales entre el cosmopolitismo kantiano y/o el posterior cosmopolitismo moderno, con aquel que formularan los antiguos cínicos y estoicos. Por un lado, el cosmopolitismo cínico fue caracterizado por oponer naturaleza a ley; de hecho Diógenes de Sinope al referirse a sí mismo como cosmopolita pretendía rechazar las convenciones de la *polis* quedando huérfano de ciudad (*a-polis*) y sin hogar (*a-oikos*).<sup>45</sup> El cosmopolitismo estoico, por su lado, como hemos venido explorando con más detalle en el primer capítulo del presente texto, formula una teoría ético-política normativa concreta en la cual, en vez de oponer ley y naturaleza, como lo hacen los cínicos, las equiparan. El cosmopolitismo kantiano, precursor del cosmopolitismo moderno, a pesar de que reconoce la existencia obligante de una ética de carácter universal, influenciada por, mas no exactamente igual a la ética estoica, se centra principalmente en establecer *políticas* cosmopolitas a través de instituciones concretas, tales como gobiernos, naciones y federaciones de estados<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Kant, 1983 Traducción TED HUMPHERY.

<sup>44</sup> Cfr. NUSSBAUM 1997, 36: “Kant se apropia del núcleo de la filosofía estoica, acoge la idea de un reino de seres libres y racionales, iguales en su humanidad, cada uno de ellos con el deber de tratar a los demás como fines en sí mismos, sin importar en que parte del mundo él o ella viva”. Traducción propia.

<sup>45</sup> DIÓGENES LAERCIO, 6.12–2

[...] Solía decir que habían caído sobre él las imprecaciones de las tragedias, pues ni tenía ciudad ni casa, estaba privado de la patria, era pobre, errante y pasaba una vida efímera. Que oponía a la fortuna el ardimiento; a la ley la naturaleza, y la razón a las pasiones. Estando tomando el sol en el Cranión, se le acercó Alejandro y le dijo: «Pídeme lo que quieras»; a lo que respondió él: «Pues no me hagas sombra.». Traducción BREDLOW.

<sup>46</sup> La institución específica por la que aboga Kant es una federación pacífica de estados los cuales se unan los unos a los otros, no por un tratado concreto y contingente sino por lo que el llama el derecho cosmopolita, *ius comopoliticus*, de esta manera, argumenta el autor en *La paz perpetua*, se eliminaría la amenaza de guerra entre naciones.

El cosmopolitismo moderno se nutre y se basa en este ideal kantiano de establecer políticas institucionales específicas, de carácter cosmopolita. El filósofo contemporáneo Jacques Derrida – en *Ética, Instituciones y el derecho a la filosofía* (2002: 26)– articula esto en las siguientes palabras “El progresismo cosmopolita [actual] se traduce en la reforma de leyes, instituciones y en últimas el lenguaje de la política internacional”. Un ejemplo concreto de la implementación de políticas cosmopolitas en instituciones gubernamentales, es la manera cómo las campañas políticas y los activistas<sup>47</sup> a favor de reformas migratorias utilizan argumentos *cosmopolitas* para aprobar legislaciones a favor de los intereses de los inmigrantes, esto basado en la creencia en la igualdad innata y dignidad incontrovertible de los seres humanos sin importar su proveniencia. El cosmopolitismo moderno, en el ámbito político, es una cuestión de instituciones, pues, de acuerdo con Craig Calhoun, el ejercicio de la libre voluntad de los individuos sólo es posible gracias a factores como el capital, el estatus social, económico y cultural ”(Calhoun, 2008:109).

Por otro lado, como ya fue mencionado antes, el término *cosmopolita moderno* también hace referencia a simpatías multiculturales en un individuo sofisticado, tal como menciona Calhoun: “[El cosmopolita moderno] necesita constantemente recordarse a sí mismo hasta qué punto su sentimiento cosmopolita depende del privilegio, tal como Anthony Appiah sugiere, ‘Celebrar [el sentimiento] cosmopolita puede sugerir una postura desagradable de superioridad frente a lo putativamente provincial’. En otras palabras, la genuinamente atractiva postura ética que nos orienta a una comunidad humana con un destino común puede ser socavada por una desagradable adulación del individuo a sí mismo y por la falta de auto-crítica y de conciencia del privilegio que se posee”(Calhoun, 2008:106).

Por los diferentes usos del término ‘cosmopolita’ en la modernidad, el término posee cierto grado de ambigüedad y necesariamente carece de límites determinados. El término, como argumenta Calhoun, puede ser usado para describir determinados proyectos políticos los cuales estén basados en la construcción de instituciones a favor de la integración global, sin embargo, también es usado para describir una determinada orientación ética en el

---

<sup>47</sup> En los llamados países primermundistas como EEUU.

individuo<sup>48</sup>. Además de estos usos, el término ‘cosmopolita’, en la modernidad, asimismo es usado para referirse a la capacidad de un individuo para incorporar diferentes influencias multiculturales, y “la capacidad psicológica de sentirse a gusto en medio de diferencias y de apreciar la diversidad”(Calhoun, 2008:106). A pesar de los diferentes usos que en la modernidad se dan al concepto de cosmopolitismo, usos que incluso, como hemos explorado, se alejan en ocasiones de lo político y lo ético<sup>49</sup>, lo que mantiene en común el cosmopolitismo moderno y el cosmopolitismo antiguo es la conexión —directa— entre el individuo y el mundo. Pese a esto, el cosmopolitismo moderno percibe el mundo como un objeto para el consumo, es decir, que éste existe para satisfacer los deseos y placeres del individuo, como señala Kimberly Yuracko: “El objetivo del cosmopolitismo [moderno] es la autoexpresión y la auto-realización, el cosmopolitismo ofrece a los individuos un rango amplio de opciones; ellos escogen aquella que ha de traerles mayor placer y gratificación (Yuracko, 2003:91). Es claro que esta concepción está muy alejada de la percepción que los antiguos tenían del mundo, del cosmos y del lugar del individuo en ambos. El cosmopolitismo antiguo, específicamente el estoico descrito y adoptado por Marco Aurelio, como veremos a continuación, dista mucho de la concepción moderna, en la cual la reforma institucional y legal es *conditio sine qua non* del cosmopolitismo. El cosmopolitismo antiguo, aunque se puede tomar como una filosofía o doctrina que da bases argumentativas o intelectuales a cambios institucionales, es en esencia una visión de mundo.

### **2.3. Cosmopolitismo en Marco Aurelio: tensión entre una ética individualista y una política altruista.**

El cosmopolitismo estoico del emperador Marco Aurelio, a pesar de tener claras consecuencias políticas en lo que se refiere al período histórico en el cual gobernó, las cuales se discutirán en el último capítulo del texto, más que ser un ideal político realizable por medio de la instauración de instituciones políticas, fue un compromiso ético y moral. El compromiso de ayudar a todos los seres humanos por su calidad de ser seres humanos. En este sentido, el cosmopolitismo antiguo como el que describe el emperador se refiere más a

---

<sup>48</sup> Esta orientación ética prescribe que uno debe actuar basado en una preocupación por el bienestar de la humanidad en general (Calhoun, 2008:107).

<sup>49</sup> La palabra cosmopolita en la modernidad también es usada superficialmente para describir al “hombre de mundo” que se mantiene al tanto de las últimas modas.

pertenecer a una comunidad ‘moral’ que a una comunidad ‘política’ debidamente constituida. Pese a esto es innegable que el sentimiento que entraña el cosmopolitismo antiguo es reconocible a la base del cosmopolitismo moderno.

Otro aspecto que se mantiene inalterado entre la concepción antigua y moderna del cosmopolitismo es el uso de la palabra ‘ciudadano’, como se da en la frase “ciudadano del mundo”. Ésta es, sin duda, una expresión metafórica; en otras palabras, puesto que no existe un estado global, es claro que el ‘ciudadanía’ en el *dictum* citado debe tener otro referente. En el cosmopolitismo estoico, ser ‘ciudadano del mundo’ se logra manteniendo unos principios los cuales promulgan en general ‘tratar a todas las personas como nuestros familiares’, sin importar quiénes sean o a dónde estén y tratarlos *justamente* sólo por ser seres humanos. De acuerdo con Vogt:

El cosmopolitismo estoico es, en este sentido, una propuesta con respecto a cómo nos percibimos a nosotros mismos y cómo percibimos a los demás; ésta debería reconocer que estamos conectados los unos a los otros. Los estoicos no tienen problemas en cuanto a la cuestión de por qué debemos ayudar a personas que no están en relación directa con nosotros y que viven al otro lado del mundo, el hecho es que no existen personas que *no* estén en relación directa con nosotros. (VOGT, 2013:2).

A pesar de que Vogt acierta en caracterizar el cosmopolitismo estoico en las líneas anteriores, la palabra ‘propuesta’ usada por ella puede ser equívoca; pues para los estoicos más que una propuesta, el cosmopolitismo es un hecho soportado en la física desarrollada en la doctrina, la cual ya examinamos con más detenimiento en el primer capítulo del presente texto. Los estoicos antiguos conciben el universo como un *ser* vivo y a los seres humanos como partes constituyentes de ese *ser*. En este orden de ideas, todas las personas deben comprender, con respecto sí mismos y a los demás, que todos nos conectamos como partes constituyentes de una misma *totalidad*.

A continuación, en aras de tener una visión clara de la concepción del cosmopolitismo en el emperador, introduciremos la tensión implícita en la pregunta central de la investigación; ¿Se puede resolver la relación problemática, o contradicción, entre una ética aparentemente egoísta e individualista y una propuesta política cosmopolita y altruista en Marco Aurelio? Esta tensión, como ya se ha indicado, no se presenta de forma exclusiva en el llamado *emperador filósofo* sino que recorre intrínsecamente la doctrina estoica desde

los escritos de Zenón hasta los de Séneca. La dificultad, característica de la filosofía estoica, surge al examinar el *télos* humano tal y como es descrito en la doctrina. Este *télos* prescribe ‘vivir según la naturaleza’ como el objeto último en la vida humana.

Vivir según la naturaleza debe ser entendido como vivir según el orden y las leyes del cosmos, esto se logra, según la doctrina, mediante el perfeccionamiento de la razón. Éste, para los estoicos, consiste en identificar las leyes universales y vivir de forma concordante con ellas, a través de juicios correctos en referencia a las impresiones, lo que en la doctrina se denomina la *virtud* o las *virtudes*<sup>50</sup>. La perpetua búsqueda y obtención de la virtud es en sí mismo el propósito humano. Marco Aurelio es claro en la estipulación de este objetivo e identifica tres virtudes fundamentales, (i) bastarse a sí mismo, (ii) ser libre y (iii) estar exento de pasiones ( MARCO AURELIO, *Meditaciones* VI,16).

Este ‘vivir según la naturaleza’, tal y como es presentado en algunos fragmentos y pasajes del emperador, parece dar prelación al bienestar psíquico del individuo por encima de lo social y lo político, de hecho por encima de cualquier aspecto ‘mundano’ y humano de la vida:

MARCO AURELIO, *Meditaciones* VI,47

Piensa incesantemente en cuantos médicos han muerto después de haber fruncido muchas veces las cejas sobre sus enfermos; cuántos astrólogos, después de haber predicho la muerte de otros como algo grande; cuántos filósofos después de extenderse sobre millares de detalles acerca de la muerte o la inmortalidad; cuántos batalladores después de haber dado muerte a muchos; cuántos tiranos después de emplear su poder sobre la vida con feroz orgullo, como si fueran inmortales; cuántas ciudades enteras, por así decirlo, han perecido, Hélice, Pompeya, Herculano y otras innumerables. Recorre cuánto sabes uno tras otro. Uno, después del funeral del otro, se quedó tieso; este otro, siguió aquel. Y todo en un breve instante. En resumen, mira siempre las cosas humanas como efímeras y banales; ayer, un moquillo, mañana, mojama o cenizas. Por tanto, recorre esta pequeñez de tiempo acorde a la naturaleza. [...] <sup>51</sup>

Esta perspectiva acerca de la vida, la cual expone Marco Aurelio, pareciera prescribir, o por lo menos suponer, abstenerse de participar en política, ya que la política es eminentemente un asunto humano, lo cual en este fragmento es descalificado como efímero y banal. De fragmentos como éste surge la acusación de que la ética que postula el

---

<sup>50</sup> A pesar de que los estoicos como Marco Aurelio se refieren a varias virtudes como *justicia*, *fortaleza*, *templanza* y *autosuficiencia* entre otras, todas parecen emanar de una sola virtud singular; entender y vivir en acorde con la razón universal o *logos*.

<sup>51</sup> Traducción Segura Ramos.

emperador es profundamente individualista. Por lo anterior, es evidente que el problema descrito, el cual, como se ha dicho, es notorio en el total de la doctrina estoica, se encuentra también indudablemente presente en las reflexiones de Marco Aurelio. Vale la pena trabajar esta tensión en el emperador ya que, hasta donde sabemos, no existe en la literatura secundaria una investigación que trate la dificultad. Lo que haremos a continuación es, a través de la lectura de algunos fragmentos seleccionados, delimitar y caracterizar la tensión con el objeto de más adelante resolverla. Para tal fin, comenzaremos examinando aquellos fragmentos de las meditaciones en donde queden claros los preceptos éticos y morales que promulga el emperador con el propósito de explorar si la ética que expone Marco Aurelio en verdad es fundamentalmente egoísta y autosuficiente. Finalmente se espera confrontar esto con lo dicho en los fragmentos políticos en aras de conciliar la aparente contradicción.

#### **2.4. Individualismo y altruismo en los estoicos antiguos y en Marco Aurelio.**

Antes de analizar los fragmentos mencionados, es importante señalar que, sin duda, el progreso ético en los estoicos, incluyendo el del emperador –a pesar de tener un fin social presumiblemente claro, como intentaremos demostrar más adelante– se desarrolla interiormente. Pese a esto, el reflejo de dicho progreso se tiene que expresar exteriormente. Esta es una razón poderosa para acusar a la ética estoica, como la que expone y desarrolla Marco Aurelio, de individualista<sup>52</sup>. En adición a esto, los textos fuente de los estoicos antiguos se pueden correctamente interpretar como poniendo el egoísmo a la base del comportamiento humano:

DIÓGENES LAERCIO VII.85 [57A2]

El primer impulso que tiene el viviente dicen que es el de conservarse a sí mismo, habiéndolo familiarizado <consigo mismo> la naturaleza desde el principio, según dice Crisipo en el primer libro *De los fines*, afirmando que lo primero que es familiar a todo viviente es su propia constitución y la conciencia de la misma. Pues ni era verosímil que enemistara consigo mismo al viviente ni tampoco que, tras haberlo formado, no lo hiciera ser enemigo ni amigo de sí mismo: queda, por tanto, afirmar que al construirlo lo hizo amigo de sí mismo; pues es así que rehúye lo dañino y persigue lo provechoso.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> W.A WATT, *The Individualism of Marcus Aurelius*, (1904).

<sup>53</sup> Traducción BREDLOW

El pasaje de Crisipo es claro: el interés del viviente, incluyendo humanos y animales no racionales por igual, en primera instancia lo sitúa la naturaleza en sí mismo. Por lo tanto el egoísmo es, según los estoicos, *natural*; es decir, no es accidental o contingente, tampoco cuestión de libre albedrío, sino que obedece al orden racional, intrínseco al universo mismo. Y también, aparte de ser racional, es *fundamental* al comportamiento del animal. Es decir, el egoísmo está a la base de los consecuentes hábitos en el ser viviente y es el fundamento psicológico de la conducta en los humanos. De una teoría psicológica que pone el egoísmo como base elemental de la motivación para la acción humana (y animal), se puede deducir, erróneamente, como argumentaremos en el presente capítulo, que cualquier ética que salga de dicha teoría necesariamente será de carácter inequívocamente individualista. Pese a lo anterior, se debe aclarar que la acusación de que la ética estoica es de tinte individualista no es para nada superflua y debe ser considerada muy seriamente.

En este sentido es útil recordar la advertencia de Vogt, “cuando miramos la ética estoica, de hecho no es fácil ver cómo y por qué los agentes virtuosos [o los sabios] se preocupan por el bien de los otros. Aparentemente, su preocupación [principal] está en la perfección de su propia razón”<sup>54</sup> Todo esto nos lleva a concluir que es problemático o por lo menos no es perfectamente claro, el paso de este tipo de egoísmo *ético-psicológico* al altruismo implícito y explícito en el cosmopolitismo.

En el caso puntual del individualismo que se le adjudica a la filosofía moral de Marco Aurelio, éste está soportado en el aislamiento que aparece casi de forma irrefutable en algunos pasajes del diario del emperador; “Buscan para sí retiros en el campo, en la costa y en el monte. Pero todo esto es de lo más tonto, siéndote posible a la hora que desees retirarte en tí mismo. Pues en ninguna otra parte ni más tranquilamente ni más inactivamente se retira el hombre que en su propia alma [...]”(MARCO AURELIO, *Meditaciones* IV,3). La consecuencia práctica de la doctrina de aislamiento que parece defender Marco Aurelio “Es que Marco [Aurelio] se retira de manera triunfante en sí mismo en tiempos en que considerablemente debería estar afuera con la gente” (Watt, 1904:203). Dicho en otras palabras, la consecuencia y/o acusación, es que tal

---

<sup>54</sup> KATJA VOGT, *The Good of Others*, pg. 1 (Por Publicar)

individualismo, tal enfoque en el progreso moral privado y retiro en el alma de sí mismo, refleja una ausencia de querer mejorar la humanidad positivamente. Para dar respuesta a esta acusación, y tener una idea clara de la ética que expone Marco Aurelio, estudiaremos algunos fragmentos a modo de examinar si se puede rechazar la acusación con base a los escritos del emperador. Sin embargo, antes de examinar si la ética y moral del emperador es individualista o altruista, o ambas con diferencia de grado, es pertinente aproximarnos al uso que los estoicos antiguos hacen del concepto de altruismo.

