

¿Es Marco Aurelio un estoico *aristoniano*?
**Una revisión al supuesto acercamiento de Marco Aurelio
a la axiología aristoniana¹**

Is Marcus Aurelius an *Aristonian* stoic?
**A review of Marcus Aurelius's supposed approach
to the Aristonian axiology**

José Luis PONCE PÉREZ

<https://orcid.org/0000-0003-4504-9724>

Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

jose.ponce@correo.buap.mx

RESUMEN: En este trabajo sostengo que Marco Aurelio no se adhiere a la axiología heterodoxa del estoico Aristón de Quíos, sino que es fiel a la axiología estoica ortodoxa. Al rechazar esa adhesión me aparto de Julia Annas y Geert Roskam, que ven una fuerte influencia de Aristón en Marco Aurelio. Pero también me aparto de Pierre Hadot, pues, aunque él también rechaza esa influencia, no estoy totalmente de acuerdo con las razones que da para rechazarla. Para cuestionar esa influencia ofreceré unas razones diferentes a las que él proporciona.

PALABRAS CLAVE: Marco Aurelio, indiferentes, axiología, Aristón de Quíos, Marco Cornelio Frontón

ABSTRACT: In this article I maintain that Marcus Aurelius does not subscribe to the heterodox axiology of the stoic Aristo of Chios, but that he is faithful to the orthodox Stoic axiology. In rejecting that adherence, I differ from Julia Annas and Geert Roskam who see a strong influence of Aristo on Marcus Aurelius. I also differ from Pierre Hadot because, even though he rejects that influence as well, I do not totally agree with his reasoning. In order to question that influence, I will offer a reasoning different from his.

¹ Manifiesto mi gratitud al doctor Ricardo Salles por la lectura y los puntuales comentarios que realizó a la primera versión de este trabajo, así como a los Proyectos PAPIIT IN403620 y 400123 que coordina Ricardo Salles en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. También agradezco los comentarios de mis dos dictaminadores anónimos. Las traducciones, a menos que indique lo contrario, son de mi autoría.

KEYWORDS: Marcus Aurelius, Indifferents, Axiology, Aristo of Chios, Marcus Cornelius Fronto

RECIBIDO: 30/03/2022 • ACEPTADO: 25/08/2022 • VERSIÓN FINAL: 14/09/2022

Razones no faltan para apoyar la idea de que Marco Aurelio (121-180 d. C.) no es un estoico *ortodoxo*, si por ortodoxia estoica entendemos el conjunto de aquellas doctrinas que encontramos en los reportes y fragmentos que son atribuidas, en conjunto, a los primeros estoicos: Zenón, Cleantes y Crisipo (siglo III a. C.) y sus sucesores anteriores a Panecio (a quien se le tiene también por un estoico heterodoxo). Distintos puntos parecen alejar a Marco Aurelio de ser un estoico ortodoxo, por ejemplo, su visión de la persona, pues parece tener rasgos platónicos,² su constante trivialización y menosprecio de las cosas por su pronta transitoriedad,³ el abrir la posibilidad de que el universo no es regido providencialmente, sino que rige el azar epicúreo.⁴ No es mi intención tratar de establecer la ortodoxia de Marco Aurelio en todos los puntos polémicos que aparecen en sus *Meditaciones* (Τὰ εἰς ἑαυτόν/*Ad Se Ipsum*), la obra escrita que nos legó su pensamiento. Pero sí me interesa hacerlo respecto a su axiología.

En las *Meditaciones* podemos encontrar una *teoría del valor* (o teoría axiológica), es decir, un conjunto de asertos o tesis que atribuyen valor o importancia a las cosas y, junto a estos asertos, también encontramos las razones o justificaciones para atribuir estas valoraciones. A los antiguos estoicos también se les atribuye una teoría del valor, la cual es conocida hoy como la teoría del valor estoica clásica. La teoría del valor aureliana parecería estar hermanada con ella, pues Marco Aurelio se adhiere a buena parte de las tesis estoicas. Sin embargo, es respecto a su teoría del valor donde el emperador parecería alejarse de los primeros estoicos y, a su vez, acercarse a Aristón de Quíos (un estoico heterodoxo del siglo III a. C. y discípulo de Zenón de Citio).

En este artículo pretendo argumentar a favor de la tesis de que Marco Aurelio no es un seguidor de Aristón de Quíos en su teoría del valor (la teoría que distingue entre cosas buenas, malas e indiferentes, y que niega que en las cosas indiferentes haya algunas que se rechacen y otras que se prefieran por naturaleza), sino que el emperador se adheriría a la axiología estoica ortodoxa (sobre la que habré de volver en mi primer apartado). Dejo

² Sobre el tema, véanse Gill 2007, pp. 192-207; Long 2012, pp. 467-473; Sellars 2021, pp. 81-87.

³ Sobre el tema, véanse Rist 1982, pp. 39-41; Rist 1995, pp. 291-296; Asmis 1989, pp. 2246-2247; Annas 2004, pp. 105-106; Long 2012, pp. 473-477.

⁴ Sobre el tema, véanse Annas 2004, pp. 107-118; Cooper 2004, pp. 346-368; Sellars 2021, pp. 73-77.

de lado si Marco Aurelio es, o no, aristoniano en otros aspectos de su pensamiento, por ejemplo, en su idea del progreso moral, en su visión sobre la precéptica y en sus ideas sobre la filosofía y sus partes, como son la lógica y la física.⁵ Pues bien, al objetar la influencia de la axiología de Aristón en el pensamiento aureliano me sitúo en contra de estudiosos como Julia Annas (1993) y Geert Roskam (2005 y 2012) que ven en el emperador filósofo una postura axiológica cercana a la de Aristón. También me alejo, en parte, de Pierre Hadot (1972 y 1997), porque aunque él rechaza la influencia de Aristón en Marco Aurelio, no estoy totalmente de acuerdo con las razones que da para rechazar la influencia de la teoría de la indiferencia de Aristón en el emperador. Así pues, en este trabajo, además de rechazar la influencia de Aristón en la teoría axiológica de Marco Aurelio y sostener que el emperador sigue a los primeros estoicos en este punto, voy a revisar las razones para cuestionar esa influencia en el pensamiento aureliano.

En mi primer apartado, expondré de manera somera en qué consiste la teoría del valor estoica clásica (pues no es mi objetivo detenerme en esta teoría), revisaré las razones por las que parece que hay influencia de Aristón en la axiología de Marco Aurelio y cuestionaré algunos argumentos que Pierre Hadot ha dado para rechazarla. Adelanto que Marco Aurelio parece apartarse (como lo hizo Aristón) de la doctrina estoica ortodoxa de los indiferentes *preferidos* (προηγμένα) y *dispreferidos* (ἀποπροηγμένα). Aquí también presentaré los argumentos de J. Annas y G. Roskam a favor de la influencia de Aristón en la axiología de Marco Aurelio. Después de hacer esto, en mis apartados dos y tres, procederé a criticar este aparente acercamiento entre Aristón y Marco Aurelio. Revisaré, en mi apartado dos, la evidencia textual que confirme, o rechace, la adherencia del emperador a la doctrina estoica de los indiferentes preferidos y dispreferidos. Puesto que la evidencia textual para uno u otro caso es escasa y, por tanto, poco fiable, procederé a revisar si alguna doctrina o idea aureliana presupone, o hace referencia implícita, a la doctrina estoica ortodoxa de los indiferentes preferidos y dispreferidos. Si es así, entonces habría que decir que Marco Aurelio se adhiere a esta doctrina ortodoxa y se aleja de la axiología de Aristón. Finalmente, en mi último apartado, critico una de las principales ideas para sostener la influencia de Aristón en la teoría del valor de Marco Aurelio. Esta idea señala que la consideración, que el emperador suele hacer, sobre que cada cosa forma parte de un gran cosmos ordenado y bien administrado, llevaría a valorar toda cosa y todo evento como sin diferencias (es decir, sin distinguir en indiferentes preferidos y dispreferidos).

⁵ Sobre estos temas, véase Roskam 2005 y 2012.

1. LA TEORÍA DEL VALOR ESTOICA CLÁSICA Y EL APARENTE DISTANCIAMIENTO DE MARCO AURELIO RESPECTO A ELLA

La teoría del valor estoica clásica consiste, en términos generales, en las siguientes tesis: que el único bien (ἀγαθόν) es la virtud (ἀρετή), y lo que participa de ella, que el único mal (κακόν) es el vicio (κακία), y lo que participa de él, y que las demás cosas entran en la categoría de los *indiferentes* (τὰ ἀδιάφορα), cosas que no son buenas ni malas. A Zenón mismo, el fundador del estoicismo, se le atribuyen estas ideas:

Ταῦτ' εἶναι φησιν ὁ Ζήνων, ὅσα οὐσίας μετέχει τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δὲ ἀδιάφορα. Ἀγαθὰ μὲν τὰ τοιαῦτα· φρόνησιν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὃ ἐστὶν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς· κακὰ δὲ τὰ τοιαῦτα· ἀφροσύνην, ἀκολασίαν, ἀδικίαν, δειλίαν καὶ πᾶν ὃ ἐστὶ κακία ἢ μετέχον κακίας· ἀδιάφορα δὲ τὰ τοιαῦτα· ζωὴν θάνατον, δόξαν ἀδοξίαν, ἡδονὴν πόνον, πλοῦτον πενίαν, ὑγίειαν νόσον, καὶ τὰ τούτοις ὅμοια (Stob., *Eclogae Physicae et Ethicae* (= *Ecl.*), II, 57, 18-58, 4, ed. 1884).

Zenón dice que son existentes aquellas cosas que participan de la substancia. Y [dice que] de las cosas que existen unas son bienes, otras son males y otras son indiferentes. Bienes son cosas de tal tipo: prudencia, moderación, justicia, valentía y todo lo que es virtud o lo que participa de la virtud. Males son cosas de este tipo: insensatez, intemperancia, injusticia, cobardía y todo lo que es vicio o que participa del vicio. Indiferentes son cosas de este tipo: Vida y muerte, fama e infamia, placer y dolor, riqueza y pobreza, salud y enfermedad, y las cosas semejantes a éstas.

Además de Zenón,⁶ la triple distinción en bienes, males y cosas que no son bienes ni males (τὰ οὐδέτερα) es atribuida por Diógenes Laercio a otros

⁶ Acorde a la cita de Estobeo (*Ecl.*, II, 57, 18-58, 4) sobre Zenón, parece que Platón sería una importante influencia para Zenón. Sobresale que éste enumera, como Platón en la *República*, las mismas cuatro virtudes, con una variación en los términos usados (Estobeo reporta φρόνησις en lugar de σοφία). Esto no es casual, como reporta Plutarco (cf. *SR.*, 1034E), Zenón conocía la *República* de Platón y la hacía objeto de sus críticas. Plutarco (cf. *SR.*, 1034C) insiste en la comparación entre Zenón y Platón, señalando que Zenón aceptaría la idea de Platón respecto a que las cuatro virtudes enumeradas son inseparables, pero distintas y diferentes entre ellas. Sin embargo, Plutarco agrega que Zenón también parece ir en contra de la idea de que son distintas y diferentes, pues Zenón suele definir una virtud por medio de otra, de modo que parecería señalar más bien que son la misma. En cuanto a la noción de las cosas indiferentes (ἀδιάφορα), cosas que no son ni buenas ni malas, Platón también parece ser una influencia importante. En efecto, en *Grg.*, 467c-468c, ed. 1903, y *Euthd.*, 279a-282e, ed. 1903, Platón habla de “las cosas que son intermedias a los bienes y a los males”, a las que en el *Gorgias* llama: τὰ μεταξύ. Sobre las diferencias entre los estoicos y Platón acerca de estas cosas intermedias, véase Brennan 2005, pp. 119-121. El término ἀδιαφορία para referirse a estas cosas intermedias pudo haber sido introducido por el mismo Aristón (cf. *D.L.*, VII, 37) o Zenón pudo haber heredado de los cínicos el término ἀδιάφορα (cf. *D.L.*, VI, 105).

estoicos, como son Crisipo, Apolodoro y Hecatón (cf. D.L., VII, 102, ed. 1964). Crisipo a estas “cosas ni buenas ni malas” también las llama “cosas intermedias” (τὰ ἀνὰ μέσον/τὰ μέσα) (cf. Plu., *SR.*, 1042A y 1042D, ed. 1976).⁷ A Cleantes (quien junto con Zenón y Crisipo representa a los “primeros estoicos”) se le atribuye el uso del término indiferente (ἀδιάφορον), en el mismo sentido que fue usado por Zenón y Crisipo (cf. *SVF.*, I, 585, ed. 1978). Ciertamente puede establecerse que esta triple distinción fue hecha por Zenón, Crisipo y, probablemente, Cleantes, pero la mayoría de los reportes que detallan aspectos de la teoría del valor de los primeros estoicos, y que voy a considerar a continuación, se refieren en general a los “estoicos”, sin especificar qué estoico sostuvo la idea presentada. Sin embargo, a pesar de su heterogeneidad y poca precisión, estos textos son la principal fuente para conocer las ideas axiológicas de los primeros estoicos. Al menos, desde el monumental *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF.)* de Von Arnim (1978 y 1979), pasando por la recopilación de Long-Sedley (1987) y, más reciente, en la compilación de Boeri y Salles (2014), estos textos que consideraré son catalogados como los que reportan la doctrina axiológica de los primeros estoicos. En razón de esto, habré de hablar, de manera general, de la teoría del valor de los primeros estoicos. Si alguna doctrina en cuestión es atribuida a un estoico en particular lo habré de señalar.

