

*El yo y los otros: la estilización de sí y de las figuras
al margen de la filosofía en las Meditaciones de Marco Aurelio.*

François Gagin
Universidad del Valle (Colombia)
francois.gagin@correounivalle.edu.co

Resumen: La aspiración en vivir de acuerdo con la Naturaleza no consiste en ignorar la configuración somática y social que constituye, en parte, a la persona (*prosôpon*). En sus *Meditaciones*, el emperador Marco Aurelio que asumió las lecciones de su maestro espiritual Epicteto fomenta los contornos figurados de unos *exempla*, por medio de una escritura a la medida de un diagnóstico que opera sobre sí, según el momento y según el imperio de unas pasiones que sufre, y en correspondencia con los dogmas (vivos) de la Stoa. En esa tarea que convoca unos medios terapéuticos y estéticos en pro de servir la concordancia con la Naturaleza y la propia naturaleza de uno, el recuerdo figurado de la excelencia del carácter de unos modelos históricos conlleva a preparar esa ascesis unitaria, del alma y del cuerpo, de cara a Roma, en tanto que romano, y de cara al Universo, en tanto que hombre. No obstante, la alteridad filosófica y la no-filosófica se invitan a menudo en esa escritura de sí, las cuales se declinan de cara al difícil ejercicio de la *philanthrôpia*.

Palabras claves: meditación, pasiones, dogmas, estoicismo, arte

Abstract: The stoic aspiration to live according to Nature does not consist in ignoring the somatic and social configuration that constitutes, in part, the person (*prosôpon*). In his *Meditations*, the emperor Marco Aurelio, who learned the lessons of his spiritual master Epictetus, encourages the figurative contours of some *exempla*, by means of a writing tailored to a diagnosis that operates on himself, according to the moment and under the control of some passions he suffers, and in correspondence with the (living) dogmas of the Stoa. In this combination of therapeutic and aesthetic means to serve the agreement with Nature and one's own nature, the excellence of the character of some historical figures leads to prepare that unitary ascesis of the soul and of the body, facing both Rome and the Universe, as Marco Aurelio is both a Roman and a man. However, philosophical and non-philosophical forms of alterity are present in that writing of the self. They are part of the difficult exercise of *philanthrôpia*.

Keywords: meditation, passions, dogmas, stoicism, art

“Ninguna acción debe emprenderse al azar ni de modo divergente a la norma (*theôréma*) consagrada por el arte (*technés*)”.

Marco Aurelio, IV, 2.

“Ma philosophie est en action, en usage naturel et présent”.

Montaigne, III, 5¹.

El interés –un interés que sobresale del marco académico- por pensar y aprehender la filosofía como un compromiso existencial, que se da ya en sus modos helenos y romanos de presentación (su carácter *protréptico* y *publicitario*) y de realización (el de aspirar a vivir bien, sabiamente) es relazado por los análisis de Hadot y Foucault, metodológicamente antepuestos. Ese interés actual que deriva también en una moda que alimenta el consumismo de individuos sujetos a sus vanos deseos narcisistas conllevaría a enunciar un diagnóstico: el mundo está en *crisis*. Frente al derrumbe de los sistemas y habiendo acontecido la muerte de Dios y la del hombre, algunos quisieran al son del latido de unas antañas voces filosóficas encontrar un eco a sus preocupaciones y un consuelo esperanzador. Que esa inquietud se manifiesta de manera anónima o erudita conllevaría (llevaría? “conllevar a” n’est pas admis) a pensar una cierta perennidad de la condición humana cuando no es asumida la existencia de una naturaleza humana. No es el propósito de cuestionar el estatuto de los clásicos para juzgar de una cultura y de un filosofar contemporáneo, sobre todo si en nuestro caso somos a la vez juez y parte (il me semble que manque le verbe principal). Toda época posee su conformismo y su contra-cultura, y la filosofía cuyo escenario, desde su emergencia griega, es *político*, no escapa de una figuración pasional y agónica², a pesar de sus esfuerzos por trascender la subjetividad de los que participan de la *doxa* – adrede o no- y, por ende, la *sufren*. De todos modos, es el compromiso de la filosofía en la existencia concreta, esta evidencia a menudo olvidada –en las convenciones escolares de la enseñanza de la filosofía–, la que le da su originalidad y su fuerza. La filosofía encuentra su legitimidad en esa capacidad de moldear nuestra relación con el mundo y con nosotros, de cara a los reclamos (no siempre neutrales y falsamente ingenuos) de quienes interrogan su utilidad y su concreción bajo un sentimiento mediatizado con complacencia (por las tecnologías de la comunicación o de la *deformación*), en un tiempo en el que las fuerzas ideológicas (políticas y económicas) en manos de unos pocos socavan supuestamente las existencias de la mayoría. Dentro del despliegue dinámico de la filosofía que se inquieta por su historicidad sin la cual precisamente la filosofía no podría *dialogar* con otros saberes y, sobre todo, decirse algo a sí misma, el recurso de los filósofos a los *sistemas* helenísticos y, particularmente, a la *Stoa* es patente, sobre todo en su modalidad moral (o ética). Ese recurso encontrará su paralelo en lo evocado anteriormente: a saber, en la aspiración de quienes no

