



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

"EL PODER Y EL AMOR. SU INTERRELACIÓN EN LA OBRA DE EPICTETO."

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

PRESENTA:  
FRANCISCO MIGUEL ORTIZ DELGADO

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

MÉXICO, D. F., FEBRERO DE 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice.

Introducción.....	3.
Capítulo I.	
<i>Sobre las categorías y el vocabulario técnico de los estoicos. Los diferentes usos de los conceptos de philía y de poder.....</i>	11.
1.1 Virtud/areté.....	11.
1.2 Indiferentes/adiáfora.....	15.
1.3 Philía.....	19.
1.4 Poder/cratos.....	28.
1.5 Eupáttheia y páthe.....	33.
1.6 Oikéiosis/apropiación y kathékonta/deberes.....	39.
Capítulo II.	
<i>Zenón de Citio y Epicteto. Posturas prácticas ante el amor y el poder.....</i>	46.
2.1 La philía en Zenón de Citio.....	47.
2.2 La philía en Epicteto.....	60.
2.3 El poder en Zenón de Citio.....	68.
2.4 El poder político en Epicteto.....	76.
2.5 Zenón y Epicteto equiparados.....	84.
Capítulo 3.	
<i>La superioridad de la “libertad metafísica” sobre el amor y el poder.....</i>	89.
3.1 Qué es la “libertad metafísica”.....	89.
3.2 Libertad metafísica, gloria y philía. Cicerón y Epicteto.....	93.
3.3 La destrucción de la libertad metafísica y de la philía por causa de la ambición de poder.....	104.
3.4 El contexto histórico y la superioridad moral de la libertad metafísica.....	117.
Conclusiones.....	119.
Bibliografía y referencias.....	123.

## Agradecimientos.

Gracias a todos los que contribuyeron a la realización de esta investigación. En especial agradezco al Dr. Ricardo Salles quien tanto me ilustró y quien siempre tuvo una buena disposición ante todas mis inquietudes. Agradezco a los lectores y jueces de mi tesis así como a los miembros del seminario de Metafísica presidido por el Dr. Salles, el Dr. José Molina, el Dr. Edgar González y el Dr. Jesús Araiza, por sus interesantes observaciones a mi trabajo (mi gratitud en general está para el Instituto de Investigaciones Filosóficas y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM –gracias al Dr. Herbert Frey por sus sinceras palabras-, por sus apoyos y su apertura ante mi proyecto). Gracias a mi esposa Noemí por apoyarme e impulsarme, así como por su enorme comprensión y su paciencia en estos años de investigación, igualmente quisiera dar las gracias a su familia por su gran e invaluable apoyo. Por último, pero no por eso menos importante, agradezco a mi familia; gracias a mi madre Gricelda quien siempre me ha instigado y ayudado a seguir adelante en cualesquiera proyectos; gracias a mi padre y gracias a todos los familiares que me han mostrado su apoyo.

## Introducción.

### -Presentación.

El presente trabajo de tesis se centra en el estoicismo, en la obra titulada *Disertaciones* que recoge las enseñanzas de Epicteto pero que fue recopilada por Arriano. Es en tal texto en el que principalmente basamos la presente tesis. Analizamos las enseñanzas de Epicteto, filósofo nacido en Hierópolis (Frigia) hacia el 55 d.C., que fue un liberto que se adentró en el estoicismo tras asistir a las clases del filósofo Musonio Rufo; gracias al permiso de su amo Epafrodito pudo asistir a las pláticas de tal erudito.

Aquí estudiamos dos temas de gran interés para la humanidad en general, entre otras razones, porque son cuestiones a las que nos enfrentamos día a día: el poder y el amor. Aunque ambos tópicos podrían parecer, a primera vista, no tan pertinentes para ser tratados en conjunto en una investigación (cada uno puede ser materia para una indagación completa en sí misma), veremos que, para el estoicismo, ambos pertenecen al mismo grupo de cualidades humanas (los “indiferentes”). Aunque nuestros temas pueden ser considerados como marginales en la obra de Epicteto, consideramos que, al contrario, son primordiales porque la filosofía de nuestro pensador es de índole pragmática. Es decir, realizó sus enseñanzas pensando en una aplicación o utilidad o realización de ellas en la vida cotidiana de sus oyentes y seguidores. Y por el hecho de que tanto el poder como el amor son temas con los que las personas tienen contacto y lidian cotidianamente deviene también la pertinencia del análisis paralelo de ambos temas así como del análisis de su interrelación.

El poder es un tema que continuamente y a través de la diversas épocas humanas ha suscitado interés, lo mismo sucede –o más- con el amor. Pero, a primera vista, nos podría parecer que a los estoicos no les interesa o al menos demeritan ambos temas por la misma

naturaleza de su filosofía que comúnmente se considera, con prejuicio, como fomentadora de un carácter y comportamiento humano “desapasionado”, “antisentimentalista”, “insensible”, “imperturbable”, “ecuánime”, “estoico”, etc. Lo dicho sólo es en cierta medida cierto. Los estoicos, precisamente por proponer un determinado tipo de carácter (veremos con exactitud su propuesta), se interesaron mucho en el análisis de los sentimientos o emociones.

Epicteto habla con insistencia de cómo uno debe actuar ante el poder al igual de cómo debe uno de actuar ante los seres queridos, ante las cosas y personas que “ama”. Lo mismo sucede con el propio fundador del estoicismo, Zenón de Citio (hacia 333-264 a.C.), quien reiteradamente toca los temas del poder político y el amor (erótico y de otros tipos). Epicteto está enmarcado en lo que ha sido llamado como “estoicismo tardío” o “estoicismo romano” que abarca los siglos I y II d.C. primordialmente, por lo que mi indagación se centra en tal periodo. No obstante, también toco al “estoicismo temprano”, en especial a Zenón de Citio (capítulo II) y al “estoicismo medio” y su influencia en Cicerón (capítulo III).

-Estado de la cuestión y aportaciones.

Los dos temas a tratar, que forman parte de la ética y de la filosofía política –estoicas-, así como de la epistemología, la física y la metafísica, por ser el sistema estoico uno que está estrecha y racionalmente interconectado, han sido abordados por investigadores recientes desde distintos ámbitos y perspectivas. El poder y el amor son conceptos que deben de ser explicados y analizados a partir de los conceptos mencionados de “sentimiento”, “inclinación”, “pasión”, “bueno”, “malo”, además de los de “virtud”, “vicio”, “indiferente”, “oikéiosis”, “deber”, “sabio”, “libertad”, etc. Por lo que ambas categorías han sido abordadas desde su vinculación con, o a partir de su explicación a través de, uno o varios de los conceptos mencionados.

Veamos, se ha abordado al deseo de poder y al deseo amoroso en el estoicismo en general, por ser ambos “sentimientos”. Es decir desde la ética y desde la teorización sobre los sentimientos se ha estudiado al deseo de poder y a los sentimientos amorosos. Ejemplos de ese abordaje general, muchos de los cuales fueron revisados en nuestra indagación, son los siguientes artículos y libros: el artículo “A neglected Stoic argument for human responsibility” de D. Hahm (1992); *Passions and Perceptions* editado por Brunschwig y Nussbaum (1993); *La terapia del deseo* de Martha Nussbaum (1994, centrada no solo en el estoicismo sino en la filosofía helenística en general); *Emotion and peace of mind, From stoic agitation to Christian temptation* de Richard Sorabji (2000); Lawrence Becker en su artículo “Stoic emotion” (2004); *The stoic life, Emotions, duties and fate* de Tad Brennan - que brinda una apropiada introducción a la ética, a la psicología y a la epistemología estoicas- (2005); *Stoicism and emotion* de Margaret Graver (2007); “Ethics in Stoic Philosophy” de Julia Annas (2007); *Roman christianity & roman stoicism. A comparative study of ancient morality* de Runar M. Thorsteinsson (2010); además de los comentarios y explicaciones de Marcelo Boeri y de Ricardo Salles a la traducción de los textos estoicos en *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario*

*Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos* (2014), los cuales tocan en múltiples ocasiones nuestros temas.

El poder y el amor han sido tocados –tangencialmente- desde estudios que abordan el concepto de la felicidad estoica como en “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad” de T. H. Irwin (1986), *The Morality of Happiness* de Julia Annas (1993) y “Eudaimonism, the Appeal to Nature, and ‘Moral Duty’ in Stoicism” de J. M. Cooper (1999). Los dos temas han sido abordados por su vinculación con la “oikéiosis” y con los “deberes” en “El descubrimiento del bien: *oikéiosis* y *kathékonta* en la ética estoica” (1986) y en *The stoic theory of Oikeiosis: Moral development and social interaction in Early Stoic philosophy* (1990) ambos de Troels Engberg-Pedersen.

Asimismo, los trabajos recientes que ayudan a comprender indirectamente a las categorías de poder y amor, son aquellos que han estudiado los conceptos estoicos de “sabio”, “libertad” o “eph’hemin”. Como los siguientes artículos: “Stoic Autonomy” de J. M. Cooper, “Necesidad y lo que depende de nosotros. Sobre la interpretación de Marcelo Boeri del compatibilismo estoico” de Ricardo Salles (2007), “Necesidad, lo que depende de nosotros y posibilidades alternativas en los estoicos. Réplica a Ricardo Salles” (2007). Susan Sauvé Meyer con “Chain of causes. What is Stoic Fate?” de Marcelo Boeri (2009). Igualmente nos ayudan indirectamente algunos estudios que abordan la teología, la cosmología y la religión estoicas, entre los que destacan recientemente: “Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics” de Marcelo D. Boeri (2009) y “Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion” de Keimpe Algra (2009).

El poder –político- en el estoicismo es estudiado de manera más directa y en sus repercusiones en la filosofía política en el artículo “The Theory of Mixed Constitution at Rome” de Andrew Lintot (1997, que trata de la influencia estoica en las leyes romanas). Además de los libros *The stoic idea of the city* de Malcolm Schofield (1999) y *Law, reason and the cosmic city, Political philosophy in the early stoa* de K. M. Vogt (2008).

Sobre Epicteto específicamente son útiles para nuestros temas los siguientes textos: El clásico *The ethics of the stoic Epictetus* de Adolf Friedrich Bonhöffer (1894); *Epictetus, Philosopher-Therapist* de Jason Xenakis (1969); el artículo “*Prohairesis* in Epictetus” de R. Dobbin (1991); el libro *Épictète et le sagesse stoicienne* (1996) y el artículo “Freedom and Slavery in Epictetus” de Dragona-Monachou (1997); el capítulo VII “Freedom and that Which Depends On Us: Epictetus and Early Stoics” del texto *Determinism and freedom in stoic philosophy* de Susanne Bobzien (1998); *Epictetus, A stoic and socratic guide to life* de Anthony Long (2002). Por igual es muy esclarecedor el libro *The philosophy of Epictetus* (2002) dentro del que fueron útiles para nuestro trabajo y tocaron nuestros temas los artículos “The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus” de John Cooper, “Epictetus on *proairesis* and Self” de Richard Sorabji, “Epictetus on Freedom” de Dragona-Monachou y “A notion of a person in Epictetus” de Michael Frede. Además de que destacan los artículos “*Οικείωσις* in Epictetus” (2012) y “Epictetus and the causal conception of moral responsibility and what is *eph’hemin*” (2015) ambos de Ricardo Salles, ya que en ellos se trata de manera directa una forma de amor muy comentada por Epicteto, la philostorgia.

Para el contexto histórico sobre el poder –político- fueron útiles “Roma, el pueblo romano y el senado” de Fergus Millar (1966), *Ideología e Historia, El fenómeno estoico en la sociedad antigua* de Gonzalo Puente Ojea (1974) y *Rubicón. Auge y caída de la*

*República romana* de Tom Holland (2003). Y para las concepciones históricas del amor romano es interesante *L'amour à Rome* de Pierre Grimal (1979).

Según se aprecia, son pocos los estudios que abordan *directamente los conceptos de poder y de amor del filósofo Epicteto*. Son aún menos los textos que encontré hayan estudiado lo que implica y significa el poder económico para Epicteto. Así como tampoco hallé muchos análisis que se concentren exclusivamente sobre lo que es e implica el amor erótico en nuestro autor. Mucho menos podemos decir que haya algún estudio que haya abordado al “poder” y al “amor” simultáneamente, que haya analizado sus paralelismos y sus interconexiones en la obra de Epicteto. Por supuesto que ambos temas han sido objeto de estudio, como mencioné, en todos los libros y artículos enlistados y en otros más. Pero no se ha hecho de la manera particular en que lo hice en la presente tesis. Pues, los textos enlistados, así como otros, secundaron sobremanera para la realización del presente trabajo.

Por lo que uno de mis aportes al debate actual sobre la ética, la filosofía política o la filosofía de la cultura en Epicteto se encuentra en el mismo hecho de la *comparación* y la *equiparación* entre poder y amor. Comparación que nos permite comprender un poco más lo que significan las categorías “virtud”, la “emoción”, lo “indiferente”, el “deber”, la “felicidad”, la “sabiduría” o la “libertad”, en nuestro filósofo. Importante cuestión porque las categorías anteriores son fundamentales para la ética estoica en general (en el estoicismo temprano, medio o tardío y no solo en el epicteteo), así como para la filosofía estoica en su totalidad. Además nuestro cotejo permite ver que tanto el poder como el amor pertenecen a la misma categoría conceptual estoica: los “indiferentes”. Lo dicho nos da claridad en el análisis del estoicismo al dejarnos ver que la posesión ambas cuestiones no secundan ni perjudican en el avance moral, es decir, no afectan la virtud (lo cual tiene sus matices según veremos).

También la división de poder en “poder económico”, “poder político” y “poder sexual”, para su análisis es una propuesta mía de escisión metodológica que quizá resulte útil. Por igual me adentré en la –abundante– discusión sobre el amor concebido por los estoicos como “sentimiento bueno (éticamente)”, “sentimiento malo (éticamente)”, o “sentimiento indiferente”. Discusión que aún continúa y que me parece poco clara en sus explicaciones o resultados. Propongo pues, como otros investigadores, que sólo el amor verdadero es “bueno” según Epicteto (y el sabio debe de actuar consecuentemente a ese amor) y los demás “amores” son “malos” moralmente porque en verdad son falsos o son “pasiones” que perturban y hacen infeliz al ser humano y por eso éste debe de rechazarlos.

Otra posible contribución al debate actual radica en la comparación entre el estoicismo temprano, de Zenón de Citio, y el tardío, de Epicteto. La cual nos posibilita la creación de un panorama que nos permite ver los cambios de énfasis del estoicismo a través de su historia. Una cuestión en la que hago énfasis reiterado es en el aspecto práctico de las enseñanzas del estoicismo, en especial de las enseñanzas de Epicteto. Tema en el que, me parece, no se ha puesto mucho énfasis ni se ha dicho lo suficiente. Igualmente me adentro ligeramente en el análisis del contexto histórico para entender la influencia de éste en el desarrollo del estoicismo, tópico que también me parece que no ha sido bastante estudiado y que en ciertos aspectos ha sido quizá nulamente abordado.

-Contenido y estructura.

Nuestro estudio está compuesto por tres capítulos.

En el Capítulo 1, para hacer más comprensible los dos siguientes, son expuestas varias de las categorías fundamentales de los estoicos que nos ayudarán a dilucidar los dos temas que aquí nos interesan de Epicteto, a saber, el poder y el amor. El capítulo con el que comienzo es llamado *Sobre las categorías y el vocabulario técnico de los estoicos. Los diferentes usos de los conceptos de philía y de poder*, el cual está subdividido en seis secciones, las cuales están pensadas para analizar conceptos técnicos del sistema estoico que delimitan y moldean a nuestros dos temas. El capítulo está basado en lo establecido por el estoicismo primero (Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo) pero sin dejar a un lado lo dicho por estoicos –y no estoicos- posteriores (como Cicerón, Séneca y Plutarco).

En la sección 1.1 estudio el concepto de la virtud o areté en el estoicismo. Tal concepto es de suma trascendencia en el sistema ético de toda la filosofía griega antigua, y el estoicismo no fue la excepción. Para comprender al poder y a la philía estoicos hay que comprender a la virtud estoica, la cual, no obstante, no los engloba. Vemos aquí qué es la virtud, los diferentes tipos de virtud, quién es virtuoso y quién no, así como la circunstancia de que la virtud es lo único que lleva a la felicidad y que es el “bien supremo”.

En la sección 1.2 abordo el trascendental concepto (en especial para nuestra investigación) de “indiferente”. Siguiendo pues el eje del primer capítulo, que consiste en el análisis de diferentes categorías técnicas del estoicismo por su importancia para comprender al poder y al amor, veremos que “indiferente” es todo aquello que no ayuda pero tampoco impide la obtención de la virtud. Subrayamos que tanto el poder como el amor son indiferentes –para la obtención de la virtud y la felicidad. Vemos que los indiferentes son divididos en preferibles, dispreferidos y absolutos, con la característica de que todos esos subgrupos adolecen de un valor moral.

En la sección 1.3 analizo el concepto específico de “amor” o, con mayor precisión, de la “philía” estoica. Me remonto a algunas de las especulaciones filosóficas sobre la philía hechas por los griegos anteriores a los estoicos. Primero reviso las concepciones del presocrático Empédocles, y luego, someramente, la postura de Platón al respecto. Concluyendo provisionalmente que la philía, en la filosofía griega, tuvo el sentido de 1) principio cosmológico-metafísico, 2) de –atributo de la- divinidad y 3) de sentimiento. Siento este último sentido en el que nos enfocaremos primordialmente en nuestra tesis, pues en tal sentido habla la mayoría de las veces Epicteto sobre la philía. Observamos que la noción estoica de que sólo el sabio profesa verdadero amor es herencia de la visión socrática-platónica. Tal noción de que sólo el sabio ama la retomamos en el segundo capítulo.

En la sección 1.4 reviso al “poder” o “cratos”. Allí establezco que analizaré al concepto de poder estoico dividiéndolo en tres tipos: 1) poder político-militar, 2) poder económico y 3) poder sexual. Vemos también la postura que se debe de tener ante el poder, a partir del comportamiento ejemplar del sabio –estoico. Y notamos cómo para el estoicismo la participación en la política es importante aunque no lo sea para la obtención de la virtud y la felicidad, puesto que ninguno de los tres tipos de poderes son bienes ni males (verdaderos o morales).

En la sección 1.5 reviso los conceptos técnicos de “eupátheia” y “páthe” que podríamos definir como “sentimiento bueno o correcto” y “sentimiento incorrecto o pasión”, respectivamente. La importancia de esos conceptos para el hilo de mi argumentación radica en que (como al poder y al amor los estudio primordialmente en tanto que son sentimientos) nos permitirán averiguar qué tipos de sentimientos son el poder y el amor.

Estableciendo que poder y amor pueden ser tanto eupátheia como páthe, analizo cuándo son lo primero y cuándo lo segundo así como el porqué de ello. Para completar el cuadro sobre los “sentimientos” estoicos también se revisa y explica el concepto de “pre-emoción”.

En la sección 1.6 son revisadas las categorías de “oikéiosis”, comúnmente traducida como “apropiación”, y la de los “kathékonta” o “deberes”. Ambas categorías técnicas también nos permiten la mejor comprensión del poder y del amor porque nos permiten saber si ambos sentimientos son apropiados para la vida –cotidiana- del ser humano o son deberes. Establezco aquí qué es y qué no es apropiado hacer, en las diferentes circunstancias, para los humanos. El concepto de deber está estrechamente relacionado con el de “oikéiosis” (el deber se trata de lo que es apropiado hacer o no hacer en diferentes circunstancias), además de pertenecer a la categoría analizada en 1.2, es decir, a los indiferentes. (Por ello, el deber, al igual que el poder y el amor es un indiferente). Sin embargo, aquí vemos que quien cumple con sus deberes está más cerca o es más proclive a convertirse en sabio o virtuoso y, con ello, a ser feliz.

En el Capítulo 2, mediante la comparación entre las posturas del fundador del estoicismo, Zenón de Citio, con las de Epicteto, trato de explicar, en mayor detalle y a través de varias argumentaciones, cómo es que el poder y el amor son “indiferentes”. Así como explicamos sus vinculaciones –o sus dependencias para- para con la “virtud” o para con la “oikéiosis”. En el segundo capítulo, titulado *Zenón de Citio y Epicteto. Posturas prácticas ante el poder y al amor*, profundizo en relación a las posturas de Zenón y de Epicteto. Propongo lo siguiente: A) Ambos filósofos consideran tanto a la philía como al poder político como indiferentes preferibles; B) Ambos consideran que la philía y el poder político se basan en la respectiva oikéiosis de cada ser humano; C) Los dos establecen que philía y poder político siempre deben sacrificarse en aras del cumplimiento de la virtud o de un deber superior; D) No hay una diferencia profunda y primordial entre sus posturas sobre la actitud humana ante la obtención y práctica de la philía y del poder político. El capítulo está subdividido en cinco secciones.

En su primera sección (2.1) abordo la concepción del sentimiento philía de Zenón mostrando que él habla de ella, alternadamente, como “buen sentimiento” y como “mal sentimiento” o “pasión”. En Zenón la philía puede tener o no una carga sexual, dicho aspecto no es causa de que la philía sea eupátheia o páthe (philía y eros son términos que pueden ser identificables según argumentamos). La philía como objeto de apetito o aspiración es un indiferente preferible para Zenón, pero esa aspiración a veces se es una eupátheia y a veces una páthe. La philía es un preferible porque es parte de la naturaleza del ser humano. Y establezco que, entonces, “la philía satisface el afecto y el cuidado humano hacia sí mismo”, es decir, que es una oikéiosis. Antes de continuar, y en este mismo apartado, abordo la inevitable cuestión del porqué sólo la virtud o areté lleva a la felicidad, y del porqué los indiferentes preferidos no llevan a la felicidad pese a formar parte de la naturaleza humana y de tener cierto valor –no moral. Haciendo uso de los argumentos del autor moderno T. H. Irwin explico cinco causas del porqué la virtud es lo único que para el estoicismo conduce a la felicidad. Una vez explicadas esas causas podemos entender –a través de una serie de ejemplos que brindo- cómo los estoicos pueden decir que el ser humano puede ser feliz sin los preferibles, es decir, puede llegar a ser feliz sin poseer cuestiones como el amor o el poder. Pese a ser un preferible, la philía (como objeto de aspiración) debe de ser rechazada si su obtención o realización  $\alpha$  impide llevar a cabo el principio normativo de la oikéiosis que dice que el humano debe de actuar conforme al

afecto que se debe a uno mismo o a los demás, o,  $\beta$ ) impide lograr la virtud. En la sección también me permito subrayar los fines pragmáticos de las enseñanzas de Zenón pues éste trata de mostrar cómo el ser humano debe de profesar su philía o amor. Y vemos que la razón de que la aspiración por el preferible philía o la realización misma de ese sentimiento sea a veces un sentimiento correcto y a veces uno incorrecto radica en el exceso –o falta- de la misma aspiración por tal preferible (radica asimismo en la falsa creencia de que la philía conduce a la felicidad o la falsa creencia de que su ausencia lleva a la infelicidad).

En la segunda sección del segundo capítulo (2.2) abordo a la philía, ahora en Epicteto. Argumento que la philía también es para él un indiferente preferible, el cual está aún más vinculado con la oikéiosis porque aquel filósofo piensa que cada ser humano debe de comportarse de acuerdo con la situación particular que le tocó vivir. Paso luego a enumerar varios pasajes de las *Disertaciones* donde Epicteto muestra que la philía es parte de la naturaleza humana; como en el caso del amor de los padres a los hijos. También reviso el importante concepto de “eph’hemin” o lo que “depende de uno” pues, según aprecio, es útil como guía para el comportamiento humano ante la philía. Por igual vemos casos en los que Zenón dice que la philía es un sentimiento incorrecto o una pasión. Así como vemos casos en los que la realización de determinada philía debe de sacrificarse en aras de otros deberes. Con lo referido en la sección apreciamos que no hay grandes diferencias en las posiciones de Zenón y de Epicteto para con la philía.

En la tercera sección (2.3) analizo lo que Zenón refiere sobre el poder político. Aquí establezco que el poder político también es para el filósofo un indiferente preferible y lo hago argumentando que ni es una virtud y que la afirmación de que sí ayuda a la gente para llegar a la felicidad no es sino una falsa impresión. Sin embargo, como preferible, sí tiene un valor y explico este valor para así después subrayar la importancia que tenía la política desde los inicios del estoicismo. En la siguiente sección (2.4) reviso ahora la visión de Epicteto ante el poder político. Igual que en la sección 2.3, establezco que para este filósofo el poder político es un indiferente y doy los mismos razonamientos que en Zenón para tal aserción. Igualmente señalo que el poder político tiene un valor “convencional”, no moral. Pero aquí, para subrayar la importancia que la política tuvo en Epicteto, enumero los ejemplos que dio nuestro filósofo de casos históricos (como el del senador Prisco Helvidio) o de la vida cotidiana y cultural de su época (como la lucha por la libertad política de muchos esclavos). En la última sección del capítulo (2.5) concluyo, gracias a lo expuesto y argumentado en las cuatro secciones anteriores, que A), B), C) y D) son verdaderos y explico los porqués de tal conclusión.

En el Capítulo 3, con el propósito de conocer mejor la relación entre el poder y el sabio y la relación entre la philía y el sabio, analizo a la concepción de libertad de Epicteto. El capítulo es titulado *La prioridad de la “libertad metafísica” sobre el amor y el poder*, el cual está pensado para verificar que en la obra de Epicteto amor y poder están en la misma jerarquía de los valores -“convencionales”- estoicos pero que son *menos valiosos* que la “libertad metafísica”. El capítulo está dividido en cuatro secciones.

En la primera sección (3.1) defino (basándome en reflexiones de Bobzien y Salles) lo que entiendo por “libertad metafísica”, la libertad verdadera para el estoicismo. Una vez definida, procedo, en la siguiente sección (3.2), a comparar la “libertad metafísica” concebida por Cicerón en *De Officiis* con la de Epicteto, para así corroborar que para ambos tal libertad tiene un valor superior al de cualquier indiferente (donde surge la pregunta ¿la libertad es realmente un indiferente?), puesto que la libertad metafísica es una

cualidad intrínseca del individuo sabio o virtuoso. También hago hincapié en el éxito ideológico en la época de lo que entiendo por libertad metafísica, pues fue una noción que fue más encumbrada en su momento que ideales como la gloria y el poder político-militar (al menos en lo recogido en los textos). A través del cotejo entre Cicerón y Epicteto podemos ver que para los estoicos los únicos reyes o los únicos que poseen poder son los sabios-virtuosos y que éstos son los únicos verdaderamente libres. Lo anterior se explica, en Epicteto, porque el sabio siempre va a querer cosas que puede alcanzar y no es esclavo – metafísico- de cosas exteriores no asequibles (como lo son la mayoría de los reyes y poderosos). Entonces, vemos el carácter práctico de las enseñanzas de Epicteto cuando instaba a los jóvenes aristócratas y a los futuros políticos que atendían sus clases a valorar en mayor medida la verdadera libertad, a valorarla por sobre el poder –político.

En la sección 3.3 reviso varios casos, otorgados por Epicteto, en los que se falta a los deberes derivados del amor. Según interpreto de los casos, la falla hacia la philía como sentimiento correcto o philía verdadera también lleva a la pérdida de la libertad metafísica. La falta a los deberes de la philía es una falta a la oikéiosis y, en los casos citados por Epicteto, me parece que es causada por una pasión o páthe; la ambición por el poder en cualquiera de sus tres modalidades (establecidas desde 1.4): político-militar, económico y sexual. Retomando las ideas de la autora moderna Margaret Graver, en esta sección enfatizo algo que me parece de mucha importancia: contrario a lo que podría pensarse, el estoicismo sí establece que las personas podemos sentir amor, sólo que no debe de ser excesivo ni incompleto, pues el sentir amor por alguien no siempre significa dependencia o debilidad. Lo que debemos de comprender con respecto a la philía estoica es que hay que amar (y actuar consecuentemente) pero sin excesos, ni esclavizaciones –metafísicas-, ni padecimientos. En eso consiste la verdadera philía.

Por último, en la sección 3.4 y para cerrar el tercer capítulo, abundo en cierto contexto histórico que a mi parecer llevó a Epicteto –o al estoicismo en general- a desarrollar las ideas sobre la philía y el poder que expusimos a lo largo de la tesis. Así como doy un recuento de –algunas- razones por las cuales la libertad metafísica es superior, moralmente hablando, a los indiferentes preferibles. Después de esta sección paso finalmente a dar las conclusiones generales de la investigación.

## Capítulo I.

### *Sobre las categorías y el vocabulario técnico de los estoicos. Los diferentes usos de los conceptos de philía y de poder.*

Es necesario comenzar el presente estudio de la obra de Epicteto mediante la presentación de la definición, de la descripción y del uso, por parte de los estoicos, de las dos categorías que son objeto de nuestro análisis. Asimismo es indispensable que exponamos brevemente otros conceptos que determinan tanto a la philía como al poder. Sin remontarnos en demasía hacia los orígenes de las concepciones dentro de la mentalidad o la cultura griega, siempre es bueno tener presente las posturas al respecto de filósofos anteriores al surgimiento de la escuela a estudiar.

En el presente capítulo primeramente expondremos el concepto capital del estoicismo, la virtud. Porque al comprender este término entenderemos con mayor claridad todo el sistema estoico y entenderemos que tanto philía como poder quedan fuera del mismo. Seguiremos con una segunda categoría esencial, la de *indiferente*. A través de ella se aprecia una gran vinculación y similitud categorial entre philía y poder. Los estoicos catalogaban a ambas cuestiones como indiferentes, he aquí la razón de su pertinencia.

En una tercera sección nos avocaremos a la revisión de la categoría de philía en términos generales. En esa sección realizamos una división tripartita de los principales tipos de sentido con que podemos encontrar a la philía. En cuarto lugar desarrollamos una sección sobre el poder, donde damos una revisión de las tres principales versiones que planteamos utilizaron los estoicos. Tres formas a través de las cuales los estoicos ejemplificaron sus enseñanzas éticas, normativas y pragmáticas, en especial Epicteto.

En quinto lugar estudiaremos brevemente las concepciones de emoción correcta (eupátheia) e incorrecta o pasión (páthe). En ésta sección trataremos de ejemplificar cuándo la philía o el poder son *emociones buenas* y cuándo son *malas*. En el sexto y último apartado expondremos el concepto de apropiación o “lo apropiado” –oikéiosis-, y el concepto de deber –kathékon. Ambas nociones son trascendentales para comprender lo que significan philía y poder en la vida cotidiana.

Los conceptos expuestos nos secundarán en nuestro sumergimiento dentro de los dos tópicos principales a revisar, pues en las páginas siguientes tratamos de otorgar una exposición donde se aprecie la relación de philía y de poder con el actuar cotidiano de cualquier individuo (los objetivos normativos y políticos), la relación con el sistema ético, la relación con la concepción cósmica y la relación con la metafísica o la teología estoicas.

#### 1.1 Virtud/areté.

El propósito de la revisión de la categoría de virtud es darnos una perspectiva más clara sobre este importantísimo concepto antiguo, que fue de hecho la columna vertebral del sistema lógico-físico-ético del estoicismo (recuérdese que los estoicos dividían, tradicionalmente, a la filosofía en tres ramas: lógica, física y ética). Era eje de la lógica porque, a decir de Epicteto, la petulancia o erudición lógica era inútil si no se dirigía para

conseguir el bien supremo, que es la virtud.<sup>1</sup> Eje de la física porque el cosmos o universo físico está construido por los Dioses con un orden o estructura específico. Dentro de ese orden particular la virtud es lo que siempre está acorde con la Naturaleza cósmica-teológica. Pues, cuando alguien es virtuoso obedece completamente a lo que ordena y dicta la Naturaleza;<sup>2</sup> no hay casos donde el realizar una acción virtuosa implique hacer halgo contrario a la Naturaleza. El virtuoso *es* sabio y conoce cuáles son todos los dictados de la Naturaleza y actuará siempre conforme a ellos.<sup>3</sup> Aunque los indiferentes preferibles, de los que se hablará con mayor detalle más adelante, pueden ser también acordes a la Naturaleza, sólo la virtud es una actividad *siempre* de acuerdo a las reglas del Dios-Naturaleza.

Veamos, cuando alguien realiza un acto que es o justo o sabio o valiente o prudente (que son las cuatro tipos de virtudes cardinales, las cuales son también reconocidas por los estoicos, que más adelante retomamos), ese acto, cualquiera que fuese, estará invariablemente de acuerdo con la Naturaleza-Dios. Por ejemplo, cuando “z”, que es un soldado, realiza el rescate de un niño que se estaba ahogando en un río, lo cual es un acto valiente, entonces “z” está actuando conforme a la Naturaleza (sin importar si ese niño es el más perverso de todos o si con ello “z” arriesga su vida o si con ello desobedece una orden de su general, etc.). Cuando “y”, que es un rey victorioso, reparte los despojos de guerra equitativamente entre sus soldados y aliados, ese rey realiza un acto justo, acto que está conforme a la Naturaleza. En cambio, si “z” decide no rescatar al niño porque el río se encuentra muy crecido y caudaloso (intentar rescatarlo en esas condiciones es una actividad muy peligrosa), realiza así una actividad *indiferente preferible que es conservar su vida*, pero en tal actividad no se está actuando conforme a la Naturaleza porque se está siendo cobarde. Si “y” decide entregar todos los despojos de guerra a un rey vecino al cual le prometió todas las ganancias de la batalla a cambio de su ayuda y su alianza, aquí “y” estaría realizando un acto *preferible* que sería cumplir con su palabra o con el tratado de alianza y así cumpliendo con su *deber de rey* (cumplir con los deberes de los diferentes roles humanos son actos indiferentes preferibles), pero no estaría actuando de acuerdo con los designios de Dios-Naturaleza al estar siendo injusto con sus soldados.

Además, lo *único* y suficiente para conseguir la felicidad o eudaimonía, según el estoicismo, es la virtud. Por ello es que es esencial tener presente con más detalle lo que significa esa categoría. Y así comprenderemos cómo es que ni la philía ni el poder son

---

<sup>1</sup> “No doubt logic has value only insofar as it bears upon moral comportment. But then absolutely anything you may do –and hence absolutely anything you may do with or to a syllogism- is a piece of moral comportment.” Barnes, Jonathan, *Logic and the imperial stoa*, Philosophia antiqua, vol. 75, Leiden, Brill, 1997, p. 65.

<sup>2</sup> Sobre el individuo virtuoso y su concordancia con los designios de la Naturaleza, señala Epicteto lo siguiente: “[...] si el hombre bueno y honrado supiera por anticipado lo que va a suceder, colaboraría con la enfermedad y con la muerte y con la mutilación, dándose cuenta, sin duda, de que eso se distribuye según la ordenación del todo [...]”, Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro II, X 5), 2.- ed., Madrid, Editorial Gredos, 2010, ‘. 185. Cf. en general todo el capítulo X del libro II.

<sup>3</sup> “Nature tells us to magnify praiseworthy actions, and everyone has elevated glory beyond truth. From such deeds therefore we have derived the idea of a good of great magnitude...”, Plutarco, *On Stoic self-contradictions* 1035C-D (S.V.F. III 68), en *The hellenistic philosophers*, Volumen 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 369.

necesarios para la felicidad. La virtud es lo único *moralmente correcto*.<sup>4</sup> Veamos cómo Diógenes Laercio nos describe la virtud estoica, cuyo peso en la vida humana es absoluto.

Y la virtud es una disposición de acuerdo consigo misma, y se elige por sí misma, no por miedo, por esperanza, o por algún motivo externo; en ella está la felicidad, porque es un estado anímico hecho para estar de acuerdo consigo mismo durante toda la vida. El animal racional se pervierte unas veces porque se deja convencer por los negocios externos, otras, a causa de la instrucción que recibe de quienes con él conviven; puesto que la naturaleza le da puntos de partida carentes de perversión.<sup>5</sup>

El "motivo externo" o "los negocios externos", establecidos por los primeros estoicos, van a ser temas comunes en las deliberaciones de Epicteto. Aquellos externos serán mencionados siempre como las causas de que el ser humano se aleje de la virtud y, con ello, de la felicidad. Tales cuestiones externas son las que "no dependen de uno" como sería, por ejemplo, nuestra casa: conservar el lugar físico donde vivimos no es algo que depende de nosotros, pues puede que ocurra un terremoto y lo destruya. Tampoco depende siempre de nosotros el adquirir la casa pues puede que la hayamos heredado o ganado en un sorteo. Son esas cosas exteriores las que evitan no conseguir la eudaimonía, por generar una constante preocupación, por hacernos sentir mal si las perdemos, etcétera. Dentro de aquellas cosas exteriores encontramos tanto a la philía, como al poder.

En diversas fuentes se testimonia lo categórica que era la doctrina estoica en cuanto a la virtud. Citemos una fuente más tardía para verificar que ni el paso del tiempo modificó su postura:

“Oigamos, por tanto, a Zenón, pues éste a veces sueña con la virtud. El bien supremo, dice, es vivir de modo acorde con la naturaleza.”<sup>6</sup>

Aquí Lactancio, un cristiano de los siglos III y IV d. C., nos recuerda el sentido fuerte de coherencia que la virtud tiene con la Naturaleza cósmica. Pues, según interpretamos, con “natura” Lactancio se refiere primordialmente al orden cósmico establecido por los Dioses y secundariamente se refiere a la naturaleza misma del ser humano (las características innatas del humano). Un ser humano, al actuar con virtud, primero está actuando conforme a los designios de la Naturaleza divina, con mayúscula, y luego, como consecuencia, está haciendo caso a la naturaleza humana (repetimos, sus cualidades innatas). Hay cuestiones

---

<sup>4</sup> Diógenes Laercio, VII 89, (S.V.F. III 39), en *The hellenistic philosophers*, Op. Cit., p. 377.

<sup>5</sup> Diógenes Laercio, *Los filósofos estoicos*, (Libro VII, 89), Antonio López Eire, traductor, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1990, p., p.89. “Τὴν τ’ ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην: καὶ αὐτὴν δι’ αὐτὴν εἶναι αἰρετήν, οὐ διὰ τινὰ φόβον ἢ ἐλπίδα ἢ τι τῶν ἕξωθεν: ἐν αὐτῇ τ’ εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ’ οὐσὴ ψυχῆ πεπονημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου. διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῶον, ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἕξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων: ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους.” Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, (Libro VII, 89), R.D. Hicks, traductor y editor, Cambridge, Harvard University Press, 1972, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D7%3Achapter%3D1>).

<sup>6</sup> Lactancio, *Instituciones divinas*, III 8 [S.V.F. I 179], en *Los estoicos antiguos*, Biblioteca Clásica Gredos, núm. 230, Capelleti, traductor, Madrid, Editorial Gredos, 1996, p. 117. “Zenonis (summum bonum) cum natura congruenter vivere.” Lactancio, *Inst. div.*, III 7, en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I 179, Stuttgart, Stuttgart in Aedibus B. G. Tevbnen, 1964, p. 45.

que obedecen a la naturaleza humana, como el placer, pero que a veces no obedecen a los dictámenes de la Naturaleza cósmica y por ello no pertenecen o participan de lo virtuoso.

Un erudito anterior, Marco Tulio Cicerón (s. I a.C.), nos recuerda que sólo la virtud (areté) sirve para vivir bien; "Magníficamente es expresado esto por Zenón, como por un oráculo: «La virtud, [que sirve] para vivir bien, a sí misma se basta»."<sup>7</sup> La colocación de la virtud como *única* y exclusiva fuente de felicidad para el ser humano, dentro de todos los aspectos del universo, fue una postura por la que los estoicos se ganaron muchas críticas tanto en la Antigüedad como en la actualidad. En especial porque muchos (como los (neo)académicos o los peripatéticos) interpretaron su postura como inamovible e intransigente con respecto del objeto de la vida, el sumo bien.

El papel de cualquier cuestión que no fuera el lograr la virtud parecía ser absolutamente irrelevante en el sistema ético estoico. El mismo Cicerón nos recuerda críticamente lo que significan los externos para el fundador del estoicismo, Zenón de Citio. Tales externos no conducen a la felicidad pero tienen su particular lugar en la vida humana.

Se equivocaba Zenón al decir que en nada sino en la virtud hay una inclinación, siquiera de mínima importancia, a alcanzar el bien, y que no teniendo todo eso [es decir, todas las cosas externas que no dependen de nosotros, pero de las que se resalta aquí la natural inclinación del ser humano por las mismas] ninguna importancia para la vida feliz, la tenía, sin embargo, para la apetencia de las cosas.<sup>8</sup>

Cicerón critica que Zenón haya considerado que las cosas externas, las que no dependen de uno, sean indiferentes pero a la vez sirvan para el *deseo* (appetitus) de las cosas. Con lo anterior se quiso decir que para Zenón hay indiferentes hacia los cuales tenemos una innata inclinación, y que podemos seleccionarlos, aunque no nos lleven al bien supremo (summum bonum). El bien supremo sólo se consigue a través de la virtud. Pero, ¿qué es el bien supremo? Pues es lo mismo que la mayor *ventaja*, lo que nos lleva a la *felicidad*, algo igual al *provecho* máximo. (Los argumentos por medio de los cuales los estoicos *sostienen* que la virtud es la *única* fuente de felicidad son revisados con detenimiento en nuestro capítulo II, sección 2.1, por ahora continuemos con la exposición general de la concepción estoica de virtud).

---

<sup>7</sup> Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal*, V 79, [S. V. F. I, 187], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 120. "Quia, cum a Zenone, inquam, hoc magnifice tamquam ex oraculo editur: 'Virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est' [...]" Cicerón, Marco Tulio, *de Finibus Bonorum et Malorum*, V 79, [S. V. F. I, 187], en *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 43. M., Leipzig, Teubner, 1915, p. 195. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0036%3Abook%3D5%3Asection%3D79>).

<sup>8</sup> Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal*, IV 47, [S. V. F. I 189], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p.121. "sic errare Zenonem, qui nulla in re nisi in virtute aut vitio propensionem ne minimi quidem momenti ad summum bonum adipiscendum esse diceret et, cum ad beatam vitam nullum momentum cetera haberent, ad appetitionem tamen rerum esse in iis momenta diceret; quasi vero haec appetitio non ad summi boni adeptionem pertineret!" Cicerón, Marco Tulio, *de Finibus Bonorum et Malorum*, IV 47, [S. V. F. I, 189], en *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 43. M., Op. Cit., p. 141, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0036%3Abook%3D4%3Asection%3D47>).

Las cuatro virtudes cardinales estoicas, que son sancionadas desde Platón, son las siguientes: prudencia o *sabiduría* (φρόνησις), coraje o valentía (ἀνδρεία), moderación o templanza (σωφροσύνη) y justicia (δικαιοσύνη).<sup>9</sup> El autor latino nos describe cómo se debe de comportar un individuo virtuoso, puntualizando con ello que, pese a que se habla de diversas virtudes, todas ellas se pueden reducir a sólo una. La valentía, la moderación y la justicia se pueden reducir, al final de cuentas, a la *sabiduría*, ya que aquellas tres pueden definirse y entenderse como la sabiduría o el conocimiento aplicada a distintos aspectos y situaciones de la vida.<sup>10</sup> La valentía es la sabiduría ante los peligros, la templanza es la sabiduría ante los deseos, y la justicia es aplicar la sabiduría para saber qué le pertenece a cada quien. Cicerón pues nos hace alusión de la unidad-pluralidad de la virtud empero nos refiere, ya con una cierta propia postura ecléctica (o según su particular postura romana), que la virtud principal era la valentía: “aunque todas las rectas disposiciones del ánimo se llaman virtudes, este nombre no es propio de todas, sino que todas fueron nombradas en base a aquella sola que sobresalía entre las otras.”<sup>11</sup> Al final de cuentas la postura estoica ortodoxa sostuvo que la *sabiduría* era la virtud principal, postura a la que Plutarco hace referencia muy críticamente en su obra *Sobre las contradicciones de los estoicos*.

Los estoicos aseguraban que alguien o es sabio o no lo es, sin puntos intermedios. Empero introdujeron la idea del individuo que lleva a cabo un “progreso” en el camino hacia la felicidad-virtud (el susodicho progreso es llamado por ellos prokopé). Importante cuestión que nos hace ver que no todo estaba perdido para el no sabio, había un camino diáfano para arribar a la virtud y para apreciar los avances en tal sendero.

Así, la problemática de la postura, quizá extrema, de los estoicos en cuanto al bien supremo queda expuesta. La virtud es el bien supremo, pero ahora nos queda saber qué más hay en el universo aparte de la virtud. Para conocer de qué otras cuestiones está compuesto el cosmos pasemos a nuestra siguiente sección. En las siguientes líneas encontraremos a qué grupo pertenecen la philía y el poder en el sistema estoico, puesto que no pertenecen ni participan de la virtud.

## 1.2 Indiferentes o adíafora.

Otra pieza clave en el sistema estoico es el conjunto de los indiferentes o adíafora, los cuales prácticamente son el resto de las cosas que no son virtudes y que son *exteriores* a los seres humanos. Como “No hay ningún término medio entre la virtud y el vicio.”<sup>12</sup>, entonces el resto de las cosas del mundo son indiferentes para nosotros, para nuestra carrera hacia una vida buena.<sup>13</sup> La mayoría de las cosas del universo, pese a que todos los días estamos en contacto con ellos, no nos aportan nada para conseguir la virtud, ni nos llevan a ella. Las

<sup>9</sup> Plutarco, *On stoic self-contradictions*, 1034C, en *The hellenistic philosophers*, Op. Cit., p. 378.

<sup>10</sup> Cf., Estobeo en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, tomo III 262, 264, Op. Cit.

<sup>11</sup> Cicerón, *Disputas Tusculanas*, tomo I (II 43), Julio Pimentel Álvarez, traductor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 76. “cum omnes rectae animi adfectiones virtutes appellentur, non sit hoc proprium nomen omnium, sed ab ea, quae una ceteris excellebat, omnes nominatae sint.”

<sup>12</sup> Estobeo, *Églogas* II, pág. 65, 7W [S.V.F. I, 566], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 306. “ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ.” Estobeo, *Ecl.*, II 65, 7W, en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I 566, Op. Cit., p. 129.

<sup>13</sup> Estobeo II 79,18-80,13; 82, 20-I, en *The hellenistic philosophers*, Op. Cit., p. 355.

cosas exteriores a nosotros son indiferentes en tanto que no nos hacen buenos, ni felices, cuestión que es el objetivo de la vida humana.<sup>14</sup> Pero afortunadamente tampoco llevan al vicio. Por ende, en sentido estricto, ni traen la felicidad, ni la infelicidad. Más adelante veremos que sin embargo algunos indiferentes son útiles para el proceder diario de los denominados no sabios, es decir, pueden ser *útiles* para casi la totalidad de la humanidad. Veamos la exposición que nos da Anthony Long al respecto.

“Indifferent” is used in two senses: unconditionally, of things which contribute neither to happiness nor unhappiness, as is the case with health, strength, and the like. For it is possible to be happy even without these, though the manner of using them is constitutive of happiness or unhappiness. In another sense those things are called indifferent which activate neither impulse nor repulsion, as in the case of having an odd or even number of hairs on one’s head, or stretching or contracting one finger.<sup>15</sup>

Con esta explicación, ¿podemos catalogar a la *philia* o al poder como indiferentes? La respuesta es eminentemente afirmativa: ni la *philia* ni el poder conducen a la virtud, por ende, son indiferentes. Analicemos a un indiferente conspicuo en el estoicismo, el placer (para molestia de un grupo de filósofos rivales de los estoicos, los epicúreos), el catalogarlo como indiferente es una estrategia elocuente para su oposición directa al epicureísmo que, recordemos, colocaba al placer (fuera cual fuera la concepción de placer de su escuela) como la mayor fuente de felicidad, como el bien supremo. Según Sexto Empírico, Cleantes afirmó que el placer adolece totalmente de valor, que no sirve para la existencia cotidiana.<sup>16</sup> Porque el placer no nos beneficia ni nos daña, como tampoco lo hacen la vida, la muerte, la salud, la enfermedad, la belleza, la fealdad, la buena reputación, la baja reputación, etc. Todos ellos son indiferentes porque ni dañan ni benefician verdaderamente a las personas, ni los alejan ni los acercan a ser felices. Asimismo, los estoicos afirman que aquello que puede ser utilizado en unas ocasiones para el bien y en otras para el mal, no puede ser un Bien, como es el caso del placer (y de todos los indiferentes).<sup>17</sup> Como dijimos, la virtud o el actuar virtuosamente, es lo único que nos secunda a ser buenos y, como consecuencia, a ser felices; es lo único que no puede usarse tanto para el bien como para el mal. La virtud siempre será un Bien. Y como los indiferentes no secundan a que uno sea bueno nunca nos traerán la felicidad ni serán un Bien. Además, como dice Cicerón, los indiferentes pueden hacer que un individuo no sea feliz, al hacerle sufrir por tener miedo de perderlos (a la riqueza, el placer, etc.) o de adquirirlos (a la pobreza, el dolor, etc.).

En efecto, ¿cómo podrá confiar [el hombre] o en la firmeza del cuerpo o en la estabilidad de la fortuna? Pues bien, nadie puede ser dichoso [es decir, feliz] sino con el bien estable y fijo y permanente. [...] En efecto, no debe marchitarse nada, extinguirse nada, caer nada de aquellas cosas

---

<sup>14</sup> Cf. también próximo capítulo.

<sup>15</sup> Diógenes Laercio VII 104-5 (S.V.F. III 119), en *The hellenistic philosophers*, Op. Cit., p. 354.

<sup>16</sup> Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, XI 74 [S.V.F. I 574], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 308.

<sup>17</sup> Diógenes Laercio VII 101-3, en *The hellenistic philosophers*, Op. Cit., p. 354.

en las cuales consiste la vida dichosa. Pues el que teme perder algo de estas cosas no podrá ser dichoso [ser feliz].<sup>18</sup>

La virtud es pues algo constante, permanente, confiable, indestructible, y es lo que nos hace felices; el ser humano no puede confiar en algo que pueda perder en cualquier instante como son los indiferentes. El humano sufre al poner sus esperanzas en algo efímero, y tal es otra razón por la que los indiferentes no pueden brindar la felicidad. *Los indiferentes como el placer no llevan a la eudaimonía porque, entre otras cuestiones, en cualquier momento se pueden acabar* y el humano necesita de algo más fuerte y permanente para ser feliz (lo que se explicará en la sección 2.1 del siguiente capítulo).

Dice además Cleantes que el placer no está de acuerdo con la “naturaleza”. Aquí aclaramos que, según nuestra postura, Cleantes se está refiriendo a la *Naturaleza* cósmica y divina.<sup>19</sup> ¿Por qué? Porque el placer no concuerda con la Naturaleza cósmica-divina (al no ser una virtud ni participar de la misma) empero sí concuerda con la naturaleza humana (entendida como las cualidades innatas del humano). El placer es denominado como un indiferente por Zenón<sup>20</sup> pese a ser parte *natural del ser humano*. Luego, algunos indiferentes (como el placer) son parte de la naturaleza del humano pero no parte de la Naturaleza-Dios-Cosmos. Así, indiferentes como la vida y el placer no causan la felicidad porque además no participan de la virtud, aunque sean naturales no pertenecen a la Naturaleza en el sentido divino-ético-ontológico. Indiferentes como la muerte o el dolor no causan infelicidad y deben de ser considerados como algo *natural* o normal porque de hecho son algo natural y normal en el ser humano y porque no participan del vicio. Y, por todo ello, la muerte y el dolor no son vicios. Entonces, las características de la naturaleza humana que no puede controlar el ser humano (vida-muerte, placer-dolor, salud-enfermedad, etc.) son indiferentes por las razones aludidas.

Fue famoso el filósofo Dionisio de Heraclea por abandonar la doctrina estoica a causa de que padecía una fuerte enfermedad que le provocaba dolores fortísimos. Tales padecimientos lo llevaron a rechazar la idea de que el dolor fuera un indiferente. Varios comentaristas del hecho reprendieron al filósofo. El mencionarlo es útil para ejemplificar lo fuerte e inamovible que era la doctrina estoica en cuanto al bien supremo. Por su defección Cicerón reprende argumentativamente a Dionisio de esta manera: “Si aquel Dionisio de Heraclea hubiera comprendido...lo que durante muchos años sostuvo, creyendo a su maestro Zenón, que lo honesto es el único bien, o lo que después solía defender, que el término “honesto” carece de sentido y que el placer es el bien supremo.”<sup>21</sup> Utilicemos la

---

<sup>18</sup> Cicerón, *Disputas Tusculanas*, tomo II (V 40), Julio Pimentel Álvarez, traductor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, pp. 97-98. “Qui enim poterit aut corporis firmitate aut fortunae stabilitate confidere? Atqui nisi stabili et fixo et permanente bono beatus esse nemo potest. [...] Nihil enim interarescere, nihil exstingui, nihil cadere debet eorum, in quibus vita beata consistit. Nam qui timebit ne quid ex his deperdat beatus esse non poterit.”

<sup>19</sup> A la Naturaleza divina la diferenciamos de la “naturaleza humana” al colocarla con mayúscula. Y así seguiremos diferenciándola en el resto de nuestro texto.

<sup>20</sup> Estobeo, *Églogas* II, pág. 57, 18 W [S.V.F. I 190], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., pp. 121-122.

<sup>21</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Académico primeros*, II 71 [S.V.F. I 433], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 232. “Dionysius ille Heracleotes utrum comprehendisset -- quod multos annos tenuisset Zenonique magistro credidisset, honestum quod esset, id bonum solum esse, an quod postea defensitavisset, honesti inane

anécdota para vincularla con la philía y conjeturar que algún *apasionado* del amor rechazaría al estoicismo porque para esta escuela el amor no es un bien sino un indiferente. Pero para individuos como el hipotético hombre amoroso los estoicos desarrollaron una noción diferente de indiferente, el preferible, que explicamos más abajo. Antes veamos cómo fue elogiada y encumbrada la virtud por un estoico tardío, Lucio Anneo Séneca (s. I d.C.).

Séneca diferenció tajantemente a la virtud (el Bien supremo que lleva a la felicidad) del placer (que a su parecer se encuentra en los peores lugares y es deshonesto). El pasaje de Séneca que citaremos describe una versión del placer un poco alejada a la de la ortodoxa doctrina estoica, en tanto que el pensador ataca al placer como si fuera el mayor Mal –en sentido ético-ontológico. Siendo que en el estoicismo ortodoxo el único Mal es el vicio y el placer es sólo un indiferente. Tal vez Séneca trató de vincular el placer con el vicio. Averiguar tal cuestión es algo que rebasa nuestros objetivos. Eso sí, la referencia se trata de un claro y directo ataque a los epicúreos, de quienes dijimos que concebían al placer como el *summum bonum*.

Añade ahora [Epicuro] que hay también placer en la vida más vil, y en cambio la virtud no es compatible con la mala vida, y los infelices lo son no ciertamente sin placer, sino a causa del placer, lo que no podría ocurrir si a la virtud se mezclase el deleite del que con frecuencia, carece, aunque nunca lo necesite. ¿A qué unir cosas desemejantes y hasta diversas? La virtud es algo profundo, excelso e infatigable; el placer, bajo, servil, flaco, caduco, cuyo sitio y domicilio son los prostíbulos y las tabernas.<sup>22</sup>

Al igual que el placer no es, ni de cerca, el supremo bien para los estoicos, tampoco la philía o el poder son bienes -morales. Empero ambos son indispensables para la conservación del ser humano. La philía es necesaria para la conservación humana en tanto que secunda a la reproducción, o provee de estabilidad social al ser base de la familia, o es precisa para la piedad hacia los dioses, o fomenta la unidad en la polis, etc. Y el poder, bien utilizado, también podría ayudar a la armonía humana; con él se puede apoyar a los conciudadanos y a cualquier persona, se puede fomentar la armonía humana, entre otras acciones indispensables para la existencia social.

Por ende, aunque philía y poder son indiferentes (como muchas otras cuestiones), son algo más. Los estoicos los catalogaron como indiferentes preferibles o *proegmena*. Tal tipo de indiferentes deben ser elegidos por sobre los demás indiferentes, mientras no afecten el

---

nomen esse, voluptatem esse summum bonum." Cicerón, Marco Tulio, *Acad. Pr.*, II 71, en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I 433, Op. Cit., p. 95.