Los estoicos ofrecerán razones para sostener esta triple distinción señalada, pero exponer tales razones no entra dentro del cometido de este trabajo.⁸ Mi objetivo es dirigirme al punto en el que Marco Aurelio parece diferenciarse de los primeros estoicos en su teoría del valor. Cuando los estoicos hablan de “indiferencia” o de “cosas indiferentes”, en referencia a las cosas como la salud, la vida, o la fama, no están hablando en términos absolutos. Algunos reportes (cf. Stob., *Ecl.*, II, 79, 4-17; D.L., VII, 104-105; S.E., *M.*, XI, 59-61, ed. 1914) indican, de manera general y sin mencionar a un estoico en concreto, que hay, al menos, dos sentidos en los que los estoicos entendieron el término “indiferente” (ἀδιάφορον).⁹ Según un sentido, “indiferente” hace referencia a lo que no pone en movimiento ni un impulso (ὄρμη) ni una repulsión o aversión (ἀφορμή). Acorde a este sentido, las cosas que

⁷ *SR.* = *De Stoicorum Repugnantis.*

⁸ Los siguientes textos pueden ayudar a entender las razones que los estoicos ofrecen para sostener esta triple distinción en cosas buenas, malas e indiferentes: S.E., *M.*, XI, 59-61; D.L., VII, 102-105; Stob., *Ecl.*, II, 79, 1-80, 13. Para una discusión de por qué los estoicos harían estas distinciones, véanse Inwood 1999, pp. 693-694; Brennan, 2005, pp. 119-131, y también los comentarios a los textos anteriores en Long y Sedley 1987, pp. 357-358; Boeri y Salles 2014, pp. 649-651. Para un estudio amplio del tema véase Klein 2015.

⁹ Habría un tercer sentido de “indiferente” además de los que estoy considerando aquí, según el cual es indiferente aquello hacia lo que hay impulsos o repulsiones, pero no más hacia una cosa que hacia otra. Este otro sentido estaría vinculado con Aristón. Sobre este tercer sentido y su relación con Aristón se puede ver Ioppolo 2012, pp. 212-217.

se digan “indiferentes” son indiferentes en términos *absolutos* (καθάπαξ). Como ejemplo de algo llamado indiferente en términos absolutos, estos reportes señalan el tener en la cabeza un número par o impar de cabellos. No es, por cierto, con este sentido de “indiferente” con el que los estoicos se refieren a cosas como la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la riqueza y la pobreza. Estas son llamadas indiferentes según otro sentido del término, según el cual “indiferente” se llama aquello que no contribuye a la felicidad ni a la infelicidad. Esto no significa que estas cosas llamadas indiferentes, según este otro sentido del término, no provoquen impulsos o repulsiones. Tampoco significa que estas cosas indiferentes no puedan distinguirse en naturales o contra naturaleza. En efecto, para los estoicos, algunos indiferentes son según naturaleza y otros contra naturaleza (cf. Stob., *Ecl.*, II, 79, 18-80, 6; 82, 5-83, 9). A Zenón y a Crisipo se les atribuye distinguir las cosas que no son buenas ni malas en cosas acorde a la naturaleza (τὰ κατὰ φύσιν/*alia secundum naturam*) y cosas contra naturaleza (τὰ παρὰ φύσιν/*alia naturae contraria*) (cf. *SVF.*, I, 191, ed. 1978; Plu., *CN.*, 1063D, ed. 1976).¹⁰ De hecho, el que los indiferentes sean según, o contra, la naturaleza está en relación directa con que haya impulsos y repulsiones hacia ellos:

Ἐτι δὲ τῶν ἀδιαφόρων φασὶ τὰ μὲν εἶναι ὀρμῆς κινητικά, τὰ δὲ ἀφορμῆς, τὰ δὲ οὔτε ὀρμῆς οὔτε ἀφορμῆς. Ὀρμῆς μὲν οὖν κινητικά, ἅπερ ἐλέγομεν εἶναι κατὰ φύσιν· ἀφορμῆς δὲ ὅσα παρὰ φύσιν· οὔτε δὲ ὀρμῆς οὔτε ἀφορμῆς τὰ μηδετέρως ἔχοντα, οἷά ἐστι τὸ περιττὰς ἢ ἀρτίας ἔχειν τὰς τρίχας (Stob., *Ecl.*, II, 82, 5-10, ed. 1884).

Además, dicen [los estoicos] que de los indiferentes unos mueven el impulso, otros la repulsión, otros ni el impulso ni la repulsión. Así pues, mueven el impulso los que decíamos que son según naturaleza, y mueven la repulsión cuantos son contra naturaleza, y ni el impulso ni la repulsión los que son ni de uno u otro modo, como es el tener un número par o impar de cabellos.

Otro problema es el de por qué unos indiferentes concuerdan con la naturaleza y otros no. El siguiente reporte estoico podría esbozar una respuesta a esto:

Ποιεῖσθαι δὲ λέγουσι τὸν περὶ τούτων λόγον <ἀπὸ> τῶν πρώτων κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν. Τὸ γὰρ διαφέρον καὶ τὸ ἀδιάφορον τῶν πρὸς τι λεγομένων εἶναι. Διότι κἄν, φασί, λέγωμεν ἀδιάφορα τὰ σωματικά καὶ τὰ ἐκτός, πρὸς τὸ εὐσημόνως ζῆν (ἐν ᾧ πέρ ἐστι τὸ εὐδαιμόνως) ἀδιάφορά φαμεν αὐτὰ εἶναι, οὐ μὰ Δία πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν οὐδὲ πρὸς ὀρμὴν καὶ ἀφορμὴν (Stob., *Ecl.*, II, 80, 6-13, ed. 1884).

Y dicen [los estoicos] que el argumento relativo a estas cosas [i. e. a la distinción entre indiferentes que son acorde a la naturaleza e indiferentes que son contra naturaleza] se hace a partir de las primeras cosas conforme a y contra la naturale-

¹⁰ *CN.* = *De communibus notitiis adversus Stoicos.*

za, porque [dicen] que lo diferente y lo indiferente están en las cosas que llaman relativos. Por lo que, afirman, si llamamos indiferentes a las cosas corpóreas y a las cosas externas, afirmamos que estas son indiferentes en relación al vivir decorosamente (en el que está el vivir felizmente), pero no, por Zeus, en relación al estar acorde a la naturaleza ni en relación al impulso y rechazo.

En este último reporte estoico podemos apreciar las siguientes cosas: 1) La idea de que lo indiferente es algo relativo, es decir, es algo que lo es respecto a algo más. Y 2) la afirmación de que las cosas que los estoicos llaman “indiferentes” (como la salud o la enfermedad) lo son en relación al vivir felizmente, pero no respecto al concordar con la naturaleza o respecto a que haya impulsos y rechazos hacia ellas. En este texto se indica que un criterio para clasificar a los indiferentes en concordancia, o no, con la naturaleza radica en considerar las *primeras cosas* que son acorde a la naturaleza y a las *primeras cosas* que son contra naturaleza (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν). Parece que estas primeras cosas están haciendo referencia a las primeras cosas que un ser vivo busca para preservar su existencia y a las que rehúye para conservarla (cf. Cic., *Fin.*, III, 16-20, ed. 1915, donde se habla de las *prima naturae* en este sentido). Si es así, para establecer que un indiferente es acorde a la naturaleza, o contra ella, habría que revisar si se identifica, o, al menos, se relaciona de modo secundario con las cosas a las que tiende (la salud, la vida, etc.), o que rehúye (la muerte, la enfermedad, etc.), un ser humano, en cuanto ser vivo, para conservar su existencia.¹¹

Ahora bien, puesto que unos indiferentes (los que son según naturaleza) pueden provocar impulsos y otros (los que son contra naturaleza) repulsiones, entonces puede haber selección (ἐκλογή) y rechazo (ἀπεκλογή) de ellos (cf. D.L., VII, 104-105; Stob., *Ecl.*, II, 79, 14-15). Y, puesto que estos indiferentes pueden seleccionarse y otros rechazarse, entonces estos indiferentes seleccionables tendrán *valor selectivo* (ἄξια ἐκλεκτική) y los indiferentes rechazables tendrán *disvalor no selectivo* (ἀπαξία ἀπεκλεκτική).¹² ¿Qué es

¹¹ Séneca podría presentar un apoyo a esta idea. Él en algunos lugares también señala que algunas cosas intermedias o indiferentes son conforme a naturaleza y otras contra naturaleza (cf. Sen., *Ep.*, 66, 14; 66, 19; 66, 38; 92, 11-13, ed. 1965). Él establece (cf. Sen., *Ep.*, 82, 15-16) que la muerte, aunque es un indiferente, no lo es en términos absolutos, como es el tener un número par o impar de cabellos. La razón para marcar esta diferencia entre estos dos indiferentes parece deberse a que la muerte está en relación con las inclinaciones y repulsiones que tenemos como seres vivos para preservar nuestra existencia. Digo que parece, porque el texto tiene una laguna importante. Sobre la relación entre los indiferentes naturales y no naturales con las inclinaciones del ser vivo en cuanto tal, véanse D.L., VII, 105; Epict., *Dissertationes ab Arriano digestae* (= *Diss.*), II, V, 24-25; II, X, 5-6, ed. 1916; e Inwood 1999, pp. 691-693.

¹² Stob., *Ecl.*, II, 79, 15-17, ed. 1884: “Por lo que [i. e. porque se seleccionan o rechazan] unos indiferentes tienen valor selectivo y otros tienen disvalor no selectivo, pero de ningún modo valor que contribuya a la vida feliz” [δι’ ὃ καὶ τὰ μὲν ἄξιαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν, τὰ δ’ ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικὴν, συμβλητικὴν δ’ οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαιμόνα βίον]. El término “valor

este valor (ἀξία)?, y ¿cuál es la diferencia entre el valor selectivo propio de los indiferentes y el valor que contribuye a la vida feliz propio de los bienes? No es fácil decirlo.¹³ El punto que quiero resaltar es que dependiendo de este valor selectivo o disvalor no selectivo, los estoicos llamarán preferidos (προηγμένα) a unos indiferentes y dispreferidos (ἀποπροηγμένα) a otros. Son preferidos si tienen este valor selectivo y dispreferidos si tienen este disvalor no selectivo (cf. D.L., VII, 105).¹⁴ Los indiferentes preferidos concuerdan con la naturaleza y los indiferentes dispreferidos están en contra de la naturaleza. Estos términos, por cierto, según Cic., *Fin.*, III, 51; IV, 72, y Stob., *Ecl.*, II, 84, 21-24, fueron introducidos primeramente por Zenón. A Crisipo también se le atribuye su uso. Según Plu., *SR.*, 1048A, Crisipo empleó estos términos en su obra *Sobre los bienes*.

Pues bien, esta concordancia o no con la naturaleza atribuible a estos indiferentes, aunque no aclara cuál es la diferencia entre los indiferentes preferibles y los bienes, o cuál es la diferencia entre el valor de éstos, porque también los bienes están en concordancia con la naturaleza, sí muestra la existencia de una diferencia doctrinal con la postura de otro estoico, considerado como un estoico heterodoxo: Aristón de Quíos.

Desde la antigüedad a Aristón se le considera un estoico heterodoxo. Diógenes (cf. D.L., VII, 160; 168) cataloga a Aristón, junto con Herilo y Dionisio, entre los estoicos *disidentes* (διενεχθέντες), es decir, aquellos que se alejaron de las enseñanzas de Zenón. Diógenes agrega que Aristón se alejó doctrinalmente de Zenón cuando éste estaba gravemente enfermo (cf. D.L., VII, 162). Y Cicerón es insistente en señalar que los estoicos reprueban las posturas de Aristón (cf. *Fin.*, III, 12-14; 50; IV, 48-49; 68-72). En distintos aspectos Aristón parece un estoico heterodoxo: en su rechazo a las investigaciones físicas y lógicas (cf. *SVF.*, I, 352-357, ed. 1978), en su rechazo a la parte preceptiva de la filosofía (cf. *Sen.*, *Ep.*, 94; *S.E.*, *M.*, VII, 12), en su posición escéptica respecto a las cuestiones teológicas (cf. *SVF.*,

selectivo” fue introducido por el estoico Antípatro de Tarso (cf. Stob., *Ecl.*, II, 83, 11-84, 1) para referirse a aquello por lo cual, dadas ciertas circunstancias, elegimos tales cosas en lugar de tales otras. Introdujo el término, no la cosa o fenómeno referido con el término, según me parece.