¹ Montaigne 1999, 842.

² Cf. Gagín 2018.

hacen profesión de la filosofía (los catedráticos) a probar y provocar a solas las obras estoicas sobre las eternas cuestiones relativas al sufrimiento fisiológico y anímico, sobre la carencia espiritual en su entorno y el deseo de suplirlo, sobre la aspiración a vivir serenamente (*ataraxia*), librado de los tormentos cotidianos del alma. Ya, para detenerse en el caso de Marco Aurelio y de sus *meditaciones*, el historiador Renan en el último libro de su *Histoire des origines du christianisme*, dedicado al emperador, celebra esa moral, suerte de evangelio para los laicos:

Verdadero Evangelio eterno, el libro de las *Meditaciones* nunca envejecerá; pues *no afirma ningún dogma*. El Evangelio envejeció en ciertas partes; la ciencia no permite ya admitir la ingenua concepción de lo sobrenatural sobre lo cual reposa el Evangelio. Lo sobrenatural no es en las *Meditaciones* sino una pequeña mancha insignificante que no atañe a la maravillosa belleza del fondo. La ciencia podría destruir Dios y el alma, el libro de las *Meditaciones* permanecería, sin embargo, joven de vida y de verdad. La religión de Marco Aurelio, así como lo fue por momentos la de Jesús, es la religión absoluta, la que resulta del simple hecho de una conciencia moral colocada frente al universo. No es ni de una raza, ni de un país. Ninguna resolución, ningún progreso, ningún descubrimiento podrán cambiarla³.

También Hadot en su introducción a ese escrito, suerte de *ciudadela interior*, recuerda el consuelo que los anónimos lectores ahí encontraron⁴. Sin duda, ese elogio y esa connivencia de los lectores, independientes de las bondades supuestas de una obra, son paradójicos. He aquí una ocasión para considerar la anotación en forma de subtítulo de nuestro escrito (“El caso de las *Meditaciones* de Marco Aurelio”). No se trata solamente de recordar el rol de la casuística en un *sistema* y de su formulación –al ejemplo de las predicaciones de Musonio Rufo– donde frente a los acontecimientos naturales y mundanos el filósofo se aplica a re-considerar el *nexus causarum* e intenta insertar y compaginar sus actos dentro de la causalidad cósmica; tampoco se trata exclusivamente de que la ocasión presente (*kairos*) se vuelva una buena ocasión con tal de medir y probar para sí y los demás el umbral de su efectación moral y virtuosa; menos aún es el estudio de caso retórico sobre la configuración formal y la reapropiación argumentativa de algunas reglas de vida (*dogmata*)⁵.

Todo esto acontece ciertamente en *Las Meditaciones* que es, para *nosotros*, una suerte de laboratorio filosófico donde observamos, a escondidas, un obrar estoico. En efecto, el caso de Marco Aurelio deriva, para nosotros, en parte del trabajo filosófico de quien asume la más alta función política y debe conciliar su labor en tanto que Antonino y en tanto que Hombre en el marco de un género literario –las *hypomnemata*– del cual conservamos pocos ejemplos –salvo las preciosas *Noches áticas* de Aulo Gelio. Mas, su interés literario y filosófico –entendido lo de filosófico, de nuevo, como

³ Renan 1984, 166.

⁴ Hadot 1992, 7.

