

El yo y el discurso interior en Marco Aurelio

François Gagín¹
Universidad del Valle, Cali, Colombia
frgagin@hotmail.com

Resumen:

Frente a la subjetividad moderna se suele anteponer la objetividad griega desde el plano de la inmanencia de un universo que es de toda evidencia y que no tiene *objetivo*. En ese marco donde opera el antropocentrismo desdoblado del *logocentrismo*, los estoicos inscribiéndose en el intelectualismo ético socrático, pero reivindicando un saber y un vivir físico, participan de la elaboración de una libertad interior donde el filósofo se resguarda como en una suerte de *ciudadela interior* en pro de conquistar los círculos de una exterioridad tangible y visible constituidos por el entorno de los familiares y amigos, por él de las mundanidades (la esfera de lo público) y por la presencia del mundo. El emperador estoico Marco Aurelio, al seguir las lecciones morales de su maestro espiritual Epicteto, provoca un diálogo consigo mismo en la escritura intimista de sus *meditaciones* con el fin de escindir el *yo* verdadero del *yo* orgánico y así fortalecer ese *discurso interior*, fundamento de la disciplina del asentimiento que lograría, a su vez, asentar el dogma fundamental del *vivir de acuerdo con la naturaleza*. El tratamiento de ese tema antigua nos conducirá, en ciertos apartes, a profesar unas consideraciones sobre la experiencia que nos constituye, esto es la del *sujeto* moderno.

Palabras clave: Marco Aurelio, estoicismo, razón, discurso interior, *hegemonikón*, interioridad y exterioridad, dogmas.

The self and inner discourse in Marco Aurelio

Abstract:

In front of the modern subjectivity is usually to precede the Greek objectivity, from the plane of immanence of an universe that is all evidence and has no *purpose*. In this context where works anthropocentrism unfolded of *logocentrism*, the Stoics enrolling in the Socratic ethical intellectualism, but claiming a physical knowledge and life, participate in the development of an inner freedom which protects the philosopher as a kind of inner citadel circles that tries of conquer a tangible and visible external environment consisting of family and friends, for him the worldliness (the public sphere) and the presence of the world. The Stoic Emperor Marcus Aurelius, by following the moral lessons of his spiritual master Epictetus, causes a dialogue with himself in the intimate writing his *thoughts* in order to split the true self and organic self, and strengthen that *inner speech*, that is the basement of a discipline of assent that would achieve, in turn, settle the fundamental dogma of *living according to nature*. The treatment of that old theme will lead us in some asides, to profess some considerations about the experience that makes us this is the modern *subject*.

Keywords: Marcus Aurelius, Stoicism, right, inner speech, *hegemonikón*, interiority and exteriority, dogmas.

¹ François Gagín es profesor de filosofía antigua en la Universidad del Valle, en Cali, Colombia. Tiene una Maestría en Letras Clásicas por la Universidad de Provenza, Francia, y cursa el Doctorado en Filosofía por la Universidad de París VIII (Vincennes-Saint Denis). Ha publicado trabajos en el campo del estoicismo antiguo, entre los que destaca *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo* (Cali, 2003).