¹³ Según ciertos reportes, hay algunas definiciones referidas a distinguir estos tipos de valor (cf. Stob., *Ecl.*, II, 83, 10-84-17; D.L., VII, 105; Cic., *Fin.*, III, 20); también hay algunos símiles para tratar de mostrar en qué consiste esta diferencia entre estos tipos de valor (cf. Stob., *Ecl.*, II, 85, 3-11; Cic., *Fin.*, III, 52). Pero no es éste el lugar para establecer en qué consiste este valor (ἀξία) y cuál es la diferencia entre el valor de la virtud y el de los indiferentes seleccionables. Para un estudio amplio del tema, véase Klein 2015.

¹⁴ D.L., VII, 105, ed. 1964: “De las cosas indiferentes, llaman a unas preferidas, y a otras dispreferidas. Las que tienen valor [selectivo] son preferidas, las que tienen disvalor [no selectivo] son dispreferidas” [Τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσι προηγμένα, τὰ δὲ ἀποπροηγμένα· προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν, ἀποπροηγμένα δὲ τὰ ἀπαξίαν ἔχοντα]. Véanse también Stob., *Ecl.*, II, 80, 14-81, 18; 84, 18-24; *S.E.*, *M.*, XI, 62-63.

I, 378, ed. 1978).¹⁵ Pero el punto que aquí importa es el que tiene que ver con la teoría del valor. A diferencia de los estoicos que hacen distinciones naturales entre los indiferentes, a Aristón (cf. Cic., *Fin.*, III, 11-14 y 50; IV, 47; S.E., *M.*, XI, 64-65) se le atribuye el sostener que hay que mantenerse en completa indiferencia respecto a las cosas intermedias entre la virtud y el vicio. En relación con esto también se le atribuye (cf. D.L., VII, 160; *SVF.*, I, 360 y 362, ed. 1978) la idea de que este estado de indiferencia es el fin de la vida. El siguiente texto es un ejemplo:

Ἀρίστων ὁ Χίος ὁ Φάλανθος ἐπικαλούμενος Σειρήν. τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρων ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας μηδ' ἦντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα (D.L., VII, 160, ed. 1964).

Aristón de Quíos, el Calvo, el que es apodado Sirena, dijo que el vivir siendo indiferente con relación a las cosas entre la virtud y el vicio es el fin, no permitiendo cualquier distinción en ellas, sino estando de igual manera en todas.

A mi juicio, este estado de indiferencia atribuido a Aristón no rechazaría hacer distinciones entre los indiferentes, pero no podría argumentar aquí a favor de esto; lo que sí importa señalar es que este estado de indiferencia aristoniano referido a las cosas intermedias implica rechazar el carácter de preferible y dispreferible que, como he señalado antes, los estoicos atribuyen a los indiferentes. El siguiente reporte de Sexto señala precisamente el rechazo que Aristón tuvo hacia estas distinciones entre los indiferentes:

ὧδε μὲν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς· μὴ εἶναι δὲ προηγμένον ἀδιάφορον τὴν ὑγείαν καὶ πᾶν τὸ κατ' αὐτὴν παραπλήσιον ἔφησεν Ἀρίστων ὁ Χίος. ἴσον γάρ ἐστι τὸ προηγμένον αὐτὴν λέγειν ἀδιάφορον τῷ ἀγαθὸν ἀξιοῦν, καὶ σχεδὸν ὀνόματι μόνον διαφέρον. καθόλου γὰρ τὰ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγὴν, μηδὲ τινὰ μὲν εἶναι φύσει προηγμένα, τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφοροῦς τῶν καιρῶν περιστάσεις μήτε τὰ λεγόμενα προῆχθαι πάντως γίνεσθαι προηγμένα, μήτε τὰ λεγόμενα ἀποπροῆχθαι κατ' ἀνάγκην ὑπάρχειν ἀποπροηγμένα (S.E., *M.*, XI, 64-65, ed. 1914).

Así piensan los estoicos [que hay indiferentes preferidos y otros dispreferidos]; pero Aristón de Quíos negó que la salud y todo lo que con ella se vincula sea un indiferente preferible. Porque decir que esta es un indiferente preferible equivale a considerarla un bien, y prácticamente no habría más que una diferencia nominal. En efecto, las cosas intermedias entre la virtud y el vicio son universalmente indiferentes y no presentan entre sí ninguna distinción, ni son por naturaleza preferibles unas y dispreferibles otras, sino que, según las diferentes circunstancias de los tiempos, ni las que se considera que han sido promovidas llegan a ser totalmente

¹⁵ Sobre la heterodoxia de Aristón, véanse Ioppolo 1980, pp. 9-26 y 33-38; Rist 1995, pp. 84-90; Striker 1991, pp. 14-24; Roskam 2012, pp. 90-92.

preferibles, ni las que se considera que han sido rechazadas son necesariamente dispreferidas (trad. Martos Montiel 2012, con modificaciones).

En este texto encontramos el rechazo de Aristón a la doctrina de los indiferentes preferidos y dispreferidos.¹⁶ Aparece, en primer lugar, una razón de por qué Aristón diría que la salud no es un indiferente preferido, ya que considerarla así equivaldría a considerarla un bien. Después se formula la idea de que las cosas intermedias a la virtud y el vicio son universalmente indiferentes, es decir, que no presentan ninguna distinción o algún aspecto que las haga, por naturaleza, rechazables o seleccionables. Finalmente, se ofrece la explicación de por qué no hay en estas cosas tales distinciones naturales. La explicación es que dependiendo de los tiempos y las circunstancias las cosas son preferidas o rechazadas, pero no son preferidas o rechazadas por algún aspecto natural en ellas.

Podría ser que Aristón no sea el único estoico que rechazó la doctrina estoica de los indiferentes. Los estoicos seguidores de Aristón, los *aristonianos*, con probabilidad también rechazarían esta distinción del estoicismo ortodoxo. Entre estos aristonianos encontramos los nombres de Milciades y de Dífilo (cf. D.L., VII, 161), siendo el último considerado un estoico (cf. D.L., V, 84), pero no sabemos, en realidad, nada sobre estos aristonianos. Sin embargo, a diferencia de Milciades y Dífilo, Marco Aurelio —en cuya postura se enfoca este trabajo— podría ser el estoico aristoniano más conocido. Deseo empezar con la revisión de algunas de las razones por las cuales podría parecer que Marco Aurelio efectivamente aceptó la axiología aristoniana, dejando para después los argumentos contra este supuesto.

En una famosa carta del emperador a su maestro Frontón (*Ad M. Caes.*, IV, 13, 2, ed. 1988),¹⁷ el primero reconoce estar fascinado con los textos de Aristón:¹⁸

Aristonis libri me hac tempestate bene accipiunt atque idem habent male: cum docent meliora, tum scilicet bene accipiunt: cum vero ostendunt, quantum ab his melioribus ingenium meum relictum sit, nimis quam saepe erubescit discipulus tuus sibi que suscenset, quod viginti quinque natus annos nihildum bonarum opinionum et puriorum rationum animo hauserim.

En este lapso de tiempo, los libros de Aristón son bien recibidos por mí y al mismo tiempo me tienen mal. Cuando me enseñan cosas mejores, entonces, es claro, son

¹⁶ Para más detalles de la crítica de Aristón a la distinción estoica entre indiferentes preferidos y dispreferidos puede verse Ioppolo 2012, pp. 206-212.

¹⁷ *Ad M. Caes.* = *Epistulae ad M. Caesarem et Invicem*.

¹⁸ Sobre la importancia de esta carta en la formación filosófica de Marco Aurelio y las dudas sobre quién es ese Aristón mencionado, véanse Champlin 1974, p. 144; Rutherford 1989, pp. 105-106; Grimal 1997, p. 73; Hadot 1997, pp. 24-27; Roskam 2012, pp. 87-90; Fleury 2012, p. 72.

bien recibidos; pero cuando me muestran cuánto mi carácter se ha alejado de estas doctrinas mejores, hasta qué punto muy frecuentemente tu discípulo se ruboriza y se irrita con él mismo, porque a los veinticinco años de edad no he plantado en mi alma ninguna de las buenas opiniones y de los razonamientos puros.

Esta confesión de Marco Aurelio ha llevado a muchos estudiosos a preguntar cuál es la influencia de Aristón en él.¹⁹ Respecto a la teoría del valor, el emperador junto a los estoicos y a Aristón comparte la idea de que el único bien es la virtud, que el único mal es el vicio y que todo lo intermedio a éstos es indiferente (cf. Aur., *ASI.*, II, 1; II, 11, 2-4; VI, 32; VI, 41; VIII, 1; IX, 16, ed. 1944).²⁰ Pero hay dos puntos que sobresalen respecto a la influencia de Aristón.

Punto I: Marco Aurelio usa, en las *Meditaciones*, expresiones que se parecen mucho al ideal de indiferencia de Aristón, por ejemplo: “Hazte resplandecer en sencillez, respeto e indiferencia respecto a lo intermedio entre la virtud y el vicio” (Φαίδρνον σεαυτὸν ἀπλότῃ καὶ αἰδοῖ καὶ τῇ πρὸς τὸ ἀνὰ μέσον ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιαφορίᾳ).²¹ Tal expresión del emperador recuerda la formulación del fin de Aristón, es decir, la que señala que el fin es *el vivir siendo indiferente con relación a las cosas entre la virtud y el vicio*. Otra meditación en la que Marco Aurelio insiste sobre la indiferencia a las cosas indiferentes y que parece reproducir la postura de Aristón es la siguiente:

Κάλλιστα διαζῆν, δύναμις αὐτῆ ἐν τῇ ψυχῇ, ἐὰν πρὸς τὰ ἀδιάφορα τις ἀδιαφορῇ. ἀδιαφορήσει δέ, ἐὰν ἕκαστον αὐτῶν θεωρῇ διηρημένως καὶ ὀλικῶς καὶ μεμνημένος ὅτι οὐδὲν αὐτῶν ὑπόληψιν περὶ αὐτοῦ ἡμῖν ἐμποιεῖ [...] (Aur., *ASI.*, XI, 16, ed. 1944).

Pasar la vida del modo más hermoso; esta facultad está en el alma, si uno es indiferente hacia las cosas indiferentes. Y será indiferente si observa cada una de ellas separadamente y en conjunto, y si recuerda que ninguna de ellas produce en nosotros una opinión de ellas mismas [...].

Y punto II: no aparecen menciones expresas a la doctrina de los indiferentes preferidos y dispreferidos dentro de las *Meditaciones*. Estos dos puntos parecerían indicar que Aristón influyó mucho en Marco Aurelio a partir de los veinticinco años y hasta el momento en que escribió sus *Meditaciones*. Pero, ¿esto es así?

¹⁹ Sobre la influencia, o no, de Aristón en Marco Aurelio, véanse Hadot 1972, pp. 235-236; Hadot 1997, pp. 86-87; Grimal 1997, pp. 73-77; Roskam 2005, pp. 131-133; Gourinat 2012, pp. 424-425; Roskam 2012, pp. 92-98; Sellars 2021, p. 11.

²⁰ *ASI.* = *Ad se Ipsum*.

²¹ Aur., *ASI.*, VII, 31, ed. 1944.

Pierre Hadot (1972, pp. 235-236; 1997, pp. 86-87) ha argumentado en contra de la influencia de Aristón en la axiología de Marco Aurelio. Hadot es claro en rechazar esta influencia: “Marc Aurèle diffère profondément de ce que nous savons d’Ariston de Chios”.²² “Il faut donc bien conclure que l’on ne trouve aucune trace de la doctrine d’Ariston dans les *Pensées* de Marc Aurèle”.²³ Ahora revisaré las razones que dicho especialista da para rechazar esta influencia. Hadot (1997, p. 86) señala que la expresión aureliana *ser indiferente a las cosas indiferentes* no tiene por qué ser atribuida a Aristón, pues éste no fue el único que la usó, además de que tal expresión aureliana puede ser entendida, según Pierre Hadot, como el principio de todo el estoicismo, es decir, el de señalar la distinción entre el bien moral (lo que depende de nosotros) y lo que no es bueno ni malo (lo que no depende de nosotros). Pierre Hadot (1972, p. 236) también ha argumentado en contra de esta influencia del siguiente modo: Aristón rechazó la parte física de la filosofía como inútil (cf. *SVF.*, I, 352-357, ed. 1978). Pero la indiferencia hacia las cosas indiferentes en Marco Aurelio se funda en la contemplación de la naturaleza, estando esta contemplación en relación a la física. Por tanto, el emperador tiene una postura sobre la indiferencia que es distinta a la de Aristón.

