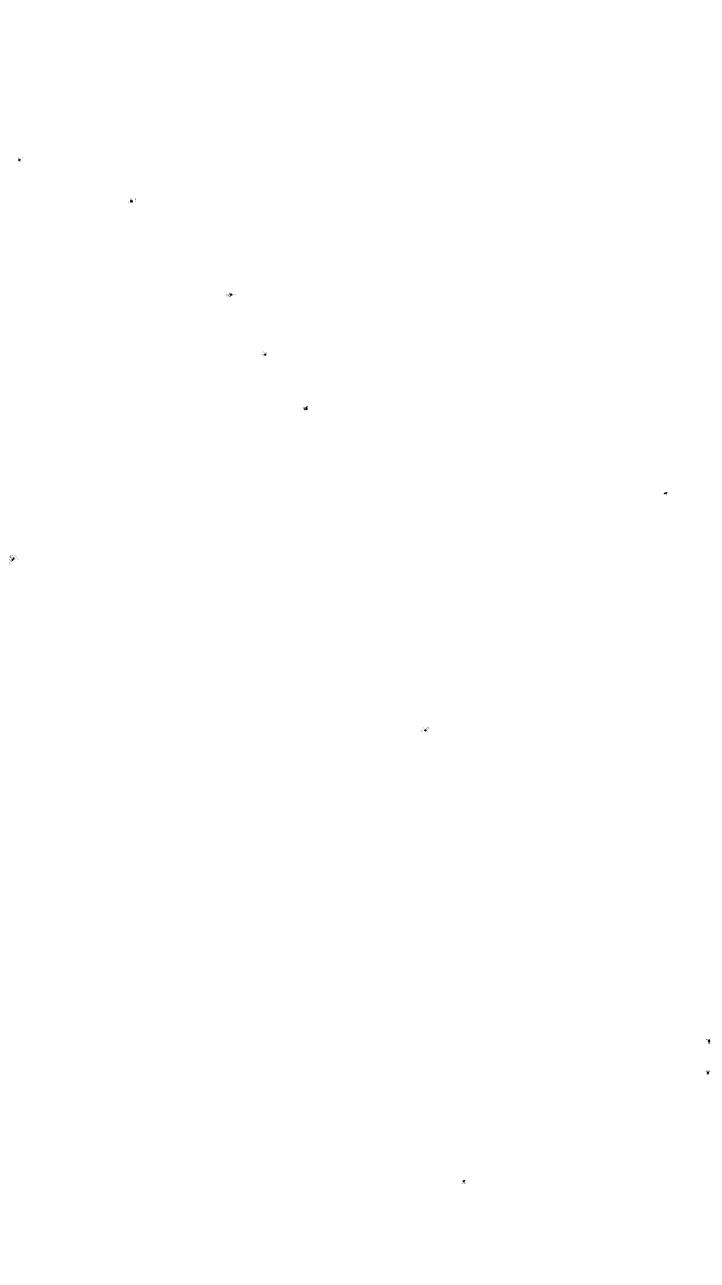


Marco Aurelio
Pensamientos
Cartas

Edición de Jorge Cano



T r o t t a



Pensamientos
Cartas



Marco Aurelio

Pensamientos
Cartas

Traducción, introducción y notas de Jorge Cano Cuenca

E D I T O R I A L T R O T T A

Colección
Torre del Aire

Título original: Μάρκου Αντωνίνου Αυτοκράτορος τὰ εἰς ἑαυτὸν

© Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2023

© Jorge Cano Cuenca, traducción, introducción y notas, 2023

Ilustración de cubierta: Marco Aurelio, busto en mármol (170)

(Museo Saint-Raymond, Toulouse, Francia)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-1364-197-3

Depósito Legal: M-28747-2023

Impreso en España

www.trotta.es



CONTENIDO

Introducción: <i>Jorge Cano Cuenca</i>	9
1. Apuntes históricos: cómo llegó a su nombre	9
2. De cómo un no-libro se convirtió en libro	15
3. Por qué (es peligroso) asomarse al interior	19
4. Un esclavo griego y un <i>princeps</i> romano	23
5. Sobre esta edición	29
<i>Agradecimientos</i>	30
<i>Bibliografía</i>	31

PENSAMIENTOS

Libro I	39
Libro II	55
Libro III	69
Libro IV	85
Libro V	107
Libro VI	125
Libro VII	145
Libro VIII	167
Libro IX	187
Libro X	205
Libro XI	223
Libro XII	241

MARCO AURELIO Y MARCO CORNELIO FRONTÓN
 CARTAS
 (Selección)

<i>Nota a las cartas</i>	257
1. Marco Aurelio a Frontón	261
2. Frontón a Marco Aurelio	264
3. Marco Aurelio a Frontón	266
4. Marco Aurelio a Frontón	271
5. Frontón a Marco Aurelio	272
6. Marco Aurelio a Frontón	274
7. Marco Aurelio a Frontón	276
8. Frontón a Marco Aurelio	278
9. Frontón a Marco Aurelio	279
10. Marco Aurelio a Frontón	280
11. Marco Aurelio a Frontón	282
12. Frontón a Marco Aurelio	284
13. Marco Aurelio a Frontón	285
14. Marco Aurelio a Frontón	287

INTRODUCCIÓN

Jorge Cano Cuenca

1. APUNTES HISTÓRICOS: CÓMO LLEGÓ A SU NOMBRE¹

El 17 de marzo de 180 el emperador Marco Aurelio Antonino salió de escena, soltó los hilos de la marioneta, se volvió insensible a las impresiones, abandonó el servicio de la carne, cesó su peregrinaje por tierra extranjera, se disolvieron los elementos que le constituían como ser vivo y se reintegraron en aquello que había sido la causa de su composición. Ese mismo mes, antes de comenzar la temporada bélica, había enfermado gravemente, quizá de peste. Las fuentes le muestran consciente de la gravedad de su estado y elaboran de diversa manera sus últimos días: ayuno, sonrisas y palabras amables desde el lecho de muerte, aislamiento por miedo a contagiar a su hijo Cómodo, máximas diversas... Dion Casio alude a una conspiración entre los médicos y Cómodo. Difícilmente se sabrá de qué murió ni dónde: Vindobona, Sirmio o Bononia, tampoco es tan importante, al menos en lo que respecta a su *libro*.

Había venido al mundo como Marco Annio Catilio Severo o como Marco Annio Vero el 26 de abril del 121, en el seno de la *gens Annia*. Se sabe que a mediados del siglo I d.C. la familia se encontraba en la Bética, en torno a la pequeña localidad de Ucubi, la actual Espejo, a pocos kilómetros de Córdoba. Su familia es un ejemplo de cómo las élites de

1. Para la biografía del emperador, sigo principalmente a Anthony Birley (2009, trad. esp. y 2012, 139-170) y, con reservas, los eptomes de la *Historia romana* de Dion Casio y la *Historia Augusta (HA)*, ed. de V. Picón y A. Cascón, Akal, Madrid, 1989. Para una lectura crítica y en varios aspectos negativa de la labor y persona de Marco, cabe acudir al libro de A. Fraschetti (2014).

las provincias occidentales —Narbonense, Tarraconense o Bética— comenzaron a obtener influencia en la vida política imperial con Vespasiano y Tito emparentando con viejas casas de la nobleza. Su padre, Marco Annio Vero, contrajo matrimonio con la rica patricia Domicia Lucila la Menor, cuya fortuna provenía, en buena parte, de una fábrica de ladrillos a las afueras de Roma: después del incendio de la *Urbs* en tiempos de Nerón, era un claro sector en auge. Marco nació en la mansión familiar de la colina del Celio, entonces sin turistas. Una joven muerte truncó la prometedor carrera política de su padre y Marco creció sin memoria directa de él. Lucila no volvió a contraer matrimonio y el niño fue adoptado por su abuelo paterno, al que Adriano concedió la distinción de un tercer consulado, hecho excepcional para alguien que no formaba parte de la familia imperial.

Con apenas seis años y bajo la protección directa del emperador Adriano que —ironizando con el patronímico— lo llamaba «Verísimo» (*Verissimus*), Marco entró en los *equites* y con siete, en el arcaico colegio de los Salios, asociado con el dios Marte, cuyas ceremonias ejecutó con especial celo (*HA, Marco* 4, 1-5). En los años finales de su niñez comenzó su educación literaria, musical y gramática junto al griego Herodes Ático y al latino Marco Cornelio Frontón. También conoció entonces a Diogneto (I 6), maestro de pintura que le acercó al austero modo de vida filosófico (*HA, Marco* 2, 6). Tres de sus maestros de filosofía de juventud reciben cumplido agradecimiento en el libro I: Junio Rústico, Apolonio de Calcedonia y Sexto de Queronea. El estoicismo había arraigado en Roma desde época imperial y alentaba una racionalidad vigilante sobre las impresiones, juicios y concepciones que modelan el carácter, y proporcionaba una imagen de dominio de sí, serenidad y autonomía que se compadecía con los ideales de la antigua tradición romana. Su profesión solía, además, presentarse como un tope respecto de los excesos y delirios de cualquier autócrata, lo que lo convertía en una práctica de riesgo.

En 136, con quince años tomó la *toga virilis* y, a instancias de Adriano, se desposó con la hija del patricio Lucio Ceyonio Cómodo. Si bien entre los Julio-Claudios la transmisión del poder imperial se hacía por descendencia masculina, a partir de Adriano se concertó mediante matrimonios con mujeres del propio entorno familiar del *princeps* (Frascetti, 2014, 21). La salud de Adriano comenzaba a debilitarse. Sin descendencia, adoptó al cónsul Cómodo para su sucesión, que recibió el nombre de Lucio Elio César y el gobierno de la provincia danubiana de Panonia. Quizá Adriano pensaba en el *Verissimus* Marco para la sucesión, pero su juventud requería una figura intermedia, de modo que su

matrimonio con la hija de Elio César posibilitaba el cumplimiento de sus planes de futuro. Elio César falleció el 1 de enero de 138 y la quebrada salud de Adriano exigía el pronto nombramiento de un nuevo heredero. En esta ocasión, el dedo apuntó a Aurelio Antonino², quien no albergaba ambiciones imperiales y demoró su aceptación cuatro semanas. La ceremonia se completó el 25 de febrero. De acuerdo con los deseos de Adriano, Antonino Pío adoptó a su vez al joven Marco y a Lucio, hijo del difunto Elio. Cuenta la *HA* (*Marco* 5, 2) que esa noche «soñó que tenía hombros de marfil y, cuando le preguntaron si estos serían capaces de aguantar el peso, se dio cuenta de que eran más vigorosos de lo que solían ser habitualmente». Tras la ceremonia, cambió el Anio por el Aurelio. Adriano falleció el 10 de julio de 138, fijando la sucesión para los siguientes 42 años. En 139, con dieciocho años, Marco entró en el Senado y al año siguiente fue nombrado cónsul en compañía de Pío. En abril de 145, el *princeps* cumplió con los matrimonios designados por Adriano: Marco, divorciado de la hija de Ceyonio Cómodo, se casó con Faustina, hija de Pío. La pareja engendró 14 hijos, de los que solo 6 llegaron a la edad adulta, entre ellos el nefando Cómodo, que vino al mundo en agosto de 161.

Antonio Pío falleció el 7 de marzo de 161 con setenta y cinco años. El recuerdo que Marco guardó de él queda consignado en dos emotivas semblanzas (I 16 y VI 30) que lo retratan como paradigma ético y político de *imperator*. Tras su muerte, Marco y Lucio obtuvieron los poderes imperiales y cambiaron sus nombres: Marco trocó el Vero por Antonino, en honor de su padre adoptivo; y Lucio, el Cómodo por Vero, de modo que pasaron a ser llamados Marco Aurelio Antonino y Lucio Aurelio Vero. La retratística de la época da muestra de un *nuevo* espíritu, heredero de la serenidad Antonina. Por primera vez se daba un gobierno de dos emperadores, aunque Marco gozaba de una mayor *auctoritas* como *pontifex maximus*, dignidad que no podía ser compartida. Siguiendo la costumbre, los primeros actos públicos fueron una generosa donación económica a las tropas y la deificación de Antonino.

Enseguida comenzaron los problemas: tras una devastadora inundación del Tíber, surgieron graves conflictos bélicos en Partia, Capadocia y Siria en el invierno de 161 a 162: uno de los emperadores tenía que acudir al frente y ambos carecían de experiencia militar previa. Lu-

2. «De linaje noble, amable, de un carácter fácil, prudente, incapaz de incurrir en precipitación a causa de su juventud ni en negligencia por su vejez, criado en las leyes, observante de las costumbres de los antepasados, de modo que no desconoce ninguna de las cosas que conlleva el gobierno y puede usarlas todas correctamente» (Dion Casio 69, 20).

cio fue el encargado de comandar las tropas³. En el 164, tras los éxitos de Lucio en Armenia, la pareja imperial consideró que era el momento de celebrar el prometido enlace entre aquel y la joven Lucila, de catorce años para reforzar la alianza entre las dos cabezas del Imperio⁴. La guerra finalizó en el 166, tras el saqueo de Ctesifonte, la capital de Partia, y el *triumphum* se celebró el 12 de octubre de 166. Hacía tiempo que Roma no celebraba uno —desde el póstumo de Trajano en 118— pero, al poco, la alegría se convirtió en duelo: las tropas trajeron consigo una mortífera peste (*HA, Marco* 13, 3-6). Galeno, que se encontraba como médico en Roma, no dudó en regresar a Pérgamo, huyendo de una plaga que los historiadores consideran determinante en la progresiva decadencia de Roma (Birley, 2009, 215)⁵.

A principios de 167 hubo una sublevación en Panonia y en primavera de 168, los marcomanos y otros pueblos del norte amenazaron con invadir las fronteras si no se les admitía pacíficamente dentro de ellas. Los emperadores decidieron cruzar los Alpes y pasaron el invierno acuartelados en Aquilea, mientras la peste no cesaba en su cosecha. De regreso, Lucio enfermó cerca de Altino, donde falleció a los tres días. Tras su funeral, fue divinizado como Divus Verus. La epidemia diezma-ba la demografía a la vez que el cobro de impuestos, por lo que había que hacer frente a los gastos económicos del coste de la guerra⁶. Marco subastó parte de las propiedades imperiales y se tomaron medidas excepcionales: manumisión voluntaria de esclavos, reclutamiento de gladiadores y de cuerpos policiales de las provincias. Antes de partir al frente y sin cumplir el período de luto, Marco —a pesar de la opinión de su hija y su esposa— entregó en matrimonio a su hija viuda Lucilla a Claudio Pompeyano, hombre mayor que Lucio y de origen no noble, cuya fidelidad y experiencia militar resultaban necesarias. De nuevo la tragedia golpeó a la familia con el fallecimiento del pequeño Annio Vero. En medio del duelo, Marco continuó con sus tareas públicas: aca-

3. Con cierta maledicencia la *Historia Augusta* (*Marco* 8, 9; *Vero* 5, 8) señala que Marco envió a su hermano para que el rigor de la vida militar corrigiera su excesivo hedonismo o, al menos, para que la *Urbs* no fuera espectadora del mismo.

4. Para una lectura crítica de los enlaces matrimoniales de la familia imperial, cf. Fraschetti, 2014, 24.

5. Por otra parte, el enrarecido clima general impuesto por la peste generó hostilidad hacia los cristianos y condujo al arresto y ejecución de Justino el Filósofo y sus compañeros.

6. Para Fraschetti (2014, 22) la peste generó un colapso demográfico —50 000 personas muertas al día en la ciudad de Roma— y supuso una auténtica catástrofe para el erario público. Su lectura sobre las campañas bélicas de Marco es absolutamente negativa: en las circunstancias económicas en las que se encontraba Roma era insostenible establecer legiones en los confines del Imperio.

so haya alguna huella en cierto *topos* meditativo que aparece en sus escritos (VIII 49; IX 40; X 34 y 35; XI 34).

No sabemos mucho de lo que sucedió en los años inmediatamente siguientes al 170. Los marcomanos, cuados y sus aliados abrieron una brecha por los Alpes julianos —en la actual Eslovenia— penetrando al interior de la península itálica, mientras el emperador y el grueso de sus fuerzas batallaban al otro lado del Danubio. Brotaban los frentes: Mesia, Dacia, Tracia, Macedonia y Acaya (sur de la Grecia continental, incluidas el Ática y el Peloponeso); en el otro extremo, tribus norteafricanas invadían la Bética. En las monedas de finales de 171 se proclama a Marco *imperator* por sexta vez y consta una victoria contra los germanos. Quizá en esa época estableció sus cuarteles en Carnunto, junto al Danubio. En el año 172 las tropas romanas irrumpen en territorio enemigo: en la columna aureliana de la Piazza Colonna de Roma, el Danubio observa a los soldados cruzar sus pontones (Birley, 2009, 245). Fue en algún momento de la campaña contra los marcomanos cuando sucedieron los famosos «milagros» del rayo y de la lluvia (Dion Casio 71, 8-9), representado este en la columna aureliana y que alentó algunas interpretaciones cristianizantes. Las victorias le concedieron, a instancias del Senado, el título de Germanicus, que también recibió Cómodo. Tras la victoria de Marco sobre los marcomanos, comenzó una difícil campaña contra los cuados que obligó a nuevas disposiciones sobre rehenes, prisioneros y desertores que, siguiendo a Birley (2009, 253), evidencian un deterioro moral entre los romanos. Los libros II y III llevan indicaciones geográficas que se corresponden con las campañas: los cuados, el Gran Carnunto y, aunque no sirvan para fecharlos, dan señal del vano que separa realidad y escritura. Desde el 169-170, instalado el frente, Marco siguió atendiendo con celo y rigor las labores judiciales que llegaban de Roma. Dion Casio nos lo presenta debilitado, sin apenas apetito y aguantando largas sesiones de trabajo gracias a la *theriaca*, un medicamento compuesto de opio, que le había prescrito Galeno para curar lo que posiblemente era una dolorosa úlcera.