El altruismo está cercanamente relacionado con el egoísmo, siendo el egoísmo comúnmente asumido como la motivación psicológica más básica y fundamental (CICERÓN, *De finibus* 3.16–7), como se ha mencionado anteriormente. Asumiendo que esta interpretación de la doctrina es acertada, es decir, que el egoísmo es a la vez natural y la motivación psicológica más básica, es necesario explicar por qué actuamos y justificamos el actuar en contra de este ‘impulso’ tan básico y tan natural. Existen dos formas de superar el egoísmo que se evidencia en la doctrina estoica y sirven para definir el concepto de altruismo. La primera usa el egoísmo mismo para justificar el altruismo y la segunda sugiere ‘trascender’ nuestros impulsos egoístas<sup>55</sup>. A continuación exploraremos brevemente estas dos concepciones de altruismo para luego contestar la pregunta si en Marco Aurelio es más prominente el individualismo o el altruismo.

McCabe, quien hace un estudio en profundidad del tema, identifica en el interior de la doctrina estoica dos formas de concebir el altruismo, siendo estas [altruismo por] *extensión* y por *identificación*. Estas dos concepciones del altruismo son reconocibles en Marco Aurelio, como veremos más adelante. Como preámbulo al estudio del altruismo en los estoicos que realiza McCabe, es importante aclarar el término estoico *oikeíosis*, el cual se traduce como *altruismo*, aunque realmente ambos términos no se equivalen.

La *oikeíosis* es un término netamente estoico que designa en líneas generales el lugar que ocupan los otros con relación a la vida propia, desde una perspectiva ética. Dicho en otras palabras, la *oikeíosis* puede ser también definida como la relación que tiene el

---

<sup>55</sup> M. MCCABE, *Extended or Identity: Two accounts of Altruism* (2005:413)

animal, no solo el animal racional, hacia otro *ser*. Esta relación en primera instancia la tiene el animal consigo mismo. La consecuencia de esta primera *oikeíosis* que posee el animal en relación a sí mismo es el instinto a la auto preservación. Este instinto lleva al animal a perseguir lo que le conviene, y rechazar aquello que le es dañino. La *oikeíosis* se encuentra a la base del desarrollo moral estoico; su raíz, *oikos* significa casa o hogar, y la palabra completa hace referencia a la práctica o proceso de borrar las barreras o distinciones entre el ‘yo’ o el ego y los otros. Existe un fragmento de Hierocles, citado por Estobeo, que describe el proceso de *oikeíosis* como base del comportamiento moral del individuo hacia sí mismo y hacia los otros:

22.20 HIEROCLES, en Estobeo, Ecl.4.671, 7-673, 11 (LS 57G)

De Hierocles: del [tratado] *cómo hay que comportarse con los parientes*

A lo que se ha dicho acerca de la conducta con los padres, los hermanos, la esposa y los hijos sigue agregar también una discusión sobre los parientes que, en cierto modo, se sienten como aquellos y, por eso mismo, puede exponerse de una manera sucinta. En efecto, cada uno de nosotros está completamente rodeado por muchos círculos, unos más pequeño, otros más grandes, estos últimos, incluyen [a los primeros] y éstos son incluidos, de acuerdo con sus diferentes y desiguales relaciones recíprocas. El primer y más próximo círculo, en efecto, el que alguien ha dibujado como en torno de un centro, es la mente de uno mismo. En ese círculo se incluye no sólo el cuerpo, sino también las cosas que se tomen en vista del cuerpo. Pues este círculo, que es virtualmente el más pequeño, casi toca el centro mismo, el segundo [círculo] es el que se aparta más de este [círculo] y del centro, pero incluye el primero, en el que se ubican los padres, hermanos, esposa, e hijos. El tercero de ellos es aquel en el cual hay tíos y tías, abuelos, sobrinos, sobrinas y primos. El siguiente círculo incluye los demás parientes, y éste sigue el círculo del mismo demo, después de él el de los de la misma tribu, luego el de los conciudadanos; queda así [finalmente] el [círculo] del de los de urbes vecinas y el de los la misma etnia. El [círculo] más externo y el más grande, que incluye a los demás círculos, es del de todo el género humano. Ahora bien, una vez hechas estas consideraciones, es posible comenzar de acuerdo con [el círculo] más amplio para reunir, en cierto modo, los círculos –en relación con la conducta que se debe a cada uno– como hacia un centro, y siempre transferir diligentemente los círculos desde los que incluyen hacia los que son incluidos. En cuanto amar la propia familia, es posible amar padres y hermanos <\*>. Y, por tanto, según la misma proporción, también entre nuestros parientes debemos tratar a los más ancianos y ancianas como abuelos, tíos y tías, a los de la misma edad como primos, y a los más jóvenes como hijos de los primeros de uno. Por ende, se ha dado concisamente una recomendación clara de cómo hay que comportarse con los parientes, dado que ya hemos aprendido cómo comportarnos con nosotros mismos y cómo con nuestros parientes y hermanos y, más aún, como con nuestra esposa e hijos. Se añade [a esto] que hay que honrar igualmente a los que proceden del tercer círculo que a estos [del segundo círculo], y, de nuevo, a nuestros parientes [igualmente que] a estos, pues aunque la distancia sanguínea, es mucha, eliminará en algo el afecto, debemos esforzarnos, no obstante, por asemejarnos. Se podría llegar a la medida si, a través de nuestra iniciativa, acortamos la distancia de la relación con cada persona. Ahora bien, el [procedimiento] principal y más eficaz ya se ha discutido. No obstante, debemos hacer una edición a esa medida, también de acuerdo con el uso [que hacemos] de las denominaciones, y llamar “hermanos” a nuestros primos, tíos y tías, padres y madres; y entre nuestros parientes, unos son tíos, otros sobrinos, otros primos, como si los asuntos de la edad lo permitieran en vista de la asiduidad en los nombres. Pues este modo de nombrarlos no sería a la vez una señal confusa de nuestro cuidado por cada uno de ellos, sino que al mismo tiempo suscitaría e intensificaría la ya indicada contracción de los círculos.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Traducción BOERI & SALLES.

La *oikeiosis* es la relación propia, adecuada y/o *natural* que el individuo tiene consigo mismo y con los otros, como hemos venido explorando. Esta relación es particular ya que, como nos indica la cita, ésta busca incluir cada vez más al otro en el ego del individuo. Como el fragmento de Hierocles hace claro, este tipo de relación con respecto a sí mismo y a los otros es susceptible de modificación por medio de la razón: “es la tarea del hombre sensato, en referencia a su comportamiento hacia los miembros de cada grupo, el traer los círculos, de alguna manera, más hacia el centro, y de constantemente transferir aquellos [miembros] de los círculos exteriores hacia los interiores”. Por lo tanto, el aspecto más fundamental de la *oikeiosis* parece la flexibilidad que atribuye al círculo de apropiación de cada individuo; éste puede ser dirigido, alterado y moldeado. Es por su capacidad de ser dirigido por la razón y porque describe muy concretamente cómo debería ser nuestra relación con los otros, que la *oikeiosis* es central en el pensamiento ético estoico.

Volviendo al estudio de la relación entre egoísmo y altruismo en los estoicos antiguos, el altruismo, o *oikeiosis*, en la doctrina estoica puede ser entendido como altruismo por *extensión* y por *identificación*, como ya mencionamos, según McCabe y su investigación. El altruismo entendido como *extensión* toma el presupuesto de ‘egoísmo natural’ y, como la palabra lo implica, extiende y expande el ‘ego’ para que cada vez abarque un mayor espacio en referencia al cosmos, pero en especial a la raza humana, tal como se hace explícito en el fragmento anterior de Estobeo. La expansión del ego es *natural*, esto debido a que en la naturaleza “El amor protector de un padre hacia sus hijos es análogo al amor por las partes propias del cuerpo. Es por un proceso natural que los padres producen hijos que provienen de *ellos mismos* – por lo cual fluye el afecto de forma natural, por naturaleza amamos a nuestros hijos –. Si la analogía funciona esto quiere decir que los hijos, como las partes del cuerpo, son percibidas como extensiones de nosotros mismos” (McCabe, 2005:421). Este tipo de altruismo *extensivo* está conectado con el concepto de cosmopolitismo, pues éste establece que el ‘ego’ debe ir más allá de los hijos, éste debe abarcar la familia lejana, los vecinos, la ciudad, el estado y finalmente hasta ‘el último de los misios’<sup>57</sup>, lo que quiere decir que el ego se debe expandir casi *ad infinitum* o mínimo

---

<sup>57</sup> Gentilicio de Misia, territorio ubicado en la península de Anatolia.

abarcar el total de la raza humana. El propósito final de este altruismo es como se evidencia llegar al concepto de cosmópolis.

El segundo tipo de uso que se le da al concepto de altruismo en la doctrina estoica es el de altruismo como *identificación*. Si en el altruismo por extensión el propósito es expandir el ego y hacer los límites de éste cada vez menos definidos y demarcados, el altruismo por identificación procede de forma radicalmente opuesta. Este tipo de altruismo considera que la conciencia (*yo* o *ego*) se construye a medida que somos conscientes de nuestros límites, pues las partes del cuerpo del *Otro* no son mis partes. Esto McCabe lo llama el sentido *diferenciado* del ego.<sup>58</sup> Este sentimiento lo expresa más claramente Cicerón: “Así como la naturaleza comunal del teatro es compatible con decir correctamente que el puesto que ocupa cada persona es *suyo*, así también en la ciudad o mundo el cual comparten ningún derecho es infringido por el hecho de que cada hombre posea aquello que le pertenece”( CICERÓN, *De finibus*, 3.67 [57F7]). En esta versión del altruismo, este funciona, como el nombre sugiere, por identificación; yo reconozco al otro como ser humano, *Como yo*, y los sentimientos altruistas surgen naturalmente ya que por naturaleza los humanos se atraen mutuamente y es apropiado que formen uniones. Esto, argumenta McCabe, es radicalmente diferente a un ego por siempre expansivo e inclusivo.

Es claro que estas dos concepciones de altruismo reconocibles en el interior de la doctrina estoica están en tensión, pues el altruismo entendido como extensión [del ego] “Genera simpatía, si se toma literalmente. Sentimos [lo mismo que sienten] otras personas porque *somos* las otras personas; lloramos por los sufrimientos de los otros porque son contiguos a nuestros propios sufrimientos, por ende nuestro ego trasciende, o se traga el ego de los demás [...]” (McCabe, 2005:432). En contraste, el altruismo basado en la *identificación* reconoce la autonomía moral de las otras personas, reposando en el hecho de que el otro es distinto de mí. Este hecho presumiblemente nos otorga una perspectiva imparcial, especialmente en lo referente a la justicia. En esta concepción ‘cada cual cuenta

---

<sup>58</sup> M. McCabe, *Extended or Identity: Two accounts of Altruism* (2005: 427)

como uno, y muchos cuentan más que uno'<sup>59</sup>. Nuestro altruismo en este caso está motivado por el reconocimiento de que el otro es tan humano como yo.

A pesar de que estas dos concepciones del altruismo se encuentran en tensión, no nos ocuparemos acá en resolver o conciliar ésta (lo cual McCabe hace o intenta hacer en el artículo referenciado), ya que nos aleja de nuestro problema principal. Sin embargo, estas definiciones o usos del altruismo, los cuales son reconocidos y pueden ser identificados ambos en el interior de la doctrina estoica, son a los que nos referiremos cuando usemos el concepto de altruismo en Marco Aurelio, explicando cuando sea pertinente si el altruismo se debe entender como *extensión* o *identificación*. Enseguida examinaremos y delimitaremos los preceptos morales y éticos que expone Marco Aurelio en su diario personal para examinar en el emperador la relación entre egoísmo y altruismo.

## 2.5. Estudio de los preceptos morales de Marco Aurelio

Marco Aurelio, *Meditaciones* VI,16

Ni es meritorio transpirar como las plantas, ni respirar como el ganado y las fieras, ni ser impresionado por la imaginación, ni ser movido como una marioneta por los impulsos, ni agruparse como rebaños, ni alimentarse; pues eso es equivalente a la evacuación de las sobras de la comida. ¿Qué vale la pena entonces? ¿Ser aplaudido? No. Por consiguiente, tampoco ser aplaudido por golpeteo de lenguas, que las alabanzas del vulgo son golpeteo de lenguas claro está. Por tanto, has renunciado también a la vanagloria. ¿Qué queda digno de estima? Opino que el moverse y mantenerse de acuerdo con la propia constitución, al fin al que conducen las ocupaciones y las artes. Porque todo arte apunta a este objetivo, a que la cosa sea adecuada a la obra que ha motivado su constitución. Y tanto el hombre que se ocupa del cultivo de la vid, como el domador de potros, y el que amaestra perros, persiguen este resultado. ¿Y a qué objeto tienden con ahínco los métodos de la educación y la enseñanza? A la vista está, pues, lo que es digno de estima. Y si en eso tienes éxito, ninguna otra cosa te preocupará. ¿Y no cesaras de estimar otras muchas cosas? Entonces ni serás libre, ni te bastaras a ti mismo, ni estarás exento de pasiones. Será necesario que envidies, tengas celos, receles de quien pueden quitarte aquellos bienes, y tendrás necesidad de conspirar contra los que tienen lo que tu estimas. En suma, forzosamente la persona falta de alguno de aquellos bienes estará turbada y además censurará muchas veces a los dioses. Mas el respeto y la estima a tu propio pensamiento harán de ti un hombre satisfecho contigo mismo, perfectamente adaptado a los que conviven a tu lado y concordante con los dioses, esto es, un hombre que se ensalza cuantos aquéllos reparte y han asignado.<sup>60</sup>

En el fragmento se puede percibir cómo para el emperador, la vida humana, cuando se asemeja a la de las plantas y los animales, no es meritoria. Esto a modo de señalar que

---

<sup>59</sup> Esta concepción del altruismo parece anteceder ideas utilitaristas, especialmente en concepciones sobre la justicia.

<sup>60</sup> La traducción que usamos para el texto de Marco Aurelio es la de Bartolomé Segura Ramos, excepto que se señale en la cita otra traducción.

vivir una vida dedicada sólo a la supervivencia corporal es perjudicial, no es meramente indiferente o cuestión de gusto personal<sup>61</sup>. Es perjudicial este tipo de vida ya que ignora la facultad más importante en los humanos, la facultad que se comparte con la divinidad: la *razón*. Para un estoico como Marco Aurelio es incluso inapropiado llamar ‘humano’, tal y como él entiende el término, a las personas que rechazan esa parte divina en ellos, y por lo tanto, son más cercanos a *ser* plantas o animales.

No sólo la pasividad de las plantas es vista con desdén al equipararla presuntamente con la pasividad que demuestran algunas personas en cuanto a usar y ejercer la razón, sino que se vislumbra acá también un aspecto fundamental en la ética de Marco Aurelio, consecuente con lo promulgado por los estoicos antiguos, cuando Marco Aurelio señala que no se debe vivir como las fieras y el ganado. Esto es la constante sospecha sobre los juicios emitidos por las emociones, las *pasiones*. Estas emociones o ‘impulsos’ los compara Marco Aurelio con la fuerza que jala una marioneta y la induce hacia la acción. La analogía de la marioneta movida por los impulsos implica que la marioneta no es ‘dueña de sí misma’ ni autosuficiente, ya que la marioneta no está nunca en ningún caso en control de sus acciones. Para Marco Aurelio, la persona que es movida por sus ‘impulsos’ o por las pasiones, como la marioneta, no es dueña de sí, o dicho en otras palabras, es esclava de sus pasiones.

La vanidad también es percibida con suspicacia por parte del emperador filósofo, pues considera las alabanzas del vulgo como mero ‘golpeteo de lenguas’. La vanidad procedente de alabanzas y el desánimo a causa de las críticas es igual de superfluo para Marco Aurelio, pues ellas son mera *dóxa*. Las acciones y las valoraciones que se basan en la opinión llevan a la equivocación y al error, ya que la *dóxa* se forma a partir de la apariencia, no a partir del conocimiento de las cosas como en realidad son. El emperador considera que la única acción noble tiene que tener una sola fuente, siendo ésta el conocimiento certero (*epistéme*), a pesar de que sea notoriamente difícil llegar a éste. La relación entre *epistéme* y virtud en la doctrina estoica es fuerte, pues la debilidad moral

---

<sup>61</sup> Esto se puede contrastar con la *ataraxia* prescrita por la doctrina de Epicuro.

emana de juicios inconstantes y alternantes sobre lo que es moralmente correcto. Según lo anterior, las motivaciones para la acción siempre pasan por la razón, incluso en las acciones incorrectas, pues éstas se llevan a cabo no porque no hayan pasado por la facultad racional, sino porque la facultad racional determinó un juicio erróneamente, o, en otras palabras, las malas acciones proceden de la confusión entre *dóxa* y el conocimiento real basado en el conocimiento del orden universal y la naturaleza. Para los estoicos como Marco Aurelio, poseer un conocimiento genuino de lo que es bueno y de lo que es malo, *epistéme*, provee al individuo de un conocimiento sobre como edificar su vida, *technê*, a partir de juicios verdaderos.