<sup>22</sup> Séneca, *De la vida bienaventurada*, VII 7.2-7.3, en *Tratados morales*, Menéndez y Pelayo, M. de Balbuena, Gallegos Roca Full, traductores, 15.- ed., México, Editorial Cumbre, 1980, p. 412. "[2] Adice nunc, quod voluptas etiam ad vitam turpissimam venit, at virtus malam vitam non admittit, et infelices quidam non sine voluptate, immo ob ipsam voluptatem sunt, quod non eveniret, si virtuti se voluptas immiscuisset, qua virtus saepe caret, numquam indiget. [3] Quid dissimilia, immo diversa componitis? Altum quiddam est virtus, excelsum et regale, invictum, infatigabile; voluptas humile, servile, imbecillum, caducum, cuius statio ac domicilium fornices et popinae sunt." Séneca, *De vita beata*, VII 7.2-7.3, en *Moral Essays*, volumen 2, John W. Basore, traductor, Londres-Nueva York, Heinemann, 1932 pp. 115-116, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0022%3Abook%3D7%3Achapter%3D7%3Asection%3D2>).

camino hacia la virtud. Para el estoicismo los animales tienden naturalmente a autoconservarse (una forma de oikeiosis, de lo que hablaremos más adelante), y lo mismo aplica para el ser humano. Destacamos que si un humano quiere conservarse a sí mismo necesita tanto fomentar y cultivar a la philía como a los diferentes tipos de poder. Todo aquello que permita la autoconservación de los seres humanos debe de ser seleccionado y por eso cabría dentro de la categoría de los preferibles.

Las personas están inclinadas a ciertas cuestiones como el placer o la vida y rehúyen de otras como el dolor y la muerte. Y hay otras cuestiones a las que ni se está inclinado ni se rehúye. Por ello es que los estoicos dividieron a los indiferentes en tres grupos. El primero de los grupos es el integrado por las cuestiones a las que tendemos, las ya mencionadas proegmena o preferibles o preferidas. El segundo grupo está integrado por las cuestiones de las que huimos, llamadas apoproegma o dispreferidas o no-preferibles. El tercer grupo, al que ni tendemos ni del que huimos, es el conformado por los llamados indiferentes absolutos.<sup>23</sup>

Expuestas ya unas de las categorías esenciales para el sistema estoico pasemos ahora a analizar lo que fue propiamente la philía en el estoicismo y en qué sentidos la entendieron.

### 1.3 Philía.

Para explorar con precisión el pensamiento de un autor tenemos que remontarnos a sus antecedentes. Lo mismo tenemos que hacer con Epicteto en lo que respecta a los temas que nos proponemos analizar. Nuestro concepto moderno de amor puede ser muy diferente al de los griegos antiguos en general y –más- de los estoicos en particular. La idea contemporánea y común de amor *no* es precisamente equivalente a la de philía (φιλία), pues en primer lugar éste último concepto era más amplio.

La noción de philía puede abarcar, en muchas ocasiones, a lo que entendemos en el castellano moderno por amor (cualquier tipo de amor) pero no es idéntico a éste. Siendo que parece predominar el sentido de amistad o afición en la palabra philía por sobre el sentido de amor, empero, tengamos en cuenta que, como en cualquier historia de un vocablo, el significado de una palabra va cambiando con el tiempo y además su significado podrá variar dependiendo del autor que la emplee. La variedad de significados de philía nos la constata el diccionario “Léxico Lidell-Scott-Jones” en las principales acepciones que da sobre la palabra. Algunas de esas acepciones son: 1) “relación afectuosa” o “amistad” (“affectionate regard”, “friendship”); 2) “amabilidad” o “simpatía” (“friendliness”, “amiability”); 3) “cariño” o “bondad” –hacia el amante- (“fondness”); 4) “gusto por” o “afición” (“liking for”); 5) la fuerza natural que une los elementos y movimientos divergentes o discordantes.<sup>24</sup> Aunque en las acepciones dadas no se mencione amor (“love”) creemos que está implícito, pues en el castellano (y en el inglés) bien podemos identificar a la “amistad” o a la “afición” como una forma de amor (y al amor como una forma de amistad). Aunado a tal identificación, muchos traductores tradicionalmente no

---

<sup>23</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* (VII, I), 4.- ed., José Ortiz y Sanz, traductor, México, Editorial Porrúa, 2003, p. 242.

<sup>24</sup> En *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. (Internet: <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=114015&context=ljsj&action=hw-list-click>).

han tenido inconveniente por traducir *philia* por amor, tendencia a la cual seguiremos. Luego, para entender a Epicteto, repasaremos algunas de las nociones de *philia* dadas por pensadores previos a nuestro filósofo.

Los filósofos presocráticos, en su búsqueda de las causas de la Naturaleza encontraron el principio de todas las cosas no sólo en lo que catalogaban como elementos, como es el caso del fuego, del agua, del aire o de la tierra, sino también lo hallaron en cuestiones más abstractas (lo que no significa que aquél fuego, agua, etc., -como principios cosmológicos- no pudieran ser abstracciones del fuego, agua, etc., físicos) o no tan visibles físicamente. Tal es el caso del Empédocles. Es pertinente mencionar a éste presocrático por cierto parecido que tuvo su visión de la *philia* con la del estoicismo, según proponemos más adelante. Empédocles hizo de la *Philia* el *principio* de todo lo bueno, según nos constata Aristóteles.

Y si se lo sigue de cerca a Empédocles captando según su razonamiento y no según lo que torpemente balbucea, se descubrirá que la Amistad [*φιλίαν*] es causa de las cosas buenas y el Odio de las malas. Por lo tanto, si alguien afirmara que Empédocles de algún modo dice –siendo el primero en decirlo- que el mal y el bien son principios, haría quizás una afirmación correcta, si es cierto que el bien en sí mismo es causa de todas las cosas buenas.<sup>25</sup>

Un parecido de la *philia* estoica con la empédoclea lo encontramos en que ambas visiones hablan sobre la *philia* de manera benigna e incluso le otorgan una gran capacidad para llevar beneficios a los seres humanos. La gran diferencia entre ambos sistemas radica en la posición metafísica y cosmológica de la *philia*. Para los estoicos la *philia* no es El (o un) principio metafísico principal del cosmos. No es la fuerza o el material por medio del cual o gracias al cual fue creado el cosmos. Sin embargo el estoicismo sí estableció un principio cosmológico, llamado “*simpatía*” (*συμπάθεια*), el cual unifica al mismo cosmos y es un principio de causalidad. “[...] this complex system of mutual causal influence, which they dub ‘sympathy’, makes a unity of the disparate parts of the cosmos. In addition, they maintain that it is through such sympathies that *pneuma* unifies the cosmos, and that fate, like the divine *pneuma*, links together all the causes in the world.”<sup>26</sup> Todo el universo estoico “padece simultáneamente” no por obra del *amor* sino por la *simpatía*.

Epicteto va a hablar de los efectos benéficos y de las grandes posibilidades que puede brindar a los humanos el profesar amor hacia Zeus, pero sin llegar a creer que ese amor es

---

<sup>25</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I 4, 984b-985a, en *Los filósofos presocráticos*, tomo II, Ernesto La Croce, traductor, Madrid, Editorial Gredos, 2003, p. 167. “εἰ γὰρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν [5] καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὐρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὕσαν τῶν ἀγαθῶν τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν: ὥστ’ εἴ τις φαίη τρόπον τινὰ καὶ λέγειν καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ’ ἂν λέγοι καλῶς, εἴπερ τὸ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων αἴτιον [10] αὐτὸ τάγαθόν ἐστι καὶ τῶν κακῶν τὸ κακόν.” Aristóteles, *Aristotle's Metaphysics*, W. D. Ross, editor, Oxford, Clarendon Press, 1924, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D1%3Asection%3D985a>).

<sup>26</sup> Meyer, Susan Sauvé, “Chain of causes. What is Stoic Fate?”, en *God & Cosmos in Stoicism*, Ricardo Salles, editor, Nueva York, Oxford University Press, 2009, p. 85. Aquí no abundaremos en la cuestión cosmológica de la “*simpatía*”, pero es recomendable este artículo de Meyer, donde se citan diversas fuentes antiguas estoicas que hablan y explican la “*simpatía*”.

omnipotente. Tampoco postuló al amor como el principio ontológico o teológico de –todas las cosas. Eso sí, la philía es permanentemente considerada por Epicteto como algo innato al universo, es decir, no sólo es parte intrínseca de los humanos sino también de los Dioses.

Empédocles va a contraponer al principio amoroso un principio opuesto, que es el que causa las cosas dañinas, y al cual denomina Odio o Lucha. “[...] llama Amor al principio benéfico y, muchas veces, “Amistad” y, además, Armonía de grave semblante; y al principio maléfico, Odio funesto y Lucha sangrienta.”<sup>27</sup> Los estoicos no poseen un principio para las causas malignas, no en el fuerte sentido metafísico en que lo tenía Empédocles. Por supuesto, concebían una causa particular de la infelicidad y de sus efectos colaterales, empero ella no era un principio ontológico sino una disposición del ánimo: el vicio.

Y ¿qué era, aparte de una disposición del ánimo, el vicio para el estoicismo? Pues actuar en contra de los designios de la Naturaleza-Dios, o lo que es lo mismo, era lo opuesto a la virtud. El vicio no era lo opuesto a la philía, como ésta se opone al Odio en Empédocles. En el caso de Epicteto, éste filósofo no nos dice que la infelicidad o los males provengan de la ausencia de philía o de otro principio (negativo) como el Odio. La philía no puede ser para los estoicos, en lo más mínimo, la causa de la felicidad ni de ningún Bien en el sentido fuerte.

No obstante, creemos que otra influencia de los presocráticos sobrevivió –tenuemente– en los estoicos. ¿Pues, qué sentidos de philía encontramos en los estoicos? En primer lugar, podía ser un elemento primordial del cosmos. En ese primer sentido de la philía apreciamos, con mucha probabilidad, la influencia presocrática pues se está colocando a la philía como un principio, como solían concebir los presocráticos a cuestiones de diversas cualidades. Para sustentar lo dicho citemos a Zenón quien dijo “que la tierra surgió como sedimento a partir de lo húmedo, y que en tercer lugar nació el amor, con lo cual secluye el verso transmitido.”<sup>28</sup> El amor es aquí uno de los primeros elementos, cronológicamente, del cosmos. El mismo Zenón se basó en el gran poeta Hesíodo para justificar o corroborar su afirmación de que el amor nació en tercer lugar, como el fuego, o como una alegoría del fuego, ya que el amor se siente como el ardor de ese cálido elemento.<sup>29</sup>

Reiteramos que la idea empedóclea de la philía como un principio cósmico metafísico no pasó idéntica al estoicismo. Una similitud más entre el amor de Empédocles y el estoico lo encontramos cuando ambos refieren que la philía provee de unidad a la sociedad y al Cosmos en general. Similitud por igual encontrada en Epicteto al puntualizar que el amor a Zeus es una fuerza muy poderosa (según veremos en el tercer capítulo). Vemos que tanto

---

<sup>27</sup> Plutarco, *De Iside et Osiride*, 370d-e, en *Los filósofos presocráticos*, Op. Cit., p. 170. “εἰ δὲ μή, Λύττας 4 μιν Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν’ Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὴν μὲν ἀγαθουργὸν ἀρχὴν ‘φιλότητα’ καὶ ‘φιλίαν’ πολλακίς δ’ ‘ἀρμονίαν’ καλεῖ ‘θεμερῶπιν,’ τὴν δὲ χεῖρονα ‘νεῖκος οὐλόμενον’ καὶ ‘δῆριν αἱματώεσσαν’ [...]” Plutarco, *Moralia*, Gregorius N. Bernardakis, Leipzig, Teubner, 1889, pp. 521-522, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0238%3Astephpage%3D370d> ).

<sup>28</sup> *Escolios a la “Teogonía” de Hesíodo*, 117 [S.V.F. I 105], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 82. “ἐκ τοῦ ὕγρου τὴν ὑποστάθμην γῆν γεγενῆσθαι φησιν, τρίτον δὲ Ἔρωτα γεγονέναι, ὅθεν ὁ ἐπαγόμενος ἀθετεῖται στίχος.” *Schol. Hes. Theog.* 117, en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I 105, Stuttgart, Stuttgartine in Aedibus B. G. Tevbnen, 1964, p. 29.

<sup>29</sup> *Escolios a la “Argonáuticas” de Apolonio de Rodas*, I 498 [S.V.F. I 104], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 82.

en Zenón como en Epicteto, la philía o Eros es explícitamente un principio o elemento o causa primigenia. Pero, en el sentido anterior, ¿es la philía un indiferente? La respuesta a ello está fuera de nuestros límites a estudiar. Sin embargo, podemos proponer que sí es un indiferente, y que tal vez sería uno absoluto porque está fuera de toda nuestra posibilidad el aceptarlo o rechazarlo, pues ni siquiera podríamos “tenerlo”, “experimentarlo”, “sentirlo”, etc. *Es sólo un principio o elemento del cosmos al que no tenemos acceso.* Sería un indiferente absoluto como lo es el hecho de tener un número par o impar de cabellos. No vemos de qué manera la philía, como elemento cosmológico, nos brindaría algún beneficio convencional práctico.

El segundo sentido de la philía que encontramos en el estoicismo es la philía como un dios, o como la propiedad y el poder de un dios. Según Ateneo “Ponciano dice que Zenón de Citio considera a Eros como el dios de la amistad y de la libertad, el que procura la concordia y nada más. Por eso dice también en *La República* que Eros es un dios que reúne las condiciones capaces de salvar al Estado.”<sup>30</sup> Es un lugar común entre los griegos antiguos la divinización de diferentes características de la existencia cósmica, tanto de la tierra como de los cielos, o de cualidades y sentires humanos. En la última cita tenemos uno de esos casos.<sup>31</sup>

El tercer sentido de philía que emplearon los estoicos, no menos importante, es el de concebirla como un sentir o afección de los seres animados. Se trata del sentimiento como tal, ya sea benigno (como en el caso de lo que los estoicos llamaban buenos sentimientos, “el amor es un acceso de beneficencia hacia una belleza aparente”<sup>32</sup>), o maligno (como en el caso de una incontrolable pasión sensual).

Volviendo a la philía como deidad que suscribió Ateneo, su texto es notable para uno de los objetivos que nos proponemos en el presente texto –buscar relaciones entre philía y poder. Cuando asevera que Zenón dijo que el dios Eros puede salvar al Estado nos está proveyendo de una concepción muy similar a la que tenía Epicteto sobre la philía como sustentadora de los pueblos o estados. Epicteto nos dejó argumentaciones en las que asegura que la philía, pero en el sentido de sentimiento, beneficia a las sociedades porque les brinda cohesión. Por medio del estímulo al amor familiar, por ejemplo, el Estado puede obtener una mayor integración, pues ese Estado bien puede utilizar la idea de que al luchar por la patria se lucha por la familia. Epicteto siguió con claridad a Zenón en esta concepción de la philía (sea una divinidad o un sentimiento) como salvadora de la patria. Lo que nos interesa no es esa continuidad sino la existencia de una diáfana interrelación entre el poder político y el amor: se trata de la sustentación del poder político mismo a través de (y por el estímulo de) la philía humana general –la benéfica y correcta.

---

<sup>30</sup> Ateneo, XIII 561 c [S.V.F. I 263], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 151. “Ποντιανὸς δὲ Ζήνωνα ἔφη τὸν Κιτιεῖα ὑπολαμβάνειν τὸν Ἐρωτα θεὸν εἶναι φιλίας καὶ ὁμονοίας, ἔτι δὲ καὶ ἐλευθερίας παρασκευαστικόν, ἄλλου δὲ οὐδενός. διὸ καὶ ἐν τῇ Πολιτείᾳ ἔφη τὸν Ἐρωτα θεὸν εἶναι συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν.” Ateneo, *The deipnosophists*, XIII 561 c-d, Cambridge, MA. Harvard University Press/ Londres, William Heinemann Ltd., 1927, p. 34, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0405%3Acasaubonpage%3D561c>).

<sup>31</sup> Desconocemos aquí también la vinculación de la philía con la categoría anterior, lo indiferente. El dilucidarlo es material para una investigación particular al respecto; ¿El Eros como deidad es un indiferente y por qué? ¿Si sí lo es de qué tipo sería?

<sup>32</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* (VII 113), Op. Cit., p. 249.

El que Zenón (así como otros miembros del estoicismo) empleara una alegoría en la que el amor está entendido como un dios -antropomórfico- que salva al estado se debe a una cuestión de carácter práctico o ilustrativo (además de otras razones, como tal vez lo sería una crítica contra el epicureísmo y su rechazo a las tradiciones religiosas). Ya que los estoicos no fueron muy adeptos de que los filósofos “antropomorfizaran” o alegorizaran a ciertas categorías filosóficas. La cuestión es que, para el siglo I d.C., las escuelas filosóficas, debido a que cada vez tuvieron más adeptos y queriendo aún más, trataron de armonizar sus sistemas con las creencias religiosas tradicionales.<sup>33</sup> Siguiendo a Keimpe Algra Epicteto salvó la armonización al tratar a la filosofía y a la religión como dos campos diferentes que no se afectan.

It is certainly true that some sources suggest that at least in some contexts some Stoics were prepared to talk about philosophy and traditional religion as two separate realms, with the implication that the former could leave the latter completely intact. As an example we may adduce Epictetus. Having laid out the essence of true, philosophical, piety –consisting in having the right opinions about god and gods and submitting oneself to everything that happens- [...]<sup>34</sup>

Dejando por ahora las alegorías, digamos que el amor a la patria, a los dioses, a los amigos, son amores normales y cotidianos para Epicteto. Son saludables porque ayudan a unir al pueblo, ayudan a los gobernantes en sus labores, a los militares en sus patriotismos o incluso ayudan a la unión de los diferentes pueblos al evidenciar que la humanidad toda se debe de amar a sí misma sin importar su origen. Con su postura se podía estimular hasta a la unión de griegos con bárbaros. Porque para los estoicos la polis es la manera natural en que Dios dispuso vivieran los humanos. Y si se hace lo correspondiente para conservar a la philía familiar, social, estatal, u otras, se está actuando conforme a los deberes (véase supra, para la concepción de deber). Pero la philía también puede traer desgracias según Epicteto. Si se convierte en una pasión, puede causar guerras, faltar a los deberes o llevar a ser vicioso.<sup>35</sup>

En el sentido de sentimiento la philía se conecta más directamente con la categoría que vimos en el capítulo anterior, los indiferentes. Pues, como referimos, la philía es un sentimiento mas no una virtud y por ende no lleva a la eudaimonía. Entonces, ¿a qué tipo de indiferente pertenece la philía? Por ahora diremos que en las fuentes estoicas en ocasiones parece encontrarse como preferible y en otras como dispreferida. Explicaremos lo dicho en la sección sobre las categorías de “buenos sentimientos” (eupátheiai) y de las “pasiones” (pátheia).

No sólo de los presocráticos sino también del platonismo obtuvieron influencias los estoicos. Tanto el estoicismo como el platonismo aseguraban que si eras un individuo sabio o virtuoso, entonces, como consecuencia, ese individuo tenía que ser amigo de cualquier otro sabio o virtuoso. ¿Por qué? Porque cuando se es sabio se realiza todo correctamente y conforme a la virtud, y la philía como emoción amorosa es entonces correcta cuando la siente el sabio –aunque no sea una virtud- (lo que veremos también con mayor detenimiento en la sección referente a las eupátheiai y pátheia). “Pues amar es sólo propio

---

<sup>33</sup> Algra, Keimpe, “Stoic Philosophical Teology and Graeco-Roman Religion”, Op Cit., p. 227.

<sup>34</sup> Ídem, pp. 230-231.

<sup>35</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro II, XXII), Op. Cit.

del sensato”.<sup>36</sup> dijo Epicteto sobre la philía como amistad o amor verdadero y correcto. El no sabio puede amar pero sólo lo haría pasional e incorrectamente según la visión estoica.

La influencia platónica, en ocasión de la philía, se encuentra explícitamente en lo siguiente: “Zenón el estoico, basándose en Platón, el cual se basa a su vez en una filosofía bárbara, dice que todos los hombres buenos son amigos entre sí”,<sup>37</sup> lo cual es una sentencia que nos heredó Clemente de Alejandría acerca de la amistad concebida por los estoicos. Antes de proseguir veamos además los escritos platónicos para apreciar su similitud, en cuanto a la philía específicamente, con los escritos estoicos.

[Sócrates] Es imposible que los seres dañinos y los que están expuestos a sus tiros, puedan jamás hacerse amigos. ¿Es ésta tu opinión? –[Lysis] Sí, verdaderamente. –[Sóc.] He aquí, ya, que la mitad de lo que dicen esos sabios es una falsedad, porque el hombre malo es semejante al hombre malo. –[Lys.] Eso es cierto. –[Sóc.] Pero quizá han querido decir que sólo los hombres de bien son semejantes a los hombres de bien y son amigos entre sí, mientras que los malos, como se ha pretendido también, no se parecen en manera alguna ni entre ellos ni en sí mismos, porque son mudables y variables. En este caso no puede sorprender que lo que es diferente de sí mismo no se parezca nunca a nada, ni sea amigo de nada. He aquí lo que yo creo, ¿y tú? –[Lys.] Yo, lo mismo. –[Sóc.] Por lo tanto, mi querido amigo, esto es probablemente lo que significan estas palabras: que lo semejante es amigo de lo semejante, que equivale a decir, que sólo el bueno es amigo del bueno, y que el malo es incapaz de una amistad verdadera, ni con el hombre de bien ni con otro malo. ¿Me concedes eso? [–] [Lys.] Lo concedo. –[Sóc.] Ahora ya sabemos quiénes son los verdaderos amigos, porque de este razonamiento resulta que los verdaderos amigos son los hombres de bien.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro II, XXII 3), Op. Cit., p. 240. “τοῦ φρονιμοῦ τοίνυν ἐστὶ μόνου τὸ φιλεῖν.” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, (Libro II, XXII, 3), Heinrich Schenkl, editor, Leipzig, B. G. Teubner, 1916, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D2%3Achapter%3D22>).

<sup>37</sup> Clemente de Alejandría, *Strómata*, V 14, 95, p. 703 [S.V.F. I 223], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 82. “Ζήνων τε ὁ Στοικός, παρὰ Πλάτωνος λαβών, ὁ δὲ ἀπὸ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας, τοὺς ἀγαθοὺς πάντας ἀλλήλων εἶναι φίλους λέγει.” Clemente de Alejandría, *Strom.*, V, 14, 95 p. 703 P, en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I 223, Op. Cit., p. 54.

<sup>38</sup> Platón, *Lysis o de la Amistad*, en *Diálogos*, tomo II, 13.- ed., México, Editorial Porrúa, 2007, pp. 92-93. “[214ξ] [...] ἀδικεῖ γάρ: ἀδικοῦντας δὲ καὶ ἀδικουμένους ἀδύνατόν που φίλους εἶναι. οὐχ οὕτως; [–] ναί, ἦ δ’ ὅς. [–] ταύτη μὲν ἂν τοίνυν τοῦ λεγομένου τὸ ἥμισυ οὐκ ἀληθὲς εἶη, εἴτερ οἱ πονηροὶ ἀλλήλοις ὅμοιοι. [–] ἀληθῆ λέγεις. [–] ἀλλὰ μοι δοκοῦσιν λέγειν τοὺς ἀγαθοὺς ὁμοίους εἶναι ἀλλήλοις καὶ φίλους, τοὺς δὲ κακοὺς, ὅπερ καὶ λέγεται περὶ αὐτῶν, μηδέποτε ὁμοίους μηδ’ αὐτοὺς αὐτοῖς εἶναι, ἀλλ’ [214δ] ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους: ὁ δὲ αὐτὸ αὐτῶ ἀνόμοιον εἶη καὶ διάφορον, σχολῆ γέ τω ἄλλω ὅμοιον ἢ φίλον γένοιτ’ ἂν. ἢ οὐ καὶ σοὶ δοκεῖ οὕτως; [–] ἔμοιγ’, ἔφη. [–] τοῦτο τοίνυν αἰνίττονται, ὡς ἐμοὶ δοκοῦσιν, ὦ εταῖρε, οἱ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον λέγοντες, ὡς ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνω φίλος, ὁ δὲ κακὸς οὔτε ἀγαθῷ οὔτε κακῷ οὐδέποτε εἰς ἀληθῆ φιλίαν ἔρχεται. συνδοκεῖ σοι; [–] κατένευσεν. [–] ἔχομεν ἄρα ἤδη τίνες εἰσὶν οἱ φίλοι: ὁ γὰρ λόγος ἡμῖν [214ε] σημαίνει ὅτι οἱ ἂν ὦσιν ἀγαθοί.”: Platón, *Lysis*, en *Platonis Opera*, 214c-e, John Burnet, editor, Oxford University Press, 1903, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DLysis%3Asection%3D214e>).

En lo anterior también podemos apreciar rastros de la noción de amor dadas por Empédocles.<sup>39</sup> Cuando Sócrates habla de “lo que dicen esos sabios” se está refiriendo primordialmente a Empédocles y a su idea de que los semejantes se atraen, donde el origen de la atracción en el Cosmos no es sino el Amor. La interpretación platónico-socrática de que los individuos dañinos o perversos podrían atraerse -por ser similares-, y de que sin embargo no pueden ser -verdaderos- amigos entre ellos -pese a ser similares-, fue heredada a los estoicos. Esa interpretación implica también que la atracción, en su forma metafísica como un principio -αἰτίαν- ontológico, no significa amistad o amor, es decir, la philía metafísica-cosmológica no es -necesariamente- idéntica a la philía como sentimiento.

Es sobresaliente y explícita la herencia socrática-platónica (¿empedóclea también?) de que *sólo* los sabios, virtuosos o individuos de bien (ἀγαθοί, como dice Sócrates), pueden tener una verdadera amistad. Y la susodicha herencia no únicamente fue aprovechada por los primeros estoicos sino también por los últimos, como Epicteto. Lo que dice Clemente sobre Zenón es muy similar a lo que se recoge en Epicteto, quien especifica que los sabios aman a todos sus semejantes, sin embargo son amigos *exclusivamente* de otros sabios. La razón de ello se debe a que los no sabios son “menos fieles, firmes o valerosos o libres”, “οὐ μᾶλλον ἢ πιστοὺς ἢ βεβαίους ἢ θαρραλέους ἢ ἐλευθέρους”.<sup>40</sup> Diógenes Laercio nos muestra la misma idea en Zenón: “la amistad sólo existe entre los virtuosos, por la semejanza que hay entre ellos”.<sup>41</sup> La visión estoica no sólo es similar a la de los académicos en cuanto a su deseo de establecer una polis ideal y en otras cuestiones, también lo es en cuanto a la concepción del tipo de amor o philía que siente el individuo que es bueno y virtuoso. De hecho, en sentido estricto, el virtuoso es el único que puede experimentar la philía.

En cuanto a la philía incorrecta, la que arrastra al no sabio, los estoicos escribieron con similar abundancia que sobre la correcta. La idea de la philía como una pasión que debe ser rechazada influyó hasta en el arte. Séneca plasmó esas concepciones de amor en sus producciones literarias, como lo hizo en su filosofía. Lo citamos para una mayor comprensión del amor como sentimiento incorrecto. En su tragedia *Fedra* hallamos a una mujer a la que no le importa perderse y cometer una enorme felonía con tal de satisfacer a sus pasiones carnales. Un epítome de personaje que adolece de la virtud estoica por completo, que carece de ataraxia y que no podrá llegar a tal estado de imperturbabilidad. No es gratuito que Séneca utilice su narración como materia para edificar a la audiencia. Lo interesante aquí es que la infiel sabe que lo que planea hacer es deshonesto e incorrecto. Lo que *desea* realizar es cometer un adulterio con su hijastro Hipólito y, en efecto, cayó víctima de la riosidad. Como diría Epicteto, colocó su “utilidad” o “provecho” en amar (y poseer eróticamente) a Hipólito.

---

<sup>39</sup> Aquello de que Platón “se basa a su vez en una filosofía bárbara” no nos es posible explicarlo aquí pero puede ser materia de un específico e interesante estudio.

<sup>40</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro II, XXII), Op Cit.

<sup>41</sup> Diógenes Laercio, *Los filósofos estoicos*, (Libro VII, 124), López Eire, traductor, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1990, p. 195. “λέγουσι δὲ καὶ τὴν φιλίαν ἐν μονοῖς τοῖς σπουδαίοις εἶναι, διὰ τὴν ὁμοιότητα”: Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, (Libro VII, 124), Op. Cit., (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D7%3Achapter%3D1>).

“¿Qué podría la razón? Vence y reina el delirio, y poderoso dios domina con su entero pensamiento. Este volátil ser tiránico domina en toda la tierra, y al herido Júpiter abrasa con indomables llamas.”<sup>42</sup> Así describe Fedra al amor incontrolable y a la pasión sexual, de las emociones más potentes que tenemos. Es sugestivo que la mujer hasta se cuestione de la capacidad de la razón (*ratio*) para detener tales sentires. La impotencia de la razón ante esas emociones sería una cuestión que pondría en problemas a los estoicos. Uno de ellos, Crisipo, contestaría que es precisamente en la razón donde habitan las emociones, y que será mediante el correcto uso de las habilidades racionales y su capacidad de “selección, evaluación y visión”,<sup>43</sup> que podremos moderar y controlar las susodichas emociones. Empero, si para la cretense ni siquiera los mismos dioses son capaces de dominar sus deseos amorosos y lascivos, ¿cómo podría entonces hacerlo un simple mortal? La doctrina estoica contra-argumentaría, entre otras cosas, que en los humanos hay una *chispa* o dosis de divinidad que nos otorga la capacidad racional de controlar nuestros ánimos.

NODRIZA: Que un dios es el amor, torpe y delirante por el vicio, lo figuró la libidine, y porque aquél fuera más libre, al delirio añadió título de falso numen. A su hijo errante, evidentemente por todas las tierras la ericina Venus lo envía; él, por el cielo volando, perversos dardos con tierna mano pone en movimiento, y reino tan grande lo tiene el más pequeño de los dioses del cielo. Esas vanidades se las arrogó un alma demente, y el numen de Venus figuró también los arcos del dios. Todo el que con propicias cosas se regocija demasiado y se enerva con el lujo, siempre apetece lo insólito. Entonces surge la libidine aquella funesta compañera de una gran fortuna: no placen los acostumbrados banquetes, no los techos de sana costumbre, o una copa vil.<sup>44</sup>

Séneca nos demuestra con sus tragedias que es posible enseñar filosofía por medio del teatro o que es viable proveer, mediante ilustraciones literarias, las recomendaciones – morales- de una doctrina filosófica. La figura del amor como un dios es también aceptada y referida por otros estoicos. Según establecimos, es el segundo sentido de *philia* estoica: como una deidad o algo divino. A través de ese sentido de *philia* Séneca logra plasmar enseñanzas moralizadoras de tradición estoica. Sus personajes, pese a todo el dolor, por lo regular salen avante. Nos deja el escritor un modelo a seguir, o a no seguir, ante tal o cual situación adversa.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Séneca, Lucio Anneo, *Fedra*, (184-187), en *Tragedias*, Germán Viveros, traductor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 162. “quid ratio possit? Vincit ac regnat furor potensque tota mente dominatur deus. Hic volucer omni pollet in terra impotens laesumque flammis torret indomitis lovem;”.

<sup>43</sup> Nussbaum, Martha, *La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 471.

<sup>44</sup> Séneca, *Fedra*, (195-208), en *Tragedias*, Op. Cit., p. 162. “Deum esse amorem turpis et vitio favens finxit libido, quoque liberior foret titulum furori numinis falsi addidit. natum per omnis scilicet terras vagum Erycina mittit, ille per caelum volans [200] proterva tenera tela molitur manu regnumque tantum minimus e superis habet: vana ista demens animus ascivit sibi Venerisque numen finxit atque arcus dei. quisquis secundis rebus exultat nimis [205] fluitque luxu, semper insolita appetit. tunc illa magnae dira fortunae comes subit libido: non placent suetae dapes, non tecta sani moris aut vilis scyphus.”: Séneca, *Tragoediae*, Rudolf Peiper, Gustav Richter, editores, Leipzig, Teubner, 1921, p. 164. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0008%3Acard%3D195>).

<sup>45</sup> Lo moralizante en su obra lo consigue, hay que elogiar, sin mencionar doctrina filosófica específica y sin dejar la sensación de que nos están dando un curso sobre formas éticas de comportamiento.

La divinización de los sentimientos puede ser instructiva y aleccionadora, y los griegos y los romanos lo sabían. Los estoicos la utilizaron pues su actitud ante los dioses clásicos de Grecia y de Roma no fue de completa oposición y crítica, lo que no los convierte tampoco en defensores a ultranza de las costumbres religiosas o de una ortodoxia en lo referente a la mitología.

Between rejection and acceptance a whole gamut of possible reactions was available, and reactions by individual Stoics to individual religious phenomena may have varied according to circumstances or personal leanings. [...] the Stoics seem to have displayed a certain tolerance towards the tradition. [...] One would like to have more explicit information about the reasons behind this apparent *laissez-faire* approach. Perhaps a properly philosophical justification was given, for example by labelling participation in cult as essentially morally indifferent: what really counts is our rational and philosophically pious attitude.<sup>46</sup>

Por eso es que Séneca, como Zenón de Citio y muchos más, toman al amor y lo describen (poéticamente) como un dios. La *philía* incorrecta o pasional, según los estoicos, descrita como una divinidad que, a decir de la nodriza, tiene una influencia que puede ser incluso más fuerte que la del deseo de poder económico; *non placent suetae dapes*. En la tragedia encontramos una pieza más de la dialéctica *philía*-poder dentro del estoicismo. El hijo de Venus tiene la capacidad de trastornar a los seres humanos con tal intensidad que ni siquiera pueden disfrutar del poder –económico– como lo serían las riquezas, si esos seres humanos no satisfacen primero a su amor. Es como si la pasión amorosa fuera mucho más fuerte e inevitable que la pasión política. En Epicteto hay varias muestras de la situación contraria, indicadora de la capacidad trastornadora tanto de la *philía* como del poder, y que nos ilustra más sus interrelaciones. Epicteto nos enseña también que el deseo de poder político, o económico, o militar, etc., puede destruir a la *philía* en muchas de sus versiones.

Una descripción de lo potente que es la pasión llamada amor nos es dado por el coro de la tragedia de *Fedra*, la descripción es como una moraleja que nos advierte acerca de los contratiempos que provoca ese dios llamado Cupido o Eros. “¡Diosa, no de humanitario mar engendrada! A la que llama madre el Cupido de pareja, el tiránico por sus llamas, al tiempo que por sus saetas; ese lascivo y sonriente muchacho, ¡cuántos dardos dirige con su certero arco!”<sup>47</sup>

Es ante la influencia exacerbada de ese dios contra lo que los estoicos creen que se debe de lidiar, y que se debe de vencer. Es cuando un ser humano permanece impassible ante cualquier emoción que mande cualquier dios, por más fuerte que se suponga sea la emoción. Cuando vemos que un ser humano ya es un sabio éste entiende que cualquier sentimiento es indiferente y, entonces, ni padece ni sufre por ninguno. Tenemos descrita a la *philía* estoica en términos generales, y ciertos de sus antecedentes. El dividirla en tres sentidos nos será útil para comprenderla mejor, por ahora pasemos a la cuestión del poder.

---

<sup>46</sup> Algra, Keimpe, “Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion”, en *God & Cosmos in Stoicism*, Op. Cit., pp. 247-248.

<sup>47</sup> Séneca, Lucio Anneo, *Fedra*, (274-278), en *Tragedias*, Op. Cit., p. 165. “Diva non miti generata ponto, quam vocat matrem geminus Cupido, impotens flammis simul et sagittis, iste lascivus puer et renidens tela quam certo moderatur arcu!”

#### 1.4 Poder/cratos.

Con respecto a las categorías de virtud y de indiferente hemos dicho que el poder no pertenece ni es parte de la primera, pero sí pertenece a la segunda. Teniendo establecido lo anterior, sabemos no obstante que el poder puede ser de diferentes tipos. En la actualidad hay una ingente cantidad de formas de poder establecidas por pensadores de las más diversas áreas de estudio. Empero, particularmente en el estoicismo antiguo ¿qué tipos de poder encontramos en los estoicos? Al poder lo hemos hallado en tres formas principalmente: 1) el poder político o militar, 2) el poder económico y 3) el poder sexual.

La división anterior nos secundará en nuestra revisión de la obra de Epicteto, ya que en sus escritos se ve con nitidez la diferencia de cada uno de los tipos de poder (quizá más nítidamente que en otros estoicos). Creemos que en la mayoría de los textos antiguos estoicos encontramos que sus autores hablan “específicamente” de alguno de las tres variedades de poder que diferenciamos. Son escasas las ocasiones en que comentan algo sobre el poder de manera general, aludiendo casi siempre a alguno –de los tres- en particular.

Por ejemplo, con respecto al poder político los estoicos claman que el individuo sabio, el que hace todo correctamente, sí puede y/o debe tomar parte en la política y, con ello, puede –o debe- adquirir ese tipo de poder. “Y sostienen que el sabio tomará parte en la política si nada se lo impide, como asegura Crisipo en el primer libro de su obra *Sobre las vidas*; pues, efectivamente, contendrá el vicio e inducirá a la virtud. Y se casará, como mantiene Zenón en su *República*, y tendrá hijos.”<sup>48</sup>

La importante implicación de la cita previa consiste en que los estoicos no sugieren la pasividad ante las actividades cívicas y políticas. Ello en cuanto al individuo sabio, ¿qué pasa con los no-sabios? La respuesta está en que el sabio sabrá hasta qué punto adquirirá poder político y en qué punto renunciará a él, y el que no es sabio no lo sabrá. Es probable que para las personas carentes de sabiduría lo más recomendable sea no dedicarse a la política, no hasta que conozcan más de los preceptos estoicos. Lo mismo puede decirse de la procreación, sólo los sabios podrán criar los mejores de los hijos, mas no por ello recomiendan a los no sabios la abstinencia sexual o el alejarse del matrimonio y la vida en familia. El poder como actividad política (al igual que la práctica de una *philia* dentro del matrimonio) es correcto cuando lo ejerce el sabio.<sup>49</sup> Lo dicho es un punto que fue heredado por los estoicos desde Platón, y que nos permite ver por igual que en el platonismo también se examinaba al poder en su específico ámbito político.<sup>50</sup>

A pesar de que la explicación de la concordia en el Platón maduro (*Rep.* 432A-B; *Pol.* 311B-C) y en Zenón no es idéntica, el Estado estoico como

---

<sup>48</sup> Diógenes Laercio, *Los filósofos estoicos*, (Libro VII, 121), Op. Cit., p. 191. “Πολιτεύεσθαι φασὶ τὸν σοφὸν ἂν μὴ τι κωλύη, ὡς φησὶ Χρῦσιππος ἐν πρώτῳ Περὶ βίων: καὶ γὰρ κακίαν ἐφέξειν καὶ ἐπ’ ἀρετὴν παρορμήσειν. καὶ γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν Πολιτείᾳ, καὶ παιδοποιήσεσθαι.”: Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, (Libro VII, 121), Op. Cit.

<sup>49</sup> Cuestión que será ahondada posteriormente, en especial en nuestro capítulo II.

<sup>50</sup> Desconocemos si en algún punto Platón deliberó extensamente sobre el poder en general. Pues por lo regular hablaba de un poder en particular; o el político, o el económico, o el de la educación, etc.

una comunidad de amigos (o de sabios) recuerda la sugerencia platónica de que la existencia de grupos antagónicos amenaza la unidad del Estado: una verdadera πόλις, cree Platón, es aquella que constituye una unidad y no se encuentra dividida (*Rep.* 422E-423A); tanto la riqueza como la pobreza en exceso son vistas como causas de enormes males, ya que generarían la existencia de grupos con intereses antagónicos que, inevitablemente, desarticularían la unidad del Estado y terminarían por destruirlo (cf. *Rep.* 421D-E).<sup>51</sup>

El poder político era pues considerado por platónicos y por estoicos como fuente de discordias. Lo anterior no significaba que los estoicos recomendaran al individuo común el privarse de las actividades políticas. Sino que concebían que el sabio sería el único que las ejercería correctamente. Séneca nos dice que los fundadores del estoicismo insistieron en la participación del individuo en la vida del Estado. “Pronto y dispuesto sigo a Zenón, a Cleanthes, a Crisipo, ninguno de los cuales accedió, sin embargo, a los asuntos del estado ni dejó de recomendar [a otros que lo hicieran].”<sup>52</sup> Volveremos al tema de la participación en el poder político más adelante con Epicteto, pues éste bien sabe de la trascendencia de las actividades gubernamentales y no cesará de dar y pensar sus enseñanzas para la mismísima clase gobernante.

En una de las citas directas sobrevivientes de Zenón, Séneca nos provee de una frase sentenciosa que resume el pensamiento estoico sobre la política: “Dice Zenón “el sabio se vinculará con la cosa pública a menos que algo se lo impidiere.””<sup>53</sup> Luego, el hombre sí debe de acceder a la política mientras no la considere como un Bien en el sentido ético, mientras no se le olvide que no es el bien supremo sino un indiferente.

Plutarco nos extiende lo referido acerca de la política estoica, que no es sino una política universalista, dirigida a ampliar los límites que marca la polis. El desprecio a las leyes humanas es causado por la primacía que se debe de tener hacia las leyes naturales universales. La gente debe de dedicarse a la política pero en términos macrocósmicos y no particulares, así es como lo desea la Providencia o Divinidad, pues los humanos vivimos todos en una misma y única polis que es el mundo. Y así como existe un único mundo, así nada más existe una única ley –Natural- para todos.

Y la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta de los estoicos, se resume en este único punto capital: que no debemos de ser ciudadanos de

---

<sup>51</sup> Boeri, M. D. / Salles, Ricardo, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Sank Agustín, Academia Verlag, 2014, p. 746.

<sup>52</sup> Séneca, Lucius Annaeus, *Sobre la tranquilidad del espíritu*, I 10 [S.V.F. I 28], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 44. “Promptus, compositus sequor Zenona, Cleanthen, Chrysippum, quorum tamen nemo ad rem publicam accessit, et nemo non misit.”: Seneca, L. A., *Moral essays*, volumen 2, John W. Basore, traductor, Londres-Nueva York. Heinemann, 1932, pp. 207-208. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0021%3Abook%3D9%3Achapter%3D1%3Asection%3D10>).

<sup>53</sup> Séneca, L. A., *Sobre el sosiego*, 3, 2 Gertz [S.V.F. I 271], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 154. “Zenon ait: accedet ad republicam (sapiens), nisi si quid impedierit. –id. De Tranq. An. I 7. Promptus compositus sequor Zenona, Cleanthum, Chrysippum: quorem tamen nemo ad republicam accesit, at nemo non misit.”: Séneca, L. A., *De otio*, cp. 3, 2, 271, en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I 220, Op. Cit., p. 62.

Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común.<sup>54</sup>

Pasamos ahora al segundo tipo de poder que podemos encontrar en el estoicismo, el poder económico. Los estoicos nos hablan en específico del poder económico cuando hablan de las posesiones materiales que cualquier individuo podría poseer. Sobre esas posesiones nos dice Crisipo que no es que no debamos de tenerlas sino que no hay que considerarlas, a ninguna, como el mayor de los bienes. Lo mismo que se sugiere para la política. Es una recomendación a los no sabios, pues los sabios ya saben que los bienes materiales no son bienes ni mucho menos el sumo bien y se comportan conforme a ello.

Dice Galeno que Crisipo dice: “that the opinión that possessions are a good is not yet an ailment, but becomes so when someone takes them to be the greatest good and supposes that life deprived of property is not worth living: for this is what the ailments love of property and money consist in.”<sup>55</sup> Aquí es donde vemos conjugada, al menos en la mentalidad griega, la *philía* con el poder; Galeno da por hecho, o al menos emplea las palabras o ideas de un *amor o philía a las propiedades*, y de un *amor o philía al dinero*. La *philía* también se puede dar hacia los objetos físicos. Y la *philía* hacia el dinero o el poder económico, que aquí parecen identificados, son ambos indiferentes pero no males (en el sentido ético-ontológico) para la vida. El poderío económico no sería un mal en un sentido ético fuerte porque, a decir de los estoicos, no está vinculado ni participa del vicio. El vicio o vicios solos sí son el mal en el fuerte sentido ético.

Debemos subrayar que Crisipo no enseña que *no* debemos de poseer objetos y propiedades materiales, es decir, no puntualiza una prohibición para adquirir poder económico. Lo que puntualiza es que, como se suele decir, *el dinero no lo es todo* (para los estoicos la virtud –seguir los preceptos de Dios- lo es todo). Y cuando en alguien surge un amor hacia el dinero, ese alguien ya no anda por buenos pasos, mucho menos si ese amor por las cosas materiales es excesivo e incontrolable. El poder económico por sí solo no nos trae ningún padecimiento, empero cuando alguien adquiere la idea de que *el dinero sí compra la felicidad*, se estará caminando en dirección opuesta a la verdadera felicidad. Se puede ser feliz sin poseer nada material, incluso sin poseer salud o sin poseer el más mínimo poder político (como lo sería la participación ciudadana en nuestra propia nación). Cicerón se sorprendió de las implicaciones de una afirmación como la anterior:

---

<sup>54</sup> Plutarco, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro*, I 6, 329 a [S.V.F. I 262], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 150. “καὶ μὴν ἢ πολὺ θαυματομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἔν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν ἰδίους ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίους, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἢ καὶ κόσμος, ὡσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης.”: Plutarco, *Moralia*, Op. Cit., p. 397, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0229%3Astephpage%3D329a>)

<sup>55</sup> Galeno, *On Hippocrates' and Plato's doctrines*, 4.5.21-5 [S.V.F. III 480 parte I], en *The hellenistic philosophers*, Op. Cit., p. 414. “μηδέπω γὰρ ἀρρώστημα τὴν περὶ τῶν χρημάτων εἶναι δόξαν ὡς ἀγαθῶν, ἀλλ' ἐπειδὴν τις αὐτὰ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι νομίζει καὶ μηδὲ ζῆν ἄξιον ὑπολαμβάνη τῷ στερηθέντι χρημάτων. ἐν τούτῳ γὰρ συνίστασθαι τὴν τε φιλοχρηματίαν καὶ τὴν φιλαργυρίαν ἀρρώστηματα οὐσας.”: Galeno, *de H. et Plat. Decr.*, IV S (145), p. 368 M., en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III 480, Stuttgart, Stutgardine in Aedibus B. G. Tevnen, 1964, p. 130.

Si la pobreza es un mal, ningún mendigo puede ser feliz, aunque sea sabio. Pero Zenón no sólo se atreve a proclamarlo feliz, sino incluso rico. El sufrimiento es un mal, luego un hombre crucificado no puede ser feliz. Los hijos son un bien; verse privado de ellos es una desgracia. La patria es un bien; el destierro es un mal. La salud es un bien; la enfermedad, una desgracia. La integridad del cuerpo es un bien; la debilidad, una miseria. Tener buena vista es un bien; la ceguera es un mal. Si cada uno de estos males por separado puede tener consuelo y alivio, ¿cómo podrán soportarse todos al mismo tiempo? Imaginemos a un hombre ciego, débil, gravemente enfermo, desterrado, privado de hijos, pobre, atormentado en el potro; ¿qué le llamarás, Zenón? “Feliz”, contesta.<sup>56</sup>

Al enlistar muchos asuntos que son cotidianamente considerados como males, Cicerón quiere hacer vernos la radicalidad de la postura del estoicismo de Zenón. Ni la ausencia del primer tipo de poder, el poder político (el destierro, *exilium*), es un mal. Ni la ausencia del segundo tipo de poder, el poder económico (la pobreza, *paupertas*), es un mal. Ni la ausencia de la tercera variedad de poder, el poder sexual (la enfermedad, *morbis*, puede llevar a la ausencia de poder sexual), es un mal. Se pone en relieve entonces que el único mal en el estoicismo es el vicio.

Lo mencionado en el párrafo previo no significa que el ser humano debe de dejar a un lado la actividad política, económica o sexual; hay maneras correctas de practicarlas. Lo que *no* debe de hacer el no sabio es considerarlas como bienes y mucho menos dejarse llevar por el deseo de incrementar esas actividades para obtener poder en cada uno de esos diferentes ámbitos. De hecho, en otro lado, quizá sin aludir directamente a la doctrina estoica pero sí vinculada o hasta acorde con ella, Cicerón estipula que actuar con virtud o, más puntualmente, con prudencia, trae por añadidura riquezas y gloria.

La prudencia lleva a aumentar los recursos, a ampliar las riquezas, a dilatar los confines, -¿de dónde, pues vendría el elogio de los grandes generales que figura en los epitafios dedicados en su honor, “amplió los confines del imperio”, si no es de que arrebató algo ajeno?-, a someter a más hombres, a disfrutar de los placeres, a prevalecer, a reinar y dominar; en cambio, la justicia manda respetar a todos, proveer por el género humano, dar a cada uno lo suyo, no tocar lo sagrado, lo público y lo ajeno. ¿Qué resulta cuando obras con prudencia?

---

<sup>56</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Del supremo bien y del supremo mal*, V 84, [S.V.F. I 220], Víctor José Herrero Llorente, traductor, Editorial Gredos, 1987, pp. 326-327. “*paupertas si malum est, mendicus beatus esse nemo potest, quamvis sit sapiens. at Zeno eum non beatum modo, sed etiam divitem dicere ausus est.*<sup>56</sup> *dolere malum est: in crucem qui agitur, beatus esse non potest. bonum liberi: misera orbitas. bonum patria: miserum exilium. bonum valitudo: miser morbus. bonum integritas corporis: misera debilitas. bonum incolumis acies: misera caecitas. quae si potest singula consolando levare, universa quo modo sustinebit? sit enim idem caecus, debilis, morbo gravissimo affectus, exul, orbus, egens, torqueatur eculeo: quem hunc appellas, Zeno? Beatum, inquit.*”: Cicerón Marco Tulio, *de Finibus Bonorum et Malorum*, V 84, en *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 43. M., Op. Cit., (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0036%3Abook%3D5%3Asecti on%3D84>).

Riquezas, poderes, recursos, cargos, mandos supremos y reinos, tanto para los particulares como para los pueblos.<sup>57</sup>

Era un lugar común la creencia u opinión de que la prudencia o la sabiduría (sapientia) o la valentía o, en definitiva, la virtud, traía -por extensión- a los que la practicaban privilegios que ninguna otra persona poseía. Entre esos privilegios está el de la alta reputación, el de incrementar la estima que se les tenía o, lo que es lo mismo, el crecimiento del honor. Dentro de -casi- todo el pensamiento griego quien actuara con virtud ganaría poder, quizá no siempre de cualidad material, pero siempre ganaría un poder intangible. Ese poder se traducía en la posibilidad de ejercer influencia sobre los demás gracias a aquella buena reputación o estima u honorabilidad. Y como consecuencia de esa influencia se podrían obtener los tres tipos de poderes *tangibles*: el político, el económico y el sexual.

Aunque la virtud traiga consigo privilegios que a la vez provean de posesiones materiales, es común que entre los pensadores estoicos, o con influencia estoica, se haya alabado a aquellos que repudiaban pública o privadamente a las riquezas. El mismo Cicerón plasmó inmejorablemente el elogio, de probable raíz estoica, que se les hacía a los adustos opositores del lujo y de la ostentación económica (valores que, dicho sea de paso, tenían los romanos desde antes de la introducción del estoicismo a su sociedad y a su ideología). “¡Qué afortunado debemos considerar a quien no suele considerar y desear como bienes las fincas, casas, rebaños, grandes cantidades de plata y de oro, porque estima es poco el “fruto” de tales cosas, exiguo su “uso” e inseguro su “dominio”, y, que con frecuencia la “posesión” sin límites es propia de los hombres más indignos!”<sup>58</sup> La filosofía estoica elogiaba a las personas desapegadas de las riquezas, poseía una normatividad que no recomendaba -no precisamente- el ascetismo empero admiraba y elogiaba a los ascetas.

De manera similar a como Cicerón hace surgir de la virtud beneficios mundanos y no tan mundanos, Séneca afirmó que el poder bien empleado lleva a que las personas puedan adquirir honores (decoros) y glorias (gloriae). “Porque los grandes poderes son para honor y gloria, si su influencia es saludable, como es funesta la fuerza que vale para dañar.”<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la República*, libro III 24, Álvaro D’Ors, traductor, Madrid, Editorial Gredos, 1991, p. 134. “Sapientia iubet augere opes, amplificare divitias, proferre finis (unde enim esset illa laus in summorum imperatorum incisa monimentis: finis imperii propagavit, nisi aliquid de alieno accessisset?), imperare quam plurimis, frui voluptatibus, pollere, regnare, dominari; iustitia autem praecipit parcere omnibus, consulere generi hominum, suum cuique reddere, sacra, publica, aliena non tangere. Quid igitur efficitur, si sapientiae pareas? divitiae, potestates, opes, honores, imperia, regna vel privatis vel populis.”: Cicerón, Marco Tulio, *Librorum de Re Publica Sex*, III 24, C. F. W. Mueller, editor, Teubner, Leipzig, 1889, pp. 340-341. (Internet:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0031%3Abook%3D3%3Asecti%3Dpos%3D168>).

<sup>58</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la república*, libro I, Op. Cit., p. 55. “Agros vero et aedificia et pecudes et immensum argenti pondus atque auri qui bona nec putare nec appellare soleat, quod earum rerum videatur ei levis fructus, exiguus usus, incertus dominatus, saepe etiam deterrimorum hominum immensa possessio, quam est hic fortunatus putandus!”: Cicerón, Marco Tulio, *Librorum de Re Publica Sex*, Op. Cit., p. 284, (Internet:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0031%3Abook%3D1%3Asecti%3D26>).

<sup>59</sup> Séneca, *De la clemencia* (I 3.3), en *Tratados morales*, Op. Cit., p. 350. “Ita enim magnae vires decori gloriaeque sunt, si illis salutaris potentia est; nam pestifera vis est valere ad nocendum.” Séneca, L. A., *Moral*

Puesto que la influencia de los individuos poderosos<sup>60</sup> es mayor y las posibilidades de incidir en otros también son mayores, entonces las glorias de los poderosos serán mayores pero también lo serán sus responsabilidades.

Por la potencialidad de hacer mayores obras a favor de sus semejantes, los poderosos van a ser (per)seguidos por los demás “como un astro luminoso y benéfico”. Concepción del poderoso que implica que su comportamiento moral, político y social, debe de ser aún mejor que el del resto de los individuos, en aras de dar un buen ejemplo. Al ser los poderosos el modelo a seguir del resto de la población. Es como teoriza el materialismo histórico; las ideologías de las clases dominantes son adoptadas por los dominados. Y si los poderosos (de Grecia o de Roma) consideraban que el honor o la gloria eran los ideales máximos, así también lo considerarían los desposeídos.<sup>61</sup> La misma concepción de que el poderoso tiene gran responsabilidad para dar un buen modelo a las clases bajas, se encuentra en Epicteto cuando éste refiere que las clases empoderadas tienen mayor obligación de llevar un mejor comportamiento moral debido a que las clases bajas siempre tratan de imitarlas o emularlas.<sup>62</sup> Postulamos pues tres variedades de poder bien identificables que aún retomaremos, pero por ahora pasemos a la sección de las importantes categorías de buena emoción o eupátheia y de pasión o páthe, con las cuales comprenderemos aún más qué son la philía –en su versión de emoción– y el poder –lo que significa la inclinación o el deseo por éste.

### 1.5 Eupátheia y páthe.

Para conocer con mayor amplitud en qué consisten el profesar philía y el anhelar poder para los estoicos debemos de exponer cómo para ellos ambas cuestiones provocan emociones (subrayamos que la philía puede ser una emoción por sí misma). Ambas categorías pueden provocar un sentimiento bueno o correcto llamado *eupátheia*, del tipo que siempre experimentaba el sabio. Asimismo también pueden provocar un sentimiento pervertido o incorrecto al cual llaman *pasión* o *páthe* (cuando el amor se convierte en un “deseo” o pasión en sí; cuando el anhelo de poder se convierte en “deseo” o pasión por el poder). Para los estoicos el término pasión o deseo tendrán pues connotación siempre negativa. Tanto la eupátheia como la páthe son sentimientos indiferentes, empero, el primero pertenece a los preferibles o proegmena y el segundo a los dispreferidos o apoproegmena. Las argumentaciones principales del porqué pueden ser preferibles o dispreferidos las damos en la última sección del presente capítulo. A continuación

---

essays, volumen 1, Op. Cit., p. 365, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0015%3Abook%3D1%3Achapter%3D3%3Asection%3D3>).