Si tal como lo sugiere la afirmación perentoria del poema de Parménides, el pensar se equipara al decir (τὸ γὰρ αὐτὰ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι: “es lo mismo lo que se puede pensar y lo que puede ser”), lo cual evidencia que la manifestación expresiva del uso de la palabra supone, inherente al lenguaje, la existencia de un principio de coherencia racional y lógico, al igual de lo que se da desde la inmanencia griega de lo real – esto que remite precisamente a una comprensión de lo real en tanto que es φύσις -, será preciso advertir, por lo tanto, desde el amanecer de la filosofía, que una manera de ser es correlativa a una manera de fundar y de determinar unas prácticas discursivas; de tal suerte que se evidencia esta aspiración antigua – que ya dejó de ser nuestra – en el hecho de resaltar una consonancia entre el plano de la vida del hombre y el de la vida del universo. He aquí lo que se suele designar como la correspondencia entre ese microcosmos que configura el escenario de las experiencias humanas con el macrocosmos que encierra en sí, sin nada ajeno que sea existencial y substancial, un principio ordenador constitutivo de sus partes. Quizás, en vez de correspondencia, convendría mejor aquí hablar en términos de connivencia, de un con-vivir *simpático*, de una inteligente familiaridad que resaltan, de un modo inextricable, esta unión que rige y regula el sentido de la *finitud* humana para con la infinitud presente, por un lado, y la presencia perenne del universo para con sus partes, por otro. Muchos son los testimonios escritos que conservamos de esa afiliación entre el hombre y un principio vital (ἀρχή), de esta relación que se entable entre la presencia activa y divino del κόσμος y el desenvolvimiento *natural* y *trágico* del ser del hombre en ese escenario mundano y *físico* que ya no es nuestro o que dejó de ser nuestro, por lo que la modernidad, asentada sobre el *sujeto* cartesiano, instrumentalizó a la naturaleza y, por ende, al hombre, al volverlas un *objeto* de estudio, de conocimiento y de manipulación. Al contrario, desde el aparecer del λόγος y del filosofar, el universo se revela al hombre en una evidente presencia y una cohesión dinámica que imposibilita emitir, siquiera, la hipótesis de un rehuir fuera de ese cuadro que determina la existencia de todos los entes; es así como Heráclito afirma contundentemente que “este universo idéntico para todos no ha sido creado por ningún dios ni por ningún hombre; pero siempre fue, es y será un

fuego eternamente vivo, encendiéndose con medida y apagándose con medida”². Si queremos seguir con ese tono perentorio, con el fin de enmarcar la especificidad griega en una puesta a distancia manifiesta respecto de lo que configura nuestra existencia contemporánea, diríamos que el *cosmos* no tiene ningún *objetivo* sino que *es*. Esta imponente del ser de la *physis* y el reconocimiento que se propicia por medio de diversas artes (τέχναι) compone gracias a la existencia *agónica* y polifónica de los entes un cuadro ordenado y hasta armónico.

El desenvolvimiento de una experiencia del hombre para con el hombre y para con el mundo y la posibilidad de expresar y de transformar dicha experiencia implica un θαυμάζειν, un *maravillarse*; acontece, por lo tanto, una atención del hombre para consigo mismo de tal suerte que se vuelve un espectador y, a la vez un actor privilegiado en el concierto cósmico. La θεωρία es una πράξις. Al remitir a la importancia del sentido de la vista en los griegos y a ese forjar la mirada, nos anticipamos al vínculo entre las formas existenciales subsumidas a las formas expresivas de representación reguladas de las potencialidades humanas ajustadas al cuadro cósmico. Lo anterior supone el reconocimiento del cultivo -¿del culto?- del *logos* y su correlato histórico la *polis*.³

En nombre de esta aspiración *originaria*, los estoicos, puesto que se trata de ellos aquí, valoran el *cosmopolitismo* por medio de una *física*, en un tiempo – el tiempo alejandrino – en donde los asuntos políticos dejan de ser una fuente de inspiración para el cultivo del alma; en una época de *crisis* – el periodo *helenístico* –, el τέλος de la filosofía se autoproclama en boca de los filósofos y doxógrafos como el arte de vivir. Por lo tanto, la filosofía debe asegurar para el hombre de bien, aquel que no rehúye precisamente de actualizar las potencialidades que encierra en sí (en su cuerpo y, sobre todo, en su alma), siendo esas potencialidades eminentemente determinadas por la razón λογος; *ratio*), asegurar, decíamos, una plena y entera libertad y felicidad; esos dos términos son constitutivos de una

² Jean Brun: *Heráclito*, trad. de Ana Aznar, Madrid, Edaf, 1976, p. 30.