Para Marco Aurelio, solo el actuar en acorde a la propia constitución es meritorio. Para entender lo anterior, es necesario estudiar precisamente que entiende el emperador por su ‘propia constitución’; “Lo que al fin de cuentas soy es carne, aliento y principio rector” (MARCO AURELIO, *Meditaciones* II, 2). La parte de él que es carne, sangre, polvo y huesos no es de ningún valor para el filósofo, el cual se exhorta continuamente a despreciar esa parte de sí mismo que es de carácter perecedero. El aliento tampoco es de gran importancia para él, ya que es meramente aire y no es siempre el mismo. De lo anterior podemos establecer que la constitución del emperador es carne y aliento pero en todo caso subordinados éstos al principio rector. Este principio rector en Marco Aurelio cumple su *télos* en cuanto se conforma a la naturaleza. Por lo anterior, entonces es justificado concluir, que para Marco Aurelio actuar según su propia constitución es actuar acorde a la naturaleza, siendo esto muestra de la convicción profunda del emperador por la doctrina de los antiguos. Actuar según la naturaleza, de acuerdo a la propia constitución o al principio rector es reducible a actuar según los mandatos de la razón en el emperador; “Para el ser racional la misma acción es conforme a la naturaleza y conforme a la razón” (MARCO AURELIO, *Meditaciones* VII, 11).

Para cerrar este análisis conceptual del fragmento, es importante recapitular los preceptos éticos distinguibles en el aforismo: el primer precepto ético de Marco Aurelio es vivir por un propósito, siendo este vivir de acuerdo a su constitución, lo que concluimos que es vivir de acuerdo a la naturaleza propia y a la naturaleza universal. El segundo

precepto ético en el aforismo, y el cual se desprende del primer precepto, es vivir siendo amo de sí mismo, en referencia a las pasiones; las pasiones o los ‘impulsos’ no deben llevarnos a la acción cual marionetas, estos deben ser dominados y subordinados a la facultad racional. El tercer precepto moral en este fragmento es la censura a la vanagloria, ya que las opiniones son juicios nimios sobre aparentes bienes o aparentes males, pero no son juicios sobre los bienes reales y los males reales. El último precepto ético distinguible en el fragmento anterior es una reafirmación de la vida acorde a la constitución propia, esto es, vivir en contemplación de los pensamientos propios y, por medio del reconocimiento del carácter divino del orden universal, vivir perfectamente adaptado al lote del destino y a la voluntad de los dioses. A pesar de que es irrefutable que este fragmento expresa un tipo de desarrollo ético de tipo individual, ‘estima a tu propio pensamiento’, también expresa un imperativo social, ‘un hombre satisfecho contigo mismo, perfectamente adaptado a los que conviven a tu lado’. Para Marco Aurelio, a pesar de que él es responsable de su desarrollo moral propio, sus pensamientos íntimos no pueden desviarse de un fin social, de ayudar a sus conciudadanos y que todo su accionar debe ser guiado por este fin. Para comprobar que el pensamiento de Marco Aurelio debe siempre apuntar a un fin social, es pertinente examinar el concepto de *ley* en el emperador.

Marco Aurelio, *Meditaciones* 3, 11

[...] Esto proviene de la divinidad; esto, por el encadenamiento, la sólida trama de los hechos y por un encuentro similar o azar; esto, de uno de mi raza, mi pariente y mi conciudadano, si bien desconoce qué es para él acorde con la naturaleza. Pero yo no lo ignoro. Por eso me trato con él a tenor con la ley natural de la comunidad, benévola y justamente.

El fragmento describe cómo funciona la ley natural en Marco Aurelio; el primer elemento de la ley natural que explora Marco Aurelio es el orden universal impuesto por dios al cosmos. Este precepto establece que el cosmos es regido y ordenado en un orden de tipo *causal*, en el cual los eventos siempre y en todo caso están relacionados los unos con otros en la forma de causa y efecto, por lo tanto no existe ningún evento aislado de la cadena, o en otras palabras, no existe la contingencia, chance o casualidad. Esto quiere decir que el universo es *determinado* por la divinidad, pues como Marco Aurelio lo dice, los hechos hacen parte de una trama sólida que proviene de dios. Conocer ésta doctrina del orden universal es conocer la naturaleza. Así como ningún evento está aislado de otro en el

cosmos, ningún ser humano es completamente extraño con relación a otro. Por lo tanto, es un precepto ético claro en Marco Aurelio que al relacionarnos con los demás, debemos siempre estar ‘en tenor’ y en total concordancia con la ley natural. La ley natural, que fue examinada en el capítulo anterior, en los estoicos antiguos, es probablemente el referente moral<sup>62</sup> más importante para Marco Aurelio. La ley natural, también ley común o *koinós nómos*, relaciona a los seres humanos según el siguiente orden: nos es común en primer lugar la capacidad intelectual, por lo tanto también la razón nos es común. A partir de esto entonces, se evidencia que nos es común la razón que prescribe lo que es permitido y lo que es prohibido, esta razón común *es* la ley común (MARCO AURELIO, *Meditaciones* IV,4).

Es imperativo para el filósofo tener presente en todo momento la ley común en nuestro trato con los demás, inclusive si los demás desconocen la ley común. La ley común prescribe que el trato con los demás debe ser benévolo y justo. Ser benévolo en Marco Aurelio es de carácter obligante pues esto forma parte de los quehaceres de aquel que ésta en búsqueda de la virtud. El término *benévolo* en este contexto tiene un significado concreto, esto es tener una disposición a actuar con miras al *bien* del otro, por su propio interés.<sup>63</sup> El interés del otro es la consecución de la virtud, claramente, ya que se recordará que en la doctrina la virtud es el único *bien* real.

La virtud, siendo el bien supremo que el individuo estoico ha de conseguir, también implica necesariamente beneficio, esto quiere decir tomar acciones para ayudar a los otros<sup>64</sup>. Que la virtud implique necesariamente el beneficio hacia el otro es indiscutible, ya que sería inconcebible que la virtud en algún caso implicara daño, al que la posee o hacia los otros. Por lo tanto, el que siempre actúa virtuosamente, según la ley natural, actúa con miras a su beneficio propio, pero también al beneficio de los demás. Todo esto quiere decir que, inclusive si el sabio estoico se preocupa, aparentemente, solo por su interés propio, que es la virtud, la virtud implica *benevolencia* y *beneficio*, es decir, ayudar a los otros. Si esto

---

<sup>62</sup> También es un importante precepto político, como veremos más adelante.

<sup>63</sup> Los estoicos anteceden el precepto moral kantiano de tratar a los otros como fines en sí mismos y nunca como medios.

<sup>64</sup> Como se puede ver, los términos *benevolencia* y *beneficio* están cercanamente relacionados, y se puede decir que el primero implica al segundo. Sin embargo, el primero se refiere a una disposición hacia determinado tipo de acción, y el segundo expresa ya no la disposición, sino la acción misma.

se entiende, la acusación de que la ética estoica *solo* se preocupa por el interés individual queda sin fundamento, ya que como se puede apreciar, el interés individual del sabio estoico es la consecución de la virtud.

Teniendo en cuenta lo anterior, se sigue que el *Bien* genuino para el emperador, es ayudarse a sí mismo y ayudar a los demás, tanto en enseñanza como en acciones, esto lo estipula de forma clara Marco Aurelio en su diario: “[...] Ahora bien, el bien de un ser racional es la sociedad. Que hemos nacido para la sociedad, hace tiempo se demostró” (MARCO AURELIO, *Meditaciones* V,16).

Es importante en este punto aproximarnos a la concepción de *justicia* en Marco Aurelio. Para el emperador, ser justo significa actuar a favor de la realización del propósito común universal, o el *koinônîkôn telos*. Marco Aurelio ilustra este punto cuando explica “[...] eres un elemento complementario del sistema social, así también toda actividad tuya debe ser complementaria de la vida social” (MARCO AURELIO, *Meditaciones* IX,23). Por lo tanto se puede establecer claramente que para el emperador ser justo es actuar siempre apuntando a un fin social y de esta forma contribuir a la realización del *télos* que nos es común. La conexión entre el actuar racionalmente y tener un fin social es explícita en el emperador y esta conexión define lo que es para Marco Aurelio la *Justicia*; “[...] justicia [implica] las cosas cuya causa proviene de ti. Es decir, un impulso y una acción que terminan en la propia actuación social, por ser esto lo tuyo por naturaleza” (MARCO AURELIO, *Meditaciones* IX,31).

Para resumir, el fragmento establece cómo mandatos éticos e imperativos morales, en primer lugar, aprehender el orden universal divino, el cual enlaza los eventos en un orden causal y determinista. En segundo lugar, actuar en acorde a los mandatos de este orden o sea actuar en acorde a la ley natural, ya que ésta es de proveniencia divina. En tercer lugar, se debe comprender que seguir la ley natural, la observancia de la cual obtiene el nombre de *virtud*, implica ser benévolo y justo. Ser benévolo en Marco Aurelio significa tanto actuar benéficamente hacia sí mismo pero también hacia los demás, por lo tanto se debe evitar cualquier acción injuriosa y antisocial, inclusive se debe evitar ‘pensar’ en

acciones de este tipo, recalca Marco Aurelio. Sin embargo, la benevolencia y el beneficio hacia los otros no se limita sólo a evitar hacer daño, también incluye cierta actividad, una actividad que conlleve a la realización del fin social, la benevolencia y el beneficio en Marco Aurelio son operaciones activas, o positivas, que culminan en el beneficio de los otros, nunca una actitud pasiva.<sup>65</sup> El cuarto imperativo moral que se desprende del fragmento es que se debe actuar con *justicia*; esto es, se debe actuar siempre con el propósito de procurar un fin social.

Como el fragmento anterior estipula, y su subsecuente análisis concluye, el sistema ético que desarrolla Marco Aurelio es profundamente social, esto se justifica y se desprende de la doctrina de la *razón universal*. Para clarificar más esta relación entre ‘el actuar con miras siempre a un fin social como mandato ético fundamental’ y la doctrina de la *razón universal* es ilustrativo examinar el siguiente aforismo:

Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 14

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

En el fragmento, Marco Aurelio metódicamente clasifica las cosas naturales y las prioriza según su nivel de importancia. La importancia de esta clasificación radica en sentar las bases para la educación en la doctrina de la razón universal, requisito fundamental para la doctrina estoica de cosmopolitismo. En otras palabras, según la forma en que se clasifiquen y prioricen las cosas existentes en el orden natural, se puede juzgar el nivel de sabiduría en el que se está. A partir de lo anterior el emperador establece el siguiente orden: lo que el vulgo o las personas sin educación en la filosofía correcta admira es lo menos meritorio, siendo esto el material inerte. El estudio de la materia inerte para el iniciado en

---

<sup>65</sup> Quizás por esta razón amonesta y rechaza Marco Aurelio el estudio exclusivo de la lógica, poética, retórica y demás aspectos teóricos de la doctrina estoica, y su enfoque es eminentemente solo ético y político, los cuales implican consecuencias prácticas.

la doctrina estoica es de poco valor porque no le contribuye o le contribuye muy poco a entender el orden del mundo, el propósito de la vida humana, individual y colectiva; el *koinōnikón télos*. De esto se desprende que las cosas van adquiriendo valor en la medida en que contribuyen y evidencian el orden cosmológico y divino del universo. En este orden de ideas, es más meritorio admirar lo animado que lo inerte; lo inerte, pese a que ésta a ‘tenor’<sup>66</sup> en el orden natural, está jerarquizado en un nivel menor de notabilidad en relación a lo animado ya que lo animado posee alma (*psychê*).

La admiración de animales y plantas<sup>67</sup> aunque es más pertinente que la admiración de lo inerte, a causa de que poseen alma y por lo tanto revelan más el operar del orden divino, tampoco es la más loable, pues éstas no revelan suficientemente la naturaleza de este orden. Lo más admirable en este sentido sin duda son aquellos seres que participan de la razón o principio rector (*hêgemonikon*), ya que esta facultad la comparten los humanos con los dioses y de esta forma participan de la divinidad.

Si los seres racionales son lo más importante para el emperador en cuanto a que estos, cuando hacen correcto uso de su razón, revelan el orden natural, se entiende porque Marco Aurelio da tanta importancia a la causa social. Por todo lo anterior, podemos concluir, por medio del anterior análisis conceptual de los preceptos éticos y morales más recurrentes en la filosofía de Marco Aurelio, que, a pesar de que existe un énfasis inequívoco en el desarrollo individual de la moralidad, el fin de la ética en el emperador romano es siempre social, de hecho el individuo no es un elemento aislado del orden universal o del sistema social, por el contrario, este debe reconocer que sólo es una parte del sistema, una parte la cual debe estar en armonía con la totalidad. Es necesario reconocer sin embargo que la moralidad promulgada por el emperador filósofo fácilmente se puede malinterpretar como excesivamente individualista, ya que efectivamente promulga que el individuo en ocasiones debe abstraerse y ‘retirarse en sí mismo’. A pesar de lo anterior, este proceso de abstraerse en sí mismo puede tener consecuencias positivas, ya que enfocarse en

---

<sup>66</sup> La palabra griega siendo *hexis*, que significa a groso modo, disposición, constitución, práctica y/o capacidad.

<sup>67</sup> Controversialmente Marco Aurelio clasifica la propiedad de esclavos en esta categoría.

la vida interior construye carácter o disciplina interna y resulta difícil ver cómo se puede tener o construir una moralidad con base en otra cosa que no sea el carácter del individuo<sup>68</sup>. Con base en el análisis de los preceptos éticos más recurrentes en Marco Aurelio, se puede entender mejor la política cosmopolita que promueve el emperador.

### 3. LA POLÍTICA EN MARCO AURELIO Y SU CONCEPCIÓN DE LA COSMÓPOLIS

Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 4

Si la capacidad intelectual nos es común, también la razón, por la que somos racionales, nos es común. Si es así, también es común la razón que prescribe lo que debemos hacer o no. Si es así, participamos de alguna clase de ciudadanía. Si es así, el mundo es como una ciudad. Porque ¿de qué otra constitución común participa todo el género humano? Y de allí, de esa ciudad común, nos viene también la capacidad intelectual, la racional y la legal. ¿O de dónde? Pues igual que lo terreno se me ha dado como una parte de alguna clase de tierra, lo líquido de otro elemento, el hálito vital de alguna fuente, lo cálido y lo ígneo de alguna fuente propia (pues nada procede de la nada), así también la capacidad intelectual viene de alguna parte.

El fragmento citado sirve a modo de puente entre los preceptos morales y los mandatos políticos, pues comienza por deducir principios de acción, en los cuales repasa y reafirma los preceptos morales analizados en el capítulo anterior. De la razón en común que compartimos con nuestros semejantes, Marco Aurelio deriva la noción de *constitución política* o *ciudadanía* adjudicándole, de esta manera, una importancia a lo político de forma explícita y vinculándolo con el orden natural de las cosas. En Marco Aurelio el término *constitución política* es una referencia indudable a las leyes naturales que rigen la ciudad universal; esto es, tal *ciudadanía* existe a priori y por fuera de los tratados de los hombres. Esta *ciudadanía* se presenta de modo innato en los hombres y sus mandatos son descubribles por medio del correcto uso y el entrenamiento de la razón. Si el mundo posee, por sí mismo y de manera natural, mandatos y leyes, el emperador deduce que el mundo es semejante a una ciudad. Marco Aurelio en este sentido se mantiene fiel a la doctrina de los estoicos antiguos, pues como se entrevé en el aforismo, el emperador romano es un consagrado *cosmopolita*.

---

<sup>68</sup> W.A WATT, *The Individualism of Marcus Aurelius*, (1904:206)

Como se expuso más extensamente y en detalle en el primer capítulo, el cosmopolitismo, como lo entendían los antiguos estoicos –esto es, recuérdese, Zenón y sus principales discípulos–, se caracterizaba por una moral universal que surgía del reconocimiento de los mandatos de la ley natural. En su cosmología, el mundo se encuentra bajo el mandato de la naturaleza suprema o perfecta, a la cual se le reconoce con el nombre de Zeus, entre otros. La ley natural que reconocían los antiguos estoicos no es otra cosa que los mandatos de dios o Zeus, los cuales son descubribles y asequibles a todos los seres humanos, o por lo menos a los que saben razonar. Estas leyes o prescripciones y prohibiciones que Zeus establece de forma esencial en el universo hacen del cosmos una ciudad y de la moral del cosmopolita la única moral válida universalmente. A pesar de que Marco Aurelio se mantiene fiel al uso del término *cosmopolita* que manejaban los estoicos antiguos, es él quien logra entrelazar los conceptos recientemente mencionados en aras de presentar la teoría cosmopolita como un sistema cerrado con un alto nivel de coherencia. Esto a partir de una clara cadena argumentativa en la cual enlaza términos como razón, ley, ciudadanía, la humanidad como un todo y el mundo.

En referencia a la práctica política como la expone Marco Aurelio, el texto citado es claro en dilucidar cuáles son los preceptos políticos y la concepción de la política misma; el ejercicio de ésta se debe regir y estar a tono con los mandatos eternos de la naturaleza. Esto significa que para Marco Aurelio la política no debe practicarse a modo de ejercicio experimental en el cual la prueba empírica dicte las políticas, tampoco deben las leyes *legítimas* ser acordadas por convenio entre los hombres, estas leyes ya existen, ya están ahí. Cualquier acto ‘político’ que no esté a tono con la ley natural es descalificado por Marco Aurelio como banalidad y vanagloria;

MARCO AURELIO, *Meditaciones IX*, 29.

“[...] ¡Que banales estos hombrecillos de la política, que, según ellos creen, actúan como filósofos! Llenos de mocos. ¿Entonces qué, hombre? Haz lo que exige ahora la naturaleza. [...] No esperes la república de Platón, sino bástate con que prograses por poco que sea, y considera que incluso el resultado de esto no es chica cosa. [...] Sencilla y discreta es la tarea de la filosofía: no me incites a la vanagloria”

Todo esto justifica y explica porque el emperador, a pesar de tener una vida política activa y convulsionada, da tanta prelación al estudio y repaso de los preceptos de los

antiguos, pues para Marco Aurelio, es esencial estudiar y desarrollar las ideas estoicas para él mismo, en su calidad de líder político, no sólo en su calidad de filósofo, en aras de guiarse y promulgar las leyes del cosmos descubribles por medio del intelecto.