En la primavera de 175, mientras se encontraba en campaña contra los sármatas, se anunció la rebelión de Avidio Casio, gobernador de Siria, y su reconocimiento como emperador por la mayor parte de las provincias orientales, entre ellas la importante Egipto. El influyente Avidio, que se había labrado una brillante carrera militar con Antonino Pío y Lucio Vero, se había proclamado a sí mismo *imperator* tras haber recibido noticia de la enfermedad y próxima muerte de Marco: algunas fuentes señalan a la propia emperatriz Faustina, ya conspiradora o temerosa de que su marido muriera mientras Cómodo aún era demasiado

joven para acceder al poder (*HA, Marco* 24, 5-25, 10; *HA, Avidio Casio* 8, 1). Parece que Marco, desde Panonia, intentó sofocar las noticias de la revuelta, pero cuando llegaron a sus soldados, tuvo que dirigirse a las tropas⁷. El Senado declaró a Avidio Casio enemigo público y confiscó sus propiedades. El *rector Orientis* disponía de siete legiones y controlaba Egipto, el granero de Roma, pero no pudo ganarse el apoyo de las legiones de Capadocia, bajo el mando de Marcio Vero, fiel a Marco, ni de las europeas. Marco llamó a Cómodo a su lado, a Sirmio, y se tomaron medidas extraordinarias para proteger Roma⁸.

Cómodo ingresó en los *cives Romani* el día en que Rómulo abandonó el mundo —el 7 de julio— y fue presentado ante el mundo como heredero de Marco en caso de que este falleciera, lo que restauraba la transmisión imperial por linaje directo, en lugar de por adopción, como venía sucediendo desde Nerva. Marco otorgó donativos al pueblo de Roma para granjearse su apoyo. Antes de entrar en guerra, Avidio Casio perdió definitivamente la cabeza a manos de un centurión: separada del cuerpo, llegó hasta Marco, que no quiso verla y mandó enterrarla. En la idea de que su presencia pacificaría la zona, la comitiva imperial viajó hacia el este, desde el Danubio hasta Bizancio, Anatolia central y Capadocia. Faustina falleció repentinamente en Halala: tenía cuarenta y cinco años. Fue deificada por el Senado y Marco cambió el nombre de Halala por Faustinópolis. Dion Casio (71, 30) cuenta que la muerte le produjo un dolor profundo.

La actitud hacia quienes habían apoyado a Avidio fue magnánima: Marco perdonó a las ciudades que se habían posicionado del lado de la revuelta (Alejandría, Antioquía). Una vez en la parte oriental del Imperio, Marco visitó Cilicia, Siria, Palestina, donde se entrevistó con el rabino Judá I —quizá una charla filosófica según la fuente talmúdica— y finalmente Egipto. Alejandría había abrazado la rebelión de Casio, pero tanto la ciudad como las autoridades políticas romanas fueron tratadas con clemencia. El viaje de vuelta a Roma le llevó de nuevo a Siria (An-

7. En el discurso que transmite Dion Casio (71, 24), Marco lamenta la guerra civil y la deslealtad de un amigo tan querido. Incluso plantea que, si el problema era él y Casio quisiera discutir sus pretensiones ante el Senado, no tendría inconveniente en ceder el mando si se consideraba que servía al interés general. Cabe discutir lo retórico de esta afirmación, pero, si damos crédito a Dion Casio, tuvo que resultar bastante insólita para los presentes.

8. Birley (2009, 268) plantea que la sublevación pudo tener su origen entre los orientales que se oponían a mantener una guerra de expansión hacia el norte, que les resultaba cara, lejana y, en el fondo, indiferente. Asimismo «sus amigos» le recomendaban abandonar las expediciones militares y regresar a Roma (*HA, Marco* 22, 8). Cf. Fraschetti, 2014, 206-207.

tioquía), Esmirna, donde se encontró con el célebre rétor Elio Arístides, y Atenas, patria de la filosofía. Allí se inició en los misterios de Eleusis, nombró profesores en todas las disciplinas académicas, concediéndoles un sueldo anual, y cuatro cátedras filosóficas: una platónica, una aristotélica, una estoica y una epicúrea.

En otoño de 176 se encontraba de regreso en Roma: llevaba ocho años fuera de la ciudad y decidió entregar ocho piezas de oro al pueblo. Marco asoció al joven Cómodo al *imperium* y lo nombró cónsul, el más joven que había tenido antes Roma. El *triumphum* se celebró el 23 de diciembre: Marco y su hijo marcharon por el circo Flaminio en el carro triunfal y se condecoró a los militares que se habían destacado en las campañas. Tras los fastos, el emperador se retiró a Lavinio. Para año nuevo, Cómodo recibió el resto de títulos como corregente⁹. Un nuevo foco en el Danubio interrumpió la calma y Marco consideró necesaria su presencia. Antes celebró los esponsales de Cómodo con Brutia Crispina, nieta de Brutio Presente, figura cercana a Adriano y Antonino Pío. La *Historia Augusta* y Dion Casio aportan escenas notables antes de la que sería la despedida de Marco de Roma. Quizá la más singular sea esta: «Marco pidió al Senado fondos del tesoro público, no porque no estuvieran a disposición del emperador, sino porque decía que esos fondos, al igual que otros, eran del Senado y del pueblo. ‘Nosotros’, apuntó ante el Senado, ‘no tenemos nada propio, hasta el punto de que vivimos en vuestra casa’. Dicho esto, arrojó la lanza ensangrentada que se guardaba en el templo de Bellona como si la tirara hacia territorio enemigo, al menos es lo que he escuchado de quienes estuvieron presentes, y partió al frente». El 3 de agosto de 178 echó su última mirada a Roma.

2. DE CÓMO UN NO-LIBRO SE CONVIRTIÓ EN LIBRO

Resulta bastante paradójico que alguien que ha estado durante tantos años vinculado con el poder imperial —primero con Antonino Pío, luego junto a Lucio Vero, posteriormente en soledad y luego en soledad compartida con su hijo Cómodo— haya legado a la posteridad un tex-

9. La biografía de Birley (2009, 283-287) ofrece interesantes detalles sobre la actividad administrativa y jurídica en el gobierno conjunto con Cómodo (177-180) en materia de crímenes, manumisiones de esclavos y el precio de los espectáculos de gladiadores, costumbre que le producía un profundo y absoluto rechazo. El alistamiento en el ejército de gladiadores produjo escasez en el mercado de lanistas y disparó el coste de los espectáculos en ciertas provincias, lo que llevó a Marco a decidir que se pudiera usar en ellas a reos de muerte como gladiadores.

to tan difícil de contextualizar y relacionar con su biografía. Tiene su gracia, incluso. Si no resultara una proyección posmoderna, podríamos pensar en una broma profundamente meditada. Los doce libros que componen el Μάρκου Αντωνίνου Ἀυτοκράτορος τὰ εἰς ἑαυτὸν o su traducción latina *Marci Aurelii Antonini Ad Se Ipsum Libri XII* nunca fueron concebidos como *libro*, tampoco son un diario, ni memorias, ni una autobiografía. No están organizados ni meditados para su publicación. Tampoco tienen propiamente título, sino algo más parecido a una anotación de referencia o una etiqueta¹⁰. Exceptuando el libro I, no hay organización ni sistema, sino una serie de reflexiones más o menos cortas y solo doctrinalmente interconectadas. Tampoco hay fechas ni paisajes, «en su desprecio por lo corporal y mundano, Marco Aurelio solo anota lo esencial: el razonamiento desnudo de lo accesorio y la incitación moral» (García Gual, 1977, 29). Tampoco se puede establecer con precisión el arco temporal que abarca su escritura, aunque lo más probable es que, en tanto escritura de sí, se trate de una tarea prolongada en el tiempo. Ciertas referencias a su edad pueden hacernos pensar que, al menos, parte de ella tuvo lugar en sus años maduros, después del acceso al trono (VI 30), después de la muerte de Lucio Vero (VIII 37), tras la fatídica peste que trajeron de Oriente las victoriosas legiones de Vero (IX 2). Todos los mencionados en el libro I —considerado generalmente el último que fue redactado por Marco— habían ya fallecido, pero eso tampoco aclara nada sobre el modo en que las anotaciones iban teniendo lugar. Quizá lo más prudente es fecharlo entre el 170 y el 180, y considerar que los lugares de escritura fueron cualesquiera de aquellos por los que él pasó durante esa década, incluidos las dos referencias geográficas que aparecen citadas a comienzos de los libros II y III. Al igual que la luna, Marco Aurelio muestra una cara visible y, afortunadamente, otra oculta: afortunadamente, porque en sus palabras no se en-

10. La traducción del título a las lenguas modernas varía poco y no es muy habitual que se mantenga el original *A sí mismo*, *Para sí mismo*, o *Los libros* (si se supone un τὰ βιβλία) a / *para sí mismo*, o *Las cosas* (*escritas, dichas, pensadas, etc.*) a *sí mismo* (τὰ εἰς ἑαυτὸν). Se ha considerado (Ceporina, 2012, 45) que el propio Marco en III 14 alude a sus escritos con el diminutivo τὰ ὑπομνημάτια, hipótesis que ha sido puesta en tela de juicio. Con el título τὰ εἰς ἑαυτὸν aparece consignado en el léxico *Souda* de alrededor del 950 y las primeras traducciones latinas se hicieron cargo de esa marca reflexiva: *De Seipso et Ad Seipsum* (Casaubon, 1643); *De rebus suis sive de eis quae ad se pertinere censebat* (Gatker, 1652). En inglés se suele traducir por *Meditations*; *Pensées* en francés —con ecos pascalianos— o *Pensées pour moi-même*; *Pensieri*, *Ricordi* o *A se stesso* en italiano; en alemán *Selbstbetrachtungen* o *Wege zu sich selbst*; en nuestra lengua el título habitual ha sido *Meditaciones* y, con ecos más antiguos, *Soliloquios*: la primera traducción directa, realizada por Jacinto Díaz de Miranda, llevaba por título *Soliloquios o reflexiones morales* (1785).

cuenta apología, justificación, ni ese *pro domo sua* que tanto se cuele en los escritos en primera persona. La repetición de ideas, argumentos, conclusiones, imágenes y alusiones tiene sentido si se entiende que todos ellos están dirigidos a sí mismo: es un texto tan personal en su sentido pleno como despersonalizado respecto a la figura imperial.

Desde su escritura en la segunda mitad del siglo II, no hay referencias al texto que, de haber sido conocido, hubiera suscitado mucho interés entre las generaciones posteriores, principalmente en el contexto de las polémicas, invectivas y apologéticas cruzadas entre antiguos y cristianos, en las que no se encuentra eco alguno¹¹. No sabemos quién, cómo y cuándo editó el texto, pero parece que tenía clara su naturaleza privada (Ceporina, 2012, 47-48). El patriarca Focio (*ca.* 820-891) solo conocía el epistolario de Marco, que admira por su estilo. En cambio, el obispo Aretas (*ca.* 850-935) alude a unos escritos éticos (*ἐν τοῖς εἰς αὐτόν ἠθικοῖς*) de Marco en un esolio a Luciano (*Pro imaginibus* 2, 207, 11, 1-8 Rabe), de modo que ya le había llegado bajo este «título». Aretas, por otra parte, es una figura clave en la recuperación, establecimiento y valoración pública del texto. La *Souda*, el léxico bizantino contemporáneo de Aretas, recoge citas del texto de Marco, mientras que otras obras semejantes anteriores no aluden al mismo, lo que cabría entender como influencia del obispo. No se puede determinar del todo si las veintinueve citas —de los libros I, II, III, IV, V, IX y XI— vienen de una compilación anterior o del texto completo. Por otra parte, la *Souda* menciona que Marco escribió una guía para su vida en doce libros y el estado textual de los pasajes que suministra el léxico es, en general, bueno y, en ocasiones, mejor que el de la tradición manuscrita, de ahí su importancia¹².

En torno al 907, Aretas escribe a Demetrio, arzobispo de Heraclea, que le envía un volumen del libro de Marco, del que ha sacado una copia —desconocemos cómo había llegado a él—, pero, por el contenido de la carta, no considera que el libro sea una rareza, ni que suponga un descubrimiento, sino que parece familiarizado con él. Cabe considerar que Aretas tenía un manuscrito legible del texto y lo copió para la posteridad —se lo considera el arquetipo del que depende la tradición textual—, sin que sea necesario atribuir los muchos problemas

11. El orador Temistio (*Discursos* VI 81c), en 364, alude a unas *Admoniciones de Marco* (Μάρκου παραγγέλματα) en una alabanza al emperador Valente, pero ello no permite distinguir entre una referencia directa al texto o un recordatorio general de las virtudes filosóficas de su predecesor en la púrpura. Se sabe que Marco fue un modelo para el emperador Juliano (*Carta a Temistio* 253a, Amiano Marcelino 16, 1, 4), pero no parece que este conociera el libro, sino una serie de ideas transmitidas por la tradición retórica y filosófica.

12. Para un tratamiento *in extenso* de la cuestión, cf. Ceporina, 2012, 49-53.

textuales a la copia del bizantino. El epigrama anónimo (*Antología Palatina* 15, 23) que está traducido al final de la versión que aquí presentamos es otro testimonio del libro. El poema aparece como colofón en el *Vaticanus Graecus* 1950 y desde Paul Maas (1913) ha sido, generalmente, atribuido a Aretas. En una interesante hipótesis, Hadot y Luna (1998, xxii-xxiv) lo atribuyen, en cambio, a Teofilacto Simocatta, que vivió entre los siglos VI y VII, lo que adelantaría en cerca de trescientos años el conocimiento del texto en Bizancio. Entre los siglos XIV y XV, el monje bizantino José Brienio cita pasajes de Marco sin nombrarlo. Parece que Brienio disponía de un ejemplar completo (Rees, 2000, 586) que muestra diferencias textuales respecto a las dos tradiciones principales (A y T), quizá por enmiendas hechas por el propio Bryennios. El único manuscrito que conserva completos los doce libros es el *Vaticanus Graecus* 1950 (A), en el que no se da título a la obra. Parece que tampoco aparecía en el códice *Toxitanus* (por Miguel Toxites) de Heidelberg que sirvió para la *editio princeps* de Xylander (T), impresa por Andreas Gesner *filius* (Zúrich, 1559)¹³. Xylander tradujo la obra al latín e incluyó las referencias de la *Souda* y de Aurelio Víctor a Marco Aurelio. El importante número de erratas hizo necesaria una nueva edición corregida, pero el *Toxitanus* desapareció antes de que saliera a la luz la segunda edición del texto (Basilea, 1568), lo que obligó a Xylander a cotejar otros manuscritos que lo conservaban parcialmente¹⁴.

Aunque la *princeps* tuvo diversas reediciones, se hicieron necesarias una importante enmienda y corrección que se llevó a cabo en las ediciones de Meric Casaubon (Londres, 1643) y de Thomas Gataker¹⁵. La de Gataker se convirtió en la edición de referencia durante los siglos XVIII y XIX, con numerosas reimpressiones en las que se fueron añadiendo notas críticas. Joly (1774) cotejó el *Vaticanus Graecus* 1950, lo que inauguró una serie de ediciones que difieren en la confianza otorgada a las tradiciones textuales principales (A y T)¹⁶. El siglo XX elevó acaso el interés crítico por el texto¹⁷: entre las últimas destacan la de Cortas-

13. Para la peripecia y conjeturas de este manuscrito que el humanista Conrad Gesner, tío del impresor Andreas Gesner, había recibido de Michael Toxites, cf. Ceperina, 2012, 55-56.

14. *Darmstadtinus* 2773, *Monacensis Gr.* 323, *Monacensis Gr.* 529, *Vaticanus Gr.* 1823, *Vaticanus Gr.* 2231. Para el establecimiento del *stemma codicum*, cf. la edición de Dalfen (1987, xix-xx).

15. *Marci Antonini imperatoris de rebus suis, sive de is quae ad se pertinere censebat libri XII*, Cambridge, 1652.

16. Schultz, Schleswig, 1802; Corais, París, 1816; Lofft, Nueva York, 1861; Stich, Leipzig, 1882.

17. Leopold, 1908, *Oxford Classical Texts*; Schenkl, 1913, *Bibliotheca Teubneriana*; Haines, 1916, *Loeb Classical Library*; Trannoy, 1925, *Collection des Universités de*

sa (UTET, Turín, 1984) y la de Dalfen (Teubner, Leipzig, 1979 y 1987), que, a pesar de su espíritu hipercrítico en numerosos pasajes, suministra un importante aparato útil tanto para el estudio y constitución textuales como para su hermenéutica.

3. POR QUÉ (ES PELIGROSO) ASOMARSE AL INTERIOR¹⁸

Los doce libros que componen esto que ha terminado siendo un *libro* no tienen una estructura definida, ni un número de páginas regular. Exceptuando el I, un recorrido por todas aquellas figuras —muertas todas, excepto los dioses inmortales, claro está— que dejaron una impronta en su persona y en su vida, el resto no da señal de un orden deliberado. Hay que añadir que la separación en libros y capítulos tal y como la encontramos en las ediciones modernas fue labor crítica de Gataker. Las dos indicaciones locales no aportan más que posibles lugares de redacción, pero no son señal de ninguna estructura interna; es más, dado lo raro que es encontrar esa clase de indicaciones en la literatura antigua, subrayan que no hay estructura alguna, sino que fueron redactados un tanto a vuelapluma durante períodos concretos de la vida de Marco. La extensión de los capítulos va de la breve concreción de una máxima a una página entera, y en ningún caso se aborda una exposición doctrinal sistemática. Aunque los aspectos éticos reciben una mayor atención que la física o la lógica, la propia naturaleza del texto como «escritura de sí» puede resultar, en muchos casos, equívoca a la hora de determinar el grado de inmersión de Marco en el estudio y práctica de la filosofía estoica; es decir, en su lectura asistimos a la tentativa cotidiana de conformar su actitud a los principios del estoicismo, de poner en acción las doctrinas éticas, principalmente las que ayudan a dar forma a la dirección de vida, por lo que el trabajo con las doctrinas requiere una perspectiva más amplia e informal. En algunas ocasiones aparece con claridad el hilo interior que conecta los diversos ámbitos de la doctrina —en paralelo a esa divinidad racional inmanente al universo que lo impregna por completo—; en otras hay que ir conectando las señales y marcas que componen un mosaico doctrinal.