Pero estos argumentos de Pierre Hadot no son concluyentes para rechazar la influencia de Aristón en la axiología de Marco Aurelio. En primer lugar, el hecho de que esa expresión fuera usada por otros sin tener influencia de Aristón, no muestra que Marco Aurelio no tenga influencia de Aristón. En segundo lugar, sostener que el emperador entiende *la indiferencia respecto a las cosas indiferentes* simplemente como la distinción entre el bien moral y lo que no es bueno y malo, tampoco separa a Marco Aurelio de Aristón, pues podríamos decir que esa distinción es precisamente el punto que Aristón quiere señalar con su idea de indiferencia. Finalmente, habría que decir que ha sido cuestionado que el rechazo de Aristón a la física implique que éste se abstuvo de cualquier consideración sobre la naturaleza universal. De hecho parecería que la idea de “naturaleza” juega un papel importante en la ética de Aristón.²⁴ Y si esto es así, entonces las apelaciones a la naturaleza

²² Hadot 1972, p. 236: “Marco Aurelio difiere profundamente de lo que sabemos de Aristón de Quíos”.

²³ Hadot 1997, p. 87: “Por lo tanto, hay que concluir razonablemente que no encontramos ningún rastro de la doctrina de Aristón en los *Pensamientos* de Marco Aurelio”.

²⁴ La crítica de Aristón (cf. *S.E., M.*, XI, 64-65) sobre que considerar a la salud como un indiferente preferido, es decir, como algo que se elige *por naturaleza* y con independencia de las circunstancias, significa prácticamente considerarla un bien, parece implicar que él acepta que el bien es algo que está acorde a la naturaleza, pues él parece rechazar que de la salud se predique cierta *naturalidad*, pero no que del bien se predique cierta *naturalidad* o concordancia con la naturaleza. Séneca, por cierto, atribuye a Aristón algunas ideas que tienen que ver con el orden del cosmos y con la naturaleza. En *Ep.*, 94, 7, se le atribuye la idea de que hay que aceptar

por parte de Marco Aurelio no bastarían para alejar al emperador de la doctrina de la indiferencia del estoico Aristón.

Al contrario de lo que intenta Pierre Hadot, algunos estudiosos tratan de sostener que Marco Aurelio en su teoría del valor es heterodoxo y cercano a Aristón. En primer lugar, está el caso de Julia Annas (1993, pp. 175-176), quien indica que pensar de uno mismo sólo como parte de un gran todo, como suele hacer Marco Aurelio, lleva a la pérdida del significado que tienen las cosas desde nuestro particular punto de vista.²⁵ Este modo *en que las cosas son*, es decir, consideradas como partes de un todo, conlleva un posible conflicto con la axiología estoica:

“La manera en que las cosas son” es la manera en la que ellas no tienen significado para nosotros como seres humanos normales. La estrategia de alienación está posiblemente en tensión con el estoicismo ortodoxo que no cuestiona nuestra atracción natural a los indiferentes preferidos como tales, sólo insiste en que no confundamos estos con el importantísimo alcance del valor de la virtud.²⁶

En segundo lugar, está el caso de Geert Roskam (2005, pp. 131-134; 2012, pp. 95-97) quien, en general, sostiene que hay un fuerte acercamiento de Marco Aurelio con Aristón. Respecto a la axiología, por un lado, G. Roskam encuentra referencias expresas donde el emperador rehusaría dividir los indiferentes entre preferidos y dispreferidos (cf. Aur., *ASI*, XI, 10; VI, 41). Por otro lado, Roskam afirma que la consideración de que cada cosa ocurre según la naturaleza universal, como lo hace frecuentemente Marco Aurelio, llevaría a que la distinción entre indiferentes naturales y no naturales carecería de sentido, pues la enfermedad, el dolor e incluso la muerte estarían acorde con la voluntad de la naturaleza universal. Así, señala Roskam, el emperador adoptaría básicamente la misma posición que

con fortaleza todo lo que nos ordena la necesidad del cosmos (*mundi necessitas*) y más adelante, en *Ep.*, 94, 8, se afirma que Aristón aceptaba la vida acorde a la naturaleza. Sobre la idea de que Aristón acepta la concordancia con la naturaleza, véanse Boys-Stones 1996, p. 90, y Roskam 2012, pp. 102-103; sobre las atribuciones que hace Séneca a Aristón y cómo son compatibles con el rechazo a la física, véase Bénatouil 2007, pp. 188-191.

²⁵ Annas 1993, p. 176: “Thinking of oneself as only part of a whole leads to a positive alienation from one’s own point of view, and thus to a loss of a sense of the significance of things experienced from one’s own point of view”.

²⁶ Annas 1993, p. 176: “‘The way things are’ is the way from which they have no significance for us of a normal human kind. The alienation strategy is arguably in tension with orthodox Stoicism, which casts no aspersion on our natural attraction to the preferred indifferentes as such, merely insisting that we do not confuse this with the allimportant grasp of the value of virtue”. En un escrito posterior, Annas (2004, p. 114) reconoce haber cambiado su opinión sobre Marco Aurelio en razón de que ya no piensa que éste se diferencie de los primeros estoicos en no tratar como partes separadas a la física y a la ética (y en que, a diferencia de los primeros estoicos, trata de establecer un fundamento físico para la ética).

Aristón: sostener que la naturaleza no puede ser un criterio para distinguir entre indiferentes.

Una vez que he revisado las razones por las que parece que Marco Aurelio se podría adherir a la axiología de Aristón y se aleja de la del estoicismo ortodoxo (especialmente con la idea aureliana de *ser indiferente a las cosas indiferentes* y la no aparición expresa de la doctrina de los indiferentes preferidos y dispreferidos en las *Meditaciones*), y una vez que he revisado críticamente algunas razones que ofrece Pierre Hadot para negar esa adherencia y los argumentos de Annas y Roskam a favor de la idea de que Marco Aurelio sigue a Aristón en su axiología, en los dos apartados que vienen, cuestionaré este supuesto acercamiento.

2. MARCO AURELIO Y LOS INDIFFERENTES PREFERIDOS Y DISPREFERIDOS

En este apartado cuestionaré el supuesto de que el emperador se adhiere a la axiología de Aristón. El modo adecuado de rechazar esa adherencia sería el siguiente: mostrar que Marco Aurelio se adhirió a la distinción entre indiferentes contra naturaleza e indiferentes acorde a la naturaleza. En efecto, eso implicaría que él, al menos, en su teoría del valor, está cerca del estoicismo antiguo y apartado de Aristón.²⁷ Un modo de establecer esto consiste en revisar la evidencia textual que corrobore este punto. Eso es lo primero que consideraré. Pero, como la evidencia textual resultará escasa, tanto para mostrar que Marco Aurelio se adhiere a la distinción estoica ortodoxa de los indiferentes como para mostrar que la rechaza, procederé más bien a considerar si alguna doctrina que él acepte presupone o hace referencia implícita a la doctrina de los indiferentes preferidos y dispreferidos. Si esto es así, entonces hay que acercar a Marco Aurelio a la axiología ortodoxa estoica.

En las *Meditaciones* la evidencia textual que se refiere a la doctrina estoica de los indiferentes preferidos y dispreferidos es casi nula. Sin embargo, no cabe duda que el emperador conocía esta doctrina estoica, una carta de su maestro de retórica Marco Cornelio Frontón (*De eloq.*, 2, 7-8, ed. 1988)²⁸ lo testimonia. En esta carta, Frontón, en defensa de la retórica y contra el

²⁷ El punto de la cuestión es éste también para quien pretenda acercar a Marco Aurelio con Aristón en su axiología, pues ni la expresión “ser indiferente a las cosas indiferentes” que el emperador usa basta para mostrar su adherencia a la axiología de Aristón (pues podría señalar en Marco Aurelio simplemente que no hay que tener por bienes y males las cosas indiferentes), ni tampoco se sigue que él se adhirió a la axiología de Aristón del hecho de que no haya mención manifiesta de los indiferentes preferidos y dispreferidos en las *Meditaciones*. En efecto, si Marco Aurelio se adhirió a la axiología de Aristón, eso explica por qué no hay mención expresa de los indiferentes preferidos y dispreferidos en las *Meditaciones*. Pero lo segundo no implica lo primero.

²⁸ *De eloq.* = *Epistulae ad M. Antonium De eloquentia*.

desdén que Marco Aurelio ya experimentaba por aquel arte, argumenta con lenguaje estoico que la elocuencia es preferible:

Quis dubitat sapientem ab insipiente vel praecipue consilio et dilectu rerum et opinione discerni et, si sit optio atque electio divitiarum atque egestatis, quamquam utraque et malitia et virtute careant, tamen electionem laude et culpa non carere? Proprium namque sapientis officium est recte eligere neque perperam vel postponere vel anteferre. Si me interrogas, concupiscamne bonam valetudinem, abnuam equidem, si sim philosophus: nihil est enim fas concupiscere sapienti aut adpetere, quod fors fuit an frustra concupiscat; nec quicquam, quod in manu Fortunae situm videat, concupiscet. tamen si necessario sit altera res eligenda, Achillei potius pernicitatem eligam quam debilitatem Philoctetae. Simile igitur in eloquentia servandum: non opere nimio concupiscas igitur nec opere nimio aversere; tum si eligendum sit, longe longeque eloquentiam infantiae praeferas.

¿Quién duda que el sabio es distinguido del insensato o, más bien, [que es distinguido] principalmente por su deliberación, elección y opinión de las cosas, y que, si hubiera la opción y elección de las riquezas y de la pobreza, aunque estén privadas unas y otras de maldad o virtud, no obstante su elección no está privada de honor y de negligencia? Efectivamente, deber propio del sabio es elegir bien y no posponer o preferir incorrectamente. Si me preguntas si deseo una buena salud, sin duda lo rechazo, si soy filósofo. Pues en nada es lícito al sabio desear o apetecer lo que sea del azar o lo que se desee en vano, ni deseará algo que vea situado en manos de la Fortuna. Sin embargo, si es necesario que se elija una u otra cosa, elegiré, más bien, la agilidad de Aquiles que la debilidad de Filoctetes. Por tanto, en la elocuencia hay que observar una cosa similar. Así pues, no la desees con excesivo afán ni te apartes con excesivo empeño. Entonces, si hay que elegir, prefiere con mucho la elocuencia a la incapacidad para hablar.

Señala Frontón que, si hubiera que elegir entre la salud y la enfermedad, aunque ambas carezcan de maldad y de virtud, es deber del sabio elegir rectamente entre una u otra y elegir la salud sobre la enfermedad o la debilidad. Aquí Frontón está remarcando un aspecto importante en la doctrina estoica de los indiferentes preferidos y dispreferidos: el que ciertos indiferentes deben naturalmente preferirse y seleccionarse sobre su contrario, por ejemplo, la fuerza física sobre la debilidad, siempre y cuando exista la posibilidad de seleccionar entre ambos y que no existan circunstancias extremas que condicionen la selección.²⁹

Ahora bien, sobre la evidencia textual de los indiferentes preferidos y dispreferidos en las *Meditaciones* sólo tenemos algunas referencias que pueden estar relacionadas con el tópico, por ejemplo, en Aur., *ASI.*, III, 11, 3, donde dice que “ciertamente, al mismo tiempo, en las cosas intermedias,

²⁹ Esta preferibilidad natural de ciertos indiferentes sobre sus opuestos fue denominada “valor selectivo” por Antipatro, el sexto director del Pórtico (cf. Stob., *Ecl.*, II, 83, 11-84, 1). Véanse también Stob., *Ecl.*, II, 85, 8-11; Epict., *Diss.*, II, V, 24-25.

aspiro a apuntar a lo que tiene valor” (ἄμα μέντοι τοῦ κατ’ ἀξίαν ἐν τοῖς μέσοις συστοχάζομαι).³⁰ Aquí parece que el emperador está señalando que algunas cosas intermedias tienen valor y otras no, esto es acorde a la doctrina de los indiferentes preferidos y dispreferidos. También tenemos las referencias en Aur., *ASI.*, VIII, 29 y 43, sobre servirse de las cosas según su valor (ἀξία).³¹ Podemos suponer que estas referencias a usar las cosas acorde a su valor presuponen la idea de que las cosas tienen grados de valor, lo que a su vez estaría en relación con la idea de que los indiferentes se prefieren o no según su valor.³²

Sería conveniente revisar también las posibles referencias textuales en las que el emperador rechazaría hacer la distinción entre los indiferentes preferidos y dispreferidos. Geert Roskam (2012, p. 95) señala dos pasajes donde eso ocurriría:

πᾶσαι δέ γε τέχναι τῶν κρειττόνων ἔνεκεν τὰ χεῖρω ποιοῦσιν· οὐκοῦν καὶ ἡ κοινὴ φύσις· καὶ δὴ ἔνθεν μὲν γένεσις δικαιοσύνης, ἀπὸ δὲ ταύτης αἱ λοιπαὶ ἀρεταὶ ὑφίστανται· οὐ γὰρ τηρηθήσεται τὸ δίκαιον, ἐὰν ἦτοι διαφερόμεθα πρὸς τὰ μέσα ἢ εὐεξαπάτητοι καὶ προπτωτικοὶ καὶ μεταπτωτικοὶ ὦμεν (Aur., *ASI.*, XI, 10, ed. 1944).