Las palabras escritas en el aforismo dan luces de cómo el filósofo y el político conviven en un mismo individuo y cómo la filosofía debe guiar el actuar político, así como el resto de la vida de Marco Aurelio. Esto dicho en otras palabras expresa la idea de que no se puede, o por lo menos no puede Marco Aurelio, dedicarse pasivamente a la empresa de la investigación teórica filosófica ni al estudio y reflexión en relación a los preceptos de los antiguos, sin que todo este conocimiento se traduzca en acción y en el mejoramiento positivo de ‘la humanidad’ como la comprende el emperador<sup>69</sup>: ‘El progreso, a pesar de que este sea poco, es vital, pues inclusive las consecuencias de un progreso menor son de gran importancia’, no hay que quedarse esperando la *república* de Platón. Esto último da cuenta del valor que pone el emperador a los cambios positivos en la humanidad por sobre sistemas de gobierno teóricos. Que el progreso en la consecución de estos cambios positivos sea imperativo y un gran logro si se obtiene, se sigue de tener en cuenta los vastos límites humanos en lo que concierne cambiar el mundo, inclusive para un emperador. Si a pesar de estos considerables límites se puede avanzar, esto muestra una gran convicción individual y rectitud moral. Sin embargo, a pesar de esta muestra de convicción ‘individual’ o voluntad, los efectos del cambio y progreso deben mejorar necesariamente la vida de los *otros*, y de esta manera cumplir el *koinônîkôn télos*. Si el progreso para Marco Aurelio es cambiar la humanidad positivamente, mejorando la vida de los *otros*, como hemos tratado de comprobar, es casi indudable que el camino para lograr este objetivo es la política.

Existen en el diario del emperador muchas afirmaciones que comprueban que ‘mejorar positivamente el mundo [por medio de la política] teniendo como guía la filosofía’ es una meta importante. No es deseable en todo caso una vida dedicada solo a la contemplación:

---

<sup>69</sup> Para Marco Aurelio la humanidad está comprendida por aquellas personas que hacen uso de su razón. No todas las personas hacen uso de la razón, por lo tanto el concepto de *humanidad* en el emperador no es inclusivo de todas las personas, ni tampoco libre de discriminación.

Marco Aurelio, *Meditaciones* II, 2.

[...]Déjate de libros. No te dejes distraer más: no te está permitido.[...]

Marco Aurelio se exhorta continuamente a ‘dejar sus libros’ y dedicarse a su fin, el cual es social y político. Pese a esta exhortación continua, para la consecución de ese fin el estudio es inequívocamente necesario e imprescindible para saber puntualmente cómo mejorar ‘positivamente la humanidad’, pues el que no tenga una preparación previa en ‘la filosofía correcta’, fácilmente caerá en el error y por lo tanto, sus acciones serán erráticas.

### 3.1. Guía para la acción en el mundo

Teniendo en cuenta el texto y lo examinado hasta este punto, resulta evidente que la tesis que se defenderá en este último capítulo establece que para Marco Aurelio la filosofía debe necesariamente terminar en *práxis*. Este ha sido un punto de incompreensión u oscuridad en muchos lectores de las meditaciones, pues estas *prima facie*, parecen centrarse excesivamente en el desarrollo moral individual, así como en brindar consuelo ante los infortunios de la vida. A pesar de esto, el análisis llevado a cabo sugiere, si no demuestra, que el estudio filosófico no es un bien por sí mismo; más bien parece que Marco Aurelio relega la filosofía a un segundo plano considerándola un bien menor o instrumental. El bien primordial es la acción social o política; realizar una mejora tangible en la comunidad teniendo como guía el estudio filosófico. La biografía de Marco Aurelio ciertamente respalda la tesis, pues el emperador optó por la vida política y no por la vida retirada dedicada a la reflexión. Esto se profundizará más adelante; por ahora es fundamental examinar si existe en su diario respaldo dogmático a la misma. Para ello, examinemos uno de los primeros apartes del diario que toca este tema:

Marco Aurelio, *Meditaciones* I,7.

De Rustico<sup>70</sup>, el haber concebido la idea de la necesidad de enderezar y cuidar mi carácter; el no haberme desviado a la pasión por la sofística, ni escribir tratados teóricos ni componer discursos exhortativos, ni hacer que se me señale de manera llamativa como individuo acético o bienhechor; el haberme apartado de la retórica, la poética y el lenguaje exquisitos; el no pasearme en toga por la casa ni hacer tales cosas; el escribir sin afección las cartas, como la que él mismo escribió a mi madre desde Sinuesa; el mostrarme proclive al diálogo con las personas que me han disgustado y faltado, tan pronto como ellos mismos quieran dar marcha atrás; el leer cuidadosamente y no satisfacerme con comprender por lo alto; el no dar consentimiento rápido a los que dicen tonterías, el que hubiesen caído en mis manos los apuntes de Epícteto, de los que me entregó una copia suya.

---

<sup>70</sup> Filósofo estoico instructor de Marco Aurelio en su juventud.

La primera parte de este aforismo es muy dicente en relación a evidenciar la tesis que establecimos en relación al presente capítulo. En las primeras líneas del párrafo demuestra claramente el emperador censura, sospecha y menosprecio a lo que él llama ‘la pasión por la sofística’, así como desdén por escribir tratados teóricos. Si se tiene en cuenta que el *télos* del emperador es inequívocamente social, en contraste con un *télos* meramente individualista, que se preocupe nada más por la perfección del alma de sí mismo, como ya se ha demostrado exhaustivamente en la tesis central de este texto, es relativamente fácil ver por qué para el emperador es *insostenible* dedicarse únicamente al estudio filosófico, la reflexión o el retiro contemplativo. También un poco más adelante afirma: ‘[Doy gracias a los dioses] el no haber caído, cuando me interese por la filosofía, en manos de ningún sofista, ni haberme entregado a los autores, ni resolver silogismos, ni ocuparme de la física celeste’(MARCO AURELIO, *Meditaciones* I,17). Sin embargo, es claro también en I,17 que el emperador no está dejando la filosofía completamente de lado, pues esta conduce al fin propio del ser racional. Inclusive, señala Marco Aurelio, el estudio filosófico debe ser cuidadoso y metódico, no superficial: ‘leer cuidadosamente y no satisfacerme con comprender por lo alto’, pues un error en la interpretación de las doctrinas puede llevar a errores en la acción.

Marco Aurelio, *Meditaciones* V,9.

No te disgustes, ni abandones, ni te desanimas, si no te es posible realizar siempre cada cosa a tenor con los rectos principios, sino que cuando fracasas vuelve de nuevo y conténtate si la mayor parte de tus acciones son más dignas de un hombre, y ama eso a lo que retornas, y no vuelvas a la filosofía como un maestro de escuela, sino como los enfermos de la vista a la esponja y el huevo, como el otro a la cataplasma y a la loción. Porque así demostraras que obedecer la razón no es nada, sino que descansaras en ella. Recuerda que la filosofía solo quiere lo que tu naturaleza quiere, y tú querías otra cosa, no acorde con la naturaleza. Pues ¿qué otra cosa hay más dulce que esto? ¿Es que el placer no nos sorprende por este medio? Pero mira si no es más dulce la magnanimidad, la libertad, la sencillez, la nobleza de sentimientos, la santidad. ¿Qué hay más dulce que la propia sabiduría cuando consideras que la infalibilidad y prosperidad en todo provienen de la facultad de la inteligencia y el conocimiento?

La filosofía claramente cumple dos roles esenciales para Marco Aurelio, es la guía para su vida, privada y pública y es al mismo tiempo una forma de terapia reconstituyente o ejercicio espiritual. Esta terapia y restauración aunque muy interesante y quizá iluminadora en lo que concierne la psicología del emperador no nos es pertinente en este momento,

razón por la cual la obviaremos. A continuación nos centraremos en estudiar como la filosofía actúa como guía en el accionar político en Marco Aurelio.

### 3.2. La filosofía como guía de la acción política

El conceptualizar la filosofía como guía para la vida –así como terapia o ejercicio espiritual– no es exclusivo ni original en Marco Aurelio, pues dentro de la escuela estoica esta interpretación del papel de la filosofía en la vida de los individuos es bastante común, basta recordar los discursos de Epícteto para ver que éste es el caso. Para finalizar esta investigación, es interesante y pertinente explorar cómo la filosofía es guía para la acción en la vida, pero no para todas las acciones en general sino específicamente para el tipo de acción que se debe realizar en la política. Aparte de Séneca y Cicerón, los cuales participaron en política y presumiblemente usaron como guía a la filosofía en este campo, el caso de Marco Aurelio es único ya que no solo era un político sino el político más importante en su época y contexto, era, después de todo, el *Caesar* del imperio romano. Para empezar a esbozar cómo es esa acción política derivada de las doctrinas filosóficas en Marco Aurelio es preciso una vez más remitirnos directamente a los pensamientos del emperador:

Marco Aurelio, *Meditaciones* I,14.

De Severo<sup>71</sup>[agradezco el haberme enseñado], el amor al hogar, a la verdad y a la justicia; el haber conocido por él a Tráseas, Helvidio, Catón, Dión, Bruto, y haber concebido la idea de un gobierno con igualdad ante la ley, regido por la equidad y la libertad de expresión, y una monarquía que valora por encima de todo la libertad de sus súbditos; todavía, la constancia y uniformidad en el aprecio de la filosofía; la buenas acciones, la liberalidad sin restricciones; el optimismo y la confianza en ser amado por los amigos; ningún disimulo con aquellos que topaban con censura, y el que sus amigos no necesitaban andar buscando qué quería, sino que se mostraba transparente.

Es interesante, en el fragmento, señalar como el emperador empieza su introspección demostrando gran respeto y aprecio por personajes que vivieron su vida inequívocamente bajo la guía de la filosofía, especialmente la estoica<sup>72</sup>, y como termina la

---

<sup>71</sup> Filósofo peripatético

<sup>72</sup> Tráseas fue un noble romano que murió sin quejarse, estoicamente, tras ser condenado a muerte por Nerón. Helvidio fue un filósofo ejecutado por sus enseñanzas bajo Vespaciano. Marco Porcio Catón fue famoso por preferir el suicidio digno antes de entregarse a su enemigo Julio César; fue un hombre famoso por su moral estricta y por esta razón se convirtió, un siglo después de su muerte, en un personaje en los diálogos de

reflexión llevada a cabo en ideales políticos, exhibiendo que para Marco Aurelio *parece* existir una relación directa entre la filosofía como ‘guía para la vida’, y la filosofía como ‘guía para la política’. Pese a esto, realmente no existe tal relación o diferenciación entre la filosofía como ‘guía para la vida’, y la filosofía como ‘guía para la política’ pues, como los estoicos antiguos ya dejaron claro, la política *es* parte de la vida del estoico. Este precepto que estipula que la política forma parte de la vida deseable por el sabio es encarnado en Marco Aurelio.

El análisis de los actos políticos de Marco Aurelio se encuentra en el límite de su teoría filosófica o más allá de esta, pues cuando pasamos de analizar sus doctrinas éticas y morales e intentamos comparar cómo estas presumiblemente influyen su acción política, nos introducimos en el campo de la psicología y de las motivaciones personales del emperador. Por lo tanto, vale la pena señalar que mucho de lo que concluyamos sobre este punto en concreto es de carácter especulativo. Sin embargo, a pesar de la imposibilidad de probar más allá de toda duda las motivaciones psicológicas que determinaron en Marco Aurelio su pensamiento y sus acciones políticas, es posible y válido argumentar que las acciones de Marco Aurelio sugieren que su pensamiento y actuar político fueron guiados por sus reflexiones filosóficas. En el fragmento anterior, esto se pone en evidencia, pues para el emperador ‘la monarquía debe valorar por encima de todo la libertad y la igualdad de sus súbditos’. Si este pensamiento o idea política es tomada fuera de contexto, suena extraño que un monarca considere a sus súbditos como iguales, más extraño todavía que la monarquía deba valorar la libertad de los ciudadanos por sobre todas las cosas. Sin

---

Cicerón. Catón también participó activamente en la política local, primero como gobernador, y luego como cónsul, entre otros cargos prominentes. Dion y Bruto fueron famosos en su tiempo y en la posteridad gracias al papel que cada uno respectivamente jugó en el derrocamiento de tiranos. Dion, un dedicado general, es descrito como “de carácter altivo, magnánimo y valeroso” (*Vidas paralelas*, VII-IV), aprendió filosofía directamente de Platón, aunque este mismo lo censurara por el tipo de gente de la que Dion se rodeaba. Dion jugó un papel principal en el derrocamiento de Dionisio. Bruto por su lado fue famoso por dar muerte a Julio Cesar en 44 BC. La fama de Bruto, como ejemplo de moralidad, no es tan clara como la de Dion (entre otras cosas por ser considerado por Cesar como un amigo cercano y fiel), pese a esto, aunque los dos hombres son admirados por su hostilidad hacia los tiranos, se dice que en el caso de Bruto, éste merece más elogio que Dion, ya que Dion emprendió la guerra contra Dionisio por una ofensa personal sufrida, mientras Bruto arriesgó su vida por la libertad común suya y de sus conciudadanos.

embargo, esta extrañeza se disipa en el momento en que entra en contexto el enunciado y se conecta éste con los preceptos morales del emperador:

MARCO AURELIO, *Meditaciones* II,1.

Al amanecer, dite a tí mismo: me voy a tropezar con un indiscreto, un desagradecido, un insolente, un envidioso, un insociable. Todo esto le sucede por su ignorancia del bien y del mal. Pero yo he visto la naturaleza del bien, que es lo bello, y la del mal, que es lo vergonzoso, y la del mismo que comete la falta, que es de mi género, participe no de la misma sangre o semilla, sino de la mente y de la partícula divina, no puedo sufrir daño por obra de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza; y no puedo enfadarme con un pariente ni odiarlo, porque hemos nacido para una tarea común, como los pies, las manos y los parpados, como las hileras de dientes superiores e inferiores. De modo que obrar unos contra los otros va contra la naturaleza y es obrar negativamente enojarse y volverse de espaldas.

Marco Aurelio considera que existe igualdad entre los hombres, esta igualdad se origina en el hecho de que existe un parentesco entre los hombres por compartir parte de la divinidad, en otras palabras, los hombres son iguales en cuanto comparten la capacidad de razonar. Este punto ya ha sido discutido anteriormente en referencia a la cosmovisión de Marco Aurelio y sería redundante volver a investigar el tema del ‘parentesco’ con los otros, teniendo en cuenta lo que se le dedicó en el capítulo anterior en relación al tema de *egocentrismo* y *altruismo* en el emperador. Sin embargo si se tienen en cuenta estos preceptos éticos de Marco Aurelio, se entiende por qué el emperador organiza una monarquía de tal manera que la libertad y la igualdad de los súbditos sea lo más importante. Pues el ego de Marco Aurelio es parte de un organismo mayor, su *yo* no está claramente limitado, él no puede apartarse de este organismo, que es el cosmos, siguiendo su interés propio ya que se convertiría en un ‘tumor’ para el organismo. Para Marco Aurelio entonces la igualdad entre los hombres, incluyéndose a él mismo entre este conjunto, no se deriva de algún sentimiento condescendiente o paternalista en relación a sus súbditos, se deriva directamente de la razón, esta igualdad a sí mismo es un *mandato* de la ley universal.

De lo anterior, se sigue que si el ego de Marco Aurelio no se limita simplemente a su persona física, el *bien* para el emperador no se puede limitar solo a la persecución de aquello que solo lo beneficie a él. Esto quiere decir que para el emperador el bien de todos, o más bien, el bien de la ciudad, es su bien. No hay bien individual en esta concepción del *yo* en Marco Aurelio, si este es el caso, que el bien en Marco Aurelio sea el bien de la ciudad, su diario debe expresar claramente este ideal:

MARCO AURELIO, *Meditaciones* VI, 44.

Si los dioses deliberaron sobre mí y lo que debía sucederme a mí, deliberaron bien: pues un dios sin propósito no es fácil ni siquiera de concebir. Pues ¿por qué motivo iban a desearme hacerme daño? ¿Qué beneficio resultaría de ello para sí mismos o para el conjunto por el que tanto velan? Y si no deliberaron propiamente sobre mí, deliberaron sobre las cosas comunes en general, como consecuencia de lo cual también éstas debo aceptar y amar. Supongamos que no deliberan sobre nada (lo cual es impiedad creer, y entonces no sacrificaremos, no imploraremos, no juraremos, ni hagamos todas las demás cosas que hacemos como si los dioses estuvieran presentes y viviendo con nosotros). Pero supongamos que no deliberan sobre ninguna de estas cosas; sin embargo, a mí me es posible tomar deliberaciones sobre mí mismo, me cabe el análisis sobre lo que me interesa. A cada cual interesa lo que es conforme a su propia constitución y naturaleza y mi naturaleza es racional y social. Mi ciudad, mi patria, en cuanto Antonino, es Roma; en cuanto hombre, el mundo. Así pues, sólo lo que es útil para estas ciudades es bueno para mí.

La parte final del fragmento es clara, sólo lo que es útil para la ciudad universal y la ciudad local, Roma, es útil para Marco Aurelio. El aforismo es particular en cuanto se expresa en él una preocupación clara y explícita por la ciudad local, Roma. Mientras el bien por la ciudad universal se logra a partir de una ética en la que se reconocen a todos los seres humanos como parientes, y por lo tanto es en un sentido abstracta<sup>73</sup>, la utilidad o el bien de Roma requiere hechos concretos y tangibles.