France; la rica y amplia edición en dos volúmenes de Farquharson, 1944, Oxford; Theiler, 1951, Zúrich (reemplazada por la de Nickel, 1990).

18. El cometido de esta introducción no es presentar *in extenso* el pensamiento filosófico de Marco, tarea que se lleva a cabo en el comentario de cada uno de los libros, estableciendo remisiones entre capítulos por afinidades doctrinales, temáticas, léxicas o argumentativas, sino su figura y la particularidad de su escritura.

Como bien señala Giavatto (2008, 15-16), uno de los más lúcidos comentaristas contemporáneos del texto, la escritura de Marco posee un alto grado de elaboración estilística, por mucho que no estuviera pensada para un otro-lector. Por ella flotan ecos de diversos géneros: literatura diatríblica, parenética, consolatoria, anecdótica, doctrinal. Las voces que aparecen —los diálogos interiores y la interacción en el plano del yo— muestran que la escritura es para sí e incluso *contra* sí. El hecho de que las palabras no se dirijan a un público-lector libera de parte del artificio que comporta toda escritura y que lacra principalmente la «personal»: no se trata de entender la obra como una unidad coherente, sino de interrogarnos acerca de si tiene aún la capacidad de mover algo a día de hoy, de apelar a un cierto núcleo radical que parece sepultado por décadas de nociva exposición al *coaching*, la autoayuda y los nuevos espejos de Narciso de las redes sociales. El empeño de Fraschetti por denunciar la miseria del «auténtico» Marco Aurelio —el *princeps* histórico— no afecta en nada al juego de espejos que generan sus voces escritas: si acaso puede servir para mostrarnos el abismo que separaba dos *personae*, la que escribía en soledad y la que asumía la púrpura. Que cualquiera imagine en sí mismo esa distancia y considere hasta qué grado de coherencia es capaz de llegar. O no, tampoco hace falta pensar en la púrpura: que cada cual piense en la distancia que se abre entre sus propias máscaras. Cabe preguntarse si nuestra relación con el texto sería la misma si, en lugar del emperador, se tratara de un particular cualquiera o un esclavo: quien haya abierto algún libro de Epicuro no tendrá dudas en la respuesta. Para leer a Séneca, no hace falta haber cenado unas cuantas veces con el emperador; para espejarnos con él... igual la cosa cambia.

Tampoco hay que considerar que sean la propia púrpura ni el frente hostil del Danubio los que marquen el compás de la práctica ascética de la *meditatio*: si operaran como causas en la puesta en marcha del mecanismo reflexivo aparecerían —una y otra— en mayor medida como motores de este, pero resulta que la mayoría de las veces nos encontramos sin contexto, *in medias res* y con un imperativo que nos interpela sin aviso, sin saber qué *phantasia* ha puesto en marcha el mecanismo que encontramos ya destilado y —lo importante, *malgré* sus detractores— sin autocomplacencia. La urgencia del trabajo moral aparece descontextualizada de la cotidianidad que lo enmarca: es de suponer que la extrañeza que ello genera es lo que hace que sus traductores y comentaristas nos esforcemos vanidosa e inútilmente en llenar ese hueco. Un hueco —acaso un abismo— que en este caso se abre entre dos máscaras, emisor y receptor, que, si bien unifican el discurso, por otra, generan una aporía

—casi zenoniana— por la imposibilidad de anclar ninguna de ellas a la vez en un espacio y un tiempo. La repetición es otro factor importante: no basta con enunciar la doctrina una vez, como en los tratados, el principio ha de estar a la mano cada vez que sea necesario. El andamiaje doctrinal se convierte en una suerte de maletín médico al que recurrir en momentos más o menos urgentes, y se echa mano de él con mayor desarrollo o síntesis en diversos pasajes del texto. Es un *libro* lleno de ecos, como no podía ser de otro modo. Cabe preguntarse, con Giavatto (2008, 18-19) si basta con considerar los capítulos vinculados como *loci similes*; o si, en caso negativo, puede tener cada uno de ellos un valor exegético más débil o más fuerte; también de qué manera estos *loci* están exactamente ligados unos con otros. Abordar esta labor supone establecer el mapa interno del texto de Marco, pero en todo caso más como síntoma concreto que como construcción deliberada: si cabe, en un plano más médico que filosófico. En el texto sigue activa la turbulencia fisiológica que dejó de latir y respirar junto a Marco en 180: otro detalle a tener en cuenta. La repetición que constata el fracaso de la cura da cuenta de la gravedad de la enfermedad que operaba entonces... ¿y sigue operando ahora? ¿Acaso el escrito es aún un cuerpo vivo: un mamut siberiano descongelado? ¿Walt Disney? ¿De quién es ahora *este* cuerpo?

El andamiaje doctrinal aparece por todas partes, al igual que cada parte de una construcción remite al conjunto de la estructura: lo común, la comunidad: la *koinonia*. Se es parte de un universo, parte de un sistema natural, parte de un género, parte de un sistema social, parte de una ciudad y, vuelta a empezar, el universo es una *polis*: *kosmopoliteia*. Lo otro —tan habitual— es no ser parte, segregarse, mutilarse, amputarse, el gesto vanidoso del yo que pretende afirmarse sobre ese continuo inmanente (V 8; XI 8); «contrario a natura» o «conforme a natura»: *παρὰ φύσιν* o *κατὰ φύσιν*. Tradicionalmente la filosofía ha subrayado la relación entre sustancia y sustantivo; acción y verbo, pero ¿qué sería de la filosofía sin las preposiciones? A partir de cómo *παρὰ* y *κατὰ* se relacionan con *φύσιν* se podría reconstruir buena parte de la dogmática estoica. En esta economía verbal se sustenta el «ten a mano» (*πρόχειρον ἔστω*) y la propia idea de «manual» o «manualillo» (*ἔγχειρίδιον*), lo que está en la mano (*ἐν χειρὶ*), como el de Epicteto¹⁹. El remedio ha de estar presto,

19. Como certeramente señala Martínez García (2021, 26-27), el *Enquiridión* es un «instrumento de acción» y «tiene el sentido de aquello que se ajusta a la mano: un manual, sí, pero también un puñal» y cita a Simplicio: «Se titula *Encheiridion* porque conviene tenerlo siempre a mano y preparado para quien desea vivir bien. De hecho, el *encheiridion* militar es un arma que conviene tener siempre a mano». El propio *Manual* de Epicteto está compuesto por 53 capítulos de diversa extensión —al igual que el *libro* de Marco—

en la mano —de nuevo las preposiciones y también los imperativos—, no ha de ser una herramienta que se coja y deje: mejor el puño que la espada (IX 12): una reflexión algo rara para quien se halla en un frente bélico. En todo caso, en el uso de las doctrinas siempre viene bien el *analogon* con el médico (III 13; V 9), que tiene cerca sus instrumentos para abordar las curas más urgentes, y no es casual que la relación entre medicina y filosofía venga de largo (Pitágoras, Alcmeón, Empédocles, Filolao o Demócrito). Algunos intérpretes han analizado la filosofía de Platón como un régimen conversacional que sirve para armonizar el alma del interlocutor a fin de que determinadas facultades entren en funcionamiento (Sayre, 1988, 93-109). Cuestiones claves de la filosofía platónica —como la doctrina de la *anamnesis*, la idea de mayéutica, el ascenso del alma hacia las formas o la doctrina de la iluminación— operarían como terapia filosófica destinada a la sanación y restitución de la condición más profunda del alma, su inmortalidad²⁰. También el epicureísmo consideró en paralelo ambas labores terapéuticas: «Vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía, si no expulsa la dolencia del alma» (fr. 221 Usener, trad. García Gual). La idea socrática de un «cuidado terapéutico del alma» (θεραπεία τῆς ψυχῆς) fue plenamente acogida en época helenística y fue un particular asidero en esa «época de angustia» sobre la que Dodds elaboró su diagnóstico espiritual²¹. La actividad filosófica, trascendido el ámbito teórico, sirve de «fármaco soteriológico, cauterio medicinal, instrumento para la salvación personal» (García Gual (1988, 75). Entre los romanos, Cicerón (*Tusculanas* 111, 6) definió la filosofía como *animi medicina*. La analogía continúa en Musonio Rufo (*Disertaciones* 6, 1-22)²² y Epicteto. Entre los numerosos pasajes en que este recogió la idea de la actividad filosófica como remedio de la pasiones patológicas del alma²³, hay uno (III 3 1-2) que enmarca a la perfección la concepción compartida por Marco sobre la filosofía: «La materia del hombre bueno y honrado es

que «conforman un instrumento afilado, profundo y certero, que alcanza de lleno a quien se detiene en su lectura».

20. Cf. Moes, 2000, 26.

21. Dodds (1975, 26-28 y 32-33) dedica unas interesantes reflexiones a Marco Aurelio que, a pesar de las enmiendas posteriores a sus interpretaciones, siguen resultando agudas.

22. Cf. *Disertaciones* 6, 1-22; 5 y 2.

23. Cf. *Disertaciones* I 25, 32; II 13, 12; 15, 15; 21 15 y 22-23; 22, 18-20; III 3, 1; 10, 7-18; 16, 12; 21, 20; 23, 27-29; 25, 7-9; IV I, 117. Para la importancia de la medicina en la filosofía estoica, cf. Sellars, 2003, 64-68.

su propio regente; el cuerpo es la materia del médico y del masajista; el campo lo es del campesino. Pero la función del hombre bueno y honrado es usar las representaciones conforme a la naturaleza (τὸ χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις κατὰ φύσιν)²⁴.

4. UN ESCLAVO GRIEGO Y UN PRINCEPS ROMANO

No cabe duda de la influencia que Epicteto ejerció sobre Marco. El propio Marco (I 7) agradece a Junio Rústico que le diera a conocer y le prestara los *Apuntes* de Epicteto que tenía en su casa. Son varios los pasajes en los que cita o menciona al filósofo esclavo (IV 41; VII 19; XI 33-36, 37, 38 y, posiblemente, 39), una de las figuras centrales de la filosofía de época imperial²⁵. Nacido en Hierápolis (Frigia, la actual Turquía), Epicteto había sido llevado a Roma como esclavo de Epafrodito, liberto de Nerón. Se formó filosóficamente junto a Musonio Rufo y, una vez liberado, abrió su propia escuela en Roma. Tras la expulsión de filósofos decretada por Domiciano (93-94), marchó a Nicópolis, en el Epiro griego, donde lo visitó Arriano de Nicomedia, político y militar romano de sólida carrera, que atendió a sus lecciones y transcribió de ellas lo que se ha conservado en dos obras: *Manual (Enquiridion)*, una antología de doctrinas para «tener a mano», y las *Disertaciones*²⁶. La intención de Arriano, como indica en la «salutación», no era redactar los discursos como obra elaborada y al uso: «Sino que cuanto le oí decir intenté transcribir con las mismas palabras en la medida de lo posible, con el fin de conservar para mí mismo en lo futuro memoria (ὑπομνή-

24. Ortiz García (Gredos, 1993) traduce φαντασίαις por «representaciones». En esta versión del libro de Marco preferimos verterlo por «impresiones», siguiendo la tendencia general contemporánea, frente a Hadot (2013), que usó el término «representación» y así lo hemos conservado en las citas de su obra. Como bien señala Papoulias (2022), para los antiguos, la φαντασία no es una facultad mental activa, de modo que no tiene que ver con la imaginación, tal y como la entendemos ahora, sino con sus productos, las impresiones, sin perder de vista el elemento táctil y háptico del mecanismo de la visión para los antiguos. Como señala Long (2006, 245-246), *logos* y *phantasia* son dos conceptos que se implican mutuamente para la psicología humana estoica, dada la racionalidad humana y la posibilidad de conocimiento objetivo: la evidencia externa se manifiesta no solo en un plano sensorial, sino también lingüístico y lógico; el problema radica en que no toda *phantasia* es siempre verídica o fiable y en que no siempre le asignamos las significaciones correctas. Para una visión extensa del uso y los matices del término, cf. Giavatto, 2008, 36-57.

25. Cf. las citas de autores contemporáneos o posteriores en Hadot, 2013, 124-126; para las citas de Epicteto en Marco, cf. *ibid.*, 136-141.

26. Hadot (*ibid.*, 128-129) señala que Arriano quería mostrar su relación con Epicteto en paralelo a la de Jenofonte con Sócrates; cf., asimismo, Martínez García, 2021, 19-20.

ματα) del pensamiento y la franqueza de aquel (τῆς ἐκείνου διανοίας καὶ παρησιας)». En los textos que conservamos de Epicteto no se abordan problemas de física (Hadot, 2013, 133); dado que conservamos parcialmente sus enseñanzas, no cabe deducir que no lo hiciera durante los más de veinticinco años de labor pedagógico-filosófica. De acuerdo con Hadot, Marco recoge y elabora en sus reflexiones un trabajo de sí centrado en los tres ámbitos configurados por Epicteto: la disciplina de la impresión o juicio, del deseo y del impulso/acción (cf., por ejemplo, VII 7 y VII 28). La *meditatio* de Marco se dirige a una ascesis sobre estos tres aspectos que atañen al alma (cf. XI 37) y esta sería la clave profunda de toda la obra. El estoicismo de Epicteto, lejos de suponer una innovación respecto a la Stoa antigua, se posiciona, según Hadot, en sus propios orígenes, aunque no se presente como una sistematización de la doctrina estoica. Marco asume el «ejercicio espiritual» en las formas en que lo presenta Epicteto: delimitación de la esfera propia de libertad y de lo que depende de uno frente a lo que no depende de uno —el centro de autonomía: el *hegemonikon* o principio rector, único lugar en que cabe situar el bien moral y el mal moral—; el control del discurso interior —el juicio que nos hacemos sobre las impresiones (φαντασίαι), lo único que realmente causa turbulencias en el sujeto—; la dirección de la acción según natura (κατὰ φύσιν) y según lo apropiado a la concepción del ser humano como parte integrante de diferentes esferas naturales y sociales de las que no debe amputarse. Hadot (*ibid.*, 167-169 y luego *in extenso* en los capítulos VI, VII y VIII) elabora los tres ámbitos del ejercicio filosófico y analiza por entero la escritura de Marco a la luz de esta *askesis* filosófica. Recientemente Inwood (2019, 155-180) ha cuestionado la consideración de Marco como un mero y devoto practicante de «ejercicios espirituales» —en la expresión de Hadot— y fiel seguidor de Epicteto para concederle cierta originalidad y labor propia en la elaboración doctrinal estoica, acercándolo a ciertos planteamientos y problemas filosóficos expuestos por Séneca. Con esta sugerente hipótesis se reduciría la deuda de Marco con Epicteto subrayada una y otra vez por Hadot, lo que obligaría a un replanteamiento sobre qué clase de estoico era Marco y qué influencias del platonismo se pueden rastrear en sus pensamientos²⁷.

Como buena parte de estos problemas hermenéuticos se abordan en el comentario a cada libro, únicamente quiero señalar algunos aspectos importantes. En primer lugar, conviene establecer una pequeña «genealogía» acerca de la práctica de la *meditatio* o reflexión y diálogo

27. Se desarrolla esta cuestión en el comentario de varios capítulos, cf. p. e., II 1.

go interno²⁸. Esta «escritura de sí» como labor de modificación, transformación y configuración del sujeto en relación consigo mismo, como elaboró Foucault (2005), tiene una larga tradición en la cultura griega y conecta, en ocasiones, ámbitos de pensamiento incluso dispares. Diógenes Laercio (VI 70) cuenta sobre Diógenes de Sinope: «Decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En este, por medio de ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas. Pero que era incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor eran ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo. Aportaba pruebas de que fácilmente se desemboca de la gimnasia en la virtud. Pues en los oficios manuales y en los otros se ve que los artesanos adquieren una habilidad manual extraordinaria a partir de la práctica constante, e igual que los flautistas y los atletas cuánto progresan unos y otros por el continuo esfuerzo en su profesión particular; de modo que, si estos trasladaran su entrenamiento al terreno espiritual, no se afanarían de modo incompleto y superfluo»²⁹. Siglos después y en una línea semejante, Musonio Rufo (*Disertaciones* 5 y 6)³⁰ consideraba que la filosofía no podía ser un mero discurso teórico, sino una actividad dirigida a la transformación propia. En primer lugar, hay que estudiar los principios o preceptos (μαθήματα) y luego asumir un período de entrenamiento o ejercicio (ἄσκησις), que, para el estudiante de filosofía, es más importante que para un aprendiz de cualquier otra arte o disciplina, ya que la filosofía tiene por cometido la tarea más difícil: la de la virtud. La ascesis se aplica de diferente manera según vaya dirigida únicamente al alma o al cuerpo y al alma conjuntamente —abstención de placeres, frugalidad, exposición a temperaturas extremas, endurecimiento frente al sufrimiento—: estas últimas son buenas a la vez para cuerpo y alma, mientras que las primeras están dirigidas al preciso reconocimiento de los bienes auténticos respecto de los que parecen serlo o de los que son manifiestamente males. Para ello hay que tener a mano los principios (πρόχειρος) y acostumbrarse (ἐθίζεσθαι) a actuar de acuerdo con ellos.

Epicteto, que asistió a las lecciones de Musonio Rufo en Roma, abogaba por la necesidad de incorporar las doctrinas como pautas de vida y de acción. El único motivo de orgullo que puede mostrar el practicante de la filosofía como actividad de transformación y adecuación a las

28. La expresión «ejercicios espirituales» que ha tenido tan buena recepción después de los trabajos de Hadot (2013, 109-115) tiene un eco a Ignacio de Loyola que no debería confundir al lector contemporáneo.