⁵ Sobre el caso (*ptósis*) en tanto que significado del nombre y de la apelación (v.g. *lekta*), véase Gourinat 2000, 122-129; 181-182.

un compromiso existencial— deviene de un escrito dirigido a sí mismo (*ta eis heautou*); puesto que esta obra no tiene a ningún destinatario (explícito) —a diferencia de *Las epístolas* de Séneca, por ejemplo; no está sometido al decoro público ni, por ende, a la vanidad constitutiva del parecer, de eso del qué dirán y de cómo (me) mirarán. En una intromisión forzada y, en primera instancia, ateniéndose a una estructura filosófica que regula en gran medida la composición de esas *meditaciones* y, a la vez, regula una *cultura* y unas mentalidades, accedemos a una intimidad —o más bien a la recreación de esa intimidad. La intimidad del filósofo que se tiene a sí mismo como objeto, como material sustancial y también *sujeto*, es decir como actor figurado en el arte (*techné*) de vivir (bien)⁶. Para posibilitar ese acceso, en esa *tensión*⁷ que nos ocupa entre la antigüedad y la modernidad, debemos, en un primer momento, deshacernos, en la medida de lo posible, de esos ropajes que son nuestros hábitos, en particular de nuestro modo de acceder en tanto que lector instituido, a escritos producidos en otra temporalidad y espacialidad que las de hoy. El reclamo y la intencionalidad con los cuales nos dirigimos hacia las obras clásicas no son neutrales —no son plenamente objetivos— y no lo pueden ser. Es una utopía pensar que podamos desarroparnos por completo de nuestra *subjetividad*; ella es constitutiva del hecho de que somos y poseemos, paradójicamente, un cuerpo; un cuerpo circunscrito por su historicidad ciertamente, pero a partir del cual se logra enunciar una historicidad, ello significa al mismo tiempo que produce inevitablemente un distanciamiento (por lo menos espiritual e intelectual). En otras palabras y de manera muy sucinta está inscrito en nosotros un *deseo de eternidad*— para retomar uno de los títulos de F. Alquié⁸ —que es uno de los elementos constitutivos de nuestra demanda de filosofía, en ese andar socrático y referencial, mas no único, que se presenta, por ejemplo, en el *Fedón* en pro de pensar ese algo que es el alma y demostrar su inmortalidad. Por lo menos, podemos tender a efectuar *metodológicamente* ese recorrido y volvernos *sicólogos*, al modo como lo son los moralistas franceses y Nietzsche; podemos afinar una correspondencia *saludable* al cometer la lectura, en el proceder de un análisis que no niega las intenciones constituidas del escrito y, ello, de cara a nuestras inquietudes en nuestro acontecer histórico. Esa exigencia es ya un compromiso adquirido de cara a la filosofía. Y ese compromiso que nos obliga filosóficamente, posibilita el *diálogo* y el distanciamiento crítico precisamente entre los antiguos y nosotros, los modernos.

Ahora bien, es ese deseo de eternidad y de inmortalizarse en vida lo que confluye en la *praxis* filosófica en la antigüedad, y probablemente hoy en día si el horizonte de la filosofía se mantiene (*sophia*), toda vez que se figura necesariamente una alteridad; una alteridad requerida y cultivada, una alteridad circunscrita al escenario filosófico, en anteposición a una alteridad sufrida, pasional y no-filosófica. La figuración escritural de esa alteridad opera en varios niveles, y su manifestación plural (en

⁶ Cf. Samb 2009, 35-36: “Les Stoiciens lient étroitement la compréhension aux deux notions de *techné* et d’*epistémé*. La notion d’*epistémé*, si l’on suit Galien, est quasiment synonyme de *katalépsis*. L’*epistémé* constitue l’état intellectuellement et mentalement ferme (Galien, *Defin. Medicae*, vol. XIX, p. 350=SVF II 93) d’une opinion résultant d’affections issues d’objets clairement perçus. La *techné*, elle, est constamment définie comme un ensemble ordonné (*système*) fait de plusieurs compréhensions.”

⁷ Con ese término de *tensión* nos remitimos a la postura crítica, dinámica e inventiva que se da en nuestro proceder moderno de filosofar de cara a su momento heleno y romano.

⁸ Alquié 1990.