De esto se puede formular que Marco Aurelio reconoce que existe una obligación universal y una obligación local, no siendo estas dos obligaciones de diferente tipo o contradictorias sino más bien que la primera obligación, la universal, implica la segunda obligación, la local: “A todas horas piensa tenazmente, *como romano y como hombre*<sup>74</sup>, en hacer lo que tienes entre manos, con seriedad meticulosa y sincera, con amor, libertad y justicia y en procurarte tiempo libre de las demás imaginaciones.”(MARCO AURELIO, *MEDITACIONES* II, 5.) Mientras las obligaciones universales se pueden mantener u observar por medio de la contemplación y la reflexión, las obligaciones locales implican y requieren participar en la comunidad. Es por esta razón que Marco Aurelio no puede dedicarse a la filosofía exclusivamente, debe, por la utilidad y bien de Roma, dedicarse a la política.

La política que ejerce el emperador presumiblemente *es* guiada por el estudio filosófico; sin embargo, es necesario ver qué quiere decir esto exactamente. Según los

---

<sup>73</sup> Es abstracta puesto que en lo que se refiere a seres humanos lejanos que nunca conoceremos, o *la totalidad* de los seres humanos, esta ética se mantiene estrictamente teórica y no puede llevarse *completamente* o *absolutamente* a la práctica. La ética en todo caso, para que sea *práxis*, supone aplicarla a personas concretas.

<sup>74</sup> Mis itálicas.

fragmentos estudiados, que la política sea guiada por la filosofía quiere decir principalmente dos cosas: la primera, que la acción política (así como la acción en la vida en general, según las doctrinas estoicas) debe ser el resultado de juicios verdaderos, lo cual implica que las decisiones del político deben estar siempre, en todo caso y en todo momento subordinadas al cálculo de la razón; la segunda, que el fin de la acción política debe ser la persecución y consecución del bien social. Sobre este segundo punto surge una tensión en lo que pueda significar *el bien* en un contexto político, pues Marco Aurelio, en concordancia con la doctrina estoica, identifica *el bien* exclusivamente con la virtud:

MARCO AURELIO, *Meditaciones* V, 12.

Qué sea lo que a la mayoría parece bueno, de aquí puedes comprenderlo. Porque si alguien pensara que son verdaderamente buenas ciertas cosas, como la sabiduría, la prudencia, la justicia, la valentía, no podría, habiendo comprendido esto de antemano, oír todavía algo como designación apropiada para el bien: porque en nada cuadraría. Pero teniendo en cuenta de antemano lo que a la mayoría le parece bueno, uno escuchara y fácilmente admitirá que implica una imputación apropiada lo que ha dicho el cómico. Así barrunta la mayoría la diferencia. Pues esto no podría descontentar ni ser desestimado, por un lado, mientras que, por el otro, nosotros aceptamos, en lo referente a la riqueza y a la buena suerte que conducen al lujo y a la fama, que es un dicho conveniente y cortés. Sigue, pues, y pregunta si hay que estimar y aceptar por buenas cosas tales que, así que se han comprendido apropiadamente, tendrían como consecuencia que el que las posee, a causa de su bienestar <<no tiene donde evacuar>>.

El fragmento es inequívoco en estipular que las virtudes o la virtud, es ‘la designación apropiada’ para *el bien*. Y el único mal real por lo tanto es la vergüenza o el mal moral (MARCO AURELIO, *MEDITACIONES* XII, 18.). Si este es el caso, la única acción política válida a la luz de las doctrinas estoicas sería aquella que terminase en un aumento en la virtud de sus ciudadanos. Pese a lo anterior es claro que la acción política, tal y como se la reconoce en el lenguaje común, abarca un rango más amplio que sólo la educación de la ciudadanía relativa a las virtudes; en efecto la ciudad *local* necesita, entre otras cosas, un mínimo de capital para cubrir necesidades, un ejército para la defensa en relación a amenazas externas e internas, la obtención de recursos externos, carreteras, funcionarios públicos, recaudos etc. El político necesita no sólo también pensar en este tipo de ‘bienes’ sino procurarlos.

Sobre la procuración de este tipo de bienes, por medio de la acción política, Marco Aurelio es notoriamente silencioso, así como en cuanto al valor de este tipo de *bien*. Este silencio del emperador nos obliga a especular cómo se puede resolver la tensión

interpretando *políticamente* algunos pasajes de su diario. La explicación más plausible de por qué Marco Aurelio procuraría el bien material de su ciudad, así como el tipo de acción política cuyo propósito *no* fuese ‘aumentar’ la virtud de sus ciudadanos, es que Marco Aurelio buscaría este tipo de bienes en su accionar político debido a que los consideraba *indiferentes preferibles*, cosas intermedias entre el bien y el mal:

MARCO AURELIO, *MEDITACIONES VI*, 45

Todo lo que le ocurre al individuo es para el beneficio del Todo. Hasta ahí, estamos claros. Pero si se ve con más cuidado se observará como regla general que lo que beneficia a una persona, beneficia también a otras personas – aunque [el uso de la palabra] ‘beneficio’ debe ser tomado en su aplicación popular a cosas que de hecho son indiferentes

Según el fragmento entonces, el beneficio de una persona por medio de esos indiferentes es deseable, ya que Marco Aurelio claramente determina que incluso este tipo de beneficio es bueno para la totalidad. A pesar de que es claro que estos indiferentes *benefician*, no es claro el por qué son beneficiosos, pues evidentemente no forman parte de la virtud. En todo caso parecería que la doctrina de los *indiferentes preferibles* resuelve la tensión en cuanto a la acción política que tenga como objetivo el asegurar bienes materiales para la comunidad o ciudad; sin embargo, la solución no es contundente y definitiva, pues todavía queda irresuelta la cuestión de *por qué* lo que para Marco Aurelio es claramente indiferente, es bueno para sus compatriotas. Lo que sí parece irrefutable es que el emperador se preocupaba por el bienestar material de su imperio, no solo el espiritual o moral, como veremos más adelante al explorar brevemente la biografía de Marco Aurelio.

### **3.3. Vida y legado de Marco Aurelio**

A pesar de que el propósito de la siguiente investigación es eminentemente el estudio de los preceptos morales y su justificación en la filosofía del emperador Marco Aurelio y cómo esta se relaciona con su teoría y praxis política, es relevante y a la vez interesante estudiar de manera breve aspectos biográficos del emperador romano. Marco Aurelio, en su calidad de político, sufrió la acusación de ser un líder artificioso o poco hábil a la hora de enfrentarse a los problemas prácticos del imperio. Pese a esta acusación, Marco Aurelio, en concordancia con algunos de sus preceptos éticos anteriormente explorados, nunca

abandonó su misión como emperador ni literalmente ni figurativamente. El emperador se mantuvo firme en su posición<sup>75</sup> hasta el día de su muerte. La actividad política para Marco Aurelio fue de carácter prioritario a lo largo de su vida; “[Siempre] intentó buscar soluciones y no rehuyó tomar medidas, hacer reformas y estar presente en los lugares más conflictivos, ya se tratara de guerras contra los pueblos bárbaros, de los movimientos populares de rebelión, de la reorganización y administración de las provincias, del intento del general Avidio Casio por proclamarse emperador, de la peste y las inundaciones de Roma, o, en fin, de las relaciones con el cristianismo y con los pueblos del oriente” (Daza, 1984:280).

Si la acción política del emperador tuvo una característica sobresaliente, esta sin duda fue el respeto y veneración por las costumbres y tradiciones del pasado. El respeto que el emperador sentía por el pasado fue evidente en su actitud con respecto a la vida social, la religión y la política del imperio. Es quizá esta devoción por el pasado la fuente de sus mayores limitaciones con respecto a la política de su presente, pues esta idealización del pasado implicó “la falta de una visión dinámica de la historia y, por consiguiente, de la vida política; escasa sensibilidad para proyectar y promover una integración más profunda entre Oriente y Occidente y desconocimiento de las aspiraciones de las gentes de las provincias del imperio” (Daza, 1984:282). Con el fin de hacernos una idea más clara en cuanto a la persona histórica de Marco Aurelio y de esta manera contrastar lo que fue su vida, especialmente en su calidad de político, con su filosofía moral y política, a continuación haremos un recorrido somero por su vida, resaltando los episodios más importantes. De esta manera daremos cuenta de la influencia de sus reflexiones en su propias acciones.

Marco Aurelio, llamado en principio Catilius Severus, fue criado por su abuelo paterno, después de la muerte de su padre biológico. La crianza del joven Marco estuvo marcada profundamente por su entrenamiento e instrucción en filosofía; este hecho fue determinante en la vida del futuro emperador. Marco Aurelio estudio filosofía demostrando gran ardor y pasión por ella. Desde muy temprana edad, su devoción a la materia llegó al punto de, a los doce años de edad, adoptar y usar la vestimenta tosca usada por los filósofos y dormir en el suelo. Su gran maestro en filosofía estoica fue Apolonio de Calcedonia.

---

<sup>75</sup> Entiéndase ‘Lote del destino’, como él mismo lo diría.

Adicionalmente, el joven atendía a los discursos de Sexto de Caronea, sobrino de Plutarco, y de Junio Rustico, Claudio Máximo y Cinio Catulus, todos ellos pertenecientes a la escuela estoica.

A sus quince años, Marco Aurelio asumió la *toga virilis* y fue nombrado prefecto de la ciudad durante el *festival latino*; fue por su conducta impecable en este papel, entre otras cosas, que el emperador Adriano se interesó por el joven Marco, a quien llamaba *verissimus*, i.e. el que siempre dice la verdad. Al buscar Adriano un sucesor al trono, Marco Aurelio apenas tenía dieciocho años, por lo cual no era un candidato apropiado. Pese a esto, al escoger Adriano como su sucesor a Antonio Pio, tío político de Marco Aurelio, condicionó esta adopción a que Antonio a su vez adoptara a Marco Aurelio como su sucesor. Adriano adoptó a Marco Aurelio y cuando este último se enteró del hecho, se horrorizó, en vez de alegrarse, pues la vida en la familia real traía consigo muchos males, los cuales Marco enumeró y denunció ante su familia biológica. Conforme a la ley de adopción, el joven empezó a llamarse Aurelio y pasó a ser parte de la familia Aureliana, es decir, la familia de los Antoninos. Poco después de esto Marco Aurelio se casaría con la que fuese su esposa por el resto de su vida, Faustina, hija de Antonio Pio.

Marco Aurelio vivió veintitrés años de esta manera, como hijo adoptivo de Adriano y luego de Antonio Pio, el cual cada vez se encariñaba más con su hijo adoptivo. Fruto de este inmenso cariño y de su promesa a Adriano, cuando Antonio Pio sintió que su hora final se aproximaba, ordenó que Marco Aurelio fuera formalmente proclamado como su sucesor en el imperio. Siendo forzado por el senado a asumir su papel como cabeza de estado después de la muerte de Pio, Marco Aurelio nombró a su hermano (adoptivo), Lucio Aurelio Verus Cómodo, como co-emperador junto a él y le dio el título de *Caesar* y *Augusto*, y de esta manera empezaron su mandato bajo igualdad de títulos y de condición. Cabe anotar que esta fue la primera vez que dos emperadores gobernaron el imperio romano. Se dice que los dos emperadores actuaban de una manera tan democrática que nadie extrañó el buen reino de Pio (*HISTORIA AUGUSTA, P153*). Como muestra de esto, existe una anécdota en referencia al escritor satírico y de farsas de nombre Marullus, quien irritaba mucho a los dos emperadores con sus chistes, pero que sin embargo, nunca fue castigado por esto.

Después del sepelio y los juegos fúnebres de Pio, Marco Aurelio se entregó por completo a la filosofía y a cultivar la virtud en los ciudadanos del imperio. Este tiempo de felicidad y reposo le duraría poco al emperador, pues el río Tiber inundó la ciudad y terminó con la vida tranquila del Antonino, causando una gran hambruna en la población. En este tiempo también estallarían varias guerras como la guerra pártica y la germánica. Para atender la guerra germánica el emperador Marco Aurelio envió al general Aufidio Victorino y para atender la guerra pártica el emperador envió a su propio hermano y co-emperador, Verus. Marco Aurelio permaneció en Roma ya que la situación en la ciudad demandaba la presencia del emperador.

El gobierno de Marco Aurelio estuvo marcado por los salvaguardas que dio el emperador con respecto a las libertades individuales. Sus decretos robustecieron el ejercicio del derecho y las leyes en el imperio, así como la libertad de expresión también se vio muy fortalecida durante el gobierno del emperador. A pesar de disfrutar de amplios poderes, ningún emperador, antes de él, mostró mayor respeto por el senado. Incluso otorgó poderes a los senadores para servir como jueces de investigaciones las cuales pertenecían a su propia jurisdicción. El gobierno de Marco Aurelio también estuvo marcado por el cuidado que el emperador dio a la administración de la justicia; nombró jueces para Italia asegurando su bienestar, en concordancia con los planes de Adriano, quien había nombrado hombres de rango consular para administrar la ley.

Muy acorde a su filosofía, la cual recalca constantemente la importancia del fin social en la acción política, Marco Aurelio en su gobierno instauró muchos decretos y mecanismos para brindar apoyo a los más pobres del imperio y, para otorgar más funciones al senado, nombró como supervisores de las comunidades a miembros del senado. En los tiempos de hambruna, proveyó las comunidades italianas con comida proveniente de la ciudad, siendo de hecho muy cuidadoso en la cuestión del abastecimiento del grano en todo el imperio. También limitó significativamente los espectáculos de los gladiadores.

El imperio de Marco Aurelio se preocupó más por la restauración de leyes viejas, que por hacer leyes nuevas, siempre procurando la estricta observancia de éstas a través de sus prefectos. Scaevola, un hombre muy diestro en jurisprudencia, fue un asesor muy cercano del emperador. En cuanto a los súbditos del imperio, Marco Aurelio actuaba en

referencia a ellos como uno actuaría en un estado libre. Fue excesivamente razonable a propósito de limitar a los hombres en sus inclinaciones malévolas, así como también fue muy insistente en persuadirlos hacía el bien; fue generoso para premiar el buen comportamiento y rápido para perdonar los errores ajenos, de esta manera “haciendo a los malos hombres buenos, y a los buenos, muy buenos, tolerando incluso el temperamento descontrolado y la insolencia de no pocos hombres” (*HISTORIA AUGUSTA, P165*). En lo referente a los sobornos en relación a las demandas legales, nunca el dinero tuvo influencia en él, siempre fue firme, así como razonable.

Cuando su hermano regresó después de un tiempo de las batallas en Siria, triunfante, el título de “Padre de su patria” le fue decretado a ambos hermanos. A Verus por sus victorias y a Marco Aurelio por la manera cómo se condujo a sí mismo y al estado durante la ausencia de su hermano, especialmente en relación al senado y a los comunes. Su hermano Verus insistió en compartir su triunfo en las batallas con Marco Aurelio, sin embargo, Marco Aurelio, después de la muerte de su hermano, insistió en que solo lo llamaran ‘Germánicus’, en referencia a la guerra que él ganó solo, pues no quería honores por victorias que no fuesen suyas. Existe una anécdota la cual retrata el carácter gentil y generoso de Marco Aurelio; después de atender un espectáculo de bailarines, en el cual un bailarín cayó de una cuerda y murió, el emperador decretó poner colchones bajo todos los bailarines y esta es la razón por la cual ahora todos los bailarines tienen una red abajo que los protege de las caídas (*HISTORIA AUGUSTA, P165*). En todo caso es conocido que Marco Aurelio celebraba ritos fúnebres a los ciudadanos de las clases más bajas del imperio, muchas veces financiados tales ritos con las arcas del dinero del estado.

Después de haber sido pospuesta por mucho tiempo, a través del trabajo de diplomáticos, estalló la guerra con los marcómanos. Esta guerra, alegó Marco Aurelio ante el senado, demandaba la presencia de los dos emperadores en el campo de batalla. Fue en camino a esta guerra, en el carruaje con su hermano, que Lucio Verus sufrió un ataque de apoplejía y murió. No existe ningún emperador en la historia que no haya sido víctima de algún rumor malicioso y Marco Aurelio no es la excepción. Pues fue inventado un cuento según el cual Marco Aurelio realmente envenenó a su hermano para sacarlo del camino, ya que estaba cansado de cubrir los errores de éste, productos de una moralidad muy diferente

a la suya. Pese a la improbabilidad de que el rumor fuera cierto, pues contradice todo lo que se conoce acerca de la personalidad del emperador y del amor que demostraba en público por su hermano, después de la muerte de Verus, uno de los generales más queridos por Marco Aurelio, Avidio Casio, se rebelaría en su contra.

Marco Aurelio, por algún tiempo, ocupó el poder de emperador solo. Lo cierto es que la muerte de su hermano en algún sentido liberó a Marco Aurelio de una carga. Se dice que su hermano sufría de mal temperamento, maneras de hablar vulgares y estupidez natural, en fuerte contraste con la personalidad de Marco Aurelio, cuyo temperamento siempre fue impenetrable, claramente producto de su entrega total a la filosofía estoica. Se dice que el deseo e intención real de el emperador Adriano fue nombrar a Marco Aurelio como su sucesor, algo que no se pudo hacer por la edad de éste en el momento de la sucesión, pues Adriano mantenía la esperanza de que el estado romano cayera en manos de alguien realmente digno.

La muerte de su hermano y co-emperador, Lucio Verus, precipitó a Marco Aurelio a lo que se conoce como el único error que tuvo el emperador en su gobierno, o por lo menos el más significativo. Pues el emperador se afanó en dar el título de *Cesar* y co-emperador a su hijo, el polémico Lucio Aurelio Cómodo. En la ceremonia incluso marchó a pie Marco Aurelio mientras su hijo ocupaba el carruaje real del emperador. Pese a este lunar en el gobierno del emperador Marco Aurelio, durante este tiempo el emperador aseguró para sí y para el estado romano grandes logros; aseguró el bienestar de las provincias siendo su comportamiento hacia ellas marcado por la extrema consideración de los intereses de éstas, llevó a cabo campañas militares exitosas en contra de los germanos, acabando él mismo la guerra márcomana, una guerra tan grande que se dice superó cualquier otra en la memoria de los hombres (*HISTORIA AUGUSTA, P175*), también aplastó las insurrecciones de los samaritanos, los vándalos y los cuados, liberando a los panonios de la opresión.