29. Trad. C. García Gual, 2007.

30. Sigo la exposición de Sellars, 2021.

doctrinas no es ser capaz de interpretarlas, sino «comprender la naturaleza y seguirla», «poner en práctica las enseñanzas extraídas»; «mostrar que mis acciones encajan y están en consonancia con sus palabras»³¹. Séneca (*Sobre la ira* 3, 36, 1-3) habla de la práctica cotidiana llevada a cabo por Quinto Sextio: «Al terminarse el día, cuando se había retirado al descanso nocturno, preguntaba a su espíritu: ¿qué vicio curaste hoy? ¿A cuál te resististe? ¿En qué aspecto has mejorado?», y afirma llevarla a cabo en su soledad: «Cuando se me ha quitado la luz de la vista y ha callado mi esposa, conocedora ya de mis costumbres, analizo todo mi día y valoro mis acciones y mis palabras; nada me oculto a mí mismo, nada paso por alto»³². Los *Versos áureos* de la tradición pitagórica recomiendan una práctica semejante: «No dejes que el sueño penetre en tus blandos ojos / antes de haber repasado tres veces cada hecho del día: / ‘¿Dónde transgredí las reglas? ¿Qué conseguí? ¿Qué deber dejé de cumplir?’. / Comenzando desde el principio, repítelo, y después, si obraste mal, atórméntate. O, en caso contrario, deléitate. Esfuézzate en ello, cúdate de ello; conviene decirte estas cosas. Esto te pondrá tras los pasos de la divina virtud»³³. Aunque generalmente se considera que este testimonio adscrito al pitagorismo es muy tardío —tardoantiguo, quizá del siglo IV d.C.—, cabe considerar que puede provenir de una fuente muy anterior que fue conocida por Cleantes y Crisipo, fundadores de la escuela estoica (Thom, 2001, 197-219), de modo que la práctica estaría presente en la escuela desde sus orígenes.

Esta actividad de *meditatio*, diálogo interior o escritura de sí adquiere unos tintes particulares en Marco. Como señala Sellars (2021, 11), si bien en otros textos antiguos se encuentran descripciones sobre esta

31. *Manual* 49, trad. de Ó. Martínez García, 2021. Asimismo, *ibid.*, 52: «El primer y más necesario campo de la filosofía es la aplicación de sus principios; por ejemplo, el de no mentir. El segundo se ocupa de las demostraciones, por ejemplo: ¿por qué no se debe mentir? El tercero se ocupa de confirmar y analizar los dos primeros; por ejemplo, ¿por qué esto es una demostración?, ¿qué es una demostración?, ¿qué es una consecuencia lógica?, ¿qué es una contradicción?, ¿qué es lo verdadero?, ¿qué es lo falso? Por lo tanto, el tercer campo es necesario a causa del segundo, y el segundo a causa del primero; pero el más necesario y en el que debemos detenernos es el primero. Sin embargo, nosotros hacemos lo contrario: nos entretenemos en el tercer campo y dedicamos a él todo nuestro esfuerzo, despreocupándonos por completo del primero. El resultado es que mentimos, a pesar de tener perfectamente a mano la demostración de que no se debe mentir».

32. Trad. de C. Codoñer, 1986. Para Séneca, cf. asimismo *Sobre los beneficios* 7, 1, 3-4 y 7, 2, 1 acerca de la puesta en práctica de las doctrinas en los ejercicios del cínico Demetrio. No deja de resultar curioso, como señala el propio Sellars (2021, 7), que ni su contemporáneo Musonio Rufo, ni Epicteto ni Marco hagan referencia a Séneca.

33. Trad. de D. Hernández de la Fuente, 2011. Cf., asimismo los versos 9, 14 y 35 que Sellars (2021) pone en relación con la recomendación de Musonio Rufo a acostumbrarse (ἐθιζέσθαι) a un modo de actuación.

clase de «ejercicios espirituales», el libro de Marco Aurelio es testimonio de un trabajo de sí y en extenso, absolutamente privado y que quizá nos ha llegado en la forma en que quedó en algún momento de su redacción (Gill, 2013, xv)³⁴. No se trata de un *De remediis fortuitorum* —una colección de máximas para la meditación—, ni tampoco de una escritura dirigida a un interlocutor —amigo o estudiante— para instruirle sobre la práctica, como sucede con los escritos de Séneca o Epicteto (Newman, 1989, 1507; Gill, 2013, xix). En ese sentido, su singularidad radica, aunque no solo, en que es el único testimonio de esta clase que ha llegado hasta nosotros. Las herramientas léxicas, argumentativas, analógicas y metafóricas que despliega Marco se encuentran en otros textos afines, pero en este caso las encontramos inmersas en un discurso y/o un diálogo interiores, en el que, una y otra vez, asume los papeles de enderezador y enderezado: asistimos a su uso, no a un despliegue gimnástico de posibilidades. Marco no enseña, solo se recuerda ideas con las que tiene una clara familiaridad (Gill, 2013, xix). No obstante, no hay que considerar que este conjunto de ejercicios de, sobre y para sí compongan una unidad, ni fuera concebido como un «camino» o «escalera» hacia la virtud. Asimismo la repetición de léxico, temas e imágenes forma parte de la esencia del texto, no es signo alguno de debilidad estilística; es más, en lo que hay de matiz y diferencia —*variatio*— en las repeticiones se percibe la habilidad retórica que adquirió junto a su maestro Frontón (Giavatto, 2012, 339-342)³⁵.

A excepción del libro I, los restantes conforman un espacio de ecos mutuos: imperativos que llaman al recuerdo o la reflexión a fin de que los pensamientos penetren en el principio rector (ἡγεμονικόν) para que la interiorización llegue a ser plena —y de nuevo constatación del fra-

34. Como bien señaló Brunt (1974, 2) hay pasajes en los que la ausencia de contexto o explicación de lo que ha motivado la reflexión evidencian que no se siente necesidad de un «otro» aparte de sí mismo (como el trato de Antonino al «recaudador de impuestos de Túsculo» en I 16, 28 o la referencia al «oráculo de Gaeta» en I 17, 21; cf. asimismo IV 28, IX 13).

35. Cabe citar aquí las precisas palabras de García Gual (1977, 28-29) sobre el valor y uso de las imágenes: «Todas estas imágenes intentan conciliar el pesar de la existencia humana al reintegrarlo en una imagen de la naturaleza, regida por un ritmo eterno. Son hermosas y apaciguadoras, como los símiles del viejo Homero, al intercalarse como pausas entre pasajes que recuerdan la lucha y el desánimo. Intentan desvanecer el aspecto irrepitable que la vida individual presenta. El hombre no muere de modo tan sencillo como las aceitunas, porque no se repite como ellas; y el combate del sabio contra los infortunios es más sensible y doliente que el del peñasco contra las tempestades. Marco Aurelio intenta combatir con esos pensamientos consoladores a su enemigo: el tiempo, tenaz aliado de la muerte, y a la historia».

caso: vuelta a empezar—³⁶; invitaciones al hoy frente al mañana; definir el lugar, delimitar estrictamente el único espacio posible de actuación y aquello que está a la mano; crudas miradas desde lo alto, objetivas, despojadas de emoción; consideraciones rigurosas sobre las generaciones pasadas: sus cortes, pompas y vanidades; desnudamiento pleno y definición radical de aquello que se presenta delante —alimentos, sensaciones, riquezas, relaciones personales, vestimentas, espacios de habitación—; imágenes como la del tinte o el manantial: la inmersión, una y otra vez, para la plena penetración y absorción de la doctrina en cada fibra del tejido que somos —y otra constatación del fracaso: vuelta a empezar—; la molestia, fastidio y desconfianza hacia los que le rodean, sin nombres ni contextos concretos; la *cosmopoliteia*, el vínculo interno de los seres racionales y sociales; la reverencia a los dioses y la cooperación con sus obras; la aceptación e incluso amor hacia los cambios y acontecimientos del universo, cualesquiera que sean; las doctrinas estoicas —(meta)físicas, lógicas y éticas— con sus múltiples implicaciones recorridas en direcciones, sentidos y abordajes diversos; el control de los juicios que hacemos sobre las impresiones que recibimos y las emociones erróneas que generamos: miedos, esperanzas; la recurrencia a distinguir bienes, males e indiferentes; la pereza a levantarse del lecho; la constante llamada a una mejora nunca conseguida... Todo ello no es solamente una tarea ética —entendida como la aplicación de una serie de recetas de índole moral—, es también una puesta en práctica de doctrinas físicas y epistemológicas: una actividad racional dirigida a la investigación de lo que es y de lo que tiene una finalidad transformadora³⁷.

36. Cf. Brunt, 1974, 3-4: la exhortación a «recordar» (μνήσομαι, μνησθαι, μνήσομαι) aparece casi cuarenta veces.

37. En todo caso, me gustaría terminar esta exposición con lúcida crítica de Puente Ojea (1988, 205): «La voz que clama *¡retorno al hombre interior!* traiciona la inconfesable desesperación de un hombre que se retira en toda la línea. Tampoco anuncia el optimismo de una libertad recién estrenada y la olímpica confianza en el *logos*, claramente discernibles en un Zenón, un Cleantes o un Crisipo. No. Se trata del grito de un alma maltrecha que retorna de una larga andadura, de un alma que está de vuelta de las ilusiones juveniles en la felicidad de este mundo. Nuestrós estoicos pueden asegurar, ahora, que en el *repliegue* está la salud, porque la salvación individual solo puede radicar en algo que dependa absolutamente de nosotros. Pero en verdad saben hartó bien que esa victoria es pírrica; que representa la echazón por la borda de todo para salvar la vida escueta; que el retorno del hombre a sí mismo es una problemática operación en dos tiempos, de los cuales el primero consiste en cumplir puntualmente la cotidiana carga de las monótonas obligaciones ciudadanas, pues todos están subidos al mismo carro: el carro de Roma».

5. SOBRE ESTA EDICIÓN

Como se indica en el comentario a los libros, para la traducción del texto he seguido principalmente las ediciones de Dalfen (1987) y Farquharson (1944, reimp. 1968). La traducción es nueva y cambia —espero que para mejor— en muchos aspectos la que publiqué en 2007. Fue la consideración de que, a pesar de las numerosas —y, por lo general, buenas— traducciones disponibles en lengua española, no había ninguna que enmarcara a Marco Aurelio dentro de la discusión de las corrientes y escuelas filosóficas de su época, la que me ha llevado insensatamente a intentar, en la medida de lo posible, llenar ese hueco, frente a otras excelentes versiones que plantean un acceso diáfano y sin mediaciones, como la de Guzmán Guerra (2014, 13-14). No reivindicó originalidad alguna, ya que me considero plenamente deudor de los trabajos que han ido apareciendo en las últimas décadas sobre el estoicismo en general y sobre el texto de Marco en particular: el lector del comentario fácilmente reconocerá esa deuda con todos y cada uno de los autores cuyas ideas he intentado hacerle accesibles a fin de ir desentrañando niveles de lectura e interpretación de cada uno de los capítulos que componen esta *rara* y fascinante obra. La idea de seleccionar algunas cartas del epistolario entre Marco y Frontón no es en absoluto original —hay volúmenes en lenguas extranjeras que las incluyen y así lo hizo también Campos Daroca (2004) en su meritoria edición—. En esta se ha incluido un número algo mayor de cartas, intentando mantener la correspondencia comunicativa entre ambos y mostrar algo de la esfera privada e íntima de esa relación epistolar entre ambos como complemento y testimonio de un registro diferente de la voz de Marco Aurelio.

Para la traducción he tenido en cuenta las versiones españolas de Bach Pellicer (Gredos, Madrid, 1977), Campos Daroca (Tecnos, Madrid, 2004) y la de Guzmán Guerra (Alianza, Madrid, 2014), muy encomiables. En otras lenguas me han sido útiles las de M. Ceva (Mondadori, Milán, 1989, 2016), C. Cassanmagnago (Bompiani, Milán, 2008, 2017), A. Trannoy (París, Les Belles Lettres, 1925), M. Meunier (Garnier Frères, París, 1933), Hadot y Luna (Les Belles Lettres, París, 1988), Farquharson (Oxford University Press, 1944, 1968), Hard (Oxford Classics, 2011) y Gill (Oxford University Press, 2013). Para la traducción de las cartas, he cotejado las de A. Palacios (Gredos, Madrid, 1992) y Haines (Harvard-Londres, 1920).

Agradecimientos

Como con tantas otras cosas, el primero que me señaló este libro hace casi treinta años fue Carlos García Gual, que siempre mantiene su mediterránea sonrisa cuando cruza la frontera entre estoicos y epicúreos —y tantas otras más— con una generosidad transmisora y pregnante: gracias, maestro. Es momento de recordar a la maravillosa persona que me enseñó griego por primera vez: Ángel Murguía; y al primero y no menos maravilloso que me encarnó algo parecido a una frontera entre estoicos y epicúreos: Cecilio Cuenca. También quiero agradecer a Susana Gómez su diálogo, presencia y compañía. Finalmente quiero manifestar mi gratitud a Angelo Giavatto que, en los momentos más severos del confinamiento y sin posibilidad de acceso a bibliotecas, me envió amablemente el pdf de su excelente monografía sobre Marco Aurelio. Desde la primera tentativa de traducción comenzada en 2005 han pasado muchos años. Al igual que en el libro I, debo dejar constancia de mi deuda hacia los que no se encuentran ya a mano. Dejo aquí sus nombres y guardo el desarrollo para esa otra escritura que no necesita revelarse: Salomé Ramírez, Artemidora Bajo, Lola López, José Ignacio Gutiérrez, Emilio López, Ángela Adánez, José Luis Salcedo, José Slimobich, Miguel Brayda, Koldo Artieda, Kike Facerías, Gustavo Tambascio, Fernando Mompradé, José Pinel, Rafa Zarza, Jaime Gómez, Elvira López, Ángel Covisa. Gracias.

No quisiera cerrar esta introducción sin agradecer la confianza depositada por el editor, Alejandro del Río Herrmann. Asimismo, extiendo mi gratitud a todo el equipo de la editorial Trotta que con su labor ha logrado que se materialicen de nuevo en papel estos antiguos pensamientos.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones

- Cortassa, G. (1984), *Scritti di Marco Aurelio. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, Utet, Turín.
- Dalfen, J. (1979, 1987), *Marci Aurelii Antonini Ad Se Ipsum Libri XII*, Teubner, Leipzig.
- Farquharson, A. S. L. (1944, 1968), *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, 2 vols., Clarendon, Oxford.
- Hadot, P. y Luna, C. (1998), *Marc Aurèle. Écrits pour lui-même*, 1. Livre 1, Les Belles Lettres, París.
- Haines, C. R. (1916, 1987), *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus, Emperor of Rome, Together with his Speeches and Sayings*, Harvard University Press/Heinemann, Cambridge (Mass.)/Londres.
- (1920), *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius, and Various Friends*, 2 vols., Harvard University Press/Heinemann, Cambridge (Mass.)/Londres.
- Theiler, W. (1974), *Kaiser Marc Aurel. Wege zu sich selbst*, Artemis, Zürich/München.
- Trannoy, A. I. (1925), *Marc-Aurèle, Pensées*, Les Belles Lettres, París.
- Van den Hout, M. P. J. (1988), *M. Cornelli Frontonis Epistulae schedis tam editis quam ineditis Edmundi Hauleri usus iterum editis*, Teubner, Leipzig.

Obras consultadas y citadas

- Africa, T. W. (1961), «The Opium Addiction of Marcus Aurelius»: *Journal of History of Ideas*, 98-99.
- Alviz, M. (2019), *Hacia una Historia social del «θεῖος ἀνὴρ» pagano en la Antigüedad Tardía*, Tesis doctoral: <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:ED-Pg-HHAT-Malviz>.
- Annas, J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford.
- (2004), «Marcus Aurelius: Ethics and its Background»: *Rhizai* 2, 103-119.
- Aubert, Sophie (2011), «La φιλοστοργία chez Fronton, une vertu sans équivalent latin?»: *Aitia*. URL: <http://journals.openedition.org/aitia/179>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aitia.179>.
- Barnes, J. (2011), *Method and Metaphysics: Essays in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Bénaoui, T. (2006), *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Vrin, París.
- Bernabé, A. (2008), *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*, Alianza, Madrid.
- Berryman, S. (2010), «The puppet and the sage: images of the self in Marcus Aurelius»: *OSAP* 38, 187-209.
- Birley, A. (2009), *Marco Aurelio*, trad. de J. L. Gil Aristu, Gredos, Madrid.
- (2012), «Early Life: Family, Youth and Education» y «Marcus' Life as Emperor», en Van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley/Blackwell, Oxford/Malden, 139-170.

- Blois, L. de (2012), «The Relation of Politics and Philosophy under Marcus Aurelius», en Van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley/Blackwell, Oxford/Malden, 171-182.
- Boeri, M. (2003), *Los estoicos antiguos: sobre la virtud y la felicidad*, trad., análisis y notas de M. Boeri, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- y Salles, R., (2014), *Los filósofos estoicos*, Akademie Verlag, Sankt Augustin.
- Brown, P. (1982), *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles/Londres.
- Brunt, P. (1974), «Marcus Aurelius in his *Meditations*»: *Journal of Roman Studies* 64, 1-20.
- Cano Cuenca, J. (2016), *El legado de Asclepio. Medicina hipocrática y corrientes fisiológicas en la Grecia antigua*, Tritemio, Madrid.
- Carlsen, J. (2019), «Spectacle Entertainments in the Late Republican Books», en J. Osgood y Ch. Baron (eds.), *Cassius Dio and the Late Roman Republic*, Brill, Leiden.
- Ceporina, M. (2012), «The *Meditations*», en Van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley/Blackwell, Oxford/Malden, 45-61.
- Champlin, E. (1974), «The Chronology of Fronto»: *Journal of Roman Studies* 64, 136-159.
- (1980), *Fronto and Antonine Rome*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Codoñer, C. (1986), Séneca, *Diálogos*, introd., trad. y notas de C. Codoñer, Tecnos, Madrid.
- Cortassa, G. (1994), «Fozio, Filostrato de Lemno e le lettere greche di Marco Aurelio»: *Sileno* 20, 193-200.
- Dodds, E. R., (1975), *Paganos y cristianos en una época de angustia*, trad. de J. Valiente Malla, Cristiandad, Madrid.
- (1990), *Plato, Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds*, Oxford University Press, Oxford.
- Edelstein, E. y L. (1945), *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vols., Johns Hopkins, Baltimore/Londres.
- Foucault, M. (2005), *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, trad. de H. Pons, Akal, Madrid.
- (2009), *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, trad. de H. Pons, FCE, Buenos Aires.
- (2019), *Historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí*, trad. de T. Segovia, Siglo XXI de España, Madrid.
- Fraschetti, A. (2014), *Marco Aurelio. La miseria de la filosofía*, trad. de J. Arce, Marcial Pons, Madrid.
- García Calvo, A. (1985), *Razón común: edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Lucina, Zamora.
- García Gual, C. (1977), Marco Aurelio, *Meditaciones*, introd., Gredos, Madrid.
- (1988), *Epicuro*, Alianza, Madrid.
- Giavatto, A. (2008), *Interlocutore di se stesso. La dialettica di Marco Aurelio*, Europaea Memoria/Georg Olms, Hildesheim/Zúrich-Nueva York.
- (2012), «The Style of the *Meditations*», en Van Ackeren (ed.) *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley/Blackwell, Oxford/Malden, 333-345.