Las Meditaciones) se debe a la imperiosa necesidad de asumir el rol de filósofo en pro de alimentar un progreso con el fin de realizar y practicar la sabiduría. En otras palabras, no existe el ser filósofo desde un modo estático: la fluctuación (ontológica y moral) en el cual se sitúa entre la *doxa* y la *epistémè*⁹, esa postura crítica frente a los valores que rigen comúnmente las conductas humanas llevan el filósofo a derivar, si logra mantener una firmeza moral al cuidar y cultivar de un modo muy atento su *logos*, hacia ese devenir sabio en una realización plena de la libertad y de la felicidad. Asistimos, por lo menos, a una suerte de desdoblamiento de la alteridad (filosófica), debido tanto a las condiciones inherentes al filosofar en la antigüedad como al carácter específico de quien se inscribe con sus rasgos y su *historicidad* personales: en ese caso preciso, Marco Aurelio en su elección vital de la Stoa. Ayer como hoy, el conocerse es una de las grandes inquietudes que rigen al cuestionamiento filosófico (por lo menos, en occidente). El llamado socrático-délfico a conocerse a sí mismo insta durablemente la alteridad como sustrato de la preocupación e inquietud de sí. El resorte de lo que podríamos denominar la identidad filosófica se sitúa en esta ambivalencia: de manera concomitante, el filósofo quisiera escapar de las mundanidades que son un impedimento para apropiarse del asombro (*thaumadzēin*), pero no puede deshacerse de una sociabilidad que concurre a moldear sus prácticas y su modo de vivir (en tanto que filósofo). Desde el (supuesto) origen de la filosofía (occidental), la distanciada manifestación entre la crítica y la acción del *theoridzēin* –en ese caso, la de Tales de Mileto– es co-sustancial a los usos culturales (y políticos) del sentido común –la risa de la muchacha tracia. La distinción y la originalidad en la presunción de un saber veraz son también constitutivas de una forma de sociabilidad; es decir de un regreso sin cesar desde una forma de alteridad. Para decirlo de manera más perentoria, la presencia auténtica de sí –del conócete a ti mismo socrático al cogito cartesiano– del cual se vale el filósofo en el ejercicio de su filosofar trasciende todas las otras disciplinas, predeterminadas éstas en sus métodos por el objeto específico de su búsqueda. Esta autenticidad filosófica supone la coincidencia y la transparencia del *sujeto* consigo mismo en un cultivo *apolíneo* del *logos*, donde se afianza tanto la verdad de una doctrina y un modo de vida como la verdad del *sujeto* que los postula. En esa perspectiva, se ilustra y se entiende la correspondencia socrática entre el vivir racionalmente y el vivir virtuosamente. Debido a esa connivencia entre la *discursividad* de la verdad y la constitución del *sujeto* filosófico que, una vez más, desde los diálogos platónicos, ilustra a plenitud el papel de Sócrates, se instituye en el despliegue histórico de la filosofía el canon ejemplar del filósofo o, mejor, del sabio que convendría imitar si, por supuesto, uno aspira a vivir según las reglas excelsas de la excelencia, en tanto hombre. De paso, se establece esa otra identidad, la que vincula la autenticidad filosófica con todo humanismo, como también la propensión de la filosofía en tornarse en su propio elogio con sus vertientes protrépticas y propedeúticas, en la antigüedad.

Sin desmentir de aquella propensión altamente filosófica –y pretendida exclusiva– de coincidir

⁹ Equiparamos aquí el término de *epistémè* con el *telos* de la filosofía, es decir *sofia*.