³ Jean-Pierre Vernant: *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. de M. Ayerra, Buenos Aires, Eudeba, 1979.

experiencia que dejó de ser la nuestra y que es relativa, volvamos en insistir en ello, a la inmanencia greco-romana del ser del mundo y del hombre y de la capacidad del lenguaje, sea éste el *mythos* o el *logos*, en una correspondencia somática y síquicamente con la realidad dinámica, ordenadora y ordenada del universo. En cierta medida Sócrates representa, para nosotros, en el despliegue del quehacer filosófico esa correspondencia entre ese deseo de acceder a la verdad – lo que supone un saber-decirla – y los modos de configurar a la virtud por medio del otorgamiento de los fines a *nuestros* actos (morales). Se sabe del intelectualismo (moral) socrático y de su huella, vía el cinismo, en la elección fundamental de vida estoica. La voluntad de tender (y realizar) el bien, el hecho de que no haya mal posible para el hombre de bien determinan un vivir que no puede sino ser *virtuoso*. Digámoslo en un tono más enfático, siguiendo en eso el *dogma* originario asegurado por los fundadores de la escuela: los estoicos aspiran, en vida, en *vivir de acuerdo con la naturaleza*. De ahí en que un saber-vivir físicamente es constitutivo de un saber-vivir éticamente. En otros términos, esa filosofía *sistemática* y totalizadora es un llamado a comportarse para consigo mismo, los otros y el mundo con mesura porque supo interiorizar en un modo *físico* el imperativo apolíneo y socrático de conocerse a sí mismo; el conocimiento de sí implica, desde los tiempos arcaicos cuya huella se lee en los poemas épicos homéricos, las experiencias de los excesos del hombre por parte del hombre; en nombre de ese límite sufrido y de esa evidencia y presencia del *cosmos*, se hace patente que ontológica, epistemológica y éticamente el Todo prevalece sobre la parte, independiente de la soberanía o no de la *polis* y del régimen de vida política que le es constitutivo. En la Stoa, el conocerse se desprende de un saber que versa sobre la *physis*, en tanto que el hombre al poseer un alma racional es una parte privilegiada de ese *cosmos* donde impera y concurre a su bello ordenamiento una Razón universal (que le es inmanente). El sabio estoico no es de ninguna manera ese *sujeto* moderno adueñándose de una naturaleza vuelta *objeto*. No conocemos ya esa consonancia entre el mundo del hombre y la vida del universo, entre el microcosmos y el macrocosmos.

**

En cambio, lo que sí nos inquieta y nos seduce es el intento filosófico-literario de escudriñar y estilizar los movimientos hondos de nuestra vida íntima; en eso somos definitivamente modernos, otra manera de decir que somos muy poco griegos. ¿Pero acaso, el lenguaje, tanto en su uso cotidiano como en la expresión cultural de un refinamiento artificial elaborado históricamente, es apto en describir los hilos tenues de nuestra vida interior? Bergson pensaba que no; ¿y, ¿cómo podría ser de otro modo, si el lenguaje es mecánico, impersonal y estático? Ese estado de las cosas sería opuesto, reconozcámoslo, a la vigencia griega de un lenguaje que es toda la realidad (la inmanencia cósmica), esto es el *μῦθος*, o que quiere ser ese modo y esa voluntad (humana) de adherir a la *φύσις*, la de las cosas (seres inanimados y vivos) y la del mundo, esto es un lenguaje (*λόγος*) al servicio de la exactitud, de la verdad (*ὀρθότης*) desde una perspectiva estoica. Pero ese modo no traduce nuestra situación existencial que se expresa en pensamiento y acto desde y por la relación objeto – sujeto, relación ajena al espíritu heleno. El conocimiento para los antiguos procede – si queremos emplear los dos términos invocados – del *objeto*, de la realidad objetiva cósmica (objeto de contemplación y de admiración) hacia ese *sujeto* que siente su pertenencia a ese Todo; es así como la filosofía y todas las artes en general *imitan* a la naturaleza. Mas, nosotros, ajenos a un mundo ya mudo y *desencantado*, replegado soberanamente en ese *sujeto* que ya está lejos de constituir un antropocentrismo alegre, y por ende menos un *logocentrismo*, somos quienes hacemos de la realidad (exterior a nosotros) un objeto de conocimiento y de manipulación. Sabemos que nos podemos abrazar y aprehender a la realidad en su totalidad. El conocimiento – cualquier sea – es propiamente *nuestro* conocimiento y, por lo tanto, de geometría variable, sometido a las contingencias históricas y, en definitivo, siempre relativo a esa *subjetividad*⁴ que es, aun más, nuestra. Es más, el esforzarse contemporáneo en *distinguirse* implica, o está sometido a una valoración del *sujeto*. La razón de ello quizás se debe a la experiencia que