- Gill, C. (2000), «Stoic Writers of the Imperial Era», en C. J. Rowe y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 597-615.
- (2006), *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, Oxford.
- (2012), «Marcus and Previous Stoic Literature», en Van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley/Blackwell, Oxford/Malden, 382-395.
- (2013), Marcus Aurelius, *Meditations*. Books 1-6. Translated with an Introduction and Commentary by C. Gill, Oxford University Press, Oxford.
- Gourinat, J.-B. (2000), *La dialectique des Stoïciens*, Vrin, París.
- (2012), «The Form and Structure of the *Meditations*», en Van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Oxford-Malden, 317-331.
- Grimal, P. (1997), *Marco Aurelio*, trad. de M. Utrilla, FCE, Madrid.
- Hadot, P., (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. de J. Palacio, Siruela, Madrid.
- (2010), «Marc Aurèle était opiomane?», en *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, París, 95-114.
- (2013), *La ciudadela interior*, trad. de M. Cucurella, Alpha Decay, Barcelona.
- Hernández de la Fuente, D. (2011), *Vidas de Pitágoras*, Atalanta, Gerona.
- Inwood, B. (1985), *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, Oxford.
- (2012), «How Unified is Stoicism Anyway», en R. Kamtekar (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas*, Oxford University Press, Oxford, 223-242.
- (2018), *Stoicism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- (2019) «What kind of Stoic are you? The case of Marcus Aurelius», en B. David (ed.), *Passionate Mind. Essays in Honor of John M. Rist*, Academia Verlag, Baden-Baden, 155-180.
- Jäkel, S. (1991), *Marcus Aurelius's Concept of Life*, Turun Yliopisto, Akateeminen kirjakauppa.
- Klein, J. (2016), «The Stoic Argument from *Oikeiosis*», en V. Caston (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 50, Oxford University Press, Oxford, 143-200.
- Konstan, D. (2019), *La amistad en el mundo clásico*, trad. de J. Cano Cuenca y D. Martín Hidalgo, Avarigani, Madrid.
- Lapinski, K. (2019), «Between Medicine and Rhetoric: Therapeutic Arguments in Roman Stoicism»: *Argument* 9 (1/2019), 11-24.
- Lévy, C. (1992), *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie Ciceronienne*, École Française de Rome, Roma.
- Long A. A., (1996), *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1997), *La filosofía helenística*, trad. de P. Jordán de Urries, Alianza, Madrid.
- (2002), *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford University Press, Oxford.

- (2006), *From Epicurus to Epictetus, Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Clarendon, Oxford.
- (2009), «Seneca on the Self: Why Now?», en Sh. Bartsch y D. Wray (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 20-36.
- (2012), «The Self in the *Meditations*», en Van Ackeren (ed.) *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley/Blackwell, Oxford/Malden, 465-480.
- Long, A. A. y Sedley, D. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge.
- Marcovich, M. (1975), «Marcus Aurelius 4.23 and Orphic Hymn 10»: *American Journal of Philology* 96/1, 28-29.
- Martínez García, Ó. (2021), Epicteto, *Manual*, introd., trad. y notas de Ó. Martínez García, Edaf, Madrid.
- Moes, M. (2000), *Plato's dialogue form and the care of the soul*, Peter Lang, Nueva York.
- Momigliano, A. (1996), *De paganos, judíos y cristianos*, trad. de S. Mastrangelo, FCE, México.
- Mouroutsou, G. (2020), «The Plasticity of the Present Moment in Marcus Aurelius' *Meditations*»: *Ancient Philosophy* 40, 1-24.
- Newman, R. J. (1989), «*Cotidie meditare*. Theory and Practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism», en W. Hasse (ed.), *Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Teil II: *Principat*, vol. 36: *Philosophie, Wissenschaften, Technik* 3. Teilband: *Philosophie (Stoizismus)*, m. 1473-1517.
- Papoulias, H. (2022), Longino, *Sobre los sublime*, introd., trad. y notas de H. Papoulias, Alianza, Madrid.
- Pembroke, S. G. (1971), «*Oikeiosis*», en A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone, Londres, 114-119.
- Pohlentz, M. (2022), *La Stoa: historia de un movimiento espiritual*, trad. de S. Mas e I. Martínez, Taurus, Madrid.
- Puente Ojea, G. (1988), *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Siglo XXI, Madrid.
- Rees, D. A. (2000), «Joseph Bryennius and the Text of Marcus Aurelius' *Meditations*»: *The Classical Quarterly* 50/2, 584-596.
- Reydams-Schils, G. (2012), «Social Ethics and Politics», en Van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley/Blackwell, Oxford/Malden, 438-452.
- Richlin, A. (2012), «The Sanctification of Marcus Aurelius», en Van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley/Blackwell, Oxford/Malden, 497-514.
- Rist, J. (1982), «Are You a Stoic? The Case of Marcus Aurelius», en E. P. Sanders, (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3, *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, Hymns Ancient and Modern, Londres, 23-45.
- (1989), *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rutherford, R. B. (1991), *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford University Press, Oxford.
- Sayre, K. (1988), «Plato's Dialogues in light of the *Seventh Letter*», en Ch. Griswold (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge, Nueva York, 93-109.

- Schofield, M. (1991), *The Stoic Idea of the City*, University of Chicago Press, Londres/Chicago.
- Sedley, D. (2012), «Marcus Aurelius on Physics», en Van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley/Blackwell, Oxford/Malden, 396-407.
- Sellars, J. (2003), *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Ashgate, Aldershot.
- (2012), «The Meditations and the Ancient Art of Living», en Van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley/Blackwell, Oxford/Malden, 453-464.
- (2021), «Marcus Aurelius and the Tradition of Spiritual Exercises», en M. Garani, D. Konstan y G. Reydams-Chils (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*, Oxford University Press, Nueva York.
- Selvatico, G. P. (1981), «Lo scambio epistolare tra Frontone e M. Aurelio. Esercizi rechoriche e cultura letteraria»: *MAT V*, 225-301.
- Stephens, William O. (2012), «The Mereology of Marcus Aurelius Antoninus»: *History Research* 2/2, 164-172.
- Tatarkiewicz, W. (1987), *Historia de la estética I: La estética antigua*, trad. de D. Kurzyca, Akal, Madrid.
- Thom, J. C. (2001), «Cleanthes, Chrysippus and the Pythagorean Golden Verses»: *Acta Classica* 44, 197-219.
- Tieleman, T. (2016), «Religion and Therapy in Galen», en A. Weissenrieder y G. Etzelmuller, *Religion and Illness*, University of Oregon, Cascade (Or.), 15-31 (trad. inglesa de *Religion und Krankheit*, WBG, Darmstadt, 2010).
- Van Ackeren, M. (2011), *Die Philosophie Marc Aurels*, De Gruyter, Berlín/Boston.
- Van den Hout, M. P. J. (1999), *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*, Brill, Leiden/Boston/Colonia.
- Veyne, P. (1999), *Séneca y el estoicismo*, FCE, México.



PENSAMIENTOS



LIBRO I

1

De mi abuelo Vero, el carácter noble y no irascible.

2

De la reputación y el recuerdo que dejó mi progenitor, la modestia y la virilidad.

3

De mi madre, la piedad a los dioses y la generosidad; y no solo la abstención de malas acciones, sino también de la concepción de tales pensamientos; [2] también la sencillez en la forma de vida, alejada de la conducta de los ricos.

4

De mi bisabuelo, no haber frecuentado las escuelas públicas; [2] haber disfrutado de buenos maestros en casa; [3] reconocer que, tratándose de algo así, no cabe reparar en gastos.

5

De mi tutor, el no haber sido de los verdes, ni de los azules, ni palmulario ni escutario; [2] resistencia a las fatigas y sobriedad en las necesidades, ser capaz de trabajar con mis manos y no ser disperso; [3] no prestar atención a la calumnia.

6

De Diogneto, evitar lo vacuo; [2] no creer en lo que cuentan los encantadores y magos sobre ensalmos, exorcismos de demonios y esa clase de cosas; [3] no interesarme por las peleas de gallos ni entusiasmarme con tales distracciones; [4] tolerar la franqueza; [5] haberme habituado a la filosofía; [6] haber escuchado primero a Baquio, después a Tandáside y a Marciano; [7] haber escrito diálogos en mi niñez; [8] haber deseado el jergón y la pelliza y todas esas cosas propias de la manera de vivir griega.

7

De Rústico, haber recibido la impresión de la necesidad de enderezar y cuidar de mi carácter; [2] haberme apartado del celo retórico, no haber escrito sobre cuestiones especulativas ni discursitos exhortativos, no exhibir de manera exuberante ni al asceta ni al bienhechor; [3] mantenerme alejado de la oratoria, de la poesía y del lenguaje ingenioso; [4] no andar por casa vestido de filósofo, ni nada semejante; [5] redactar las cartas de una manera llana, como aquella que él escribió a mi madre desde Sinuesa; [6] estar dispuesto al encuentro y la reconciliación con aquellos que se han mostrado hostiles u ofensivos, tan pronto como tuvieran voluntad de recular; [7] leer con rigor, que no me baste una consideración general de las cosas y no mostrar mi acuerdo con los que les dan vueltas y vueltas de manera apresurada; [8] también que me diera a conocer los *Apuntes* de Epicteto: él me dejó los que tenía en su casa.

8

De Apolonio, ser libre e, inequívocamente, no confiar en los dados de la fortuna; [2] no fijar la vista, ni siquiera por un momento, en nada que no sea la razón; [3] siempre constante: en los dolores agudos, en la pérdida de un hijo, en las enfermedades largas; [4] haber visto claramente en un modelo vivo que se puede ser a la vez muy vehemente y relajado; [5] no mostrarse impaciente en las explicaciones; [6] estar ante alguien que claramente consideraba que su experiencia y habilidad a la hora de explicar doctrinas teóricas eran el menor de sus bienes; [7] haber aprendido a cómo se debe aceptar lo que se considera favores de amigos, sin que ello suponga quedar en una posición inferior ni mostrar indiferencia y desdén.

9

De Sexto, la benevolencia; [2] el ejemplo de una casa gobernada por el cabeza de familia; [3] la concepción de una vida conforme a naturaleza; [4] la seriedad sin afectación; [5] el aprecio atento con los amigos; [6] la paciencia con la gente no instruida y con los que tienen ideas, pero no fundamentadas en la reflexión. [7] Su buen temple respecto a todo el mundo: tratar con él era preferible a cualquier clase de adulación y la ocasión de estar con él generaba el mayor respeto entre los presentes; [8] descubrir y ordenar, con capacidad de comprensión y método, los principios necesarios para la vida; [9] no dar nunca muestras de ira ni de ninguna otra afección, sino estar siempre tan libre de pasiones como lleno de afecto; [10] alabanzas sin ruido; [11] también un vasto conocimiento sin alardes.

10

De Alejandro el gramático, no mostrarse crítico; [2] no dirigir reproches a quienes habían utilizado un barbarismo, un solecismo o un error de pronunciación, sino tan solo introducir hábilmente lo que convenía haber dicho en la respuesta de uno, o en una aprobación o en una consideración acerca de lo que se estaba diciendo, no acerca de las palabras usadas, o mediante cualquier otra indicación elegante.

11

De Frontón, haber aprendido cuál es la malignidad, arbitrariedad e hipocresía propias de la tiranía; también como, en general, los que son llamados entre nosotros «patricios» de algún modo carecen de afectos.

12

De Alejandro el platónico, no decir muchas veces y sin causa: «Estoy ocupado», ni escribirlo en una carta; ni usar esta frase hecha para excusarme una y otra vez de los deberes en las relaciones con los que convivimos, poniendo como excusa otros asuntos que apremian.

13

De Catulo, no hacer de menos a un amigo que nos haga algún reproche, aunque no tenga razón, sino intentar volver al trato habitual; [2] hablar bien de los maestros y de todo corazón, como se recuerda que hacían Domicio y Atenodoto; [3] además, el amor de verdad hacia los hijos.

14

De Severo, el amor a la familia, a la verdad y a la justicia; [2] por él entendí a Trásea, a Helvidio, a Catón, a Dion y a Bruto; haber recibido la impresión de un estado basado en el equilibrio, administrado mediante la equidad y la libertad de palabra, y un principado que estime por encima de todo la libertad de sus súbditos; [3] también de él, mantener la constancia y la intensidad en su consideración a la filosofía; [4] sus buenas acciones, su gran generosidad y optimismo; [5] su esperanza y confianza en el amor de los amigos; [6] no disimular ante aquellos que consideraba reprobables; [7] que sus amigos no necesitaban intuir qué quería o no, sino que se lo dejaba claro.

15

De Máximo, gobierno de uno mismo y no dejarse llevar; [2] conservar la buena disposición de ánimo en toda circunstancia, incluso en las enfermedades; [3] el carácter bien temperado: amable pero serio; [4] también la eficacia para cumplir sin queja lo que se le ponía delante. [5] Todos confiaban en él: en lo que decía, porque era lo que pensaba, y en lo que hacía, porque obraba con buena intención. [6] Ni asombro, ni conmoción; nunca precipitación, ni indolencia, perplejidad, abatimiento, ni risa falsa, ni, a la inversa, irritación o desconfianza; [7] ser benéfico, perdonar y no mentir; [8] dar una impresión de rectitud, no de haber sido enderezado; [9] que nadie jamás pensara que él lo había mirado por encima del hombro, tampoco que nadie esperara considerarse mejor que él; [10] además tener buen humor.

16

De mi padre, la apacibilidad y su firme resolución en las decisiones tomadas después de un análisis exhaustivo: [2] ninguna vanagloria por los supuestos honores; [3] dedicación a su tarea y perseverancia; [4] disposición a escuchar a quienes podían aportar algo de provecho al bien común; [5] firmeza a la hora de otorgar a cada uno según su valía; [6] el conocimiento que da la vida acerca de cuándo hay que tensar y cuándo aflojar; [7] haber puesto fin a lo que tenía que ver con amoríos con jóvenes; [8] sentido común y consideración respecto a lo que sienten los demás, permitir a sus amigos que no cenaran siempre con él ni obligarles a que le acompañaran en sus viajes: no cambiaba su actitud respecto de quienes, por alguna causa, no habían podido acompañarlo; [9] el examen riguroso en las deliberaciones y su perseverancia, de

modo que no se podía decir «ha desistido en su indagación, satisfecho con las primeras impresiones»; [10] el cuidado de los amigos sin volubilidad ni manías; [11] ser autosuficiente en todo y mostrar serena jovialidad; [12] prever lo que está por venir y planear incluso los asuntos más pequeños: sin aspavientos; [13] la reducción de las aclamaciones y adulaciones; [14] estar siempre atento a las necesidades de su cargo; la cuidadosa administración del erario público; la paciencia frente a las acusaciones que algunos le hicieron en estos asuntos; [15] no ser supersticioso en lo que respecta a los dioses; y en lo que respecta a los hombres, no ser demagogo, ni complaciente o dadivoso con la gente, sino sobrio en todo y seguro, nunca vulgar ni ansioso de novedades. [16] Y en cuanto a las cosas que hacen cómoda la vida, las que la Fortuna da en abundancia, hacer un uso moderado y sin jactancia: así si tenía, las tomaba con sencillez; si no, no las echaba en falta; [17] que nadie pudiera decir que era un sofista, ni de obsequiosidad servil, ni un pedante, sino que era un hombre maduro, hecho y derecho, inaccesible a la adulación, capaz de hacerse cargo de lo suyo y de lo de otros. [18] Además de esto, su respeto por los que filosofan realmente; respecto a los otros ni hacía reproches, ni se mostraba crédulo; [19] sociable y con gracia, pero sin ser cargante; [20] la moderación en el cuidado de su propio cuerpo: no por apego a la vida, ni por preocupación por su apariencia externa —tampoco desprecio de esta—, sino de tal modo que, gracias a su diligencia, apenas necesitó médicos, ni fármacos, ni remedios de uso externo. [21] Por encima de todo, una consideración respetuosa, sin envidia, hacia aquellos que tenían alguna cualidad, como la expresividad en el lenguaje, el conocimiento de las leyes, las costumbres o cualquier otro tema; el apoyo entusiasta que les brindaba para que cada uno de ellos se distinguiera en aquello en que se mostraba sobresaliente; obrar en todo guardando las costumbres patrias, pero sin hacer deliberado alarde de ser su valedor. [22] Además, no ser inconstante ni voluble, sino permanecer en los mismos lugares y en los mismos asuntos: [23] incluso después de los ataques de jaqueca estaba al momento fresco y enérgico para el cumplimiento de sus tareas habituales; [24] no tener muchos secretos, sino pocos y excepcionalmente, que además siempre tenían que ver con asuntos de Estado; [25] su sensatez y mesura en la celebración de festejos públicos, en la construcción de obras públicas, en los donativos y en esa clase de cosas en las que uno debe actuar con la vista puesta en el deber, no en la buena fama que generan. [26] Nada de baños a deshora, ni amor por las edificaciones, ni atento a las comidas ni a los tejidos o colores de sus ropas, tampoco a la belleza de los cuerpos. [27] Le traían la vestimenta de su casa de campo de Lorio y casi todas sus cosas

de Lanuvio. [28] Qué trato dio a ese recaudador de impuestos de Túsculo que le apeló: era así en todo. [29] Ni rudo, ni inflexible, ni violento: nadie pudo decir de él: «Ya está bufando»; sino que meditaba cada asunto atendiendo a sus partes, como si estuviera en un momento personal, sin turbación, con orden, vigor y consistencia. [30] Se le podía aplicar lo que se cuenta de Sócrates: que era capaz de abstenerse y de gozar de aquello a lo que la mayoría es incapaz de renunciar y a cuyo goce se abandona. [31] Tener fuerza, entereza y sobriedad en todo momento es lo propio de quien alberga un alma perfecta y no sometida, como mostró en la enfermedad de Máximo.