consigo mismo, es preciso advertir que sin tomar distancia de sí mismo no habrá ciertamente ninguna relación consigo mismo. La posibilidad humana de decirse, pensarse y figurarse en un modo identitario, para sí y de cara a los otros, está sostenida por esa facultad que tiene el *sujeto* de convertirse en su propio objeto de estudio y regulación; sin adentrarnos en unos análisis modernos o contemporáneos, basta acudir a la distinción antigua entre el alma y el cuerpo vía el *dia-legein*¹⁰. El otro es siempre el sustento necesario para la constitución de sí, que ese otro sea un *alter ego*, un interlocutor privilegiado o escogido, que sea alguien inferior en conocimiento –esta inferioridad se desdobra a menudo de una inferioridad social– o que sea uno mismo, tal Marco Aurelio (en sus meditaciones); ahí, lo que se forja es un diálogo entre lo que podríamos denominar el *yo verdadero*, el *hegemonikon*, y el yo social, somático o psicológico¹¹. Más concretamente, ese conocimiento de sí en pro de enderezarse moralmente a la altura de lo propio del hombre –he aquí el postulado de una *naturaleza* humana– está circunscrito por unas prácticas que atañen a la dirección de conciencia espiritual (y somática); dicha dirección se efectúa en el marco de la relación maestro-discípulo(s), cuando se hace hincapié en cómo pensar para llegar a pensar por sí mismo o, lo que es su equivalente, a vivir filosóficamente¹². Con la enseñanza del maestro, un aprendizaje comportamental se propone efectuar una transformación del discípulo de manera que acceda a vivir libremente, según el orden de la razón y las reglas de vida propias de la escuela. El propósito de esas prácticas es el de moldear al discípulo con el fin de llegar a ser un maestro. Pero que no se mal entienda, no se propicia una subordinación del discípulo hacia el maestro como una suerte de co-extensión existencial recíproca del uno al otro; cada uno se requiere y se beneficia en lo que cabría calificar como un *devenir-maestro* y un *devenir-discípulo*. Lo que está en juego y lo que adviene en esa pedagogía, si se quiere, es una manifestación heraclítica (viva y dinámica) del *logos* que condiciona y posibilita, a su vez, la evaluación del progreso moral en pro del vivir de acuerdo con la naturaleza, si nos atenemos a la máxima esencial del estoicismo. Las famosas epístolas de Séneca a Lucilio son altamente representativas de esta (re)distribución del *logos* vivo, bajo la forma de un ejercicio doble; la correspondencia realizada de la lectura a la escritura y viceversa, si bien define lo que usualmente entendemos por género epistolar, propicia ante todo una ascesis dinámica y hasta cierto punto salvadora o, por lo menos, consoladora. Tanto Lucilio como Séneca se benefician del intercambio epistolar, lo que obliga a no fijar o *esencializar* el estatuto y el rol del maestro y del discípulo; al observar y corregir a Lucilio, Séneca anota igualmente su propio cambio y su mejora¹³. La escritura de sí, regulada por el compromiso de vivir según unos cánones existenciales en concordancia con el conocimiento del sistema filosófico, se moldea bajo la reciprocidad atenta de quienes, discípulo y maestro, se examinan entre sí en una ineludible y exigente reciprocidad. La mirada, la escucha y la

¹⁰ La afirmación es válida tanto para la exterioridad dialógica del ama en Platón como para su autosuficiencia en el estoicismo; cf. Gagin 2015.

¹¹ Cf. Hadot 1992, 129 – 142.

¹² El cómo pensar se antepone prioritariamente al qué pensar.

¹³ Cf. Epístola VI, 1; en cuanto a la tematización del examen de conciencia, cf. *De ira*, 36.

expresividad formal y formadora alternan en el cultivo amigable del *logos*; se revela, por lo tanto, una alteridad beneficiosa y necesaria instaurada en el corazón del filosofar.

Es esa misma alteridad que se advierte en la intimidad de ese intento de vivir virtuosamente que Marco Aurelio emprende para sí mismo. El aspirar estoico en vivir de acuerdo con la Naturaleza no consiste en ignorar la configuración somática y social que constituye, en parte, a la *persona* (*prosôpon*), más aún cuando se asume que el alma es tan cuerpo como el cuerpo; un cuerpo, en el estoicismo, es susceptible de provocar una acción o de sufrirla. En sus *Meditaciones*, el emperador Marco Aurelio que asumió las lecciones de su maestro espiritual Epicteto fomenta los contornos figurados de unos *exempla*, por medio de una escritura a la medida de un diagnóstico que opera sobre sí, según el momento y según el imperio de unas pasiones que sufre, y en correspondencia con los *dogmas* (vivos) de la Stoa¹⁴. A partir de las lecciones de Epicteto, con su énfasis marcado sobre la esfera de lo que le compete absolutamente al hombre, Marco Aurelio logra reformular una y otra vez los dogmas esenciales de la escuela estoica. Los *dogmata* son unas fórmulas generales que traducen una regla de vida dictada por la opción de existencia de la escuela. Para el estoicismo, la elección fundamental de vida se sitúa en la esfera de la moralidad: no hay bien sino moral, no hay mal sino moral. El resto es indiferente, es decir, es moralmente indiferente. Este principio vital puede declinarse al modo físico, lógico, o ético. A manera de ejemplo, citemos la meditación 54 del libro VII:

Por doquier y de continuo de ti depende estar piadosamente satisfecho con la presente coyuntura, comportarse con justicia con los hombres presentes y poner todo tu arte al servicio de la impresión presente, a fin de que nada se infiltre en ti de manera imperceptible.