<sup>60</sup> De aquí en adelante, cuando hablemos de los “poderosos” nos referiremos a los que poseen los tres tipos de poderes: 1) político-militar, 2) económico y 3) sexual. Pues por lo general si se posee un tipo de poder se posee el resto (aunque se tenga más poder de un tipo que el de los otros dos).

<sup>61</sup> Para un estudio más amplio sobre los cambios y la historia de la ideología estoica desde la metodología materialista véase: Puente Ojea, Gonzalo, *Ideología e Historia, El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1974.

<sup>62</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro III, IV 3), Op Cit.

explicamos cuándo la philía provoca una eupátheia-preferible y cuándo una páthe-dispreferida, lo mismo haremos para el caso del poder.

Vemos pues que en el estoicismo tanto la philía como el poder pueden ser tanto correctos como incorrectos. Ahora damos seis ejemplificaciones. Un par de ejemplos de philía como sentimiento correcto, un par de ejemplos de sentimientos correctos hacia el poder, un ejemplo de philía como sentimiento incorrecto y un ejemplo de sentimiento incorrecto hacia el poder.

Philía correcta. 1PH) Cuando un individuo no sabio siente amor por su hijo y lo cuida, esa philía que siente es un eupátheia porque deviene de la virtud (empero *no* es la virtud), ya sea porque es *justo* que ame a su hijo o porque es *sabio* que lo ame, etc. 2PH) Cuando un sabio siente amor, ese sentir *siempre* va a ser eupátheia ya que el sabio *siempre* realizará y sentirá todo virtuosamente.

Poder correcto. 1PO) Cuando un individuo no sabio tiene voluntad hacia el poder<sup>63</sup> político porque, por ejemplo, quiere dirigir a su nación para defenderla de algún pueblo extranjero enemigo, esa voluntad es una eupátheia ya que deviene de un sentimiento *valiente*, y la valentía es una virtud. 2PO) Cuando una persona sabia tiene voluntad hacia el poder (cualquier tipo), esa voluntad es una emoción eupátheia, pues el sabio siempre va a querer todo por obra de la virtud y para la virtud.

Philía y poder incorrectos. 1IN) Cuando un individuo no sabio casado siente, por ejemplo, un amor erótico hacia otra mujer que no es su esposa, esa philía que siente es un páthe porque deviene del vicio, ya sea porque es *injusto* que ame a otra mujer que no es su esposa o porque ese mismo sentir no es sabio o es *imprudente* (participa del vicio), etc. 2IN) Cuando un individuo no sabio siente deseo de poder para enriquecerse, ese deseo de poder es páthe porque deviene del vicio, ya que enriquecerse a costa de otras es *imprudente* e *injusto*. Luego, el sentimiento llamado pasión o páthe es un sentir que proviene del vicio.

Lo anterior es sólo una explicación de por qué la philía y el poder pueden ser preferibles o no-preferibles. Reiteramos que otras argumentaciones complementarias las colocamos en la siguiente sección. Entonces, ni la philía ni el ejercicio del poder, en cualquier forma, son virtudes ni vicios, aunque provengan de actos que sí son virtuosos o viciosos. Recordemos que sólo existen cuatro virtudes cardinales<sup>64</sup> y cuatro vicios esenciales, de los cuales todo lo virtuoso o vicioso se deriva. No obstante, la páthe o pasión puede ser descrita como “vicious and uncontrolled reason which acquires vehemence and strenght from bad and erroneous judgement”.<sup>65</sup> Lo anterior no quiere decir que la páthe sea un vicio, lo que sí implica es que, y esto no hay que perderlo de vista, ese tipo de sentimiento también es producto de un proceso mental, de una elección, al igual que la eupátheia y los actos

---

<sup>63</sup> Aquí empleamos la expresión “tiene voluntad de poder” en vez de “desea poder” pues para los estoicos el desear implica un sentimiento incorrecto o malo, según explicamos más abajo. Si la expresión “voluntad hacia el poder” o “voluntad de poder” tiene parecido a la terminología de otras filosofías modernas, se debe de hacer caso omiso a ello pues no tienen vinculación directa alguna con ellas.

<sup>64</sup> Cfr. P. 17.

<sup>65</sup> Plutarco, *On stoics self-contradictions*, 1034C-E, en *The hellenistic philosophers*, Op. Cit., p. 378. “καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης.”: Plutarco, *De virtute morali*, 441D, en *Moralia*, Op. Cit., p. 149, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0258%3Astephpage%3D441d> ).

virtuosos y viciosos (pues, prácticamente todos los actos provienen de un proceso mental para el estoicismo).

En los ejemplos que proporcionamos sobre *philía* y sobre voluntad de poder como sentimientos buenos o *eupátheiai* (1IN y 2IN) los hemos descrito –a dichos sentimientos– como justos, sabios o valientes, siendo que estas cualidades pertenecen a tres de las cuatro virtudes que aceptan los estoicos: justicia (*δικαιοσύνη*), sabiduría (*φρόνησις*) y coraje o valentía (*ἀνδρεία*). En los ejemplos en que ambas categorías son una pasión o *páthe* los hemos descrito –a los sentimientos– como injustos o imprudentes, cualidades que pertenecen a su vez a dos de los cuatro vicios primordiales en el estoicismo, que son exactamente los opuestos a las cuatro virtudes y que son: la injusticia, la imprudencia o ignorancia, la cobardía y la inmoderación o desenfreno. Así, una de las razones por la que creemos que las emociones buenas o *eupátheiai* son preferibles es *porque son producto de acciones virtuosas*, mas no son las virtudes en sí. Y una de las razones por la que creemos que las pasiones o *pátheia* son dispreferibles es *porque son producto de acciones viciosas*, mas no son los vicios en sí.

Para complementar el panorama ya expuesto en ésta sección veamos lo que Diógenes Laercio nos dice con exactitud sobre cuáles son las emociones buenas y cuáles las malas.

Hay también, sostienen, tres buenas emociones: la alegría, la precaución y la voluntad; y afirman que la alegría es contraria al placer, puesto que es una exaltación racional; y que la precaución lo es al temor, puesto que es una evitación racional; el sabio, en efecto, de ninguna manera sentirá temor, y, en cambio, sí tomará sus precauciones. Y al deseo dicen, se opone la buena voluntad, que es un apetito racional.<sup>66</sup>

Por lo anterior es que describimos al sentimiento hacia el poder correcto como voluntad y al sentimiento de querer al poder incorrecto como deseo. Entonces, tres de las *emociones buenas* que cualquier persona debe de tener ante la *philía* o ante el poder (como ante cualquier otro indiferente) son las siguientes: 1EB) Alegría (*χαρά*), que es la alegría que proviene cuando, por ejemplo, uno posee una *philía* correcta o posee una elevada posición política y la utiliza para bien. 2EB) Precaución, (*εὐλάβεια*), es el sentimiento que el sabio tiene o que el no sabio debe de tener, por ejemplo, ante el peligro que representa el caer ante la *pasión* de un amor vicioso o ante la posibilidad de ser asesinado o secuestrado por tener una posición económica privilegiada. 3EB) Voluntad (*βούλησις*),<sup>67</sup> la terminología estoica puntualiza que los sabios no “desean” nada; no padecen deseo ni por la *philía* ni por el poder, ni por nada, lo que experimentan por éstos indiferentes preferibles no será otra cosa sino voluntad. Así, el no sabio no debe de *desear* ni a la *philía* ni al poder en ningún sentido, sino que debe de tener *voluntad* para con ellos cuando son amores y poderes correctos.

---

<sup>66</sup> Diógenes Laercio, *Los filósofos estoicos*, (Libro VII, 116), [S.V.F. III 431] Op. Cit., p. 187. “Εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαρὰν, εὐλάβειαν, βούλησιν. καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν [φασὶν] εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὕσαν εὐλογον ἔπαρσιν: τὴν δ’ εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὕσαν εὐλογον ἔκκλισιν. φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθήσεσθαι δέ. τῇ δ’ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὕσαν εὐλογον ὄρεξιν.”: Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, (Libro VII, 116), Op. Cit.

<sup>67</sup> También traducida como “anhelo”, “aspiración” o “inclinación”. Más adelante, capítulos II y III, nosotros también hacemos uso de estas traducciones de *βούλησις*.

El sabio no experimenta las emociones incorrectas o pasiones, como el mencionado *deseo* (ἐπιθυμία), ni el *placer* (ἡδονή), ni el *temor* (φόβος). La explicación también se encuentra, siguiendo a Tad Brennan, en el ámbito psicológico y epistemológico; los virtuosos no padecen esas pasiones porque no poseen falsas creencias de lo que es el bien y el mal, pues al no creer –por ejemplo– que el dinero (que es un indiferente) sea un bien no lo desean, ni sienten placer al tenerlo.<sup>68</sup> Los sabios *sí* experimentan emociones, pero las correctas (eupátheiai), y éstas tienen nombres diferentes de las emociones incorrectas o pasiones (pátheia). Lo que repetiremos es que las personas sabias no tienen *deseo* (una páthe o pasión) pero sí tienen *voluntad* (una eupátheia) hacia las virtudes (como no sienten *placer*, una páthe, pero sí *alegría*, una eupátheia, al tener la virtud, o por ser virtuosos, etc.). Igualmente los sabios tienen *voluntad* hacia los amores correctos, o hacia el obtener poder para hacer uso correcto de él, y en general hacia todos los indiferentes preferibles.<sup>69</sup>

Pero, ¿qué con cuestiones como la excitación sexual? Pues los estoicos estaban muy conscientes de que había reacciones del cuerpo que, aun siendo sabio, no se podían controlar. A tales reacciones también pertenecen cuestiones como el sobresalto (temoroso) ante un trueno o el quitar la mano cuando se siente algo muy caliente (aunque ese calor no represente un verdadero peligro), a esas reacciones el estoico las llamaba preemociones, y no son ni eupátheia ni pátheia. Es pertinente hablar de tales procesos del cuerpo los cuales, es bueno resaltar, no implicaban proceso mental alguno (es la única acción humana que quizá sí sería *irracional* para los estoicos). El siguiente pasaje de Séneca nos ilustra ampliamente al respecto.

None of those things which round the mind fortuitously should be called passions; the mind suffers them, so to speak, rather than causes them. Therefore, passions consist not in being moved as a result of impressions of things, but in surrendering oneself to them and following up this fortuitous movement. For if anyone thinks that pallor, floods of tears, sexual arousal, heavy breathing or a sudden brightening of the eyes and the like, are evidence of passion and a mark of the mind, he is mistaken and fails to realize that these are bodily drives... Anger not only has to be moved but has to rush out. This is because it is an impulse, and impulse never exists without the mind's assent. For it is impossible that any action concerning revenge and punishment should take place without the mind's awareness.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Brennan, Tad, *The Stoic life. Emotions, duties and fate*, Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 38. "Desire, pleasure, fear, and dejection: these are the four emotions or passions that characterize the mental life of the vicious and unhappy non-Sage. Sages do not feel these things. That is because they do not have the false beliefs about what is good and bad. Not believing that money is good, they neither desire it when they lack it, nor feel pleasure when they have it."

<sup>69</sup> Lo que debemos comprender es que, como los sabios no sienten *deseo*, entonces los sabios no *desean* los eupátheia sino que les tienen *voluntad*, por ser indiferentes preferibles. Empero esto puede implicar una aserción quizá circular, porque implicaría que el sabio tiene *voluntad* a la *voluntad*. Por ser la voluntad una eupátheia, y por ser la eupátheia un preferible, luego, ¿el sabio puede tener *voluntad* hacia la misma *voluntad* estoica? La respuesta parece ser, lógicamente, un sí. Y la aserción no es contraintuitiva, pues cotidianamente aceptamos la idea de que alguien pueda tener deseo de tener (un/otro) deseo, o pueda sentirse (más) alegre por ya estar alegre.

<sup>70</sup> Séneca, *On anger*, II 3.1-3.4, en *The hellenistic philosophers*, Op. Cit., p. 419. "Nihil ex his, quae animum fortuito impellunt, adfectus vocari debet; ista, ut ita dicam, patitur magis animus quam facit. Ergo adfectus

Como para los estoicos cualquier emoción, buena o mala, es producto de un proceso mental, las reacciones corporales que mencionamos, las preemociones, al no provenir de un proceso mental no son emociones. Séneca habla de la preemoción como de un “movimiento de la mente” denominado primer “golpe”<sup>71</sup> (ictus), primera “agitación” (agitatio) o primer movimiento (primus motus).<sup>72</sup> Richard Sorabji nos dice que:

Seneca’s new point is that his mental movements are not merely independent of judgement and emotion, but can actually occur *before* it. [...]

The first movement in anger, according to Seneca, is caused by (incussit) appearance, the appearance of injustice (species iniuriae). Seneca does not introduce the idea of appearance right away. At first, speaking more loosely, he suggests that the first blow or movement of the mind comes after belief (opinio) has been formed and after someone has thought (putavit) themselves hurt and willed (voluit) revenge. But then, on the most natural interpretation, it is explained that these are mere appearances. Epictetus seems to agree that the relation is causal: the appearances are not jolts, but that by which mind is jolted (quibus pellitur).<sup>73</sup>

Por ello el sobresalto o incluso el grito de un sabio –que se supone imperturbable- ante un gran estruendo no se deben a la pasión llamada miedo o temor, sino a las *reacciones* corporales llamadas preemociones. En otro caso, el aceleramiento del corazón del individuo sabio que ve una persona muy atractiva tampoco es una pasión, sino que es otra preemoción. Las preemociones o primeros movimientos serían las únicas acciones o reacciones del cuerpo que no son racionales. Por ello nadie –ni sabios ni no sabios- es culpable de sus preemociones, es decir, de sus primeras reacciones ante las impresiones del exterior, sean ellas falsas o verdaderas. Las impresiones son las que hacen a las personas sobresaltarse antes de que sus mentes tomen una postura racional (hagan el proceso mental para decidir aceptarlas o rechazarlas o ninguna de los dos), según Epicteto.

La emoción buena o mala ya vendrá tras dar el asentimiento o el rechazo a la impresión recibida (impresiones como el gran estruendo o la visión de una persona muy atractiva). Plutarco es muy claro en remarcar que el estoicismo concebía a las pasiones humanas como decisiones muy racionales.

---

est non ad oblatas rerum species moveri, sed permitttere se illis et hunc fortuitum motum prosequi. [2] Nam si quis pallorem et lacrimas procidentis et irritationem umeris obsceni altumve suspirium et oculos subito acriores aut quid his simile indicium adfectus animique signum putat, fallitur nec intellegit corporis hos esse pulsus. [3] [...] Ira non moveri tantum debet sed excurrere ; est enim impetus; [4] numquam autem impetus sine adsensu mentis est, neque enim fieri potest ut de ultione et poena agatur animo nesciente.”: Séneca, *De ira*, II 3.1-3.4, *Moral Essays*, volumen I, Op. Cit., pp. 171-172. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0014%3Abook%3D2%3Achapter%3D3%3Asection%3D2>).

<sup>71</sup> Traducción recogida en Pimentel Álvarez, Julio, *Diccionario Latín-Español, Español-Latín, Vocabulario clásico, jurídico y eclesiástico*, 6.- ed., México, Editorial Porrúa, 2004, p. 40.

<sup>72</sup> Citado en Sorabji, Richard, *Emotion and peace of mind, From stoic agitation to Christian temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 66.

<sup>73</sup> Ídem, p. 67 y 68.

Some people [meaning the Stoics] say that passion is no different from reason, and that there is no dissension and conflict between the two, but a turning of the single reason in both directions, which we do not notice owing to the sharpness and speed of the change. (2) We do not perceive that the natural instrument of appetite and regret, or anger and fear, is the same part of the soul, which is moved by pleasure towards wrong, and while moving recovers itself again.<sup>74</sup>

Plutarco insistió en que había una paradoja en la cuestión de que lo racional produce algo irracional. Es decir, Plutarco reprochó a los estoicos que en su sistema tuvieran la siguiente contradicción: que siendo que afirmaran que *todas las actividades que realiza el ser humano son racionales*, por ser productos de un proceso de la razón (a saber, decidir las actividades a través del proceso mental de asentir, rechazar, o ni lo uno ni lo otro, a las impresiones recibidas por los sentidos), simultáneamente aseguraran que hay actividades humanas así como personas “irracionales”. A la objeción anterior los estoicos contestaban que lo racional “engendra el vicio, igual que la virtud, sin tener en sí nada de irracional, pero que se llama “irracional” cuando se deja llevar por un exceso de deseo, se torna violenta y prevalece con alguna extravagancia sobre la razón persuasiva.” Lo que podemos agregar para comprender su respuesta a la objeción es que los estoicos emplearon la terminología cotidiana (al establecer que ciertas decisiones son irracionales o que todas las pasiones son irracionales) con la finalidad de obtener una mayor comprensión de sus adeptos y de quienes los estudiaban. Empero ello tal vez generó más confusión según Plutarco. El estoicismo en realidad no aceptaba la noción de que las personas tuvieran decisiones “irracionales” ni pasiones “irracionales”, y si refirieron algo parecido lo hicieron sólo con propósitos prácticos e ilustrativos pues no era un argumento de su sistema.

Lo primero, aceptar que hay decisiones irracionales, sería contradictorio para los estoicos pues el hecho de que alguien decida algo, por más *contranatural* que esa decisión fuera, implica que ya se ha hecho esa decisión a través de la razón o racionalmente. En el segundo de los casos, que existen pasiones irracionales, no puede seguirse porque las pasiones son originadas por medio de decisiones mentales –decisiones racionales- hacia las impresiones recibidas; si alguien tiene un deseo excesivo por el chocolate, es decir, tiene una pasión por el chocolate, esta pasión se debe a que ya previamente decidió considerar al chocolate como un bien que le llevaría a la felicidad, es decir, lo tomaría como (su) bien supremo. Sin embargo, como las decisiones son procesos mentales o racionales, luego, las pasiones, por más excesivas que sean, jamás son irracionales. El ser humano es racional por naturaleza y jamás puede dejar de serlo a menos que pierda su capacidad para pensar y decidir, y sólo la pierde, según opinión de algunos estoicos, cuando se está bajo los efectos de alguna droga, cuando cae en la locura o cuando está durmiendo.

Los no sabios no son individuos *irracionales*, pero sí se encuentran en el error o la ignorancia, que son también los causantes del vicio. Veamos por último, un poco de cómo

---

<sup>74</sup> Plutarco, *On moral virtue*, 446F-447A, (S.V.F. III 459), en *The hellenistic philosophers*, Op. Cit., p. 412. “ἔνιοι δὲ φασιν οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος οὐδὲ δυεῖν διαφορὰν καὶ στάσιν, ἀλλ’ ἐνὸς λόγου τροπὴν ἐπ’ ἀμφοτέρα, λανθάνουσιν ἡμᾶς ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς, οὐ συννοῶντας ὅτι ταῦτόν ἐστι τῆς ψυχῆς ὃ πέφυκεν ἐπιθυμεῖν καὶ μετανοεῖν, ὀργίζεσθαι καὶ δεδιέναι, φέρεσθαι πρὸς τὸ αἰσχρὸν ὑφ’ ἡδονῆς καὶ φερομένης πάλιν αὐτῆς ἐπιλαμβάνεσθαι”: Plutarco, *De virtute morali*, 446F-447A, (S.V.F. III 459), en *Moralia*, Op. Cit., pp. 162.163, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0258%3Astephpage%3D446f>)

Epicteto refuerza la visión racionalista estoica al establecer que las pasiones se deben a decisiones racionales pero equivocadas. Aseguró que los malos sentimientos pueden provenir de lo que pensamos sobre los diferentes aspectos de la vida, provienen de las opiniones –erróneas- que se tienen sobre esos aspectos:

Lo que turba a los hombres no son las cosas, sino las opiniones que de ellas se hacen. Por ejemplo, la muerte no es algo terrible, pues, si lo fuera, a Sócrates le hubiera parecido terrible; por el contrario lo terrible es la opinión de que la muerte sea terrible. Por lo que, cuando estamos contrariados, turbados o tristes, no acusemos a los otros sino a nosotros mismos, es decir, a nuestras opiniones. Acusar a los otros por nuestros fracasos es de ignorantes; no acusar más que a sí mismo es de hombres que comienzan a instruirse; y no acusar ni a sí mismo ni a los otros, es de un hombre ya instruido.<sup>75</sup>

Así, por ejemplo, el miedo morboso a la muerte que alguien pudiera padecer no se debe a que la muerte sea el mal, sino a que ese alguien ha decidido (por influencia de otros aspectos, como el cultural, familiar, religioso, etc., y de manera consciente o inconsciente) considerar a la muerte como el mayor de los males. Si decidió erróneamente lo anterior entonces va a padecer un temor tremendo a morir que le impedirá alcanzar la eudaimonía.

Lo mismo se aplica a cualquier temor, todos son pasiones. En un último caso (vinculado con el poder sexual), si un hombre ha decidido creer que poseer sexualmente a la mujer más hermosa de su ciudad es un bien, ese hombre va a tener un tremendo deseo de poder sobre ella (o de poder político, económico... para tener la posibilidad de coaccionarla) que le impedirá ser feliz. Ese deseo de poder será una pasión. Y lo mismo se aplica a cualquier deseo, todos son pasiones. Pasemos con las categorías que nos clarifican mediante otros argumentos cómo es que la philía puede ser a veces un buen sentimiento y a veces una pasión, y porqué el poder a veces genera otro buen sentimiento y a veces genera una pasión.

## 1.6 Oikéiosis/"apropiación" y kathékonta/deberes.

Existen dos categorías más que debemos de tener presentes en nuestra disquisición, ya que por medio de ellas los estoicos les pudieron otorgar un lugar aún más preciso a la philía y al poder en su sistema. Igualmente sirven para encontrar el papel de cualquier otro indiferente dentro de la vida. Una de esas categorías es la noción que los estoicos poseían sobre *qué es lo apropiado y/o a qué es afecto cada ser humano*, en las diferentes etapas,

---

<sup>75</sup> Epicteto, *Manual*, 5, Margarita Mosquera, traductora, Biblioteca Nueva Era, Rosario. (Internet: <http://historiantigua.cl/wp-content/uploads/2011/08/Epicteto-Manual.pdf>). "ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα: οἷον ὁ θάνατος οὐδὲν δεινόν (ἐπεὶ καὶ Σωκράτει ἂν ἐφαίνετο) , ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τοῦ θανάτου, διότι δεινόν, ἐκεῖνο τὸ δεινόν ἐστίν. ὅταν οὖν ἐμποδιζώμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ' ἑαυτοῦς, τοῦτ' ἐστὶ τὰ ἑαυτῶν δόγματα. ἀπαιδέυτου ἔργον τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν, ἐφ' οἷς αὐτὸς πράσσει κακῶς: ἡργμένου παιδεύεσθαι τὸ ἑαυτῶ: πεπαιδευμένου τὸ μῆτε ἄλλω μῆτε ἑαυτῶ." Epicteto, *Enchiridion*, 5, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, Op. Cit., (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Denc%3Achapter%3D5>).

circunstancias, contextos sociales, culturales, políticos, etc., de ese ser humano -sabio o no sabio. También podemos entender esa noción como lo que le pertenece a cada ser en el cosmos (ser vivo), y que también es traducido como apropiación así como orientación. La categoría es la denominada oikéiosis (οικείωσις) y es un concepto complejo que Ricardo Salles describe como:

[...] a link of affection that humans and animals have to themselves. In humans, this affection normally evolves during each person's lifetime and ranges over an increasingly wide domain of things and persons beyond the self: body, family, friends, neighbors, tribe, city, country, and, in the end, universal humanity. This process is best understood as part of a single outward movement of the self by which it increases its involvement with other people and the social and external world in general.<sup>76</sup>

Para los estoicos tal concepto está muy vinculado con las cualidades sensibles de los seres vivos. Lo que implica que los seres inertes no poseen oikéiosis y que, en los que sí la poseen se deriva de sus predisposiciones biológicas, predisposiciones biológicas que están vinculadas con el orden natural cósmico, puesto que la Naturaleza-Divinidad diseñó a los seres vivos como capaces de sentir. “El sentir es principio de toda apropiación y de toda enajenación. Quienes siguen a Zenón consideran, pues, la apropiación como principio de la justicia.”<sup>77</sup> Por ejemplo, el cuidado de sí mismo es un tipo de oikéiosis o una acción congruente a ésta, además, el cuidar a los hijos así como lo que se puede denominar como la “sociabilidad” (natural) con miembros de la misma especie son otras acciones apropiadas.<sup>78</sup>

Recordemos que todas las actividades apropiadas son productos de procesos de la mente, son productos racionales. Al parecer las actividades de los animales pueden ser igual de apropiadas que las de los seres racionales, según vemos en el siguiente pasaje. “No one sets his limbs in motion with difficulty, no one is hesitant in the activation of himself. Animals do this as soon as they are born. They begin life with his knowledge [...]”<sup>79</sup> Lo que podría indicar que del conocimiento *natural* o innato (que fue impreso por los dioses) en los seres sensibles, racionales o no, se deriva lo apropiado, o es lo que determina y ordena lo que es

---

<sup>76</sup> Salles, Ricardo, “Οικείωσις in Epictetus”, en *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Alejandro G. Vigo, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zurich-New York, 2012, p. 95.

<sup>77</sup> Porfirio, *Sobre la abstinencia*, III 19, [S.V.F. I 197], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 124. “οικειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσνεσθαι τὴν δὲ οικείωσιν ἀρχὴν τίθενται δικαιοσύνης οἱ ἀπὸ Ζήνωνος.”: Porfirio, *Porphyrius de Abstin.*, III 19, en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I 197, Op. Cit., pp. 48-49.

<sup>78</sup> “The appropriate disposition relative to oneself is benevolence, while that to one's kindred is affection... Just as our open appropriate disposition relative to our children is affection, and, to external property, choice, so an animal's appropriate disposition relative to itself is <self-preservation> [...]” Hierocles, 9 3-10, 11 14-18, en *The hellenistic philosophers*, Op. Cit., pp. 347-348.

<sup>79</sup> Séneca, *Letters*, 121 6-7 [con omisiones], en *The hellenistic philosophers*, Op. Cit., p. 347. “Nemo aegre molitur artus suos, nemo inusu sui haesitat. Hoc edita protinus faciunt. Cum hac scientiaprodeunt; instituta nascuntur. [...]”: Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 121 6-7 volumen 1-3, Richard M. Gummere, editor, Cambridge, Harvard University Press; Londres, William Heinemann, 1917-1925, p. 398. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0080%3Aletter%3D121%3Asection%3D6>).

apropiado. Por igual el pasaje nos hace ver que los seres racionales y los no racionales están en un mismo nivel en tanto que ambos grupos pueden realizar actividades apropiadas.

Y de todas las acciones *apropiadas*, unas son más *apropiadas* que otras: “We have an appropriate relationship to members of the same species. (2) But a man’s relationship to his own citizens is more appropriate. For appropriation varies in its intensification.”<sup>80</sup> Esa diferenciación de niveles de *apropiación* se aplica al poder y al amor. Así, por ejemplo, una *philia* buena o *eupátheia*, puede ser más apropiada que otra: “Son de sentir que los padres, hermanos y hermanas se han de respetar en primer lugar después de los dioses. Dicen los Estoicos que les es natural el grande amor para con sus hijos; y en los malos no hay tal amor.”<sup>81</sup>

Pero ¿qué es lo que hace a una acción más apropiada que otra? Al parecer poseen un más alto nivel de *apropiado* las acciones buenas que se hacen hacia los dioses o Dios, luego las que se hacen al cuerpo de uno mismo, después las dirigidas a la familia, luego aquellas hacia los vecinos, etc. Tal y como se dice en la descripción de Salles. Aunque aquí subrayamos que las acciones hechas hacia Dios son quizá más apropiadas (es Dios quien sustenta –y se encuentra- en nuestro cuerpo y en todo lo demás cuanto existe). Conforme se hagan las acciones correctas a personas más y más alejadas de uno mismo *menos* apropiadas serán.

Damos un ejemplo: de alguien que tiene poder económico se podrá decir que será más apropiado que utilice su dinero para ayudar a sus hermanos de sangre necesitados, que si lo emplea para ayudar a personas (desconocidas) damnificadas por un huracán al otro lado del mundo. Y, ¿si alguien desconocido nos ayuda, digamos, nos rescata de un peligro de muerte inminente? Los estoicos responderían que será apropiado hacerle buenas obras a esa persona (y no sólo –agradecerle o ayudarle- con palabras);<sup>82</sup> puesto que ese desconocido o desconocida nos ayudó en demasía. Luego, las buenas acciones que le hagamos serían como si las estuviéramos haciendo a nosotros mismos. Puesto que lo que más cuidamos de nosotros mismos es el cuerpo, entonces habría que cuidar y secundar a quien protegió lo más valioso de nosotros.

La otra categoría que rápidamente veremos es la de *kathékon* o deber. Se encuentra vinculada con la *oikéiosis* pero, a nuestro parecer, posee su dinámica propia. La noción de deber fue múltiples veces debatida y comentada ya después del tiempo de los primeros estoicos, lo que propició que se conservaran aún más referencias sobre ella que sobre otros tópicos. El interés que causó el debate sobre los deberes fue probablemente debido al papel pragmático que éstos poseen, pues los estoicos los empleaban para determinar lo que era correcto realizar, en un sentido más fuerte, en la vida cotidiana, incluida la de los no sabios –prácticamente toda la humanidad.

Poseyendo un gran peso por sí mismo, sin dejar de ser un indiferente, el deber perteneció al grupo de nociones que sirvieron como guía normativa para cualquier individuo. Y, al igual que pasa con la virtud, lo que esté alejado o en contra del deber es antinatural e

---

<sup>80</sup> Anónimo, [commentary on Plato’s *Theaetetus*], 5.18-6.31, en *The hellenistic philosophers*, Op. Cit., p. 350.

<sup>81</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, (VII, 120), Op. Cit., p. 245. “Δοκεῖ δ’ αὐτοῖς καὶ γονέας σέβεσθαι καὶ ἀδελφούς ἐν δευτέρᾳ μοίρᾳ μετὰ θεούς. φασὶ δὲ καὶ τὴν πρὸς τὰ τέκνα φιλοστοργίαν φυσικὴν εἶναι αὐτοῖς καὶ ἐν φαύλοις μὴ εἶναι.”: Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, (Libro VII, 120), Op. Cit.

<sup>82</sup> Máximo, *Florilegio*, VI [S.V.F. I, 236], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 142.

“irracional” (más bien alejado del logos, pues como vimos no hay ninguna acción verdaderamente irracional, παρὰ τὸ καθήκον δέ, ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος):

[108] Zeno was the first to use this term καθήκον of conduct. Etymologically it is derived from κατά τινας ἦκειν, i.e. reaching as far as, being up to, or incumbent on so and so. And it is an action in itself adapted to nature's arrangements. For of the acts done at the prompting of impulse some, they observe, are fit and meet, others the reverse, while there is a third class which is neither the one nor the other.

Befitting acts are all those which reason prevails with us to do ; and this is the case with honouring one's parents, brothers and country, and intercourse with friends. [109] Unbefitting, or contrary to duty, are all acts that reason deprecates, e.g. to neglect one's parents, to be indifferent to one's brothers, not to agree with friends, to disregard the interests of one's country, and so forth. Acts which fall under neither of the foregoing classes are those which reason neither urges us to do nor forbids, such as picking up a twig, holding a style or a scraper, and the like.<sup>83</sup>

El carácter práctico del deber es claro. Asimismo, el pasaje tiene una función aleccionadora al enseñarnos cómo comportarnos ante los hechos del día a día. Siguiendo al sistema estoico los deberes serían indiferentes preferibles, es decir, si tenemos la posibilidad de realizar un deber, *siempre* tendremos que seleccionar realizar ese deber, a menos que se interpongan con la virtud.

Cicerón nos describió el proceder del fundador del estoicismo para establecer la existencia de deberes (officia): Zenón primero estableció que los deberes eran indiferentes pero como sabía que esos deberes poseían cierto valor (tanto para la opinión común como para otros filósofos) reconoció que eran estimables (aestimabiles), por no querer llamarlos bienes (boni), pues el único bien (bonus) que admitió fue, como sabemos, la virtud. Por medio de ese pensamiento pudo determinar que el no sabio (non sapiens) que cumplía con los deberes estaba en mejor posición que el no sabio que no los cumplía. Platón era un no sabio que podía llegar a adquirir la sabiduría (sapientia) porque estaba en mejor posición que un no sabio como Dionisio (el tirano de Siracusa), debido a que el primero cumplía con sus deberes y el segundo no. Dionisio no podía adquirir aquella sabiduría y le era entonces más conveniente morir.<sup>84 85</sup>

---

<sup>83</sup> Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, VII 108-109, Op. Cit. [108] “Κατωνομάσθαι δ’ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθήκον, ἀπὸ τοῦ κατὰ τινας ἦκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης. ἐνέργημα δ’ αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον. τῶν γὰρ καθ’ ὀρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθήκον, τὰ δ’ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον. Καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει τὸ γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις: παρὰ τὸ καθήκον δέ, ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος, ὡς ἔχει τὰ τοιαῦτα, γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν καὶ τὰ παραπλήσια: [109] οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον, ὅσα οὔθ’ αἰρεῖ λόγος πράττειν οὔτ’ ἀπαγορεύει, οἷον κάρφος ἀνελέσθαι, γραφεῖον κρατεῖν ἢ σπλεγγίδα καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.”: Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, (Libro VII, 108-109), Op. Cit.

<sup>84</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Del supremo bien y del supremo mal*, IV 56-57, [S.V.F. I 232], Op. Cit., pp. 256-257.

<sup>85</sup> Cicerón Marco Tulio, *de Finibus Bonorum et Malorum*, IV 56-57, [S.V.F. I 132] en *M. Tulli Ciceronis scriptae quae manserunt omnia*, Op. Cit., pp. 144-145, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0036%3Abook%3D4%3Asection%3D56>). [56] "Postea tuus ille Poenulus—scis enim Citieos, clientes tuos, e Phoenica profectos—, homo igitur acutus, causam non optinens repugnante natura verba versare coepit et primum rebus iis, quas nos

Aquí, dicho sea de paso, apreciamos la noción de “progreso hacia la virtud” o prokopé; Platón era alguien que tenía tal progreso, era un progresante, y Dionisio no. Así pues, los deberes son indiferentes pero preferibles, de los cuales, si está en nuestra posibilidad, *siempre* debemos de cumplirlos para no actuar contra la naturaleza o contra la Naturaleza. La crítica que lanzó Cicerón radicó, como la de muchos otros filósofos que atacaron al estoicismo, en que se podía considerar que la importancia de los deberes era tan grande como la otorgada a las mismas virtudes. Los rivales de los estoicos y los no entendidos podían pensar que en realidad no había diferencia de valoración entre ambas nociones (nec vero minoris aestimanda ducebat ea, quae ipse bona negaret esse, quam illi, qui ea bona esse dicebant).

Y es cierto, el deber parecía ser tan importante para Zenón y para otros estoicos que, según lo recogido en Estobeo, es parte intrínseca del actuar racionalmente: “Define, pues el deber: consecuencia en la vida, que, llevada a la práctica, tiene justificación racional. Lo contrario [se llama] apartado del deber. Esto se extiende aún a la irracionalidad de los animales, pues también ellos actúan en cierto modo de acuerdo con su propia naturaleza.”<sup>86</sup> Aquí vemos la vinculación del deber con la oikéiosis, pues la guía para cumplir el deber es la misma noción de apropiado, la noción de lo adecuado o no adecuado para con la naturaleza (de los humanos, de los animales, etc). Por lo que estimamos que la noción de oikéiosis nos hace comprender a los deberes, pues a través de ella podríamos ver cuándo los deberes se cumplirán con mayor o con menor fuerza. Veamos, si un deber (D1) complementa o satisface al nexo de afección que alguien tiene hacia sí mismo o hacia los demás (la oikéiosis) con mayor fuerza que un segundo deber (D2). Entonces el primer deber (D1) tiene prioridad sobre el segundo (D2).

Además, la diferencia entre los deberes y las virtudes es que éstas últimas deben de hacerse siempre. Las virtudes, se hagan a quien se hagan, como se hagan y donde se hagan, no dejarán nunca de ser virtudes y de ser enteramente correctas. Los deberes en cambio tienen niveles y matices debidos precisamente a cuán apropiados son; en un determinado momento y circunstancia de la vida de una persona un deber debe de cumplirse sacrificando quizá otro. Los deberes tienen niveles de pertinencia, las virtudes no. Bien establece la diferencia entre los kathékonta y arethía Puente Ojea: “El auténtico acto moral no es la simple acción útil o conveniente (*kathékon*), sino la acción realizada con espíritu de sabiduría (*phronimós*), puesta la atención sólo en el fin (*télos*) de la voluntad buena –la identificación perfecta con el orden cósmico-.”<sup>87</sup> La virtud es lo único que está de acuerdo

---

bonas ducimus, concessit, ut haberentur aestimabiles et ad naturam accommodatae, faterique coepit sapienti, hoc est summe beato, commodius tamen esse si ea quoque habeat, quae bona non audet appellare, naturae accommodata esse concedit, negatque Platonem, si sapiens non sit, eadem esse in causa, qua tyrannum Dionysium; huic mori optimum esse propter desperationem sapientiae, illi propter spem vivere. peccata autem partim esse tolerabilia, partim nullo modo, propterea quod alia peccata plures, alia pauciores quasi numeros officii praeterirent. iam insipientes alios ita esse, ut nullo modo ad sapientiam possent pervenire, alios, qui possent, si id egissent, sapientiam consequi. [57] hic loquebatur aliter atque omnes, sentiebat idem, quod ceteri.”

<sup>86</sup> Estobeo, *Églogas*, II 7-8, pág. 85, 13 W [S.V.F. I 230], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 139. “ορίζεται δὲ τὸ καθήκον· τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογίαν ἔχει· παρὰ τὸ καθήκον δὲ τὸ ἐναντίως· τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζώων, ἐνεργεῖ γάρ τι κάκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἐαυτῶν φύσει.”: Estobeo, *Ed.*, II 7.8, p. 85, 13 W, en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Op. Cit., p. 55.

<sup>87</sup> Puente Ojea, Gonzalo, *Ideología e Historia, El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Op. Cit., p. 90.

fuertemente con el telos, a diferencia de todo lo demás. Los deberes son a veces más o a veces menos convenientes, en cambio, las virtudes son invariablemente pertinentes y correctas.

Citemos un caso, el deber de ser amoroso para con un hijo es un deber más apropiado y pertinente que ser amoroso para con el vecino. De modo diferente, la virtud de ser justo con un hijo no es más apropiada ni pertinente que ser justo con el vecino. Ambas acciones justas son apropiadas en la misma medida. En otro aspecto, el que un sabio decida ser justo con uno o con el otro no cambia en nada el valor de la virtud (pues además, como el sabio lo hace todo correcto y conforme con la Naturaleza, decida lo que decida hacer, su actuar será correcto y conforme a la Naturaleza sea con quien sea y donde y cuando sea). Por eso es que los críticos de los estoicos aluden que éstos eran injustos y actuaban contra la naturaleza, pues cuando se trataba de la virtud establecían que no importaría a quién se le hacía el Bien, daba igual si era a un hijo o al vecino, el primero no tenía preferencia sobre el segundo.

Tanto los deberes como las virtudes son conforme a la naturaleza, pero creemos que sólo las segundas son conforme a (los designios de) la Naturaleza-Dios en un sentido completo. “Diógenes, en efecto, afirma expresamente que el fin es actuar con inteligencia en la elección de lo que es acorde a la naturaleza. Y Arquedemo sostiene que el fin es vivir cumpliendo todos los convenientes deberes.”<sup>88</sup> La descripción de las virtudes como más fuertemente acordes a la Naturaleza-Cosmos es una razón más por la que las podemos diferenciar de los deberes.

Los deberes no siempre están en congruencia con lo mandado por la Divinidad. ¿Por qué? Demos una última ejemplificación. Cuando un general ataca traicioneramente a una ciudad vecina enemiga por órdenes de sus superiores (o por iniciativa patriótica propia) está cumpliendo con su deber político-militar y/o con su deber para con sus conciudadanos, está realizando una acción que es acorde a la naturaleza para los estoicos. Empero esa acción podría no estar de acuerdo con la Naturaleza-Cósmica porque podría estar asesinando a personas de manera desleal o injustamente, y la injusticia es un vicio capital. Sólo el sabio – y Dios- sabrá con certeza si el ataque artero podría ser acorde a los designios de Dios, en otras palabras, si podría ser una acción virtuosa. Los deberes no son el fin que Dios impuso a los humanos, por eso es que cualquier deber no siempre está de acuerdo con la voluntad de Dios. El único fin que Dios impuso a los humanos es conseguir el Bien/la virtud/la felicidad.

Tenemos una *philía* que puede llegar a ser una pasión para los estoicos y que puede ser la perdición de hombres y mujeres. Quien la venza *siempre*, en sus peores influjos, a la *philía* pasional y a otras pasiones, es alguien que puede ser catalogado como un sabio o virtuoso, en el fuerte sentido estoico. Idéntica catalogación obtendría el individuo que siempre venciera a la pasión en su forma de ambición de poder. Tanto el estoicismo como el epicureísmo buscan desaparecer el dolor (como el que invariablemente surge de la pasión amorosa o del deseo de poder). Sólo que los epicúreos lo intentan, al parecer y de cierta manera, huyendo de él, y los estoicos en cambio lo desaparecen o lo derrotan confrontándolo racionalmente, sin “dejarse llevar” por él. Porque, como le dijo

---

<sup>88</sup> Diógenes Laercio, *Los filósofos estoicos*, Op. Cit., VII 87, p. 163. “ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογοῦσθαι ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ. Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν.”: Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, VII 87, Op. Cit.

estoicamente Antígona a su padre Edipo, es más virtuoso enfrentarse al sufrimiento y domarlo, que sencillamente huir de él, a través de la muerte u otros medios.

Así, tenemos expuestas las principales categorías a través de las cuales podemos abordar y comprender a la *philia* y al poder. Resumiendo, ni *philia* ni poder son virtudes. Ambos son indiferentes. Los dos pueden generar sentimientos hacia ellos, esos sentimientos pueden ser correctos (*eupátheiai*) o incorrectos (*pátheia*). Ambos pertenecerán a un grupo de sentimientos o a otro según su relación con la (o *nivel* de) *oikéiosis* y con la noción de deber. Con lo expuesto tenemos una base para seguir analizando los pormenores de las dos categorías en los siguientes capítulos.

## Capítulo II.

### *Zenón de Citio y Epicteto: Posturas útiles ante el amor y el poder (político).*

En las próximas páginas analizamos el lugar en que colocaban al amor y al poder tanto Zenón de Citio como Epicteto, dentro de sus “teorías de los valores” en sus respectivas interpretaciones. Para con ello averiguar cuáles eran las diferencias de postura entre los dos. Aquí postulamos, principalmente, que:

A) Para ambos el amor y el poder político, como objetos de la voluntad o aspiración o anhelo (βούλησις) y como sentimientos en sí,<sup>1</sup> son un *indiferente preferible*.

B) El amor y el poder político, por ser preferibles, poseen un *valor* que se sostiene en correspondencia por la respectiva oikéiosis (οικείωσις) de cada ser humano.

C) Ambos preferibles deben *sacrificarse* por el cumplimiento de C1) la(s) virtud(es) o en aras del cumplimiento de C2) un deber superior.

D) No hay una diferencia profunda entre Zenón y Epicteto en cuanto al *valor* (ético-físico-lógico) que les otorgan a los diferentes (preferibles) tipos de amor como sentimiento y a los diferentes (preferibles) tipos de poder político.

---

<sup>1</sup> Ambas cuestiones, amor y poder, tienen la doble posibilidad de ser 1) objetos de nuestra voluntad-aspiración-anhelo-inclinación y 2) sentimientos. Por ejemplo, el amor es 1) cuando se dicen cosas como *el amor paternal es maravilloso* o *la filantropía es elogiable*, ambos tipos de amor son objetos de la voluntad o del anhelo en tanto que son considerados buenos (quien afirme ambas frases puede no sentir anhelo por el amor paternal –si, digamos, no tiene hijos-, ni por la filantropía –si es egoísta-, por ello es que aquí ambos amores no fungen como sentimientos). El amor es 2) cuando afirmo *mi abuelo me adora y él a mí*, aquí, a2) el amor de mi abuelo hacia mí y b2) el amor hacia mi abuelo son sentimientos. En el caso del poder éste es 1), por ejemplo, cuando se afirma que *el puesto de gobernador es provechoso*, aquí el ser gobernador, que es una forma de poder político, es un objeto de la voluntad o anhelo, en tanto que se considera provechoso (el que afirme tal frase puede no anhelar ser gobernador por, digamos, ser ermitaño). Pero si yo *quiero ser gobernador*, aquí el poder es 2) en tanto que estoy teniendo un sentimiento hacia un tipo de poder político. Una objeción a nuestra postura sería, por ejemplo, que el afirmar que *la filantropía es elogiable* es ya tener un sentimiento de aprecio, de estimación, incluso de amor (amor a un tipo de amor), etc., hacia la filantropía; lo mismo se puede decir de la frase *el puesto de gobernador es provechoso* de donde se colige algún tipo de sentimiento benigno hacia la gubernatura. No obstante, podemos responder que sólo el amor como 1) se puede reducir a sentimiento amoroso: las frases de ejemplo quizá expresan un amor (como sentimiento) hacia el amor (como objeto de anhelo). En cambio el poder como 1) no se puede reducir a sentimiento de anhelo hacia el poder: no podemos afirmar que quien dice *el puesto de gobernador es provechoso* tenga un verdadero anhelo (como sentimiento) *por ser gobernador*, es posible que sólo tenga un sentimiento de –buena- estimación hacia el puesto de gobernador. De cualquier manera, tal objeción no afecta a los propósitos de nuestro trabajo.

Asimismo queremos indagar pues la respuesta a la siguiente pregunta: ¿Qué valor puede tener el amor como objeto de la voluntad o anhelo o βούλησις según Zenón y según Epicteto? Aplicamos la misma pregunta a la posesión del poder político, es decir, nos preguntamos cuál es la posición que le otorgan los dos estoicos al poder proveniente de la política dentro de su filosofía. Siendo el otro cuestionamiento: ¿Qué valor puede tener el poder político como objeto de anhelo o, qué valor tiene el aspirar al poder político? Dividimos el capítulo en cinco sucintos apartados. En el primero se revisa la respuesta que otorgó Zenón de Citio a la pregunta sobre el amor, en el segundo, vemos la respuesta que nos dio Epicteto al respecto. En el tercero vemos la postura de Zenón ante el cuestionamiento sobre el poder político, en el cuarto, la de Epicteto. Y en el quinto capítulo hacemos una reflexión en torno a la equiparación entre Zenón y Epicteto.

## 2.1 La philía en Zenón de Citio.

El fundador del estoicismo escribió en múltiples ocasiones acerca de la philía que puede profesar el ser humano. Quizá escribió en mayor proporción sobre el susodicho tema que acerca de otros reconocidos tópicos filosóficos (esto se puede constatar al menos dentro de los fragmentos que sobrevivieron de su obra), demostrando así la importancia que tenía la materia para él y que debió de tener para toda la filosofía estoica. Zenón se interesó mucho sobre el tema por ser uno que nos afecta a todos y porque era muy adecuado, digamos como estudio de caso, para ejemplificar con claridad cómo se debe de actuar cotidianamente, cómo rechazar a las pasiones (πάθειαι). Pues recordemos que la philía, como sentimiento, puede convertirse o ser una pasión (πάθη).

Hablemos ahora sobre la philía como sentimiento en Zenón (la tercera forma de philía que encontramos en los estoicos según explicamos en el capítulo anterior y que, es importante señalar, es el tipo de philía en el que nos concentraremos a partir de ahora) y sobre este tipo veamos la que tenía un carácter erótico o sexual. Diógenes Laercio nos señala que Zenón poco usó –sexualmente- de los jóvenes, “παιδαρίοις τε ἐχρήτο σπανίως”,<sup>2</sup> aquí con el verbo “usar” –χράομαι- empleado en el sentido de “usar sexualmente”. Del mismo filósofo nos menciona su “enamoramiento” hacia Cremónides.<sup>3</sup> Asimismo Diógenes Laercio afirma que el filósofo reflexionó sobre el hombre que “ama” a los jóvenes o niños, es decir sobre el philópais (φιλόπαις), (en el texto lo encontramos en acusativo “τὸν φιλόπαιδα”<sup>4</sup>). Siendo que entiende al amor del philópais hacia los jóvenes como altruista y/o de amistad pero sin quizá excluir un carácter sexual en tal philía.

Zenón habló por igual de una philía buena cuando aseguró la existencia de una philía siempre correcta, aquella que es un buen sentimiento o una eupátheia propia de los sabios. El fundador afirmó categóricamente que “la amistad sólo existe entre los virtuosos”.<sup>5</sup> Consideremos pues que Zenón asegura que hay una philía propia y exclusiva de los sabios,

---

<sup>2</sup> Diógenes Laercio, *Los filósofos estoicos*, (VII 13), Antonio López Eire, traductor, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1990, p. 88.

<sup>3</sup> Ídem, (VII 17), p. 92. “ἐρωτικῶς δὲ διακείμενος Χρεμωνίδου”.

<sup>4</sup> Íbidem.

<sup>5</sup> Diógenes Laercio, VII 124, *Los filósofos estoicos*, Op. Cit., pp. 194-195. “λέγουσι δὲ καὶ τὴν φιλίαν ἐν μονοῖς τοῖς σπουδαίοις εἶναι”.

que es la única verdadera. Pero deberemos tener en cuenta que esa philía correcta puede tener o incluir un carácter erótico sin que deje de ser correcta.

Regresemos con el amor con carácter erótico. Tenemos un revelador ejemplo de rechazo al llamado eros, por parte de Zenón, cuando el propio filósofo “Sintiéndose inflamado en amor de Cremónides, permaneció sentado él [...] [y] dijo Zenón: *Oigo decir a los buenos médicos que el mejor remedio para los que padecen tumores es la quietud.*”<sup>6</sup> En el caso del desconocido aficionado a los jóvenes o niños, el philópais, Zenón le otorgó un consejo o regaño; “Si los maestros están siempre con los niños, unos y otros pierden el juicio.”<sup>7</sup> Es claro que aquí el pensador rechaza a aquellos que se dejan dominar por el eros, si esto es así, ¿cómo podría tener el sentimiento erótico un valor?, ¿el amor como eros puede ser un sentimiento indiferente preferible o proegmena? Aquí es donde entra la cuestión de la oikéiosis (nuestro postulado B); el eros es A) un preferible porque ese tipo de philía (como objeto de aspiración –βούλησις-, y como sentimiento) *naturalmente* conviene a la oikéiosis (οἰκειώσις).

Como en el estoicismo las argumentaciones y razones acerca del “valor son precisamente creencias fácticas, verdaderas o falsas respecto a “lo propio” o lo “ajeno”. Por otra parte, uno de los señalamientos más importantes de la *oikéiosis* es que sólo hay un hecho básico *evaluativo*, a saber, el amor a sí mismo”.<sup>8</sup> Entonces el eros (que es una forma de philía) y la philía en general (que puede o no conllevar un carácter erótico) son preferibles porque corresponden al amor que el ser humano tiene innatamente hacia sí mismo. Dicho en otros términos, la philía es preferible porque satisface al afecto que el humano tiene hacia sí mismo, pues la philía satisface al “diseño humano”. Con éste nos referimos a la naturaleza propia del ser humano, como nos hace ver Vogt: “What is appropriate follows from the nature of a living being: it is adapted and adequate for the living being and sustains it. Of course, one can also understand these things partially, and in many cases a partial understanding is enough in order to arrive at appropriate action.”<sup>9</sup> Diseño en el cual el ser humano está inclinado o tiene voluntad o anhelo (βούλησις) por la amistad, la sexualidad, el amor paternal, y por cualquier forma de philía correcta. Al satisfacer el diseño humano que predispusieron los Dioses, la philía satisface el afecto y el cuidado humano hacia sí mismo. Luego, la philía apropiada (tanto siendo objeto de la voluntad como siendo sentimiento en sí) es una oikéiosis.

El eros y la philía, *como objetos de voluntad-aspiración u objetos de la βούλησις*, deben ser rechazados cuando se hacen excesivos, cuando se les *desea* (cuando se padece por ellos), cuando se les quiere en demasía. Eros y philía, *como sentimientos*, deben ser

---

<sup>6</sup> Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, VII 17, R.D. Hicks, traductor y editor, Cambridge, Harvard University Press, 1972, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D7%3Achapter%3D1>): “έρωτικῶς δὲ διακείμενος Χρεμωνίδου, παρακαθιζόντων αὐτοῦ [...] ἔφη "καὶ τῶν ἰατρῶν ἀκούω τῶν ἀγαθῶν, κράτιστον εἶναι φάρμακον πρὸς τὰ φλεγμαίνοντα ἡσυχίαν."

<sup>7</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, VII 18, 4.- ed., José Ortiz y Sanz, traductor, México, Editorial Porrúa, 2003, p. 218. “πρὸς δὲ τὸν φιλόπαιδα οὔτε τοὺς διδασκάλους ἔφη φρένας ἔχειν, ἀεὶ διατρίβοντας ἐν παιδαρίοις, οὔτ' ἐκείνους.” Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, VII 18, Op. Cit.

<sup>8</sup> Engberg-Pedersen, Troels, “El descubrimiento del bien: *oikéiosis* y *kathékonta* en la ética estoica”, en *Las normas de la naturaleza*, Malcolm Schofield, Gisela Striker, compiladores, Julieta Fombona, traductora, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1993, p. 161.

<sup>9</sup> Vogt, K. M., *Law, reason and the cosmic city*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, p. 176.

rechazados cuando son un sentimiento incorrecto, es decir, cuando son *en sí mismos* una pasión o páthe. Parece ser que en los casos de la atracción erótica que Zenón tuvo por Cremónides, así como en el del philópais al que amonestó Zenón, estamos ante casos de sentimientos que el de Citio identificó como pasiones, pues en ambas situaciones los ataca. Entendiendo con lo anterior que la atracción sexual, pese a ser algo natural para el ser humano, puede o debe de ser rechazada cuando es un sentimiento que adquiere una cualidad pasional, cuando se coloca en ella el beneficio máximo, según diría Epicteto. Es decir, cuando se le concibe como el Bien supremo –que secunda a ser feliz- siendo que en realidad no lo es.

Entendiendo a la οικείωσις dentro de la filosofía estoica como “a link of affection that humans and animals have to themselves”,<sup>10</sup> reiteramos que el eros para Zenón tiene un valor (no vinculado con la virtud, si así fuera, dejaría de ser un indiferente), porque el ser humano está naturalmente inclinado a ese eros debido a que éste es congruente con la oikéiosis de cada particular humano. Se reitera pues que el eros, una forma de philía, para Zenón es A) preferible (cuando es una eupátheia), pero a veces debe rechazarse (cuando se convierte en una páthe). En principio siempre se deberá aceptar al eros, por ser A), empero hay situaciones en las que debe de rechazarse en aras del cumplimiento de la virtud (C1) o de deberes superiores (C2). En saber aceptar, o rechazar, o ninguna de las dos, a la atracción erótica consiste también el ser-virtuoso. Lo mismo aplica con cualquier otro *indiferente preferible*, pues éstos podrán ser no aceptados o rechazados en ciertos casos; sólo si no hay algún impedimento<sup>11</sup> deberán de ser aceptados.

Antes de continuar, para comprender un poco mejor el asunto, queremos explicar con algo más de detenimiento el porqué *la virtud es lo único que provoca la felicidad* según los estoicos, dejando como innecesarios a los preferibles para la obtención de la misma. Dijimos en el capítulo anterior que la virtud causa la felicidad porque es lo único *bueno* para la vida del ser humano. Empero, a su vez, ¿cuál es la razón de que sólo la areté, entre todas las cosas, sea buena para los humanos? Los estoicos no niegan que haya otras cuestiones que tengan valor, como serían los indiferentes preferibles, pero ¿por qué exclusivamente la virtud es lo que lleva a la felicidad? Una serie de argumentos estoicos nos los otorga T. H. Irwin en su artículo “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”.<sup>12</sup> Aquí nos permitimos enumerar brevemente esos argumentos estoicos expuestos brillantemente por Irwin.

a1) La virtud y la felicidad son identificables a través del concepto de excelente (*kalón, honestum*). Pues “(a) nada es bueno salvo lo excelente; y por lo tanto (b) la vida feliz está incluida (*contentum*) en la virtud (Cic. *Tusc.* V 18) [en lo excelente]”; “argumentan a partir del bien más elevado para demostrar que la virtud es idéntica a éste”.<sup>13</sup> Con lo que se demuestra que “algo es un bien sólo en

---

<sup>10</sup> Salles, Ricardo, “Οικείωσις in Epictetus”, en *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Alejandro G. Vigo, Georg Olms Verlag, editores, Hildesheim-Zurich-New York, 2012, p. 95.