17

De los dioses: tener buenos abuelos, buenos progenitores, una buena hermana, buenos maestros, buenos familiares, compañeros, amigos, casi sin excepción; [2] que no caí en falta ni ofensa con ninguno de ellos: y eso que, si se hubiera dado el caso, mi disposición natural me hubiera llevado a ello: es un generoso favor de los dioses que no se diera una concatenación de circunstancias que me pusiera a prueba. [3] Que no me hayan criado más tiempo junto a la concubina de mi abuelo; [4] el haber salvaguardado mi juventud y no haber tenido que asumir la actitud de un varón antes de tiempo, e incluso un poco más tarde. [5] Haber estado subordinado a un gobernante y padre que me mantuvo alejado de la vanidad y me enseñó a entender que se puede vivir en palacio sin necesidad de guardia personal, vestimentas ceremoniales, lámparas, estatuas u otra clase de lujos; sino que es posible vivir con la sencillez de un particular sin que ello conlleve merma ni negligencia en los deberes que hay que atender en el cumplimiento del bien común. [6] Haber tenido a un hermano así, cuyo carácter me animara al cuidado de mí mismo y además diera tantos ánimos con su estima y su amor; [7] que mis hijos no nacieran incapacitados en sus facultades ni impedidos físicamente. [8] Haber cortado mis estudios en retórica, en poética y en el resto de disciplinas en las que me habría enfrascado, si hubiera sentido que progresaba en ellas. [9] Haberme adelantado en dar a mis maestros la dignidad que pensaba que deseaban, y no haberlo diferido en la consideración de que aún eran jóvenes y podía postergarlo. [10] Haber conocido a Apolonio, a Rústico, a Máximo. [11] Haberme formulado clara y continuamente la impresión de cómo es una vida conforme a naturaleza; de modo que en lo que respecta a los dioses —sus comunicaciones, asistencia e inspiración— nada me impedía vivir conforme a naturaleza, y me quedo corto en esto por responsabilidad mía y por no

tener en cuenta los avisos de los dioses ni sus instrucciones. [12] Que mi cuerpo haya resistido, y tanto tiempo, una vida así. [13] No haber tocado a Benedicta ni a Teodoro y haberme sanado cuando caí en posteriores pasiones eróticas. [14] Que cuando me enfadaba tan a menudo con Rústico, no hiciera nada de lo que tuviera que arrepentirme. [15] Que mi madre, aunque fuera a morir joven, viviera conmigo sus últimos años. [16] Que cuantas veces fuera a ayudar a alguien que estuviera en la pobreza o en situación de necesidad, nunca se me dijera que no tenía de dónde sacar dinero; [17] que no me viera yo en una situación de carencia semejante que me hiciera pedir a otro. [18] Que mi esposa fuera así, tan obediente, cariñosa y sencilla. [19] Haber podido dar a mis hijos unos tutores adecuados. [20] Haber recibido ayuda en sueños, entre otras cosas, para no escupir sangre y no tener mareos; [21] también eso que fue como un oráculo en Gaeta; [22] haberme interesado por la filosofía y no sucumbir a la sofística, no dedicarme al análisis minucioso de los libros ni a resolver silogismos, no ocuparme de los fenómenos celestes. [23] Para todo ello es necesario el favor de los dioses y de la Fortuna.

1. Marco Annio Vero, abuelo paterno que adoptó al pequeño Marco de diez años tras la muerte de su padre (en el 126 o el 130, según los historiadores). La familia paterna, patricia, procedía de la Bética, sur de Hispania. Marco Aurelio considera que las cualidades que recoge en este apartado de recuerdos personales y familiares son dignas de admiración y, por tanto, de imitación. El carácter noble (καλόηθες) puede ser una traducción del concepto romano de *vir bonus* (Cicerón, *De los deberes* II 38). Por otra parte, a pesar de que el mantenerse *aorgeton* sea un ideal estoico, el propio Marco confiesa una cierta tendencia a la ira (cf. *infra* I 17). El libro I, como señala Hadot (2013, 445) «no es una compilación de recuerdos en la que el emperador haría revivir, tal y como eran, a quienes conoció, sino una especie de balance preciso de lo que recibió de aquellos que desempeñaron un papel en su vida. Por el estilo del libro, se asemeja al inventario de una herencia o de un reconocimiento de deuda». Estilísticamente destaca la casi ausencia de verbos en forma personal y la presencia de adjetivos neutros sustantivados. Como subraya Rutherford (1991, 48-49), no hay nada semejante al libro I en toda la literatura antigua, aunque su singularidad beba de modelos literarios previos de *exempla* con los que comparte una evidente función ética, además de motivos, temas y detalles fraseológicos. Lejos de ser una autobiografía, ni siquiera espiritual, carece de anécdotas, descripciones físicas, supone un ejercicio de visión de la experiencia vital en un marco de principios éticos (*ibid.*, 96-97), de acuerdo a la recomendación de los moralistas antiguos al escrutinio de las acciones y comportamientos cotidianos.

2. Que se refiera a su padre, Marco Annio Vero, como progenitor (τοῦ γεννήσαντος) —no como πατρός— subraya el vínculo de sangre con él y lo diferencia de su padre por adopción, Antonino Pio (cf. I 16). La reputación y el recuerdo apuntan a la corta edad en que se produjo la muerte de su padre, que aparece caracterizado por la modestia y la virilidad, que, lejos de mostrarse como autoritarismo, conllevan la cualidad de la amabilidad (cf. XI 18).

3. Su madre, la culta Domitia Lucila, falleció entre 155 y 161. Provenía de una rica familia por patrimonio y herencia. No es baladí que Marco haga hincapié en su sencillez vital, dada la fama de su fortuna (Plinio, *Cartas* VIII 18). Su sencillez se opone a los lujos de la corte de Adriano o Lucio Elio César (*Historia Augusta* I 21, 4; II 5, 4). Como señaló Momigliano (1996, 273 y 313-314) no deja de ser singular que el agradecimiento de Marco a su madre sea por la piedad a los dioses y la generosidad, lo que parece subrayar el papel de las mujeres en la transmisión de la religiosidad en época imperial.

4. L. Catilio Severo, bisabuelo adoptivo, importante personaje de la vida política romana bajo los principados de Trajano y Adriano, en los que fue cónsul y prefecto de la ciudad. Rutherford (1991, 97-98) subraya una sensibilidad nueva respecto a la educación en el período de los Flavios y los Antoninos.

5. Se desconoce la identidad de este tutor, aunque la *Historia Augusta* (III 10, 5) menciona la gran pena que sintió Marco por su fallecimiento. Los verdes (Prasianos) y azules (Benetianos) aluden al color de la vestimenta de los equipos de las carreras del circo, muy populares entre los romanos, tal y

como certifican otras fuentes (Séneca, *Cartas a Lucilio* 83, 7; Marcial, *Epigramas* X 48, 23; Plinio, *Cartas* IX 6, 2). Los palmularios eran los gladiadores tracios que luchaban con el escudo ovalado (*parma*). Los escutarios eran samnitas que utilizaban un escudo rectangular. Marco Aurelio trató de moderar los combates, reducir su brutalidad y su coste (*Historia Augusta* IV 11, 4; Dion Casio 71, 29, 3; cf. J. Carlsen, 2019, 168). También Epicteto (*Manual* 33, 2) aconseja evitar tales temas de conversación (juegos, combates, carreras) a fin de no incurrir en entusiasmos triviales y concentrarse en lo que realmente importa (Rutherford, 1991, 98). Sobre la calumnia cf. *Historia Augusta* IV 11, 1.

6. Seguramente Diogneto fuera uno de sus primeros tutores y el encargado de enseñarle pintura, pero Marco le concede un importante influjo filosófico. Para la relación de Marco con la magia, cf. Rutherford, 1991, 181-188; para el turbulento clima espiritual y el papel de lo sobrenatural en época de Marco Aurelio, sigue siendo de interés el clásico de E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de ansiedad*, particularmente el capítulo segundo «Hombre y mundo demoníaco». Marco desconfía de las palabras (τοῖς λεγομένοις) de los encantadores y magos, no de sus hechos, que son ignorados (Rutherford, *ibid.*, 216). La franqueza (παρησιία) era un elemento crucial en las relaciones humanas de época helenística e imperial, tanto respecto a los otros como respecto a uno mismo en las prácticas de escritura de sí (Foucault, 2009, 347-359). El verbo οικειωθῆναι comparte raíz con el sustantivo οικειώσις («familiaridad», «apropiación»; cf. Pembroke, 1971, 114-149 y Klein, 2016, 143-200). Sobre los nombres de estos tres maestros hay discrepancias: Baquio ha sido identificado con el platónico Baquio de Pafos. Sobre Tandáside hay dudas y Hadot lo corrige por Basilides, mencionado por Eusebio como maestro de Marco. Asimismo, Gataker corrige Maciano para identificarlo con Lucio Volusio Maeciano. No hay que entender que estos diálogos fueran a la manera platónica ni ciceroniana, sino a la seneciana: cf. Codoñer, 1986, xxx-xxxii.

7. Quinto Junio Rústico (cf. *Historia Augusta* III, 3-5) fue un importante político en tiempo de Marco Aurelio —cónsul en 162 y prefecto de la ciudad desde 160 hasta 168— y desempeñó un papel fundamental en su desarrollo vital y filosófico. Tras las enseñanzas retóricas de Cornelio Frontón, supuso un desplazamiento hacia la filosofía en el joven Marco (ca. 144-147), hecho que ha sido interpretado en muchas ocasiones como una suerte de conversión (cf. Rutherford, 1991, 103-107, donde se trata la dimensión religiosa de la filosofía en Marco), aunque su interés por la filosofía arrancara mucho antes (cf. Gill, 2013, 58-59). Rústico y los filósofos que conoció a través de él (Epicteto, Aristón) le enseñaron que no bastaba con asumir externamente un modo de vida, ni con obtener un conocimiento superficial de ciertas cuestiones especulativas (θεωρημάτων) o con la elaboración de discursos exhortativos (προτρεπτικά λογάρια), sino que el fin auténtico era una suerte de transfiguración y cuidado éticos del individuo (θεραπείας τοῦ ἡθους; idea platónica, al igual que la de un mentor capaz de generar juicios en su pupilo, *Banquete* 172c-173e; cf. Rutherford, *ibid.*; cf. asimismo Giavatto, 2008, 41-42). Se rechaza además la vestimenta de filósofo —aunque la palabra στολή sea ambigua: puede designar tanto la toga ceremonial romana como la túnica griega—, el estilo epistolar más preo-

cupado por la forma que por el contenido de la comunicación, lo superfluo y lo banal (para el papel de «director espiritual» de Rústico, opuesto en parte a la enseñanza de Diogneto, cf. Hadot, 2013, 46-50). Es más plausible que Rústico le diera a conocer las notas de Arriano sobre las enseñanzas de Epicteto que las que pudiera haber tomado directamente el propio Rústico, como sugiere Farquharson (*com. ad loc.*, 446). Sobre la relación de Marco con Epicteto, cf. *supra* «Introducción», pp. 23-28.

8. Apolonio, llegado desde Calcedonia a Roma, rechazó ir a palacio a dar lecciones a su alumno, dado que el desplazamiento le correspondía al discípulo, no al maestro. Antonino, que había pagado un alto precio por su presencia en la *Urbs*, ironizó diciendo que era más fácil desplazarlo de Calcedonia a Roma que de su casa al palacio (*Historia Augusta* X 4). Este capítulo define el estado mental al que ha de llegar el sabio estoico, cómo ha de manejar sus emociones, cuál ha de ser su actitud en la enseñanza y con relación a los favores y beneficios recibidos. Su actitud moral, la consistencia y equilibrio de su carácter —«un modelo vivo» (παράδειγματος ζῶντος) de rigor filosófico y humanidad (Rutherford, 1991, 101)—, y sus cercanos y hábiles consejos dejaron gran huella en Marco, que lo lloró profusamente a su muerte (cf. Hadot, 2013, 57-59). La libertad es considerada una ausencia de pasión o error que lleva a la consideración de los acontecimientos externos como indiferentes. El sabio solo ha de considerar el *logos*; por ello ha de mantenerse sin turbación ante cualesquiera sucesos. La enseñanza estoica sobre posibles pérdidas personales, principalmente la de los hijos, resulta dura a nuestros oídos (Rutherford, 1991, 93), pero es un *topos* reiterado, cf. *infra* VIII 49; IX 40; X 35; XI 34 (en *Historia Augusta* 31, 3 se dice que Marco lloró a su hijo menor, Annio Vero, solo cuatro días; cf. Birley, 2009, 233). Apolonio de Calcedonia (*Historia Augusta* IV 2, 7; cf. asimismo Luciano, *Demonacte* 31) suministra ese ejemplo de rechazo de juegos verbales en la exposición que enturbia el auténtico cometido transformador de la filosofía en el plano ético. «Lo que se considera favores» (τὰς δοκούσας χάριτας) resume la posición estoica frente a todo aquello que hay que juzgar indiferente, por mucho que la opinión social subraye el beneficio que conllevan tales gracias o dádivas (cf. Séneca, *Sobre los beneficios* II 31-35).

9. Sexto de Queronea, sobrino de Plutarco y filósofo, enseñó estoicismo en Roma y parece que dejó tanta impresión en Marco Aurelio que, incluso ya emperador y con cierta edad, seguía acudiendo a sus lecciones (Filóstrato, *Vida de los sofistas* II, 1, 9: «Hermoso es, hasta para el que va para viejo, aprender. Voy a casa de Sexto, el filósofo, a fin de aprender lo que todavía no sé»; cf. Hadot, 2013, 58-59). La *Suda* —aunque lo confunde con Sexto Empírico— informa de que fue consejero de Marco Aurelio y que este tenía en gran estima sus opiniones. Sexto es la tercera figura que le sirve a Marco para delinear una suerte de genealogía estoica, en la que, al igual que en el caso de Apolonio, la competencia doctrinal se une con una actitud vital humana y conforme a naturaleza (κατὰ φύσιν ζῆν): una suerte de transformación que ha de tender a un correcto comportamiento en cualquier situación de la vida, a mantenerse con «buen temple» (εὐάρμοστον: término de resonancias musicales que alude a la correcta proporcionalidad o afinación; cf. Crisipo sobre el sabio en *SVF* III 630), a ad-

quirir la capacidad de comprender principios profundamente (καταληπτικῶς; la κατάληψις es el término estoico para la comprensión profunda) y que ha de ser capaz de mostrarse ἀπαθέστατον y φιλοστοργότατον, ya que liberarse de las pasiones erróneas no significa reprimir el afecto natural, en la línea del influjo de Epicteto sobre Marco.

10. Alterando el orden cronológico menciona antes a los filósofos que a sus tres maestros de gramática. El primero de ellos, Alejandro de Cotieo (Frigia), una autoridad en materia de filología homérica, fue también maestro de Elio Aristides, quien le dedicó un discurso fúnebre tras su fallecimiento (ca. 150) en el que subrayaba no solo sus cualidades profesionales, sino la humildad y entusiasmo en su desempeño. Su fama hizo que Antonino Pfo le invitara a Roma para enseñar griego a Marco (ca. 135) con el que no solo trabajó en la escritura y la lengua hablada, sino también en la lectura y comentario de autores antiguos. Marco resalta su modo *oblicuo* de corregir los errores —a pesar de su erudición— como una cualidad ética imitable en el trato con otras personas: «reprender sin vejar, de hacer tomar conciencia de una falta de manera indirecta» (Hadot, 2013, 447). Su benevolencia es una suerte de «tolerancia lingüística», más interesada, como señala Giavatto (2008, 97-98), en el objeto de discusión (πράγματος) que en la terminología (ῥήματος).

11. Sobre la figura de Frontón y el papel que desempeñó este orador norteafricano en la vida y educación de Marco, cf. *infra* nota a la correspondencia, pp. 257-259. Ha llamado siempre la atención que, dada la intensidad de la relación entre ambos, Marco dedique apenas unas líneas a quien fue uno de sus más importantes preceptores, aunque hay que considerar que el libro I se centra más en aquellas figuras que contribuyeron a su formación estoica. Cabe añadir que lo que recuerda de su maestro y amigo no tiene que ver con la retórica (Hadot, 2013, 443). La malignidad de la tiranía es βασκαλία —mira mal, es envidiosa, produce «mal de ojo» (βασκάνιον es el amuleto frente a este)— y ποικιλία, variable, mutable, multiforme. Marco se muestra particularmente atento en varios pasajes a no convertirse en un tirano (cf. *infra* III 16; IV 28; VI 30) dado que la institución imperial no había sido precisamente ajena a esa clase de figuras. Paradójicamente, Marco, como estoico, no puede cumplir el principio de independencia que llevó a tantos estoicos a desafiar a tiranos, pero sí está en su mano no convertirse en uno (Rutherford, 1991, 229). La nota sobre los patricios está atestiguada en la correspondencia entre ambos. En una carta de Frontón a Lucio Vero afirma la imposibilidad de traducir al latín una virtud —más propia acaso de la esfera privada— como la φιλοστοργία griega (*quia reapse nemo sit Romae φιλόστοργος, ne nomen quidem huic uirtuti esse Romanum*, cf. S. Aubert, 2011, 10), quizá por las relaciones asimétricas y la dificultad de la franqueza en el mundo clientelar romano. En todo caso, en esta reflexión melancólica de Marco se expresa un reconocimiento de la lúcida enseñanza de Frontón en el terreno del ejercicio cotidiano del poder. Los εὐπατρίδαι («patricios») no deberían serlo por clase social, sino por nobleza personal y afecto real. El momento en que Frontón se convirtió en maestro de Marco y Lucio fue el final de Adriano, época marcada por las intrigas y las ejecuciones. Que no mencione a Herodes Ático, otro gran rétor y «rival» de Frontón, en el libro I obe-

dece, para Hadot (2013, 442), a que todos los personajes mencionados habían muerto. Herodes falleció en el 179, por lo que, quizá, el libro se compuso entre el 176 y el 179.