Ciertamente todas las artes hacen las cosas inferiores por causa de las mejores, sin duda también la naturaleza común. Precisamente allí está el origen de la justicia, y a partir de ésta todas las virtudes se sostienen. Pues no se aguarda lo justo, si, por cierto, disputamos [διαφερόμεθα] sobre las cosas intermedias, o somos fáciles de engañar, audaces e inconstantes.

Ὅ τι ἂν τῶν ἀπροαιρέτων ὑποστήσῃ σαυτῷ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἀνάγκη κατὰ τὴν περίπτωσιν τοῦ τοιοῦτου κακοῦ ἢ τὴν ἀποτέυξιν τοῦ τοιοῦτου ἀγαθοῦ μέμψασθαι σε θεοῖς καὶ ἀνθρώπους δὲ μισῆσαι τοὺς αἰτίους ὄντας ἢ ὑποπευομένους ἔσεσθαι τῆς ἀποτεύξεως ἢ τῆς περιπτώσεως· καὶ ἀδικοῦμεν δὴ πολλὰ διὰ τὴν πρὸς ταῦτα διαφορὰν. ἐὰν δὲ μόνα τὰ ἐφ’ ἡμῖν ἀγαθὰ καὶ κακὰ κρίνωμεν, οὐδεμίᾳ αἰτία καταλείπεται οὔτε θεῷ ἐγκαλέσαι οὔτε πρὸς ἄνθρωπον στῆναι στάσιν πολεμίου (Aur., *ASI.*, VI, 41, ed. 1944).

Cada vez que tomes para tí alguna de las cosas que no dependen de tu elección como buena o mala, es necesario que, según el acontecer de tal mal o según el

³⁰ Ed. 1944.

³¹ Aur., *ASI.*, VIII, 29, ed. 1944: “Pero contemplando todas las cosas como son uso a cada una según su valor” [ἀλλὰ βλέπων πάντα ὅποιά ἐστι χρώμα ἐκάστω κατ’ ἀξίαν]. Aur., *ASI.*, VIII, 43, ed. 1944: “Alegra a otro otra cosa. Pero, si tengo sana la parte rectora, a mí me alegra el que no rechace ni a alguna persona ni algo de lo que acontece a las personas, sino que [me alegro] observando con ojos benévolos todo lo que recibo y uso acorde a su valor [Εὐφραίνει ἄλλον ἄλλο· ἐμὲ δέ, ἐὰν ὀγιᾶς ἔχω τὸ ἡγεμονικόν, μὴ ἀποστρεφόμενον μῆτε ἀνθρωπὸν τινα μῆτε <τι> τῶν ἀνθρώπων συμβαινόντων, ἀλλὰ πᾶν εὐμένεσιν ὀφθαλμοῖς ὀρών τε καὶ δεχόμενον καὶ χρώμενον ἐκάστω κατ’ ἀξίαν].

³² Jean-Baptiste Gourinat (2012, pp. 424-425) y Gretchen Reydams-Schils (2012, p. 447) sostienen esta idea.

fallo de tal bien, censures a los dioses y a los hombres, y que odies a los que son o a los que se supone que serán responsables de tal acontecer y fallo. Y hacemos injustamente muchas cosas por causa de la diferencia [διαφορᾶν] respecto a estas cosas. Pero si sólo juzgamos buenas y malas las cosas que dependen de nosotros, ningún motivo resta para culpar ni a dios ni para sostener una postura de enemigo respecto al hombre.

Señala Roskam (2012, p. 95) que Marco Aurelio rechazaría hacer distinciones entre los indiferentes en preferidos y dispreferidos, porque de hacerlo eso llevaría a anular la justicia. El texto prioritario en el que sustenta esta idea es el primero de los dos citados anteriormente. La lectura de Roskam depende de cómo entendamos el verbo διαφέρωμεθα. Dicho especialista debe entender este verbo como “establecer diferencias”. Así entendido, en Aur., *ASI.*, XI, 10, leeríamos que “no se conserva lo justo si respecto a las cosas intermedias *establecemos diferencias* (διαφέρωμεθα)”. Para Roskam estas diferencias se referirían a distinguir entre indiferentes preferidos y dispreferidos. Así pues, según esta lectura, para conservar lo justo, no habría que distinguir en indiferentes preferidos y dispreferidos. Sin embargo, el verbo está en voz media-pasiva y el sentido verbal en esta voz puede ser más bien el de “disputar” o “discutir”. En varios lugares Marco Aurelio usa διαφέρω en voz media-pasiva con este sentido de “disputar” o “discutir” (cf. Aur., *ASI.*, IV, 46; IX, 27; 40; XI, 39). Así, más bien, podríamos entender que el emperador dice que “no se conserva lo justo si respecto a las cosas intermedias *disputamos* (διαφέρωμεθα)”. En efecto, si luchamos por las cosas intermedias unos contra otros, no se conservará la justicia. Pero, después de todo, aún el verbo διαφέρωμεθα en Aur., *ASI.*, XI, 10, podría significar “establecer diferencias” o “distinguir”. Aún así, estas diferencias no tendrían que ver con distinguir las cosas intermedias en indiferentes preferidos y dispreferidos, sino, más bien, en bienes y males. De este modo, Marco Aurelio diría que “no se conserva lo justo si respecto a las cosas intermedias *distinguimos* (διαφέρωμεθα) [entre bienes y males]”. El segundo texto citado (Aur., *ASI.*, VI, 41), y también señalado por Roskam, podría apoyar esta lectura. En ese segundo texto leemos las consecuencias de considerar bienes y males cosas que no dependen de nosotros. El resultado será una actitud hostil ante los dioses y ante los hombres. Actuar injustamente entra dentro de este tipo de actitud hostil. Y, señala Marco Aurelio, en esta meditación, que actuar injustamente resulta por la “diferencia” (διαφορᾶ) “respecto a estas cosas” (πρὸς ταῦτα). Me parece claro que, en esta meditación, esta “diferencia” se refiere a diferenciar en bienes y males “estas cosas”, es decir, cosas que no dependen de nosotros y que son indiferentes. De este modo, se puede, con este segundo texto, sustentar la idea de que en el primer texto, en *ASI.*, XI, 10, el emperador podría decir, más bien, que no se conserva lo jus-

to si *diferenciamos* (διαφερώμεθα) en bienes y males las cosas intermedias. De este modo, no habría aquí un rechazo a distinguir las cosas intermedias en preferidas y dispreferidas, como señala Geert Roskam.

Como dije al inicio de esta sección, debido a que en las *Meditaciones* la evidencia textual que se refiere a la doctrina estoica de los indiferentes preferidos y dispreferidos (sea que la afirme o que la rechace) es casi nula, no podemos precisar en qué grado Marco Aurelio comparte o se aleja de esta doctrina estoica remitiéndonos sólo a evidencia textual. ¿De qué modo entonces? Hay que investigar si esta doctrina de los indiferentes es presupuesta o si es referida implícitamente por alguna doctrina aureliana. En efecto, si una doctrina que el emperador sostenga presupone o refiere a la doctrina de los indiferentes preferidos y dispreferidos, entonces habría que decir que él se acerca a la axiología del estoicismo ortodoxo y, por tanto, que se aleja de la axiología de Aristón.

Ejemplificando este modo de proceder se puede señalar a Pierre Hadot. He mencionado algunos argumentos que Hadot da en contra de la influencia axiológica de Aristón en Marco Aurelio y he dicho que no son concluyentes para rechazar eso. Pero hay otro argumento de P. Hadot (1997, p. 87) que sí me parece muy persuasivo y señala lo siguiente: Marco Aurelio sostiene la doctrina estoica de las acciones apropiadas o de los deberes (καθήκοντα), la cual presupone atribuir grados de valor a los indiferentes.³³ Así, el emperador no sostendría la doctrina de la indiferencia absoluta de Aristón. Gourinat (2012) y Reydams-Schils (2012) también seguirían este procedimiento para atribuirle a Marco Aurelio la doctrina de los indiferentes preferidos y dispreferidos.³⁴

Ahora trataré de proceder de ese modo, buscando, en las doctrinas que el emperador acepta, referencias a la doctrina estoica ortodoxa de los indiferentes. He señalado en el primer apartado que el aspecto natural o contra naturaleza que caracteriza, respectivamente, a los indiferentes preferidos y

³³ Sobre la doctrina de los deberes, véase Boeri y Salles 2014, pp. 681-690.

³⁴ En efecto, sigue un método similar Jean-Baptiste Gourinat (2012, pp. 424-425), para quien, en Aur., *ASL*, XI, 37, se encuentra la afirmación de que las acciones se deben realizar “acorde al valor”, lo que implicaría, señala Gourinat, que algunas cosas tienen más valor que otras y que una regla para la acción es elegir entre cosas de distinto valor. Así, esta selección entre cosas de distinto valor implicaría la doctrina de los indiferentes preferidos. Gourinat afirma que precisamente es en Aur., *ASL*, III, 1, 2, donde Marco Aurelio conectaría la idea de los deberes (καθήκοντα) con la elección entre indiferentes. También Gretchen Reydams-Schils (2012, p. 447) reconoce que difícilmente hay evidencia de la categoría de los indiferentes preferidos en los escritos de Marco Aurelio. Sin embargo, del mismo modo que Gourinat, piensa que la idea del emperador de ajustar el impulso “acorde al valor” podría permitir hablar de diferentes niveles de valor, más allá del bien en estricto sentido, pues, para Reydams-Schils, la noción de valor es más amplia que la categoría de bien y la incluye. Así, de este modo para ella habría lugar para la noción de los indiferentes preferidos en el pensamiento aureliano.

dispreferidos, estaría dado por la referencia a aquellas cosas que el ser humano, en cuanto ser vivo, busca y rehúye para preservar su existencia. No cabe duda de que la naturaleza humana, en su grado más básico, en cuanto ser vivo, entra en la consideración de las meditaciones aurelianas, aunque la satisfacción de sus requerimientos está subordinada a la naturaleza en cuanto ser racional:

Παρατήρει τί σου ἡ φύσις ἐπιζητεῖ ὡς ὑπὸ φύσεως μόνον διοικουμένον· εἶτα ποίει αὐτὸ καὶ προσίεσο, εἰ μὴ χεῖρον μέλλει διατίθεσθαι σου ἢ ὡς ζῶου φύσις. ἐξῆς δὲ παρατηρητέον τί ἐπιζητεῖ σου ἡ ὡς ζῶου φύσις, καὶ πᾶν τοῦτο παραληπτέον, εἰ μὴ χεῖρον μέλλει διατίθεσθαι ἢ ὡς ζῶου λογικοῦ φύσις· ἔστι δὲ τὸ λογικὸν εὐθὺς καὶ πολιτικόν (Aur., *ASI.*, X, 2, ed. 1944).

Vigila qué busca tu naturaleza, supuesto que sólo por esta naturaleza eres gobernado. Luego, hazlo y acéptalo, si tu naturaleza, en cuanto ser vivo, no va a ser tratada peor. Y, a continuación, hay que vigilar qué busca tu naturaleza, en cuanto ser vivo, y a todo esto debes aplicarte, si tu naturaleza, en cuanto ser racional, no va a ser tratada peor. Y lo racional es seguidamente social.