<sup>11</sup> Sobre lo que hablaremos reiteradamente en el presente capítulo.

<sup>12</sup> Irwin, T. H., “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, en *Las normas de la naturaleza*, Op. Cit., pp. 211-250.

<sup>13</sup> Ídem, p. 215.

la medida en que es excelente”; “Se considera que los argumentos muestran que lo excelente y lo bueno “tienen la misma fuerza” (*isodynameîn*, D.L., VII 101)”.<sup>14</sup> Y como la felicidad es un Bien entonces es excelente, y como es excelente entonces es la virtud.

a2) Sólo lo excelente es digno de elogio. Y si el Bien merece elogio entonces la virtud (que es lo excelente) es idéntica al Bien.<sup>15</sup> La felicidad es elogiada en tanto que viene sólo de la virtud. Si se necesitaran más factores (los preferibles) para llegar a la felicidad, además de la virtud, entonces la felicidad no sería elogiada porque dependería de aquellos factores que ni son excelentes ni están en nuestro poder<sup>16</sup> (que están supeditados al azar como la salud, la riqueza, el poder político, etcétera; no se puede elogiar a alguien por algo que tiene pero que no dependió de él el tenerlo –p. ej., no se elogia el hecho de que un hombre sea rico de nacimiento-). Dicho en otras palabras, si la riqueza, la salud, etc., fueran necesarias para la felicidad, entonces a nadie feliz pudiéramos elogiar y, por ende, la felicidad no sería lo excelente.

a3) La felicidad *depende de uno*, al igual que ser virtuoso, pues Dios hizo que el universo esté –correctamente- ordenado para que sus habitantes fuesen tan felices como él (*Disertaciones* III 24, 17-19). Y si la felicidad depende de cosas exteriores y contingentes, como la riqueza, la salud, etc., entonces pocos lograrían ser felices.<sup>17</sup> (La felicidad como la concibe Aristóteles –que depende tanto de la virtud como de bienes exteriores- sería, al menos, muchas veces inalcanzable).

a4) “1. La felicidad es (idéntica a) un buen flujo de vida (*éroia bíou*).” “2. Un buen flujo de vida es (idéntico a) una vida tranquila [...]” “3. La persona virtuosa tiene una vida virtuosa.” “4. Por consiguiente, la persona virtuosa es feliz.”<sup>18</sup> Por último, lo único que permite tener aquel “buen flujo de vida” es (el) *ser* virtuoso.

a5) La virtud no necesita de nada para poder ser, es autosuficiente.<sup>19</sup> <sup>20</sup> Si la virtud necesitara de bienes exteriores para existir entonces nadie pudiera realizar acciones virtuosas sin esos bienes, nadie pudiera ser feliz sin ellos (la felicidad no dependería de nosotros, a3, ni fuera elogiada, a4).<sup>21</sup> Lo anterior se sigue porque

---

<sup>14</sup> Ídem., p. 216.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> “Crisipo arguye que alabamos a alguien no por su realización misma, sino más bien a la realización como expresión de una voluntad y una elección”. Ídem, p. 217.

<sup>17</sup> Ídem, p. 226.

<sup>18</sup> Ídem, p. 229.

<sup>19</sup> Cf. Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal*, V 79, [S. V. F. I, 187], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 120.

<sup>20</sup> Lo cual era afirmado por la mayoría de los estoicos, la notable excepción fueron Posidonio y Panecio. “Panecio y Posidonio, en cambio, dicen que la virtud no es autosuficiente sino que sostiene que necesita salud, fondos económicos y fuerza.” 26.31 DL 7.127-128 (SVF 3.237; LS 611), en Boeri, M. D. / Salles, Ricardo, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Sank Agustín, Academia Verlag, 2014, p. 637.

<sup>21</sup> Ello no implica que la virtud contenga todos los bienes (no incluye los preferibles) sino sólo al Bien supremo (ella es el Bien por excelencia o Bien supremo, cf. a1), pero no todos los bienes; no abarca los “bienes convencionales”, como los llama Long. Irwin, T. H., “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, en *Las normas de la naturaleza*, Op. Cit., p. 241.

*los estoicos establecieron que el “fin” de la persona virtuosa (feliz) es la actividad virtuosa<sup>22</sup> no los resultados externos de actuar virtuosamente (metáfora del arquero, que refiere que el “fin” del arquero es intentar dar al blanco, no dar al blanco de hecho –el dar al blanco dependería de contingencias independientes al arquero como la calidad del arco, el viento, etc.). Entonces, “la felicidad es el fin de la acción [virtuosa]”.<sup>23</sup> Por ejemplo, el hombre que se arroja al río a salvar a un niño realizó un acto virtuoso sin importar si logró o no salvar al niño. Quien es virtuoso siempre realizará actos virtuosos sin importar los resultados de éstos (su “fin” consiste en la “actividad” virtuosa, es decir, en siempre elegir realizar actos virtuosos) y, gracias a esta condición, podrá ser feliz. Si no fuera así, si los resultados del acto virtuoso importaran para la virtud (como si el “fin” de ser arquero consistiera en siempre dar al blanco), entonces los hombres pocas veces (o nunca) van a ser virtuosos-felices, pues la virtud-felicidad dependería de factores exteriores.*

Con los argumentos anteriores los estoicos pueden responder a las objeciones peripatéticas de que si alguien no goza de buena salud o si vive en la miseria, ese alguien no puede ser feliz. Pues, según los estoicos, hasta el más enfermo o el más pobre puede ser feliz (incluso el más rico, considerando que éste pudiera tener más preocupaciones, contratiempos, motivos de temor ante la pérdida de sus bienes materiales y más desazones que alguien con menos posibilidades económicas). Y tanto el más enfermo como el más pobre pueden ser felices porque (a1) si poseen la virtud poseen el único Bien posible y si tienen éste tienen la excelencia (*kalón*) y la vida feliz está incluida en la excelencia. Además como (a3) Dios quiere que todo los humanos puedan ser felices como él, entonces, es posible “hasta” para el más enfermo y el más pobre ser felices, ambos pueden tener (a4) un buen flujo de vida.

Pero principalmente ambos pueden ser felices porque (a5) el “fin” de la persona virtuosa (feliz) es la actividad virtuosa y no los resultados de los actos virtuosos. Es decir, el más enfermo y el más pobre pueden ser felices si *siempre* actúan (es decir, deciden actuar) virtuosamente, no si siempre logran la realización de los actos virtuosos. Por ejemplo, “z2” es el soldado más enfermo –digamos, de cólera- de un ejército acampado pero ve a un niño ahogándose en el río que estaba al lado del lugar donde descansaba solitario. Y decide arrojarse al río para salvar al niño aunque, en lo que se levantó, el niño se hogó. El soldado “z2” decidió actuar virtuosamente aunque no logró, de hecho, completar el acto virtuoso. El hombre podrá estar tranquilo de su actuar (a4) y podrá ser feliz aunque no salvó al niño, pues sabe que hizo todo en su posibilidad para salvarlo (digamos que mientras se incorporó para ir al río también gritó por ayuda y/o le dio instrucciones al chico en peligro) y además sabe que la muerte es algo natural y no hay que acongojarse por ello.

En otro ejemplo, “y2” es un rey cuyo Estado se encuentra en bancarrota y en una deuda inmensa, es pues el rey más “pobre” del mundo. Tal rey puede, de todos modos y sin necesidad de dinero, ser feliz porque para ser virtuoso no es necesario lograr buenos resultados en la realización de los actos virtuosos. El rey, sabiendo que no depende *solamente* de él eliminar la bancarrota y la deuda, de todos modos intenta los mejores

---

<sup>22</sup> Ídem, p. 236.

<sup>23</sup> Ídem, p. 235.

medios para mejorar la economía de su país y decide siempre actuar virtuosamente (no recurre a actos viciosos como el robo, la confiscación –injusta-, el asesinato de los deudores, el fraude, la guerra –injusta-, etc., para devolverle la prosperidad a su reino). Entonces, el rey “y2” puede ser feliz aunque sea el más pobre, aunque no posea recursos para darles a los necesitados, para eliminar el hambre, para exterminar las rebeliones que surjan por la bancarrota, etc. Debe de hacer lo posible, lo que esté en su poder, para solucionar las situaciones y, si nunca recurre a los actos viciosos, podrá ser feliz.

Con lo explicado podemos comprender que ningún tipo de indiferente, ni siquiera los preferibles, incluyendo a la philía, conducen a la felicidad. Pues ellos no son, ni pertenecen a, el Bien Supremo, a la excelencia. Por ejemplo, la philía como sentimiento no conduce a la eudaimonía porque se trata de un sentimiento indiferente que, en primera instancia, carece de verdadera utilidad o de alguna función en el ser virtuoso,<sup>24</sup> que implica, por excelencia, la actividad racional. Y lo mismo aplica para los demás indiferentes. (Por las razones aducidas también es que algunos estoicos identificaban a la sabiduría, al buen uso de la razón, como la principal o única virtud). El correcto ejercicio racional predomina sobre cualquier cuestión que pueda tener algún “valor convencional”, según nos termina de exponer Irwin.

La concepción estoica de la felicidad como fin asocia la virtud y la felicidad con la misma instancia racional, diferenciada de los resultados que el agente racional toma adecuadamente como su objetivo. El dominio de la virtud queda asegurado si se logra mostrar por qué el ejercicio de la instancia domina sobre el ejercicio en obtener el objetivo. La tarea de mostrarlo es una tarea común a Aristóteles y los estoicos. Los estoicos realizan el valioso servicio de mostrar que es esa la tarea común.<sup>25</sup>

El eros es entonces una afección, a la cual la naturaleza del ser humano está innatamente inclinada a perseguir por ser una oikéiosis y, entre otras cosas, conllevar placer. Pero es una afección que no secunda en la construcción de un mundo mejor –no en el sentido muy fuerte y único en que lo hace la virtud-, pues no es la virtud ni pertenece al conjunto de acciones virtuosas que implican *necesariamente* el buen uso de la razón, que es el requisito de la Divinidad para ser feliz. Los humanos no requieren del eros para ser felices pues con la(s) virtud(es) les basta según palabras exactas de Zenón. Ni el eros ni ningún otro tipo de philía se encuentra explícitamente dentro de las virtudes que enumeró el filósofo.

El eros como philía sentimental será pues rechazado si:

α) No obedece al principio normativo de la oikéiosis, que establece que las personas deben de actuar conforme al afecto, la preocupación y la disposición que, según la teoría

---

<sup>24</sup> Más adelante veremos un atenuante a esta afirmación; veremos que en el caso concreto de la philía verdadera, ella no es tan indiferente (por estar “vinculada” con la virtud y con la oikéiosis), sin embargo, en el presente capítulo seguimos concentrados en qué sentidos sí lo es.

<sup>25</sup> Irwin, T. H., “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, en *Las normas de la naturaleza*, Op. Cit., p. 244.

ética-física-lógica (y cosmológica-ontológica-teológica a la vez) estoica, los humanos tienen innatamente primero hacia sí mismos y segundo hacia sus congéneres.<sup>26</sup>

Por ello Engberg-Pedersen nos dice que los estoicos hablan de dos tipos de oikéiosis, igual de importantes, y que aquí cabe exponer con brevedad.

Hasta ahora hemos hablado de la *oikéiosis* en su primera versión, hacia la naturaleza. Por este tipo de *oikéiosis* el hombre llega a ver que su fin está en actuar racionalmente (dentro del contexto natural dado del amor a sí mismo) de modo tal que su propio deseo de preservación y su interés por un resultado exitoso de sus actos nada agregan al valor de esos actos. Sin embargo, los estoicos también hablan de la *oikéiosis* en una segunda versión, hacia otros humanos. [...]

[...] ¿por qué tienen que hablar los estoicos de la *oikéiosis* una segunda vez?

Tal como he explicado la manera en que los estoicos entienden la razón (su carácter objetivo) y su relación con los objetos de la acción, el discernimiento moral alcanzado con la *oikéiosis* queda enteramente centrado en sí mismo, en el sentido en que al actuar en base al discernimiento alcanzado hasta el momento, el hombre seguirá actuando sólo en lo que a él respecta.<sup>27</sup>

Los estoicos necesitaron hablar de una oikéiosis hacia los demás y de otra hacia uno mismo. Al argumentar una oikéiosis hacia los demás dieron pie a que, por ejemplo, las personas no sólo aceptaran la philía hacia ellos mismos sino hacia los demás. Con el segundo tipo de oikéiosis se entiende que al ser humano se le recomendó –por la Naturaleza- o, lo que es lo mismo, está diseñado para profesar philía hacia sus familiares, a sus amigos, a sus vecinos, etc., y no únicamente hacia sí mismo. Lo dicho es igualmente aplicable a otros indiferentes como, digamos, la salud; las personas deben buscar la salud también para sus congéneres y no sólo para ellos mismos. Por último, no olvidemos también que la philía como sentimiento deberá ser rechazada si:

β) Se opone a la virtud o, lo que es lo mismo, si no implica la realización de ningún vicio; así como será rechazada si es contraria a la virtud, es decir, si implica la realización de un vicio (esto es, el postulado C1).

Retomemos un ejemplo en el que para Zenón el sentimiento philía, vinculado con el eros, debe de ser bien recibido, en el que es una eupátheia. En el ejemplo el filósofo se refiere a la philía en tanto característica divina o de un Dios (encontramos aquí la segunda forma de philía que hay en los estoicos, la que es correspondiente a la forma alegórica, según vimos en el capítulo primero). En tal pasaje encontramos lo que Zenón dice sobre la divinidad Eros, a la cual describe “como el dios de la amistad [philía] y de la libertad [eleuthería], el que procura la concordia y nada más. Por eso dice también en *La República* que Eros es un dios que reúne las condiciones capaces de salvar al Estado.”<sup>28</sup> Curiosamente

---

<sup>26</sup> Postulamos puede haber un tercer afecto –desconocemos en qué orden de prioridad-, el debido hacia los otros seres sensibles o racionales que existen en el universo, a saber, los Dioses. Punto que necesitaría sustentarse o refutarse, siendo una tarea para otro lugar.

<sup>27</sup> Engberg-Pedersen, Troels, “El descubrimiento del bien: *oikéiosis* y *kathékonta* en la ética estoica”, en *Las normas de la naturaleza*, Op. Cit., pp. 181-182.

<sup>28</sup> Ateneo, XIII 561 c-d [S.V.F. I 263], en *Los estoicos antiguos*, Biblioteca Clásica Gredos, núm. 230, Madrid, Capelleti, traductor, Editorial Gredos, 1996, p. 151. “[...] τὸν Ἐρωτα θεὸν εἶναι φιλίας καὶ ὁμονοίας, ἔτι δὲ καὶ ἐλευθερίας παρασκευαστικόν, ἄλλου δὲ οὐδενός. διὸ καὶ ἐν τῇ Πολιτείᾳ ἔφη τὸν Ἐρωτα θεὸν εἶναι

el filósofo no describe o califica al dios Eros como el dios del ἔρως *-eros-*, sino como el dios de la φιλία. Nos hace ver entonces lo que ya hemos comentado, que para él el eros es una forma de philía. También puede indicar que ejercer la philía puede conllevar el aspecto sexual, pues si el dios Eros es dios de la philía, entonces ésta contiene, por alusión religiosa y mitológica, una carga erótica.

Por medio del Dios de nombre Eros se está aludiendo a ese sentimiento que es la philía. Pensamos que con esta definición del dios Eros el filósofo tenía la intención de no vincular a tal divinidad con el eros transformado en pasión, sino con dos cuestiones, también indiferentes, pero distintas, su objetivo parecía ser el vincularlo con el amor como philía –la verdadera, la de los dioses y los sabios- y con la libertad o eleuthería (dos aspectos trascendentales en el sistema estoico, del segundo hablaremos en el siguiente capítulo). Lo anterior sería congruente con su postura de que los dioses existen, y de que son inherentemente buenos y virtuosos; por ello no podría haberlos vinculado con cuestiones que no fueran acorde con la naturaleza como lo sería el eros en su sentido privativamente corporal-sexual-pasional. Recordemos que la utilización de los dioses antropomórficos para explicar la filosofía fue hecha por motivos pragmáticos. En primera, para demostrar que su filosofía no se oponía a las creencias griegas y romanas tradicionales sobre los dioses. En segunda, el empleo de historias y motivos conocidos por antonomasia tenía sus ventajas educativas y expositivas: “the pedagogical purpose of myths and allegories for the uninitiated was stressed by Chaeremon”, “The same may go for the way in which Epictetus exploits the anthropomorphic traits of Phidias’ Zeus”.<sup>29</sup>

Luego, la alta consideración en que Zenón tiene al dios del amor nos lleva a otro razonamiento del por qué estima que la philía posee un valor por sí misma. Su valor proviene además de que la philía es necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad y de la humanidad en general. Ese amor, amistad, afectividad, etc., es el que los humanos tienen para consigo mismos, primer tipo de oikéiosis, y es el que el ser humano profesa hacia todos sus congéneres, segundo tipo de oikéiosis. Si se profesa el amor hacia los demás se estará fortificando a la sociedad y al cosmos en general, tal y como lo diseñó y dispuso la Providencia. Esa philía correcta es la que sienten los sabios cuando realizan un acto virtuoso, como el cuidar a sus hijos (acto con el que se está asimismo protegiendo al Estado, pues el procrear y educar bien a los niños significa dar nuevos y buenos integrantes a la nación). El afecto o amor que sienten los virtuosos por sus hijos es correcto porque proviene de la virtud, pues es justo, sabio, valiente y prudente cuidar, criar, darles afecto, educar, proteger, -entre otras cosas- adecuadamente a los hijos.

Volviendo una vez más al ejemplo de rechazo contra el amor *eros*, en el que Zenón regaña al aficionado del amar a jóvenes, podemos entender que en tal caso se trata de una situación en la que la philía, que es (A) un indiferente preferible, no debe de *escogerse* porque no coincide con la oikéiosis (B). Y no corresponde a la oikéiosis del philópais

---

συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν.” Ateneo, *The deipnosophists*, XIII 561 c-d, Cambridge, MA. Harvard University Press/ Londres, William Heinemann Ltd., 1927, p. 34, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0405%3Acasaubonpage%3D561c>).

<sup>29</sup> Algra, Keimpe, “Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion”, en *God & Cosmos in Stoicism*, Ricardo Salles, editor, Nueva York, Oxford University Press, 2009, p. 248.

debido a razones que dañan a la armonía del cosmos y a lo apropiado de éste, razones como que:

I) Ese individuo se está dejando llevar por una afición-pasión que es inherentemente dañina al mismo individuo, es decir, que no es congruente con el afecto que debe de tener por sí mismo pues lo puede orillar, entre otras cosas, a ser esclavo<sup>30</sup> de tal pasión o a realizar actos que lo dañarán por querer satisfacer ese deseo.

II) Esa pasión también lo puede llevar a ser dañino a otros seres humanos, en tanto que puede perturbar a la sociedad o a la humanidad en general, al pervertir a muchachos o al impedir que éstos cumplan con sus deberes o al hacer que muestren un mal ejemplo a los miembros de su polis, etc.

Como nos hace ver J. M. Rist, el aspecto sexual en realidad no perturba a la persona que es sabia, es una cosa indiferente para Zenón si un hombre maduro tiene relaciones sexuales con un hombre muy joven, como es indiferente hasta el uso o no de vestimentas.<sup>31</sup> Concluyendo que el indiferente preferible llamado eros es (A) preferible pero a veces (C) no se debe de aceptar, y esto último sucede cuando se presentan los puntos I o II arriba expuestos. Y los dos puntos sólo son aplicables al no sabio pues no hay que olvidar que el virtuoso no es afectado ni padece por cómo se llevan a cabo esas cuestiones como por ninguna otra (en eso consiste también la virtud, en no padecer). Para los sabios-virtuosos la philía, con o sin carácter sexual, de un hombre maduro por uno joven no es destructiva, no es entonces ni un vicio ni un dispreferido y no les trae infelicidad -pero tampoco la ahuyentan. La sexualidad, empero, puede perturbar a la sociedad de no sabios porque esa parte del sentimiento philía puede convertir a la misma philía en una pasión (páthe), que podría llevar a la realización de vicios.

Aquí podemos agregar que los estoicos podían practicar sin contratiempos las enseñanzas cínicas tomadas sobre el “amor libre”,<sup>32</sup> es decir, el rechazo al matrimonio, el favorecimiento de la unión libre de parejas, así como apoyar la idea de compartir a las mujeres. A los sabios poco les preocuparían tales recomendaciones porque ellos saben perfectamente que la sexualidad, al final de cuentas, es un indiferente y no les perturbará ninguna de sus diferentes prácticas mientras no afecten a deberes superiores o a la virtud. ¿Empero qué propósito tenían tales recomendaciones en la gran mayoría de la humanidad, la cual no es sabia? Creemos que a los no sabios se les recomendó tales modos de actuar para que de una manera impactante se percataran de que el aspecto sexual es una cuestión por la cual uno no debe padecer ni gozar, no es un bien moral. Para los estoicos, en sentido estricto, el matrimonio no era más valioso que un amor libre de amancebados o que un amor subrepticio homosexual. Todos esos tres tipos de amor eran igualmente A) indiferentes preferibles. Para los estoicos los virtuosos-sabios saben que el incesto o la práctica de relaciones sexuales en público ni acercan ni alejan a la felicidad y por eso no perjudican ni benefician en realidad.

---

<sup>30</sup> Esclavo “metafísico”, como veremos en el próximo capítulo.

<sup>31</sup> Rist, J. M., *La filosofía estoica*, David Casacuberta, traductor, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 76-77.

<sup>32</sup> Desmond, W., *Cynics*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 92.

La philía sentimental -en general- es un A) indiferente preferible empero hay casos en los que no deberá seleccionarse, es decir, deberá rechazarse cuando (los siguientes puntos han sido aludidos en  $\alpha$ ) y  $\beta$ ) en referencia al eros particularmente, aquí los hemos de desarrollar aún más, para así sostener más abundantemente el postulado C):

1C) Seleccionarlos impide la obtención o el ejercicio de una virtud –si, por ejemplo, para procurar philía o amor erótico alguien se tiene que privar de ser justo, moderado, sabio o valiente.

2C) Son producto de un acto contrario a la virtud, es decir, un vicio –como cuando, por ejemplo, alguien, para realizar un acto sexual o para llegar a amar a otro u otra persona tuvo que comportarse injustamente o sin moderación, etc.

3C) Realizar esos actos de amor, de amistad, de afección, de camaradería, de simpatía, de empatía, de sensualidad, de sexualidad, o de cualquier cuestión relacionada con la philía, impiden la realización de deberes superiores, originados por una oikéiosis superior.

Explicuemos con mayor detalle el punto 3C). Se trata de un punto en el que el postulado B) es reforzado. Veamos, 3C) sostiene que, por ejemplo, una persona “X” deberá rechazar el deber de dar amor y afecto a sus hijos –deber devenido de la oikéiosis que se tiene hacia los descendientes-, cuando el deber de (auto)conservar su propia vida se ve amenazado –deber proveniente de una oikéiosis superior, la que se tiene hacia uno mismo. Imaginemos una situación más concreta: “X” acaba de salir de un juicio en el que fue condenado injustamente (pues en verdad era inocente) a ser desterrado sin compañía y sin derecho a comunicación con sus seres queridos durante dos años. En caso de que incumpla su sentencia será nuevamente juzgado *pudiendo* ser condenado a muerte. Siendo que “X” tiene esposa e hijos, deberá de faltar a los deberes de la philía –oikéiosis- que tiene que tener hacia su mujer y vástagos (como ser afectuoso, velar por su salud, educar a los niños, etc.) por dos años, en aras del deber mayor de cuidar su vida, que es un deber esencial proveniente de la oikéiosis que debe de tener hacia sí mismo.

Ahora veamos cómo el *eros* no puede ser ni a) una virtud, ni b) un vicio. Es decir, que no es otra cosa sino A). Zenón habla de aquella variedad de amor cuando establece que: “El amor [eros, ἔρως, en el original] es una concupiscencia ajena del hombre grave [del virtuoso], pues es un cuidado de conciliarse la voluntad de una belleza aparente”.<sup>33</sup> Dicha aseveración puede interpretarse como la consideración del eros como un indiferente dispreferido por, entre más cuestiones, ser producto de un asentimiento a una falsa impresión (la “belleza aparente”) y por no estar de acuerdo con la oikéiosis. Pero no es el caso, el eros siempre continuará siendo A) un *preferible* (porque los estoicos creían que el ser humano siempre estará *naturalmente* inclinado al eros por estar inclinado al placer y al afán reproductivo) y no puede cambiar a ser un dispreferido o a ser un vicio. Lo que sucede es que en el específico caso citado se trata de una emoción incorrecta que debe de ser

---

<sup>33</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, (VII 113), Op. Cit., p. 244. “ἔρως δὲ ἐστὶν ἐπιθυμία τις οὐχὶ περὶ σπουδαίους: ἔστι γὰρ ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον”. Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, VII 113, Op. Cit.

rechazada debido a que no está en concordancia con la oikéiosis, pues, entre otras cosas, podemos decir que ese eros violenta al afecto que el individuo debe de tener por sí mismo al doblegar su propia voluntad en aras de la mencionada “belleza aparente”, o al violentar el debido y correcto comportamiento que debe de tener ante sus congéneres quien quiere ser un “hombre grave” o *virtuoso* (σπουδαίους).

Por lo dicho, el eros descrito es una pasión. Sin embargo, aunque el eros sea un sentimiento que puede llevar al vicio, esto no lo convierte en b) un vicio porque, como mencionamos y como dictamina Zenón, es un indiferente que no hace feliz al hombre sabio o virtuoso ni a nadie, y seguirá siendo siempre A) un preferible. No hay evidencias de que Zenón haya aseverado que el *eros* sea un vicio, es decir, un sentimiento que impida conseguir la virtud. Tampoco es a) una virtud porque i) ni está el eros –ni la philía en general- entre la lista de virtudes que da Zenón, ii) ni contribuye de manera directa y fuerte a la felicidad del humano como lo hace la virtud sola.

Si el eros fuera en unas ocasiones indiferente preferible y en otras fuera vicio, esto sería muy contradictorio, y no es lo que Zenón o algún otro estoico quería decir. Lo que es indiferente, como el placer, siempre será un indiferente para el buen desarrollo de nuestra vida. El placer no puede fungir a veces como A) un indiferente preferible, a veces como b) un vicio y a veces como a) una virtud, dependiendo de las circunstancias. Veamos, la cobardía en el estoicismo siempre es un vicio (uno de los cuatro vicios capitales), y no dependerá de las circunstancias para a veces ser un indiferente preferible, a veces un indiferente dispreferido, a veces un vicio y a veces una virtud. Siempre será un vicio. Cuando alguien siente un amor pasional está asintiendo a una falsa representación; la falsa representación sería la *creencia* de que el eros nos otorga felicidad y por tal asentimiento padecerá ya que el amor excesivo lo hará sufrir. La verdadera representación es que el eros no nos lleva a la felicidad, y tal representación siempre será igual. Lo anterior no convierte al eros en b) un vicio, únicamente corrobora que ese tipo de emoción es sólo un indiferente.

Por lo que podemos afirmar que A) para Zenón la philía, en cualquiera de sus versiones, es un indiferente preferible. Y que B) la philía posee un valor que se sostiene en correspondencia con la respectiva oikéiosis de cada ser humano, y no sólo en correspondencia con ella sino también con los deberes o kathékonta. Es decir, hay casos de philía en los que no se violenta la oikéiosis que cada humano debe de tener para consigo mismo y para con los demás, ni se violentan los deberes (precisamente la misma philía – como sentimiento- o hasta una forma de ella, el eros, pueden ser deberes). Pues se trataría de casos en que la philía sería una emoción correcta o eupátheia, inclusive se puede decir que tales tipos de emociones fomentan la oikéiosis.

Philía y eros están muy entrelazados en Zenón, y en general en el estoicismo, llegando quizá a ser identificables. Pues en otro pasaje (VII 129-130), Diógenes Laercio nos dice que el eros es definido en el estoicismo en base a la amistad (philía), pero antes nos hace ver la enseñanza estoica de que el sabio debe de amar al joven.

Thus Chrysippus in the first book of his treatise *On Justice*, and Posidonius [sic] in the first book of his *De officio*. Further, they say that the wise man will feel affection for the youths who by their countenance show a natural endowment for virtue. So Zeno in his *Republic*, Chrysippus in book i. of his work *On Modes of Life*, and Apollodorus in his *Ethics*. [130] Their definition of love [τὸν ἔρωτα] is an effort toward friendliness [φιλοποιία] due to visible

beauty appearing, its sole end being friendship, not bodily enjoyment. At all events, they allege that Thrasonides, although he had his mistress in his power, abstained from her because she hated him. By which it is shown, they think, that love depends upon regard, as Chrysippus says in his treatise *Of Love*, and is not sent by the gods. And beauty they describe as the bloom or flower of virtue.<sup>34</sup>

El eros aquí tiene una connotación positiva, pues se trata de una philía que se estaría sintiendo o profesando hacia una belleza (κάλλος, algo que ya de por sí es bien apreciado en la ideología griega y de la que se decía que las personas estaban inclinadas innatamente a ella) que es aparente (ἐμφαινόμενον). Además, allí el eros no se trata de un acto únicamente sexual. Siendo así, se entiende que se haya elogiado a Trasónides por no poseer sexualmente a su amante; lo que Trasónides sentía por el otro no era sino un sentimiento incorrecto, una *pasión* sexual, de la que supo sobreponerse. Podemos pues también entender el amor erótico como un amor preferible que “es un acceso de beneficencia hacia una belleza aparente; y no acceso de unión, sino de amistad”.<sup>35</sup> Donde “acceso de unión” es una unión sexual (συνουσία) que aquí *no* parece parte indispensable del eros.

Previamente tenemos la sugerencia de Zenón de que el hombre sabio debe de amar al hombre joven, empero no se nos dice nada más, ni siquiera en qué consiste ese amor. Se emplea el vocablo “ἐρασθήσεσθαι” que viene del verbo “ἔραμαι” (el cual tiene evidente vinculación con el sustantivo ἔρωσ –eros-) que significa amar, estar enamorado o querer a algo o a alguien con vehemencia (desconocemos si el verbo proviene del sustantivo o viceversa, el sustantivo del verbo). Pero, al igual que en la definición de eros como una philía hacia la belleza, el “ἐραμαι” es un acto positivo y correcto, pudiendo ser entonces una eupátheia que puede ser seleccionada si no hay impedimento (pues es otra acción preferible). Zenón de Citio, Crisipo, Posidonio y Apolodoro nos sancionan que el amor eros que los sabios tienen hacia los jóvenes es correcto porque, según ellos (y así lo dicen) ese sentimiento tiene una buena forma o característica natural (εὐφύια) hacia la virtud (πρὸς ἀρετήν).

Es visible que “ἐραμαι”, por ser una actividad que implica un sentimiento de los sabios, es tanto una eupátheia como una “euphiía” o buena disposición (en éste caso hacia la virtud o hacia lo moralmente correcto). “Ἐραμαι” no es pues una acción virtuosa, pero sí podría llevar hacia la virtud o a la realización de una acción virtuosa. Con lo dicho es probable que estemos ante una excelente defensa o justificación de los actos homoeróticos entre maestros y discípulos, o quizá incluso ante una justificación de la pederastia moderada (revaloremos el hecho de que los –primeros- estoicos llegaron a defender hasta al incesto, aludiendo – para un mayor impacto de sus ideas- que ese acto era un indiferente).

---

<sup>34</sup> Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII 129-130, Op. Cit., (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0258%3Abook%3D7%3Achapter%3D1>). “καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἶδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφύϊαν, ὡς φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρυσίππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ βίων καὶ Ἀπολλόδορος ἐν τῇ Ἠθικῇ. [130] εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον: καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας. τὸν γοῦν Θρασωνίδην καίπερ ἐν ἐξουσίᾳ ἔχοντα τὴν ἐρωμένην, διὰ τὸ μισεῖσθαι ἀπέχεσθαι αὐτῆς. εἶναι οὖν τὸν ἔρωτα φιλίας, ὡς καὶ Χρυσίππος ἐν τῷ Περὶ ἔρωτός φησι: καὶ μὴ εἶναι θεόπεμπτον αὐτόν. εἶναι δὲ καὶ τὴν ὥραν ἄνθος ἀρετῆς.” Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, VII 129-130, Op. Cit.

<sup>35</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Libro VII 130, Op. Cit., p. 249.

Lo que podemos decir ahora es que el término “eros” en Zenón funge como un sentimiento benéfico o altruista y no es un dispreferido en tanto que es una forma de philía correcta, la cual es A) un indiferente preferible. La philía puede ser una emoción o actividad que no daña a la οικείωσις y en el caso de la definición de “eros” usada por el de Citio, estamos ante una emoción que *beneficia* a alguien más, a saber, al objeto al cual se le profesa tal philía (“ἀλλὰ φιλίας”). Y, con ello, en tal caso particular, también puede beneficiar al mismo que siente tal emoción, al reforzar el afecto por sí mismo a partir de una emoción que es correcta. Por ejemplo, si un individuo ama a su mujer (sintiendo tanto philía-eros como philía-amistad como otros tipos de philía correctos hacia su esposa y actúa conforme a ello), ese sentimiento debe de ser aceptado porque el que lo profesa está cumpliendo con su deber –kathékon- de esposo, de amante, de amigo, etc., y porque simultáneamente hace un acto acorde a su oikéiosis así como actos que son oikéiosis (B). No se olvide que la misma philía *es* una oikéiosis –“familiaridad”- hacia sí mismo y hacia los demás.

En la misma definición zenoniana de eros, tal sentimiento parece ser uno que no conllevara en lo absoluto el aspecto sexual sino que únicamente conllevara tanto la amistad como el afecto que son apropiados. No obstante, insistimos que para los estoicos tanto la philía en general como el eros en particular *pueden o no* conllevar una cuestión o acto sexual. La problemática que surge a partir del pasaje es difícil de resolver. Por ahora sólo debemos de quedarnos con que el eros, definido en el libro VII 130 de Laercio como una emoción cuyo único objetivo es la philía, lleva a que el mismo eros esté en perfecta correspondencia con la oikéiosis hacia la humanidad en general. Lo que nos indica que la philía y el eros son un factor esencial para constituir a un Estado ideal, son factores que benefician a toda la sociedad.

*La philía, cuando es una eupátheia, es un sentimiento privativo del sabio, aunque no sólo éste puede experimentarlo sino también las personas comunes, aunque sea por accidente.* La philía verdadera, la del virtuoso, es un sentimiento que implica asentir a las representaciones verdaderas al respecto de cuándo y cómo se debe de rechazar la misma philía, de saber profesarla y hasta cuándo y dónde se debe de tener una relación amorosa o de amistad. Pero tanto la philía del sabio como la del no sabio son indiferentes preferibles.

Vimos cómo Zenón habla del amor (en sentido amplio) al mismo tiempo como philía y como eros, siendo que la definición de un concepto puede implicar la del otro. La definición de “eros” en VII 130 y la descripción del dios Eros como poseedor de excelentes cualidades y como el dios de la philía misma, en S.V.F. I 263, nos proveen de dos casos en los que Zenón muestra que el eros es A) un preferible. La philía –como amistad- puede implicar relaciones corporales, como también las puede implicar el eros, pero si a ambas categorías se les priva de la cualidad sexual no por ello dejarán de ser philía o eros.

La philía no es una virtud; *pero podemos apreciar con claridad que la philía podría llevar hacia una de las cuatro virtudes o podría dirigir a cualquier individuo a la realización de un acto virtuoso de cualquiera de los cuatro tipos.* Por lo que la philía verdadera no es tan *indiferente* como podríamos apreciar en una primera aproximación.<sup>36</sup> Lo dicho sucederá cuando la philía se cumpla virtuosamente y cuando tal sentimiento se deba a cuestiones beneficiosas, siendo que las cuestiones “beneficiosas” son las que están en concordancia con los “deberes” (cuando la philía está dirigida a cumplir los kathékonta,

---

<sup>36</sup> Según apuntamos en la nota a pie 24 del presente capítulo.

que sean indiferentes preferibles) y con la “oikéiosis”. Tal *philía* es más como un “estado mental” o “estado del alma” del sabio, es parte del “buen flujo de vida” –véase a4- del virtuoso y sería parte de la “actividad” –a5- del virtuoso. Ésto podrá ser apreciado en la siguiente sección y en la sección 2.5.

## 2.2 La *philía* en Epicteto.

En Epicteto la *philía* aparece aún más fuertemente ligada con la *oikéiosis* –aunque no se emplee mucho este término en los textos sobrevivientes sobre su doctrina-, porque tal filósofo nos dice con más exactitud y con mayor frecuencia (que Zenón) que la actuación de las personas en el mundo está estrechamente vinculada con las situaciones que nos tocaron vivir. Los actos cotidianos deben de valorarse a partir de la actuación correcta que se debe de tener con respecto a nosotros mismos y para con los demás, el énfasis radica en que esa valoración debe de darse a partir de nuestras circunstancias particulares. La *philía* como sentimiento es siempre A) un preferible pero, al igual que en Zenón, en ocasiones no se debe de aceptar el sentirla o profesarla. Con esta última idea reforzaremos nuestro punto D, la similitud de las posturas zenonianas y epicteteanas.

Por ejemplo, Epicteto, al igual que Epicuro -y aludiendo a su postura al respecto-, asegura que “una vez que uno tiene un hijo, ya no está en nuestra mano el no amarlo [στέργειν] ni el despreocuparnos de él.”<sup>37</sup> En la afirmación anterior nuestro pensador se refiere al *amor* con el verbo “στέργειν” (en infinitivo), que se puede traducir como *amar recíprocamente*, y también como “querer, tener placer en algo; contentarse con, aceptar, resignarse a; consentir; desear, anhelar”.<sup>38</sup> En el pasaje se habla de un amor paternal-filial que posee una cualidad apropiada, correcta, por ello allí ese sentimiento es provechoso y apropiado. Hasta el sabio debe profesarlo porque se trata de un indiferente preferible, pero no sólo por esto sino porque parece ser parte del “actuar” virtuosamente.

Y podemos apreciar que el “στέργω” es conforme a la *oikéiosis* porque se trata de un amor que va de los padres a los hijos (y viceversa) y esto está acorde con el afecto que *naturalmente* tienen los primeros por los segundos (y viceversa, los hijos por los padres) en cualquier sociedad de la humanidad. Se verifica que ese amor es altruista y apropiado porque se trata además de uno que siempre sigue siendo correcto hasta que deba de (C) ser sacrificado por cumplir con (C2) un deber mayor o con (C1) la virtud. El tratar y el educar bien a los hijos fortalece los lazos entre las personas, así como lo hace el respeto y el afecto de los hijos hacia los padres, tales cuestiones son consecuencias del amor hacia los hijos. Son cuestiones que hacen bien al buen funcionamiento de la humanidad y asimismo benefician, si se ejercen bien, directamente tanto a otros padres como a otros hijos, al ejemplificar el cómo criar, educar y cuidar correctamente a los vástagos o el cómo tratar a los padres.

Epicteto reiteradamente recomienda dedicarse y atenerse exclusivamente a lo que “depende de uno” (de lo que está en nuestro poder, a saber, de las decisiones racionales a las que nada exterior puede impedir). Si hace caso a su enseñanza, el ser humano no caería en errores ni en sufrimientos, pues, entre otras cosas, no estaría supeditado a las vicisitudes

---

<sup>37</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro I, XXIII 5), 2.- ed., Madrid, Editorial Gredos, 2010, p. 125.

<sup>38</sup> *Diccionario Manual Griego, Griego clásico-español*, 18.- ed., Barcelona, Vox, 2000, p. 544.

exteriores. Veamos antes una breve recapitulación de lo que se entendía por esa idea estoica que fue tan característica y recurrente en Epicteto, a saber, lo que “depende de uno” (“up to us”, “eph’ hemin”). La cita nos hará ver que aquella forma de entender la “voluntad” va más allá del estoicismo pero es fundamental para esa filosofía.

The early Stoics knew and use the “up to us” formula favored by Aristotle (*eph’ hemin* [sic]), and Latin *voluntarius* could be used in an equivalent sense. I am inclined to think, though, that *voluntarius* here and in similar contexts in both Cicero and Seneca actually represents *prohairesitikos* in early Stoic texts, just as it does in Cicero’s translations from Aristotle. It has often been claimed that *prohairesitikos* is not attested in the early Stoa, though it is used frequently by Epictetus in the later period. But there are traces of a Stoic usage both in Herculaneum papyri and in verbatim reports from Origen. In attaching this term to the *pathe* [páthe] the Stoics were making the most explicit claim they could make about responsibility for emotional experience.<sup>39</sup>

Citaremos ahora una aparente contradicción en el pensamiento de Epicteto, que implica a la aludida cuestión fundamental de lo que “depende de uno” (idea que es fundamental porque, como dice Margaret Graver en el párrafo anterior, sostiene al argumento estoico de que los seres humanos son la única causa de sus emociones, que es una causa que proviene completamente de la racionalidad humana). Si el profesar la *philia* hacia alguien más es un indiferente, debido a que el profesarla “no depende sólo de nosotros” sino también de cosas externas y, según el filósofo, no debemos de (pre)ocuparnos sino únicamente de lo que “depende de nosotros”, entonces, por qué el ser humano siempre debe de ser consecuente con la *philia* que debe de rendir a sus padres, hijos, hermanos, vecinos, etc., y, en general, por qué siempre se puede asentir a cualquier preferible aunque tales preferibles sigan siendo indiferentes para la vida cotidiana. Citemos a Ricardo Salles para una mejor explicación al respecto.

The root of the tension is the theoretical thesis that anything that is not in our power is indifferent and the empirical claim that the preservation of human life and death is not in our power. For how can I reasonably seek the preservation of the life and health of other people, as *oikeíōsis* demands [y por ende, también lo demanda el ser consecuente a la *philia* que se profese hacia esa otra gente], while thinking that they are not in my power?<sup>40</sup>

El mismo Salles propone una solución al respecto, poniendo énfasis en que debemos de asentir a las cosas externas, como lo son los preferibles, pero “con reserva”.

The desire is directed at an action that is fully in my power, namely, something like “preserving-the-life-and-health-of-my-relatives-as-long-as-I-am-not-hindered”. In contrast, the action that, according to my belief, is not in my power is an action without the proper qualification, namely, preserving-the-health-of-my-relatives *tout court*. In other words, my belief and my desire have

---

<sup>39</sup> Graver, Margaret R., *Stoicism and emotion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 66.

<sup>40</sup> Salles, Ricardo, “*Oikeíōsis* in Epictetus”, en *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Op. Cit., p. 108.

different objects: one is the action without the qualifications needed for it to be in my power, whereas the other is the action with the qualifications in virtue of which it is fully in my power. Thus, reservation is the key to our initial problem.<sup>41</sup>

Lo anterior es importante porque nos ayuda a comprender cómo no es contradictorio que el ser humano pueda aceptar poseer o sentir indiferentes preferibles como el amor –o el poder político- cuando en realidad no son indispensables para la felicidad humana, sino al contrario, pudiera parecer que alejan a las personas de ella al brindar motivos para acongojarse. Pero la explicación expuesta nos hace entender con mayor claridad cómo es que asintiendo a un indiferente preferible se puede, de cualquier forma, no padecer por la idea de la pérdida del mismo. Nos brinda una explicación de *cómo* se debe de asentir a un bien exterior, para no sufrir por ello posteriormente.

Como dijimos, en el pensamiento de Epicteto pesan aún más los roles sociales que en Zenón y más que en casi cualquier otro estoico (Posidonio es una de las excepciones en las que sí pesan más los roles). Asimismo, pesa más la noción de oikéiosis. Sus enseñanzas y discursos están pensados y elaborados para tener un efecto en la vida diaria de aquellos aprendices que acudían a escucharlo, por lo que no es casual que un tema recurrente haya sido el del amor, cualquiera de los tipos de amor. Por eso es que se ocupó en mayor medida en los llamados indiferentes así como en la teorización de los deberes. Y, como refiere Anthony Long, sus estudiantes requerían de un entrenamiento riguroso para poner en práctica sus enseñanzas sobre cómo reconciliar los deseos o emociones con la libertad y la tranquilidad del ánimo<sup>42</sup> y con sus deberes. Era esencial que el ser humano común actuara correctamente y conforme a la Naturaleza y conforme a su propia naturaleza. Para conseguirlo, Epicteto tenía que hablar y enseñar continuamente sobre temas del día a día como el amor, el deseo carnal o los deberes para con la familia.

Insistimos en que cierto amor, como el de los padres a los hijos, es para Epicteto una actividad apropiada porque es parte de la naturaleza (este amor es el que puede ser no tan indiferente). Y cualquier tipo de amor, incluyendo el que implique sexualidad, es parte del mundo, es parte de cómo fue constituido el cosmos por los dioses o la Providencia y por eso es -condicionadamente- apropiado disfrutar de él. En la teología-cosmología de Epicteto y la estoica en general todo tiene su función, incluyendo el amor. Y como el ser humano está naturalmente inclinado hacia aquellos tipos de amor de los que está constituido el cosmos, entonces, esos tipos de amor son A) preferibles.

Cuando un discípulo de Sócrates, o de los estoicos, pasea su mirada por la naturaleza, ve en ella, o mejor dicho, se esfuerza por ver, no una selva, sino un jardín bien trazado. Asimismo, decía Sócrates, la naturaleza no se asemeja a unas rocas informes sino a una obra maestra de la estatuaria: es intencional. En efecto, la naturaleza es *utilizable*: funciona; las mieses crecen, la reproducción sexual cumple su cometido, el ojo y la luz están adaptados uno al otro, así como los olores y el olfato; la hierba puede ser transformada en leche por las vacas, y la leche en queso, observa Epicteto.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Ídem, p. 116.

<sup>42</sup> Long, A. A., *Epictetus, A stoic and socratic guide to life*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, p. 116.

<sup>43</sup> Veyne, Paul, *Séneca y el estoicismo*, Mónica Utrilla, traductora, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 57.

En varios de los pasajes de las *Disertaciones* podemos ver sin embargo que el amor, en ciertas ocasiones, debe de ser rechazado. Es el caso del eros hacia una mujer casada:

[1] Una vez que él estaba diciendo: “El hombre ha nacido para la fidelidad [πίστιν] y el que subvierte esto subvierte lo propio del hombre”, llegó uno de los que eran tenidos por hombres de letras, que, en cierta ocasión, había sido sorprendido en adulterio [μοιχὸς] en la ciudad. [2] Y él: “Mas si dejando de lado la fidelidad [τὸ πιστόν] para la cual hemos nacido asechamos a la mujer del vecino, ¿qué estamos haciendo? ¿Qué otra cosa sino echar a perder y destruir? ¿A quién? Al fiel, al respetuoso, al piadoso. [3] ¿Sólo esto? ¿Acaso no estamos destruyendo la vecindad y la amistad [φιλίαν] y la ciudad? ¿A qué puesto nos destinamos a nosotros mismos? ¿En calidad de qué voy a servirme de ti, hombre? ¿Como vecino, como amigo [φίλῳ]? ¿De qué clase? ¿Como ciudadano? ¿Qué voy a confiarte?”<sup>44</sup>

En inglés podemos leer:

[1] As Epictetus was saying that man is formed for fidelity [πίστιν], and that he who subverts fidelity subverts the peculiar characteristic of men, there entered one of those who are considered to be men of letters, who had once been detected in adultery [μοιχὸς] in the city. [2] Then Epictetus continued, But if we lay aside this fidelity [τὸ πιστόν] for which we are formed and make designs against our neighbour's wife, what are we doing? What else but destroying and overthrowing? Whom, the man of fidelity, the man of modesty, the man of sanctity. [3] Is this all? And are we not overthrowing neighbourhood, and friendship [φιλίαν], and the community; and in what place are we putting ourselves? How shall I consider you, man? As a neighbour, as a friend [φίλῳ]? What kind of one? As a citizen? Wherein shall I trust you?<sup>45</sup>

Tengamos en cuenta que dentro del capítulo del que se extrajo la cita previa no encontramos que Epicteto haya empleado el término “eros”, empero habla del “adulterio”, el cual puede destruir a la philía, a la *buena* amistad, pues el adulterio destruye la “confianza”, que es la base para que se establezca la misma philía y es elemental para el

---

<sup>44</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro II, IV 1-3, Op. Cit., p. 166. “[1] λέγοντος αὐτοῦ ὅτι Ὁ ἄνθρωπος πρὸς πίστιν γέγονεν καὶ τοῦτο ὁ ἀνατρέπων ἀνατρέπει τὸ ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου ἐπεισῆλθέν τις τῶν δοκούντων φιλολόγων, ὃς κατείληπτό ποτε μοιχὸς ἐν τῇ πόλει. [2] ὁ δ' ἄλλ' ἄν, φησί, ἀφέντες τοῦτο τὸ πιστόν, πρὸς ὃ πεφύκαμεν, ἐπιβουλεύωμεν τῇ γυναικὶ τοῦ γείτονος, τί ποιοῦμεν; τί γὰρ ἄλλο ἢ ἀπόλλυμεν καὶ ἀναιροῦμεν; τίνα; τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα, τὸν ὄσιον. [3] ταῦτα μόνον; γειτνιασὶν δ' οὐκ ἀναιροῦμεν, φιλίαν δ' οὐ, πόλιν δ' οὐ; εἰς τίνα δὲ χώραν αὐτοῦ κατατάσσομεν; ὡς τί σοι χρῶμαι, ἄνθρωπε; ὡς γείτονα, ὡς φίλῳ; ποίῳ τινί; ὡς πολίτῃ; τί σοι πιστεύσω;” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, libro II, IV 1-2, Heinrich Schenkl, editor, Leipzig, B. G. Teubner, 1916, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D2%3Achapter%3D4>).

<sup>45</sup> Epicteto, *The Discourses of Epictetus [Libro II, IV 1-3] with the Encheridion and Fragment*, George Long, traductor, Londres, George Bell and Sons, 1890, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0236%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D2%3Achapter%3D4>).

buen funcionamiento de una sociedad. En esta situación, el deseo por una mujer casada debe de ser indudablemente rechazado, se trata de una emoción incorrecta y pasional. El adulterio, aunque no se mencionen los términos, puede ser una forma de philía (particularmente un eros), o quizá puede ser otro tipo de emoción, sea cual fuere es una que se convierte en un πάθος o pasión reprobable porque se trata de un sentimiento excesivo. Y es una philía incorrecta porque es hacia una mujer que se encuentra dentro de un matrimonio ya formado, establecido por un acuerdo. Ese sentimiento que genera el adulterio es de una cualidad meramente concupiscente y es de una intensidad tal que perturba en cualquier momento y situación al que lo padece. Tales son algunas causas por las que no debe de ser aceptado.

Pero –quizá- mayores causas para no asentir a tal philía radican en que el “adulterio” es un acto que contradice a la oikéiosis del hombre que lo comete. Encontramos varias razones para la contradicción, las cuales no las da el propio Epicteto, y son: cuando hay un adúltero éste destruye al fiel (confiable, fidedigno), al respetuoso y al piadoso, pues hace que se rompa el lazo de afectividad que tal adúltero debió de tener para con el esposo de la infiel y, en general, se rompe el lazo de afectividad para con todos los hombres y sus familias. Otra razón dada, que deriva de la anterior, radica en que se está “destruyendo la vecindad y la amistad y la ciudad”,<sup>46</sup> al minar la fidelidad, el respeto y la piedad en que se basan las sociedades humanas.

El adulterio implica un evidente engaño, el cual está en contra de los designios de los dioses o de la Providencia o de la Naturaleza. Y el engaño ya podría caer dentro del vicio; el engaño es una injusticia. Por último, el adulterio también implica irrespetar lo que es de otro. Tanto en el sentido de propiedad pues en esa época se consideraba a la mujer como perteneciente al hombre, sino también en el sentido afectivo, lo que lo convierte en una falta al deber (kathékon) de buen vecino, de buen ciudadano, etc., y ello igualmente trastorna el modo de vivir de los humanos al sembrar desconfianza y desestabilizar, en mayor o menor medida, a las sociedades (faltando también a los deberes de respeto y ayuda hacia la sociedad o hacia la polis a la que cada persona pertenecía). Es decir, al ser adúltero quizá se esté profesando la philía hacia una persona en particular pero se están quebrantando a la vez deberes supremos emanados de la oikéiosis debida hacia los demás seres racionales (se sustenta nuestro postulado B), como la debida al “vecino” (que está siendo engañado), a “todos los hombres” de la comunidad o del cosmos (por minar la unidad de la misma comunidad o de la humanidad), hacia la familia (por minarla también), etc. Tan sólo por cantidad de deberes que pueden quebrantarse, el eros en forma de adulterio es una philía incorrecta que debe de rechazarse.

Nótese también que los *kathékonta* [los deberes] que deben hacerse siempre son tipos de actos que por descripción deben necesariamente hacerse siempre [a menos que se arriesgue la virtud] [...]

---

<sup>46</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro II, IV 3, Op. Cit., p. 166. “γεινίασιν δ’ οὐκ ἀναιρούμεν, φιλίαν δ’ οὐ, πόλιν δ’ οὐ;” (Las cursivas son mías para subrayar que emplea literalmente el término *philia*.) Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, libro II, IV 3, Op. Cit.

[...] *Kathékonta* son, en verdad, esos “actos rectos” que ya hemos analizado (*katorthómata*), y *kathékonta* que no siempre deben de hacerse no son ni actos rectos ni actos equivocados [...] <sup>47</sup>

El ser-fiel es uno de esos actos que deben de hacerse siempre, por ello es un acto de los llamados *katorthómata*,<sup>48</sup> los siempre correctos, y, a su vez, tal es la razón de que si se falta a él se estaría, por definición, dañando al mundo. Vimos que Epicteto sí menciona explícitamente en el pasaje a la *philía* (se encuentra en el texto como “*φιλίαν*”). En el texto que citamos es traducida como “amistad”. De la que se dice es destruida cuando se “asecha a la mujer del vecino”. Es decir, se asegura que el adulterio destruye a la *philía*; una *philía* destruye a otra. Se puede decir que la *philía* es incorrecta cuando se encuentra como adulterio y que destruye a la *philía* como amistad correcta.

En un tono análogo –más delante en su mismo discurso sobre el adulterio-, vuelve a hablar explícitamente de la *philía*. Le pregunta retóricamente al que experimentó el amor adúltero lo siguiente: “¿qué haremos de ti? De acuerdo, no puedes ocupar el lugar de un amigo”.<sup>49</sup> Lo que equivale a asegurar que el adúltero no puede ser amigo de nadie –ni- en potencia, porque nadie confiaría en él, porque no es digno de confianza. El adúltero profesa un amor que es dañino y por causa de tal no puede profesar una *philía* verdadera que sea benigna. Se hace hincapié en que el sabio es el único amigo del sabio, según vimos que se establece ya desde Zenón de Citio.

En la disertación en la que Epicteto versa sobre el cinismo nos refiere cómo el *eros* es A) un indiferente preferible. En su argumentación establece que alguien “X” debe de rechazar al amor (y a lo que conlleva) si él o ella hace un mayor bien a la sociedad permaneciendo solteros.<sup>50</sup> Para Epicteto el matrimonio y el cuidar de los hijos son también deberes preferibles (*kathékonta* preferibles). Pero parece que pierden su cualidad de deberes si “X” es más benéfico para la humanidad o para su comunidad si permanece soltero. O lo que es lo mismo, en ciertas circunstancias se deben de B) rechazar o sacrificar esos deberes o *kathékonta*, que son preferibles, por unos *kathékonta* que son *aún más importantes*.