12. Seguramente Alejandro de Seleucia, conocido sofista —objeto de anécdotas algo negativas— al que, según Filóstrato (*Vida de los sofistas* II, 5), Marco mandó llamar desde Panonia y a quien *ca.* 170 concedió la dignidad de secretario *ab epistulis Graecis*. Se le conocía irónicamente como Peloplatton («Platón en arcilla»), lo cual sugiere cierta impostura. Seguramente gustara a Marco su celo en la gestión de la numerosa correspondencia en griego —la lengua de la parte oriental del Imperio— a la que debía enfrentarse en su labor. Sobre la tardanza en contestar, cf. Séneca, *Cartas a Lucilio* 106, 1. Rutherford (1991, 103) entiende una reprimenda o llamada de atención por parte de Alejandro a Marco, al igual que en el caso de Alejandro el gramático, en la que resuena una ética popular; cf. Plutarco, *Sobre cómo se debe escuchar* (46f-47a).

13. Cinna Cátulo, miembro de la clase senatorial, estoico y personaje de peso en la vida política de la época, es el primero de los tres amigos recordados a continuación. Se le menciona en la *Historia Augusta* (IV 3, 2), aunque no quede clara cuál fue su labor pedagógica respecto a Marco. El hecho de evitar la compañía de aduladores recuerda discusiones de corte moralista (Teofrasto, *Caracteres* 2; Plutarco, *Cómo distinguir al adulator del amigo*; sobre la amistad y la adulación en la Roma antigua, cf. Konstan, 2019, 227-270). Atenodoto aparece mencionado en las cartas de Frontón, quien le agradece su magisterio. Domicio Áfer fue maestro de Atenodoto y también de Quintiliano. Marco parece aquí seguir el ejemplo de Frontón y dar muestra de una línea genealógica heredada de su maestro. El amor a los hijos es un amor natural y una asunción de la ética estoica (Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* III, 62).

14. Seguramente Gneo Claudio Severo Arabiano, que fue cónsul en el 146, consero de Marco y, según la *Historia Augusta* (IV 3, 3), de formación y filiación peripatética. Marco lo recuerda por haberle ayudado a entender la significación política profunda de figuras ejemplares del panteón de opositores a la tiranía en Roma y en Siracusa (Dion; cf. Gill, 2013, 67-69; cf., asimismo, Hadot, 2013, 468-474, que subraya la influencia de Severo en una idea de «relación entre la filosofía y determinada concepción de la política, basada en el odio a la tiranía»). Trásea Peto fue obligado al suicidio por Nerón en el 66 y su yerno Helvidio Prisco fue ejecutado por Vespasiano en el 75, ambos por defender la independencia senatorial frente al *princeps*. Marco Porcio Catón, emblema de la resistencia republicana, se suicidó tras su derrota ante Julio César en la batalla de Tapso en el 46 a.C. Plutarco compuso una de sus *Vidas paralelas* con las biografías de Dion de Siracusa, que se enfrentó al tirano Dionisio (cf. Platón, *Carta VII*), y Marco Bruto, yerno de Catón, que participó en el atentado mortal contra Julio César y que se suicidó tras su derrota ante Octavio y Marco Antonio en la batalla de Filipos (41 a.C.). Todos ellos dieron su vida por la libertad política y les une un vínculo filosófico bien con el estoicismo (Trásea, Helvidio, Catón), bien con el Peripato (Bruto) o el platonismo (Dion). Son ejemplos contra la tentación de cesarización que acecha al *princeps* en el ejercicio del poder. Frente a este peligro, Marco recupera el vocabulario de las ten-

dencias democráticas del léxico político griego, centradas en compuestos de *iso-*: la *isonomia* —una llamada a una legislación igualitaria o equilibrada (en el sentido del equilibrio fisiológico-humoral) entendida como lo opuesto a la *monarquía*, tal y como aparece en el célebre fragmento 4 DK de Alcmeón de Crotona—, la *isotes* y la *isegoria* (φαντασίαν λαβεῖν πολιτείας ἰσονόμου, κατ' ἰσότητα καὶ ἰσηγορίαν διοικουμένης). Para Gill (2013, 69), la apropiación de estos términos para una monarquía o un gobierno imperial ilustrados, resulta más fácil desde la distinción platónica entre igualdad aritmética (estrictamente numérica) o geométrica (meritocrática y proporcional; cf. Platón, *Leyes* 757b-c; Aristóteles, *Ética nicomáquea* 1131a2-b18; cf., asimismo, Hadot, 2013, 472). En *infra* I 16, se dice que Antonino aplicaba precisamente este modelo de concepción según el valor. El estoicismo no abogaba por un marco político concreto, sino que se entendía la virtud como el desempeño del papel que le correspondía a uno dentro de cualquier modelo de *politeia* (Schofield, 1991, 93-104). Cabe entender esa llamada al equilibrio como una proporcionalidad entre el principado, por una parte, y el Senado y las clases patricias, por otra, dentro del tablero de poder en el Imperio, que desde Nerva (96-98) hasta Marco había encontrado una situación más estable que en otras épocas pasadas. Por «principado» traduzco βασιλείας (reinado), una palabra que en latín estaba proscrita, aunque Dion de Prusa se refirió a Trajano como *basileus* (*Discursos* I-IV). La libertad (τὴν ἐλευθερίαν) no es solo la individual, sino la libertad cívica (cf. *Historia Augusta* IV 12, 1) y la de las poblaciones libres integradas dentro de la estructura imperial, siguiendo un ideal de tendencia republicana, seguramente transmitido por Severo a Marco (Cicerón, *Sobre los deberes* II, 27; Livio XXXIII 33, 7; Tácito, *Agrícola* 3).

15. Claudio Máximo ocupó cargos políticos en los principados de Adriano y Antonino Pío, cónsul (ca. 142), gobernador en Panonia inferior (137) y superior (150-155) y en África (158-159). Fue defendido por Apuleyo de Madaura en un juicio por brujería (*Apología*), en el cual Apuleyo trazó una semblanza del personaje cercana a esta: seriedad, sobriedad y amabilidad. Parece que, a pesar de su conocimiento del platonismo y el aristotelismo, tuvo una filiación claramente estoica. Al igual que en otros casos, Marco traza la línea que va de la doctrina a la práctica: la idea de un *ethos* templado que proporciona estabilidad emocional, posibilita actuar de manera eficaz sin descuidar la interrelación personal (Gill, 2013, 70). La intención de Marco en este libro es asociar las enseñanzas éticas que ha recibido —o incorporado— con las figuras que se las brindaron, no establecer una definición etiológica a la manera aristotélica.

16. El capítulo dedicado a Antonio Pío es el más largo del libro I y «dibuja, en cierto sentido, los rasgos del príncipe ideal con el que el emperador querría identificarse» (Hadot, 2013, 474; cf., asimismo, Rutherford, 1991, 107-115; Gill, 2013, 71-78). Como señala Hadot (*ibid.*, 475), Marco, en sus exhortaciones y pensamientos, «no se dirige al hombre Marco Aurelio, sino al hombre Marco Aurelio que ejerce la función imperial: por eso el modelo de Antonino tiene una importancia capital». Aunque la descripción comparta temas con los elogios imperiales —como el *Panegírico* de Trajano compuesto por Plinio—, destaca por su sinceridad y honda admiración frente a las idealizaciones iner-

tes de los *encomia* (Rutherford, 1991, 54 y 114-115; Gill, 2013, 72). Perteneciente a una familia patricia, Tito Aurelio Fulvo Boyonio Antonino nació en 86 y desempeñó importantes cargos durante el principado de Adriano: fue cónsul en 120 y gobernador de la provincia de Asia (135-136). Adriano lo adoptó como sucesor (138) y le encomendó, a su vez, adoptar a Marco y a Lucio Vero. Antonino fue suegro de Marco, que se casó con su hija Faustina (la Menor), lo que le dio una posición de preeminencia frente a Lucio Vero. El principado de Antonino transcurrió sin campañas militares importantes y mantuvo buenas relaciones con el Senado. El *exemplum* de Antonino Pío no opera en el terreno doctrinal estoico, sino en el propio ejercicio del poder y su actitud (cf., asimismo, *infra* VI 30): rigor, energía, humildad, dedicación, paciencia, capacidad de análisis, cordura, gusto por la sencillez en lo público y lo privado, amabilidad, comprensión y cercanía. Antonino se convierte en el paradigma de conducta imperial para Marco, quien parece dar por sentado que no se podía decir lo mismo de otros *principes*, como Trajano o Adriano (Rutherford, 1991, 108): cabe entender la mención de los amores con jóvenes y la desviación de las costumbres romanas como una referencia velada a Adriano (Rutherford, *ibid.*, 109; Hadot y Luna, 1998, clxxxii), al igual que el carácter sofista (cf. *supra* I 7 e *infra* VI 30), la inconstancia, la volubilidad, la frivolidad, el gusto por los viajes, las edificaciones y los ropajes (Hadot, *ibid.*, 476). Frente a la mayor parte de emperadores, Antonino sabe dejarse aconsejar, restringe las *acclamaciones*, los gastos y donaciones públicas —muy del gusto de Adriano—, no se muestra voluble; es austero y, como indica su sobrenombre, «piadoso» (*Historia Augusta* III 2, 5). Tanto Antonino como Marco restablecieron una manera muy tradicional de celebrar los rituales religiosos romanos. La forma de vida de Antonino no se diferencia mucho de la de cualquier ciudadano particular y, por otra parte, se aproxima al ideal estoico de coherencia entre pensamiento, emoción y acción. Aunque Antonino no tuviera una vinculación profunda con la filosofía, era capaz de reconocer a aquellos que mostraban tal compromiso: no es casual que se mencione el ejemplo de Sócrates. Según Filóstrato (*Vida de los sofistas* II 5, 570-571), Antonino reprendió públicamente a Alejandro el platónico (cf. *supra* 12) y la *Historia Augusta* (III 10, 4) refiere una anécdota irónica del emperador con Apolonio de Calcedón. Los filósofos auténticos estaban exentos de impuestos, quizá por ello resultaba importante para Antonino establecer un criterio claro. Para Marco, Antonino es un ejemplo real de aplicación práctica de las virtudes estoicas: desapegado de los «supuestos honores» (περὶ τὰς δοκούσας τιμὰς), se aplica al «examen riguroso» (τὸ ζητητικὸν ἀκριβῶς) y no le bastan las «primeras impresiones» (ταῖς προχείροις φαντασίαις; cf. Giavatto, 2008, 37). Quizá el propio Antonino no se hubiera reconocido en esta caracterización estoica, pero es indudable que su figura opera como modelo para el desarrollo del propio Marco. Lanuvio, cerca de Albano, una comarca montañosa al sur de la ciudad, y Lorio, al norte de Roma, fueron, respectivamente, sus lugares de nacimiento, residencia y fallecimiento (*Historia Augusta* III 1, 8-10; 12, 7); en ellos residió el propio Marco durante su juventud. Sobre la anécdota con el publicano de Túsculo no tenemos noticia: quizá le reprochara no ir convenientemente vestido a su dignidad (cf. Farquharson, *com. ad loc.*, 477; para Ruther-

ford, 1991, 25 estas alusiones encajan con las tradicionales cualidades socráticas mencionadas a continuación).

17. La frase final es un verso trágico de autor desconocido (*Fr. adesp.* 302b K-Sn). En este capítulo, diferente del resto, Marco se aparta de la mención de aquellas personas fundamentales en su desarrollo ético y filosófico para mostrar gratitud a los dioses. Como señala Hadot (2013, 448 ss.), cabe entenderlo como una especie de resumen de los capítulos anteriores, pero desde otro punto de vista. En él se entrelaza su agradecimiento por aquellos factores —relaciones familiares o de amistad, personales, económicos— que no dependían de su voluntad, sino de las circunstancias de su nacimiento y familia, con la afirmación de sí mismo como un agente ético que se puede considerar a la altura de esas circunstancias. Por «generoso favor» traduzco *εὐποιία*, un término crucial en la creencia de Marco en la protección de los dioses (Rutherford, 1991, 205 y 218). La divinidad suministra providencialmente «avisos» e «instrucciones» que el animal racional puede usar para su aprendizaje ético: incluso establece comunicaciones (*διαδόσει καὶ συλλήψει καὶ ἐπινοίαις*: tres términos que no vuelven a aparecer en la obra y que no pertenecen al léxico religioso estoico; cf. Rutherford, 1991, 193-194; Gill, 2013, 77-80). El fin de este providencialismo parece dirigido a inculcar una vida *κατὰ φύσιν*, dado que la teología estoica no era incompatible con la religión convencional. Dentro de las menciones a figuras de la familia y la corte, Marco recuerda a su única hermana, Annia Cornificia Faustina, quien murió probablemente antes de que accediera al principado (*Historia Augusta* IV 7, 2) y a Lucio Sejonio Cómodo, hijo de Lucio Elio César, adoptado por Antonino Pío por recomendación de Adriano, con el que compartió el principado desde el 161 hasta su fallecimiento en el 169. Las fuentes, principalmente la *Historia Augusta*, presentan a Lucio como un personaje frívolo y autocomplaciente, en contraposición a la austeridad y laboriosidad de Marco. El epistolario con Frontón muestra una imagen más favorable, amable, y generosa, a la vez que da cuenta de la estrecha relación entre ambos hermanos adoptivos. Respecto a los aspectos doctrinales, centrales en el capítulo (Hadot, 2013, 459), Marco se aleja de la línea platónico-aristotélica —presente en Plutarco o Galeno— que considera que el desarrollo ético depende de una combinación de cualidades innatas y naturales, el hábito y la comprensión de lo bueno a través de la educación intelectual (Gill, 2013, xxxvi). Conforme a la ortodoxia estoica, la esencia racional del ser humano le permite formarse una concepción certera de ideas éticas, como la de bien, y modelar su vida conforme a ellas. La vida ética implica una búsqueda dirigida a la obtención de un estado ideal de comprensión y conformación del carácter que pasa por la reducción a lo *kata physin*. Al igual que en muchos pasajes, Marco reconoce sus carencias y limitaciones. Precisamente los enfados con Rústico, su «director de conciencia», a los que alude pueden ser muestra de tensiones entre ambos (Hadot, 2013, 451) o de sus dificultades en el aprendizaje de ciertas enseñanzas filosóficas (Rutherford, 1991, 101). El epistolario con Frontón revela el talento retórico y literario del discípulo hasta el 145, año de su «conversión filosófica». Máximo, Frontón, Severo y Rústico llegaron a cónsules bajo Antonino —por sugerencia de Marco— y Rústico, por segunda vez, en su principado. Su madre, Domitia Lucilla,

no falleció antes de los cincuenta años, por lo que la consideración de «joven» no resulta del todo precisa. Marco y su esposa, Ana Galeria Faustina (Faustina la Menor), hija de Antonino Pío, contrajeron matrimonio en el 144. Falleció en Cilicia en el 175, durante el viaje de Marco a Oriente. La iconografía la muestra con la sencillez que le atribuye aquí Marco, quien le dedicó honores tras su muerte. La comunicación de remedios a través de sueños formaba parte de la práctica habitual de la medicina religiosa antigua, tal y como muestra la práctica de incubación ritual en los santuarios de Asclepio (Cano, 2016, 58 ss.). Acerca del «oráculo en Gaeta» no se sabe nada: Rutherford (1991, 106-107) lo relaciona con el «philosopher's progress» a la luz de la tradicional relación entre oráculos y filósofos (Sócrates, Diógenes, Zenón). Gaeta era una localidad vacacional célebre en la costa sur del Lacio. Sobre el papel de los sueños y las comunicaciones con la divinidad, Rutherford (*ibid.*, 195-200) considera que Marco experimentaba un contacto con la divinidad, pero sin que pudiera identificarlo con la voz de un dios concreto, a diferencia de Elio Aristides y otros devotos contemporáneos. Sigo, por último, la interpretación de Gill (2013, 85): se deja de lado la interpretación escolástica de las obras filosóficas estoicas, la lógica y la física en pos de una concentración plena en los aspectos que contribuyen a la mejora ética.

LIBRO II

Entre los cuados, junto al Gran.

1

Al amanecer, repítete: me voy a encontrar con un entrometido, un ingrato, un soberbio, un falso, un envidioso, un egoísta; [2] todo eso les sucede por su ignorancia de los bienes y los males. [3] Yo, que he comprendido la naturaleza del bien, que es bella; la naturaleza del mal, que es fea, y la naturaleza de aquel que comete el error, que es mi pariente, no por participar de una sangre y una semilla, sino de un intelecto y una porción divina, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues nadie me podrá involucrar en un mal, ni tampoco puedo encolerizarme con un pariente ni odiarlo. Hemos nacido para una tarea en común, [4] como los pies, como las manos, como los párpados, como las filas de dientes superiores e inferiores. [5] Por ello actuar unos en contra de otros es contrario a naturaleza e irritarse y dar la espalda suponen una actuación en contra.