Después de gobernar a sus súbditos por un periodo de dieciocho años y de ser ampliamente amado como monarca, hermano, padre e hijo, Marco Aurelio murió. Marco Aurelio adquirió una enfermedad en campaña militar y decidió que ya era tiempo de morir.

Esta decisión se tradujo en el rechazo de comida o bebida<sup>76</sup>. Al sexto día de estar agonizando, reunió a sus amigos y, mostrando desprecio por los asuntos humanos y desdén por la muerte les dijo: “¿Por qué lloran por mí, en vez de pensar en la pestilencia y muerte, que es el lote común para todos nosotros?” (*HISTORIA AUGUSTA*, P203).

Se dice que en su funeral, por primera vez en la historia del imperio, el senado y la gente del común, en vez de estar en lugares separados, estuvieron juntos en el mismo lugar para dar el último adiós a quienes ellos consideraron un dios. Marco Aurelio encontró la muerte intentando completar y terminar la guerra, fue durante este periodo que los vicios de su hijo, Lucio Aurelio Cómodo, comenzaron a ser innegables y evidentes. Se relata que dos días antes de su muerte, Marco Aurelio reunió a todos sus amigos y expresó la misma opinión sobre su hijo que Felipe de Macedonia a su vez expresaría en relación a Alejandro, el cual tenía una opinión muy pobre en relación a su descendente y añadió que le causaba una gran tristeza haber dejado un hijo en el mundo después de su muerte, pues el carácter cruel de Cómodo ya no se podía disimular. También se rumora que Marco Aurelio tuvo una visión antes de su muerte en la cual pudo ver que Cómodo se convertiría en el mal emperador y persona que se convirtió, y se dice que esto lo expresó a sus amigos; era su deseo que su hijo muriera, pues esto era preferible a que se convirtiera en otro Nerón, Calígula o Domiciano.

Existe la creencia, y muchos la consideran plausible, de que Cómodo realmente no era hijo de Marco Aurelio; Faustina, esposa de Marco Aurelio e hija de Antonio Pio –padre adoptivo de Marco Aurelio, según los deseos del emperador Adriano– no gozaba de la mejor reputación. En la época se rumoraba en referencia a los supuestos adulterios de ella; cuenta una historia que fue popular entre la gente: “En una determinada ocasión, se dice que Faustina vio a unos gladiadores pasar cerca de ella, Faustina se sintió inflamada de amor por uno de ellos; un tiempo después, cuando ella estaba sufriendo de una prolongada enfermedad, confesó esta pasión a su esposo. Los caldeos aconsejaron a Marco Aurelio bañar a su esposa en la sangre del gladiador; cuando el ritual terminó, de hecho su pasión por aquel gladiador fue apaciguada. Pese a esto cuando Cómodo nació, nació siendo un gladiador y no realmente un príncipe; tiempo después, en la época del imperio de Cómodo,

---

<sup>76</sup> Como en otrora pusiera fin a su vida Zenón de Citio.

éste peleó en casi mil espectáculos contra otros gladiadores” (*HISTORIA AUGUSTA, P181*). Aunque no hay ninguna plausibilidad en esta historia, ella surge del contradictorio hecho de que el hijo de un príncipe tan virtuoso exhibiera hábitos peores que los de cualquier entrenador de gladiadores y dejara un legado lleno de deshonra y crimen.

A pesar de la mancha en el gobierno de Marco Aurelio que fue nombrar a su hijo como sucesor, ni siquiera este hecho demerita la santidad, virtud y serenidad en el recuerdo que el buen emperador dejó en sus súbditos. Los hombres “no pensaron menos de él por el hecho de que su hijo fuera un gladiador y su esposa una adúltera infame” (*HISTORIA AUGUSTA, P181*). A pesar de que la reputación de Marco Aurelio fuera excelente al punto de ser considerado un dios a la hora de su muerte, también se dice que el emperador, después de la muerte de su hermano, sugería que la victoria de Verus en la guerra pártica se dio realmente gracias a los planes estratégicos ideados por él, y, aparte de eso, hizo varios comentarios en los que expresaba cómo la administración del estado iba a mejorar a la luz de que su negligente hermano Verus ya no representaba un obstáculo para ésta. De hecho Marco Aurelio parecía agradecer el hecho de que su hermano hubiera partido de la vida. En todo caso, Marco Aurelio decretó varios honores a su hermano, incluyendo honores divinos para deificarlo, así como también decretó honores, privilegios y dinero a las hermanas de Verus, familia y amigos.

El carácter de Marco Aurelio como estadista estuvo marcado por su capacidad para conciliar y negociar posiciones, sin que esto afectara su estricta disciplina y convicción. Difícilmente llegaba a una decisión de estado de manera arbitraria y por sí solo, siempre antes de cualquier acción, deliberaba ésta con los hombres más capacitados y preparados, no solo en asuntos de guerra sino también en aquellos que concernían la vida civil. Se dice que este dicho estaba siempre en sus labios: “Es más justo que yo de paso al consejo de muchos, que los muchos den paso a mis deseos, [pues] yo soy solo uno” (*HISTORIA AUGUSTA, P189*). Marco Aurelio nunca aceptaba *prima facie* la versión de aquellos que se mostraban sesgados ante cualquier tema, más bien se esmeraba por la búsqueda de la verdad por más tiempo que esta búsqueda tardara.

En cuanto a su disciplina militar, Marco Aurelio era percibido como severo e inflexible, como resultado de su sistema de filosofía. Por esta razón no pocas veces fue

criticado, sin embargo, el emperador solo limitaba su reacción a dar discursos o escribir panfletos y ningún castigo recaía sobre los críticos. Su disciplina militar irritaba a sus amigos cercanos, los que constantemente imploraban al emperador a volver del campo de batalla. El emperador ignoraba estos ruegos y se mantenía firme en su posición. Solo regresaba cuando todas las guerras hubiesen concluido.

Respecto a la importancia de la ley, era estricto. Siempre se disgustaba al oír que alguno de sus prefectos había abusado de su poder y quebrado la ley. En relación al gasto público fue generoso, brindando asistencia pronta a regiones necesitadas, al punto de estar cerca de quebrar el tesoro público. Sin embargo esto para la gente era digno de admiración, no de reproche. Existió la acusación de que, al llevarse a los gladiadores a la guerra con él y como consecuencia interrumpir los espectáculos que distraían a la gente, quería forzar al público al estudio de la filosofía. En referencia a los rumores levantados en contra de su esposa, Faustina, con relación a las supuestas intrigas de ésta con los pantomimos, fue pronto en defenderla y retirar cualquier acusación hacia ella mediante sus cartas.

En cuanto al manejo de la justicia, siempre fue costumbre de los Antoninos imponer castigos menos severos a los crímenes, que aquellos estipulados por las leyes. Sin embargo cuando Marco Aurelio tenía que castigar crímenes serios a infractores que eran claramente culpables, se mantuvo firme e implacable. El mismo presidió aquellos juicios que involucraron a hombres distinguidos los cuales enfrentaban la pena de muerte, y siempre, sin excepción, demostró una gran convicción por la justicia. Como muestra de esto existe una anécdota en relación a uno de sus pretores; Marco Aurelio, al percatarse de que el pretor en cuestión había escuchado la defensa de unos acusados de manera somera y rápida, ordenó a éste a repetir el juicio explicando que se debía respetar el honor de los acusados y que un juez que de verdad represente al pueblo debe ser uno que escuche detalladamente a los acusados. Marco Aurelio incluso extendió su concepción de la justicia a foráneos, incluyendo a enemigos capturados, a los cuales permitió que inmigraran y se instalaran en suelo romano.<sup>77</sup>

Marco Aurelio no solo permitía que foráneos se instalaran en suelo romano sino que

---

<sup>77</sup> Este hecho muestra que, para Marco Aurelio, incluso los foráneos eran merecedores de respeto y trato justo, muy en acorde con su visión cosmopolita del mundo.

además planeaba anexar al imperio a sus enemigos, pues quería hacer de Marcómania y Sárмата provincias del imperio. Lo hubiera logrado si en ese momento no hubiera tenido que lidiar con la rebelión de Avidio Casio en el Este. Es importante repasar este episodio. Este hombre se proclamó a sí mismo emperador, algunos dicen que cumpliendo con los deseos de Faustina, quien supuestamente estaba en estado de desespero ante las noticias de la muerte de su esposo. Se dice también que el mismo Casio fue responsable de divulgar los rumores de la muerte de Marco Aurelio. Marco Aurelio, peculiarmente, no mostró gran disgusto o afección al enterarse de este hecho, ni ordenó retaliaciones en contra de la familia y amigos de Casio. El senado no fue tan comprensivo; los senadores declararon inmediatamente a Casio enemigo público y confiscaron toda su propiedad. Forzado a atender la rebelión de Casio, Marco Aurelio abandonó las guerras samaritanas y márcomanias para enfrentar al traidor. En Roma hubo temor de que Casio se proclamara emperador durante la ausencia de Marco Aurelio, sin embargo este temor no duro mucho, ya que el rebelde fue rápidamente asesinado y su cabeza le fue enviada al Antonino. Marco Aurelio no demostró ninguna emoción y ordenó que la cabeza fuese sepultada. Incluso se cuenta que Marco Aurelio no ordenó explícitamente el asesinato de Casio y más bien sufrió cuando se entero de la muerte del rebelde. Cierta o falsa esa aseveración, lo cierto fue que Marco Aurelio mostró gentileza en relación a la familia del insubordinado; a su hijo meramente lo exilió, sin embargo le permitió acceso a parte de las propiedades de su padre, y, extrañamente, lo enriqueció a él y su familia con oro y plata. Todo esto lo justificaba diciendo que no fue su deseo derramar la sangre de un senador durante su imperio.

En cuanto a los co-conspiradores, Marco Aurelio demostró gran clemencia; prohibió al senado imponer penas fuertes a los rebeldes, perdonó a las comunidades que se habían aliado con Casio, incluso a los ciudadanos de Antioquía, quienes abiertamente apoyaban a Casio y se rebelaban contra él. En contra de Faustina, como era de esperarse, Marco Aurelio no tomo acción alguna. Años después, en la aldea de Hálala, por el monte Taurus, Faustina contrajo una enfermedad y murió. Marco Aurelio requirió al senado que se le brindaran los honores divinos, así como también pronunció una elogio en su honor, a pesar de la dudosa reputación que adquirió su esposa a causa de los rumores de adulterio. Se dice que Marco Aurelio no era ignorante de la reputación de su esposa ni tampoco se cegaba así mismo ante la verdad, como por amor muchos lo hacen. Cabe anotar que, en las

*Meditaciones*, o el diario del emperador para sí mismo, el nombre de Faustina siempre está en alto y el emperador sólo da muestras de cariño y gratitud hacia ella.

El carácter conciliador de Marco Aurelio no se limitó sólo a sus conciudadanos romanos; el emperador negoció muchas veces con reyes, ratificó, por ejemplo, los tratados de paz con los reyes persas cuando se encontró con ellos. En las provincias orientales fue muy amado, en las cuales, se dice, dejó las semillas de la filosofía. En Egipto se condujo siempre como un ciudadano del común y como filósofo. El amor por la filosofía ciertamente fue característico en su vida y en su forma de hacer política; se dice que siempre repetía el dicho de Platón: “Los estados que prosperan son aquellos en los que los filósofos son reyes o los reyes son filósofos”(HISTORIA AUGUSTA, P199).

### 3.4. Conclusión

Si la biografía de Marco Aurelio recogida y relatada en *HISTORIA AUGUSTA* y brevemente reseñada aquí, es fiel al Marco Aurelio histórico, como se asume en esta investigación, difícilmente se puede argumentar que las motivaciones del Antonino en su actuar político, así como en los demás ámbitos de su vida, no tienen relación alguna con su formación e instrucción filosófica, específicamente estoica. Hasta qué punto las acciones políticas del emperador se pueden justificar como la praxis de doctrinas estoicas es una cuestión en la cual no se puede esperar llegar a un acuerdo indiscutible; sin embargo, es posible argumentar que algunas acciones políticas específicas en Marco Aurelio son, muy plausiblemente, fruto de su formación estoica y que por lo tanto el emperador usó a las doctrinas estoicas como guía política. Después de todo, el emperador durante su vida se consideró filósofo explícitamente y existen en él rasgos de personalidad que asemejan a los que debe tener o aspirar a tener el sabio estoico.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Los rasgos más notables de personalidad que debe tener el sabio estoico, y que son claros en la personalidad del emperador son: impasibilidad, compasión, disciplina, austeridad, independencia, modestia y veracidad. Eso lo caracterizan Crisipo y Zenón, entre otros antiguos estoicos, de la siguiente forma:

DIÓGENES LAERCIO, 7.117-121

Dicen además que el sabio es impasible, por estar inmune (aunque hay también otro impasible, el malvado, así llamado como equivalente de duro e inmisericorde), y que el sabio es libre de vanidad, pues tiene por igual

Por lo anterior, en esta conclusión del presente capítulo conectaremos algunas acciones o actitudes políticas específicas del emperador Marco Aurelio con los preceptos morales y políticos que se dio a sí mismo en su diario personal; todo esto para argumentar que, de hecho, Marco Aurelio llevó a la práctica o al menos intentó practicar las doctrinas estoicas morales y políticas y que esto no se puede separar de la forma como administró el estado.

Una pregunta de gran interés es ¿cómo la cosmovisión cosmopolita de Marco Aurelio influyó en su accionar político? La respuesta, partiendo de los relatos biográficos del autor, no es clara. Por un lado, se puede hacer un vínculo entre su precepto moral “[Todo el género humano] participa de la ciudad común, porque la racionalidad nos es común” (MARCO AURELIO, *MEDITACIONES*, IV, 4) y el hecho de que el comportamiento de Marco Aurelio hacia los extranjeros fuera reconocido como justo, inclusive hacia sus enemigos. Recordemos que el emperador fue más bien laxo en los temas referentes a la inmigración y al asentamiento de extranjeros en suelo romano, así como también era claro que buscaba un imperio expansivo que cada vez anexara más provincias nuevas, como las provincias de Marcómania y Sárмата. Por el otro lado, se puede argumentar que el cosmopolitismo de Marco Aurelio, a pesar de conceptualizar a todos los ciudadanos del mundo como sus conciudadanos de la ciudad universal, de hecho daba prelación a los romanos por sobre los extranjeros, pues en todas las guerras llevadas a cabo durante su mandato fácilmente es visible que la razón de estas siempre fue la persecución de los intereses del imperio, mientras el bienestar de los extranjeros era considerado un factor de menor importancia. La tensión surge plausiblemente por el conflicto al tratar de conciliar una doctrina teórica general (tratar a todos los seres humanos con dignidad, respeto y justicia) con realidades políticas e históricas particulares y específicas. En todo caso, es posible establecer que Marco Aurelio, en su trato con los extranjeros, mantuvo una actitud

---

lo célebre y lo ignorado (aunque hay también otro sin vanidad, calificable de vulgar, que es el malvado); y dicen que todos los hombres de bien son austeros, por no entregarse ellos mismos al placer ni recibir de otros cuanto al placer sea propicio; aunque hay también otro austero, así llamado de modo semejante al vino austero, que se toma como remedio y no para bebienda. [...] Dicen que el sabio se dedicará a la política si nada lo impide, como dice Crisipo en el primer libro *De los géneros de la vida*, ya que mantendrá a raya el vicio e incitará a la juventud. Se casará, como dice Zenón en la *República*, y engendrará hijos. Además, el sabio no tendrá opiniones, esto es, que no asentirá a falsedad alguna. Tendrá algo de cínico, pues el cinismo es el camino más cortó a la virtud, como dice Apolodoro en la *Ética*; y aun comerá carne humana cuando las circunstancias lo requieran. Trad. BREDLOW.

de respeto y dignidad hacia ellos, y siempre y cuando la realidad política lo permitiese, trato de mantener la paz.<sup>79</sup>

Más allá del tema referente al trato de los extranjeros, la influencia estoica que más se vio reflejada en el mandato de Marco Aurelio sin duda fue la importancia que este dio a la virtud, tanto en su calidad de persona, como en su calidad de jefe de estado. El emperador, desde joven se mostró si no virtuoso por lo menos muy preocupado por la búsqueda de ese ideal. La virtud que buscaba Marco Aurelio era la virtud en su concepción estoica. Así, por ejemplo, ser *justo* fue siempre una gran preocupación del Antonino. Consecuentemente, la administración de la justicia fue un aspecto sobresaliente en el mandato del emperador. La preocupación por la justicia en Marco Aurelio es clara en lo concerniente a la ley; durante su mandato, como hemos ya explorado, monitoreaba constantemente la forma cómo sus prefectos manejaban la impartición de la ley, realizó reformas y estructuró el estado para que éste tuviera mayor observancia al derecho, se asesoró de expertos en jurisprudencia en su gobierno, y se involucró personalmente en los juicios de mayor relevancia. Sin embargo, también aplicaba su concepto de justicia, el cual recordemos, es actuar a favor de la totalidad, regido por la ley universal, en aspectos más sutiles o menos visibles; el emperador era claro en considerarse igual que otros hombres, por lo menos en lo que concernía su capacidad racional, por esta razón no imponía su voluntad a como dé lugar sino que por el contrario, escuchaba siempre a los demás, recordemos que solía decir “Es más justo que yo de paso al consejo de muchos, que los muchos den paso a mis deseos, [pues] yo soy solo uno” (*HISTORIA AUGUSTA*, P189).