En esta meditación Marco Aurelio habla como si, en él, hubiera tres naturalezas cuyos requerimientos se subordinan en importancia, pero no se anulan.³⁵ Aquí, señala con claridad que realizará y buscará aquello que beneficie a su naturaleza, en cuanto ser vivo, siempre y cuando no vaya en contra de su naturaleza, en cuanto ser racional y social. Es importante este señalamiento porque, en conjunto con la triple distinción en cosas buenas, malas e indiferentes que el emperador acepta (cf. Aur., *ASI.*, II, 1; II, 11, 2-4; VI, 32; VI, 41; VIII, 1; IX, 16), implica que estos requerimientos de la naturaleza, como alimentarse o conservarse, son cosas indiferentes, pues no son ni bienes ni males. Son cosas indiferentes pero ciertamente no carecen de un aspecto natural por el cual pueden preferirse, pues son acordes a la naturaleza del individuo, en cuanto ser vivo. Así, resultaría que los indiferentes preferidos podrían ser aquellas cosas que Marco Aurelio busca en provecho de su naturaleza, en cuanto ser vivo, y serían seleccionadas siempre y cuando no vayan en contra de la naturaleza social y racional. Esa naturaleza, en cuanto ser vivo, parece ser el criterio para preferir naturalmente unos indiferentes y para rechazar naturalmente otros. Sin embargo, parece que, para Annas (1993, pp. 175-176) y Roskam (2012, pp. 95-97), cuando el

³⁵ ¿Cuál es la primera naturaleza de la que habla Marco Aurelio en Aur., *ASI.*, X, 2, que es distinta de la naturaleza en cuanto ser vivo? Es probable que se trate de una “naturaleza” en grado más básico aún. Podría referirse a la naturaleza que caracteriza a los organismos biológicos y que está asociada con el crecimiento y la nutrición. Marco Aurelio menciona esta naturaleza cuando hace referencia a la *escala natural* de los estoicos en Aur., *ASI.*, VI, 14. Sobre la *escala natural* en esta meditación, véanse Gill 2013, pp. 175-176; Sellars 2021, p. 87. Sobre la *escala natural* en los estoicos, véase Boeri y Salles 12.7 y 12.8, y Boeri-Salles 2014, pp. 268-272.

emperador considera cada cosa en relación a todo el cosmos regido por un dios o naturaleza providente y cuando considera que todo acontece acorde a esta naturaleza, ocurre que este criterio natural individual queda anulado y las cosas que podrían ser elegidas y rechazadas según este criterio pierden el valor que se les pudiera atribuir. Pero Marco Aurelio es claro en señalar que hay que ocuparse de todo lo que reclama la naturaleza, en cuanto ser vivo, siempre y cuando la naturaleza, en cuanto ser racional, no vaya a perjudicarse. No señala que por sabernos partes de un gran todo debemos anular esta natural preferencia por ciertas cosas. De hecho, al contrario, el emperador insiste en que debemos tener en cuenta nuestra naturaleza, aunque seamos parte del gran todo (cf. Aur., *ASI.*, II, 9).³⁶

Los indiferentes preferidos y dispreferidos no tienen por qué quedar excluidos de la consideración de saber que nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del cosmos. Simplemente se reconocerá que la satisfacción de todos los requerimientos de esta naturaleza, en cuanto ser vivo, no puede darse, pues somos partes de un todo y la parte debe subordinarse al todo. Pero, en tanto no sepamos qué depara el destino, es apropiado elegir satisfacer los requerimientos de la naturaleza, en cuanto ser vivo. Una meditación más, que presupone que las cosas intermedias, para Marco Aurelio, tienen grados de valor según sean, o no, acorde a la naturaleza está en Aur., *ASI.*, V, 26. En esta meditación el emperador establece que hay que mantener el principio rector del alma de manera independiente a las afecciones del cuerpo. Pero establece que si estas afecciones llegan a la inteligencia no hay que rechazarlas, pues son naturales en razón de la simpatía que une cuerpo y alma. Simplemente no hay que considerarlas bienes o males:

Τὸ ἡγεμονικὸν καὶ κυριεῖον τῆς ψυχῆς σου μέρος ἄτρεπτον ἔστω ὑπὸ τῆς ἐν τῇ σαρκὶ λείας ἢ τραχείας κινήσεως καὶ μὴ συγκιρνάσθω, ἀλλὰ περιγραφέτω αὐτὸ καὶ περιοριζέτω τὰς πείσεις ἐκεῖνας ἐν τοῖς μορίοις. ὅταν δὲ ἀναδιδῶνται κατὰ τὴν ἐτέραν συμπάθειαν εἰς τὴν διάνοιαν ὡς ἐν σώματι ἠνωμένῳ, τότε πρὸς μὲν τὴν αἴσθησιν φυσικὴν οὐσαν οὐ πειρατέον ἀντιβαίνειν, τὴν δὲ ὑπόληψιν τὴν ὡς περὶ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ μὴ προστιθέτω τὸ ἡγεμονικὸν ἐξ ἑαυτοῦ (Aur., *ASI.*, V, 26, ed. 1944).

Que el principio rector y soberano de tu alma sea una parte firme bajo el movimiento plácido o agitado de la carne, y que no se mezcle, sino que se limite y confine aquellas afecciones en las partes [afectadas]. Pero cuando se transmitan a la inteligencia, acorde a la otra simpatía, como en un cuerpo que está unificado, entonces no se debe intentar resistir a la sensación, que es natural, pero que el principio rector de uno mismo no atribuya la opinión que juzga sobre el bien y el mal.

³⁶ Véase también Aur., *ASI.*, V, 3, donde incluso se señala que la naturaleza universal y la propia no se oponen, sino que hay un igual camino para ambas.

Para Marco Aurelio, todo cuanto no es actividad de la inteligencia le es indiferente (Aur., *ASI.*, VI, 32, ed. 1944: τῇ δὲ διανοίᾳ ἀδιάφορα ὅσα μὴ ἔστιν αὐτῆς ἐνεργήματα). Precisamente por eso los movimientos de la carne o sus afecciones le son indiferentes. Pero eso no significa que no haya distinciones naturales entre esas afecciones. Son indiferentes, pero naturales. Y este aspecto natural, como dice Marco Aurelio, marca que no haya que rechazarlas tajantemente. Sólo no hay que considerarlas bienes o males. De este modo, esta meditación muestra que, para Marco Aurelio, hay cosas indiferentes que tienen grados de valor, acorde a si son naturales o no, lo cual está en sintonía con la axiología estoica ortodoxa.

Podría señalarse que una cosa es lo que pretende Marco Aurelio y otra lo que logra. Así, por más que pretenda no anular este criterio natural de selección e insista en tomarlo en consideración siempre que no ocurran circunstancias extremas, no podría conservarlo desde la consideración de que todo lo que pase en el cosmos es natural, importante y valioso, en tanto que ordenado por una mente y naturaleza perfecta, pues, al fin y al cabo, no habría nada contra naturaleza. A continuación, en el siguiente apartado, me interesa revisar cómo los indiferentes preferidos y disprefeidos tienen cabida desde la *perspectiva cósmica* (la consideración de que cada cosa forma parte de un gran todo bien administrado), para rechazar la crítica que pretende que la consideración de cada cosa dentro de un gran cosmos llevaría a una indiferencia total como la que sostuvo Aristón, ya porque todas las cosas, *sin diferencias*, tendrían un valor positivo y acorde a la naturaleza (Roskam 2005, pp. 131-134; 2012, pp. 95-97), o ya porque todas las cosas pierden *por igual* el valor que se les pueda atribuir desde la perspectiva de cada quien (Annas 1993, pp. 175-176).

3. LA PERSPECTIVA CÓSMICA AURELIANA Y LOS INDIFERENTES PREFERIDOS Y DISPREFERIDOS

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

Πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέλεκται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερά, καὶ σχεδόν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλω· συγκατατέτακται γὰρ καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον (Aur., *ASI.*, VII, 9, ed. 1944).³⁷

³⁷ Véase también Aur., *ASI.*, VI, 42.

Todas las cosas se han entrelazado unas con otras y el vínculo es sagrado, y, en suma, ninguna es extraña a otra. Pues han sido coordinadas y contribuyen al orden del cosmos mismo.

Διὰ τῆς τῶν ὄλων οὐσίας ὡς διὰ χειμάρρου διεκπορεύεται πάντα τὰ σώματα, τῷ ὄλῳ συμφυῆ καὶ συνεργὰ ὡς τὰ ἡμέτερα μέλη ἀλλήλοις (Aur., *ASI*., VII, 19, ed. 1944).

A través de la substancia de todas las cosas, como a través de un torrente, transcurren todos los cuerpos, connaturales con el conjunto y colaboradores con él, como nuestros miembros los unos con otros.

Dentro de este cosmos cada cosa tiene una función (ἔργον) para la que ha nacido. Tanto el sol, los dioses, la vid o el caballo (cf. Aur., *ASI*., VIII, 19), como los miembros del cuerpo, los ojos, o los pies tienen una función propia. Así también la tiene el ser humano (cf. *ASI*., V, 1; IX, 42, 4). Cuando todos estos ejecutan dicha función, obran acorde a su naturaleza y a su propia constitución. El ser humano al hacer una acción benéfica cumple su función propia. Esta es la visión sistémica del cosmos: saberse parte del conjunto y buscar actuar acorde a la naturaleza, la propia y la universal de la que se es parte. ¿Desde esta visión cósmica tienen lugar los indiferentes preferidos y dispreferidos? De eso ahora me voy a ocupar.

Hay otro punto de la doctrina de Aristón que se podría encontrar en el pensamiento aureliano. Tal es la idea acerca de que el sabio es semejante a un buen actor (ὁ ἀγαθὸς ὑποκριτής), que, tanto si representa el papel de Tersites o de Agamenón, actúa de uno u otro modo convenientemente (cf. D.L., VII, 160). No estoy seguro si tal idea de Aristón está enmarcada en una concepción providencial del cosmos (al menos, no en este reporte), como en Marco Aurelio, donde este papel a desempeñar es asignado por una inteligencia regente, pero, aun así, la idea de cumplir con el papel establecido es un rasgo común a ambos. En efecto, para el emperador, la función y el puesto que los seres humanos tienen que desempeñar es designado al modo como el coreógrafo determina el puesto a desempeñar por los actores. Marco Aurelio dice que no hay que pensar que es terrible salir de la vida, porque es la naturaleza la que determina el tiempo de estancia y el momento de término, así como el director de escena determina el número de actos que el actor debe desempeñar. Y también dice que no hay por qué quejarse de no haber representado los cinco actos del drama, sino sólo tres, pues en la vida tres actos son un drama completo.³⁸ El puesto a desempeñar es asignado por

³⁸ Aur., *ASI*., XII, 36, ed. 1944: “¡Hombre!, fuiste ciudadano en esta gran ciudad. ¿Qué difiere para tí, si cinco o cincuenta años? Pues lo que es acorde a las leyes es igual en cada quien. Así pues, ¿por qué es terrible, si te despide de la ciudad no un tirano o un juez injusto, sino la naturaleza que te introdujo, como si el director que invita a un comediante lo despidiera? — «Pero yo no recité los cinco actos, sólo tres». — «Bien dices, no obstante, en la vida tres actos son el

la inteligencia divina y no depende de Marco Aurelio, por lo que él puede afirmar: “Llévame y arrójame a donde quieras. Pues allí tendré mi divinidad interior propicia, esto es, contenta, si tiene y actúa según lo consecuente con su propia constitución”.³⁹ Sin embargo, él sabe que tiene un papel específico a desempeñar dentro del cosmos: el de ser emperador.

[Καὶ] Πρῶτον, τίς ἢ πρὸς αὐτούς μοι σχέσις καὶ ὅτι ἀλλήλων ἕνεκεν γεγόναμεν καὶ καθ’ ἕτερον λόγον προστησόμενος αὐτῶν γέγονα ὡς κριὸς ποιίμνης ἢ ταῦρος ἀγέλης (Aug., *ASI.*, XI, 18, 1, ed. 1944).

Y, en primer lugar, qué actitud tengo con relación a éstos, y que hemos nacido por causa de unos y otros, y, según otro razonamiento, yo he nacido para defenderlos, como el carnero al rebaño o el toro a la manada.

¿Aristón está detrás de la idea aureliana de desempeñar adecuadamente nuestro puesto dentro del cosmos, al modo que el actor debe desempeñar correctamente su puesto o papel? Pienso que esta idea, más bien, la pudo haber recibido Marco Aurelio de Epicteto,⁴⁰ de hecho, parece ser una idea que el estoicismo imperial compartía.⁴¹ El texto de Epicteto dice así:

Μέμνησο ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δράματος οἴου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος. ἂν βραχύ, βραχέος· ἂν μακρόν, μακροῦ· ἂν πτωχὸν ὑποκρίνασθαι σε θέλῃ, ἴνα καὶ τοῦτον εὐφωῖς ὑποκρίνη· ἂν χωλόν, ἂν ἄρχοντα, ἂν ἰδιώτην. σὸν γὰρ τοῦτ’ ἔστι, τὸ δοθὲν πρόσωπον ὑποκρίνασθαι καλῶς· ἐκλέξασθαι δὲ αὐτὸ ἄλλου (Epict., *Ench.*, XVII, ed. 2007).

Recuerda que eres actor de una obra dramática como la quiera el director. [La quiere] breve, de breve duración. [La quiere] larga, de larga duración. Quiere que representes al pobre, para que lo representes vigorosamente. [Quiere que representes] al cojo, al magistrado, al ciudadano simple. Porque esto es lo tuyo: representar bien el papel que te fue dado. Pero elegirlo es asunto de otro.