Es fácil notar cómo la meditación se articula en el orden de una práctica que compete, primero, al discurso físico, luego al discurso ético y finalmente al lógico. Estar en correspondencia con el hecho presente significa abrazar la realidad natural en su totalidad y, por consiguiente, implica vivir específicamente de acuerdo con un saber físico. Atender los deberes para con los demás (e indirectamente para consigo mismo) es un ejercicio ético. Finalmente, emitir un juicio que esté en conformidad con la representación (*phantasia*) del objeto, esto deriva de un ejercicio lógico, desde la teoría del conocimiento. La realización de estos ejercicios promete un vivir de acuerdo con la razón sin abandonarse a las pasiones (“a fin de que nada se infiltre en ti de manera imperceptible”). A la vez meditación y suerte de protréptica, el libro I de *Las Meditaciones* conforma una unidad en la cual Marco Aurelio, al adherir al espíritu del *mos majorum* y al elegir unas figuras que contaron en su vida y son

¹⁴ Cf. Marco Aurelio VII, 2: “Las máximas viven (*zê ta dōgmata*). ¿Cómo, de otro modo, podrían morir, a no ser que se extinguieran las imágenes que les corresponden? En tus manos está reavivarlas constantemente. Puedo, respecto a esto, concebir lo que es preciso. Y si, como es natural, puedo, ¿a qué turbarme? Lo que está fuera de mi inteligencia ninguna relación tiene con la inteligencia. Aprende esto y estás en lo correcto. Te es posible revivir. Mira nuevamente las cosas como las has visto, pues en esto consiste el revivir.”

representativas de la concatenación de las virtudes¹⁵, propicia un modo de diálogo referencial necesario con el fin de alimentar su progreso moral¹⁶. El *yo*, circunscrito por el recuerdo vivo¹⁷ de los modelos virtuosos que se extiende a la presencia de los dioses (I, 17), es decir de la física, reaviva en la escritura el *tonos* que se extiende de las relaciones de sí hacia los otros (y al mundo) y viceversa¹⁸. Una vez más, que la alteridad sea comprobada, es decir, patente, visible, tangible y audible o que sea evocada –caso mencionado del *recorderis* de los *exempla* o aquel de la disposición en configurar un diálogo consigo mismo (en el marco específico de las *hypomnemata*)– es indiferente; la alteridad es inherente al estado del filósofo en su obrar.

A esa alteridad que podríamos calificar de expresamente filosófica, convendría anteponer otra no-filosófica, aunque esta anteposición es, a la vez, paradójicamente constitutiva del filosofar: la de los apasionados. La pasión que los estoicos quisieran eliminar es el umbral que posibilita y ocasiona los intentos de probar(se) y de efectuar la virtud¹⁹. No olvidamos que, en el campo de lo político, de la mayoría de los hombres, únicamente el sabio viviría en perfecta consonancia con la Razón cósmica y con la suya propia, en un *amor fati*. Marco Aurelio en tanto que emperador, pero sobre todo en tanto que hombre²⁰, deberá para sí preservar la integridad de su *yo*, de cara a sus pasiones, como también a las ajenas. Para Marco Aurelio existe una sola vida digna de ser vivida. La voluntad es, para él, el producto de la actividad del *yo* razonable²¹. El principio es absolutamente inexpugnable y no son las fuerzas exteriores las que pueden quebrantarlo porque depende de nosotros²². Ahí recordemos el énfasis que propone Epicteto en lo que está bajo nuestro poder, es decir lo que está bajo nuestra voluntad. De hecho, “la inteligencia libre de pasiones es una ciudadela (*akropolis*)”²³. Esta fortaleza interior es el camino a la libertad y la felicidad. Es así como el hombre debe consentir al orden del universo, una regla (de vida) estoica que preconizan todos los representantes de la escuela. Pero la marca propia de Marco Aurelio, por así decirlo, consiste en su delicadeza psicológica; así el

¹⁵ Sobre la estructura unitaria de ese libro y la dialéctica de las virtudes ahí manifiesta, véase Hadot 1998, XLI-LIII; CLVI-CLXVIII.