A pesar de su estricta observancia de la ley y entrega a la justicia, el emperador mostraba una preocupación real por los intereses y el bienestar de los demás, por lo cual nunca fue severo en su trato con los demás. Eran común en él las señales de simpatía incluso hacia los transgresores de alguna ley; recuérdese el trato del emperador con los conspiradores en la rebelión de Avidio Casio, a los cuales impuso más bien castigos mínimos por sus crímenes y faltas o su trato dócil y permisivo con Faustina; los honores,

---

<sup>79</sup> Como muestra de esto basta recordar el trabajo diplomático que pospuso la guerra con los marcómanos por años y los tratados de paz que ratificó con los reyes persas.

incluso inmerecidos, hacia su hermano Verus, la repartición del total su propiedad (heredada de su padre natural) a sus hermanas y muchos ejemplos más. En efecto, Marco Aurelio trataba a los demás como sus familiares, muy en acorde con la doctrina estoica. El estoicismo del emperador también se manifestó en el desdén por los lujos, el dinero y la comodidad, incluso desdén por su salud, recuérdese que murió estando en campaña militar ante la recriminación de sus amigos por no volver a Roma y en su perseverancia ante la adversidad. En pocas palabras, las acciones y la filosofía de Marco Aurelio se reducen a una palabra: servicio.

Es claro, como ya se sugirió anteriormente, que inevitablemente surge una tensión al tratar de imponer doctrinas teóricas a situaciones históricas y políticas concretas, en este sentido difícilmente se puede argumentar que Marco Aurelio, o en efecto cualquier otro político o líder, haya mantenido una estricta concordancia entre sus preceptos morales y sus acciones en el mundo. No obstante, pese a que la conexión entre sus reflexiones morales y su accionar político no se correspondan rigurosamente, tampoco se puede concluir que la conexión es inexistente. En otras palabras, los preceptos morales estoicos, notorios por su extrema exigencia moral, son el modelo de la perfección. Piénsese en el sabio estoico; entre más se acerque el individuo, la sociedad o el estado a la perfección, siendo el paradigma de ésta el sabio y la ciudad universal para el individuo y la sociedad respectivamente, el bienestar de estos se incrementara proporcionalmente a su cercanía con tal ideal. Nunca será tan perfecto el individuo o el estado como el paradigma, así como nunca los seres humanos pueden llegar a ser dioses o el discípulo del estoicismo, *sabio*. Sin embargo, sí puede el individuo y/o la sociedad aumentar su cercanía a la perfección y este parece ser el objetivo de la relación en Marco Aurelio entre la teoría y la praxis; “No esperes la república de Platón, sino bástate con que prograses por poco que sea, y considera que incluso el resultado de esto no es chica cosa” (MARCO AURELIO, *MEDITACIONES IX*, 29.) . El punto es que la teoría, que es de suma importancia, debe ser la guía de la acción, pero el bien *real* está en la praxis, en acercar la realidad, individual o política, a la perfección.

Esto también parece dar luces sobre una cuestión irresoluta que mencionamos anteriormente: ¿Por qué Marco Aurelio se preocupa por asegurarle a sus conciudadanos cosas que el considera *indiferentes*? Sobre este punto vale recordar que la teoría estoica, si

bien es clara cuando describe a la virtud como la única merecedora del calificativo de lo *bueno* o el *bien*, no considera que todas las cosas indiferentes pertenecen a la misma categoría o que entre los indiferentes no exista diferencia de grado. Recordemos lo que dice la cita de Estobeo sobre el tema:

ESTOBEO, *Églogas* I, pág. 84, 21 W [S. V. F I 192]

Entre las cosas que tienen valor, algunas tienen mucho y otras, poco. De igual modo, también, entre las que tienen dis-valor, algunas tienen mucho y otras poco. A las que tienen mucho valor se las llama ‘preferibles’; a las que tienen mucho dis-valor, ‘despreciables’, habiendo sido Zenón el primero que estableció tal denominación para las cosas. Dicen que es ‘preferible’ aquello que, siendo indiferente, escogemos mediante un raciocinio de preferencia. Y que lo mismo vale para lo ‘despreciable’, y que los ejemplos son iguales por analogía. Pero ninguno de los bienes es preferible, porque ellos tienen en sí el valor máximo. Lo preferible, al tener el segundo puesto y valor, se acerca de alguna manera a la naturaleza de los bienes. Porque, en palacio, el rey no es ‘preferible’ sino lo que viene después de él. Las cosas se llaman ‘preferibles’ no porque lleven a alguien a la felicidad o porque contribuyan a ello, sino porque nos resulta necesario elegir las cosas que son contrarias a las ‘despreciables’.<sup>80</sup>

La solución a la cuestión de ¿por qué Marco Aurelio se preocupa por asegurarle a sus conciudadanos cosas que él considera *indiferentes*? Tal como se expone en el fragmento, porque escoger lo preferible *es* razonable, ya que estos indiferentes se acercan ‘de alguna manera a la naturaleza de los bienes’, entiéndase por bienes, *virtud*. Y el segundo motivo, que se desprende del primero, es que al identificar los ciudadanos la diferencia entre aquellos indiferentes que son preferibles, y aquellos que son despreciables y reconocer la proximidad de los primeros con el bien, presuntamente Marco Aurelio de esta manera contribuye a la educación de sus ciudadanos en lo que se refiere a identificar y escoger finalmente el bien genuino por sobre lo demás, siendo éste siempre su objetivo último.

---

<sup>80</sup> Traducción CAPPELLETTI

## 4. CONCLUSIONES

### 4.1. Resultados destacables alcanzados

En esta investigación nos propusimos a averiguar como objetivo general, en qué consiste el cosmopolitismo estoico y las implicaciones que se producen a partir del concepto, primordialmente en lo concerniente a la participación en política incluyendo una profundización en la relación egoísmo-altruismo en la filosofía estoica. Como objetivos específicos nos propusimos dar respuesta y/o conciliar dos problemáticas fundamentales en la ética y política exhibida por el emperador Marco Aurelio; la primera problemática u oscuridad en los escritos del emperador es aquella que surge a partir de la aparente tensión existente entre una ética presuntamente individualista y egoísta, donde el único *bien* genuino es la virtud personal, en contraste con una propuesta política altruista, donde se caracteriza clara y específicamente el *bien* como la acción que concluye en el fin social o beneficio de los otros. La segunda temática específica que exploramos fue cómo el emperador teorizó y ejerció la participación en política y si tal ejercicio tuvo conexión alguna con los preceptos teóricos de los antiguos estoicos. A continuación recapitularemos brevemente las más importantes conclusiones y hallazgos logrados en la investigación.

El cosmopolitismo estoico, el cual conceptualizaron Zenón y sus discípulos, como explicamos a profundidad en el primer capítulo del texto, fue principalmente una cosmovisión o visión de mundo. Esta cosmovisión sostiene que el mundo es una unidad debido a que todos los objetos que contiene comparten una única y misma sustancia. Esta unidad implica que el cosmos es un sistema cerrado en el cual cada parte mantiene una relación orgánica con las otras, por lo cual se puede comparar el cosmos en su totalidad con un 'cuerpo'. La totalidad de dicha sustancia, así como las partes del mundo que se interrelacionan entre sí orgánicamente, se conoce en la doctrina o se le da el nombre de

*dios*<sup>81</sup>. Dios, en la cosmovisión estoica, ordena el mundo y el cosmos<sup>82</sup> de una manera determinada<sup>83</sup> y específica. Este orden se conoce en la doctrina como la *naturaleza*. Las leyes *genuinas* para los estoicos son idénticas a los mandatos de la naturaleza, y estos se descubren ante el hombre mediante el correcto uso de su razón<sup>84</sup>. Precisamente porque el universo entraña leyes *naturales*, es correcto, según la doctrina, identificar el cosmos con una ciudad. Que el cosmos es una ciudad ‘universal’<sup>85</sup> y que los mandatos de la naturaleza son ley, son dos de los preceptos dogmáticos más fundamentales y de común acuerdo entre todos los adherentes de la escuela estoica<sup>86</sup>. ¿Qué, precisamente, implica seguir estas leyes naturales? Esta es una cuestión cuya respuesta puede variar dependiendo a que autor se estudie; si estas leyes implican participar en la política local, tema de esencial interés en esta investigación y como sería tal participación son dos puntos que producen divergencias y controversia entre diferentes filósofos de la escuela. La respuesta a esta pregunta, en el caso de los filósofos estoicos antiguos bajo la guía de Zenón de Citio, fundador de la escuela<sup>87</sup>, es inequívocamente positiva; las leyes naturales sí implican la participación en la política local<sup>88</sup>. La participación en la política local se debe realizar teniendo dos fines en mente: el primero es beneficiar a los conciudadanos por medio de la divulgación de las virtudes y el segundo, tal y como se investigó en el primer capítulo, el replicar las leyes naturales en las leyes humanas o positivas. El primero de estos fines que busca el adherente a la escuela al participar en política y el cual explícitamente prescribe beneficiar a los demás, nos introduce en la segunda pregunta elemental de la investigación, ¿cómo se puede conciliar una ética ‘egoísta’ en la que la consecución de la virtud personal parece ser lo único importante, con una política cosmopolita que implica altruismo, beneficiar a los demás?

---

<sup>81</sup> También llamado Zeus, los dioses, el lógos, la razón universal y el destino, dichos términos usados análogamente, sin modificación de significado y/o concepto.

<sup>82</sup> Dicho en otras palabras, se ordena a sí mismo.

<sup>83</sup> Este orden *determinado* del cosmos hace de la cosmovisión estoica una filosofía inequívocamente determinista.

<sup>84</sup> Este descubrir de las leyes naturales por medio de la razón obtiene el nombre de *virtud(es)*. La virtud es el bien supremo en la ética estoica.

<sup>85</sup> El orden de la ciudad establece que los dioses gobiernan y legislan y los hombres son gobernados.

<sup>86</sup> De esto emana el mandato ético principal de la escuela: *vivir según la naturaleza*.

<sup>87</sup> En oposición a los estoicos tardíos, filósofos romanos como Séneca.

<sup>88</sup> Siempre y cuando le sea posible al adherente de esta escuela, lo cual presupone cierto estatus social al estoico que ha de participar en la política local.

En acorde a lo que estudiamos en el capítulo segundo de la investigación, la respuesta a la anterior pregunta yace en la pregunta misma; la conciliación entre una ética ‘egoísta’ y una política altruista que implica directamente beneficio a los demás se da a partir de la definición del término *egoísmo*. Más específicamente, la respuesta a la cuestión aparece cuando empezamos definir la relación *egoísmo-altruismo*. La importancia de la conexión entre estos dos términos fue claramente percibida por los antiguos estoicos, quienes llamaron esta conexión *oikeíosis*<sup>89</sup>; ésta fue usada particularmente para explicar qué se conecta y cómo se da la relación entre una ‘ética de virtud personal’ y el comportamiento altruista. Lo que la definición del término muestra es que, pese a que de hecho las fuentes sí colocan el egoísmo a la base del comportamiento humano, éticamente y psicológicamente<sup>90</sup>, el *ego* del estoico carece de límites claros y determinados. Esto es así porque, al considerarse él no una totalidad en sí mismo, sino una parte de la totalidad (siendo la totalidad el cosmos), los límites de lo que él considera que es su *yo* necesariamente se empiezan a tornar difusos. No solo es esto natural, según la física estoica, sino que también deseable. Más aun, el ejercicio moral más importante para los estoicos según lo investigado, es precisamente dirigir, moldear y formar la *oikeíosis*, con el fin de integrarse cada vez más a la comunidad cosmopolita y de esta manera contribuir al *télos* universal (*koinón télos*).

Habiendo resuelto satisfactoriamente las inquietudes planteadas en cuanto a la participación en política, y al ‘problema’ del egoísmo en los antiguos estoicos, nuestro interés se centró en ver cómo el emperador Marco Aurelio interpretó la doctrina de la *cosmopolis*, cómo supera o afronta él, a su vez, la acusación de egoísmo e individualismo, y finalmente cómo aplicó el llamado filósofo emperador los preceptos de los antiguos en cuanto al tema de participación en política (local).

---

<sup>89</sup> Mary Margaret McCabe identifica la palabra con el término moderno *altruismo*, sin embargo parece más conveniente identificar la palabra con la relación que se da entre el egoísmo y el altruismo, según nuestro estudio del término en el capítulo segundo de la presente investigación.

<sup>90</sup> Siendo por esta razón parciamente válido el calificativo de que la ética estoica es una ética de tinte individualista.

Lo primero que hay que decir, según nuestra investigación acerca de la filosofía del emperador, es que Marco Aurelio fue sin duda un consagrado cosmopolita. Esto quiere decir que la visión de mundo del emperador se mantiene rigurosamente a tono con las doctrinas de los antiguos —Marco Aurelio cree en la igualdad natural y dignidad innata entre él y sus conciudadanos a causa de participar en la facultad racional, así como también cree en la ciudad universal, la cual es regida por las leyes naturales— esto es evidente a lo largo de sus meditaciones, y como nuestra investigación establece, su cosmovisión se conecta con sus políticas y con su manera de gobernar.

En relación a la ética que desarrolla Marco Aurelio, como hemos venido señalando a lo largo del texto, ésta puede fácilmente ser mal interpretada como de naturaleza egoísta, pues es evidente que la consecución del bien personal (*Virtud*), así como la obtención de paz interior y tranquilidad, son temas recurrentes en las meditaciones. Para poder examinar como Marco Aurelio presumiblemente pone en práctica el concepto de *cosmopolis*, así como para explorar cómo se da la participación en política según los preceptos estoicos en el emperador, no se puede obviar esta tensión, es necesario superarla. Esto se logra en la investigación a partir de la examinación de lo que considera Marco Aurelio es el *bien* para el individuo. El término *bien individual*, para Marco Aurelio, es un oxímoron. Esto es, dado que el bien para el individuo no puede ser otra cosa que la virtud, y la virtud es vivir según la naturaleza y procurar el *koinón télos*, el bien para Marco Aurelio tiene que ser social<sup>91</sup>. En esto es claro y reiterativo el emperador; el fin de la ética es siempre y en todo caso de naturaleza social, o, si se quiere, político. Pues, tal y como estipulamos al final del capítulo dos, el individuo no existe como un ente aislado de la totalidad, el orden universal y/o el sistema social, tal existencia aislada la compara Marco Aurelio con un tumor en un cuerpo. Por lo tanto, el bien de una parte de la totalidad tiene que estar a tono con el bien de la totalidad entera. El malentendido se da a partir de un hecho que aparece de forma irrefutable en las meditaciones, siendo éste que el desarrollo moral se produce, para el emperador, a partir de la reflexión interior, específicamente de la reflexión entorno a las

---

<sup>91</sup> La virtud también necesariamente entraña *benevolencia* y *beneficio*, actitudes y acciones que específicamente atañe cierta disposición hacia los otros.

doctrinas estoicas. Pese a esto, en ningún filósofo estoico es más claro el precepto que el fin de dichas reflexiones internas tiene que expresarse en la acción externa hacia los otros<sup>92</sup>.

Aclarada de manera satisfactoria la aparente oscuridad intrínseca a las *Meditaciones*, en lo relativo a la conexión o incongruencia entre egoísmo/individualismo y altruismo, en la parte final del proyecto exploramos cómo el emperador interpretó y aplicó el concepto de cosmopolis desarrollado por los antiguos<sup>93</sup> a su vida y gobierno. Marco Aurelio, en su concepción de la cosmopolis, en esencia se mantiene muy cercano a lo que ya habían dicho los estoicos antiguos antes de él y no introduce mayores cambios a la doctrina como tal. Sin embargo, su contribución al concepto no es despreciable ya que mediante una clara cadena argumentativa enlaza términos como razón, ley, ciudadanía y ciudad universal, como ya se había mencionado en el capítulo dos, contribuyendo de esta forma el emperador a otorgar un alto nivel de coherencia a la doctrina.

Una importante interpretación que hace Marco Aurelio del ideal cosmopolita, aunque llegara a esta conclusión ya siendo emperador y no antes, como el comentario biográfico demuestra, es que la doctrina hace imperativa la participación en política<sup>94</sup>. Para Marco Aurelio, incluso la política se sitúa por encima de lo filosófico<sup>95</sup>. Esta interpretación es particular al emperador, ya que ningún filósofo estoico antes que él subordina el entrenamiento filosófico a la práctica política.<sup>96</sup> Aunque es claro que el estudio filosófico debe ser esencial para el buen político, la filosofía debe culminar en *práxis*. El razonamiento detrás de este juicio es que el bien primordial es la acción social y la mejora tangible en la sociedad. Esto se desprende de un reconocimiento particular en Marco

---

<sup>92</sup> Esta es claramente la razón por la que Marco Aurelio rechaza de forma categórica una vida dedicada a la teoría filosófica y muestra desdén por lo que él denomina la *sofística*.

<sup>93</sup> El cual entraña llevar los preceptos éticos a la práctica, de especial interés para nosotros, la práctica política.

<sup>94</sup> Para los antiguos, con base a los fragmentos estudiados, era altamente deseable y recomendable la participación en política, presumiblemente para poder educar a los conciudadanos en las virtudes. Marco Aurelio va más allá y considera la participación en política como de carácter obligatorio.

<sup>95</sup> La política que realmente se encuentra a 'tono' con las leyes naturales, como la que presumiblemente ejerce él, no la política en su significado habitual y en el imaginario común, por la cual el emperador muestra claramente desprecio.

<sup>96</sup> Piénsese por ejemplo en Epicteto, gran fuente de inspiración para Marco Aurelio, quien subordina el entrenamiento filosófico a la práctica, mas no a la práctica política, la cual escasamente menciona, según los *Discursos* compilados por Arriano.