Por ejemplo, digamos que “X” es un gran soldado y un excelente general, entonces puede dar un mayor beneficio a su comunidad si permanece soltero y sin amor. Para “X” el matrimonio continúa siendo un *kathékon* pero debe rechazarlo en aras de algo más grande. Creemos que “X”, de esta manera, estaría actuando conforme a la *oikéiosis* en un sentido más fuerte porque, aunque no estaría satisfaciendo al afecto que se debería profesar a sí mismo, es decir, a su inclinación natural hacia la amistad o a la reproducción, estaría satisfaciendo el afecto que debe de profesar a los demás humanos. Afecto que es tanto más fuerte como más amplio. Más fuerte debido a que preservará la vida de sus coterráneos, y más amplio porque salvará a muchos de aquellos coterráneos o porque quizá con su intervención logre la supervivencia de su propia sociedad (al evitar que caiga su polis en la esclavitud, la servidumbre, la debacle económica o sea de plano desaparecida).

---

<sup>47</sup> Engberg-Pedersen, Troels, “El descubrimiento del bien: *oikéiosis* y *kathékonta* en la ética estoica”, en *Las normas de la naturaleza*, Op. Cit., p. 187.

<sup>48</sup> Actos que son siempre correctos, como lo son las virtudes.

<sup>49</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro II, IV 5, Op. Cit., p. 166. “τί σε ποιήσομεν; ἔστω γάρ, φίλου οὐ δύνασαι τόπον ἔχειν.”: Epicteto, *The Discourses of Epictetus* [Libro II, IV 5] with the *Encheridion and Fragment*, Op. Cit.

<sup>50</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XXII 63-85, Op. Cit., pp. 329-333.

Así lo expresa Epicteto: “¿También a los tebanos les ayudaron más cuantos les dejaron hijos que Epaminondas, que murió sin ellos?”.<sup>51</sup> Siendo Epaminondas el gran estratega que llevó a los tebanos a dominar la política de las polis griegas en el siglo IV a.C., realizó un mejor servicio a los suyos permaneciendo soltero que si se hubiera casado y tenido hijos, que si hubiera cumplido con sus deberes como esposo y padre. En ambos casos, tanto soltero como casado, puede cumplir con su oikéiosis (asumiendo que soltero hubiera logrado los éxitos militares que hizo en la realidad, y que casado cumpliera simultáneamente con las obligaciones de buen esposo y padre). Pero en el primero de los casos, al ganar guerras para sus paisanos, actuó conforme a una oikéiosis más amplia, que llegó directamente a un mayor número de gente, y en el segundo (que puede implicar no guerrear apropiadamente) sólo la cumple para consigo mismo y su familia.

Lo mismo pasaría con el buen filósofo: sería mejor para la humanidad que permaneciera soltero, así se dedicaría con mayor tiempo y empeño a salvar a las personas del vicio – cumpliría con sus más específicos kathékonta. Aunque sacrificara otros de sus kathékonta humanos como el casarse y el reproducirse- y no dilapidaría su vida con “cumplir en ciertas cosas con el suegro, corresponder con los otros parientes de su mujer, con su propia mujer [...] por la búsqueda de recursos”.<sup>52</sup> Así, vemos que la philía es un preferible y un deber que en ocasiones debe de rechazarse (como en el ejemplo previo, la philía hacia una específica mujer), esto aplicable tanto a un excelente general en activo como a un buen filósofo que enseñe la doctrina estoica, y con seguridad también a cualesquiera otros casos no referidos por nuestro filósofo de manera explícita. Así, vemos que los deberes o kathékonta en ocasiones deben de ser rechazados. Según Anthony Long ello es especialmente cierto para Epicteto en lo referente a las emociones.

I think that Epictetus places the field of desire first, not because it deals with the good *as distinct from* the appropriate, but because he reasons that people need rigorous training in their understanding of desire and desirables before they pass on to the study of how they should conduct their social relationships. We should not that, while Epictetus recommends trainees to abstain completely from desire (*orexis*), he also recommends them to exercise its negative correlate, aversion (*ekklisis*), on their specific weaknesses (for instance, inclination to pleasure or laziness (3.12. 1-8); and this proves that he regards trainees as competent to act on their judgments of what is bad.<sup>53</sup>

Volviendo a la situación del στέργω, el amar de los padres hacia los hijos –y viceversa-, refirió Epicteto: “una vez que uno tiene un hijo, ya no está en nuestra mano el no amarlo ni el preocuparnos de él”. Podemos ver que ese amor es un sentimiento tan fuerte y tan

---

<sup>51</sup> Ídem, Libro III, XXII 78, p. 331. “καὶ Θηβαίους μείζονα ὠφέλησαν ὅσοι τεκνία αὐτοῖς κατέλιπον Ἐπαμινώνδου τοῦ ἀτέκνου ἀποθανόντος;”: Epicteto, *The Discourses of Epictetus* [Libro III, XXII 78] with the *Encheridion and Fragment*, Op. Cit. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D22>).

<sup>52</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XXII 70, Op. Cit., p. 330. “ὅτι αὐτὸν ἀποδεικνύει δεῖ τινα τῶ πενθερῶ, ἀποδιδόναι τοῖς ἄλλοις συγγενέσι τῆς γυναικός, αὐτῇ τῇ γυναικί: [...] εἰς πορισμὸν.”: Epicteto, *The Discourses of Epictetus* [Libro III, XXII 70] with the *Encheridion and Fragment*, Op. Cit.

<sup>53</sup> Long, A. A., *Epictetus, A stoic and socratic guide to life*, Op. Cit., p. 127.

apropiado o familiar (oikéiosis) que no se puede evitar, y nuestro filósofo está muy consciente de ello. Entonces aquí vemos (B) muy cercana a la philía (como στέργω) con la oikéiosis, en tanto que ambos son innatos al ser humano y en tanto que para Epicteto el στέργω es (A) un indiferente preferido, totalmente acorde a la naturaleza propia del ser humano (como lo es la oikéiosis). Barth incluso nos hace ver que con tal postura Epicteto llegó al extremo de oponerse a una costumbre muy común en su cultura, la de exponer a los niños recién nacidos por motivos eugenésicos. A tal práctica el filósofo la catalogaría como en exceso “antinatural”,<sup>54</sup> por ser demasiado opuesta a la oikéiosis y por contravenir bastante al instinto humano. Como dijimos, para Epicteto el humano debe de cumplir sus funciones y roles correctamente, y si los dioses le dieron la capacidad de reproducirse, como al resto de los animales, debe de actuar consecuentemente cuando se reproduzca; “la oveja no abandona a su cría”, asegura con vehemencia. La exposición de recién nacidos atentaría contra un amor *natural*, el στέργω de los padres hacia los hijos.

Hemos visto cómo para Epicteto cualquier tipo de amor puede ser (C) sacrificado en ciertas situaciones. Ahora catalogaremos, con respecto a lo anterior, a sus ejemplos sobre los roles del ser humano. Antes de ello hay que recordar lo que el filósofo explica en el libro II capítulo X de las *Disertaciones*, que Vogt interpreta con brevedad: “Epictetus discusses how someone is first and foremost a human being, second a citizen of the world, and then third a son, fourth a brother, fifth, perhaps, a town administrator; one is old or young, a father or not a father, and so on [...]”.<sup>55</sup> Aquí vemos una norma clara para la actuación en la vida diaria de un individuo: el ser humano primero debería de actuar conforme a su cualidad de ser humano (actuar conforme a su edad, su género, su posición socioeconómica, su nacionalidad), en segunda cumplir con su rol de ciudadano cosmopolita (su oficio, su profesión, etc.), en tercera cumplir, digamos, el rol de hijo (actuar conforme a los deberes hacia sus padres), en cuarta el rol de hermano, etc.

El amor de los padres a los hijos se encuentra, según vemos, tanto dentro del rol de seres humanos, como en el de ciudadanos, como en el de padres. En el caso del adúltero, el amor que siente éste hacia la mujer de otro hombre (digamos que ese otro hombre es un total desconocido para con el adúltero, para no complejizar más) contraviene los roles de ciudadano universal y de miembro de una comunidad particular. Aquí parece que no es un sentimiento opuesto al rol de ser humano porque es una emoción natural que cualquiera puede tener, es un preferible, el problema proviene de que es hacia la mujer de alguien más y esto subvierte a la oikéiosis hacia ese alguien más, en primer lugar, y después pervierte la correspondiente hacia al resto de la sociedad. Por esto es que, muy diferente al caso del amor στέργω, en el amor adúltero quizá no encontremos un ejemplo en el que el que siente tal amor –el adúltero- deba asentir a su amor por la mujer de otro. Entonces se podría decir que el amor adúltero, por su naturaleza, no es (A) un preferible y, por ello, se concluye que *no es en verdad amor, no es una verdadera philía*. El verdadero amor es aquel que no parece ser en realidad indiferente, aquel que consiste que consiste en una “actividad” virtuosa. El adulterio, aunque es eros, no es en verdad una philía pues, además, no podemos decir que Epicteto planteara que el ser humano esté *naturalmente* inclinado al adulterio. Siendo que el ser humano sí está naturalmente inclinado al –verdadero- amor.

---

<sup>54</sup> Barth, P., *Los estoicos*, Luis Recasens, traductor, Madrid, Revista de Occidente, 1930, p. 230.

<sup>55</sup> Vogt, K. M., *Law, reason and the cosmic city*, Op. Cit., p. 202.

En el caso de Epaminondas, el amor que pudo haber tenido hacia alguien, aunque preferible, debía de ser (C2) rechazado cuando impidiera que el militar otorgara mejores beneficios a sus coterráneos. Debió de haber sido rechazado si se hubiera dado el caso de que era mejor que Epaminondas permaneciera sin pasiones “románticas” ni deberes matrimoniales. La *philía* está acorde y secunda al rol de amigo, hijo, padre, esposo, hermano, etc., pero si se opone a un rol superior como el rol de *ser* –un- humano o al rol de buen ciudadano de la única ciudad cósmica (el mundo), entonces debe de rechazarse. El amor que Epaminondas sintiera por alguien más –hombre o mujer- no tendría impedimentos para ejercerse si él de todos modos pudiera cumplir bien y simultáneamente con sus importantes funciones como estratega. Pero ello ya sería mucho decir para Epicteto. Tad Brennan nos otorga un claro ejemplo de cómo las obligaciones de amante, de amigo, e incluso de padre o de madre deben de ser (C2) sacrificadas a favor de un deber mayor.

The point of the abolition of nuclear families is to reconfigure the citizens' attitudes about which people are *oikeion* to them –the beneficial result of destroying the nuclear household, the *oikos*, is that the entire city will be a unified *oikos*. Instead of treating only one's biological kin as near and dear, one will treat all the other citizens as one's brother, sisters, parents, and children. But then this also turns out to be the message of Socrates' discussion of war,<sup>56</sup> too; we need to extend our sense of kinship beyond the city, so that it encompasses all of the Greek cities, even those with whom we sometimes go to war.<sup>57</sup>

La *philía* hacia la familia debe de ser rechazada (o pospuesta o pausada para luego cumplirla) si se puede lograr primero una *philía* entre todos los miembros de la humanidad. Aunque los mismos estoicos argüían que el ejercer la *philía* dentro de la familia fomenta la *philía* entre todos los habitantes del cosmos (pero en caso de que, en efecto, rechazando la *philía* hacia los familiares posteriormente se lograra la *philía* entre todos los seres humanos, no hay nada que impida o contradiga aquel rechazo). Las personas deben de ser muy avezadas para reconocer cuándo se debe de sacrificar un deber por otro. Por el contrario, la *philía* puede ser elegida con mayor fuerza si es acorde con los roles principales y descende en su fuerza de *elegibilidad* si es acorde con los roles “menos” principales. De la misma manera, debe de ser rechazado si se opone a los roles principales del ser humano que si se opone a los menos importantes. Por lo que los diferentes tipos de amor, en Epicteto, son (A) indiferentes preferibles porque son correspondientes a diferentes roles del ser humano – a los cuales está inclinado naturalmente. Digamos, los preferibles son correspondientes con los distintos roles dispuestos por los dioses y/o la Naturaleza para el ser humano, empero habrá ocasiones en que esa correspondencia se pierda, teniendo las personas que privarse de su selección.

### 2.3 El poder político en Zenón de Citio.

---

<sup>56</sup> Sobre la guerra y su relación con la *philía* hablaremos en nuestro próximo capítulo, sección 3.3.

<sup>57</sup> Brennan, Tad, *The Stoic life. Emotions, duties and fate*, Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 160.

Uno se puede volver a preguntar, una y otra vez, por qué los estoicos vieron por alimentarse, cuidarse de las inclemencias del tiempo o, entre muchas otras cuestiones, educar en la correcta filosofía a todo individuo, incluyendo a los políticos, si, tanto el alimento (y el placer que provoca ingerirlo), como la salud, como la política, son indiferentes para tales filósofos. La cuestión de por qué la virtud es lo único que conduce a la felicidad ya fue explicada a través de los argumentos que recoge Irwin -cf. (a1), (a2), (a3), (a4) y (a5)-, pero por qué los estoicos reconocieron otros “bienes” –alimentación, salud, política, y demás- que, aunque no pueden llevar a conseguir la felicidad, los catalogaron como indiferentes *preferibles*. Y sobre los cuales establecieron que “está bien” seleccionarlos si no afectan a deberes (C2) superiores o a la virtud (C1).

Para explicar lo dicho sucintamente volvemos a recurrir a Irwin, quien nos refirió que los estoicos reconocen dos objetos supremos de preocupación racional 1) la virtud y 2) la “vida conforme a la naturaleza”. Empero para ara los estoicos, a diferencia del sistema aristotélico (Alejandro de Afrodisia *De an.* 167 17-33), no “todo objeto de preocupación racional y de valor tiene que estar relacionado con la felicidad”.<sup>58</sup> Con lo que se entiende que sólo la virtud-felicidad es *el fin* último del ser humano, es el Bien Supremo y lo único excelente, pero no por ello se implica que en lo único que el ser humano deberá de (pre)ocuparse es en ese Bien Supremo. También puede (pre)ocuparse racionalmente de otros bienes (convencionales), los cuales no están vinculados con la felicidad; por ello “está bien” pensar en ellos así como seleccionarlos cuando no está en riesgo la virtud. Además, es adecuado seleccionarlos porque el ser humano está innatamente inclinado a ellos, pues forman parte de aquella “vida conforme a la naturaleza”.

Aunque los indiferentes no tengan ningún valor moral real según el estoicismo, sí tenían su importancia en la vida humana porque, al final de cuentas, como refieren Boeri y Salles, “[...] uno no puede alcanzar el fin último si prescinde de las cosas preferidas según naturaleza. Este dato es importante porque otorga a los indiferentes, el tercer tipo de ítem que distinguían los estoicos además de bien (=virtud) y mal (= el vicio [...]), un papel importante en la búsqueda y ejercicio de la vida buena.”<sup>59</sup> Los preferibles como la “vida” o la “salud” son como la base material para el fin teleológico último; llegar a ser-virtuoso. El alimentarse, el mantenerse sano o el ejercer puestos públicos, por ejemplo, son acciones indiferentes preferibles porque tienen un valor (material).

Como observó Tad Brennan, la cuestión es que el individuo sabio ha examinado y sabe lo que es característico de cada ser vivo.<sup>60</sup> Y el ser humano deberá (aunque ello no lo conduzca a la virtud) elegir alimentarse, cuidar de no caer en la enfermedad o vivir en una sociedad política estructurada porque son características naturales de los humanos. No hacer tales actividades sería como ir en contra de su propia naturaleza, en contra de lo que el sabio identificó como propio del ser humano.

---

<sup>58</sup> Irwin, T. H., “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, en *Las normas de la naturaleza*, Op. Cit., p. 238.

<sup>59</sup> Boeri, M. D. / Salles, Ricardo, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Op. Cit., p. 650. Donde además se puntualiza la importancia de lo dicho por Clemente (*Strom.* 7.3.19, 3-5) al respecto.

<sup>60</sup> Brennan, Tad, *The Stoic life. Emotions, duties and fate*, Op. Cit., p. 38.

Para los primeros estoicos el poder político es por igual un indiferente, es decir, el ser humano no debe de tratar de conseguirlo. Las razones por las que ese poder, como objeto de la voluntad-aspiración,<sup>61</sup> es un indiferente son:

A1) Que el poder político ni lleva ni aleja de la virtud.

A2) Que el poder político como proveedor de la felicidad es una falsa impresión, porque aunque pueda provocar placer, el mismo placer es un indiferente (el placer como proveedor de la felicidad es otra falsa impresión).

Pero si a alguien se le presenta la oportunidad de adquirir poder político sí debe de aceptarlo. Y debe de aceptarlo porque:

B1)<sup>62</sup> El poder político es A) un indiferente preferible, y es preferible debido a que el ser humano está naturalmente inclinado a él (es precisamente un objeto de la voluntad-aspiración) y debido a que naturalmente los humanos viven en sociedades en las que una parte invariable de su estructura la conforma la política. Más aún, viven en una sociedad cósmica donde hay lugar para el poder político (Cicerón *De fin.* III 67-68 y *De leg.* I 22-23).

B2) El poder político posee un valor. Y tal valor consiste en el beneficio que otorga al ser humano al proveerle de las condiciones para su existencia y su desenvolvimiento. (Cicerón *De Off.* III 21-24 y *De fin.* III 67-68; Hierocles, en Estobeo, *Ecl.* 3.732, 1-733, 6).

Los estoicos afirmaron que los únicos que pueden ser verdaderos ciudadanos son los sabios (Diógenes Laercio *Vidas de los filósofos ilustres* VII 32-34; Epicteto, *Disertaciones* II, I 6), ello no significa que prohibieran la actividad política a los no sabios. Al contrario, es probable que a través de la práctica de una política acertada el ser humano llegue a ser virtuoso, pues el campo político es uno ideal para el ejercicio de la virtud o para intentar ser virtuoso. Cuando un estado posee un mejor orden social que otros estados, cuando tiene leyes más benéficas y equitativas para sus habitantes, cuando su situación económica es buena, por lo general se dice que es porque sus gobernantes y sus políticos son más moderados, más justos, más virtuosos que los de los otros estados. De tal idea eran los estoicos, pero idea llevada a su extremo; concebían que una sociedad que adolecía de conflictos tenía su causa en que era una sociedad de individuos virtuosos, tanto gobernantes como gobernados.

Según Cicerón, la política misma está hecha y pensada para ayudar y ver por los demás, “puesto que vemos que el ser humano ha nacido para proteger y conservar a los [demás] seres humanos, a partir de esta condición natural es coherente que el sabio desee involucrarse en y administrar los asuntos públicos”.<sup>63</sup> Idea que secundaría a nuestros puntos

---

<sup>61</sup> A partir de aquí hablaremos del poder político en este sentido a menos que se indique la otra posibilidad, es decir, que se habla del sentimiento que se tiene hacia él.

<sup>62</sup> Propuesta que es correspondiente a A).

<sup>63</sup> Cicerón, Marco Tulio, *De Finibus Bonorum et Malorum*, III 67-68, en *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Op. Cit., p. 740. “Cum autem ad tuendos conservandosque homines hominem natum esse

B1) y B2) al permitirnos ver que Cicerón asume que la estructura política es parte de la estructura en la que el ser humano se desenvuelve naturalmente y al sancionar el argumento de que los sabios se interesan por las actividades políticas y públicas porque a través de ellas pueden ayudar a sus congéneres. Otra fuente que nos habla que los estoicos argüían la necesidad de la política y de la polis para la supervivencia humana es Hierocles, quien dijo que “aun cuando uno no se contara en el sistema y se reconociera [a sí mismo] de un modo individual, debe preferir la conservación del sistema a la suya propia, porque la destrucción de la ciudad mostraba como inexistente la conservación del ciudadano, como la eliminación de la mano la del dedo, en cuanto parte de la mano.”<sup>64</sup> Tenemos pues a la política como actividad indispensable para la subsistencia humana. Los individuos sabios-virtuosos saben perfectamente de la inevitabilidad de la política, el contratiempo es que sólo ellos conocen cómo ejercer bien esa actividad. Lo que equivaldría a decir que únicamente los sabios son buenos políticos. Si los no sabios supieran ejercer la política correctamente, como gobernantes y como gobernados, no habría conflictos ni problemas en las diferentes sociedades del mundo.

Curiosamente –según Cicerón y otras fuentes- Zenón de Citio ejemplificó la diferencia entre la virtud y los preferibles con una metáfora política o de poder. La metáfora puede evidenciar que sí hay cabida de la actividad política en la vida humana-cósmica, al final, siempre existirán seres que mandarán por sobre otros; ello es evidente en el hecho de que los dioses tienen el poder –político- sobre los humanos. Además, incluso en el Estado ideal de sabios, donde no habría conflictos, algunos seres humanos tendrán que dedicarse a la ordenación de la sociedad, no pudiendo pues desaparecer a la política. La susodicha metáfora consiste en representar, dentro de un palacio real, a la virtud como al rey y a los preferibles como los demás individuos.

“[52] Así como en la corte de un rey, expone [Zenón de Citio], nadie dice que el propio rey ha sido como promovido a su dignidad (pues eso es lo que significa *proegménon*), sino que se dice de aquellos que están revestidos de algún honor y cuyo grado, por venir inmeditamente [sic] después, es el más próximo a la primacía regia, así en la vida no se da a las cosas que ocupan el primer lugar, sino a las que ocupan el segundo, el nombre de *proegména*, es decir, “ascendidas”; llamémoslas, pues, así (será la traducción literal), o bien “cosas promovidas” y “postergadas” o, como dijimos antes, “preferidas” [“*praeposita*”<sup>65</sup>] o “principales” [“*praecipua*”], y a las otras “rechazadas” [“*reiecta*”<sup>66</sup>]. [...]”<sup>67</sup>

---

videamus, consentaneum est huic naturae, ut sapiens velit gerere et administrare rem publicam [...]”: ídem, p. 779.

<sup>64</sup> Hierocles, en Estobeo, *Ecl.* 3.732, 1-733, 6, en *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Op. Cit., p. 743. “εἴρηται δ’ ὁμως, ὡς κἀν εἰ μὴ συναριθμοῖτό τις τῶ συστήματι, κατ’ ἰδίαν δ’ ἐξετάζοιτο, καθήκειν τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας τὴν τοῦ συστήματος προκρίνειν, ὅτι τὴν ὡς πολίτου σωτηρίαν ἀνύπαρκτον ἀπέφαιναν ἢ τῆς πόλεως ἀπώλεια, καθάπερ καὶ τὴν ὡς δακτύλου, ὡς μέρους χειρός, ἢ τῆς χειρὸς ἀναίρεσις.”: ídem, p. 784.

<sup>65</sup> Las cuales en el presente trabajo hemos venido llamando “preferibles”.

<sup>66</sup> Las cuales hemos venido llamando “dispreferidas”.

<sup>67</sup> Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, III 52 [S.V.F. I 194], Biblioteca Clásica Gredos, núm. 101, Víctor-José Herrero Llorente, Madrid, Editorial Gredos, 1986, pp. 207-208. [52] “Ut enim, inquit, nemo dicit

Para Zenón todos los preferibles o “*praepositae*” tienen un puesto del mismo nivel en el rango de las cosas que debemos de elegir, el cual es el segundo, justo después de la virtud. Y entre esos preferibles encontramos al poder político. Lo anterior indica que el poder político no debe de ser buscado porque no conduce a la felicidad, sólo se le debe de tener “voluntad” (βούλησιν) por ser un “preferible”, también llamado “promovido”, “principal” o “ascendido” (la misma voluntad se le debe de tener a la *philía* y demás preferibles, incluso a las virtudes, puesto que el sabio no “desea”). Es decir, es un objeto indiferente preferible de la voluntad-anhelado-aspiración. El ser humano debe de adquirir el poder político por B1 y B2. Debe de tomarlo asimismo porque, como refirió Brennan, el sabio sabe que es parte de las características del humano. Repetimos, la sociedad funciona a partir de estructuras políticas y, además, con el poder político se puede hacer un gran bien convencional: ayudar al buen funcionamiento de tales estructuras sociales o humanas.

Veamos otra evidencia de cómo el poder político sería un indiferente preferible para Zenón. Para este filósofo a los preferibles hay que usarlos racionalmente. Asevera explícita y tajantemente que el oro y la plata son indiferentes (*adiáphora*).<sup>68</sup> Estamos hablando aquí de el poder económico como indiferente. Por ello se infiere que, siendo que el poder político puede conseguir oro y plata (poder económico) y viceversa, entonces el poder político es poder económico. Y como del poder económico dice explícitamente Zenón que es indiferente, entonces se colige que el poder del político también lo es. Y, asimismo, del oro y de la plata dice que no hay que buscarlos y que se debe huir de ellos, pero refiere que, si se tienen, hay que hacer un uso honesto de ellos,<sup>69</sup> hay que usarlos virtuosamente. De lo que podemos concluir que el oro y la plata, entre los indiferentes, son preferibles. Y deben de ser aceptados por ser preferibles (para hacer uso “honesto” de ellos), si se presentan. Pero no se les debe de perseguir ni ansiarlos. Y deben ser rechazados si no se tiene el propósito de hacer uso “honesto” de ellos y si (C) existen deberes superiores o virtudes (teniendo que darles primacía sobre el poder).

Si el poder político es empleado racional y honestamente conforme a la naturaleza humana, entonces hay que obtenerlo, y si no va a ser empleado de esa forma no hay razón para adquirirlo. El poder político como objeto de aspiración posee un “valor convencional” ya que es indispensable para el funcionamiento de la sociedad al ayudar a la conservación de la “vida”, la “salud”, la “reputación” de una polis, y otros preferibles. Se hace aplicable al susodicho poder lo que se dice de los demás preferibles; “no parece posible, [...], que pueda ser realizable una vida humana buena si se prescinde completamente de los

---

in regia regem ipsum quasi productum esse ad dignitatem (id est enim προηγμένον), sed eos, qui in aliquo honore sunt, quorum ordo proxime accedit, ut secundus sit, ad regium principatum, sic in vita non ea, quae primo loco sunt, sed ea, quae secundum locum optinent, προηγμένα, id est producta, nominentur; quae vel ita appellemus—id erit verbum e verbo—vel promotae et remotae vel, ut dudum diximus, praeposita vel praecipua, et illa reiecta.”: Cicerón, Marco Tulio, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 43. de Finibus Bonorum et Malorum* (III 52), Th. Schiche, editor, Leipzig, Teubner, 1915, pp. 109-110, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0036%3Abook%3D3%3Asecti on%3D52>).

<sup>68</sup> Ateneo, VI 233 b-c [S.V.F. I 239], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., p. 143.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

indiferentes preferidos.”<sup>70</sup> Es decir, no puede haber vida humana como la conocemos sin la actividad política.

Veamos ahora cómo es que Zenón establecía A2), es decir, que es una falsa impresión creer que el poder político nos da felicidad. Para ello consideremos lo que sigue:

Dice Zenón que estas son las cosas que participan de la esencia y que de los entes unos son buenos, otros malos y otros indiferentes. Buenos son los siguientes: sabiduría, templanza, justicia, valentía y todo lo que es virtud o participa de la virtud. Males, en cambio, son: demencia, incontinencia, injusticia, cobardía y todo lo que es vicio o participa del vicio. Indiferentes son los siguientes: vida, muerte; fama, deshonra; dolor, placer; riqueza, pobreza; enfermedad, salud y cosas semejantes a éstas.<sup>71</sup>

Entendemos entonces que para Zenón el poder político no es en sí mismo un “ente bueno” para la vida en el sentido fuerte porque, como dijimos ya, no es identificable con la virtud ni participa en una de las cuatro virtudes cardinales: no participa ni de la sabiduría, ni de la templanza, ni de la justicia, ni de la valentía. Tampoco es un mal; el poder político no es para nada idéntico al vicio. Así como hay políticos justos los hay injustos, así como los hay sabios los hay dementes o ignorantes, etc. Lo que importa en la vida de una persona es si es virtuosa o no, mas no importa si se dedica a la política o no. El poder político es independiente a la virtud y al vicio. El gobernar, el dirigir, las magistraturas o los puestos públicos, por sí solos, no son las virtudes ni los vicios.

El párrafo anterior implica un razonamiento más para entender al poder político como A) un indiferente preferible, al que no hay que desear, anhelar, buscar, conservar o temer. Zenón nos refiere que los indiferentes son cuestiones como el placer/dolor, la riqueza/pobreza, entre otros. Lo que nos lleva afirmar que, si el dolor o el placer son indiferentes, ergo A2), el creer que el placer o la riqueza son la felicidad es una falsa impresión. Como también es una falsa impresión el creer que el dolor es infelicidad. Para Zenón el hombre sabio no va a buscar el poder por el poder, sino que lo va a buscar para hacer un bien a los demás y hacer un bien a sí mismo, como consecuencia, y, así, actuar con virtud. Tampoco lo va a buscar para beneficiar sólo a su nación, pues el de Citio planteaba que los seres humanos vivimos en un mismo Estado cósmico. Lo que no significa que el ser humano no debía ocuparse de la política, sino que no debe de ocuparse de la política de su nación (lo que dividiría o desviaría los esfuerzos humanos por el bien general) sino ocuparse de la política universal.

No hay duda de que la muy admirada *República* de Zenón, el fundador de la escuela estoica, apunta, principalmente, a este único objetivo: que no habitemos en ciudades ni pueblos, definidos cada uno de ellos por sus propios [sistemas]

---

<sup>70</sup> Boeri, M. D. / Salles, Ricardo, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Op. Cit., p. 651.

<sup>71</sup> Estobeo, *Églogas* II, pág. 57, 18 W [S.V.F. I 190], en *Los estoicos antiguos*, Op. Cit., pp. 121-122. “ταῦτ’ εἶναί 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: ζῶην θάνατον, δόξαν ἀδοξίαν, πόνον ἡδονήν, πλοῦτον πενίαν, νόσον ὑγίειαν, καὶ τὰ τοῦτοις ὅμοια.”: Estobeo, *Ecl. II*, p. 57, 18 W, en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I 190, Stuttgart, Stutgardine in Aedibus B. G. Tevbnen, 1964, p. 47.

jurídicos, sino que consideremos a todos los seres humanos como nuestros paisanos y conciudadanos, y que haya un solo modo de vida y un solo orden, como si se tratara de un rebaño que padece junto y en conjunto se alimenta de una ley común. Zenón escribió esto como si estuviera describiendo un sueño o una imagen de la buena legislación y régimen político del filósofo.<sup>72</sup>

Se trataba de construir las bases políticas y jurídicas de una ciudad universal, la que abarcara a seres humanos y a dioses por igual. Una donde no existieran los conflictos y todos obraran de tal manera que cada una de sus acciones estuviera hecha también para beneficiar a cada uno de los integrantes de esa ciudad. En cambio, la persona no sabia piensa que el poder político brinda placer o riqueza y, por ende, felicidad, por esto mismo, pensar que el poder político trae felicidad es una falsa impresión pues, como refiere por antonomasia el estoicismo, ni el placer ni la riqueza (ni los provenientes del poder ni de ningún otro lado) brindan la eudaimonía. Igualmente, creer que el poder político brinda infelicidad –porque puede provocar pobreza o dolor- es una falsa impresión. Todas esas falsas impresiones se deben a que no se está haciendo un buen uso de la razón, si se hiciera, ésta nos dijera que lo único que nos brinda la felicidad es la virtud.

Luego, “se sigue que solamente los sabios o virtuosos estoicos están habilitados para ser miembros de la ciudad estoica por cuanto son ellos y sólo ellos quienes pueden garantizar la existencia y conservación de una verdadera comunidad.”<sup>73</sup> Los no sabios, en su afán por conseguir poder político, económico o sexual, siempre arruinarán y desestabilizarán a la comunidad a la que pertenezcan, sea una regional o sea la mundial (la desestabilización y ruina de esta última comunidad se evidencia en las continuas guerras entre los diferentes pueblos y culturas).

Si se busca el poder político porque puede traer placer y riquezas que, según se crea, conllevarán a su vez la felicidad, se está asintiendo a una falsa impresión: por lo que por tal motivo no hay que buscar el poder político. Si se teme al poder político porque puede traer dolor y pobreza que conllevarán, según se crea, la infelicidad, se está asintiendo a otra falsa impresión: no hay que temer al poder político, pues ni el dolor ni la pobreza causan infelicidad.

Importante también es, para nuestra argumentación, resaltar un poco más la diferencia (bien subrayada por Forschner y Long) que los estoicos encontraron entre los bienes morales, que son las virtudes, y los “bienes convencionales” (como los llamó Long), que son los indiferentes preferibles o proegména o praepositae. Ambos conjuntos de bienes están en conformidad a la naturaleza del ser humano, pero sólo los bienes morales están en

---

<sup>72</sup> Plutarco, *De Alexandri magni fortuna aut virtute* 329a-b (SVF 1.262; LS 67A), en *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Op. Cit., p. 727. “Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυματομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ δήμους οἰκῶμεν ἰδίους ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίως, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἢ καὶ κόσμος, ὡς περ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης. τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὡς περ ὄναρ ἢ εἶδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος [...]”: *idem*, p. 758.

<sup>73</sup> *Idem*, p. 751.

conformidad con la Naturaleza “racional”.<sup>74</sup> Lo anterior es mencionado porque podemos ver que para Zenón el poder político es A) apropiado porque es intrínsecamente conforme a la naturaleza de los hombres y de las mujeres; de su teoría se puede desprender ello. Diógenes Laercio apunta que las cosas preferibles con “respecto al alma [para Zenón y otros estoicos] son el ingenio, el arte, el aprovechamiento y semejantes”.<sup>75</sup> Esas actividades son conformes a la naturaleza del ser humano, pues es claro que Laercio –aludiendo la postura de los estoicos- se refiere al alma del ser humano, porque sólo existen otros seres que tienen ingenio, arte, etc., que son los dioses, y de ellos no se está hablando en tal apartado. Y, si analizamos el poder político, éste implica ingenio, arte y aprovechamiento, luego, es parte de la naturaleza de los seres humanos (los cuales invariablemente viven en una sociedad estructurada) el ejercer poder político.

Una razón para entender que el poder político es parte de la naturaleza humana también nos la da Laercio, en el mismo apartado, quien refiere que para los estoicos los preferibles con “respecto al cuerpo son la vida, la sanidad, la fuerza, la buena habitud, la integridad, la belleza”.<sup>76</sup> Además, el ser humano no puede vivir sin los preferibles; aunque éstos no son un bien moral empero son un bien material básico para la existencia vital. “[...] los indiferentes son neutros desde el punto de vista de su contenido moral, y aun cuando los estoicos rechazan de un modo explícito la necesidad de los bienes externos para el logro de la felicidad, no parece posible, sin embargo, que pueda ser realizable una vida humana buena”<sup>77</sup> sin poseer a los preferibles como la “vida” misma o la “salud”. El poder político tiene como fines prácticos conservar y promover los aspectos del ser humano como su “vida”, su “salud”, su “fuerza”, etc. Si el poder político tiene como objetivo conseguir los indiferentes preferibles mencionados y otros, se puede concebir, por ello, a su vez, como A) un indiferente preferible. La actividad política y el poder político son entonces condiciones indispensables para la vida humana, por promover a las demás condiciones indispensables para la vida del humano (la salud, el orden, el crecimiento de la población humana, etc.).

Pongamos un ejemplo sencillo: si un individuo, al adquirir un determinado puesto político, puede evitar, digamos, que su ciudad caiga en bancarrota (por tener una mayor capacidad para manejar las finanzas), tiene la *obligación* de elegir adquirir el susodicho puesto. Pues la pobreza es un indiferente dispreferido o rejeta y la riqueza (o el evitar la bancarrota) es un indiferente preferible o praeposita, luego, el específico poder político que puede adquirir es A) indiferente preferible. Postulamos que si una x acción lleva directamente a elegir un indiferente preferible, esa x acción también es un preferible. Veamos el ejemplo “al revés”: si un individuo puede hacerse rico comerciando en Roma, en vez de en las provincias, para utilizar sus ganancias en obtener la gubernatura de su

---

<sup>74</sup> Long, Anthony A., *Stoic studies*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996, p. 199. Hay que recordar que ponemos con mayúscula “Naturaleza” para referirnos a la cósmica o proveniente de la razón providencial y diferenciarla de la “naturaleza” humana.

<sup>75</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, VII 106, 4.- ed., José Ortiz y Sanz, traductor, México, Editorial Porrúa, 2003, p. 242. “οἷον ἐπὶ μὲν τῶν ψυχικῶν εὐφυΐαν, τέχνην, προκοπὴν καὶ τὰ ὅμοια.”: Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, VII 106, Op. Cit.

<sup>76</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, VII 106, Op. Cit., p. 242. “ἐπὶ δὲ τῶν σωματικῶν ζωὴν, ὑγίειαν, ῥώμην, εὐεξίαν, ἀρτιότητα, κάλλος <καὶ τὰ παραπλήσια>.”: Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, VII 106, Op. Cit.

<sup>77</sup> Boeri, M. D. / Salles, Ricardo, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Op. Cit., p. 651.

provincia y ayudar así a sus paisanos; adquirir el mayor poder en una provincia es un indiferente preferible, luego, hacerse rico es preferible. El poder político es coherente con la naturaleza humana porque tiene como objetivo otras cuestiones coherentes, a su vez, con la naturaleza humana.

## 2.4 El poder político en Epicteto.

Al igual que los primeros estoicos, para Epicteto el poder político como objeto de la voluntad-anhelado-aspiración:

α.2) Es un indiferente, en tanto que por sí mismo no lleva a la virtud ni otorga la felicidad o eudaimonía.

β.2)<sup>78</sup> Es A) un indiferente preferible por las razones B1 y B2 expuestas en el apartado anterior (y válidas, por ende, tanto para lo establecido por Zenón como por Epicteto).

El poder político puede tener un valor en tanto que puede ser un “bien convencional”<sup>79</sup> para el ser humano, empero debe C) sacrificar aquel valor en aras de un bien mayor. Veamos ahora los argumentos por los cuales aquí sostenemos que son aplicables en Epicteto las dos proposiciones enunciadas.

Epicteto, en sus ilustraciones con fines edificantes y pragmáticos, elogió la buena actuación del senador Prisco Helvidio cuando el emperador Vespasiano (69-79 d.C.) le ordenó actuar contrariamente a su deber o *kathékon* (tanto de senador como de gobernante, de ser humano, etc.). Lo elogió porque Prisco cumplió con lo que era su obligación, desobedeciendo la orden del emperador de no acudir al Senado, y desobedeciendo la orden de que, en caso de que acudiera, respondiera los cuestionamientos del emperador conforme a lo que le sería dictaminado previamente. Prisco no obedeció sino que respondió *conforme* a su condición y a su rol político y conforme al comportamiento que se espera de ello. La actuación del senador fue pues haciendo buen uso de su razón, ya que actuó conforme a su deber y fue honesto.

El punto para subrayar aquí es que el senador realizó un acto de deber, pero no porque el poder político le obligara o le permitiera ello, sino porque actuó conforme a su *oikéiosis* de ciudadano miembro del gobierno de un Estado. Esta forma de comportamiento es independiente a cualquier circunstancia externa. El senador es elogiado también porque conoce la filosofía estoica y, cuestión importante, con ello conoce perfectamente lo que es indiferente y lo que no lo es. Ante la amenaza de muerte de Vespasiano, Helvidio contestó: “Tú has tu parte y yo haré el mío. El tuyo es matarme y el mío morir sin temblar. El tuyo, exiliarme; el mío, partir sin entristecerme”.<sup>80</sup> El senador sabe que la muerte y el exilio son

---

<sup>78</sup> Propuesta que también es abarcada por nuestra propuesta A), pero aquí β.2) esta propuesta la circunscribimos al poder político y a la postura de Epicteto.

<sup>79</sup> Como ya dijimos que lo denomina Anthony Long.

<sup>80</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro I, II 21, Op. Cit., p. 63. “καὶ σὺ τὸ σὸν ποιήσεις κἀγὼ τὸ ἐμόν. σὸν ἔστιν ἀποκτεῖναι, ἐμόν ἀποθανεῖν μὴ τρέμοντα: σὸν φυγαδεῦσαι, ἐμόν ἐξελθεῖν μὴ λυπούμενον.”: Epicteto, *The Discourses of Epictetus*, [Libro I, II 21] *with the Encheridion and Fragment*, Op. Cit. (Internet:

indiferentes dispreferidos. Pero, pese a los elogios, el punto es que Epicteto no le da la mayor importancia a su ejemplo porque se trate de la actuación de un político<sup>81</sup> sino porque es un dechado de cómo actuar. Pone énfasis de que es indiferente la circunstancia de que se trate de un hombre con poder político ya que inmediatamente después se pregunta, casi como en tono de reprensión, “¿De qué sirve la púrpura a la toga? ¿Hace más que brillar como púrpura y destacarse como hermoso ejemplo para el resto?”<sup>82</sup> Lo importante es actuar correctamente, sin importar el oficio que se desempeñe. Un punto eje de la filosofía de Epicteto es que el ser humano aprenda a hacer buen uso de su racionalidad (aunque posea o no un cierto poder –político- o ascendencia en el mundo exterior), que sepa controlar los deseos, los impulsos y los asentimientos, según se constata en el siguiente pasaje.

Son tres las áreas en las que debe ejercitarse el que va a ser noble y bueno: (i) la que trata de los deseos y evitaciones, para que obtenga lo que desea y no se encuentre con lo que procura evitar. (ii) La de los impulsos y repulsiones y, en general, de lo debido, para que [actúe] ordenada, razonable y cuidadosamente. (iii) La tercera es la que tiene que ver con la ausencia del error y de cuidado y, en general, la que tiene que ver con los asentimientos. De estas tres áreas, la más importante y urgente es la que tiene que ver con las pasiones. Pues una pasión sólo se produce cuando no se obtiene lo que se desea o cuando se encuentra lo que se trataba de evitar. Ésta es el área que nos procura perturbaciones, confusiones, mala suerte, desgracias, lamentos, penas y envidia; es la que nos hace envidiosos y celosos, [estados pasionales] por los cuales somos incapaces de oír a la razón.<sup>83</sup>

A través de la anécdota sobre Helvidio Prisco podemos colegir –aunque no se dice con explicitud pues no se menciona el término adιάφορα (indiferente) en el capítulo- que para Epicteto α.2); el poder político también es un indiferente. La circunstancia de que Prisco Helvidio posea un puesto político de alto rango es por demás indiferente para su comportamiento, ya que es su actitud mental la que hace bien a su comportamiento. Después refiere Epicteto que si bien Helvidio actuó correctamente, habrá muchos otros políticos que ante una situación igual nunca tendrían el comportamiento del susodicho

---

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D1%3Achapter%3D2>).

<sup>81</sup> Pero no es casual que Epicteto haya elegido mencionar la buena actuación de, específicamente, un político romano contemporáneo a él, pues estaba en sus propósitos educar a la futura clase gobernante de Roma, y qué mejor manera de hacerlo sino elogiando a los políticos honestos y rectos.

<sup>82</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro I, II 22, Op. Cit., p. 63. “τί δ’ ὠφελεῖ ἡ πορφύρα τὸ ἱμάτιον; τί γὰρ ἄλλο ἢ διαπρέπει ἐν αὐτῷ ὡς πορφύρα καὶ τοῖς ἄλλοις δὲ καλὸν παράδειγμα ἔκκεται;”: Epicteto, *The Discourses of Epictetus*, [Libro I, II 22] with the *Encheridion and Fragment*, Op. Cit.

<sup>83</sup> Epicteto, *Disertaciones*, 3.2.1-5 (LS 56C), en *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Op. Cit., p. 477. “Τρεῖς εἰσι τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μὴτ’ ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ μὴτ’ ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ [5] ἀπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη· πάθος γὰρ ἄλλως οὐ γίνεται εἰ μὴ ὀρέξεως [10] ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπιπτούσης. οὗτός ἐστιν ὁ ταραχάς, θορύβους, ἀτυχίας, ὁ δυστυχίας ἐπιφέρων, ὁ πένθη, οἰμωγὰς, φθόνους, ὁ φθονερούς, ὁ ζηλοτύπους ποιῶν, δι’ ὧν οὐδ’ ἀκοῦσαι λόγου δυνάμεθα.”: idem, p. 479.

senador. La posesión de poder político es una situación que ni ayuda ni impide actuar conforme a la virtud. Que no ayuda a ser feliz pues no secunda a evitar las “perturbaciones, confusiones, mala suerte, desgracias”, etc. Entonces, corroboramos, la posesión de ese tipo de poder es para Epicteto indiferente (moralmente –y teleológicamente- hablando).

Una posición más fuerte para argumentar que α.2) el poder político es un indiferente nos la da Epicteto en la idea de que ningún individuo con poder de tal tipo puede afectar al individuo sabio o al que actúa virtuosamente. En la intrincada y peligrosa política que se vivía en el Imperio Romano en los tiempos del filósofo quizá para fines prácticos de supervivencia y de comodidad era mejor recomendar el alejamiento hacia la actividad política, independientemente de la escuela filosófica a la que se siguiera. Pero, de todos modos, para los estoicos, aquel que obtenga la virtud *no va a temer* del poder de los políticos, ni del de nadie. El virtuoso estoico nunca es afectado por ningún tirano porque nunca puede ser coaccionado. “Podríamos inferir que la persona valiente es temeraria en estos casos porque piensa que nada salvo el vicio es realmente malo para ella.”<sup>84</sup>

Las decisiones políticas del emperador de Roma eran más bien arbitrarias y mortales, como se vivió en tiempos de Vespasiano y de Domiciano, los césares contemporáneos a Epicteto. Tanto los allegados como los lejanos al emperador corrían peligro. Además, el escalar en el poder político en Roma ya no era tan claro como antes, el *cursum honorum* no era siempre seguido; no había un solo sendero para el medro en el ámbito político y quien subiera aceleradamente podía caer aún más rápido. Si alguien, por fortuna, llegaba a una cúspide política y se podía mantener, la humillación obtenida en el camino era muchas veces mayor que el éxito y las ventajas obtenidas.<sup>85</sup> Es probable que, veladamente, nuestro filósofo y otros recomendaran una suerte de conformismo al respecto de la política. Ya que, según apreciamos, hay un dejo de conformidad al argumentar que *el poder político es un indiferente*. Y hay un rastro de desprecio e infravaloración hacia los empoderados al asegurar que el que tiene poder –político- no puede llevar a alguien a ser vicioso y que no puede dañar a alguien, si ese alguien ya es sabio, es decir, si ya sabe cuál es el único bien y actúa conforme a ello.

En un principio el estoicismo bien podía acomodarse a los ideales guerreros y patrióticos de la Antigüedad. El estoicismo fue adecuado a los ideales de los que querían ser gobernantes cuando se hizo énfasis en dos virtudes bélicas-jurídicas: la valentía y la justicia<sup>86</sup> (en efecto, ¿por qué –sólo- conservaron las cuatro virtudes cardinales tradicionales de los griegos y no agregaron alguna(s) otra(s)?). El platonismo y los peripatéticos también consideraban a ambas características (valentía y justicia) como virtudes, pero será el estoicismo con su *virtuocentrismo* quien las elevará mucho más. Las dos cualidades, junto con la templanza o moderación y con la sabiduría, llegaron a ser lo único que puede conseguir la eudaimonía. Poniéndolas en un nivel incomparable, son de hecho lo único que tenía valor verdadero para los estoicos. Ya Epicteto podía sugerir un alejamiento de la política –aunque nunca aseveró que la política era mala o dañina, reiteradamente puntualiza sus contratiempos y defectos-, pese a que sea precisamente en

---

<sup>84</sup> Irwin, T. H., “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, en *Las normas de la naturaleza*, Op. Cit., p. 223.

<sup>85</sup> Milar, Fergus, “Roma, el pueblo romano y el senado”, en *El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes, El mundo Mediterráneo en la Edad Antigua IV*, 14.- ed., México, Siglo XXI editores, 1992, p. 29.

<sup>86</sup> Sandbach, F. H., *The stoics*, Londres, Chetto & Wind Ltd., 1975, p. 127.

ese ámbito político donde más se podrían exhibir las cualidades justas y valientes de alguien (como creía Séneca), y donde las clases altas (que son altas precisamente por poseer el poder político o económico) pueden poner el *buen* ejemplo al resto de las personas de cómo comportarse (como puntualiza Epicteto al decir que las clases empoderadas tenían un mayor deber de mostrar buen comportamiento).

El individuo virtuoso es libre porque ninguna acción exterior a él puede afectar su albedrío, ni siquiera las acciones de los poderosos. “Lo que es libre por naturaleza no admite turbaciones o impedimentos de ningún otro más de que sí mismo”.<sup>87</sup> Y el ser humano es libre por ser racional, sólo que se (auto) esclaviza al asentir a las falsas opiniones de que, por ejemplo, la pobreza, la tortura o la muerte, son un mal.<sup>88</sup> Y tenemos la situación de que son los poderosos los que pueden infringir con mayor facilidad estos aparentes males (de hecho en esa misma capacidad puede consistir su poder). “Cuando el tirano le dice a alguien: «Te encadenaré la pierna», el que estima su pierna dice: «¡No, ten compasión!», pero el que estima su propio albedrío dice: «Si te parece más provechoso, encadéname».”<sup>89</sup> El creer que perder la pierna causa infelicidad es una falsa impresión, ya que “el perder la pierna” es un indiferente dispreferido. Perderla implica perder un valor convencional mas no implica perder el bien supremo, la virtud.

Epicteto critica categóricamente los elogios que el pueblo común da a los que obtienen cargos políticos. El filósofo nos da a entender que el poder político no debe ser objeto de deseo alguno porque no contribuye directamente a que el ser humano se haga virtuoso (de hecho nada debe ser objeto de deseo, pues el deseo mismo es un mal sentimiento y evita que el ser humano sea virtuoso). El obtener un cargo político no es algo que sea, en realidad, conforme a la Naturaleza racional (aunque sí conforme a la naturaleza humana, como ya señalamos) y no es un acto de virtud.

Epicteto se mofa incluso de que cuando un hombre conseguía, por ejemplo, un tribunado, éste ofrecía un sacrificio a los dioses, y reprocha que los individuos, cuando realizan un acto virtuoso no hacen sacrificio alguno. Así sostenía que una acción virtuosa tiene más importancia que conseguir cualquier poder político. Siguiendo sus comentarios sobre teología, cosmología y física, un acto virtuoso es un acto mucho más agradable para los dioses o Dios que detentar cualquier cargo público por más superior que fuera. “¿Quién, hasta ahora, hizo un sacrificio por haber sentido un deseo honesto, por sentir un impulso conforme a la naturaleza? Y es que damos gracias a los dioses por aquello en lo que ponemos nuestro bien.”<sup>90</sup> El bien supremo o el *súmmum bonum* es la virtud, por ello, el

---

<sup>87</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro I, XIX 7, Op. Cit., p. 115. “οὐκ ἐνδέχεται τὸ φύσει ἐλεύθερον ὑπ’ ἄλλου τινὸς παραχθῆναι ἢ κωλυθῆναι πλὴν ὑφ’ ἑαυτοῦ.”: Epicteto, *The Discourses of Epictetus*, [Libro I, XIX 7] *with the Encheridion and Fragment*, Op. Cit. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D1%3Achapter%3D19>).

<sup>88</sup> Sobre el concepto de libertad hablaremos con mayor abundancia en el próximo capítulo.

<sup>89</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro I, XIX 8, Op. Cit., p. 115. “ὅταν γὰρ ὁ τύραννος εἴπη τινὶ ‘δήσω σου τὸ σκέλος,’ ὁ μὲν τὸ σκέλος τετιμηκῶς λέγει ‘μή: ἐλέησον,’ ὁ δὲ τὴν προαίρεσιν τὴν ἑαυτοῦ λέγει ‘εἴ σοι λυσιτελέστερον φαίνεται, δῆσον.’”: Epicteto, *The Discourses of Epictetus*, [Libro I, XIX 8] *with the Encheridion and Fragment*, Op. Cit.

<sup>90</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro I, XIX 25, Op. Cit., p. 117. “τίς οὖν πώποτε ὑπὲρ τοῦ ὀρεχθῆναι καλῶς ἔθυσεν; ὑπὲρ τοῦ ὀρμῆσαι κατὰ φύσιν; ἐκεῖ γὰρ καὶ θεοῖς εὐχαριστοῦμεν, ὅπου τὸ ἀγαθὸν

agradecer a los dioses por otras cosas es un equívoco o, al menos, es una equivocación el no agradecerles por las acciones y los sentimientos que llevan a uno a la virtud.

Pasemos a revisar la proposición β.2), que dice que el poder político es A) un indiferente preferible para Epicteto. Al igual que, digamos, la salud, el poder político es un indiferente preferible para Epicteto. Porque si un individuo está en la posibilidad de escoger entre la salud o la enfermedad, deberá escoger la primera pues es parte de la normalidad o de la naturaleza humana vivir sanamente. Por igual, deberá escoger el poder político porque es parte de la manera en que funciona la sociedad, es algo también *natural* a los humanos. Tanto la salud como el poder político poseen valor, son bienes convencionales, y son bienes porque el que los posee podrá vivir más conforme a la naturaleza humana que si no los tuviera, con la única condición de que no sean utilizadas para la realización de actos inmorales o viciosos y de que deban de ser rechazados en aras de deberes superiores o a favor de la virtud. Si se piensa adquirir la salud (en caso de enfermedad) y el poder político para cometer alguna venganza, por ejemplo, o para cualquier otro acto inapropiado, tanto la salud como el poder deben de ser rechazados. Y el individuo sabio-virtuoso sabe que es mejor vivir coherentemente con la naturaleza humana que contradiciéndola.

Epicteto nos refiere en tono irónico, pero ciertamente diciendo algo que cree con convicción: “Si ya no tenéis necesidad de mí en la cárcel, saldré; pero si volvéis a tenerla, entraré. ¿Hasta cuándo? Mientras la razón prefiera que yo conviva con el cuerpecillo.”<sup>91</sup> Lo anterior es lo que el filósofo contestaría ante la amenaza de ir a la cárcel. Es decir, hasta la ausencia de libertad legal, que puede implicar la más radical ausencia de detentar un puesto político, de tener un poder político, debe de ser aceptada si con ello se obtiene el verdadero actuar conforme a la Naturaleza (la cósmica o general, no sólo la conforme a la naturaleza humana): el proceder racionalmente.

Si se tiene la posibilidad de escoger la libertad, o el poder político, hay que tomarlos, siempre y cuando tal acto no atente contra la oikéiosis, contra el deber o, más primordialmente, no afecte el correcto uso de la virtud-razón (lo postulado en C). “Lo único, que no sea irracionalmente, que no sea cobardemente, que no sea por cualquier pretexto.”,<sup>92</sup> agrega el pensador un poco más adelante. Luego, β.2), el poder político debe de ser preferido porque es un bien convencional, pero debe de ser elegido sólo mientras no choque contra la virtud, con la condición de que elegirlo no signifique un acto vicioso. Reiteramos, cuando un preferible implique un acto contra el deber, cuando el querer digamos, el puesto de senador, se convierte en un deseo que es incontrolable o en un elemento que no deja tranquilo al que lo posee, entonces ese preferible debe ser rechazado.

---

τιθέμεθα.”: Epicteto, *The Discourses of Epictetus*, [Libro I, XIX 25] *with the Encheridion and Fragment*, Op. Cit.

<sup>91</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro I, XXIX 27-28, Op. Cit., p. 147. “εἰ μηκέτι χρεῖαν ἔχητέ μου ἐν τῇ φυλακῇ, ἐξέρχομαι: ἂν πάλιν σχῆτε, εἰσελεύσομαι. [28] μέχρι τίνος; μέχρις ἂν οὐ λόγος αἰρή συνεῖναι με τῷ σωματικῷ.”: Epicteto, *The Discourses of Epictetus*, [Libro I, XXIX 27-28] *with the Encheridion and Fragment*, Op. Cit. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D1%3Achapter%3D29>).

<sup>92</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro I, XXIX 29, Op. Cit., p. 147. “μόνον μὴ ἀλογίστως, μόνον μὴ μαλακῶς, μὴ ἐκ τῆς τυχούσης προφάσεως.”: Epicteto, *The Discourses of Epictetus*, [Libro I, XXIX 29] *with the Encheridion and Fragment*, Op. Cit.

Tan indiferente es el poder político para Epicteto que gustó de citar la anécdota en la cual Zenón de Citio se entrevistó con Antígono Gonatas, rey de Macedonia. Momento en el que Zenón no hizo nada por tratar de impresionar o adquirir favor alguno del poderoso gobernante.<sup>93</sup> Epicteto nos hace hincapié en que Zenón no tuvo ningún tipo de *ambición* política en su comportamiento, mas no se niega una aspiración o mera inclinación por el poder. Zenón no elogió ni pidió nada a Antígono. Actitud que enseña la indiferencia que se debe mostrar ante el poder político y que corrobora que para Zenón el poder político era por igual un indiferente, de lo que ya hablamos. Pues Zenón, gracias a su prestigio intelectual y a la admiración que le profesaban muchos, el rey Antígono incluido, podía obtener beneficios –políticos- de su entrevista, siendo que ni los buscó.