⁴ Se entiende, aquí, por subjetividad la suma constituida por el uso del primer pronombre personal (en primera persona del singular) y del *yo*; el primero sería subsumida a las fluctuaciones de la (nuestra) vida y el segundo sería una substancia, una realidad permanente que se mantiene a través de las circunstancias.

cometemos y sufrimos a la vez con miras a nuestro *yo* (y a nuestra vida), ya que esa experiencia es primeramente lingüística. Es por medio de ese *yo* que, en Occidente por lo menos, nos apropiamos del lenguaje. Ese *yo* que soy es indisociable de la dimensión lingüística que lo actualiza; he aquí una experiencia universal puesto que todos los idiomas conocen la marca de la primera persona, sea como pronombre, sea bajo la forma de flexiones morfológicas. Por ende, la subjetividad tiene un fundamento lingüístico. Ahora bien, puesto que la subjetividad se manifiesta, primero, lingüísticamente, se inscribe también en la intersubjetividad: *yo* – el pronombre personal en primera persona del singular – es inseparable del *tu* (*σὺ*) a quien se dirige y del cual se distingue. Si quisiéramos ilustrar, por un breve momento, ese hecho de manera atemporal o, si se quiere, valorar la perennidad de esa estrecha correspondencia entre la primera persona que es el sujeto y la segunda ⁵ que configura así la necesaria presencia (para mí) de ese otro, bien podríamos acudir y recordar la alteridad constitutiva del filosofar greco-romano en las figuras del maestro y del discípulo y en las de los amigos; que el llamado estoico en vivir según la virtud y en tender al bien se sitúe en la esfera de lo público – aunque esa participación se de en el tiempo tan peculiar, ascético y aristocrático de la *σχολή* o del *otium* – , aquella de las epístolas de Séneca donde el filósofo se pone en escena con Lucilio, o de la intimidad la más estricta, ésta de las *Meditaciones* de Marco Aurelio donde el emperador provee un diálogo (interior) consigo mismo, siempre se (nos) devela el carácter *político* de ese cultivo racional del alma, si entendemos por lo político precisamente la necesaria participación crítica entre dos *sujetos* (filosóficos) en presencia, deseando ser, gracias a un acto de voluntad y una elección (*προαίρεσις*) fundadora y reguladora de la existencia, los actores de su propia vida. Esa presencia constitutiva del filosofar se da en y por la afirmación *intersubjetiva* desde la proyección que el filósofo pagano visualiza e idealiza en la prefiguración de lo que sería su *τέλος* encarnado en la excelencia del sabio; he aquí una manera diferente de decir que la Stoa, y la filosofía antigua en general, se dice y se vive como el *arte de vivir*.

⁵ Esa alteridad de la segunda persona puede entenderse al singular o al plural: tú o nosotros.