Aurelio; el reconocimiento hacia las obligaciones locales. Sobre este punto es claro y contundente el emperador, sólo lo que es útil para Roma<sup>97</sup> es bueno para él. El político debe, sin embargo, gobernar a tono con los preceptos de la cosmopolis<sup>98</sup>, por lo cual sólo la filosofía puede servirle de guía genuina para la acción. Es este apego a la doctrina probablemente la causa de una importante acusación en contra de la política ejercida por Marco Aurelio: “A la hora de hacer un balance de su vida y obra, suele reconocérsele más importancia como filósofo y como moralista que como hombre de estado y responsable del gobierno del imperio. [...] En general, el sentimiento de respeto hacia el pasado y la veneración por las costumbres y doctrinas tradicionales está siempre presente en Marco Aurelio, manifestándose en su actitud<sup>99</sup> frente a la religión como en la forma de entender y dirigir la vida social y política del imperio” (Daza, 1984:280). La descripción anterior implica que Marco Aurelio no fue tan habilidoso como político, como si lo fue como filósofo. No contestaremos en este momento a esta caracterización que se hace del emperador, en primer lugar porque el capítulo tercero de la presente investigación profundiza en lo que fue el gobierno de Marco Aurelio<sup>100</sup>, y en segundo lugar, porque para poder controvertir la anterior caracterización seriamente, tendríamos que adentrarnos en una investigación de carácter netamente histórico lo cual nos alejaría de nuestras preguntas centrales. Sin embargo, citamos la anterior caracterización que se hace del emperador porque estamos de acuerdo en que, irónicamente<sup>101</sup>, el legado de cosmopolitismo del emperador ha tenido más resonancia en lo filosófico y lo moral que en lo netamente político.

---

<sup>97</sup> Y lo útil para el cosmos en general, pues en el emperador lo local y lo universal nunca entra en contradicción.

<sup>98</sup> Estos preceptos establecen que todos los hombres gozan de igualdad innata a causa de su capacidad racional, que las leyes existen a priori a las formuladas por los hombres, que el ego debe ser expansivo en el individuo como lo establece el término *Oikeiosis*, que los juicios deben estar basados en conocimiento real *epistème*, y que el fin (*Télos*) humano debe ser la acción social, entre otros.

<sup>99</sup> De estricta observancia a las tradiciones y por ende de mantener el *status quo*.

<sup>100</sup> A modo de que el lector se forme su propio juicio.

<sup>101</sup> Es irónico que se le recuerde más al emperador como filósofo y moralista que como político, ya que, como se ha visto en la investigación, la preocupación fundamental de Marco Aurelio fue la política y la acción social.

#### 4.2. Aportes del cosmopolitismo estoico a la discusión *político-filosófica* moderna y dificultades no superadas.

Ciertamente, cuando pensamos en las contribuciones que el cosmopolitismo estoico, como el que defiende Marco Aurelio, puede hacer a la discusión actual sobre ‘cosmopolitismo’, pensamos más en términos morales que políticos. Esto es así, porque el cosmopolitismo moderno, tal como investigamos, necesariamente requiere de reforma institucional, específicamente demanda compromiso con el *pluralismo* y con los derechos humanos. Pese a esto, sería un error creer que la contribución del cosmopolitismo estoico a la discusión moderna solo se limita a lo estrictamente moral y que sus implicaciones políticas son anacrónicas e impracticables en la actualidad. En este sentido, la contribución *política* más importante que la doctrina cosmopolita de los estoicos hace al llamado ‘cosmopolitismo moderno’ es el de otorgar a este último contenido sustantivo a sus argumentos. Algo que, sin lo cual, sin duda reduciría la discusión entorno a la política internacional, así como la discusión entorno a la política local, meramente a la resolución de conflicto de intereses entre naciones y grupos sociales, en la cual necesariamente el grupo más fuerte se impondría sobre el más débil. Esto, dicho en otras palabras, quiere decir que el cosmopolitismo contemporáneo, nutrido de valores e ideales estoicos, se puede contraponer como una respuesta seria al llamado *realismo político*<sup>102</sup> tan en auge actualmente.

---

<sup>102</sup> “El realismo político [sucesor del realismo clásico] o *Realpolitik* es un concepto político originalmente alemán que data alrededor del siglo XIX y es especialmente característico de las políticas de Karl Otto von Bismarck, aplicable a asuntos internos, como en política exterior. Literalmente su significado es ‘la política del realismo’ e implica sospecha hacia el sentimiento de *wishful thinking* o el auto-engaño en los juicios. [El término] ha tomado una connotación más siniestra en su uso moderno. La versión más moderada de *realismo político* es usada para describir una aproximación hacia lo político excesivamente cínica [en el uso moderno del término cinismo] y la cual no permite el altruismo humano, esta posición también percibe motivos ulteriores u oscuros detrás de cualquier acto político o de su correspondiente justificación.

En su significación o uso más radical, el *realismo político* sugiere que los valores morales no deberían nublar la consecución de los intereses particulares o los intereses propios de la nación y también implica la certeza absoluta que cualquier oponente político optará por un comportamiento similar. Mientras el *realismo político* en cualquiera de sus usos es característico de mucho del comportamiento moderno entorno a la política, el prejuicio de que todas las personas actúan solo motivadas por su propio interés es probablemente una ilusión la cual no es adecuada para el que practica *realismo político* en el uso original del término. Quizá una definición más apropiada del llamado *realismo político* se da en términos de la *teoría de juegos*, como una estrategia para minimizar pérdidas. Una versión moderna de *realismo político* se da en el desarrollo, principalmente estadounidense, de la teoría ‘realista’ en lo relativo a las relaciones internacionales, en el cual el interés particular de la nación se asume como el bien supremo tanto para justificar una acción como para la acción en sí misma, llevando a un desconocimiento generalizado de conceptos como la ley internacional” (The Routledge Dictionary of Politics, 2002: 420) Traducción propia.

A pesar de la importante contribución que el cosmopolitismo estoico hace al cosmopolitismo moderno, en el ámbito de las relaciones internacionales, con el fin de contraponerse al llamado *realismo político*, los aportes del cosmopolitismo estoico no se limitan sólo a esto. El cosmopolitismo estoico es una doctrina filosófica que entraña una determinada visión de mundo que tiene como consecuencia ciertas acciones políticas determinadas, mas su *razón de ser* va más allá de brindar argumentos políticos para reformas institucionales. En aras de maximizar los aportes que este ideal puede hacer al cosmopolitismo moderno y a la filosofía política en general, no debe esta doctrina en ningún caso ser vaciada de su contenido ético y teórico, a modo de rescatar de ella solo lo político. Tal abstracción, aparte de comprobarse inverosímil, resultaría en una vista parcializada de los aportes que puede hacer el cosmopolitismo estoico a la discusión moderna de filosofía política. Este ideal de cosmopolitismo en su versión estoica, el cual es rico en imperativos generales, nos puede ofrecer una moralidad en común mínima y universalisable<sup>103</sup>, la cual se encuentra por encima de diferencias religiosas, nacionales, políticas e ideológicas, y que por ende puede contribuir enormemente a dirimir conflictos ideológicos, políticos y religiosos<sup>104</sup>, esto por medio del replanteamiento de la dicotomía de “*ellos contra nosotros*”. El tipo de propuesta *ético-política* que entraña el cosmopolitismo evita a su vez los problemas meramente legalistas, ya que su preocupación principal yace en la necesidad de reconocer al otro como igual, más que en certificar derechos.

Otro aporte importante que hace la doctrina cosmopolita a la política moderna se da en términos de lo que Anthony Appiah llama el *falibilismo*. El autor expresa de la siguiente manera en que consiste este aporte: “Otro aspecto [destacable] del cosmopolitismo es aquello que los filósofos llaman *falibilismo*: la conciencia de que nuestro conocimiento es imperfecto y provisorio, que está sujeto a revisión ante nueva evidencia” (Appiah, 2007:

---

<sup>103</sup> Algo que ya en el pasado había descubierto Kant, sin embargo la moral universal de éste, en el ámbito de las relaciones internacionales, se reduce a cordialidad con los extraños o forasteros, mientras que la moral estoica va más allá de esto, y tiene implicaciones políticas más profundas.

<sup>104</sup> Los conflictos ideológicos y religiosos, valga la pena mencionar, no han cesado en la llamada época moderna y son especialmente comunes en África y Oriente medio. El llamado *postsecularismo* tampoco se encuentra libre de conflictos de este tipo.

191). Este valor cosmopolita es especialmente relevante al momento de contrarrestar el fanatismo ideológico y/o religioso en la política, así como las reformas institucionales y estatales cargadas de contenido de naturaleza fundamentalista.

Una manera concreta en la que los ideales cosmopolitas estoicos permanecen relevantes en la actualidad se da en el contexto internacional de los procesos migratorios<sup>105</sup>. A medida que la globalización crea vínculos cada vez más fuertes entre ciudadanos de diferentes naciones por factores como el comercio, intercambio y movimiento de capital, la globalización de la cultura, la movilidad de la información y las comunicaciones, así mismo cada vez son más comunes y frecuentes los movimientos y desplazamientos de personas de determinadas regiones a otras. Estos procesos de inmigración, los cuales no pocas veces implican inmigración masiva de personas de una región a otra, hacen especialmente relevante y necesaria una ética y política que se preocupe por los derechos de los extraños. El cosmopolitismo, en este sentido, no es un ideal superficial que se reduzca a cordialidad con los extranjeros; más que esto, la doctrina es un sustento ético y político para contrarrestar la popularidad que en países de Europa y en los Estados Unidos, tienen políticas y políticos de *derecha* que enfatizan en la necesidad de crear legislación *anti-inmigrante*. Este tipo de antagonismo hacia los inmigrantes muchas veces degenera en racismo. En este respecto, una política cosmopolita puede hacer un contrapeso importante a políticas de tinte nacionalista que frecuentemente socavan los derechos de los inmigrantes.

El sentimiento que entraña el cosmopolitismo estoico de que ‘todos como humanidad compartimos un destino común’ es especialmente significativo cuando se pone en el contexto actual mundial, contexto en el cual existen constantes amenazas y preocupaciones, tales como el cambio climático, la trata de personas, hambrunas, epidemias, catástrofes naturales, terrorismo internacional, amenaza del conflicto nuclear, crisis financieras globales, entre otras, amenazas todas las cuales no reconocen límites nacionales, ideologías políticas o afiliaciones religiosas. Los ideales cosmopolitas, si son

---

<sup>105</sup> En el año 2013 se calculó que existen 232 millones de personas viviendo como inmigrantes en países diferentes al de su origen, según la ONU (Organización de las Naciones Unidas, Departamento de asuntos sociales y económicos: <http://esa.un.org/unmigration/wallchart2013.htm>).

asumidos y practicados, sin duda contribuirían enormemente en la búsqueda de soluciones a problemas que requieren de cooperación internacional.

Los aportes que el cosmopolitismo estoico puede hacer al cosmopolitismo moderno y la discusión político-filosófica actual no se limitan a los acá mencionados y se podría discutir ampliamente en qué consisten cada uno de ellos; sin embargo los referidos bastan para mostrar algo que mencionamos al principio de la presente investigación y que consideramos es evidente, esto es que todavía hay mucho campo que recorrer en lo que se refiere a estudiar las doctrinas de los estoicos y que ésta tiene, todavía, mucho por ofrecer al pensamiento moderno en ámbitos que abarcan desde lo político y moral hasta lo psicológico y terapéutico.

Lo anterior no significa, claro está, que el camino en el estudio de los estoicos está libre de problemas y dificultades. Recordemos nada más la divergencia en opiniones intrínseca a esta escuela. En este sentido, en la presente investigación también se hallaron problemáticas que por ahora consideramos insuperables. Una dificultad puntual de especial notoriedad al estudiar cómo la doctrina de cosmopolitismo de los antiguos estoicos influyó en las políticas gubernamentales del emperador Marco Aurelio, se da a partir del hecho de que la conexión entre la filosofía moral y ética del emperador y sus acciones políticas es débil. Nos referimos a que a pesar de que dicha conexión existe, ésta se puede entrever especialmente cuando nos aproximamos a la vida del Marco Aurelio histórico, sería un desacierto establecer que el aspecto filosófico del emperador determinó inequívocamente su actuar político. No es verosímil en ningún caso ligar bajo una relación tipo causa-efecto las doctrinas morales prescritas y defendidas por el emperador con las políticas concretas que este instauró en el imperio. En este orden de ideas, lo máximo que se puede hacer, y con lo que pacientemente nos tenemos que conformar por el momento, es especular sobre cómo sus preceptos influyeron en sus políticas, ejercicio que consideramos plenamente válido en nuestra investigación y que realizamos en el capítulo tercero. Pese a esto, no podemos concluir con la información que poseemos al respecto que la filosofía del emperador es totalmente e inequívocamente congruente con sus actos políticos. Esta dificultad se puede extender también al estoicismo en general, cuando tratamos de extraer de él lo netamente

político, pues éste difícilmente nos ofrece un contenido político concreto que nos informe precisamente qué acciones son encomendables y cuáles son despreciables en el terreno político o cómo se debe configurar el estado específicamente, por ejemplo. Pese a esto, creemos según lo estudiado en el presente texto que los imperativos generales de la doctrina sí pueden conducir la acción política y darle un norte. Este norte es, como lo describe apropiadamente Appiah, “[guiarse] bajo un compromiso ético que constituye un esfuerzo por extender nuestras relaciones concretas para que incluyan a los ‘otros’ distantes”<sup>106</sup> y comprender que tenemos obligaciones morales hacia todos los seres humanos.

---

<sup>106</sup> APPIAH, 2007: 206

## 5. BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

MARCO AURELIO. *Meditaciones. (7 ed.). Trad. Bartolomé Segura Ramos.* Madrid: Alianza Editorial S.A., 2009

MARCO AURELIO *A sí mismo. Trad. Jorge Cano Cuenca.* Madrid: Editorial Edaf, 2007

MARCUS AURELIUS. *Meditations. Trans. Martin Hammond.* London: Penguin Books, 2006.

MARCO AURELIO. *Meditaciones. Trad. Ramón Bach.* Madrid: España: Editorial Gredos S.A., 1977.

MARCO AURELIO. *Meditations. Trans. Maxwell Stainiforth.* London: Penguin Books Ltd. 2005

### ANTOLOGÍAS

BOERI, M. D., SALLES, R (2014). *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética: traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos* (1. Aufl. ed.). Sankt Augustin: Academia Verlag.

BREDLOW, L. (2010). *Diógenes Laercio, Vidas y opiniones de los filósofos ilustres.* Zamora: Lucina.

CAMPOS DAROCA, J. *Testimonios y fragmentos Crisipo de Solos. (Vol. 1).* España: Editorial Gredos S.A., traducción 2006.

CAPPELLETTI, A. *Los estoicos antiguos, fragmentos.* España: Editorial Gredos S.A., Traducción, 2002.

LONG, A., & SEDLEY, D. *The Hellenistic Philosophers. (Vol. 1).* New York,: Cambridge University Press, Traducción. 1987.

### BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

APPIAH, A., & MOSCONI, L. (2007). *Cosmopolitismo: La ética en un mundo de extraños* (1. ed.). Madrid: Katz Editores.

BOEREE, G, *The Philosophies and Religions of the Roman Empire. Informally published manuscript, Department of Philosophy, Shippensburg University of Pennsylvania, Shippensburg, 2001*

BROWN, E. *The stoic invention of cosmopolitan politics. Cosmopolitan politics: on the history and future of a controversial ideal*, Frankfurt, Germany, December 2006

D' Ors, A. *Cicerón, M. Sobre La Republica*. Madrid, España: Editorial Gredos S.A., Traducción, 1984

CALHOUN, C, *Cosmopolitanism in the modern social imaginary*. The MIT press 2008

DAZA, J. (1984). *Ideología y política en el emperador Marco Aurelio*. Revistas Lvcentvm, (3),1984.

DERRIDA, J. *Ethics, institutions and the right to philosophy. (p. 26)*. Lanham, MD: Roman & Littlefield Publishers Inc, 2002

GREEN, P. Philosophers, Kings, and Democracy, or, How Political Was the Stoa. *Ancient Philosophy, 14*, 147- 156. 1994

HISTORIA AUGUSTA. En (1921). Loeb Classical Library, 2004

KANT. *Perpetual peace, and other essays on politics, history, and morals. Trad. Ted Humphrey*. Indianapolis: Hackett Pub. Co. 1983

KERFERD, G. B. (1978). *Origin of evil in stoic thought*. Manchester: John Rylands University Library of Manchester, 1978.

LONG, A. *The concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought*. American Academy of Arts & Sciences, 2008

MCCABE, M. (2005). Extend or identify: two Stoic accounts of altruism. *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji. ed. / Ricardo Salles*. Oxford: Oxford University Press.

NUSSBAUM, M, *Kant and stoic cosmopolitanism*. The Journal of political philosophy, 5(1), 1997.

PANGLE, T. *Socratic cosmopolitanism: Cicero's critique and transformation of the stoic ideal*. 31(2), 235-262, Canadian Journal of political science and the Société Québécoise de science politique, 1998.

ROBERTSON, D. (2004). *The Routledge dictionary of politics* (3rd ed.). London: Routledge.

- SALLES, R. *God & Cosmos in Stoicism*. New York, NY: Oxford University Press, 2009
- SAMBURSKY, S. *Physics of the stoics*. Edinburgh: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1959.
- SCHOFIELD, M. *The Stoic idea of the city. (2 ed.)*. Chicago, IL: The university of Chicago Press, 1999
- VOGT, K. (2008). *Law, reason, and the cosmic city political philosophy in the early Stoa*. New York: Oxford University Press.
- VOGT, K. (N.D. ). *The good of others: A stoic reading of Plato. Plato in the Stoa*, Retrieved from Katjavogt.com, Sin año.
- WATT, W. *The individualism of Marcus Aurelius*’. 14 (2), 201-208 International Journal of Ethics, 1904
- YURACKO, K. *Perfectionism and contemporary feminist values*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.