Tal idea de desempeñar rectamente el puesto asignado, más que remitirla a Aristón, es remitida por Epicteto y Marco Aurelio al Sócrates de la *Apolo-gía* de Platón. En efecto, en *Diss.*, I, IX, 22-24, y III, XXIV, 95-100, Epicte-

drama completo». Porque fija el final aquel, el que en otro tiempo fue causa de tu composición, y ahora de tu disolución” [Ἀνθρωπε, ἐπολιτεύσω ἐν τῇ μεγάλῃ ταύτῃ πόλει· τί σοι διαφέρει, εἰ πέντε ἔτεσιν <ἢ πενήκοντα>; τὸ γὰρ κατὰ τοὺς νόμους ἴσον ἐκάστω. τί οὖν δεινόν, εἰ τῆς πόλεως ἀποπέμπτει σε οὐ τύραννος οὐδὲ δικαστῆς ἄδικος, ἀλλ’ ἡ φύσις ἢ εἰσαγαγούσα, οἷον εἰ κωμῳδὸν ἀπολύει τῆς σκηνῆς ὁ παραλαβὸν στρατηγός; — “ἀλλ’ οὐκ εἶπον τὰ πέντε μέρη, ἀλλὰ τὰ τρία”. — “καλῶς εἶπας· ἐν μέντοι τῷ βίῳ τὰ τρία ὅλον τὸ δράμᾶ ἐστί”. τὸ γὰρ τέλειον ἐκεῖνος ὀρίζει ὁ τότε μὲν τῆς συγκρίσεως, νῦν δὲ τῆς διαλύσεως αἴτιος].

³⁹ Aug., *ASI.*, VIII, 45, ed. 1944: Ἄρὸν με καὶ βάλει, ὅπου θέλεις. ἐκεῖ γὰρ ἔξω τὸν ἐμὸν δαίμονα ἴλεων, τουτέστιν ἀρκούμενον, εἰ ἔχοι καὶ ἐνεργοίη κατὰ τὸ ἐξῆς τῇ ἰδίᾳ κατασκευῇ.

⁴⁰ Por supuesto, habría que considerar si Epicteto no tiene influencia de Aristón. Sobre la influencia de éste en Epicteto, véase Roskam 2005, pp. 103-124.

⁴¹ Séneca tendría una idea similar, véase *Ep.*, 77, 20.

to coloca a Sócrates como el paradigma de quien prefiere morir a abandonar el lugar y género de vida que la divinidad le destina.

En los mismos términos el emperador se refiere al Sócrates de la *Apología* de Platón. En Aur., *ASI*, VII, 45, cita el pasaje de *Ap.*, 28d, donde leemos que Sócrates afirma que hay que arriesgarse permaneciendo en el puesto asignado por el arconte sin tomar en cuenta la muerte ni otra cosa más que lo vergonzoso.⁴² En Pl., *Ap.*, 28e-29a, un poco más adelante de lo que ha citado Marco Aurelio, Sócrates afirma que abandonar por temor a la muerte el puesto asignado por el dios, es decir, el de vivir filosóficamente examinándose a sí mismo y a los demás, sería indigno y merecedor de ser juzgado en el tribunal.⁴³ El emperador también cita el pasaje de *Ap.*, 28b, en Aur., *ASI*, VII, 45, donde se aclara que un hombre de provecho no debe tener en cuenta el vivir o el morir, sino sólo el obrar. Un poco después, en *Ap.*, 28b-d, aparece la imagen de Aquiles, el personaje de la *Iliada*, el cual es un modelo de quien hace lo que tiene que hacer sin importarle la muerte. De modo que, tanto para Marco Aurelio como para Epicteto, la idea de desempeñar de manera adecuada el puesto asignado es remitida más a Sócrates que a las ideas de Aristón.

Ahora bien, para el desempeño de la función, o del puesto asignado, hay cosas que ayudan a su realización. En este sentido, aquello que contribuya a desempeñar mejor el papel asignado será preferido sobre su contrario. Esta idea parece estar presente en Marco Aurelio, pues, al aceptar que tiene una misión o puesto dado a desempeñar dentro del cosmos (el ser emperador), no sería difícil que reconociera que hay cosas que pueden tener cierta utilidad para desempeñar este papel. Será su maestro de retórica Cornelio Frontón quien insistirá en este punto.

He dicho, en el apartado anterior, que Frontón conoce la doctrina de los indiferentes preferidos y dispreferidos y he citado una parte de su carta (*De eloq.*, 2, 7-8, ed. 1988) donde le recomienda a Marco Aurelio que, aunque

⁴² Aur., *ASI*, VII, 45, ed. 1944: “¡Oh Atenienses!, así es, en verdad. En donde uno se coloque a sí mismo pensando que es el mejor lugar o donde sea colocado por el arconte, allí es forzoso, según me parece, que se arriesgue manteniéndose firme, considerando nada, ni la muerte ni ninguna otra cosa más que lo vergonzoso” [“Οὕτω γὰρ ἔχει, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῇ ἀληθείᾳ: οὗ ἂν τις αὐτὸν τάξῃ ἡγήσάμενος βέλτιστον εἶναι ἢ ὑπ’ ἄρχοντος ταχθῆ, ἐνταῦθα <δεῖ>, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ[v], μένοντα κινδυνεύειν, μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ”].

⁴³ Pl., *Ap.*, 28e-29a, ed. 1900, trad. Calonge 1981: “Y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonar mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa. Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante el tribunal [...]” [τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος, ὡς ἐγὼ ᾤθηθην τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνταῦθα δὲ φοβηθεὶς ἢ θάνατον ἢ ἄλλ’ ὅτιοῦν πρᾶγμα λίπομι τὴν τάξιν. δεινὸν τᾶν εἶη, καὶ ὡς ἀληθῶς τότ’ ἂν με δικαίως εἰσαγοὶ τις εἰς δικαστήριον [...]].

no haya mal o bien en las cosas, es deber del sabio elegir una u otra, de manera que el emperador debería elegir la elocuencia sobre el no saber hablar. ¿Cuál es el criterio para preferir unas cosas y rechazar otras? Frontón parece señalar dos. Uno está vinculado con la idea de que la preferencia natural de unas cosas indiferentes está en relación con las cosas hacia las que nos inclinamos para conservar nuestra existencia. En efecto, señala Frontón (cf. *De eloq.*, 2, 4, ed. 1988) que el sabio tiene inclinaciones para el cuidado de su vida y de su salud, por lo cual debe comer, lavarse, ponerse ungüentos, etc. Otro criterio (cf. Front., *De eloq.*, 2, 5-6, ed. 1988) para elegir unas cosas sobre otras está en relación con la manera de ser de cada quien y en función de ello serán distintas las cosas a seleccionar, pues una será la comida que elija y sea apropiada al timonel y otra la del púgil. Así, indica Frontón, puesto que es propio de los Césares realizar sus acciones eficazmente con ayuda de la elocuencia, por ejemplo, persuadir en el Senado o corregir leyes, entonces la retórica es preferible en tanto que herramienta para desempeñar las funciones del emperador.

omnia ista profecto verbis sunt ac litteris agenda, non excoles igitur id quod tibi totiens tantisque in rebus videas magno usui futurum? an nihil referre arbitraris, qualibus verbis agas, quae non nisi verbis agi possunt? erras, si putas pari auctoritate in senatu fore Thersitae verbis expromptam sententiam et Menelai aut Ulixi orationem [...] (Front., *De eloq.*, 2, 6, ed. 1988).

Ciertamente todas estas cosas deben hacerse con palabras y letras. Por tanto, ¿no cultivarás eso que tú ves que será de gran utilidad para ti en tantas cosas y tantas veces? ¿O piensas que nada refiere con cuales palabras hagas las cosas que no pueden ser hechas sin palabras? Te equivocas, si piensas que con igual autoridad en el Senado va a estar una opinión expuesta con palabras de Tersites y un discurso de Menelao o Ulises [...].

Es interesante la referencia de Frontón a Tersites en contraposición a Menelao y a Ulises, pues Aristón también hacía referencia a Tersites (cf. D.L., VII, 160), al señalar que el sabio puede desempeñar el papel tanto de Tersites como de Agamenón. Pero Frontón es claro: Marco Aurelio no puede ser Tersites, si va a ser emperador. ¿Podemos pensar que Frontón influyó en Marco Aurelio con estas consideraciones? Marco Aurelio no muestra en sus razones para rechazar la elocuencia la idea de que no sea útil para la función de emperador. Más bien, él parecía pensar que usar la retórica significa hablar sin sinceridad (cf. Front., *Ad M. Caes.*, III, 16, ed. 1988). O también le parecía al emperador que es algo que produce placeres y que, por tanto, va en contra de su filosofía (cf. Front., *De eloq.*, 2, 9, ed. 1988).

He señalado que, para Marco Aurelio, Sócrates es referido como modelo de aquel que permanece en su puesto asignado sin tomar en cuenta riesgos, y en la *Apología* leemos que este puesto asignado era filosofar y examinarse a

sí mismo y a los demás. ¿Frontón podría argumentar que hay cosas preferibles para Sócrates, en tanto que le ayudan a realizar el papel asignado por la divinidad? La respuesta es sí. Frontón dice que la retórica es útil también para los filósofos, tanto para Crisipo (cf. *De eloq.*, 2, 14, ed. 1988), como para Zenón y para el mismo Sócrates (cf. *De eloq.*, 1, 3, ed. 1988). Frontón toma a Sócrates como ejemplo de alguien para quien la retórica es necesaria, en cuanto filósofo:

at ego sine istis artibus omnem orationem absurdam et agrestem et incognitam, denique inertem atque inutilem puto, neque magis oratoribus arbitror necessaria eiusmodi artificia quam philosophis, in ea re non oratorum domesticis, quod dicitur, testimoniis utar, sed philosophorum eminentissimis, [...] quidnam igitur tibi videtur princeps ille sapientiae simul atque eloquentiae Socrates? (Front., *Ad M. Caes.*, III, 16, ed. 1988).

Y yo pienso que, sin estas habilidades, todo discurso es absurdo, rudo, incognoscible, en suma, incapaz e inútil. Tampoco creo que las habilidades de este tipo sean más necesarias para los oradores que para los filósofos. En este asunto no usaré, como se dice, los testimonios propios de los oradores, sino [que usaré los testimonios] de filósofos eminentes [...]. Pues bien, ¿qué te parece aquel príncipe de la sabiduría y simultáneamente de la elocuencia, Sócrates?

Frontón (cf. *Ad M. Caes.*, III, 16, ed. 1988) menciona que Sócrates sabía que los hombres se apaciguan y vienen al orden con palabras afables y no con palabras duras y violentas, por lo cual Sócrates sabía servirse de la elocuencia para amonestar con suavidad a los demás. De este modo, podemos ver cómo, según Frontón, sin la ayuda de la elocuencia Sócrates no hubiera podido realizar correctamente el papel de examinar a otros. Así, la elocuencia debe ser preferida para los filósofos, pues es útil para desempeñar adecuadamente su papel de filósofos.

¿Encontramos en las *Meditaciones* esta idea de que hay cosas preferibles en función del cargo asignado a desempeñar? La respuesta es sí. En Aur., *ASI.*, IV, 19, ed. 1944, Marco Aurelio cuestiona el valor de la fama, pero menciona que en todo caso con ella se tendría cierta ventaja para la administración: “Y no digo que nada para el muerto, sino que ¿para el vivo qué es el elogio, excepto, en efecto, [que sirva] por causa de alguna administración?” (καὶ οὐ λέγω, ὅτι οὐδὲν πρὸς τὸν τεθνηκότα, ἀλλὰ πρὸς τὸν ζῶντα τί ὁ ἔπαινος, πλὴν ἄρα δι’ οἰκονομίαν τινά;).

De este modo, aunque el emperador pueda criticar al que se desvive por la fama, en Aur., *ASI.*, IV, 19, también puede considerar que tiene cierta utilidad para la administración. A partir de la consideración de que dentro del cosmos Marco Aurelio tiene que desempeñar el papel de ser emperador, resultará que la gloria para él tiene cierta utilidad y valor sobre su contrario. Para Gill (2013, p. 128), cuando Marco Aurelio reconoce que la fama puede

tener algún valor para alcanzar ciertos intereses prácticos, no está otorgándole un valor indebido, pues el emperador podría ser capaz de usar su fama en un modo que le permita actuar virtuosamente dentro de su rol, esto es, actuar más efectivamente por el bien público.