Volvamos al escenario *moderno* o contemporáneo de esta experiencia común a cada uno de nosotros, la de la subjetividad, para enfatizar el hecho de que no exista un *yo* sin que, a la vez, haya un *tú*: el uno complementa al otro (y viceversa), lo cual debe entenderse como una ausencia de predominancia cronológica. De hecho, para cada uno de los dos partidos en presencia – que sea esta presencia efectivamente vivida o ficticiamente evocada – *yo* llega a ser *tú* y recíprocamente. Por lo tanto, esa reciprocidad constitutiva del y por el lenguaje se posibilita por lo que cada uno se sitúa y se juzga como un *sujeto*; se deriva de ello que, a la par, soy un *sujeto* para el otro quien es un *sujeto* para mí mismo. Al inscribirse en una inter-subjetividad, la subjetividad misma escapa al solipsismo. Según esa lógica, el famoso *cogito* cartesiano en su expresión concomitante y primera del *ergo sum* implicaría desde su constitución y su afirmación la necesaria inclusión de ese otro, pese a que la duda hiperbólica (acompañada o no de la ficción de un genio maligno) impida un acceso y un conocimiento acertado al orden del mundo, en definitiva a los designios de Dios. Prolongamos la consecuencia de esta nueva visión antepuesta a esta cosmogonía antigua, esa sabiduría del mundo que es, por ende, una sabiduría humana, y digamos que ese *sujeto* moderno no es el ser entendido como el principio inmanente de la realidad, esa consonancia entre la $\theta\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ y la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ o la *naturaleza* humana. Ese ser heleno no habla en primera persona (salvo por la mediación de un filósofo, de un oráculo o de una voz divina). El egotismo y el individualismo desenfrenado no son los valores aludidos en las escuelas filosóficas de antaño: lo que otorgaba, entonces, un sentido de dignidad a la existencia singular de cada uno era la posibilidad de trascenderla, vía un saber físico y/o un estudio del alma, apelando a la tradición (*mos majorum*). La vida era eminentemente circunscrita a un régimen político ($\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\iota\acute{\alpha}$) donde la pertenencia a un conjunto -familia, clan, patria y, obviamente, escuela (filosófica) – constituía para cada uno y, en especial, para el ciudadano libre las condiciones necesarias que afianzaban su lugar y su función, su $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, en el mundo.

No queremos, sin embargo, en nombre de esta especificidad o de esa originalidad tan nuestra renunciar a ser explícitos e ilustrar desde una contra-historia de la filosofía – a contracorriente de una cierta visión tradicionalista de la filosofía - esto que nos proveería de algunos elementos para dibujar, en el marco de ese escrito, una suerte de una genealogía muy incipiente del sujeto. Hace poco insistíamos sobre la *mismidad* que implicaba la adjunción del adjetivo y del pronombre “mismo” en diversas expresiones relativas al *yo* y sobre la necesidad, en verdad fructuosa, de constituir un espejo donde se efectuaría una *figuración* de mi propia persona. Ahora bien, si nos situamos en la *πράξις* antigua y si tenemos presente la adjunción famosa del “*conócete a ti mismo*” con su correlato *el cuidado de sí* (o *el cuidado del yo*), Platón sabría ofrecernos una experiencia o un *método* donde el sujeto –entendemos aquí la parte constitutiva humana: la parte racional del alma – requiere, para su propio conocimiento y su propia configuración moral de otro *yo*, de un alma gemela. La analogía para asentar ese re-conocimiento del alma, como bien se sabe, se efectúa a partir del ojo [*Alcibíades I*, 133 b-c]: a partir de la máxima délfica, Sócrates distingue radicalmente lo que uno es de lo que nos pertenece (el cuerpo y las riquezas). Únicamente el alma puede definir lo que somos en oposición al cuerpo o a todo lo que atañe a la *objetividad*. ¿Cómo conocerse, entonces? Así como lo evidenciábamos, no podemos conocernos sino por el intermediario de otra alma (así mismo como el ojo no puede verse sino mirando fijamente la pupila de otro ojo). Y, es en su parte superior (el pensamiento) que el alma deberá contemplarse. Esta definición del *sujeto* en tanto que alma será evidentemente definitivo y asegurará durante mucho tiempo una visión dualista del sujeto.

No podemos negar que se expresa en el diálogo platónico una suerte de exterioridad del alma (para con el alma) – aunque esta exterioridad se dé paradójicamente en la circunscripción interior de la *psychê* con miras al cuerpo. En contraste, la Stoa (en su expresión viva en los ejercicios que Marco Aurelio emprende para sí mismo) vive una autosuficiencia del alma desde una interioridad plena y asumida:

Las propiedades del alma racional: se ve a sí misma (ἐαυτὴν ὁρᾷ), se analiza a sí misma (ἐαυτῆς διαρθροῖ), se desarrolla como quiere, recoge ella misma el fruto que produce (porque los frutos de las plantas y los productos de los animales otros los recogen), alcanza su propio fin, en cualquier momento que se presente el término de su vida. No queda incompleta la acción entera, caso de que se corte algún elemento, como en la danza, en la representación teatral y en cosas semejantes, sino que en todas partes y dondequiera que se la sorprenda, colma y cumple sin deficiencias su propósito, de modo que puede afirmar: “Recojo lo mío (ἐγὼ ἀπέχω τὰ ἐμὰ)”. Más aún, recorre el mundo entero, el vacío que lo circunda y su forma; se extiende en la infinidad del tiempo, acoge en torno suyo el renacimiento periódico del conjunto universal, calcula y se da cuenta de que nada nuevo verán nuestros descendientes, al igual que tampoco vieron nuestros antepasados nada más extraordinario, sino que, en cierto modo, el cuarentón, por poca inteligencia que tenga, ha visto todo el pasado y el futuro según la uniformidad de las cosas. Propio también del alma racional es amar al prójimo, como también la verdad y el pudor, y no sobreestimar nada por encima de sí misma, característica también propia de la ley. Por tanto, como es natural, es nada difieren la recta razón y la razón de la justicia [Marco Aurelio, XI, 1] ⁷.

El alma del emperador, por un lado, se conforma y se articula consigo mismo (διαρθροῖ), y, por otra, recibe y recoge sus frutos, lo que equivale protegerse y alejarse (de todo lo que no es de su propia *autoridad*, de las pasiones, se entiende) – he aquí el doble sentido del verbo ἀπέχω. Es preciso advertir, de entrada, que ese *sujeto* (estoico) sigue siendo pensado desde la categoría de alma (tal como en Platón), de un alma *racional* y *razonable*; pero lo que caracteriza a esta alma, para los estoicos, es la reflexividad (el alma se analiza a sí misma). A diferencia de los otros seres vivos (los vegetales y los animales), el alma constituye a sí misma su propio fin (τέλος): puede desarrollar sus potencialidades, sus conocimientos y conocerse a sí mismo. Ella hace de sí misma lo que desea: otra manera de entender o de recordar que para ese estoicismo imperial cuya impronta se lee en el *Enquiridión* de Epicteto,). Por lo tanto, lo que hace a la superioridad del alma, y por

⁷ En adelante, las citas de las *Meditaciones* serán tomadas de la traducción de Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 1990.

lo tanto del sujeto (humano), es el libre uso de las representaciones. Esa autonomía de la razón (o del alma) se devela en un discurso interior (λόγος ἐνδιάθετος), el cual se distingue de un discurso verbal, proferido afuera (λόγος προφορικός), esos sonidos articulados que podrían asimilarse (según algunos referentes doxográficos) a los sonidos proferidos por los animales. Lo propio del hombre es esa disposición interior que le permite asentir de tal o cual modo a tal o cual φαντασία.

El emperador estoico Marco Aurelio, al seguir las lecciones morales de su maestro espiritual Epicteto, provoca un diálogo consigo mismo en la escritura intimista de sus *meditaciones* con el fin de escindir el *yo* verdadero – esa parte rectora del alma, guía espiritual (τὸ ἐγερμονικόν) - del *yo* orgánico – ese ser social cuya expresión es somática, la cual es un indiferente moral - y así fortalecer ese *discurso interior*, fundamento de la disciplina del asentimiento que lograría, a su vez, asentar el dogma fundamental del *vivir de acuerdo con la naturaleza*. El aplicarse en vivir según la virtud se facilita – aunque esa facilidad es toda relativa ya que la filosofía es ante todo una *ascesis* – gracias a tres operaciones del alma, tres temas de ejercicios (τόποι) que Marco Aurelio aprendió de las lecciones de Epicteto: el deseo de adquirir lo que es bueno, el impulso a actuar, el juicio sobre el valor de las cosas, siendo la disciplina del asentimiento decisiva puesto que conlleva a unos actos en el seno de la esfera pública o privada (y a asumirlos sin son del todo exitosos). Las *Meditaciones* son, según la expresión de Hadot,⁸ unos *ejercicios espirituales* (estoicos) consistiendo en reformular sin cesar esos tópicos y los *dogmas* que los fundamentan. La presencia real de una *imagen* en el alma – imagen copia proveniente y conforme con un objeto (real) – o la presencia ficticia de esta imagen – convocada por la imaginación en pro o, al contrario, en contra de la razón – se acompaña de un discurso interior: una oración o una serie de oraciones enuncian la naturaleza, la cualidad, el valor (moral, físico, etc.) del objeto (cualquiera sea) que provocó la *representación* que el emperador examina. Ya que la facultad de juzgar depende enteramente del hombre, a una *representación* dada siempre se le puede dar su asentimiento de tal o cual modo, o