El punto a notar aquí es que, no obstante el hecho de que el poder político no debe de ser deseado por sí mismo según la teoría estoica, sólo tenerle voluntad, Zenón no rechazó tampoco el conversar con el rey macedónico. De lo que se colige también, me parece, que  $\beta.2$ ) el poder político es A) un indiferente preferible, porque si se puede tenerlo (o vincularse con él), no hay que renunciar a tenerlo. Zenón no se negó a tener contacto con un político gobernante, sino que hasta lo reprendió y lo instruyó sobre sus actitudes. Por lo mismo, también se puede decir que Zenón “quiso” conversar con Antígono para influir en él, para enseñarle el verdadero camino a la virtud y a la felicidad, como haría un buen filósofo. De esta manera podía también influir en más personas, podía ayudar a más individuos al convertir a un rey en alguien más justo y más bueno.

Los estoicos nunca hablaron de la política como si fuera una peste de la que se debía huir lo más pronto posible. Epicteto no refiere en ningún momento que el fundador de la Estoa haya reprendido o condenado a Antígono por su oficio –pero sí por sus pasiones y afecciones-: lo que podemos tomar como otro indicador más de que A) la actividad política era para nuestro filósofo un indiferente preferible. (Sin embargo, también es probable que a Zenón no le importara la posición de Antígono, y estaba siendo consecuente con su propuesta de que sólo los sabios eran miembros o ciudadanos o políticos de la única y verdadera comunidad universal de los seres racionales. A Zenón no le interesaría lo que Antígono pudiera o no hacer con su poder político ya que para él sólo los sabios -y el rey no era ciertamente sabio- podían “garantizar la existencia y conservación de una verdadera comunidad”.<sup>94</sup> Al filósofo tal vez le interesó Antígono en tanto que podía ayudarlo a ser un individuo que progresara moralmente).

Finalmente, vemos que Epicteto continúa en la posición que observamos a lo largo y ancho de los fragmentos sobrevivientes de sus enseñanzas. Continuamente da, en las *Disertaciones*, recomendaciones a los políticos y a los futuros políticos para su forma de actuar. A ellos presta especial atención porque, bien lo sabe, son los que más incidirán en un mayor número de personas. El poder político es para él preferible ( $\beta.2$ ) por una razón más: con ese poder se pueden otorgar –otros- bienes convencionales a otros individuos. Es un bien convencional porque, entre otras cosas, permite sustentar a la sociedad misma, la cual es parte de la naturaleza de la forma de vivir humana. Los estoicos defendían esta idea, y de ahí que también propusieran el establecimiento de un Estado ideal, con sus normas y regulaciones.

---

<sup>93</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro II, XXIII 14-15, Op. Cit., p. 247.

<sup>94</sup> Boeri, M. D. / Salles, Ricardo, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Op. Cit., p. 751.

Epicteto muestra que cree en la importancia de los políticos cuando reprende a unos de ellos por tener actitudes y acciones poco ejemplares y poco virtuosas. Pues según él, tales hombres son siempre emulados por el vulgo, y si no son un ejemplo para el pueblo entonces actúan mal porque pueden pervertir al pueblo al mostrarles cómo *no* se debe de actuar. A un procurador que se dejó llevar por sus deseos –amorosos- por un cierto actor, y que mostraba su pasión muy cínicamente le amonestó:

Y es que si no hay que mostrar tanto interés, no lo muestres tú tampoco. Y si sí, ¿por qué te enfadas, si te imitaron? ¿A quiénes puede imitar el vulgo sino a vosotros, los que estáis por encima? ¿A quiénes observan cuando van al teatro, sino a vosotros? “Mira cómo atiende el procurador del César; ahora grita; pues yo también gritaré. Salta. También yo saltaré. Sus esclavos se colocan por aquí y por allá chillando. Yo no tengo esclavos, pero chillaré en lugar de ellos cuanto pueda.” Y es que has de saber que, cuando entras en el teatro, entras como norma y modelo para los demás de cómo han de atender.<sup>95</sup>

La imitación de las clases altas por parte de las bajas es una situación común a todas las sociedades, y está presente en la historia desde el inicio. Epicteto fue un hombre suficientemente avezado para percatarse de ello y para reflexionar sobre la importancia y la responsabilidad, en este ámbito, de los individuos con poder. Además, para cuando el filósofo daba lecciones, el estoicismo ya se había convertido en la ideología casi oficial de gran parte de las clases gobernantes y poderosas del Imperio Romano, lo que implicaba que había que dar buen ejemplo a los plebeyos o a los no tan acomodados para que imitaran a los de arriba. De ahí la insistencia de Epicteto a sus alumnos sobre el buen comportamiento correcto cotidiano, más allá de las disquisiciones lógicas y argumentativas. Había que otorgar un canon de comportamiento asequible, más cercano que el comportamiento utópico del sabio, dentro de los asuntos importantes de la política como dentro de los asuntos más banales de la vida diaria.

La emulación de las clases altas la encajó muy bien nuestro filósofo en la teoría estoica, al hacer ver a los políticos su obligación de comportarse correctamente, *al menos en público*, para que pudieran dar un buen ejemplo de moral y rectitud al pueblo llano. Los políticos entonces tienen más responsabilidad en este aspecto; el que un plebeyo o un esclavo se comportara vilmente en público parecía tener para Epicteto menos repercusiones que si lo hacía un patricio o un funcionario público, porque eran éstos quienes debían mostrar a los demás cómo es el buen comportamiento y cuáles son las normas, pues “los demás” siempre tratarán de imitarlos. Los gobernantes y los nobles son, para Epicteto, los

---

<sup>95</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro III, IV 3-5, Op. Cit., p. 276-277. “[3] εἰ γὰρ μὴ δεῖ οὕτως σπουδάζειν, μὴδὲ σὺ σπούδαζε: εἰ δὲ δεῖ, τί χαλεπαίνεις, εἴ σε ἐμμήσαντο; τίνας γὰρ ἔχουσιν μιμήσασθαι οἱ πολλοὶ ἢ τοὺς ὑπερέχοντας ὑμᾶς; εἰς τίνας ἀπίδωσιν ἐλθόντες εἰς τὰ θέατρα ἢ ὑμᾶς; [4] ‘ὄρα πῶς ὁ ἐπίτροπος τοῦ Καίσαρος θεωρεῖ: κέκραγεν: κἀγὼ τοῖνυν κραυγᾶσω. ἀναπηδᾷ: κἀγὼ ἀναπηδήσω. οἱ δοῦλοι αὐτοῦ διακάθηται κραυγάζοντες: ἐγὼ δ’ οὐκ ἔχω δοῦλους: ἀντὶ πάντων αὐτὸς ὅσον δύναμαι κραυγᾶσω.’ [5] εἰδέναι σε οὖν δεῖ, ὅταν εἰσέρχῃ εἰς τὸ θέατρον, ὅτι κανὼν εἰσέρχῃ καὶ παράδειγμα τοῖς ἄλλοις, πῶς αὐτοὺς δεῖ θεωρεῖν.”: Epicteto, *The Discourses of Epictetus*, [Libro III, IV 3-5] *with the Encheridion and Fragment*, Op. Cit. (Internet:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D4>).

pilares de la sociedad, en cuanto al comportamiento moral y la obediencia de los buenos valores.

El ser humano no debe de desear el poder político, es decir, hablamos aquí de tener un sentimiento –incorrecto- hacia el poder político, porque no conduce a la felicidad y porque el deseo mismo es despreciable. Empero, en caso de que un individuo posea poder político, tendrá una mayor responsabilidad para con la sociedad y para con la humanidad en general. Sus atribuciones y posibilidades crecen, podrá tener mayores oportunidades de realizar buenas acciones, pero también tendrá más oportunidades para caer en el vicio y en la abyección.

Por eso Epicteto se empeñó en enseñar filosofía a los políticos y a los futuros políticos, en su visión ellos tenían mayores probabilidades de influir y repercutir directa e indirectamente en mayor número de personas, tanto negativa como positivamente (lo que se traduce en males y bienes convencionales). No es que a los individuos con poder los considerara más importantes que al resto, como personas, pero sí reconocía que el poder político podía ser un preferible porque también podía ayudar sobremanera a difundir la filosofía que verdaderamente conduce a la felicidad.

Stoic ethics were primarily concerned with the individual, and the object of moral teaching was to make him a better man. More and more this came to be looked on as a matter of ridding him of his passions; they were psychological diseases and the philosopher was the doctor of the soul. Stoics might hold that some men, whose social position called them to it, had the duty of playing a role in political life. When the younger Pliny complained to the respected Stoic teacher Euphrates of the burden of public duties, he was told that they were the finest part of philosophy (*Letters* 1.10).<sup>96</sup>

La filosofía política formaba parte indispensable de las reflexiones estoicas, al final de cuentas las enseñanzas éticas están íntimamente vinculadas con las enseñanzas filosóficas sobre el comportamiento político. Los estoicos sabían que el político poderoso siempre podía -y tenía la responsabilidad de- difundir la filosofía de mejor manera, para hacer a las personas virtuosas. Los estoicos consideraban que con la ayuda de los poderosos, la filosofía estoica podría llegar a *más individuos* y se podrían formar *más personas progresantes* (aquellas que, según dijimos, están buscando y tienen mayor posibilidad de convertirse en el ideal de sabios/virtuosos). “According to Nussbaum, Stoic political philosophy refers in an important sense to all human beings, and this is part of its attraction.”<sup>97</sup> Y esto es más cierto cuando Epicteto sugiere enfáticamente al que ha asesinado que, “Sin razón alguna te llevas de la vida a nuestro hombre, amigo y compañero, ciudadano de la misma ciudad, tanto de la ciudad grande como de la pequeña. Luego, mientras cometes un homicidio y destruyes una persona que no ha cometido injusticia alguna, dices que tienes que permanecer firme a causa de tus decisiones.”<sup>98</sup> Epicteto

---

<sup>96</sup> Sandbach, F. H., *The stoics*, Op. Cit., p. 147.

<sup>97</sup> Vogt Katja, Maria, *Law, reason and the cosmic city, Political philosophy in the early stoa*, Op. Cit., p. 73.

<sup>98</sup> Epicteto, *Disertaciones*, 2.15. 10-12, en *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Op. Cit., p. 733. “ἀνευ πάσης αἰτίας ἐξάγεις ἡμῖν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ ζῆν φίλον καὶ συνήθη, τῆς αὐτῆς πόλεως πολίτην καὶ τῆς

muestra que el cometer asesinato es cometer un atentado en doble comunidad: tanto en la ciudad o población donde se asesinó como en la ciudad universal a la que pertenecemos. Y no importa a quién se le quite la vida injustamente, el daño es contra todos los miembros de la sociedad. Con lo cual demuestra, al no importar a quién se mata sino el hecho de que se hizo injustamente, que todos somos iguales. El acto de matar sin razón es uno que afecta a los mismos cimientos de un Estado particular y a los del Estado global o cósmico. Cerremos nuestro apartado con una reflexión sobre el afán moralizante universalista de los estoicos, que secunda a observar los vínculos entre la política y la felicidad.

Por último, los estoicos, [...] poseen una teoría política desarrollada que refuerza y es reforzada a la vez por su concepción general de la terapia filosófica. A diferencia de los demás, no se apartan de la política para proporcionar eudaimonía a discípulos individuales (o a grupos de amigos [como hacían los académicos, o los peripatéticos, o los epicúreos]) moderando sus deseos particulares sin cambio social. Se imponen a sí mismos la tarea de establecer una sociedad justa y humana. Y sostienen que esta tarea, al igual que (y como parte de) la labor privada, no puede llevarse a cabo sin la terapia filosófica [que, según nuestra opinión, estimamos como terapia de choque; en cuanto a varias posturas radicales que caracterizaron al estoicismo]. Su diagnóstico de las enfermedades provocadas por la pasión se convierte en la base de su diagnóstico del desorden político; y se dice que la extirpación de la pasión promete dotar de nuevo fundamento a la virtud política.<sup>99</sup>

## 2.5 Zenón y Epicteto equiparados.

Para Zenón y para Epicteto la valoración de la *philia* (como objeto de aspiración y como sentimiento) y del poder político (como objeto de aspiración) consiste en considerarles como A) preferibles porque están en conformidad con las inclinaciones naturales del ser humano y porque en muchas ocasiones son deberes de cada uno de los roles que se tienen a lo largo de la vida. *Aunque no podemos afirmar que A) se cumple cabalmente para la philia*, en ciertos pasajes parece ser que ésta no es tan indiferente. Para apreciar que la *philia* no es para ambos filósofos tan indiferente recordemos los siguientes pasajes: en el caso de Zenón podemos ver Ateneo, XIII 561 c-d y Diógenes Laercio, VII 129-130; en el caso de Epicteto podemos ver *Disertaciones por Arriano*, libro I, XXIII 5, y libro II, IV 3. En Ateneo incluso se dice que Zenón define al dios Eros como dios del amor y la libertad (metafísica), lo cual es significativo porque esa libertad es resultado o forma parte del “estado mental” del sabio-virtuoso, según veremos en el próximo capítulo (igualmente veremos allí otros casos en los que Epicteto nos hace alusión directa de la mayor importancia de la –verdadera- *philia*). Por lo que podemos decir que D) la noción de *philia* en Zenón y en Epicteto es similar: ambos le otorgan un mayor papel en sus sistemas filosóficos.

---

μεγάλης καὶ τῆς μικρᾶς· εἶτα φόνον ἐργαζόμενος καὶ ἀπολλύων ἄνθρωπον μηδὲν [5] ἡδίκηκότα λέγεις ὅτι τοῖς κριθεῖσιν ἐμμένειν δεῖ.”: Ídem, p. 770.

<sup>99</sup> Nussbaum, Martha, *La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 398.

Hemos podido afirmar que también es cierta la proposición D) en tanto que para Zenón de Citio como para Epicteto los diferentes que (B) el valor del amor verdadero está vinculado con la oikéiosis porque profesar el amor en cualquiera de sus variantes correctas es profesar y fomentar esta oikéiosis o lazo natural hacia uno mismo y los demás. La proposición B) hace asimismo que se verifique D), a saber, que las posturas de Zenón y de Epicteto al respecto son de base muy cercanas. Para explicar el punto retomemos a Sorabji en uno de sus comentarios sobre la oikéiosis:

Epictetus is reverting to an early Stoic view of humanity. Whereas Cicero and Seneca had associated Stoicism with the idea that oikéiosis unites all humans into a single household, just because they are human, the founder of Stoicism, Zeno, had taken a sterner view. Only virtuous humans belong in his ideal community as fellow citizens; the others are enemies to each other. Epictetus provides a rationale. He says that we should not consider people as friends, nor even as human, unless they locate their personal interest in the character of their will. For otherwise they will be ready to do anything to each other.<sup>100</sup>

Nosotros apreciamos la certeza de lo expuesto puesto que lo apropiado o familiar, la oikéiosis, en Zenón y en Epicteto una verdadera y sólidamente sólo a los individuos virtuosos. Mientras los individuos no-virtuosos profesan una “philía” que no es verdadera, que no es una oikéiosis. Ya que existen diferentes formas de philía, así como diferentes formas de ejercer el poder, que son oikéiosis (una hacia la esposa o esposo, hacia los hijos, hacia los padres, etc.) el ser humano que es virtuoso sabrá practicarlas todas de manera correcta. Por ende, el virtuoso siempre será “amoroso”. El ser “amoroso” para con los demás y con uno mismo es parte de la “actividad” virtuosa (a5) y reiteramos: por ello es que el amor correcto no podría ser indiferente.

La diversidad de actitudes correctas ante diferentes individuos tiene vinculación con la idea de los diversos “roles” del humano, los cuales fueron sancionados por los estoicos desde su fundador. No será pues innecesario citar un comentario de Michael Frede al respecto, para así comprender cómo es que el estoicismo puede aceptar que diferentes formas de amor y de poder sean correctas.

For we are told (Diogenes Laertius, VII.160) that Aristo of Chios, a student of Zeno, earlier in the third century BC, said that a wise human being is like a good actor who plays his part equally well whether he plays the role (prosopon) of Thersites or that of Agamemnon. We find the same view in Teles (dated to the third century BC and classified as a Cynic). According to an epitome of his work he is supposed to have said in his “On Circumstances”: “Fortune (tuché) is like a poet. She creates persons (prosópa) of many kinds, that of a ship-wrecked man or that of a beggar, a fugitive, a man of high repute or of no repute.” He went on to explain that a good human being had to be able to play any role well which Fortune imposed on him, be it that of a rich man or of somebody who had become poor (p. 52, 2-5 Hense). Similarly, in “On Self-sufficiency”, Teles explained that just as a good actor has to play any role well which the playwright gives him, so also the virtuous man has to play well the role which

---

<sup>100</sup> Sorabji, Richard, *Emotion and peace of mind, From stoic agitation to Christian temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 184.

Fortune gives him. But then Tales went on to refer Bion of Borystheneia (earlier in third century BC) who had said that Fortune like a poet sometimes gives one the role of the protagonist, say that of a king, sometimes that of a minor character, say that of a vagabond.<sup>101</sup>

Epicteto recomienda reiteradamente que cada persona vaya ampliando cada vez más el círculo de los individuos a los cuales debe de hacerles *bien* hasta llegar al punto de considerar a todos los individuos como igual de importantes, sin *dejar* de cumplir con los roles particulares que lo Providencia dio a cada uno: los de hermano, de hijo, de miembro de una determinada comunidad, de general, de filósofo, de rico, de pobre, etc. No es propósito en nuestro estudio adentrarnos aún más en el tema de los “roles” humanos, empero dejamos anotada su vinculación con el tema de la oikéiosis y con los de philía y de poder. La vinculación con la oikéiosis (B) radica en que el ser humano tiene que satisfacer tanto la oikéiosis hacia sí mismo como la debida hacia los demás de acuerdo con la vida que “le tocó vivir”. (Para satisfacer a la diversidad de oikéiosis el ser humano debe “interpretar” en su vida diversos roles).

A decir de Cicerón, un ser humano puede, a través del subsecuente desarrollo de su racionalidad, conducir a la oikéiosis (que en un principio tiene para sí mismo) hacia otros individuos. La explicación ciceroniana muestra el surgimiento de lo que Boeri y Salles denominan la “familiaridad social” del ser humano.<sup>102</sup> El surgimiento de lo que Engberg-Pedersen denominó, por su parte, como la “segunda versión” de la oikéiosis, la que se da hacia más humanos, fuera de uno mismo.<sup>103</sup>

La vinculación de los “roles” con la philía y con el poder radica igualmente en que el ser humano va a amar y a estar inclinado al poder sólo *en la medida y en el modo en que sea adecuado* para el rol específico que le asignó el Dios-Providencia. Así, por ejemplo, si a una persona “Y” la Naturaleza o Providencia le *asignó* el rol de una esclava ateniense, entonces “Y” tiene que satisfacer la oikéiosis hacia sí misma (pues es su rol como ser humana), tanto como la oikéiosis debida a sus padres (pues es su rol como hija), como la oikéiosis debida a sus amos (pues es su rol como esclava), como la oikéiosis hacia los otros esclavos de la casa a la que pertenece (pues es su rol como compañera de ellos), etc. Por igual, “Y” debe amar a su persona (pues el amar es una forma de oikéiosis que debe darse a sí misma y que debe de profesarse por pertenecer a los seres humanos) en la medida y el modo adecuados (sin que su amor propio se convierta en una pasión o que impida la consecución de la virtud ni perturbe los demás roles que le fueron asignados, es decir, que no le impida cumplir con los deberes hacia esos roles). Asimismo “Y” no puede aspirar, por ejemplo, a adquirir el poder político supremo en Atenas, pues ello no pertenece a su rol de esclava ni de mujer. De hecho, podría decirse que “Y” no debe de estar inclinada al poder político en ninguna medida y en ningún modo ya que ello no corresponde a sus roles de esclava ni de mujer asignados por el Dios-Destino. Entonces únicamente el sabio podrá

---

<sup>101</sup> Frede, Michael, “A notion of a person in Epictetus”, en *The philosophy of Epictetus*, T. Scaltsas, A. Mason, editores, Nueva York, Oxford University Press, 2002, pp. 153-168.

<sup>102</sup> Boeri, M. D. / Salles, Ricardo, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Op. Cit., p. 500. Para abundar más sobre el tema véase el comentario al capítulo 22 de esta obra.

<sup>103</sup> Cfr. sección 1.6.

cumplir correctamente sus roles y, por ende, es el único que *siempre* puede ser correctamente amoroso para con quien sea.

Reiteramos que se comprueba D) porque en el fondo no hay una diferencia del lugar que ocupa el amor en las teorías de Zenón y Epicteto. Éste no difiere del fundador de su escuela en la consideración del amor. Para ambos el amor es apropiado cuando es una eupáttheia, que es el amor que pueden disfrutar y disfrutaban los sabios y los dioses. Lo anterior comprueba que los estoicos no proponían el no tener sentimiento alguno, sino sólo los buenas y apropiadas o, mejor dicho, tener sentimientos correctos. Cuando se trata del amor de carácter pasional, arrebatado, inapropiado, destructor, sembrador de discordias, incorrecto, dirigido a quien no se debe, y que pueden padecer los hombres y las mujeres que no se controlan, que no son libres, que no son sabios, que se dejan llevar por lo “que no depende de uno” (a saber, lo que no depende de la voluntad), que no satisface a la oikéiosis... es cuando se *debe* de rechazar o, mejor dicho, no se está rechazando al amor puesto que no es el *verdadero* amor, se trata de alguna pasión reprobable, viciosa o sencillamente no preferible.

El amor es una emoción muy versátil que significa muchas cosas para las diversas personas y que es sentida de diferentes maneras. En la actualidad no lo podríamos catalogar como un sentimiento con un valor unívoco, y no se podría afirmar por unanimidad que tiene –o que carece– de un verdadero y específico valor. Cosa que sí hacían los estoicos. En nuestros días no se puede siempre elogiar como tampoco siempre condenar el que alguien experimente el amor. Al final de cuentas es un sentimiento muy humano y variadísimo, que se da hacia (o es producido por) múltiples direcciones –hacia uno mismo, hacia los padres, los hijos, la pareja, algún extraño o extraña, los amigos, etc.–, que en ocasiones es imposible de controlar, pero que para los estoicos también había que examinar y, a partir del uso de la razón, había que disfrutarlo (cuando es el apropiado-verdadero) o repudiarlo (cuando es falso, es una pasión o falsa impresión), o al menos intentar saber cuándo es apropiado y cuándo no, y actuar en consecuencia.

Los estoicos no dejaron –al menos hasta donde sepamos–, un término explícito para la philía o eros como buen-sentimiento/eupáttheia/preferible (o como algo más importante que éste buen sentimiento, algo vinculado más fuertemente con la virtud), ni tampoco dejaron un término explícito diferente para la philía como pasión/pátthe/dispreferida. Lo que puede hacer dificultosa la determinación rápida del amor (o amistad, o afectividad, etc.) como una emoción correcta o incorrecta. El determinar cuándo para un estoico particular la philía es inapropiada (o cuándo se deberá de rechazar por los motivos del postulado C) siempre dependerá de lo que se refiera concretamente de ella, del contexto del texto. *Si se dice que es apropiada sentirla se trata de una philía eupáttheia y si se dice que hay que rechazarla o que es inapropiado tal sentimiento se trata de una philía pátthe, o, volvemos a repetir, en este último caso no es en verdad una philía.* No hay términos particulares para cada una de las dos.

Dentro de la teoría moral estoica el poder político, por su parte, es también un “bien convencional” y no un bien moral. No es un bien moral porque, como ya hemos insistido ad nauseam, no conduce a la virtud ni a la felicidad. En la búsqueda de la eudaimonía por parte de Zenón y de Epicteto el poder político no tiene lugar, aunque sí tiene lugar en el campo de las actividades humanas; es una de las características actividades del hombre y de la mujer. El sabio estoico sabe que el ser humano, porque tiene racionalidad, desea y tiene que vivir en sociedad y para ello necesita de estructuras políticas y de individuos que creen,

sustenten y manejen tales estructuras. Lo que hemos tratado de exponer es que tanto para Zenón de Citio como para Epicteto, y para “todos” los estoicos, el poder político es un indiferente. Mas no sólo expusimos lo anterior sino que el poder político es A) un indiferente preferible que puede llegar a C) ser rechazado cuando se presenta un deber superior o cuando se arriesga la virtud. Debido a esta correspondencia entre la posición de Zenón y la de Epicteto podemos afirmar que es correcto D) en cuanto al poder político también.

En el caso de Zenón, quien fue el mismo creador de la teoría de los indiferentes, leemos con claridad cuáles son explícitamente algunos de esos indiferentes. Por medio de las cuestiones que establece como indiferentes hemos apreciado que el poder político lo es también porque con él se pueden conseguir aquellas cosas que ha nombrado explícitamente como indiferentes (riqueza/pobreza, placer/dolor, salud/enfermedad, etc.), además del hecho de que la política es parte de la naturaleza humana. Es una lástima que no hayan sobrevivido más especulaciones del fundador del estoicismo sobre la política, porque se dice que escribió bastante al respecto (como se supone hizo en su no sobreviviente *República* y en otras de sus obras). Y en esas especulaciones seguramente hablaba en abundancia sobre su perspectiva acerca del poder y la posición que él le daba dentro de los bienes humanos.

Lo dicho hasta aquí nos lleva, asimismo, a entender un poco mejor la visión de Epicteto para con el poder político. El cual, dice el filósofo –más explícitamente quizá que lo podemos recoger en Zenón-, no debe ser objeto de deseo –sólo objeto de la voluntad-, y, agrega, que los individuos deberán actuar virtuosamente sin importar si tienen o no un poder político. En otras palabras, no se debe de tener un sentimiento incorrecto (pathé) hacia el poder político. Éste no es necesario para la virtud porque a1) no es parte de lo excelente ni es el Bien, a2) no es elogiado, a3) no depende de uno, a5) no forma parte de la “actividad” virtuosa.

Empero, en caso de que un individuo se encuentre en la situación de adquirir o no el poder político, deberá aceptarlo porque éste puede ser un bien convencional para él y para los demás, es decir, tiene un valor (que puede ser, por ejemplo, el proveer de salud a él y a su familia o el ayudar para que su comunidad no caiga en la pobreza, cuestiones que son a su vez bienes convencionales –y esas actividades tienen valor porque (B) satisfacen a la oikéiosis de las personas que las tienen o porque son deberes, que también satisfacen la oikéiosis). Y podemos elegirlo porque el vivir conforme a la naturaleza es uno de los dos “objetos supremos de preocupación racional” (cfr. Sección 2.3, el otro objeto es, claro, la virtud), y los preferibles nos permiten vivir conforme a la naturaleza. Aunque el preferible llamado poder político –como cualquier otro- debe ser (C) *sacrificado* o rechazado cuando se debe cumplir un deber mayor (C2) o se debe de cumplir con la virtud (C1).

---

### Capítulo III.

#### *La prioridad de la “libertad metafísica” sobre el amor y el poder.*

En este tercer capítulo uno de nuestros propósitos es verificar que para Epicteto tanto el amor y el poder se encuentran en el mismo nivel de la jerarquía de valores y que los dos son *menos valiosos* que la “libertad metafísica”.

Para ello, en la primera parte explicamos lo que llamamos la “libertad metafísica” de los estoicos y referimos su diferencia con respecto a la libertad legal o socio-política. Luego realizamos una comparación entre la noción de “libertad metafísica” dada por Marco Tulio Cicerón y la desarrollada por Epicteto. Plasmadas particularmente en la paradoja V del texto *Paradoxa stoicorum* de Cicerón y en el capítulo I del libro IV de las *Disertaciones* de Epicteto. Considerando el contexto histórico en el cual ambos autores crearon sus ideas, otorgamos algunas sugerencias sobre el origen de sus posturas ante la libertad.

Analizamos la interrelación del poder y del amor con la concepción de la “libertad metafísica”, donde se apreciará cómo ésta tiene un valor superior sobre los primeros. Lo dicho podrá ayudarnos a comprender la esencial noción estoica de que “sólo el sabio-virtuoso es libre”. Trataremos de responder porqué aquella libertad posee un mayor valor, muy visible si se le compara con cualquier *philia* o poder. Desarrollamos dos propuestas para responder la cuestión. *A)* La “libertad metafísica” es un objetivo primordial del ser humano porque es la consecuencia del actuar virtuosamente (en contraste, ni *philia* ni poder son resultados del actuar con virtud). *B)* Esa libertad es consecuencia directa de la circunstancia de *ser virtuoso* y, por ende, del hacer buen uso de la *proháresis* (rechazar y aceptar impresiones de manera siempre correcta), y por ello tiene mayor valor que la *philia* y el poder.

En la tercera parte del capítulo, partiendo de que tanto la *philia* como el poder pueden generar deseos (*pathé*), veremos cómo tales sentimientos incorrectos pueden destruir tanto a cualquier *philia* preferible como a la “libertad metafísica”. A partir de ejemplificaciones mitológicas e históricas Epicteto demuestra el cómo de la desaparición de ambas. Proponemos una escisión de sus ejemplificaciones de acuerdo a las causas de la destrucción de la *philia* preferible y la “libertad metafísica”. Las causas son tres: 1AP) ambición de poder económico, 2AP) ambición de poder sexual y 3AP) ambición de poder político.

Por último, repasamos la solución que el filósofo da para evitar la destrucción: sacrificar siempre el poder en aras de conservar la *philia* preferible y la “libertad metafísica”. Y veremos que evitar aquella destrucción traería no únicamente buenas consecuencias a nivel ético y personal, sino también a nivel global en la filosofía política; una que nos parece primordial es la eliminación de las guerras. Pues si se conserva la *philia* preferible que debe de haber entre los distintos pueblos entonces jamás habría conflictos ni confrontaciones bélicas entre ellos.

#### 3.1 Qué es la “libertad metafísica”.

Llamamos aquí “libertad metafísica” a lo que Susanne Bobzien identifica como la libertad (ἐλευθερία) *interna y psicológica de los seres humanos* (de los sabios, en específico), en oposición a la libertad humana exterior que es política, legal y/o social. Nos referimos a la que los filósofos establecieron que tenían aquellos individuos que no son esclavos ni de vicios, ni de pasiones, ni de deseos causados por los bienes exteriores.<sup>1</sup> La autora expone el nacimiento del concepto filosófico de “libertad interna y psicológica”: se trata del uso metafórico de la libertad física de orden político-legal por parte de los filósofos. “In ethics, the external, legal or physical, freedom from the forces of tyranny and slavery is replaced by internal, psychological freedom: in order to be free, one must not be the slave of one’s passions”.<sup>2</sup> Teniendo la categoría “ἐλευθερία” un origen netamente político e histórico (la ausencia de tiranía en las polis) que después pasaría al filosófico. La “libertad metafísica” es entonces parte de una vida feliz, es característica del sabio-virtuoso. Además, siguiendo a la autora, no se trata de L1) la libertad de decidir entre cursos alternativos de acciones, de L2) la libertad de poder hacer algo de una manera u otra, de L3) la libertad como una indeterminación causal,<sup>3</sup> o de L4) la libertad externa, física y político-legal-social.

En el caso específico de los estoicos, desde los antiguos hasta los tardíos, se trata de lo que denominaron como la libertad verdadera; la “libertad metafísica” es pues la verdadera libertad, la que es interna y que poseen los sabios.<sup>4</sup> Lo que implica que el resto de la humanidad está –en verdad- en la “esclavitud” interna y mental. A ésta aquí la llamaremos “esclavitud metafísica”, en oposición pues a la esclavitud externa, política y legal. Cabe especificar que los primeros estoicos nunca vincularon la categoría de libertad (metafísica) con “lo que depende de nosotros” (ἐφ’ ἡμῶν),<sup>5</sup> en cambio, Epicteto sí las conectó.

The relation between his notions of that which depends on us and his notion of freedom is then as follows: Freedom is a virtuous state of mind, desirable and to be aimed at. In order to achieve this virtue you must (i) know exactly what things depend on you and (ii) align your designs, life plan, etc. in such way that you only ever want what depends on you and expect only what that you only ever want what depends on you and expect only what is within the boundaries of what depends on you- which is restricted to the “use of impressions” (cf. 7.1). In short, you possess freedom if, knowing what depends on you, you do not ever desire or deplore anything that does not depend on you.<sup>6</sup>

Lo que se dice aquí sobre la concepción de libertad (metafísica) de Epicteto, como “un estado mental” indispensable para conseguir la virtud, se puede idénticamente decir de la concepción de libertad (metafísica) del resto de los estoicos. Por esto la libertad metafísica no es, con propiedad, un indiferente, es parte de la virtud. Es un “virtuous state of mind”. Además, lo que llamamos libertad metafísica es una cualidad de los sabios según *todos* los

---

<sup>1</sup> Bobzien, Susanne, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Nueva York, Clarendon Press, 1998, p. 338.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ídem*, pp. 338-339.

<sup>4</sup> *Ídem*, pp. 340-341.

<sup>5</sup> *Ídem*, p. 341.

<sup>6</sup> *Ídem*, p. 342.

estoicos. En otras palabras, la libertad metafísica es una cualidad ética en el estoicismo. Por ello, por su cualidad moral, no es un indiferente (y por no serlo tiene prioridad sobre otros indiferentes preferibles como el amor y el poder). *La libertad metafísica depende de la "disposición del alma"*<sup>7</sup> del sabio. Para Epicteto, la cuestión de cómo actuar conforme a la Naturaleza-Cosmos se vincula con "la libertad de emociones y la tranquilidad de la mente (ἀπάθεια y ἀταραξία). Éstos son estados a los que hay que apuntar y que, para alcanzarlos, requieren que no sea frustrado ninguno de nuestros deseos e impulsos."<sup>8</sup> No debemos olvidar pues que, para obtener la ἀπάθεια y ἀταραξία (que son los estados del alma en los que consiste la verdadera libertad), las personas deben (según lo señalado por Bobzien en la cita de arriba) de i) saber con precisión qué depende de cada una de ellas y ii) deben de alinearse con los planes del Destino-Dios. En este segundo aspecto necesario para ser libre verdaderamente el individuo debe de acatar lo que Salles denomina "Principle of Alignment" o "Principio de Alineación".<sup>9</sup> Tal principio normativo indica que uno debe de "alinearse" u obedecer los designios del Destino porque todos sus designios tienen una buena razón; si una persona no se alinea a lo que se le está destinado va a sufrir pues va a estar queriendo y anhelando lo que no (le) va a suceder.

La libertad metafísica es consecuencia de la virtud. En otras palabras, como el virtuoso es el único que tiene una disposición del alma que le hace poseer una tranquilidad del alma (ἀταραξία, ἀπάθεια, ἀκόλυτος)<sup>10</sup> entonces es el único que puede ser metafísica y verdaderamente libre. Daremos ahora un ejemplo de lo que entendemos por libertad metafísica bastante ad hoc a nuestro tema del poder. Un empresario es acusado injustamente de fraude por una empresa rival. El comerciante, quien no cometió ningún delito, trata de probar su inocencia pero finalmente es sentenciado a pagar una increíblemente cuantiosa multa. La libertad metafísica de ese comerciante no es su posibilidad de huir o de comprar a las autoridades para que le conmuten o eliminen la pena (no es L1, la libertad de decidir entre cursos alternativos de acciones). No consiste en poder elegir no haber sido acusado, en primera, de un fraude (no es libertad "libertaria" que permite escoger lo que no está destinado a decidir). Tampoco consiste en poder pagar la multa pero lamentándose y sufriendo porque el solventarla seguramente lo llevará a la quiebra (no es L2, la mera libertad de poder hacer algo de una manera u otra). Ni tampoco consiste en que, pese al pago de la multa, el comerciante permancerá "libre" y no llegará a la cárcel ni perderá sus derechos como ciudadano, pues tal libertad es sólo física y ella no le quitaría el posible dolor de perder tanto dinero (no es L4, la libertad externa, física o político-legal-social).

---

<sup>7</sup> Ídem, p. 340. De nuevo, concordando con Bobzien: "True freedom depends on the disposition (διάθεσις) of the wise person's soul, which is stable and in a state of ideal tension. As regards freedom, this state of soul has a twofold effect on the person's behavior: internally, the one who is free [metafísicamente] is master of his passions; externally, the one who is free [metafísicamente] cannot be bribed or blackmailed into actions which he does not want to perform. The reason is that the wise and truly free do not have any desires to which bribes and blackmails could latch on."

<sup>8</sup> Salles, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 102. Lo citado de este autor está en consonancia con Bobzien, véase nuestra nota anterior.

<sup>9</sup> Salles, Ricardo, "Epictetus and the causal conception of moral responsibility and what is eph'hemin", en P. Destrée, R. Salles y Marco Zingano, editores, *What is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014, p. 180.

<sup>10</sup> Bobzien, Susanne, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Op. Cit., p. 342.

Para tener una libertad metafísica el empresario debe de tanto i) conocer lo que depende exclusivamente de él y ii) alinearse con el Destino. El comerciante debe de saber que ni la acusación, ni la decisión de los jueces, ni comprobar su inocencia, ni su castigo, dependen de él, lo único que en tal caso depende de él es asentir y realizar el pago de la multa (en tanto que también tenga las capacidades económicas para solventarla). También debe de alinearse con el Destino y aceptar que haber sido acusado y sentenciado injustamente de fraude sin posibilidad de probar su inocencia le estaba destinado y por eso mismo hay una buena razón de que le ocurriera a él. Si el empresario satisface i) y ii), en otras palabras, si acepta que lo único que debe de hacer para ser virtuoso-feliz es lo que depende de él, como el solventar una gran multa, y acepta lo que se le tiene destinado pues sabe que Dios destina todo,<sup>11</sup> como el pagar una ingente multa por algo que no hizo, entonces, ese comerciante está actuando con libertad metafísica. El empresario, al pagar la multa satisfaciendo i) y ii) muestra que es libre metafísicamente pues no sufre por cumplir su condena, no se trata de alguien esclavo metafísico de exteriores como el dinero sino que se trata de alguien que es sabio porque actúa conforme a los designios del Dios-Destino y, por ello, es feliz.

Otro ejemplo de libertad metafísica: tenemos a una mujer cuya casa se incendia, ella actuará con esa libertad metafísica si hace lo único que depende de ella, como darle un nuevo hogar a sus hijos y no lamentándose o maldiciendo a Dios por los bienes materiales que perdió, y más podrá privarse de sufrir si está conciente de que su destino siempre fue perder su casa por el fuego y que tal pérdida era por una buena razón. Lo anterior probaría que la mujer no era esclava metafísica de su casa y que en verdad su casa es un indiferente para la felicidad. La libertad metafísica evita pues el sufrimiento, el padecimiento, la pasión y la infelicidad a los que la poseen al consistir en querer sólo lo que está dispuesto por Dios a suceder. Y el querer sólo lo anterior es una característica del sabio.

Antes de continuar debemos de poner en claro que concordamos con Bobzien y con Salles en que el concepto epiceteo de “lo que depende de nosotros” es –prácticamente– independiente del hecho de que todo el cosmos, en el estoicismo, esté predeterminado o predestinado (el concepto epiceteo es ajeno a la cuestión compatibilista). Tanto Bobzien como Salles establecen que la mente humana y sus decisiones también dependen del Destino universal, pero la mente no depende del determinismo externo. Veamos, según Salles, para Epicteto (como para los demás estoicos) el asentimiento, que es “lo que depende de nosotros” (pues tenemos la “libertad” de asentir, no asentir, o ninguna de las anteriores), no se sujeta a la “necesidad externa” pues “cuando estoy a punto de asentir a una impresión, no hay nada externo a mí que pudiera impedir que lo haga”.<sup>12</sup> El mismo autor puntualiza que “el simple hecho de que [los estoicos] usen los conceptos de lo que depende de nosotros y de posibilidad de acciones alternativas no los compromete a aceptar conceptualmente [...]” “la ausencia de necesidad en la esfera de las acciones y de su

---

<sup>11</sup> Según Salles, para Epicteto el saber que algo está predispuesto por Dios es una buena manera de formar la creencia u opinión de que una acción es correcta de hacer. Salles, Ricardo, “Epictetus and the causal conception of moral responsibility and what is eph’hemin”, en P. Destrée, R. Salles y Marco Zingano, editores, *What is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Op. Cit, p. 181.

<sup>12</sup> Salles, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*, Op. Cit., pp. 121-122. (Véase nota 26 del texto de Salles).

psicología”.<sup>13</sup> Para ilustrar lo dicho los estoicos emplearon la metáfora del cilindro, creada por Crisipo, al que se le da un empujón y luego comienza a rodar en una pendiente. Un factor exterior (necesidad exterior) es lo que hace que empiece a moverse pero sólo por su forma –cilíndrica- rueda, así, el ser humano es responsable moralmente de sus acciones, pues pese a haber cosas exteriores que los mueven a comenzar a actuar, sólo por algo interior, el asentimiento mental, realmente actúan y son responsables.<sup>14</sup>

Entonces, debido a que no existió una diferenciación terminológica tan clara, a nuestro parecer por parte de los estoicos para distinguir entre L1, L2, L3, L4,<sup>15</sup> y cualquier otro tipo de libertad, aquí decidimos llamar “libertad metafísica” a la “libertad” (ἐλευθερία) interna que es una característica o estado mental y una característica de los sabios-virtuosos y que se da al cumplir i) y ii). Los no sabios pueden tener el resto de las libertades, como la de realizar acciones alternativas, pero la libertad metafísica no la poseen. Con lo anterior intentamos distinguir a ese estado mental virtuoso de las demás “libertades” y evitar, si es posible, equívocos.<sup>16</sup>

### 3.2 Libertad metafísica, gloria y philía. Cicerón y Epicteto.

Un evidente paralelismo que hay entre *De Officiis* y las *Paradoxa Stoicorum* de Marco Tulio Cicerón y las *Disertaciones* de Epicteto se encuentra en que ambos pensadores hablan de una misma concepción de libertad metafísica, tal como la establecimos. Además existe un énfasis en el argumento de que la libertad metafísica se obtendrá al aplicar una indiferencia hacia las cosas exteriores que pueden suscitar pasiones, o lo que es lo mismo, por medio de la idea de que alguien será libre metafísicamente cuando tome como cierto que los exteriores son indiferentes. Otro claro paralelismo se hace presente cuando vemos que Cicerón y Epicteto recomiendan un repudio hacia los dos sentimientos impropios que nos interesan: la ambición de poder y el deseo amoroso. Cuando ambos sentires son pasiones (pathé), ambos pueden ser impedimentos para ser en verdad libre metafísicamente.

Veamos, Cicerón establece que la ambición por poder político o militar puede quitarnos nuestra libertad metafísica. “Se ha de evitar también la ambición de gloria (como dije

---

<sup>13</sup> Salles, Ricardo, “Necesidad y lo que depende de nosotros. Sobre la interpretación de Marcelo Boeri del compatibilismo estoico”, en *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, volumen 39, número 115, México, Instituto de Investigaciones filosóficas/ Universidad Nacional Autónoma de México, abril 2007, p.96.

<sup>14</sup> Para una sucinta y clara explicación de la analogía del cilindro véase Salles, Ricardo, “Epictetus and the causal conception of moral responsibility and what is eph’hemin”, en P. Destrée, R. Salles y Marco Zingano, editores, *What is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Op. Cit., pp. 177-182.

<sup>14</sup> Salles, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*, Op. Cit., pp. 121-122.

<sup>15</sup> Bobzien, Susanne, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Op. Cit., p. 344.

<sup>16</sup> Como se puede apreciar en nuestra nota 7 del presente capítulo, Bobzien tampoco le llama de otra manera a la libertad que aquí llamamos “libertad metafísica”. Sencillamente le llama (true) “freedom”. Asimismo le llama “internal and psychological freedom”, siendo que las “libertades” L1 y L2 (que distinguimos en la p. 82), también podrían ser identificadas como internas y psicológicas. Sin embargo, L1 y L2 (y quizá L3, en la cual en términos generales no creían los estoicos) también podrían ser (identificadas como) “libertades metafísicas”. Por lo que, para hacer clara nuestra distinción, nosotros no llamaremos “libertades metafísicas” a L1, L2 o L3 y evidentemente tampoco a L4.

antes); porque quita la libertad [la metafísica], que la cual debe ser el mayor empeño de los hombres fuertes y magnánimos. Tampoco se han de desear los mandos, antes, por mejor decir, no se deben de aceptar algunas veces, y otras se deben renunciar generosamente.”<sup>17</sup> Aquí tenemos un consejo explícito de repudiar la ambición de gloria política, no sólo porque haya sido una costumbre y una cualidad romana -desde antiguo- el elogiar a los hombres modestos y criticar a los ostentosos, sino porque también hay una razón argumentativa de peso. La razón es que *ambicionar* gloria hace perder la libertad metafísica.

Declaramos que para Epicteto la libertad metafísica es evidentemente superior a preferibles como la philía y el poder, por eso y por más razones, Epicteto va aún más lejos que Cicerón en la crítica contra el ambicionar el poder; se mofa de la esclavitud metafísica de los que insisten en perseguir el éxito en la política y en la guerra. “[El esclavo por nacimiento que fue manumitido] Hace una campaña [militar], sufre como un condenado y no deja de pedir la segunda y la tercera campañas. Y luego, cuando pone el colofón y llega a senador, entonces se vuelve un esclavo [metafísico] que va al senado, entonces pasa por la más brillante y hermosa esclavitud [metafísica].”<sup>18</sup> Aquí tenemos la distinción clara entre esclavitud legal y esclavitud metafísica. La primera es la que tenía el esclavo antes de ser liberado, donde Epicteto nos habla de un individuo nacido esclavo o que fue esclavizado en algún punto de su vida y quien acaba de conseguir su libertad legal pero que pese a su nueva “libertad” se trastorna por nunca haber estado en tal situación, por ello, es que emprende proyectos descabellados para conseguir poder político. Por lo que ese liberto aún sigue siendo esclavo, y lo es de la esclavitud metafísica la cual tiene su origen en la ambición *desmesurada*<sup>19</sup> de puestos políticos y militares.

Nos interesa hacer notar ahora la influencia de las circunstancias políticas e históricas para la creación de las filosofías y las reflexiones de Cicerón y de Epicteto. Se da la circunstancia de que ambos filósofos están recomendando alejarse de las vicisitudes del poder en una época (siglos I a.C.-II d.C.) en la que el Estado Romano, dentro del que ambos vivieron, experimenta su mayor expansión territorial y militar pero a la vez sufre una declinación en sus valores y costumbres. Es como si los que crearon y profesaron el estoicismo supieran que la población de aquellos tiempos *necesitara* de la idea de una libertad interna o metafísica, que no dependiera en lo absoluto de lo político ni de nada exterior sino de cada persona. La población necesitaba de aquella idea en un tiempo en que

---

<sup>17</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Los oficios* (Libro I, 68), en *Tratados morales*, 15.- edición, Menéndez y Pelayo, M. de Balbuena, Gallegos Roca Full, traductores, México, Editorial Cumbre, 1980, p. 186. “Cavenda etiam est gloriae cupiditas, ut supra dixi; eripit enim libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. Nee vero imperia expetenda ac potius aut non accipienda interdum aut deponenda non numquam.”

<sup>18</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro IV, I 39-40), Op Cit., p. 374. “εἰτά φησιν ‘ἂν μὲν στρατεύσωμαι, ἀπηλλάγην πάντων τῶν κακῶν.’ στρατεύεται, πάσχει ὅσα μαστιγίας καὶ οὐδὲν ἦτον δευτέραν αἰτεῖ στρατείαν καὶ τρίτην. εἴθ’ ὅταν αὐτὸν τὸν κολοφῶνα ἐπιθῆ καὶ γένηται συγκλητικός, τότε γίνεται δοῦλος εἰς σύλλογον ἐρχόμενος, τότε τὴν καλλίστην καὶ λιπαρωτάτην δουλείαν δουλεύει.” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, (Libro IV, I, 39-40), Heinrich Schenkl, editor, Leipzig, B. G. Teubner, 1916, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D4%3Achapter%3D1>).

<sup>19</sup> Aquí ponemos intencionalmente una redundancia, puesto que para los estoicos la ambición sería, por definición, un sentimiento desmesurado. Decir *ambición desmesurada* es en esencia redundante.

la autocracia y el despotismo iban en aumento. Y la filosofía podía sostener o fundamentar la idea de una libertad interior superior a la legal-social-política. No debemos de perder de vista que ese concepto de libertad metafísica permeó tanto en el pueblo como en la mentalidad de los intelectuales de la época. Los intelectuales, incluso, la sobrepusieron a ideas más estimadas y encumbradas por antonomasia en el mundo grecorromano, como las de poder político, gloria o riqueza.

Por ejemplo, en la última cita que hemos hecho de Cicerón, *Los oficios* I 68, éste nos refiere que a veces no hay que recibir (accipienda) la autoridad si no es apropiado, tal como la rechazo él mismo al final de su consulado, y nos refiere que a veces hay que deponerla (deponenda), como lo hizo Sila, el dictador romano de una generación anterior a Cicerón. De sus dieciocho a sus veinticinco años Cicerón vivió la época de apogeo político de Sila (88 al 81 a. C.) y por tal circunstancia fue testigo de cómo la *libertas* (legal y social) romana fue minada.<sup>20</sup> Un similar trastocamiento de las leyes la apreció cuando Julio César obtuvo la dictadura romana en el 48 a.C., lo que lo llevó a dedicarse con más fuerza a discernir la filosofía política y moral.<sup>21</sup> Tenemos en aquel pensador un caso en que se tiene mayor estima tanto por la libertad legal-social como por la libertad metafísica que por el poder político –desconocemos si es una elevación sincera de la libertad sobre la política. Pero teniendo prioridad la libertad metafísica sobre la otra; en varios puntos pasa al elogio exclusivo de la libertad metafísica. La cuestión también es que los ejemplos político-históricos, en Roma, estaban al servicio de la filosofía moral.<sup>22</sup>

En las palabras de Epicteto vemos que se puntualiza que hay individuos ambiciosos – como el liberto del que habló- los cuales hacen varias campañas militares para conseguir poder. Y coincidentemente Cicerón realizó esas mismas campañas para conseguir gloria, pero para su desgracia no obtuvo éxitos militares resonados; nunca le fue otorgado un Triunfo romano, que sí recibieron sus rivales Pompeyo y Julio César. Sería mucho decir que Epicteto hace alusión directa a la cuestión de las campañas militares para criticar a Cicerón en particular, pero sí lo hacía para criticar a gente como él (Plutarco describe a Cicerón, en las *Vidas*, como un hombre obsesionado con la fama, de aquí nuestra duda sobre si Cicerón escribió con sinceridad sus elogios a la libertad interna), y para mofarse y reprender a otros que sólo se inmiscuían en la política con las miras de conseguir fama.

---

<sup>20</sup> Holland, Tom, *Rubicón. Auge y caída de la República romana*, Claudia Casanova, traductora, México, Editorial Planeta, 2007, pp. 22-33. Por ejemplo, Holland nos dice que Sila destruyó uno “de los antiguos pilares de la constitución [el tribunado]” y que el “dictador presentó sus reformas como una restauración que simplemente quería acabar con el revoltijo de leyes existente. Pero ese revoltijo era la esencia de la República.” p. 130.

<sup>21</sup> Michel, Alain, “La filosofía en Grecia y Roma desde el 130 a. de C. hasta el 250 d. de C.”, en *Historia de la filosofía, Del mundo romano al islam medieval*, volumen 3, 10.- ed., Pilar Muñoz, José Ma. Álvarez, Pilar López Muñoz, traductores, México, Siglo Veintiuno Editores, 1990, pp. 25-26.

<sup>22</sup> Por ejemplo, Wilhelm Dilthey nos refiere que Cicerón escribió su *República* para mostrarnos que el “estado ideal en la constitución romana” es producto de la historia. Es decir, Cicerón trata de demostrar, con sustento filosófico, que la historia nos enseña más claramente que la “prudencia [¿o virtud?] personal” el correcto comportamiento político-legal. Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, 2.- edición, Eugenio Irazu, traductor, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 96 y 98.

Para la época en que escribió Epicteto las campañas tenían una razón de ser más moderada que en la República,<sup>23</sup> razón que no dejaba de ser ambición por poder. Las campañas se hicieron desde mediados del siglo I a.C. ya para tan solo acceder a un puesto senatorial municipal, pues por ley, establecida por Julio César, se requería de precisamente tres campañas de caballería (o seis de infantería) en el haber de un político para que éste pudiera convertirse en senador municipal, (Nótese que Julio César también permitió que hijos de esclavos pudieran entrar en el Senado,<sup>24</sup> pero no aún los libertos como Epicteto, tal vez esta circunstancia también moldeó las enseñanzas epicteteanas). El repudio de Epicteto hacia la ambición de gloria y de reputación en el campo político es igual al que profesaba contra la ambición en el ámbito intelectual “But if he does it (reads and writes) for reputation, I say that he is a lover of reputation.”<sup>25</sup>, como ya hemos expuesto.

En otro paralelismo entre los autores, tanto Cicerón como Epicteto aseguran específicamente que hasta los reyes o emperadores pueden ser esclavos metafísicos cuando son víctimas de sus pasiones. Cuando un gobernante es esclavo metafísico de la ambición política o económica o del amor, por más “poder” que tenga, nunca podrá ser feliz. Cicerón refiere de los filósofos que “Such men have had the same aims as kings—to suffer no want, to be subject to no authority, to enjoy their liberty, that is, in its essence, to live just as they please.”<sup>26</sup> Y, siguiendo la misma línea de pensamiento, Epicteto especifica que cualquier rey, incluso el más poderoso, como lo era el rey de Persia, “no sería libre [metafísicamente] si fuera desdichado, y lo mismo un reyezuelo y un consular y el que ha sido dos veces cónsul.”<sup>27</sup> Esas aseveraciones estoicas contra el supuesto poder y la supuesta libertad – metafísica, la de elegir lo que uno quiera- de los gobernantes son expuestas con mayor detalle en las *Paradoxa stoicorum*, donde se les dice a los “príncipes de la ciudad” que “Vosotros, en verdad, ni siquiera son los príncipes de vuestros consiervos”.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> En la República (509-29 a.C.) las campañas se hacían –aparte de los fines honestamente patrióticos- con la esperanza de conseguir un Triunfo y con ello el consulado. Desde mediados del siglo I d.C. se dejan de tener registros de celebración de Triunfos.

<sup>24</sup> Véase, Durant, Will, *Caesar and Christ. A history of roman civilization and of Christianity from their beginnings to A.D. 325*, Nueva York, Simon and Shuster, 1944, pp. 191 y 219. Y nota 59 de las *Disertaciones por Arriano*, Op. Cit., p. 202.

<sup>25</sup> Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, (Libro IV, IV), Op. Cit. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0236:text=disc:book=4:chapter=4&highlight=reputation>).

<sup>26</sup> Cicerón, Marco Tulio, *De Officiis*, [Libro I, 70], Walter Miller, traductor, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1913, p. 72. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0048%3Abook%3D1%3Asection%3D70>). “His idem propositum fuit, quod regibus, ut ne qua re egerent, ne cui parerent, libertate uterentur, cuius proprium est sic vivere, ut velis.”

<sup>27</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro IV, I 53), Op. Cit., pp. 376-377. “ἂν τε μέγας βασιλεὺς κακοδαιμονῆ, οὐκ ἂν ἐλεύθερος, ἂν τε μικρὸς ἂν θ’ ὑπατικὸς ἂν τε δισύπατος. — ἔστω” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, (Libro IV, I, 53), Op. Cit. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D4%3Achapter%3D1>).

<sup>28</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Paradoxa Stoicorum*, V, II 37, Julio Pimentel Álvarez, traductor, Colección Bibliotheca Graecorum et Romanorum Mexicana, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 21. “Vos vero ne conservorum quidem vestrorum principes estis”.