¹⁶ El progreso moral se mide desde el diagnóstico honesto operado sobre sí que medidor tanto de la *eu-tonía* como, y sobre todo de la *a-tonía*; cf. Marco Aurelio I, 17, 11: “[De los dioses:] El haberme representado claramente y en muchas ocasiones qué es la vida acorde con la naturaleza, de manera que, en la medida depende de los dioses, de sus comunicaciones, de sus socorros y de sus inspiraciones, nada impedía ya que viviera de acuerdo con la naturaleza, y si continúo todavía lejos de ese ideal, es culpa mía por no observar las sugerencias de los dioses y a duras penas sus enseñanzas.”

¹⁷ Marco Aurelio, I, 8: “De Apolonio: la libertad de criterio y la decisión firme sin vacilaciones ni recursos fortuitos; no dirigir la mirada a ninguna otra cosa más que la razón, ni siquiera por poco tiempo; el ser siempre inalterable, en los agudos dolores, en la pérdida de un hijo, en las enfermedades prolongadas; el haber visto claramente en un modelo vivo (*paradeigmatos zōntos*) que la misma persona puede ser muy rigurosa y al mismo tiempo desenfrenada; el no mostrar un carácter irascible en las explicaciones; el haber visto a un hombre que claramente consideraba como la más ínfima de sus cualidades la experiencia y la diligencia en transmitir las explicaciones teóricas; el haber aprendido cómo hay que aceptar los aparentes favores de los amigos, sin dejarse sobornar por ellos ni rechazarlos sin tacto.”

¹⁸ Sobre el modelo de los círculos concéntricos, véase Laurand 2005, 32-40.

¹⁹ Sobre el hecho que la pasión (en su expresividad *política*) es constitutiva del filosofar y para un análisis de las pasiones en el estoicismo, véase Gagin 2006a y 2006b.

²⁰ Marco Aurelio, VI, 44, 6: “Mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino, es Roma, pero en tanto que hombre, el mundo. En consecuencia, lo que beneficia a estas ciudades es mi único bien.”

²¹ Por *yo* entendemos la parte directora del alma. Gracias a un ejercicio filosófico, Marco Aurelio delimita la esfera de su *yo*; cf. Marco Aurelio VII, 67 y XII, 31.

²² Hadot 1992, 132.

²³ Marco Aurelio VIII, 48, 3.

consentimiento con los otros hombres procura la armonía, lo cual exige una serie de disposiciones interiores²⁴. Enfadarse contra los acontecimientos (mundanos y naturales) es negar el orden del universo. Este consentimiento exige no enfadarse contra los hombres y tener, para ellos, un sentimiento de amistad verdadero²⁵. Lo propio del hombre —¿o acaso el la inclinación personal de Marco Aurelio?— es amar incluso a los que lo ofenden. En virtud de su naturaleza, el hombre está vinculado a la inteligencia universal que establece una comunidad entre todos los seres razonables, hombres y dioses. Antes de pertenecer a la ciudad particular y empírica y a la humanidad, el hombre hace parte de la ciudad que constituye el universo. Hijo del *Logos* o del dios cósmico y ciudadano del universo, el hombre tiene el deber de honrar a los dioses²⁶, al poner su *logos* en armonía con el del Todo²⁷. Por tanto, existe una solidaridad cósmica, un tipo de hermandad que vincula a los seres que participan del *Logos* y del intelecto universal²⁸. La solidaridad, que va más allá de la ciudad política, vincula todos los hombres entre ellos en tanto que hombres, pero esta solidaridad no es sino una consecuencia de la solidaridad que vincula todos los seres razonables dentro de la Totalidad cósmica.

Ahora bien, la exigencia terapéutica que el estoico inicia en relación con su propia *persona* —y de cara a los apasionados— no se contenta con un discurso superficial (hecho de *bons sentiments*); él se conoce y elaboró una experiencia de sí y del otro en relación con esas perturbaciones que derivan tanto del alma atormentada como de estos juicios erróneos sobre el curso de las cosas. El estoico no se contenta con la impresión de esas perturbaciones porque cuenta con la posibilidad de evaluarlas en función de un criterio de verdad, es decir, en función de la distinción que hay entre lo que depende exclusivamente de él y lo que no. El conocimiento de la naturaleza de esas perturbaciones está asegurado, y es este saber el que debe activarse en una aprehensión de sí mismo (y de un conocimiento de sí); para ello, el estoico dispone de toda una serie de ejercicios; el más inventivo de ellos (con miras a una probable reapropiación de una actualidad estoica) es el efecto terapéutico de la escritura cuyo valor nodal es el *yo*. Dentro de esos ejercicios, prevalece (en *Las Meditaciones*) el intento de circunscribir al guía espiritual. Para lograr con eficacia ese efecto, se propicia un *uso*²⁹ de las representaciones gracias a esa facultad superior que es el alma, la parte directriz del alma (o incluso denominada *prohairesis*), un uso creativo, pues conviene sorprenderse, es decir conviene producir un efecto sobre sí, un impacto de tal modo que advengan el enderezamiento moral y un cierto alivio; se requiere, además, la búsqueda de un *estilo*, la elección acertada de imágenes, de metáforas, de fórmulas en acuerdo con la situación psicológica vivida y diagnosticada³⁰; en definitiva, es preciso, volvemos a decirlo, que “los dogmas vivan”. Pero ese ejercicio de una escritura íntima ahí donde el otro no está invitado a menos que lo sea en una forma figurada, sea para llevar a una imitación de los *exempla*, sea para distanciarse con piedad