⁸ Pierre Hadot: *La citadelle intérieure*, París, Fayard, 1992; *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. de Eliane Cazenave, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

abstenerse de darle su aprobación, lo que, de todos modos, es una manera (negativa) de asentir. Dado ese estado de las cosas, la rectitud moral del agente siempre está en juego; es así como tanto Epicteto como Marco Aurelio distinguen un discurso interior *objetivo* de uno que sería *subjetivo*: el primer se contenta con describir adecuadamente la realidad – luego ese contentarse se traduce en una aceptación benévola del orden de los acontecimientos en el mundo -, mientras el segundo hace intervenir unas consideraciones convencionales y pasionales extrañas del todo a la realidad física. Por ende, se trata de suprimir el segundo puesto que se trata de vivir en consonancia con nuestra naturaleza, se trata de vivir *coherentemente*:

No te digas a ti mismo otra cosa que lo que te anuncian las primeras impresiones. Se te ha anunciado que un tal habla mal de ti. Esto se te ha anunciado. Pero no se te ha anunciado que has sufrido daño. Veo que mi hijito está enfermo. Lo veo. Pero que esté en peligro, no lo veo. Así pues, mantente siempre en las primeras impresiones, y nada añadas a tu interior y nada te sucederá. O mejor, añade como persona conocedora de cada una de las cosas que acontecen en el mundo [Marco Aurelio, VIII, 49.]

Si te afliges por alguna causa externa, no es ella lo que te importuna, sino el juicio que tú haces de ella. Y borrar este juicio, de ti depende. Pero si te aflige algo que radica en tu disposición, ¿quién te impide rectificar tu criterio? Y de igual modo, si te afliges por no ejecutar esta acción que te parece sana, ¿por qué no la pones en práctica en vez de afligirte? “Me lo dificulta un obstáculo superior”. No te aflijas, pues, dado que no es tuya la culpa de que no lo ejecutes. “Mas no merezco vivir si no lo ejecuto”. Vete, pues, de la vida apaciblemente, de la manera que muere el que cumple su cometido, indulgente con los que te ponen obstáculos [Ibid., VIII, 47]

Borra las imaginaciones diciéndote a ti mismo de continuo: “Ahora de mí depende que no se ubique en esta alma ninguna perversidad, ni deseo, ni, en suma, ninguna turbación: sin embargo, contemplando todas las cosas tal como

son, me sirvo de cada una de ellas de acuerdo con su mérito”. Ten presente esta posibilidad acorde con tu naturaleza [*ibíd.*, VIII, 29]

El pesar, o es un mal para el cuerpo, y en consecuencia que lo manifieste, o para el alma. Pero ella le es posible conservar su propia serenidad y calma, y no opinar que el pesar sea un alma. Porque todo juicio, instinto, deseo y aversión está dentro, y nada se remonta hasta aquí [*Ibíd.*, VIII, 28].

La definición *física* no considera elementos figurativos o antropomórficos; ningún sentimentalismo, romanticismo o individualismo se advertiría en ese discurso que reconoce la prevalía del Todo que es el universo sobre la parte – el hombre siendo una parte constitutiva y privilegiado por ser poseedor del *logos* en el gran concierto de la Naturaleza. Estamos, ahí, a lo opuesto de la afirmación perentoria, caprichosa y egocéntrica que caracteriza al *sujeto* moderno o contemporáneo. En caso de la Stoa, se reconoce que las cosas en sí mismas no buscan perturbarnos; por naturaleza no son ni buenas, ni malas, sino indiferentes (moralmente hablando). Al delimitarse y circunscribirse a sí mismo, Marco Aurelio emprende un diálogo crítico entre lo que él es *orgánicamente* (esta presencia que se da para con los otros en su aspecto formal – su corporeidad y su ser social –) y lo que es en tanto que filósofo que apela a una razón (el guía interior) que trasciende la singularidad de su existencia con el fin de otorgarle, precisamente, un sentido: el de cumplir con cabalidad y utilidad su tarea (en tanto que hombre) para consigo mismo, para con los otros y para con el mundo:

Tres son las cosas que integran tu composición: cuerpo, hálito vital, inteligencia. De esas, dos te pertenecen, en la medida en que debes ocuparte de ellas. Y sólo la tercera es propiamente tuya. Caso de que tú apartes de ti mismo, esto es, de tu pensamiento, cuanto otros hacen o dicen, o cuanto tú mismo hiciste o dijiste y cuanto como futuro te turba y cuanto, sin posibilidad de elección, está vinculado al cuerpo que te rodea o a tu hálito connatural, y todo cuanto el torbellino que fluye desde el exterior voltea, de manera que tu fuerza intelectual, liberada del destino, pura, sin ataduras pueda vivir practicando por sí misma la justicia, aceptando los acontecimientos y profesando la verdad; si tú, repito,

separas de este guía interior todo lo que depende de la pasión, lo futuro y lo pasado, y te haces a ti mismo, como Empédocles “una esfera redonda, ufana de su estable redondez”, y te ocupas en vivir exclusivamente lo que vives, a saber, el presente, podrás al menos vivir el resto de tu vida hasta la muerte, sin turbación, benévolo y propicio con tu divinidad interior [Marco Aurelio, XII, 3].

Ten presente que el guía interior llega a ser inexpugnable, siempre que, concentrado en sí mismo, se conforme absteniéndose de hacer lo que no quiere, aunque se oponga sin razón. ¿Qué, pues, ocurrirá, cuando reflexiva y atentamente formule algún juicio? Por esta razón, la inteligencia libre de pasiones es una ciudadela. Porque el hombre no dispone de ningún reducto más fortificado en el que pueda refugiarse y ser en adelante imposible de expugnar. En consecuencia, el que no se ha dado cuenta de eso es un ignorante; pero quien se ha dado cuenta y no se refugia en ella es un desdichado [*Ibid.*, VIII, 48].

Pero ese diálogo crítico no llega nunca a ser una escisión radical e inconmensurable con las mundanalidades humanas y los acontecimientos naturales; si el emperador se refugió en esa ciudadela interior constituida por la parte rectora del alma y el discurso interior es para asumir su tarea en tanto que emperador y en tanto que hombre; la representación de lo alterno en la presencia efectiva de los que son deseos de sabiduría y de los que son indiferentes a tal o cual elección fundamental de vida se requiere, dado el carácter *político* de la filosofía en general, y de la Stoa en particular:

Al despuntar la aurora, hazte estas consideraciones previas: me encontraré con un indiscreto, un ingrato, un insolente, un mentiroso, un envidioso, un insociable. Todo eso les acontece por ignorancia de los bienes y de los males. Pero yo, que he observado que la naturaleza del bien es lo bello, y que la del mal es lo vergonzoso, y que la naturaleza del pecador mismo es pariente de la mía, porque participa, no de la misma sangre o de la misma semilla, sino de la inteligencia y de una porción de la divinidad, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza; ni puedo enfadarme con mi pariente ni odiarle. Pues hemos nacido para colaborar, al igual que los pies, las manos, los párpados,

FRANÇOIS GAGIN

las hileras de dientes superiores e inferiores. Obrar, pues, como adversarios los unos de los otros es contrario a la naturaleza. Y es actuar como adversario el hecho de manifestar indignación y repulsa [Marco Aurelio, II, 1].

Es así como el estoico actúa con reserva (pero actúa) sin que su indiferencia se confunda con la del escéptico. Aunque su física y su lógica dejan de ser objeto de referencia para nuestro actuar cotidiano, la necesidad de infundir un sentido a nuestra existencia (la del sujeto) nos conlleva a explorar las éticas griegas, vía su relectura por parte del cristianismo, de suerte que encontremos en ellas – ¡y sabemos de la perennidad del estoicismo en la historia de la filosofía! – unos moldes conceptuales, fuentes de respuestas a *nuestras* interrogaciones.