Para ser más esquemáticos enumeramos y discutimos las que consideramos las mayores similitudes, sobre el tema que estamos tratando, entre el texto *Paradoxa stoicorum* de Cicerón y las *Disertaciones*. A partir de aquí nos concentramos en las similitudes encontradas entre la paradoja V del mencionado texto de Cicerón y el capítulo I del libro IV de Epicteto. Las coincidencias recolectadas nos llevarán a apreciar que la libertad metafísica es superior tanto a la philía como al poder –preferibles- en los dos pensadores. Ambos, en su tratamiento de la disposición de ánimo del ser humano que denominamos libertad metafísica, coinciden en lo siguiente:

- i) Definen de la misma manera al que es libre metafísicamente. Cicerón se pregunta retóricamente sobre el que es libre y lo describe. “¿Quién, pues, vive como quiere [quién es libre metafísicamente] si no es [...], el que ni siquiera a las leyes se somete por miedo sino que las sigue y respeta porque juzga que esto es lo más saludable; el que nada dice, nada hace, nada piensa en fin, sino gustosa y libremente [...]?”<sup>29</sup> Epicteto define y describe explícitamente al que es libre metafísicamente de la siguiente manera: “Libre es el que vive como quiere, al que no se puede forzar ni poner impedimentos ni violentar, sin obstáculos en sus impulsos ni fallos en sus deseos ni tropiezos en sus rechazos.”<sup>30</sup> Nótese que los dos pensadores definen al que es libre metafísicamente con tres características idénticas: 1) El que es libre “hace lo que quiere”.<sup>31</sup> 2) Al que es libre no se le puede coaccionar, forzar, por nada -ni por las leyes humanas- ni por nadie. 3) El que es libre piensa, dice y hace todo con gusto, con autonomía, sin impedimentos.<sup>32</sup>
- ii) Contraponen la libertad verdadera o metafísica a la libertad legal-política-social. La segunda era a) el haber nacido de padres libres según la ley o el haber sido manumitido y b) el conjunto de derechos que hacía que los varones (ya) libres (de la forma a)) de una ciudad-polis o del Imperio en general tuvieran la posibilidad de participación en los asuntos públicos, económicos, militares, sociales o políticos, de su propia ciudad o del Imperio. Asegura Cicerón que los estoicos “No dicen, en efecto, que aquéllos [los esclavos metafísicos] son siervos como las cosas adquiridas por mancipación, las cuales se vuelven propiedad de un dueño por contrato de venta o por algún acto de derecho civil; pero si la servidumbre es [...] la obediencia de una alma [...] carente de su

<sup>29</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Paradoxa Stoicorum*, V, I 34, Op. Cit., pp. 19-20. “Quis igitur vivit ut vult nisi [...], qui ne legibus quidem propter metum paret sed eas sequitur et colit quod id salutare esse maxime iudicat, qui nihil dicit, nihil facit, nihil cogitat denique nisi libenter ac libere [...]?”

<sup>30</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro IV, I 1), Op Cit., p. 369. “ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται, ὃν οὔτ’ ἀναγκάσαι ἔστιν οὔτε κωλύσαι οὔτε βιάσασθαι, οἷ αἱ ὀρμαὶ ἀνεμπόδιστοι, αἱ ὀρέξεις ἐπιτευκτικαί, αἱ ἐκκλίσεις ἀπερίπτωτοι.” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, (Libro IV, I 1), Op Cit.

<sup>31</sup> Recuérdese que en el estoicismo el –verdaderamente- libre hace lo que quiere porque siempre quiere lo que está destinado a suceder y, por ende, siempre va a obtener lo que quiere y va ser feliz, como apuntamos arriba en nuestro apartado de la descripción de libertad metafísica.

<sup>32</sup> Por el “Principio de alineamiento” el que es libre “hace todo con gusto”, incluso lo “dañino” o “no beneficioso” para él porque sabe que todo cuanto (le) sucede está destinado y, por eso, sucede por una buena razón que tiene Dios. Por esto mismo no tiene impedimentos en lo que quiere pues lo que quiere está destinado a suceder, así, no hay nada en lo absoluto que le impida obtener lo que quiere.

arbitrio”<sup>33</sup> Epicteto realiza la contraposición de la siguiente manera: refiere que diciéndole la verdad sobre la libertad metafísica a cualquiera que haya ostentado un poder político ese individuo no comprendería el argumento pues él se consideraría libre por nacimiento (siendo pues sólo libre legalmente –de la forma a-). Por ello había que explicarle que él ciertamente carecía de la libertad verdadera. ““En nada difieres de los que han sido vendidos tres veces en punto a no ser también tu esclavo” [...] senador, de la misma esclavitud [de la metafísica] que tú eran quizá esclavos tu padre y tu madre y tu abuelo y unos tras otros todos tus antepasados.”, “¿Te parece que no tiene nada que ver con ser esclavo [metafísico] el obrar contra la propia voluntad, obligado, gimiendo?”<sup>34</sup>

- iii) Ponen el ejemplo muy concreto de que los individuos pueden ser esclavos metafísicos hasta de sus esposas o de las personas que aman como pareja. Y para subrayar más la similitud, hay que notar que ambos pensadores redactaron su argumento mediante preguntas o cuestionamientos. “¿Acaso es libre [metafísicamente], en mi opinión, aquel a quien una mujer comanda, a quien le impone leyes, le prescribe, le manda, le veda lo que le parece, que, cuando le da órdenes, nada puede negar, nada se atreve a rehusar?”<sup>35</sup> se pregunta Cicerón. “¿Nunca te mandó tu amada algo que tú no quisieras? [...] ¿Y qué otra cosa es la esclavitud [metafísica]? ¿Nunca saliste por la noche a donde no querías? ¿Gastaste lo que no querías? ¿Dijiste algo gimiendo y suspirando, consentiste que te insultaran, que te cerraran la puerta?”<sup>36</sup> preguntaba de manera bastante parecida Epicteto.
- iv) Puntualizan la inutilidad del poder militar y de las actividades bélicas para la consecución de la verdadera libertad; la del alma o metafísica. Cicerón, al que presume de la siguiente manera ““He hecho grandes guerras, he estado al frente de grandes comandos y provincias””, le responde sarcásticamente “Hazte, pues, un alma digna de alabanza”<sup>37</sup> Y posteriormente asegura que la ambición “del honor, la del *comando*, la de los cargos, ¡cuán dura ama [metafísica] es, cuán tiránica, cuán violenta!”<sup>38</sup> Epicteto refiere la misma inconsecuencia de las cuestiones bélicas “Hace [el liberto] una campaña [militar], sufre como un

<sup>33</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Paradoxa Stoicorum*, V, I 35, Op. Cit., p. 20. “Non enim ita dicunt eos esse servos ut mancipia, quae sunt dominorum facta nexo aut aliquo iure civil; sed si servitus sit [...], oboedientia fracti animi et abiecti et arbitrio carentis suo”.

<sup>34</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro IV, I 7-11), Op Cit., p. 370. “τῶν τρεῖς πεπραμένων οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ μὴ καὶ αὐτὸς δοῦλος εἶναι, [...] ὃ βέλτιστε συγκλητικέ, τάχα σου καὶ ὁ πατήρ τὴν αὐτὴν δουλείαν δοῦλος ἦν καὶ ἡ μήτηρ καὶ ὁ πάππος καὶ ἐφεξῆς πάντες οἱ πρόγονοι.”, “οὐδὲν σοι φαίνεται εἶναι τὸ ἄκοντά τι ποιεῖν, τὸ ἀναγκαζόμενον, τὸ στένοντα πρὸς τὸ δοῦλον εἶναι;” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, (Libro IV, I 7-11), Op Cit.

<sup>35</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Paradoxa Stoicorum*, V, II 37, Op. Cit., p. 21. “An ille mihi liber cui mulier imperat, cui leges imponit, praescribit, iubet, vetat quod videtur, qui nihil imperanti negare potest, nihil recusare audeat?”

<sup>36</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro IV, I 17-18), Op Cit., p. 371. “οὐδέποθ' ὑπὸ τῆς ἐρωμένης ἐπετάγης οὐδὲν ὧν οὐκ ἠθελες; [...] τί οὖν ἄλλο ἐστὶ δουλεία; νυκτὸς οὐδέποτ' ἀπῆλθες, ὅπου οὐκ ἠθελες; ἀνάλωσας, ὅσα οὐκ ἠθελες; εἰπάς τινα οἰμώζων καὶ στένων, ἠνέσχου λοιδορούμενος, ἀποκλειόμενος;” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, (Libro I, IV 17-18), Op. Cit.

<sup>37</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Paradoxa Stoicorum*, V, II 37, Op. Cit., p. 21

<sup>38</sup> Ídem, p. 23. “honoris, imperii, provinciarum, quam dura est domina, quam imperiosa, quam vehemens.”

condenado y no deja de pedir la segunda y la tercera campañas. [...] que no sea necio, sino que aprenda lo que decía Sócrates, qué es cada cosa y no aplique al azar las presunciones a las materias particulares.”<sup>39</sup>

- v) Subrayan que los individuos con poder político son esclavos metafísicos, y dan el ejemplo específico de los *reyes*. Lo cual ya hemos mencionamos arriba: *Paradoxa stoicorum* V, II 36. *Disertaciones* IV, I, 53.
- vi) Ponen hincapié en que tanto los poderosos (patricios, políticos y/o ricos) como los desposeídos (esclavos por ley, plebeyos y/o pobres) son esclavos metafísicos. Para apreciar mejor la similitud obsérvese que ambos autores hacen alusión a su punto de manera burlona. A los poderosos Cicerón los llama sarcásticamente “siervos más distinguidos que otros, como ellos se lo creen”.<sup>40</sup> Y Epicteto los llama burlonamente “esclavazos”, “μεγαλοδούλους”, en contraposición a los desposeídos, que denomina “esclavitos”, “μικροδούλους”.<sup>41</sup> En los dos pensadores hay una sorna hacia la idea de que unos individuos son mejores que otros, siendo que todos por igual son en realidad esclavos metafísicos.

Por las grandes similitudes de los ejemplos en dos fragmentos relativamente muy breves de sus obras se pudiera postular que Epicteto leyó el tratado de Cicerón directa o indirectamente. Mas lo anterior es imposible de asegurar, pues pese a que dos autores hayan redactado de manera similar y escrito cosas parecidas, de ello no se sigue que el autor más tardío haya leído al más temprano. Mucho menos se puede asegurar si, al fin de cuentas, ambos exponen las ideas de una misma corriente de pensamiento.<sup>42</sup> Mencionemos otras dos razones que puede haber para explicar la similitud en las redacciones. α) Tanto Cicerón como Epicteto hicieron uso de un tercer autor que empleó los mismos ejemplos y las mismas comparaciones. β) Los ejemplos pertenecen a una tradición de escritura o cultural a la que ambos siguieron. Por ahora, la respuesta definitiva al asunto está fuera de nuestro alcance y de nuestros propósitos.

A través de los puntos expuestos podemos deducir que para el estoicismo los únicos reyes (los reyes metafísicos), los que en verdad tienen poder, son los filósofos. Pero sólo aquellos filósofos que son sabios, estos son los que no serán víctimas de pasiones, de las falsas representaciones. Los filósofos sabios son los únicos reyes, si se entiende por rey al individuo que puede actuar como quiere: como el sabio siempre quiere y hace lo que Dios o el Destino quiere, luego, el sabio es el único rey porque es el único que hace siempre lo que

---

<sup>39</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro IV, I 39 y 41), Op Cit., p. 374.

<sup>40</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Paradoxa Stoicorum*, V, II 37, Op. Cit., p. 21. “sunt alii lautiores, ut sibi videntur, servi”.

<sup>41</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro IV, I 56), Op Cit., p. 377.

<sup>42</sup> Sin embargo por un lado, ¿no tienen una cualidad retórica las *Disertaciones* al igual que la obra de Cicerón? ¿Acaso Cicerón influyó en Epicteto o sólo se trata de coincidencias estilísticas y temáticas entre la paradoja V y el capítulo I del libro IV de las *Disertaciones*? Por otro lado, si Epicteto no leyó a Cicerón ¿las coincidencias que observamos se deben a una excelente continuidad de las ideas estoicas que hasta las ejemplificaciones son las mismas o casi iguales? ¿Será que tanto Cicerón como Epicteto se basaron directamente en las ideas y los ejemplos de los primeros estoicos griegos (Zenón, Cleantes, Crisipo) y de ahí devienen las similitudes? Desconocemos las respuestas definitivas a dichas interrogantes pero son interesantes por sí mismos los cuestionamientos y pueden ser materia de otras investigaciones.

quiere.<sup>43</sup> Los filósofos son los únicos que en verdad tiene poder porque saben lo que la Divinidad-Naturaleza-Destino quiere y actúan en consecuencia. Ellos dominan lo único que puede dominarse: la voluntad o arbitrio o prohairesis, siendo que las cosas exteriores como la riqueza, los puestos públicos, la vida misma, etc., nadie en verdad puede controlarlos. Los filósofos-sabios son reyes entonces porque son los únicos individuos libres metafísicamente. Los comúnmente llamados reyes son en realidad esclavos metafísicos; no pueden actuar como quieren, no son felices y adolecen de poder verdadero –no se dominan ni a sí mismos.

En la coincidencia iii) se dice que el amor esclaviza metafísicamente. Aquí se trata del amor como una pathé; el amor en un “sentido convencional” como lo define Vogt.<sup>44</sup> No se trata de la philía o el amor tal y como lo profesaría el sabio, como eupátheia, el cual en lo absoluto esclavizaría metafísicamente. Como si el amor del sabio fuera un “amor metafísico”, que no esclaviza el alma. Sólo los sabios son libres metafísicamente, y sólo ellos entonces pueden practicar el amor erótico –y cualquier otra forma de philía- sin caer en la esclavitud metafísica.

Hay que anotar también que los autores cotejados nos hablan de que la libertad verdadera proviene del estudio de la filosofía, pudiendo llegar a una conclusión extrema: sólo los educados son libres, “only the educated to be free”,<sup>45</sup> como refiere Dragona-Monachou. Esa conclusión se sigue porque el ignorante desconoce cómo ser virtuoso, desconoce cómo hacer buen uso de su prohairesis y, como consecuencia de ello, ignora en qué consiste ser libre metafísica y verdaderamente. Lo anterior es posible porque Epicteto, como referimos, vinculó el concepto de lo “que depende de nosotros” (ἐφ’ ἡμῶν) con el de la libertad metafísica. Es decir, puntualizamos que i) conocer lo que depende de uno es necesario para la libertad metafísica. Nuestro filósofo vincula ambos conceptos de esta clara manera: alguien puede ser libre metafísicamente si, conociendo lo que “depende de uno”, no anhela y/o hace otra cosa sino lo que “depende de uno”.

In short, you possess freedom if, knowing what depends on you, you do not ever desire or deplore anything that does not depend on you. [...] Nevertheless, for Epictetus, as for the early Stoics, in general there are no more things that depend on the free sage than there are that depend on common people. The only difference is that the sage [en Epicteto] knows about the restrictions of that which depends on us [que se restringe en Epicteto al uso de las impresiones].<sup>46</sup>

Y es el sabio el único que *conoce* lo que depende uno porque estudió y se entrenó en la filosofía. Siendo importante puntualizar que en Epicteto “lo que depende de nosotros” se restringe –al final- al uso de las impresiones. Luego, gracias a su estudio y a su

---

<sup>43</sup> Los filósofos sabios son entonces los únicos que se alinean con “the course of events, because the course of the events is fated, and what is fated is bound to happen for a good reason.” Salles, Ricardo, “Epictetus and the causal conception of moral responsibility and what is eph’hemin”, en P. Destrée, R. Salles y Marco Zingano, editores, *What is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Op. Cit., p. 180.

<sup>44</sup> Vogt, K. M., *Law, reason and the cosmic city*, Op. Cit., p. 159.

<sup>45</sup> Dragona-Monachou, Myrta, “Epictetus on freedom/ Parallels between Epictetus and Wittgenstein”, en *The philosophy of Epictetus*, Op. Cit., p. 129.

<sup>46</sup> Bobzien, Susanne, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Op. Cit., p. 342.

entrenamiento, el sabio para Epicteto *siempre* querrá cosas que puede alcanzar –hará pues un uso correcto de las impresiones, consiguiendo así ser libre metafísicamente. El que sea educado en la filosofía –verdadera- puede conocer todos los designios y planes de la Naturaleza-Dios y por ello puede tener, gracias a su “disposición del alma” que es sabia, la libertad metafísica. Lo anterior es una idea que implica que sólo los que siguen los designios de la Naturaleza-Dios (los sabios) conservan su autonomía y su dignidad internas. (Más adelante veremos la importancia en Epicteto de esa autonomía o capacidad de selección –proháiresis- para evitar destruir la *philia*).

Al asegurar Epicteto que “sólo el que es educado es libre (metafísicamente)” podemos decir que la educación o sabiduría conlleva la libertad metafísica. *Con ello reforzamos nuestra propuesta de que B) la libertad metafísica es consecuencia de la virtud, porque una persona es libre metafísicamente debido a, y sólo a, que posee sabiduría. Aquella libertad es producto pues de la “disposición del alma” del sabio.* La libertad metafísica entonces “nace” de la virtud o quizá sea una virtud (aunque esto último es aventurado decirlo, ya que no fue afirmado explícitamente, hasta donde tenemos noticia, por Epicteto o por algún otro estoico).

En otro punto, cuando ambos intelectuales arremeten contra la ambición de poder (puntos en común v y vi), es quizá Epicteto quien lo hace de manera más fuerte y enérgica, mas no por ello ataca o menciona explícitamente a la figura del emperador romano que era muchas veces el paradigma del hombre ambicioso. Si en Epicteto apreciamos una constante crítica a los individuos que padecen por obtener el poder político o que padecen por ya tenerlo, lo que no hallamos es un ataque a figuras políticas concretas de su época. Según dijimos, no hay una crítica directa al sistema político de su época. Lo que puede ser un indicativo de una especie de cuidado, por parte de Arriano o de Epicteto, hacia el poder fáctico de su tiempo. No olvidemos que dos emperadores de la época, Vespasiano<sup>47</sup> y Domiciano, habían expulsado a los filósofos de Roma.

Epicteto no atacó pues al poder imperial romano como tal empero sí hacía excelentes y denodadas críticas a los poderosos y a los petulantes. Estaba consciente de que muchos de los que asistían a sus lecciones sólo lo hacían con un afán de erudición y de pedantería vacuas –especialmente la pedantería retórica y lógica, según dijimos, y que nos hace observar Barnes.<sup>48</sup> Consideramos que uno de sus empeños prácticos era enseñar a los futuros políticos (muchos miembros jóvenes de la aristocracia de la época atendían a sus lecciones para luego dedicarse a la política, como el mismo Arriano) a seguir las normas de la Naturaleza. Enseñanza que podría impedir que esos miembros de la aristocracia se

---

<sup>47</sup> Es importante, para conocer las posibles causas contextuales de los argumentos de Epicteto, recordar que Vespasiano expulsó a todos los filósofos de Roma en el 71 d. de C. excepto a Musonio Rufo, el mismísimo maestro de Epicteto. Rufo tenía buenas relaciones con Vespasiano. Pensamos que quizá por ello Epicteto tuvo inclinación de tener –en la medida de lo posible y mientras no contradijera a sus enseñanzas- buenas relaciones con el poder, para evitar contratiempos como el destierro. Thorsteinsson nos hace notar que Epicteto no refleja, en lo que ha sobrevivido de los *Disertaciones*, la crítica radical de los cínicos hacia el poder (lo que es sugerente por parte de alguien que muestra sus raíces cínicas y que habla benignamente de esa escuela especialmente en el capítulo XXII del libro tercero de las *Disertaciones*). Thorsteinsson, Runar M., *Roman christianity & roman stoicism. A comparative study of ancient morality*, Nueva York, Oxford University Press, 2010, p. 42 (sobre Musonio Rufo y el poder político) y pp. 68-69 (sobre Epicteto, los cínicos y el poder).

<sup>48</sup> Barnes, Jonathan, *Logic and the imperial Stoa*, Leiden, Brill, 1997, pp. 56-62.

convirtieran en tiranos o al menos haría que sus gobiernos fueran menos despóticos (como sucedió en el caso del emperador Marco Aurelio, un estoico de corazón que actuó conforme a su filosofía). Pues la filosofía mostraría a los gobernantes cómo no dejarse llevar por las pasiones y les instaría a que se debe de hacer todo lo posible por colocar el “beneficio” personal en la virtud.

Como comenta Long, de los estudiantes que asistían a las pláticas de Epicteto se esperaba que en un futuro se convirtieran en sobresalientes políticos, soldados, oficiales, etc., que obtuvieran la gloria en sus respectivos ámbitos. Y es que los patricios eran criados para convertirse en personas muy ambiciosas.<sup>49</sup> Por ello es que estimamos que Epicteto necesitaba de un tipo de terapia de choque contra aquellas crianzas, y esa terapia consistía en la burla y el menosprecio hacia los indiferentes como la gloria militar, el poder político, la fama, la posesión sexual de muchos, y una pléyade más. “[...] para dejar de amar no basta haberse dicho una vez que, después de todo, el abrazo amoroso no es nada; también hay que haberse impregnado largamente, imbuido de esta verdad.”<sup>50</sup> Además se debía de implementar un método un tanto radical.

Ese método sería una terapia de choque la cual consistiera en un instrumento educativo que ahuyentara la ignorancia, uno de los vicios cardinales, y como consecuencia desterrara la esclavitud metafísica en los alumnos. Una intención muy parecida tenía Cicerón; el objetivo de su estudio de la filosofía era crear mejores filósofos, mejores ciudadanos. La diferencia entre los dos pensadores radica en que Cicerón recomendaba el estudio de la filosofía y la aplicación de los preceptos que consideraba mejores en favor –exclusivo- de la gloria y de la mejora de Roma. Aquí tenemos un objetivo en común de ambos pensadores; hacer progresar moralmente a las personas. Epicteto sin embargo establecía sus preceptos en aras de la mejora de la humanidad en conjunto, no sólo de los romanos, como todo buen estoico.

En ésta comparación de las *Paradoxa* y las *Disertaciones* queremos igualmente puntualizar la similitud de la posición en que colocan, Cicerón y Epicteto, a la philía preferible con respecto a la libertad metafísica. Tengamos presente que los dos pensadores parten del argumento de que la amistad, o amor, nace a partir de la atracción de los similares -lo cual no implica que entre dos personas viciosas, que se atraen por ser similares, pueda haber un amor correcto, eupátheia, según explicamos ya en el primer capítulo. En ambos pensadores la libertad metafísica está por encima del amor o del acto de profesar amor, “in defence of liberty a high-souled man should stake everything”. La libertad metafísica es A) “un objetivo primordial del ser humano” *porque sin esa libertad no se puede ser virtuoso* y, por ende, no se puede ser feliz. En cambio sin la philía –preferible- sí que es posible ser feliz.

Apreciamos que en Epicteto hay claras recomendaciones para despreciar la ambición por el poder, que igual las hay en Cicerón, y que en los dos se derivan –las recomendaciones- del sistema de los primeros estoicos. No encontramos en ningún lugar que Epicteto haya afirmado expresa, literal y categóricamente que un individuo con poder –de cualquier tipo- no pueda ser libre metafísicamente. Puesto que, ni el poderoso ni el no poderoso –ni nadie-

---

<sup>49</sup> Long, A. A., *Epictetus. A stoic and Socratic guide to life*, Op. Cit., p. 243.

<sup>50</sup> Veyne, Paul, *Séneca y el estoicismo*, Mónica Utrilla, traductora, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 76.

podrán ser libres interiormente mientras actúen en contra de los designios de la Naturaleza/Dios.

Podemos decir que tanto el poderoso como el no poderoso pueden ser libres metafísicamente *si* actúan conforme a la Naturaleza, es decir, *si* actúan virtuosamente, esto al hacer y querer sólo lo que depende de ellos y al aceptar el Destino como Bueno, sin importar cuál sea. Cualquier persona puede tener libertad metafísica, no importa en qué posición social y económica se encuentre, o de cuánta gloria sea merecedora, mientras actúe con virtud. O, mejor dicho, cualquier persona –sin importar la cantidad de poder que tenga- va a poder hacer siempre lo que quiera cuando sea virtuosa –porque sus designios van a coincidir con los de la Divinidad. Así vemos que la disposición del alma que llamamos libertad metafísica es absolutamente simultánea a la disposición del alma llamada virtud, siendo que *quizá* ambas disposiciones del alma sean la misma.

Ni el poder económico, ni el político, ni el sexual, traen eudaimonía al que los detenta. Como tampoco la *philía* preferible brinda eudaimonía. Porque se trata, en ambos casos, de cosas exteriores, que están fuera de nuestro poder de decisión. La libertad metafísica, en cambio, sí lleva a la eudaimonía, se trata pues de un Bien, de una cuestión interior que sí podemos calificar como virtuosa. La libertad metafísica sí está a nuestro alcance, sí depende de nosotros conseguirla, tal como depende de cada uno conseguir la sabiduría, la justicia, la templanza y la valentía (las cuatro virtudes cardinales).

Haciendo extensivo el argumento anterior y enfocándonos en Epicteto, podemos decir que aunque tal filósofo no haya recomendado rechazar a la *philía* o al poder (cuando son emociones adecuadas), eso no significa que las haga partícipes de la virtud. Porque, como dijimos, no son necesarias para la eudaimonía y porque pueden dejarse a un lado en determinadas circunstancias, como cuando se deben atender *deberes* más importantes; recuérdese que al no sabio sí se le recomienda profesar la *philía* (preferible), a excepción de cuando su pareja o su matrimonio le impidan cumplir con deberes más importantes. Siendo que la elección de cumplir o no con el amor adecuado a la pareja será determinada por la primacía de deberes. En cambio a las cuestiones que participan de la virtud, como es la libertad metafísica, nunca se les debe dejar a un lado. Lo anterior es un punto más para apoyar A) que ser libre metafísicamente es un objetivo principal de todo miembro que es –racionalmente- capaz dentro de la humanidad según Epicteto.

Estamos de acuerdo con lo que sugiere Margaret Graver sobre el sabio y el amor, “The linking of interests, intents, and indeed of the very sense of selfhood that sometimes occurs among friends or erotic partners is something that occurs also among the wise”, “It does not have to be assumed that every case of deep engagement with other people’s minds and actions is an indication of dependency and weakness.”<sup>51</sup> Pues en verdad el que ama no pierde ni su autonomía ni su *proháiresis* *si* no arriesga su capacidad de decisión y no pierde de vista que siempre será más importante la virtud que el amor o que cualquier otra emoción que pueda experimentar. Podemos aplicar todo el argumento anterior al amor correcto o *eupátheia*, al que sugerimos como “amor metafísico” del sabio, porque ese amor “templado” no hace perder al virtuoso su libertad metafísica ni, por tanto, su felicidad.

Reforzamos la noción de que el amor, cuando es una “buena emoción”, no afecta a la virtud estoica como bien establece Becker en su estudio de las emociones: “a sage will not love others in a way that diminishes her virtue –her excellence in the exercise of her

---

<sup>51</sup> Graver, Margaret R., *Stoicism and emotions*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 189.

rational agency. She will not, for example, become so attached to others that she literally cannot bear the prospect of losing them, any more than she would be attached to her own life in a way that made the prospect of her own death unbearable.”<sup>52</sup> Y si ese amor no perturba a la virtud del sabio tampoco perturbará a su libertad metafísica. Porque ese amor está en conformidad con el extraordinario buen uso del sabio de su “capacidad racional”. Si un sabio decide amar a alguien es porque ese sentimiento es correcto y acorde a los designios de Dios. Lo mismo se puede decir si un sabio decide obtener un puesto político, como un magisterio o una gubernatura.

Ahora veamos cómo Epicteto nos muestra que el poder, en cualquiera de sus versiones, siempre debe de sacrificarse para salvar a la libertad metafísica (la misma recomendación puede darse para salvar siempre a la virtud). Para ello el filósofo nos provee de una serie de ejemplos, mitológicos e históricos, que ahora veremos, donde los protagonistas no salvaron sus respectivas libertades metafísicas y, como consecuencia de ello, sufrieron.

### 3.3 La destrucción de la libertad metafísica y de la philía por causa de la ambición de poder.

Analicemos la respuesta que Epicteto otorga a una pregunta eje: ¿cómo puede destruir la ambición por el poder a la libertad metafísica y a cualquier philía preferible? Consideramos que una respuesta clara a la pregunta la desarrolla en el capítulo XXII del libro II de las *Disertaciones*, el cual es intitulado “Sobre la amistad”, “περὶ φιλίας”. En tal capítulo el filósofo refuerza su argumentación de que todas las cosas que no dependen de uno son indiferentes.

Para nuestro filósofo los no sabios a veces estiman a las cosas exteriores como *buenas* y a veces como *malas*, dependiendo de la situación, cuando no son ninguna de las dos. “¿Mas la riqueza, el placer y, en suma, todas estas cosas, no estimas unas veces que son bienes, otras males? ¿Y unos hombres, los mismos, acaso no los tienes unas veces por buenos, otras por malos, unas como allegados, otras como enemigos [...]?”<sup>53</sup> Recalca la importancia del “parecer” en las decisiones y actitudes de las personas. Ese “parecer” se entiende en el sentido de la disposición mental de alguien para concebir, considerar o catalogar a algo o a alguien más (o a sí mismo) como *bueno* o *malo*. Siendo que todos esos pareceres están equivocados: las cosas y las personas todas son indiferentes, lo único no indiferente es la virtud.

Ahora llamamos la atención sobre otra equivocación de los no sabios: ellos pueden considerar cercanos a sí mismos a individuos que en realidad no lo son. El uso del término οἰκεῖος por parte de Epicteto aquí es interesante, es utilizado como “cercano” o “amigable”

---

<sup>52</sup> Becker, Lawrence C., “Stoic emotion”, en *Stoicism, Traditions and transformations*, Steven K. Strange, Jack Zupko, editores, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 272.

<sup>53</sup> Epicteto, *Pláticas por Arriano*, [Libro II, XXII 7], Pablo Jordán de Urries y Zara, traductor y editor, Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1957, p.134. “ἀλλὰ πλοῦτον μὲν καὶ ἡδονὴν καὶ ἀπλῶς αὐτὰ τὰ πράγματα ποτὲ μὲν ἀγαθὰ ὑπολαμβάνεισθῆναι, ποτὲ δὲ κακά: ἀνθρώπους δὲ τοὺς αὐτοὺς οὐχὶ ποτὲ μὲν ἀγαθοὺς, ποτὲ δὲ κακοὺς καὶ ποτὲ μὲν οἰκεῖως ἔχεις, ποτὲ δ' ἐχθρῶς [...]” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, [Libro II, XXII 7], Op. Cit. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D2%3Achapter%3D22>).

o “con vínculos”, y sigue teniendo relación con la oikéiosis. Si los no sabios no pueden dilucidar quién es cercano para con ellos, ergo, tampoco pueden dilucidar qué es la oikéiosis (qué es lo apropiado, lo natural, lo cercano o lo vinculado) para ellos. El ser humano tiene que actuar conforme a la oikéiosis (hacia sí mismo, hacia las personas queridas por él, hacia todos sus congéneres), y si desconoce a ésta entonces desconocerá cómo actuar conforme a la Naturaleza. La philía como eupátheia, en tanto que es una forma de oikéiosis, debe de ser satisfecha. La philía preferible no puede ser satisfecha si I) se desconoce que es una oikéiosis y II) no se realizan las acciones correspondientes que la satisfacen (como el cuidar, proteger, ayudar, etc., a la persona por quien se tiene la philía preferible; bien puntualiza Salles que si yo amo a alguien y realizo cierta acción  $\Phi$  hacia ese alguien, yo realizo  $\Phi$  porque creo que es correcto hacerlo hacia la persona amada –y además creo que cualquiera que ama actuará correctamente si hace  $\Phi$  a quien ama-,<sup>54</sup> tal argumento epistemológico, y otros más, nos ayudan a entender el proceso mental que se debe de realizar para poder satisfacer –y actuar en consecuencia- a la oikéiosis).

Si sucede I)<sup>55</sup> el ser humano podrá satisfacer a la philía eupátheia por razones equivocadas como el creer que su amante es lo más importante en la vida y no porque tal philía es una oikéiosis que es natural en los humanos y es correcto actuar conforme a ella. Si sucede II) entonces el ser humano no estaría actuando congruentemente con la philía pues aunque ella sea sentida no se estaría satisfaciéndola, es decir, se estaría contradiciendo a la misma (al descuidar, abandonar, perjudicar, etc., a quien –por la oikéiosis- se debe cuidar, proteger, ayudar, etc.). Sin embargo, como veremos a continuación, sólo II) puede destruir a la philía verdadera (no se estaría actuando conforme a ella). Pues puede suceder I) y aún así la philía verdadera permanecería intacta, aunque por razones equivocadas.

La destrucción del amor o philía preferible y de la libertad metafísica por obra de la ambición por el poder es ejemplificada por Epicteto en varias ocasiones y de tres maneras diferentes según catalogamos.

1AP) La ambición por poder económico arruina incluso al amor –eupátheia- que siente un padre hacia su hijo (φιλοστοργία), o al amor filial –otra eupátheia-, tanto como a la libertad metafísica. Arruina a la última porque se trata de un ejemplo de esclavo metafísico del dinero. El filósofo dice: “Echa en medio entre tú y tu hijo un campico y conocerás cómo el hijo desea luego enterrarte y tú haces votos porque el hijo se muera. Luego, vuelta tú: “Qué hijo he criado, ya quiere llevarme por delante.””<sup>56</sup>

2AP) Una philía pathé puede arruinar a una philía eupátheia. Un ejemplo de ello se encuentra cuando Epicteto refiere que el preferible amor familiar (φιλοστοργία, un

<sup>54</sup> Salles, Ricardo, “Οικείωσις in Epictetus”, en *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Alejandro G. Vigo, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zurich-New York, 2012, p. 106.

<sup>55</sup> Ídem, p. 96. Para el establecimiento de I) y de II) seguimos a Salles en la obra citada, en tanto que son dos razones por las cuales alguien puede hacer algo contrario o que no es congruente a una philía preferible. Nosotros las empleamos para subrayar que sólo II) puede destruir a la philía preferible en tanto que es un requisito para que la philía se lleve a cabo (sentir amor no es suficiente para llevar a buen término el mismo amor, también es indispensable el cuidado, afecto, cariño, etc., hacia la persona amada).

<sup>56</sup> Epicteto, *Pláticas por Arriano*, [Libro II, XXII 10], Op. Cit., pp. 134-135. “βάλε καὶ σοῦ καὶ τοῦ παιδίου μέσον ἀγρίδιον καὶ γνώση, πῶς σὲ τὸ παιδίον ταχέως κατορύξει θέλει καὶ σὺ τὸ παιδίον εὐχῆ ἀποθανεῖν. εἶτα σὺ πάλιν ὄϊον ἐξέθρεψα τεκνίον: πάλαι ἐκφέρει.” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, [Libro II, XXII 10], Op. Cit.

eupátheia) es destruido por la atracción o amor dispreferido (eros como pathé) hacia una mujer (igual puede ser destruido aquel preferible por la atracción hacia un hombre).<sup>57</sup> Si hablamos de eros como un tipo de dominación entonces la ambición de poder sexual, que es una pathé, destruye tanto al amor filial como al paternal que son preferibles. Y aquella pasión llamada ambición de poder sexual también destruye a la libertad metafísica porque el que la padece se convierte en esclavo metafísico de la sexualidad.

3AP) Un ejemplo de cómo la ambición por el poder político o tirannís (τυραννίς) arruina a un amor preferible nos lo da con el caso de los hermanos Eteocles y Polinices. Al igual que en los casos anteriores, el que padece la dispreferida pathé “deseo de poder político” perderá siempre su libertad metafísica. En este tercer caso el deseoso de poder político se convierte en un esclavo metafísico de las magistraturas, de los cargos públicos, de los títulos, de los mandos militares, del pueblo al que gobierna, de sus jefes políticos, etc.

Eteocles y Polinices ¿no eran de la misma madre y del mismo padre? ¿No se habían criado juntos, no habían vivido juntos, no habían bebido juntos, no habían dormido juntos, no se habían besado muchas veces? De modo que si alguien los viera, creo yo, se reiría de los filósofos por las cosas increíbles que dicen sobre el cariño [φιλίας]. Pero al caer entre ellos el poder [τυραννίδος] como un trozo de carne, mira qué cosas dicen:

-¿En qué lugar te pondrás ante las murallas?

-¿Por qué me preguntas eso?

-Me pondré frente a ti para matarte.

-También a mí esa ansia me posee.

Tales plegarias elevan.<sup>58</sup>

La anécdota mitológica le sirve a Epicteto para evidenciar que una philía preferible -el amor fraternal que debe de haber entre hermanos- y la libertad metafísica pueden ser destruidas por la ambición de poder político (3AP). Toma el ejemplo de Eurípides (*Fenicias* 621-622), pasaje muy apropiado para sus propósitos, pues se trata de una representación clásica de dos hermanos (tebanos) que ambicionan el trono de su padre (Edipo). Pues a través del ejemplo puede explicar que la actuación equívoca de los hermanos se debe a la ignorancia, es tal característica psicológica la que los hace actuar de manera pendenciera.

Es sobresaliente que Epicteto refiera que la opinión común se reiría de que los filósofos estoicos afirmen que la philía entre familiares es innata, natural y ordenada por los dioses. Pues tal afirmación no se sostendría al observar el comportamiento de los hermanos mencionados; si alguien reflexiona sobre el cotidiano comportamiento de conflicto entre padres e hijos o entre hermanos, entonces concluirá que no hay un amor natural entre los

---

<sup>57</sup> Ídem, [Libro II, XXII 11].

<sup>58</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro II, XXII 13-14), Op Cit., pp. 241-242. “[13] ὁ Ἐτεοκλῆς καὶ ὁ Πολυνείκης οὐκ ἦσαν ἐκ τῆς αὐτῆς μητρὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πατρὸς; οὐκ ἦσαν συντεθραμμένοι, συμβεβιωκότες, συμπεπωκότες, συγκεκριμένοι, πολλάκις ἀλλήλους καταπεφιληκότες; ὥστ’ εἴ τις οἶμαι εἶδεν αὐτούς, κατεγέλασεν ἂν τῶν φιλοσόφων ἐφ’ οἷς περὶ φιλίας παραδοξολογοῦσιν. [14] ἀλλ’ ἐμπεσοῦσης εἰς τὸ μέσον ὥσπερ κρέως τῆς τυραννίδος ὄρα οἷα λέγουσι: — ποῦ ποτε στήση πρὸ πύργων; — ὡς τί μ’ ἔρωτᾷς τῶδ’ ἔ; — ἀντιτάξομαι κτενῶν σε. — κάμῃ τοῦδ’ ἔρωσ ἔχει. καὶ εὐχονται εὐχὰς τοιάσδε.” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, [Libro II, XXII 13-14], Op. Cit.

familiares como establecen los estoicos. El mismo Epicteto aseguró (en el Libro I, XXIII 5) que el amor de los padres a los hijos es inevitable; “[...] una vez que uno tiene un hijo, ya no está en nuestra mano el no amarlo [στέργειν]”. Pero el argumento fuerte que los estoicos emplearon para sustentar su teoría al respecto es el siguiente: el “amor” que hay entre familiares no sabios no es verdadero amor. Establecieron que las acciones de odio entre un padre y su hijo, entre dos hermanos, etc., se deben a que ninguno de los anteriores es un sabio y que no son libres metafísicamente, si lo fueran, no actuaran así, sino como la Naturaleza establece. Actuarían racionalmente con un amor hacia todos los seres humanos. Epicteto diría que los seres humanos actuarían *especialmente* con un amor hacia sus familiares y sus allegados. Por lo que únicamente los libres metafísicamente, por ser sabios, pueden ejercer o tener una verdadera philía, un verdadero amor.

La enemistad o ausencia de philía eupátheia que hay entre parientes que no son sabios es un tema tradicional en los estoicos desde su fundador. En efecto, a Zenón de Citio se le atribuye el hacer “a los padres enemigos de sus hijos, a los hermanos, de sus hermanos, y a los parientes, de sus parientes. Asimismo en que trae en su *República* que sólo son ciudadanos, *amigos, parientes y libres*<sup>59</sup> los virtuosos y buenos. Así que para los estoicos los padres e hijos son enemigos entre sí cuando unos y otros no son sabios.”<sup>60</sup> Los no sabios, que son el grueso de la humanidad, no pueden entonces actuar con un verdadero amor (philía eupátheia) hacia sus prójimos, ni hacia sus familiares. En primera, porque los no sabios no poseen la virtud que es lo que les permitiría ejercer correctamente al amor. En segunda (que se deriva de lo anterior), porque los no sabios no siguen los designios del Dios o de la Naturaleza y por ellos sus amores son erróneos, incorrectos, “antinaturales”. En tercera (que igual se deriva de la primera razón, a saber, adolecer de virtud), porque los no sabios carecen de libertad metafísica y por ello sus amores son esclavizantes metafísicamente al ser excesivos, pasionales, “irracionales”.<sup>61</sup> De tal manera también podemos ver con más claridad una conexión fuerte de la philía preferible con la libertad metafísica: a ninguna de las dos las puede poseer el que no es virtuoso.

En contraposición, los sabios sí pueden sentir o poseer un amor –eupátheia–, entre otras razones, por las que apreciamos en las palabras de Graver y de Becker y que, según proponemos, son aplicables a las argumentaciones de Epicteto al respecto. La primera autora nos señala que los sabios sí pueden poseer emociones como el amor (contra la equívoca noción común de que el sabio estoico no posee ninguna emoción): no siempre el

---

<sup>59</sup> Las cursivas son mías.

<sup>60</sup> Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, (Libro VII, I 32-33) 4.- ed., José Ortiz y Sanz, traductor, México, Editorial Porrúa, 2003, p. 224. “καὶ γονεῖς τέκνων καὶ ἀδελφούς ἀδελφῶν, <καὶ> οἰκείουσ οἰκείων. Πάλιν ἐν τῇ Πολιτείᾳ παριστάντα πολίτας καὶ φίλους καὶ οἰκείους καὶ ἐλευθέρους τοῦσ σπουδαίους μόνον, ὥστε τοῖσ στωικοῖσ οἱ γονεῖσ καὶ τὰ τέκνα ἐχθροί: οὐ γάρ εἰσι σοφοί.” Laercio, Diógenes, *Lives of eminent philosophers*, (Libro VII, I 32-33) R.D. Hicks, traductor, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

(Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D7%3Achapter%3D1>).

<sup>61</sup> Entrecorrimos *antinaturales* e *irracionales* porque en realidad no hay nada estrictamente “antinatural” pues todo está prediseñado por Dios. Tampoco existe nada estrictamente “irracional” pues toda decisión humana es racional para los estoicos. Pero ambos adjetivos fueron utilizados por los estoicos para las acciones o individuos que no están conforme a la Naturaleza. Ambas cuestiones ya las hemos discutido previamente.

amor, aunque se caracterice por una profunda conexión física y/o mental con otra persona, significa dependencia y debilidad. Los sabios, pues, sentirán el amor preferible metafísicamente libres, sin padecer, ni sufrir, ni temer, ni dolerse, por causa de ese amor (interior, de cualidad ciertamente metafísica). El segundo autor hace ver que el sabio ejercerá el amor o *philia* (preferible) sin atentar ni menguar en lo absoluto a su virtud (ni a su *prohairesis*). Su poder de decisión y su voluntad quedarán intactos pese a su amor, pues el sabio *sabe* que la virtud es más importante, lo único importante. Y porque su virtud y su capacidad racional quedan intactas pese al amor que tenga por alguien (o por muchos y por muchas). El sabio *es* perennemente feliz lo que implica que nunca llegará a “padecer, ni sufrir, ni temer, ni dolerse, ni nada,” por la personas o personas que ama. *El sabio ama pues de una manera diferente, de una manera “desapasionada” en la que no arriesga para nada su virtud y, por ello, tampoco compromete ni su sabiduría, ni su decisión, ni su libertad metafísica, ni su felicidad.*

Resumiendo, en Epicteto encontramos tres casos en los que se destruye a la *philia* preferible y a la libertad metafísica. En orden de aparición en el capítulo XXII son los siguientes: 1AP) la ambición de riquezas o poder económico (deseo de *πλοῦτος, ἀγρός*), 2AP) el deseo erótico o del poder sexual (deseo por el *ἐρωμένου*), 3AP) la ambición de posiciones políticas y militares ventajosas o poder político (deseo de *τυραννίς*).

Epicteto refiere con insistencia que la ambición por la “conveniencia” acaba tanto con el amor familiar (*φίλοστοργία*), que es preferible, como también acabaría con el amor entre amigos y con el que se profesa al amante (el amor *eros*), que igual son preferibles. Asimismo acaba con la libertad metafísica.

Pues, en general, no os engañéis, cualquier animal a nada se habitúa tanto como a su propia conveniencia. Y lo que le parece que le estorba –sea ello un hermano, un padre, un hijo, un amado o un amante- lo odia, lo rechaza, lo maldice. Pues, por naturaleza, nada se ama tanto como la propia *conveniencia*. Ella es padre y hermanos y parientes y patria y dios. Cuando nos parece que son los dioses los que ponen impedimentos, hasta a ellos los insultamos y derribamos sus estatuas y prendemos fuego a sus templos, como mandó Alejandro prender fuego a los templos de Asclepio cuando murió su amado.<sup>62</sup>

Lo que queremos subrayar es pues que nuestro filósofo cree que el colocar la “conveniencia” (también traducible por “beneficio”, “utilidad” o “ventaja”) personal en lugares incorrectos arruina a cualquier *philia* preferible. Arruina a la *philia* que se le *debe* profesar al hermano, al padre, al hijo, al que amas, al que te ama, y a cualquier otro *buen* amor. ¿Pero qué quiere decir Epicteto con precisión al hablar de “conveniencia”? Para responder a ello hay que poner atención a algo que puede causar cierto desconcierto; el que

---

<sup>62</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro II, XXII 15-17), Op Cit., p. 242. Las cursivas son mías. “[15] καθόλου γὰρ — μὴ ἐξαπατᾶσθε — πᾶν ζῶον οὐδενὶ οὕτως ὑκείνεται ὡς τῷ ἰδίῳ συμφέροντι. ὃ τι ἂν οὖν πρὸς τοῦτο φαίνεται αὐτῷ ἐμποδίζειν, ἂν τ’ ἀδελφὸς ἢ τοῦτο ἂν τε πατήρ ἂν τε τέκνον ἂν τ’ ἐρώμενος ἂν τ’ ἐραστὴς, μισεῖ, προβάλλεται, καταρᾶται. [16] οὐδὲν γὰρ οὕτως φιλεῖν πέφυκεν ὡς τὸ αὐτοῦ συμφέρον: τοῦτο πατήρ καὶ ἀδελφὸς καὶ συγγενεῖς καὶ πατρίς καὶ θεός. ὅταν γοῦν εἰς τοῦτο ἐμποδίζειν ἡμῖν οἱ θεοὶ δοκῶσιν, [17] κάκείνους λοιδοροῦμεν καὶ τὰ ἰδρύματα αὐτῶν καταστρέφομεν καὶ τοὺς ναοὺς ἐμπυρῶμεν, ὥσπερ Ἀλέξανδρος ἐκέλευσεν ἐμπρησθῆναι τὰ Ἀσκληπεία ἀποθανόντος τοῦ ἐρωμένου.” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, [Libro II, XXII 15-17], Op. Cit.

haya dicho que el ser humano (refiriéndose al no sabio) no tenga nada que haya de amar con mayor medida que a la “conveniencia”.

En la traducción que utilizamos se dice que “por naturaleza, nada se ama tanto como la propia conveniencia [συμφέρον]”. Si resaltamos la cualidad “por naturaleza”, entonces la “conveniencia” quizá adquiriría otra posición en el sistema estoico según Epicteto. Especialmente si consideramos que es lo que el ser humano ama o es a lo que se siente atraído e inclinado en *mayor* medida. Así, la cualidad de la “conveniencia” se parecería, según apreciamos, a la que posee otra cuestión en el sistema estoico: el placer. El placer es a lo que todos *naturalmente* estamos inclinados según los estoicos, luego quizá aquí “conveniencia” sea fuertemente identificable con el placer o pueda ser entendida como lo que determina, según nuestro filósofo, para cada quien qué es lo placentero. Así, lo que es “conveniente” es al mismo tiempo lo que es placentero, excepto para los sabios. Como dijimos (véase el primer capítulo), los sabios no experimentan placer sino “alegría”, entonces, la “conveniencia” le producirá a un sabio “alegría” y no placer.

Pero para no actuar erróneamente Epicteto nos propone un método: a Zeus es a lo único que deberíamos de amar. Los no sabios lo único que aman es a su “conveniencia” y la depositan en cosas incorrectas. Sólo habrá que colocar la “conveniencia” en Dios-Zeus para actuar Bien. De tal modo, cualquier persona se convertirá en sabia-virtuosa porque así se estaría amando al mismo tiempo tanto a la “conveniencia” como a Dios-Zeus. Pero, ¿cómo es colocar la “conveniencia” en Dios-Zeus? Consiste en “poner” o “depositar” la “conveniencia” sólo en lo que “depende de uno”, pero ello se logrará únicamente si uno está consciente que sólo se logrará ser feliz actuando conforme a los designios de Zeus (y ello es posible queriendo sólo “lo que depende de uno”). Los sabios no sufren porque siempre quieren lo que depende de uno y no lo que no depende de uno. Como el sabio es el único libre metafísicamente obtendrá invariablemente lo que quiera y, por lógica, lo va a lograr queriendo sólo lo que está a su alcance. Lograr tal característica psicológica es recomendado con claridad por Epicteto en su *Manual*:

En cuanto a todas las cosas que existen en el mundo, unas dependen de nosotros, otras no dependen de nosotros. De nosotros dependen; nuestras opiniones, nuestros movimientos, nuestros deseos, nuestras inclinaciones, nuestras aversiones; en una palabra, todas nuestras acciones. Las cosas que no dependen de nosotros son: el cuerpo, los bienes, la reputación, la honra; en una palabra, todo lo que no es nuestra propia acción. Las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, nada puede detenerlas, ni obstaculizarlas; las que no dependen de nosotros son débiles, esclavas, dependientes, sujetas a mil obstáculos y a mil inconvenientes, y enteramente ajenas.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Epicteto, *Manual*, 1, Margarita Mosquera, traductora, Biblioteca Nueva Era, Rosario. (Internet: <http://historiantigua.cl/wp-content/uploads/2011/08/Epicteto-Manual.pdf>).

“τῶν ὄντων τὰ μὲν ἔστιν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. ἐφ’ ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὀρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὁσαῖμέτερα ἔργα: οὐκ ἐφ’ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. [2] καὶ τὰ μὲν ἐφ’ ἡμῖν ἔστι φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, ἀπαραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια.” Epicteto, *Enchiridion*, 5, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, Op. Cit., <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0235%3atext%3denc>.

Explicando la disquisición por otro punto, podríamos decir que dependiendo de dónde se coloque la propia “conveniencia”, alguien va a ser sabio-virtuoso o no sabio-vicioso: si se le coloca en (lo que dicta) el Dios-Zeus-Naturaleza *se es* sabio-virtuoso, si se coloca en otro lado *no se es* sabio sino vicioso. Por lo que si un ser humano pone su “conveniencia” en un lugar incorrecto no sólo arruina cualquier philía preferible que quizá posea o sienta sino que simultáneamente arruina su virtud y su libertad metafísica. De tal forma Epicteto nos hace ver que que *B*) la libertad metafísica se obtiene al ser virtuoso y esa libertad se obtiene por el buen uso de la prohairesis, y tal buen uso se materializa al colocar la “conveniencia” donde se debe.

Veamos, Epicteto cita un ejemplo histórico para aclarar su punto. Se trata del incendio del templo de Asclepio supuestamente iniciado por Alejandro Magno. El filósofo estableció que el conquistador macedónico colocaba su mayor “conveniencia” en su amado Hefestión, incluso por sobre el dominio militar (3AP), las riquezas (1AP) y las tierras (1AP y 3AP), que obtenía en las guerras que libraba. Se trata de un caso en el que un gobernante puso al amor (en éste caso dispreferido, pues se trata de una philía pasional; Alejandro no era entonces ningún sabio estoico) sobre su 3AP. Según el parecer del líder el primero le “convenía” más que obtener los frutos de sus ambiciones 1AP y 3AP. Siendo así, el rey macedonio sería uno de esos casos de un enamorado que hubiera entregado todas sus riquezas, tierras, títulos, honores y glorias, por una sola hora más con su amado -ἐρώμενος-, antes de que se lo arrebatara la muerte.

Aunque la idea sobre Alejandro expuesta en el párrafo previo pueda ser contraintuitiva<sup>64</sup> y contra los hechos históricos<sup>65</sup> le sirve a Epicteto para mostrar cómo una philía dispreferida destruye a la libertad metafísica. La destruye porque la primera hizo que i) Alejandro ya no fuera “dueño de sí mismo” y ii) lo hizo cometer actos impíos contra la religión, que son actos contra la Naturaleza. Aquella philía dispreferida le infligió dolor al conquistador. El amor hacia Hefestión no se trataba de un amor de sabio en el que no pelagra la virtud.

Hemos postulado que el capítulo XXII de las *Disertaciones* responde cómo diferentes formas de philía preferible (y la libertad metafísica) se ven destruidas por un exterior en

---

<sup>64</sup> Un buen conquistador *siempre* pone su “conveniencia” en las ventajas militares y políticas y no en otras cuestiones como el amor.

<sup>65</sup> No se sigue del comportamiento histórico del conquistador, sino, ¿por qué Alejandro hubo de seguir conquistando y guerreando cuando su “conveniencia” ya había muerto -lo consecuente sería que hubiera abandonado todas sus actividades por depresión o hasta hubiera cometido suicidio, si es que la “conveniencia” es lo que *más ama el ser humano*-? o, desde un principio, ¿por qué no se dedicó exclusivamente a su “conveniencia” Hefestión en vez de hacer una campaña de miles de kilómetros por todo Medio Oriente? ¿O acaso se puede colocar la “conveniencia” en dos cosas simultáneamente? Nótese que en las *Disertaciones* Alejandro no se queja ante los Dioses porque no le favorecieran en su “conveniencia” que era el poder político. Efectivamente eso tampoco se podría si se siguen los datos históricos, ya que en el periodo en que falleció Hefestión, en el 324 a.C., Alejandro ya había logrado la mayoría de sus conquistas. El macedonio tenía entonces mucho que agradecerle a los Dioses, y les agradecía de hecho (en 326 a.C. ofrendó a varios dioses antes de partir al interior de la India, asimismo, “Amón fue exhortado para que concediera a Hefestión [tras su muerte] el derecho de ser adorado como un dios”; Wirth, Gerhard, *Alejandro Magno*, Barcelona, Salvat Editores, 1986, pp. 80 y 89.), por sus logros militares y políticos, que tal vez eran para él más “conveniencia” que Hefestión (aunque éste mismo le fue muy conveniente y útil para conseguir sus éxitos militares y políticos).

particular, a saber, el deseo de poder en cualquiera de los tres tipos identificados. Por ello, el ver dentro de ese capítulo un ejemplo de cómo una philía dispreferida, a saber, el amor de Alejandro hacia Hefestión, provoca acciones contra la Naturaleza, como la destrucción de la piedad al cometerse actos contra los dioses (en particular contra Asclepio), parece no seguirse de la estructura y de la temática del mismo capítulo. Si se siguiera, tendríamos un ejemplo más de cómo es destruido un amor *preferible* por el deseo de poder (de cualquier tipo). Pero en cambio aparentemente tenemos un caso donde una philía falsa o amor *dispreferido* –la pasión hacia Hefestión– destruye la piedad hacia los dioses.

Postulamos que lo anterior se explica si concebimos a la piedad y al respeto hacia los Dioses como una forma de amor, de philía preferible. Si pensamos eso, entonces lo que se nos está mostrando es cómo una philía dispreferida (la existente hacia Hefestión) destruye a una philía preferible (la piedad o amor hacia los Dioses). Y si la philía dispreferida o, mejor dicho, la philía falsa, a saber, la pasión hacia Hefestión es entendida como un deseo erótico o una ambición de poder sexual (ambición por el ἐρωμένου). Llegamos así a que el ejemplo “histórico” es consecuente con la temática del capítulo: Cuadra con un caso de destrucción de philía preferible y verdadera (el amor piadoso, el profesado hacia los Dioses) por obra de nuestro segundo tipo de ambición de poder o 2AP.