²⁴ Marco Aurelio VI, 39.

²⁵ Marco Aurelio II, 1; VII, 22; XI, 18.

²⁶ Marco Aurelio 30.

²⁷ Marco Aurelio IV, 29.

²⁸ Marco Aurelio VI, 44, 6.

²⁹ Sobre la noción de uso en el estoicismo, véase Bénatouil 2006.

³⁰ Marc Aurèle 1983, XXII-XXV.

de la agitación de los apasionados, requiere de una atención hacia sí mismo, específicamente una relación paradójica con lo que no depende de sí, en particular el cuerpo con sus acciones y sus manifestaciones que uno provoca tanto como las sufre. En ese sentido, la terapéutica está siempre en el corazón de la *ascesis* filosófica y su efecto terapéutico se da en una relación íntima consigo mismo, con el otro y con el mundo. El efecto terapéutico se da como una puesta a disposición de sí, como una modulación anímica y somática que podríamos calificar como la puesta en obra de un *estilo*, puesto que es una estilización –la pretensión a disponer y modular un género de vida en una confrontación y una regulación de las pasiones–, lo que daría a pensar que esas artes antiguas de la existencia son ya la expresividad de lo que podríamos reclamar para nosotros en tanto que “estética de la existencia”³¹.

Referencias bibliográficas

Alquié, F., 1990. *Le désir d'éternité*, Puf, Paris.

Bénatouil, T., 2006. *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Vrin, Paris.

Gagin, F., 2006a. “Considérations stoïciennes sur les passions et la politique”, in *Cahiers critiques de philosophie*, No. 2, pp. 141 – 159.

———, 2006b. “Las pasiones en el estoicismo”, in *Estudios de Filosofía*, No. 34, pp. 187 – 199.

———, “el yo y el discurso interior en Marco Aurelio”, in Raúl Cuadros contreras (ed.), *Transformaciones del pensamiento ético*, Uniminuto, Bogotá, 2015, pp. 65 – 75.

———, 2018. “El filósofo en su embate contra la violencia pública de las pasiones. Huellas socráticas con miras a la conciencia moral”, in R. Silva Vega (ed.), *La inevitabilidad de la Ética – Siete escritos sobre la importancia de la ética y su enseñanza*, Universidad Icesi, Cali, pp. 105 – 120.

———, 2017. “¿Es la ética estoica una estética de la existencia?”, in José María Zamora Calvo (ed.), *Éticas griegas y filosofía contemporánea*, Ed. Biblos, Buenos Aires, pp. 339-359.

Gourinat, J.-B., 2000. *La Dialectique stoïcienne*, Vrin, Paris.

Hadot, P., 1992. *La Citadelle intérieure – Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris.

———, 1998. *Marc Aurèle, Écrits pour lui-même. Introduction générale, Livre I*, Les Belles Lettres, Paris.

Marc Aurèle, 1983. *Pensées*, Préface d'Aimé Puech, trad. A. I. Trannoy, Les Belles Lettres, Paris.

Marco Aurelio, 1990. *Meditaciones*, trad. Ramón Bach Pellicer, Gredos, Madrid.

Montaigne, 1999. *Les Essais*, éd. Pierre Villey, Puf, Paris.

Laurand, V., 2005. *La Politique stoïcienne*, Puf, Paris.

Renan, E., 1984. *Marc-Aurèle ou la fin du monde antique*, Le livre de poche, Paris.

Samb, D., 2009. *Étude du lexique des Stoïciens*, L'Harmattan, Paris.

³¹ Gagin 2017.