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

Ocurre lo mismo con las opiniones, pensamientos o proyectos de los demás. Para Marco Aurelio no deben ser motivo de atención o conjetura por el aturdimiento que provocan, como lo dice, por ejemplo, en *Aur.*, *ASI.*, III, 4, y IX, 27. Pero, en caso de que el objetivo sea el bien común, se puede cavilar lo que dice, hace o proyecta otra persona: “En el caso de que no hagas referencia a cierto bien común, no agotes la parte que queda de vida en fantasías sobre los otros” (Μὴ κατατρίψῃς τὸ ὑπολειπόμενον τοῦ βίου μέρος ἐν ταῖς περὶ ἐτέρων φαντασίαις, ὅταν μὴ τὴν ἀναφορὰν ἐπὶ τι κοινωφελὲς ποιῇ).⁴⁴ En efecto, para Marco Aurelio, quien es o está cerca de la virtud, puede considerar y ocuparse de lo que dicen otros, pero siempre en relación al bien común:

ὁ γάρ τοι ἀνὴρ ὁ τοιοῦτος, οὐκ ἔτι ὑπερτιθέμενος τὸ ὡς ἐν ἀρίστοις ἤδη εἶναι, ἱερεὺς τίς ἐστι καὶ ὑπουργὸς θεῶν, χρώμενος καὶ τῷ ἔνδον ἰδρυμένῳ αὐτοῦ, ὃ παρέχεται τὸν ἀνθρώπον ἀχραντὸν ἡδονῶν, ἄτρωτον ὑπὸ παντὸς πόνου, πάσης ὕβρεως ἀνέπαφον, πάσης ἀναισθητὸν πονηρίας, ἀθλητὴν ἄθλου τοῦ μεγίστου, τοῦ ὑπὸ μηδενὸς πάθους καταβληθῆναι, δικαιοσύνην βεβαμμένον εἰς βάθος, ἀσπαζόμενον μὲν ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς τὰ συμβαίνοντα καὶ ἀπονεμόμενα πάντα, μὴ πολλάκις δὲ μὴδὲ χωρὶς μεγάλης καὶ κοινωφελοῦς ἀνάγκης φανταζόμενον τί ποτε ἄλλος λέγει ἢ πράσσει ἢ διανοεῖται (*Aur.*, *ASI.*, III, 4, 3, ed. 1944).

Pues el varón de tal clase, porque ya ahora no pospone estar como entre los mejores, es un sacerdote y servidor de los dioses, sirviendo también al que se sitúa en su interior, lo que produce al hombre sin mancha de placeres, invulnerable

⁴⁴ *Aur.*, *ASI.*, III, 4, 1, ed. 1944.

a todo dolor, inalcanzable a toda altanería, insensible a toda maldad, atleta de la más grande lucha: el no ser abatido por ninguna pasión, que se empapa en lo profundo en justicia, que recibe con toda su alma todo lo que ocurre y se le asigna, y que imagina qué, alguna vez, dice, hace o piensa otro, pero no a menudo ni aparte de una gran y colectiva necesidad.

De este modo, conocer lo que piensan otros no es algo bueno, pero es algo preferido y de utilidad para el papel que tiene que desempeñar Marco Aurelio en el cosmos. Con todo esto, podemos ver que hay cosas que pueden tener cierta utilidad y valor preferible sobre su contrario desde la consideración de que formamos parte del cosmos y de que tenemos un puesto que cumplir dentro de este orden. Así, no sería difícil que Marco Aurelio reconociera que la salud, la vida, o la fuerza física, por ejemplo, son preferibles sobre sus contrarios en tanto que tienen cierta utilidad para el puesto a desempeñar dentro del cosmos. De este modo, he intentado argumentar que, para el emperador, la doctrina de los indiferentes preferidos (y dispreferidos) no sólo no es incompatible con la perspectiva de considerarse parte de un todo acorde al cual se debe vivir en armonía y dentro del cual se debe cumplir un papel determinado, sino que hacer distinciones entre las cosas indiferentes, teniendo a unas por preferibles y a otras por dispreferibles, forma parte de la idea aureliana de desempeñar adecuadamente el papel asignado.

4. CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo he tratado de establecer que Marco Aurelio no es aristoniano en su doctrina axiológica y que, más bien, está cercano a la axiología del estoicismo antiguo. En mi primer apartado, he revisado las razones por las que uno podría considerar que hay esa influencia aristoniana en el emperador y las razones por las cuales Pierre Hadot ha rechazado esa influencia. También expuse las razones por las que Julia Annas y Geert Roskam piensan que Marco Aurelio parece alejarse de la axiología estoica ortodoxa y acercarse a la axiología de Aristón. En mi segundo y tercer apartado, he cuestionado ese aparente acercamiento entre el emperador y Aristón. En mi segundo apartado he notado que la evidencia textual para alejar, o acercar, a Marco Aurelio con Aristón respecto a su teoría del valor es escasa y, por tanto, poco persuasiva. Así que, siguiendo el método empleado por Pierre Hadot, y continuado por Jean-Baptiste Gourinat y Gretchen Reydams-Schils (ver mi nota 34), traté de establecer la presencia de la doctrina de los indiferentes preferidos y dispreferidos a partir de una idea o doctrina aureliana, en este caso a partir de la consideración de que Marco Aurelio, en *Aur., ASI.*, X, 2, considera los requerimientos de la naturaleza del ser vivo, como

merecedores de ser buscados, si no van en contra de la naturaleza, en cuanto ser racional y social. Estos objetos buscados o requeridos por la naturaleza, en cuanto ser vivo, son indiferentes, pues no son bienes ni males para Marco Aurelio. Pero no carecen de distinciones naturales, porque precisamente son acordes a la naturaleza. Así, estas cosas buscadas como requeridas por la naturaleza, en cuanto ser vivo, deben ser los indiferentes preferidos, con lo cual Marco Aurelio sería cercano a la axiología del estoicismo ortodoxo. En este sentido, también recurrí a Aur., *ASI.*, V, 26, para señalar que hay cosas indiferentes que, sin embargo, pueden ser acorde a la naturaleza y, en razón de ello, tener grados de valor, lo que es acorde a la axiología estoica ortodoxa. Finalmente, en mi tercer apartado, he señalado que la perspectiva aureliana de ser parte de un gran cosmos en el que hay que cumplir un papel asignado por la naturaleza no sólo no es incompatible con la doctrina estoica de los indiferentes preferidos y dispreferidos, sino que en Marco Aurelio esta doctrina forma parte de la doctrina aureliana de desempeñar el puesto asignado adecuadamente, pues serán indiferentes preferidos aquellas cosas que ayuden a desempeñar el puesto asignado e indiferentes dispreferidos las cosas que dificulten desempeñar ese papel.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- DIÓGENES LAERTIUS, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols., ed. Herbert Strange Long, Oxford, Clarendon Press, 1964, <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0004:001:595305> (06/03/2022).
- EPICTETUS, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, ed. Heinrich Schenkl, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1916, <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0557:002:0> (06/03/2022).
- EPICTETUS, *Encheiridion*, ed. Gerrit Boter, Berlin, De Gruyter (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 2007, <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0557:002:9120> (06/03/2022).
- IOANNIS STOBÆI *Anthologium*, vol. I, ed. Curtius Wachsmuth et Otto Hense, Berlin, Weidmann, 1884, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uiug.30112038032881&view=1up&seq=2> (06/03/2022).
- LUCIUS ANNAEUS SENECA, *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, Vols. 1-2, ed. Leighton Durham Reynolds, Oxford, Clarendon Press, 1965, <https://latin.packhum.org/loc/1017/15/0#0> (06/03/2022).
- MARCUS AURELIUS, *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, vol. 1, ed. & transl. Arthur Spencer Farquharson, Oxford, Clarendon Press, 1944, <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0562:001:0> (06/03/2022).
- MARCUS CORNELIUS FRONTO, *M. Cornelii Frontonis Epistulae*, ed. Michael Petrus Josephus van den Hout, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1988.

- MARCUS TULLIUS CICERO, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. De finibus bonorum et malorum*, Fasc. 43, ed. Theodor Schiche, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1915, <https://latin.packhum.org/loc/474/48/0#0> (06/03/2022).
- PLATO, *Platonis opera*, vol. 1, ed., intr. & notes John Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1900.
- PLATO, *Platonis opera*, vol. 3, ed., intr. & notes John Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1903.
- PLATÓN, *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, trad. y notas Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó y Carlos García Gual, intr. Emilio Lledó Íñigo, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 37), 1981.
- PLUTARCH, *Moralia. Vol. XIII, Part. II. Stoic Essays*, ed. and transl. Harold Cherniss, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 470), 1976.
- SEXTO EMPÍRICO, *Contra los Dogmáticos*, intr., trad. y notas Juan Francisco Martos Montiel, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 401), 2012.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Sexti Empirici opera*, vol. 2, ed. Hermannus Mutschmann, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1914, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101076512902&view=1up&seq=5&skin=2021> (06/03/2022).

Fuentes modernas

- ANNAS, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- ANNAS, Julia, “Marcus Aurelius: Ethics and its Background”, *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 2, 2004, pp. 103-119.
- ARNIM VON, Hans, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I: *Zeno et Zenonis discipuli*, Stuttgart, Teubner, 1978.
- ARNIM VON, Hans, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. III: *Chrysippi fragmenta moralia, fragmenta successorum Chrysippi*, Stuttgart, Teubner, 1979.
- ASMIS, Elizabeth, “The Stoicism of Marcus Aurelius”, in Wolfgang Haase und Hildgard Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36, 3, Berlin, Walter de Gruyter, 1989, pp. 2228-2252.
- BÉNATOUÏL, Thomas, *Faire Usage: La Pratique du Stoïcisme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- BOERI, Marcelo, y Ricardo SALLES, *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética*, traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos, Sankt Augustin, Academia Verlag (Studies in Ancient Philosophy, 12), 2014.
- BOYS-STONES, George, “The ἐπιλευστική δύναμις in Aristo’s Psychology of Action”, *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*, 41/1, 1996, pp. 75-94.
- BRENNAN, Tad, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- CHAMPLIN, Edward, “The Chronology of Fronto”, *The Journal of Roman Studies*, 64, 1974, pp. 136-159.

- COOPER, John Madison, *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- FLEURY, Pascale, “Marcus Aurelius’ Letters”, in Marcel van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 62-76.
- GILL, Christopher, “Marcus Aurelius’ *Meditations*: How Stoic and how Platonic?”, in Mauro Bonazzi and Christoph Helmig (eds.), *Platonic Stoicism — Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, Leuven University Press, 2007, pp. 189-208.
- GILL, Christopher (ed.), *Marcus Aurelius. Meditations Books 1-6*, transl. with an intr. and comm., Oxford, Oxford University Press, 2013.
- GOURINAT, Jean-Baptiste, “Ethics”, in Marcel van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 420-436.
- GRIMAL, Pierre, *Marco Aurelio*, trad. Mónica Utrilla, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- HADOT, Pierre, “La Physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 22/4, 1972, pp. 225-239.
- HADOT, Pierre, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1997.
- INWOOD, Brad, and Perluigi DONINI, “Stoic Ethics”, in Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 675-738.
- IOPPOLO, Anna Maria, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli, Bibliopolis, 1980.
- IOPPOLO, Anna Maria, “Chrysippus and the Action Theory of Aristo of Chios”, in Rachana Kamtekar (ed.), *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas. Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 197-222.
- KLEIN, Jacob, “Making Sense of Stoic Indifferents”, in Brad Inwood (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 49, 2015, pp. 227-282.
- LONG, Anthony Arthur, “The Self in the *Meditations*”, in Marcel van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 465-480.
- LONG, Anthony Arthur, and David Neil SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- REYDAMS-SCHILS, Gretchen, “Social Ethics and Politics”, in Marcel van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 437-452.
- RIST, John Michael, “Are You a Stoic? The Case of Marcus Aurelius”, in Benjamin Franklin Meyer and Ed Parish Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3: *Self-Definition in the Greco-Roman World*, Philadelphia, Fortress Press, 1982, pp. 23-45.
- RIST, John Michael, *La filosofía estoica*, trad. David Casacuberta, Barcelona, Crítica, 1995.

- ROSKAM, Geert, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism*, Leuven, Leuven University Press (Ancient and Medieval Philosophy, 33), 2005.
- ROSKAM, Geert, “Siren’s Song or Goose’s Cackle? Marcus Aurelius’ Meditations and Ariston de Chios”, in Marcel van Ackeren & Jan Opsomer (eds.), *Selbstbetrachtungen und selbstdarstellungen. Der philosoph und Kaiser Marc Aurel im interdisziplinären Licht*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2012, pp. 87-109.
- RUTHERFORD, Richard, *The Meditations of Marcus Aurelius: a study*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- SELLARS, John, *Marcus Aurelius*, New York, Routledge, 2021.
- STRIKER, Gisela, “Following Nature: A Study in Stoic ethics”, in Julia Elisabeth Anas (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 9, 1991, pp. 1-73.

* * *

JOSÉ LUIS PONCE PÉREZ es licenciado en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es profesor en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Desde 2017 imparte las materias de Historia de la filosofía antigua I y II, y el Seminario de filosofía antigua. Su línea de investigación es la ética estoica imperial, especialmente en Séneca y Marco Aurelio. En el doctorado estudió la relación entre la física y la ética en Séneca.