Ahora lleguemos a la solución de Epicteto aplicada a lo que debió de hacer Alejandro para no haber actuado contra Dios al haber desplegado un comportamiento poco piadoso. Según la postura del filósofo dependerá de dónde se ponga la “conveniencia” de uno mismo para que alguien sea sabio o no sabio. El conquistador debió de poner su “conveniencia” en el Dios-Naturaleza para ser sabio, no en Hefestión (un posible fruto u objetivo de la 2AP, de Alejandro), ni en las tierras (unos de los objetivos o resultados de la 1AP), ni en la gloria o el éxito militar o (unos objetivos o frutos de la 3AP). De esa manera no hubiera destruido la philía preferible hacia los dioses, ni hubiera arruinado su libertad metafísica; porque al conocer los designios de Dios (al colocar la “conveniencia” en éste) hubiera sabido que el amor a los dioses era preferible y que el amor pasional a Hefestión no era preferible.

La solución que provee Epicteto en el capítulo, para que no sea perturbada ninguna philía preferible, es la que ya ha reiterado a lo largo de otras partes sus escritos: no colocar la “conveniencia” de uno en nada exterior, como serían las riquezas, los amantes, el poder político y militar, y un largo etcétera, sino solamente colocarla en Dios y en la capacidad de decisión.

Pero no examines lo que los otros [...] sino sólo esto: en dónde ponen su conveniencia, si en lo exterior [ἐκτός] o en su albedrío [προαιρέσει]. Si en lo exterior [ἐκτός], no los llames amigos, y menos fieles, firmes o valerosos o libres, sino ni siquiera hombres, si eres sensato. [...]

El que de vosotros se haya esforzado, bien por ser él mismo amigo de alguien, bien por hacer a otro amigo suyo, que destruya esos pareceres, que los odie, que los expulse de su alma. Y así, en primer lugar, no se estará insultando a sí mismo, ni contradiciéndose, ni arrepintiéndose, ni atormentándose; y luego también con el prójimo: con su igual, sencillo en todo; con quien no es su igual, paciente, manso con él, tolerante, comprensivo como con un ignorante, como con quien ha fallado en lo más importante; [...] ni ellas [las personas que son

como serpientes] ni vosotros seréis amigos mientras tengáis esas opiniones [δόγματα] brutales y perversas.<sup>66</sup>

Los estoicos no solo establecieron especulaciones teóricas sino que su filosofía también es pragmática en gran medida. Quisieron dejar enseñanzas para la vida cotidiana, que aplicasen tanto para alcanzar al ideal de virtuoso como para -tan solo- ser un individuo que va hacia ese ideal, es decir, aplicable por igual para los que son progresantes. También es útil para el comportamiento cotidiano la idea de que el único individuo libre – metafísicamente- es el que es sabio, para ello los estoicos tienen como petición de principio que nadie quiere ser esclavo –metafísico. Argumento que hemos explicado a lo largo del texto pues, según dijimos, “el ignorante desconoce cómo ser virtuoso, cómo hacer buen uso de su prohairesis [...], y con ello [desconoce cómo] ser libre metafísicamente”.<sup>67</sup> Vimos que, tomando en cuenta lo anterior, Epicteto reprende el comportamiento de esclavo metafísico que conlleva tanto el deseo amoroso como el deseo de poder, tales deseos son debidos a que los humanos colocan su “conveniencia” en algo ajeno de Dios: en el amor o en el poder. Esos deseos son de hecho pasiones (pathéiai) inadecuadas. Se asume que el ser humano no quiere ser esclavo metafísico de esas 1AP, 2AP, 3AP, ni de otras –ambiciones-, y por eso puede y quiere rechazarlas.

Una enseñanza práctica extraída de los ejemplos epicteteos (pensada en mayor medida para los no sabios precisamente por su cualidad pragmática) es que hay ciertos deberes que provienen de la philía preferible, los cuales no se deben de olvidar para darle prioridad a intereses personales y egoístas como son el poder económico (πλοῦτος), el poder sexual (deseo por el ἐρωμένου), el poder político y militar (τυραννίς), etc. Se concluye que los únicos que pueden tener una verdadera amistad, los que pueden tener un sentimiento de amor apropiado y metafísico y los que pueden ejercer el poder correctamente son los sabios. Pero las normas sobre los deberes (kathékonta) y las recomendaciones para una mejor vida y para tal vez algún día alcanzar la felicidad son para todos. El carácter práctico de las enseñanzas normativas del estoicismo, de Epicteto en particular, en especial en una época turbulenta como lo fue el siglo I d.C., no debe de ser para nada despreciado ni minimizado.

Sólo los sabios pueden sentir la verdadera philía (la de carácter metafísico e interior), la eupátheia, y el sentirla es una prueba de que ejercen su libertad metafísica. Pero que únicamente los sabios tengan una libertad metafísica para tener un verdadero amor no

---

<sup>66</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro II, XXII 26-27 y 34-37), Op Cit., pp. 243-245. “[26] ἀλλ’ ἐξέτασον μὴ ταῦθ’ ἃ οἱ ἄλλοι [...] ἀλλ’ ἐκεῖνο μόνον, ποῦ τὸ συμφέρον αὐτοῖς τίθεται, πότερον ἐκτός ἢ ἐν προαιρέσει. [27] ἂν ἐκτός, μὴ εἴτης φίλους οὐ μᾶλλον ἢ πιστοὺς ἢ βεβαίους ἢ θαρραλέους ἢ ἐλευθέρους, ἀλλὰ μὴ δ’ ἀνθρώπους, εἰ νοῦν ἔχεις. [...] [34] καὶ ὑμῶν ὅστις ἐσπούδακεν ἢ αὐτὸς τινὲς εἶναι φίλος ἢ ἄλλον κτήσασθαι φίλον, ταῦτα τὰ δόγματα ἐκκοπέτω, ταῦτα μισησάτω, ταῦτα ἐξελασάτω ἐκ τῆς ψυχῆς τῆς ἑαυτοῦ. [35] καὶ οὕτως ἔσται πρῶτον μὲν αὐτὸς ἑαυτῷ μὴ λοιδορούμενος, μὴ μαχόμενος, μὴ μετανοῶν, μὴ βασανίζων ἑαυτόν: [36] ἔπειτα καὶ ἐτέρῳ, τῷ μὲν ὁμοίῳ παντὶ ἀπλῶς, τοῦ δ’ ἀνομοίου ἀνεκτικός, πρῶτος πρὸς αὐτόν, ἡμερος, συγγνωμονικός ὡς πρὸς ἀγνοοῦντα, ὡς πρὸς διαπίπτοντα περὶ τῶν μεγίστων: [...] [37] [...] φίλοι δ’ οὐτ’ ἐκεῖνοι οὐθ’ ὑμεῖς, μέχρις ἂν ἔχητε τὰ θηριώδη ταῦτα καὶ μισὰ δόγματα.” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, [Libro II, XXII 26-27 y 34-37], Op. Cit.

<sup>67</sup> Cfr. página 8 y siguientes del presente texto.

quiere decir que los no sabios no puedan sentir el amor, al contrario, los no sabios sienten el amor pero o demasiado o de forma insuficiente. Los no sabios, repetimos, sienten un amor pathé. Los no sabios puede que no puedan profesar la verdadera amistad, pero sí que sienten amor por su amado o amada (eros), sienten amor por sus hijos o familiares (philostorgía), sienten amor por sus dioses, sienten amor por su patria, etc. La cuestión es que los no sabios sienten esos amores de manera equivocada porque, o los sienten mucho y los convierten en pasiones, o los sienten poco y están faltando a sus deberes de esposo, de hijo, de padre, de ciudadano, etc. Y esas formas incorrectas se deben sencillamente a lo que hemos repetido varias veces: porque los no sabios no hacen un buen uso de su prohairesis, capacidad privativa del virtuoso-sabio, y porque hacen caso omiso de los dictados de Dios.

Epicteto nos otorga otros ejemplos “históricos” de cómo fue arruinado el amor o philía preferible. En tales casos el amor preferible fue destruido en su sentido de armonía entre pueblos y esa destrucción se evidencia en el desencadenamiento de guerras entre esos mismos pueblos. El filósofo adjudica la causa de varias guerras concretas de la Antigüedad a que determinados pueblos colocaron sus “conveniencias” fuera de lo que sí depende de uno, fuera de la capacidad de asentimiento o de la prohairesis. Recordando que los estoicos entendían la “prohairesis” como la capacidad de asentir o no asentir, específicamente, a las diferentes representaciones o impresiones, fantasíai. Idea la cual proviene de un tópico esencial del estoicismo: su presupuesto de que el plan de la Divinidad o Naturaleza es que los seres con alma y provistos de racionalidad, tuvieran el dispositivo mental para hacer discriminaciones precisas que son necesarias para vivir conforme a sus designios, es decir, conforme a la misma Naturaleza.<sup>68</sup>

La guerra, según la interpretación de Epicteto, es provocada cuando los líderes militares y políticos, como sus seguidores, colocan su “conveniencia” en objetos exteriores como las tierras, las riquezas, la política, etc. “Por esta misma ignorancia [sobre dónde se debe de colocar la conveniencia], también atenienses y lacedemonios tuvieron diferencias, y los tebanos con ambos, y el Gran Rey con Grecia, y los macedonios con unos y con otros, y en nuestros días los romanos con los getas.”<sup>69</sup> Esas “diferencias” desembocaron en conflictos armados.

Enumeremos a cuáles guerras alude Epicteto para una mejor contextualización. a) La “diferencia” que enfrentó a atenienses y lacedemonios provocó la Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.) y luego la Guerra de Corinto (395-387 a.C.). b) La “diferencia” habida entre tebanos contra atenienses y espartanos llevó a la conocida como guerra de Beocia o guerras contra la “hegemonía tebana” (hacia 373-346 a.C.). c) La “diferencia” habida entre el “Gran rey” de Persia –Darío I y luego su hijo Jerjes I- contra los griegos en general provocó las Guerras Médicas (499-449 a.C.), cronológicamente anteriores a las dos primeras mencionadas en el texto. d) La “diferencia” que menciona nuestro filósofo sobre los macedonios es la que causó el expansionismo de los reyes de Pella y que culminó con las grandes conquistas de Alejandro (desde 358 a.C. hasta 323 a.C.). e) El último caso

---

<sup>68</sup> Long, A. A./ Sedley, D. N., *The Hellenistic philosophers*, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 250.

<sup>69</sup> Epicteto, *Pláticas por Arriano*, [Libro II, XXII 22], Op. Cit., p. 137. “διὰ ταύτην τὴν ἀγνοίαν καὶ Ἀθηναῖοι καὶ Λακεδαιμόνιοι διεφέροντο καὶ Θηβαῖοι πρὸς ἀμφοτέρους καὶ μέγας βασιλεὺς πρὸς τὴν Ἑλλάδα καὶ Μακεδόνες πρὸς ἀμφοτέρους καὶ νῦν Ῥωμαῖοι πρὸς Γέτας [...]” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, [Libro II, XXII 22], Op. Cit.

mencionado por nuestro filósofo se trata del conflicto que el Imperio Romano tuvo con la tribu dacia de los getas (una entre muchas tribus dacias con las que guerrearon los romanos), alrededor del río Danubio (85-88 d.C.). Perteneciente a la serie de contiendas encabezadas por el emperador Domiciano, ya en tiempos de Epicteto.

Ahora veamos cada uno de los casos mencionados. Nuestro filósofo explica el origen de las guerras del Peloponeso y de Corinto en razón de que tanto atenienses como espartanos pusieron equivocadamente su “conveniencia” en cosas exteriores. Esas cosas exteriores serían (según los datos históricos) la gloria, la competencia económica, el aumento del número de polis adscritas a sus respectivas Ligas, en general el aumento de poder político o imperialista (todo lo mencionado son objetivos de 1AP y 3AP), que tanto Atenas como Esparta buscaban. Asimismo, ambas polis también colocaron sus “conveniencias” en eliminar la incomodidad o el dolor que padecían por la envidia, el recelo y la enemistad existente entre ellas. Todo lo anterior provocó las dos mencionadas contiendas bélicas, las cuales se hubieran evitado –a decir de Epicteto- si tanto Atenas como Esparta, cada uno de sus dirigentes e integrantes, hubieran colocado sus “conveniencias” en lo que depende de uno y en Dios. Pero como no fue así, Atenas y Esparta acabaron con la *philia* preferible que debía haber entre ambas. Atenas y Esparta fueron esclavas metafísicas de la gloria, del poder económico, del poder “imperial” y político, etc., así como fueron esclavas metafísicas de las pasiones como la envidia, el recelo o el odio.

Lo mismo puede decirse de las guerras contra Tebas y de las Guerras Médicas. Tanto los líderes como cada uno de los integrantes de las polis que participaron en esas contiendas bélicas hicieron mal uso de su capacidad racional y colocaron sus “conveniencias” o “intereses” donde no debían. Por ello es que fue destruida la *philia* preferible entre las polis, así como la libertad metafísica de aquellas ciudades-estado.

Sobre d) las guerras de expansión macedonias extendámonos un poco más. Tales guerras iniciadas por Filipo II y luego continuadas por su hijo son explicadas también por Cicerón. Según el interlocutor Filo del texto *Sobre la República* se originaron primeramente porque los macedonios tomaron como excusa *vengar* la destrucción de templos de deidades griegas que el rey persa Jerjes había ordenado derruir durante las anteriores Guerras Médicas.<sup>70</sup> En tal versión no se les achaca de “culpa” a los macedonios, como Epicteto lo hizo al decir que la causa de que iniciaran las guerras fueran errores epistemológicos-metafísicos-éticos de parte de los macedonios. Cicerón da una cierta “justificación” al decir que los macedonios comenzaron su expansión militar teniendo en mente un buen propósito, a saber, un propósito piadoso y que obedece también al deber civil, social y/o religioso (los estoicos dirían que también es un deber metafísico debido a la unidad de su sistema y ulteriores implicaciones): el guardar el honor de sus dioses.

La versión de Cicerón la citamos para hacer un contraste con la de Epicteto y hacer resaltar la perspectiva del último. Su perspectiva sobre la causa que llevó a los macedonios a la guerra es muy diferente a la de Cicerón puesto que pertenece a la idea del mundo de un estoico ortodoxo. Lo que quiere poner en la mesa Epicteto es que el mundo entero está poblado de ignorantes o no-sabios; la razón de que haya tantas guerras en la historia es que el mundo está lleno de no-sabios quienes son esclavos metafísicos que desconocen cómo

---

<sup>70</sup> Cicerón, Marco Tulio, *De re publica* (III, 15), p. 85. “hanc bellandi causam inferebat, quod vellet Graeciae fana poenire; quae ne reficienda quide Graii putaverunt, ut esset posteris ante os documentum Persarum sceleris sempiternum”.

actuar *bien* día a día. Lo que creemos Cicerón estaba resaltando, en cambio, en la causa de las guerras macedónicas, eran las diferencias religiosas entre los pueblos (postura quizá proveniente de su eclecticismo o hasta del escepticismo, aquí nos declaramos incapaces de saberlo con certeza).

Pero aun cuando Epicteto siguiera la versión plasmada en *Sobre la república*, opinamos que de cualquier manera hubiera aseverado que los atacantes macedonios eran no sabios, puesto que en la versión ciceroniana de todos modos se dejaron llevar por una pasión reprobable: la venganza. Fuera cual fuera el motivo del ataque de los macedonios contra los persas y contra el resto de los griegos, la cuestión es que tampoco en el texto de Cicerón los macedonios pusieron su “beneficio” en la prohairesis, es decir, no colocaron su “conveniencia” en la capacidad racional de decisión otorgada por la Divinidad y por eso estallaron las guerras y fallecieron muchos.

Por último, en e) la última guerra citada, apreciamos una de las escasas críticas que hizo Epicteto contra el Imperio Romano en concreto, dentro de todo lo sobreviviente de su obra. Nuestro filósofo alude, con la mención de ese particular conflicto bélico, que los romanos también son no sabios y que se equivocaron al colocar su “conveniencia” en algo inapropiado. Lo cual los llevó a una guerra contra los getas. Es una de las pocas “críticas” que hizo contra los romanos. Pero, ¿por qué Epicteto mencionó *sólo una guerra* o “diferencia” entre los romanos y otro pueblo? ¿Por qué sólo mencionó un caso sobre los romanos, cuando éstos tuvieron múltiples conflictos con múltiples pueblos y en mayor cantidad que los griegos? Sobre tal selección deliberada y parcial de sus ejemplos históricos permítasenos hacer una digresión que consiste en un par de sugerencias de carácter contextual. Podemos intuir que fue una medida de precaución política por parte de Arriano o de Epicteto (nos inclinamos mayormente porque éste fue el precavido y no su alumno, como ya sugerimos), para no –parecer- oponerse a las autoridades romanas ni a su imperialismo. O puede ser que la mención de ejemplos predominantemente de la historia griega obedezca a una tradición en las que las guerras Médicas, las del Peloponeso y las de Alejandro Magno eran más “dignas” de mencionar, y sólo se da cuenta de una contienda romana por ser contemporánea a las vidas de Arriano o de Epicteto. Hemos de señalar que el filósofo es indulgente, a lo largo de todas sus enseñanzas, para con las acciones bélicas y conquistadoras de los romanos. Cuestión que contrasta con el ataque que hace a las figuras míticas –griegas- que sucumbieron ante sus pasiones: Paris, Menelao, Eteocles, Erifila, entre otras.

El quid es que el filósofo asegura que si todos aquellos pueblos –los líderes y sus seguidores- hubieran colocado sus “beneficios” en sus respectivas prohairesis (προαίρεσις) se hubieran evitado cualesquiera conflagraciones. ¿Acaso lo anterior implica que si todos los individuos colocaran su “beneficio” o “interés” en Dios y en la prohairesis no existirían guerras? La respuesta es *sí*, y ello a su vez implica una gran consecuencia para la filosofía política e incluso para la realpolitik. La filosofía puede llevarnos a evitar cualquier guerra (πόλεμος), eso es lo que un rey filósofo lograría con seguridad según el estoicismo.

En otra más de sus ejemplificaciones, una de carácter cuasi histórico o mitológico, nuestro filósofo nos provee de un caso más de destrucción de una philía preferible y de la libertad metafísica. “Y aún antes por eso pasó lo de Troya. Alejandro era huésped de Menelao, y si alguien hubiera visto su mutua cordialidad no habría creído a quien le dijera que aquéllos no eran amigos. Pero alguien echó en medio un bocado, una hermosa

mujercita [Helena]; y, por ella, la guerra.”<sup>71</sup> Epicteto cambia la creencia tradicional de los griegos sobre Helena. Ella no es la causante de la contienda entre aqueos y teucros según nuestro filósofo, sino que los agentes causantes son el enamorado Alejandro y el esposo Menelao, igualmente enamorado. Los dos hombres colocaron su “conveniencia” en Helena y en sus respectivas reputaciones. Si ponemos atención a lo que refirió previamente nuestro filósofo, de que las personas aman a su “conveniencia” por sobre todas las cosas (libro II, XXII 16), entonces, según su interpretación, entenderemos que Alejandro y Menelao aman a Helena porque es su objeto de deseo amoroso y sexual (ἐρωμένου), el objeto de la 2AP de ambos, o, simultáneamente también, porque pusieron su “conveniencia” en ese objeto de deseo amoroso-sexual (siendo la circunstancia de disputa más grave porque Helena lo era para ambos en el mismo momento).

El que conciban a Helena como su “conveniencia” va a provocar, en la mencionada interpretación, los conflictos políticos y bélicos que se traducen en una gran calamidad de diez años que es la Guerra de Troya. Si no hubiera sido por esa equivocación de colocar como su “conveniencia” a una mujer, por más hermosa que fuera, se hubiera evitado la conflagración. Por ende, Epicteto rechaza a la tradicional visión de Helena como causa de discordias, colocando la culpa en los mismísimos Menelao y Paris Alejandro. Ellos perdieron su libertad metafísica al convertirse en esclavos metafísicos de Helena o del deseo de poder sexual –sobre Helena. Y haciendo extensivo el argumento, aunque Epicteto no lo haya mencionado como tal, la causa de la guerra también recae en todos aquellos aqueos y troyanos que siguieron a sus líderes en una guerra con un origen tan banal y desencaminado. Porque esos soldados equivocadamente colocaron, en el caso de los aqueos, su “conveniencia” en defender honor y mujer de Menelao. Y en el caso de los troyanos, colocaron su “conveniencia” en defender la reputación de ellos mismos y defender el supuesto derecho de Alejandro a conservar a Helena. Sin embargo, ¿aquí no podrían tener alguna justificación las acciones de los soldados cuando ellos sólo estaban “siguiendo órdenes”, es decir, cumpliendo su deber de militares? Aún más, ¿no tienen justificación los soldados porque ellos en realidad estaban colocando su “conveniencia” en algo apropiado, a saber, cumplir con el deber patriótico de seguir a su respectivo líder? Incluso podríamos decir que los soldados estaban actuando justamente –virtuosamente- al defender el honor de su rey (de Menelao, o de los demás reyes que decidieron que Menelao fuera el líder para atacar Troya) o el honor del hijo del rey (Paris). El asunto tiene pues implicaciones más allá del análisis de las causas del derrumbe de Ilión.

En un último caso de la desaparición de una *philía* preferible y de la libertad metafísica por motivo de las riquezas (poder económico), seguramente para impactar más a su auditorio, nuestro filósofo nos trae a colación un ejemplo extremo y casi absurdo. Se trata de la pareja legendaria de Erifila y Anfiarao, de quienes se pregunta burlescamente “¿Y cuánto vivió Erifila con Anfiarao y fue madre de sus numerosos hijos? Pero calló en medio un collar. ¿Y qué es un collar? El parecer sobre esa clase de cosas. Aquello fue lo brutal, aquello lo que rompió el cariño, lo que no permitió a la mujer ser esposa, ni a la madre,

---

<sup>71</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro II, XXII 22-23), Op Cit., p. 243. “[...] ἔτι πρότερον τὰ ἐν Ἰλίῳ διὰ ταῦτα ἐγένετο. [23] ὁ Ἀλέξανδρος τοῦ Μενελάου ξένος ἦν, καὶ εἴ τις αὐτοὺς εἶδεν φιλοφρονουμένους ἀλλήλους, ἠπίστησεν ἂν τῷ λέγοντι οὐκ εἶναι φίλους αὐτούς. ἀλλ’ ἐβλήθη εἰς τὸ μέσον μερίδιον, κομψὸν γυναικάριον, καὶ περὶ αὐτοῦ πόλεμος.” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, [Libro II, XXII 22-23], Op. Cit.

madre.”<sup>72</sup> Se trata de la representación del poder económico a través de un simple collar. La esposa convertida en esclava metafísica de un simple collar. Difícilmente encontraríamos una ejemplificación más absurda y extrema de cómo es el comportamiento de un hombre no sabio o de una mujer no sabia, de cómo LAP trastorna a los no sabios.

### 3.4 El contexto histórico y la superioridad moral de la libertad metafísica.

Por último, exponemos algunas de las principales conclusiones-proposiciones del tercer capítulo.

Sobre el contexto concluimos que.

Las razones de que Cicerón y Epicteto coloquen a la libertad metafísica sobre la libertad jurídico-social también pueden provenir de aspectos contextuales. Entre las que rescatamos:

- 1- La concentración del poder del Imperio Romano en una sola persona lo que llevó a la disminución de la ascendencia del Senado, de la democracia y, con ello, a la tiranía.
- 2- El sentimiento antifilosófico, en especial contra los estoicos, por parte de los individuos poderosos del Imperio (a partir del s. I d.C.).
- 3- La disminución de las libertades civiles, de los atributos del ciudadano romano.

La circunstancia de que desde la época de Cicerón (s. I a.C.) hasta la de Epicteto (hasta principios del s. II d.C.), y después, se vivió en una época donde la libertad legal, social o civil, fue disminuida y hubo un crecimiento de la autocracia (dictaduras de Sila y Julio César; tiranías de Calígula, Nerón, Vespasiano, Domiciano, etc.), llevó a la urgente necesidad de que los filósofos reflexionaran sobre la política y la libertad. Y esa reflexión estuvo pues marcada por los acontecimientos políticos y sociales de la época. Luego, los factores exteriores impulsaron a Epicteto a deliberar más sobre una verdadera libertad – metafísica-, que no estuviera supeditada ni dependiera de los vaivenes y caprichos de los poderosos ni de nadie. Una libertad que podía secundar a cualquier individuo, independientemente de su posición socioeconómica, a sobrellevar y superar las tropelías de los gobernantes de su época (un fin práctico).<sup>73</sup>

Todos los filósofos fueron expulsados de la ciudad de Roma en el 71 d.C. por Vespasiano, excepto Musonio Rufo (el maestro y mentor de Epicteto) y, unos años después, Domiciano acometió una nueva expulsión de filósofos en la que Epicteto también fue “perjudicado”. Esas acciones sin embargo, según pensamos, más bien motivaron a que Epicteto no criticara con demasiada dureza (como sí lo hicieron los cínicos) al poder de facto del Imperio. Nuestro filósofo no atacó al poder y a la estructura existente en su tiempo, pese a sus excesos, fue quizá más partidario de un consenso o al menos de un

---

<sup>72</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (Libro II, XXII 32-33), Op Cit., p. 244. “πόσω δ’ ἡ Ἐριφύλη μετὰ τοῦ Ἀμφιαράου καὶ τέκνων μήτηρ καὶ πολλῶν; [33] ἀλλ’ ὄρμος ἦλθεν εἰς τὸ μέσον. τί δ’ ἐστὶν ὄρμος; τὸ δόγμα τὸ περὶ τῶν τοιούτων. ἐκεῖνο ἦν τὸ θηριῶδες, ἐκεῖνο τὸ διακόπτει τὴν φιλίαν, τὸ οὐκ εἶναι γυναικὰ γαμετήν, τὴν μητέρα μητέρα.” Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, [Libro II, XXII 32-33], Op. Cit.

<sup>73</sup> Bobzien, Susanne, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Op. cit., p. 333. “The field is thus practical philosophy and ethics inasmuch as ethics helps one to attain happiness (εὐδαιμονία).”

respeto hacia los mismos. Otorgó y arguyó otros medios –filosóficos- en vez de la lucha política y social, para soportar aquellos excesos.

Sobre la libertad metafísica concluimos que Epicteto puntualiza lo siguiente:

Las personas que son libres metafísicamente son virtuosas porque lo que quieren coincide con los designios de la Divinidad y, por ello, esa libertad es más importante – moralmente, ontológicamente y en más sentidos- que la libertad jurídico-social.

Primero se es virtuoso-sabio y luego, como consecuencia, se es libre metafísicamente, pues ésta libertad depende de la disposición mental o del alma del virtuoso (si desaparece esa disposición, desaparece la libertad metafísica). Entonces:

La libertad metafísica es una característica inevitable del individuo virtuoso, no lo son – características necesarias- para el virtuoso, en cambio, ni el amor o el poder preferibles. De aquí la prioridad ética-lógica-metafísica de la libertad metafísica sobre ambos preferibles (sobre cualesquiera preferibles), de los que puede prescindir el sabio. Luego:

Ni el poder ni el amor preferibles, ni ningún otro indiferente, son más importantes – ética, lógica, metafísica y teológicamente- que la virtud. Sin embargo:

Existe una circunstancia en común entre la *philia* preferible o verdadera y la libertad metafísica; a ninguna de las dos las puede poseer el no-sabio (la libertad jurídico-social la puede poseer cualquiera que no sea moralmente virtuoso, cualquier no sabio). El sabio –en cambio-:

El virtuoso siente simultáneamente el amor y la libertad (el amor verdadero y la libertad metafísica por supuesto), poseen amor *con* libertad. Es decir, siente al amor sin sufrir, sin temer, sin “dejarse llevar”, sin desear, sin convertirlo en pasión, sin atentar contra la virtud. Pero, ¿qué destruiría al amor y la libertad verdaderos?

Colocar la “conveniencia” donde no se debe destruye al amor preferible, a la libertad metafísica y a la virtud. Y, ¿qué se debería de hacer para evitar tal destrucción?

Con el buen uso de la libertad metafísica, el cual consiste en “colocar” la “conveniencia” en donde se debe, es decir, en lo que Dios-Naturaleza quiere (con la realización de tal “colocación” se estaría siendo virtuoso), se logra ser virtuoso y, con ello, profesar el verdadero amor y tener la libertad metafísica.

Sobre el carácter práctico de Epicteto.

-La filosofía de Epicteto (y de los estoicos en general) tiene una intencionalidad predominantemente pragmática. Sus enseñanzas son para guiar la vida y la moral cotidiana. Creemos que una gran consecuencia de su filosofía pragmática se encuentra en su postulación de que si los individuos “colocaran” su “conveniencia” en la *prohairesis* (en el buen uso de ella) cesarían las guerras. Si las personas todas colocaran su “conveniencia” en Dios-Naturaleza cesarían los conflictos. La filosofía tiene aquí *el fin práctico de acabar con las confrontaciones humanas*. Además Epicteto tiene otro fin práctico, ya apuntado arriba; ayudar “a cualquier individuo, independientemente de su posición socioeconómica, a sobrellevar y superar las tropelías de los gobernantes de su época”, cuestión trascendental hasta para nuestros propios tiempos y circunstancias. El amor preferible-verdadero, la libertad metafísica y la virtud son destruidos por 1AP, 2AP y 3AP pero si se hace buen uso de la *prohairesis* entonces se conservarán aquellos tres. Con el buen uso de la *prohairesis* se evitará realmente caer en la ambición de poder (de cualquier tipo), así como se evitará caer en otros *deseos* que perturban al ser humano.

## Conclusiones.

La tesis se enfrentó a varias problemáticas e interrogantes como son ¿qué valor le da al poder Epicteto?, ¿en qué consiste la philía para Epicteto? o, ¿qué función y significado tienen tanto el poder y la philía en la vida cotidiana del individuo común así como en la vida del ideal individuo virtuoso? Espero haber respondido en mayor o menor medida a tales interrogantes así como a otras. Nuestro objetivo fue explicativo al igual como llevar a cabo la realización de algunos “nuevos” abordajes. Uno de esos abordajes fue el equiparar a dos cuestiones –poder y philía-, quizá muy diferentes en nuestra visión moderna, y analizarlas conjuntamente. Otro abordaje, según mencionamos, consiste en considerar al poder en tres de sus aspectos; económico, político y sexual. Sobre la philía, hicimos hincapié en que ésta, para Epicteto y demás estoicos, puede considerarse o como un “objeto de aspiración” o como un sentimiento, siendo este último sentido el que más aborda nuestro filósofo.

Entre las varias conclusiones –algunas tal vez provisionales- a las que llego o sugiero me permito destacar la siguiente: la corroboración en el Capítulo 2 de A), B), C) y D). Es decir, me parece rescatable concluir que el poder y la philía, en tanto “objetos de aspiración”, son para Zenón de Citio y para Epicteto A) indiferentes preferibles. Y menciono que en tanto “objetos de aspiración” pues como sentimientos (por ejemplo, la aspiración que se siente por el poder político o el amor que se siente por una persona) pueden ser correctos o incorrectos.

Es importante la conclusión de que B) es verdadera, de que es cierto que poder y philía se basan en la respectiva oikéiosis de cada ser humano. Estimo que la importancia de B) radica en que, entre otras cosas, la oikéiosis otorga una base normativa para la utilización del poder y de la philía (como objetos de aspiración) o para aceptar o rechazar o ni rechazar ni aceptar los sentimientos que generan o que pueden significar poder y philía.

La afirmación de C) se deriva de B), así como de la idea de “virtud” estoica, y es igual de importante porque es una continuación de la normatividad, aquí sí plenamente ética, para la utilización de poder y philía y para cómo actuar ante los sentimientos que producen ambos preferibles. Según C) ambos objetos deben de “sacrificarse” para cumplir la virtud o un deber superior, lo que nos permite apreciar la incuestionable y radical posición privilegiada de la virtud por sobre todos los preferibles así como apreciamos la existencia de una jerarquía de deberes cuyo nivel de importancia proviene de la oikéiosis. El análisis de aquella jerarquía de los deberes estoicos o el determinar con mayor precisión cuándo uno se tiene que sacrificar por otro, es un tema que, sin embargo, no pude ni tuve el espacio para revisar a una mayor profundidad. El tema sí lo dejo esbozado en términos generales y lo retomo en el Capítulo 3, pues el “deber” también determina cuál es el comportamiento ante cuestiones como el poder y la philía, habrá pues que realizar un análisis más pertinente de los deberes y su dialéctica con los preferibles.

La conclusión de que las aserciones A), B) y C) son verdaderas me permiten fácilmente afirmar que es verdadera la aserción D), dejan aseverar que no hay una diferencia radical entre las posturas de Zenón y de Epicteto sobre la philía y el poder político, en otras palabras, que ambos términos colocan en la misma escala a esos “objetos de aspiración” pues los dos son igualmente preferibles, los dos adolecen de valor moral, los dos solo

tienen cierto valor “convencional”, los dos no tienen relación con la obtención de la virtud y los dos tampoco tienen relación ayuda con la obtención u obstrucción de la eudaimonía.

Otro punto concluyente que rescato aquí es que para Epicteto el sabio siempre va a querer cosas que puede alcanzar y, por ello, no es esclavo “metafísico” de cosas exteriores no asequibles (esclavos de las banalidades y de los bienes materiales, por ejemplo, como lo son la mayoría de los reyes y poderosos comunes). Tal punto es esencial para nuestra disquisición sobre poder y philía ya que nos permite ver que el individuo sabio, es decir, el virtuoso es el único que puede profesar correctamente la actividad política, económica, sexual, así como es el único que ama correctamente. El sabio, según Epicteto y los estoicos, es el único que no es esclavizado por cuestiones como la obtención de un puesto público, como el enriquecerse, como la belleza de una mujer o de un hombre. El sabio es el único verdaderamente libre, libre del sentimiento incorrecto o pasión (pathé) que pueden generar los objetos de aspiración preferibles llamados poder y philía. Muchas veces parece ser que la philía, o el amor, genera pasiones que hacen sufrir y padecer al ser humano, lo anterior es falso por lo que explicamos sobre el sabio: el ser humano que sufre por el amor sufre porque no lo profesa correctamente y ello sucede porque se deja esclavizar por él, se deja apasionar por ese preferible, cree que es el bien supremo (lo mismo acontece con el sentimiento hacia el poder que puede convertirse en una pasión, pathé). En otras palabras, el ser humano sufre por el “objeto de aspiración” llamado amor porque no es sabio; porque no sabe lo que en verdad es el amor. O, mejor dicho, cuando el ser humano no-sabio profesa o siente amor y éste le hace sufrir no está profesando o sintiendo amor verdadero sino sólo una pasión (páthe). El amor verdadero no es una pasión sino un sentimiento correcto o eupátheia y, por ello, nunca hace padecer ni sufrir a las personas.

Como aspecto global, también he puesto hincapié en el carácter práctico de las enseñanzas de Epicteto. En especial en lo que enseñaba sobre el poder y sobre la philía. El carácter pragmático radica en dos cuestiones, principalmente, una filosófica y otra contextual. La primera radica en que su filosofía no se quedaba en la mera especulación o descripción del carácter y el comportamiento correcto que tiene el individuo virtuoso o sabio, es decir, en que también encauzó sus especulaciones en dilucidar una normatividad para el hombre común o no-sabio así como en convencer y argumentar la verdad de tal línea de comportamiento. La cuestión de carácter contextual radica en la labor de difusión y didáctica de tal normatividad; se dio el hecho histórico de que a Epicteto le tocó vivir en una época de apogeo del Imperio Romano, cuando éste ya había conquistado la Grecia Antigua y, a su vez, había sido conquistado espiritualmente por Grecia, cuando los romanos aceptaban y estaban infatuados por la superioridad cultural, artística y filosófica de los griegos. En tal época los dirigentes y hombres poderosos del Imperio enviaban a Grecia a sus hijos a estudiar y Epicteto fue uno de sus maestros. Creo que sus enseñanzas, sobre cómo comportarse ante el poder o la philía y cómo ejercerlos, se encuentran en la línea pragmática del filósofo, notable cuando sugería a los jóvenes nobles y a los futuros políticos romanos a valorar a la virtud por sobre todas las cosas incluyendo, y con especial énfasis, al poder. Les advertía que el poder y la philía eran distracciones para lograr el verdadero objetivo de la vida, a saber, ser virtuoso y con ello feliz. Pero, en dado caso de que a los hombres no-sabios se les presentaran tales preferibles o tuvieran sentimientos hacia ellos, trazó un camino de comportamiento a través de su teoría sobre la oikéiosis y los deberes.

Una conclusión más que considero trascendente es el establecimiento de que la libertad metafísica es una meta primordial del ser humano porque sin ella no se puede ser virtuoso ni feliz. En contraste, podemos aseverar que sin la *philia* y sin el poder sí se puede ser virtuoso y feliz. La libertad metafísica es una disposición del ánimo característica del sabio, por eso es que el no sabio debe de valorarla en mayor medida que otras cuestiones y luego debe de tratar de conseguirla. El tema de la libertad fue uno sobre los que no abundé en demasía, allí dejé la argumentación sin una profundidad exhaustiva, sin embargo, dejé en claro la vinculación de la libertad interna o metafísica o verdadera con nuestros dos tópicos.

Finalmente, concluyo algo que me parece de máxima trascendencia para la filosofía política y la ética de la época helenística –y quizá de cualquier época-, si uno le presta suficiente interés a la cuestión. Esa cuestión –en la que tal vez no insistí lo suficiente a lo largo de mi tesis- consiste en que considero que *para Epicteto si toda la humanidad profesara y fuera consecuente con la verdadera philia no habría guerras ni conflictos humanos*. La *philia* verdadera es la que se siente, de manera correcta, hacia uno mismo, hacia el resto de los congéneres y hacia el Dios-Todo-Naturaleza, se deriva pues de la *oikéiosis* hacia uno mismo (o el afecto natural hacia uno mismo) y de la *oikéiosis* hacia el resto de la humanidad (o el afecto natural hacia los demás, en aras de salvaguardar la integridad de uno mismo). Entonces, si cada uno de los seres humanos profesara la verdadera *philia* correctamente, sin excesos ni faltas, cada ser humano evitaría los conflictos al actuar consecuentemente al amor natural hacia uno mismo, hacia los familiares, hacia los compatriotas, hacia la humanidad, hacia los dioses, etc. Por obra de la *philia* verdadera no habría nada que alterara o perturbara la disposición adecuada del ánimo humano (la *ataraxia*), o, no habría nada que alterara la paz. Las guerras cesarían. Cuando el hombre actuara en consecuencia con la *philia* verdadera estaría siendo sabio y, como referimos, el hombre sabio sólo quiere lo que puede obtener –no sufre por afanarse a imposibles-, sólo quiere poder si lo puede obtener, sólo quiere riqueza si la puede obtener, sólo quiere a determinada persona si está en sus posibilidades amarla. Si los hombres pensarán así no harían guerras, no habría conflictos. Por ello es que la *philia* verdadera, como objeto de aspiración, quizá no es tan indiferente como pensamos. Quizá la *philia* verdadera es otra característica o disposición del alma del individuo virtuoso y por eso *debemos* querer tenerla y ejercerla apropiadamente.

Si cada individuo *debe* actuar conforme al rol o roles que le tocó vivir, también debe de actuar conforme al amor que debe de profesar por obra de sus roles. Si yo soy hombre, soy hijo, soy esposo, soy maestro, soy alumno, soy humano, etc., entonces debo de cumplir apropiadamente con la *philia* –verdadera- hacia mi mismo, hacia mi género, hacia el género opuesto, hacia mis padres (hacia los seres queridos de mis padres), hacia mi esposa (hacia los seres queridos de mi esposa), hacia mis alumnos, hacia mis colegas, hacia mis maestros, hacia toda la humanidad, hacia los dioses, hacia la Naturaleza en su totalidad, etc. Debo de cumplir con los deberes de la *philia* correspondiente a mis roles de hombre, de hijo, de esposo..., teniendo prioridad los deberes de la *philia* hacia las personas más cercanas e irlos cumpliendo conforme las personas son menos y menos cercanas a uno. Digamos, debemos cumplir primero con los deberes de la *philia* hacia uno mismo (cuidarse, conservar la vida, alimentarse, etc.), luego los deberes de la *philia* hacia los padres o la esposa (cuidarlos, ver por ellos, etc.), luego los deberes de la *philia* hacia los alumnos, colegas o maestros (respetarlos, ayudarlos, solidarizarse con ellos, etc.), y así sucesivamente hasta el cumplimiento de los deberes de la *philia* hacia toda la humanidad. (Todo lo dicho son

directrices prácticas para el comportamiento cotidiano del hombre no-sabio). Si las personas cumpliéramos con los deberes de la philía verdadera correspondientes a cada rol que nos tocó vivir entonces dejaría de haber guerras y, seguramente, todos fuéramos sabios y felices.

Para cerrar las conclusiones citaré algunos textos y temas que me hubiera gustado abordar con mayor detenimiento por su importante interrelación con el poder y la philía. Uno de ellos es el de la responsabilidad y en qué consistía para Epicteto, útil para ello hubieran sido los artículos “A neglected Stoic argument for human responsibility” de D. Hahm y “*Prohairesis* in Epictetus” de R. Dobbin. Otro tema de suma importancia es el de la felicidad que aquí revisé reiteradamente pero no de forma directa (hubiera sido necesario revisar *The Morality of Happiness* de Julia Annas o “Eudaimonism, the Appeal to Nature, and ‘Moral Duty’ in Stoicism” de J. M. Cooper). Sería bueno también adentrarse aún más en el tema del carácter pragmático (entendido como las enseñanzas que tratan de incidir directamente en la vida cotidiana -del hombre común-) de la filosofía epicteteana, cuestión que da para mucho en especial si se analiza tal carácter en otros autores antiguos (podría revisar *Epictetus, Philosopher-Therapist* de Jason Xenakis). Igualmente es menester profundizar en el contexto de la filosofía de Epicteto (en artículos como “The Theory of Mixed Constitution at Rome” de Andrew Littot). Profundización que, insisto, me parece insuficiente, en especial en el análisis de las repercusiones de la filosofía de Epicteto en la política y el derecho –romanos- de su época. Así, podemos ver que la filosofía de Epicteto así como los dos temas aquí analizados, cada uno por su lado, siguen teniendo mucha materia de análisis.

## Bibliografía y referencias.

### Fuentes primarias antiguas.

- Alejandro de Afrodisia, *Sobre el destino*, edición bilingüe, José Molina Ayala/ Ricardo Salles, traductores, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Aristóteles, *Aristotle's Metaphysics*, W. D. Ross, editor, Oxford, Clarendon Press, 1924, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/>).
- Ética Nicomaquea*, edición bilingüe, 2.- ed., Colección Bibliotheca Graecorum Romanorum Mexicana, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- Política*, edición bilingüe, 2.- ed., Colección Bibliotheca Graecorum Romanorum Mexicana, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Arnim, J. Von, compilador, *Stoicorum Veterum Fragmenta (S.V.F.)*, 4 volúmenes, Stuttgart (Stutgardine in Aedibus), B. G. Tevbnen, 1964.
- Ateneo, *The deipnosophists*, Cambridge, MA. Harvard University Press/ Londres, William Heinemann Ltd., 1927. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/>).
- Boeri, M. D. / Salles, Ricardo, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Sank Agustin, Academia Verlag, 2014.
- Cicerón, Marco Tulio, *Del supremo bien y del supremo mal*, Víctor José Herrero Llorente, traductor, Editorial Gredos, 1987.
- Disputas Tusculanas*, edición bilingüe, tomos I-II, Julio Pimentel Álvarez, traductor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- Librorum de Re Publica Sex*, C. F. W. Mueller, editor, Teubner, Leipzig, 1889. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/>).
- M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Leipzig, Teubner, 1915. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/>).
- Las paradojas de los estoicos*, edición bilingüe, Julio Pimentel Álvarez, traductor, Colección Bibliotheca Graecorum et Romanorum Mexicana, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Sobre la naturaleza de los dioses*, Francisco de P. Samaranch, traductor, 2.- edición, Buenos Aires, Aguilar Argentina Ediciones, 1982.
- Sobre la república*, Álvaro D'Ors, traductor, Madrid, Editorial Gredos, 1991.
- Curcio Rufo, Quinto, *Historia de Alejandro Magno*, Francisco Pejenaute Rubio, traductor, Madrid, Editorial Gredos, 2007.
- Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, R.D. Hicks, traductor y editor, Cambridge, Harvard University Press, 1972. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/>).
- Los filósofos estoicos*, Antonio López Eire, traductor, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1990.
- Vidas de los filósofos más ilustres*, 4.- edición, José Ortiz y Sanz, traductor, México, Editorial Porrúa, 2003.

- Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Biblioteca Clásica Gredos no. 185, 2.- edición, Madrid, Editorial Gredos, 2010.
- Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, Heinrich Schenkl, editor, Leipzig, B. G. Teubner, 1916, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/>).
  - Manual*, Margarita Mosquera, traductora, Biblioteca Nueva Era, Rosario. (Internet: <http://historiantigua.cl/wp-content/uploads/2011/08/Epicteto-Manual.pdf>).
  - Pláticas por Arriano*, edición bilingüe, volúmenes 1-4, Pablo Jordán de Urries y Zara, traductor y editor, Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1957.
  - The Discourses of Epictetus with the Encheridion and Fragment*, George Long, traductor, Londres, George Bell and Sons, 1890, (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu>).
- Long, A. A./ Sedley, D. N., *The Hellenistic philosophers*, 2 volúmenes, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Los estoicos antiguos*, Biblioteca Clásica Gredos núm. 230, Capelleti, traductor, Madrid, Editorial Gredos, 1996.
- Los filósofos presocráticos*, tomo II, Ernesto La Croce, traductor, Madrid, Editorial Gredos, 2003.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, Biblioteca clásica Gredos, no. 5, Ramón Bach Pellicer, traductor, Madrid, Editorial Gredos, 1977.
- Platón, *Diálogos*, tomo II, 13.- edición, México, Editorial Porrúa, 2007.
- Platonis Opera*, John Burnet, editor, Oxford University Press, 1903. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/>).
- Plutarco, *Moralia*, Gregorius N. Bernardakis, Leipzig, Teubner, 1889. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/>).
- Seneca, Lucio Anneo, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, volúmenes 1-3, Richard M. Gummere, editor, Cambridge, Londres, Harvard University Press/ William Heinemann, 1917-1925. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu>).
- Moral essays*, volumen 2, John W. Basore, traductor, Londres-Nueva York, Heinemann, 1932. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu>).
  - Tragedias*, edición bilingüe, Germán Viveros, traductor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
  - Tragoediae*, Rudolf Peiper y Gustav Richter, editores, Leipzig, Teubner, 1921. (Internet: <http://www.perseus.tufts.edu>).
  - Tratados morales*, Menéndez y Pelayo, M. de Balbuena, Gallegos Roca Full, traductores, 15.- edición, México, Editorial Cumbre, 1980.
- Tácito, *Anales*, edición bilingüe, 3 volúmenes, Colección Bibliotheca Graecorum Romanorum Mexicana, José Tapia Zúñiga, traductor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

#### Referencias de autores modernos y diccionarios.

- Algra, Keimpe, “Stoic Philosophical Teology and Graeco-Roman Religion”, en *God & Cosmos in Stoicism*, Ricardo Salles, editor, Nueva York, Oxford University Press, 2009, pp. 224-252.

- Barnes, Jonathan, *Logic and the imperial Stoa*, Philosophia antiqua, vol. 75, Leiden, Brill, 1997.
- Barrow, R. H., *The romans*, Hamondsworth, Penguin Books, 1981.
- Barth, P., *Los estoicos*, Luis Recasens, traductor, Madrid, Revista de Occidente, 1930.
- Becker, Lawrence C., "Stoic emotion", en *Stoicism, Traditions and transformations*, Steven K. Strange, Jack Zupko, editores, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 250-276.
- Bobzien, Susanne, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Nueva York, Clarendon Press, 1998.
- Boeri, Marcelo D., "Necesidad, lo que depende de nosotros y posibilidades alternativas en los estoicos. Réplica a Ricardo Salles", en *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, volumen 39, número 115, México, Instituto de Investigaciones filosóficas/ Universidad Nacional Autónoma de México, abril 2007, pp. 97-111.
- Bonhöffer, Adolf Friedrich, *The ethics of the stoic Epictetus*, William O. Stephens, traductor, Peter Lang International Academic Publishers, 2000.
- Brennan, Tad, *The stoic life, Emotions, duties and fate*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Brun, Jean, *El estoicismo*, José Blanco Reguera, traductor, Toluca, Universidad del Estado de México, 1997.
- Burkert, Walter, *De Homero a los magos*, Xavier Riu, traductor, Barcelona, El Acanalado, 2002.
- Cameron, Averil, *El Bajo Imperio Romano*, Pablo Carbajosu, Inmaculada Utande, traductores, Madrid, Ediciones Cumbre, 2001.
- Cornfield, Francis M., *De la religión a la filosofía*, Antonio Pérez, traductor, Barcelona, Editorial Ariel, 1984.
- Coulanges, Fustel de, *La ciudad antigua, Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, 1.-4 edición, México, Editorial Porrúa, 2005.
- Desmond, W., *Cynics*, Berkeley, University of California Press, 2008.
- Diccionario Manual Griego, Griego clásico-español*, 18.- ed., Barcelona, Vox, 2000.
- Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, 2.- edición, Eugenio Irazu, traductor, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Dragona-Monachou, Myrta, "Epictetus on freedom/ Parallels btween Epictetus and Wittgenstein", en *The philosophy of Epictetus*, T. Scaltsas, A. Mason, editores, Nueva York, Oxford University Press, 2002, pp. 112-139.
- Durant, Will, *Caesar and Christ. A history of roman civilization and of Christianity from their beginnings to A.D. 325*, Nueva York, Simon and Shuster, 1944.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, México, Origen/Planeta, 1985.
- Engberg-Pedersen, Troels, "El descubrimiento del bien: *oikéiosis* y *kathékonta* en la ética estoica", en *Las normas de la naturaleza*, Malcolm Schofield, Gisela Striker, compiladores, Julieta Fombona, traductora, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1993, pp. 152-190.
- The stoic theory of Oikeiosis: Moral development and social interaction in Early Stoic philosophy*, Studies in Hellenistic Civilization 2, Aarhus, Aarhus University Press, 1990.
- Fox, Matthew, *Cicero's philosophy of history*, Nueva York, Oxford University Press, 2007.
- Frankfort, H./ Wilson, J. A./ Jacobsen, T., *El pensamiento prefilosófico*, Eli de Gortari, traductor, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

- Frede, Michael, "A notion of a person in Epictetus", en *The philosophy of Epictetus*, T. Scaltsas, A. Mason, editores, Nueva York, Oxford University Press, 2002, pp. 153-168.
- Friedrich, Carl Joachim, *La filosofía del derecho*, 2.- ed., Margarita Álvarez Franco, traductora, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Goldschmidt, Victor, "El estoicismo antiguo", en *Historia de la filosofía, La filosofía griega*, Brice Parain, director-compilador, Santos Juliá, Miguel Bilbatúa, traductores, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1972, pp. 273-296.
- Graver, Margaret R., *Stoicism and emotion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.
- Griffin, Miriam/ Barnes, Jonathan, editores, *Philosophia Togata I: Essays on philosophy and roman society*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.  
-editores, *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Nueva York, Oxford University Press, 1999.
- Grimal, Pierre, compilador, *El helenismo y el auge de Roma, El mundo mediterráneo en la Edad Antigua*, I y II, 14.- ed., Siglo Veintiuno Editores, 1992.  
-*El amor en la Roma antigua*, Madrid, Paidós, 2000.  
-*La civilización romana. Vidas, costumbres, leyes, artes*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2007.
- Guthrie, William K. C., *Los filósofos griegos*, 2.- edición, Florentino M. Torner, traductor, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Holland, Tom, *Rubicón. Auge y caída de la República romana*, Claudia Casanova, traductora, México, Editorial Planeta, 2007
- Holton, James E., "Marco Tulio Cicerón", en *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss, Joseph Cropsey, compiladores, Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez, Juan José Utrilla, traductores, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 158-176.
- Irwin, T. H., "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", en *Las normas de la naturaleza*, Malcolm Schofield, Gisela Striker, compiladores, Julieta Fombona, traductora, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1993, pp. 211-250.
- Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Elsa Cecilia Frost, traductora, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Levi, Adolfo, *Historia de la filosofía romana*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.
- Long, A. A., *Epictetus, A stoic and socratic guide to life*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.  
-*La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Pablo Jordán de Urríes, traductor, Madrid, Alianza Editorial, 1984.  
-editor, *Problems in stoicism*, Londres, The Athlone Press, 1971.  
-*Stoic studies*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996.
- Lord, Carnes, "Aristóteles", en *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss, Joseph Cropsey, compiladores, Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez, Juan José Utrilla, traductores, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 123-157.
- Meyer, Susan Sauvé, "Chain of causes. What is Stoic Fate?", en *God & Cosmos in Stoicism*, Ricardo Salles, editor, Nueva York, Oxford University Press, 2009, pp. 71-90.
- Michel, Alain, "La filosofía en Grecia y Roma desde el 130 a. de C. hasta el 250 d. de C.", en *Historia de la filosofía, Del mundo romano al islam medieval*, 10.- edición, Brice

- Parain, director-compiler, Pilar Muñoz, José Ma. Álvarez, Pilar López Muñoz, traductores, México, Siglo Veintiuno Editores, 1990, pp. 1-97.
- Milar, Fergus, "Roma, el pueblo romano y el senado", en *El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes, El mundo Mediterráneo en la Edad Antigua IV*, Milar, Fergus, compilador, 14.- edición, Mercedes Abad, traductora (del capítulo), México, Siglo XXI editores, 1992, pp. 12-30.
- Nussbaum, Martha, *La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Ogilvie, Robert M., *Los romanos y sus dioses*, Álvaro Cabezas, traductor, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Pimentel Álvarez, Julio, *Diccionario Latín-Español, Español-Latín, Vocabulario clásico, jurídico y eclesiástico*, 6.- ed., México, Editorial Porrúa, 2004.
- Puente Ojea, Gonzalo, *Ideología e Historia, El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1974.
- Ramnoux, Clémence, "Los presocráticos", en *Historia de la filosofía, La filosofía griega*, Brice Parain, director-compiler, Santos Juliá, Miguel Bilbatúa, traductores, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1972, pp. 1-39.
- Renan, Ernest, *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo; precedido de la plegaria sobre la Acrópolis*, México, Editorial Porrúa, 1990.
- Rist, J. M., *La filosofía estoica*, David Casacuberta, traductor, Barcelona, Crítica, 1995.
- Salles, Ricardo, "Epictetus and the causal conception of moral responsibility and what is eph'heimin", en P. Destrée, R. Salles y Marco Zingano, editores, *What is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014.
- Los estoicos y el problema de la libertad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- "Necesidad y lo que depende de nosotros. Sobre la interpretación de Marcelo Boeri del compatibilismo estoico", en *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, volumen 39, número 115, México, Instituto de Investigaciones filosóficas/ Universidad Nacional Autónoma de México, abril 2007, pp. 83-96.
- "Οικείωσις in Epictetus", en *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Alejandro G. Vigo, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zurich-New York, 2012, pp. 95-120. (Internet: [http://www.academia.edu/2568930/Oikeiosis\\_in\\_Epictetus](http://www.academia.edu/2568930/Oikeiosis_in_Epictetus)).
- Sandbach, F. H., *The stoics*, Londres, Chetto & Wind Ltd., 1975.
- Schofield, Malcolm, *The stoic idea of the city*, Chicago, Chicago University Press, 1999.
- Sharples, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Londres, Routledge, 1996.
- Sorabji, Richard, editor, *Aristotle and after*, Institute of Classical Studies/University of London, 1997.
- Emotion and peace of mind, From stoic agitation to Christian temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Necesidad, causa y culpa. Perspectivas sobre la teoría de Aristóteles*, Ricardo Salles, traductor, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2003.
- The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon.* (Internet: <http://stephanus.tlg.uci.edu/>).

- Thomas, Yan, “La división de los sexos en el derecho romano”, en *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, George Duby, Perrot, directores, Madrid, Taurusminor/Santillana, Alfaguara, 2000, pp. 136-205.
- Thomson, George, *Los primeros filósofos*, 2.- edición, Margo López Cámara, José Luis González, traductores, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Thorsteinsson, Runar M., *Roman christianity & roman stoicism. A comparative study of ancient morality*, Nueva York, Oxford University Press, 2010.
- Veyne, Paul, *La elegía erótica romana: El amor, la poesía y el Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Séneca y el estoicismo*, Mónica Utrilla, traductora, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Vogt, K. M., *Law, reason and the cosmic city, Political philosophy in the early stoa*, Nueva York, Oxford University Press, 2008.
- Wirth, Gerhard, *Alejandro Magno*, Barcelona, Salvat Editores, 1986.