2

Que esto es de algún modo lo que soy: un poco de carne, corto aliento vital y principio rector. [2] Deja de lado los libros. No te dejes llevar: no te está permitido. Desprecia esa carne como si ya estuvieras muriendo: sangre, huesecillos y una red de nervios, venas y arterias. [3] Observa el aliento vital: ¿qué es? Aire y nunca el mismo: un incesante expulsar y de nuevo inspirar. [4] En tercer lugar está el principio rector. Considera esto: eres viejo, no dejes que se esclavice, ni que sea una marioneta al

antojo de un impulso egoísta; respecto al destino: que no se irrite por el presente ni rehuya lo que está por venir.

3

- Las obras de los dioses están llenas de providencia, las de la fortuna no suceden independientemente de la naturaleza, de la trama y el trenzado de las cosas que dirige la providencia. Todo fluye de allí. [2] También está lo necesario y lo que conviene al mundo entero, del que eres parte. Para cualquier parte de la naturaleza es un bien aquello que porta la naturaleza del todo y la preserva. Preservan el mundo los cambios que suceden en las partes, así como los de los compuestos. [3] Que te baste con estas ideas y hazlas principios. Deja a un lado la sed de lecturas, para no morir quejándote, sino con auténtica serenidad y agradecido de corazón a los dioses.

4

Recuerda desde cuándo pospones esto y cuántas veces has disfrutado del plazo que te han concedido los dioses y no lo has aprovechado. [2] Es necesario ya que te des cuenta de qué mundo eres parte y que eres una emanación de aquello que gobierna el mundo; que tienes un límite de tiempo fijado, que, si no utilizas para apaciguarte, se marchará, y tú también te marcharás, y no habrá otra ocasión.

5

A cada hora piensa con firmeza, como romano y como hombre, en hacer lo que tienes entre manos con rigor y dignidad pero sin afectación, con amor, libertad y justicia, y date descanso de todas las demás impresiones. [2] Esto significa realizar cada acto de tu vida como si fuese el último, evitando toda aleatoriedad, y desviación vehemente de la guía de la razón, sin falsedad, ni amor propio ni descontento respecto a lo que te ha sido asignado. [3] Ves lo poco que necesitas manejar para tener una vida tranquila y temerosa de la divinidad. Tampoco los dioses van a pedir nada más a quien observa estos principios.

6

Ultrájate, alma mía, ultrájate: ya no tendrás oportunidad de honrarte. [2] Breve es toda vida. La tuya casi ha llegado a su fin y no te has respetado a ti misma y has confiado tu bienestar a las almas de otros.

7

¿Te distrae lo que sucede fuera? Concédete un descanso para aprender algo bueno y deja de andar sin rumbo. [2] Ahora tienes que mantenerte alerta respecto a otra errancia: también desvarían —y además en sus acciones— quienes han quedado exhaustos por su vida y no tienen un fin al que dirigir todo su impulso ni, en suma, su impresión.

8

No es fácil encontrarse con alguien infeliz por no atender a lo que sucede en el alma de otro; en cambio es necesario que sea infeliz quien no atiende de cerca los movimientos de su propia alma.

9

Siempre hay que recordar esto: cuál es la naturaleza del todo, cuál la mía, cómo es una respecto a la otra, qué clase de parte es y de qué clase de todo es parte; también que nadie te impide hacer ni decir lo que es conforme a la naturaleza de la que eres parte.

10

Como filósofo, Teofrasto, en su comparación de los errores —acerca de cómo se establece comúnmente esa comparación—, afirma que los errores cometidos por deseo son más graves que los cometidos por ira. [2] El que está airado parece que se aleja de la razón con cierta pena y una compunción desapercibida. En cambio, el que obra mal por deseo, sometido al placer, resulta más indisciplinado y menos viril en sus errores. [3] De manera correcta y propia de la filosofía aseguraba que es más reprochable el que obra mal por placer que el que obra mal compungido: pues el segundo se asemeja mucho a alguien que ha sufrido una injusticia y se ha visto obligado a enfurecerse incluso con pena; en cambio el primero ha generado en sí el impulso para obrar injustamente, dirigido a esa actuación por su propio deseo.

11

Como si estuvieras a punto de dejar la vida, así has de actuar, hablar y pensar en todo momento. [2] Marcharse de entre los seres humanos, si hay dioses, no es nada terrible: no te van a arrojar a mal alguno; si no los hay, o no se preocupan por las cosas de los humanos, ¿para qué vivir en un mundo vacío de dioses o vacío de providencia? [3] Pero hay

dioses y les preocupan las cosas de los humanos: pusieron todo lo necesario para evitar que nadie sucumba en los males de verdad. Si hay algún mal en el resto de cosas, también lo han previsto, [4] para que cualquiera pueda evitar caer en él. [5] Y lo que no hace peor al hombre, ¿cómo podría empeorar su vida? Pues no se le hubiera pasado por alto a la naturaleza del todo: ni por ignorancia, ni, a sabiendas, por incapacidad de guardarse de ello ni enderezarlo. Tampoco por debilidad o por falta de competencia hubiera cometido un error tal que bienes y males [6] cayeran indiscriminadamente a gentes buenas y malas. La muerte y la vida, la honra y la deshonra, el dolor y el placer, la riqueza y la pobreza: todas estas cosas acontecen por igual a gentes buenas y a malas, sin que puedan ser consideradas hermosas ni feas. No son bienes ni males.

12

Qué rápido se desvanece todo: en el mundo, los cuerpos; en el tiempo, su recuerdo; cómo son todos los objetos sensibles y especialmente los que nos atrapan por placer, nos aterran por sufrimiento o celebramos por vanidad. Cuán burdos, despreciables, inmundos, percederos y mortuorios son: [2] esta es la tarea que le corresponde a nuestra capacidad intelectual. También qué son aquellos cuyas opiniones y voces conceden renombre o mala fama [3]; qué es morir: si uno, por sí solo, reflexiona sobre la muerte y examina con la capacidad que tiene la mente para analizar las falsas impresiones que se forman con relación a ella, no puede más que llegar a la conclusión de que es un hecho natural: si uno teme un hecho natural, es un niño. Además, no es solo un hecho natural, también es útil a la naturaleza. [4] Cómo se relaciona el ser humano con la divinidad, con cuál de sus partes y cuándo muestra esa parte qué clase de disposición.

13

Nada es más digno de lástima que el que todo lo recorre en círculo, «investiga las profundidades de la tierra», de acuerdo con el dicho, y busca pruebas sobre lo que sucede en las almas de sus allegados, pero no se da cuenta de que basta con estar junto a ese único dios que se halla en su interior y con servirlo con sinceridad. [2] Se lo sirve manteniéndolo puro de pasión, de veleidades y de insatisfacción respecto a todo lo que proviene de los dioses y de los seres humanos. [3] Lo que proviene de los dioses es venerable por virtuoso; lo que procede de los humanos, cordial por parentesco, y a veces, en cierto modo, digno de compasión

por su ignorancia de lo bueno y lo malo: una ceguera no inferior a la incapacidad de distinguir entre blanco y negro.

14

Aunque vivieras tres mil años o diez veces tres mil años, recuerda en todo caso que nadie pierde más vida que la que vive, ni vive otra que la que pierde. [2] En esto se igualan la más longeva y la más breve. [3] El presente es igual para todos y lo que dejamos atrás también; lo que se pierde, por tanto, aparece como un breve momento. [4] Nadie podría perder entonces el tiempo pasado ni el por venir. ¿Cómo se podría privar a alguien de aquello que no tiene? [5] Entonces, siempre hay que recordarse estas dos cosas: una, que desde la eternidad todo ha sido semejante y está sujeto a ciclos, y es indiferente si uno vuelve a ver lo mismo después de cien años, doscientos o un tiempo indefinido; la otra, que el que ha vivido más años y el que ha muerto antes pierden lo mismo [6], pues solo se pierde el presente, ya que es lo único que se tiene. No cabe perder lo que no se tiene.

15

«Que todo es opinión»: resulta muy claro como respuesta a Mónimo el cínico. Clara es también la utilidad de sus palabras, si uno, de acuerdo con la verdad de estas, recibe su significado esencial.

16

Se ultraja a sí misma el alma de un ser humano, ante todo, cuando, en aquello que le corresponde, se convierte en un absceso [2] y como una especie de excrecencia del mundo. Pues irritarse con alguna de las cosas que suceden es una supuración de la naturaleza, [3] que comprende las naturalezas de los demás seres. También cuando uno le da la espalda a otro ser humano o se encara con él con violencia, como ocurre con aquellos que se encolerizan. [4] En tercer lugar se ultraja a sí misma cuando sucumbe ante el placer o el dolor. [5] En cuarto lugar, cuando finge y se muestra falsa y mentirosa en lo que hace o dice. [6] En quinto lugar, cuando pone en marcha un acto o un movimiento sin dirigirlo a un objetivo, obrando en cualquier cosa al azar y de un modo inconsecuente: pues es preciso que incluso los actos más nimios apunten a un fin. El fin para los seres racionales es seguir la razón y la ley de la más venerable ciudad y su constitución.

Que el tiempo de la vida humana es un punto; su sustancia, un flujo; la percepción, vaga; la unión de todas las partes del cuerpo, corruptible; [2] el alma, errancia; la fortuna, indeterminable; la fama, arbitraria. En suma: todo lo corporal es un río; lo relativo al alma, sueño e ilusión; [3] la vida, guerra y peregrinaje por tierra extranjera; la fama después de la muerte, olvido. ¿Qué puede acompañarnos? [4] Solo una cosa, la filosofía. Esto es, conservar al genio interior, sin ultraje e indemne, manteniendo el control sobre placeres y dolores, sin actuar al azar, ni con falsedad o fingimiento, sin preocupación acerca de lo que haga o deje de hacer otro, aceptando lo que sucede y le toca en suerte, porque todo eso proviene del mismo lugar del que él proviene; y, sobre todo, aguardando la muerte con ánimo sereno, porque no es nada más que la disolución de los elementos que constituyen un ser vivo. [5] Si para estos elementos no es en absoluto terrible estar continuamente cambiando a otra cosa, ¿por qué uno ha de temer el cambio y la disolución de todo? Es conforme a naturaleza y no hay mal conforme a naturaleza.

COMENTARIO

El encabezamiento, desplazado a veces al final del libro I, es una indicación geográfica del lugar de escritura del libro. Marco estuvo en campaña en Germania desde el 168 en adelante. Los cuados eran una tribu germana del norte del Danubio, del cual el río Gran (o Hron) es un largo afluente que recorre la actual Eslovaquia, desembocando cerca de Štúrovo.

1. Este capítulo es propiamente el primero de las reflexiones de Marco que se dirige a sí mismo utilizando el infinitivo (προλέγειν) en forma imperativa, algo habitual a lo largo de toda la obra. Aunque la práctica de autoexamen cotidiano no sea exclusivamente estoica, fue adoptada por la secta como una de las disciplinas fundamentales dirigidas al autoexamen y al cuidado de sí (Hadot, 2013, 90-115). El desarrollo ético tiene como pilar la comprensión plena de la naturaleza (θεωρητικώς τὴν φύσιν, entendiendo φύσιν como esencia y modo de ser) del bien y del mal: de ahí que quienes no lleven a cabo ese proceso de perfeccionamiento tengan actitudes que muestran comportamientos y sentimientos negativos producidos por la ignorancia del bien. El mayor daño que esta genera es en aquel que, por desconocimiento (παρὰ τὴν ἄνοιαν), obra mal (contra naturaleza). El bien es *moralmente* bello (καλόν), al igual que el mal es *moralmente* feo (αἰσχρόν). Otra idea fundamental del ideario estoico es la visión de los seres humanos como miembros de una misma familia o como miembros de un mismo cuerpo a causa de la racionalidad, común a la divinidad y a los humanos, que poseen una porción de ese *nous*. De ahí que la cooperación y la apertura hacia el otro sea *kata physin* —es decir, coherente y correcta respecto al modo de ser natural— y el rechazo y el corte con ese continuo entre lo divino y lo humano sea entendido como una acción contraria a naturaleza (παρὰ φύσιν). La semejanza con elementos de la fisiología humana aclara el principio remitiendo a una forma conocida de cooperación corporal y evidencia la naturalidad de tal cooperación (Giavatto, 2008, 167-168, cf. *infra* VII 13, 19; XI 8).

2. Este capítulo presenta algunos problemas textuales. Marco muestra una división no muy ortodoxa desde el punto de vista estoico de la naturaleza humana en carne (σαρκία es un diminutivo), respiración (πνευμάτιον, también diminutivo) y principio rector (τὸ ἡγεμονικόν; cf. Diógenes Laercio VII, 159; esta división se repite en III 16; XII 3 y 14). Para Gill (2013, lx-lxiii) cabe entenderla como una influencia platónica adaptada al esquema estoico. En una interpretación muy sugerente, Inwood (2019, 155-180) señala que este giro original de Marco obedece a un intento de resolución del problema entre determinismo y capacidad de elección: el propio ejercicio de escritura filosófica le ponía delante la paradoja que surge del hecho de seguir el consejo de Crisipo —vivir conforme a una experiencia de la naturaleza— y, por otra parte, la propia experiencia de sí que le suministraba la autorreflexión de la escritura. Si Marco apela continuamente a un yo agente que asuma la tarea moral que tiene ante sí y deje de lado la pasividad, pero ¿qué capacidad de acción real tiene un ser que es parte de un nexo causal que determina el universo entero? El problema radica en el estatuto natural del ἡγεμονικόν, porque si no es material, no podría influir en las partes materiales del ser humano según la ortodoxia estoica. Es en

este punto donde Marco «platonizaría». Puente Ojea (1988, 202) elaboró una interesante lectura de esta tricotomía (*somatikon, pneumatikon, probairetikon*) como un paso más «favorable al aislamiento del alma de aquellos elementos extraños que se le incorporan, enturbiándola, en el curso de la caída sideral en el mundo sublunar. La idea pitagórica del cuerpo como tumba del alma actúa una vez más». Marco Aurelio, en la lúcida lectura de Puente Ojea, «se orienta abiertamente hacia un dualismo espiritual en neto contraste con el monismo materialista de los maestros estoicos». Al igual que en Epicteto, en la práctica de la *meditatio*, los diminutivos proporcionan una ayuda emocional a los argumentos lógicos elaborados (Newman, 1989, 1505). En este pasaje πνεῦμα no tiene el valor habitual dentro de la psicología estoica —el aliento divino que anima al alma, que es física—, sino que, al igual que la carne, es una instancia física. Como señala Gill (2013, 89), el ser humano tiene la facultad de elegir (*prohairesis*, en términos de Epicteto) que le permite dirigir activamente su vida. De ahí que haya que «despreciar» (*καταφρόνησον*) tanto el componente corpóreo, como el proceso físico de la respiración —no confundir con el significado de *pneuma* entre los platónicos o Galeno— y mantener libre el principio rector de vínculos egoístas y de inquietudes perturbadoras por su futuro. En esa misma línea hay que entender la recomendación de abandonar los libros y considerar que a su edad —en torno a los cincuenta años en este momento: a partir de los cuarenta años se pasaba a ser *senex*— no le está permitido (*δέδοται*: Epicteto I 18,19) ya ser movido como una marioneta (*νευροσπαστηθῆναι*) por impulsos que no surjan del principio rector y que le hagan avanzar en la dirección correcta. La imagen de la marioneta se repite asimismo en *infra* II 16; VI 28; VII 3 y 29; XII 19 (cf. Platón, *Leyes* I 644e y VII 804b). Berryman (2010, 187-209) considera que opera como un movimiento retórico: hay que alienarse del *automaton* para lograr la autonomía necesaria para la mejora moral. Esta marioneta no es la de época de Platón, sino la helenística, que tenía movimientos mecánicos. Hadot (2013, 203-220) incide en cómo el ejercicio espiritual parte de la necesidad de circunscribir y delimitar la parte directriz del alma, lo que comienza con el análisis de los componentes del ser humano. Su definición permite un conocimiento de los órdenes que componen la realidad dirigido al plan general de corrección y terapia del carácter (cf. I 7: *διορθώσεως καὶ θεραπείας τοῦ ἡθους*; cf. Giavatto, 2008, 116-118).

3. De acuerdo con la doctrina estoica, todos los acontecimientos están entretreídos en lo que cabría entender como un determinismo causal, de ahí que no quepa establecer una distinción clara entre lo que es natural (*φύσις*) y lo que es fruto de la suerte (*τύχη*): todo es producto de una providencia racional (*πρόνοια*) de origen divino que en ningún caso es moralmente neutral, sino que es esencialmente buena (Gill, 2013, 90-91). El bien del conjunto del mundo pasa, por tanto, por el mantenimiento de ese nexo causal, en la medida en que le corresponda a cada ser vivo —racional e irracional—, de ahí que la muerte, en tanto disolución del compuesto, sea buena; no en lo individual, sino entendida en el marco del nexo causal de la providencia. La comprensión de este y la conciencia del papel —la parte que somos (*οὐ μέρος εἶ*)— que uno desempeña en él es la tarea del ser racional. Sobre la importancia de la «me-

reología» —análisis de las relaciones entre partes y todo— en Marco, cf. Stephens, 2012, 164-172. La analogía con el tejido (συνκλώσεως καὶ ἐπιπλοκῆς τῶν προνοίᾳ διοικουμένων) —más allá del claro acierto de la imagen— remite a la idea de las Moiras como tejedoras de acontecimientos y destinos (Crisipo, SVF 2, 913; cf. Hadot, 2013, 241). El agradecimiento a los dioses (εὐχάριστος τοῖς θεοῖς) durante la vida entera y en el momento final es un nexo entre Epicteto y Marco (cf. Rutherford, 1991, 231-232).

4. Además de la insistencia de una apropiación urgente del presente para la tarea propia del sabio estoico, cabe subrayar, de nuevo, la idea del individuo como «parte» (μέρος) y «emanación» (ἀπόρροια) de aquello que dirige el universo (διοικούντος τὸν κόσμον), en tanto que su racionalidad emana del propio Logos.

5. Primera mención a las manos (τὸ ἐν χερσίν... πράσσειν): una de las imágenes más recurrentes para referirse a la tarea específica de cada ser humano y de los medios inmediatos para el cumplimiento del proyecto ético estoico: el dominio del discurso interior (Hadot, 2013, 111 y 127-128). Las virtudes referidas son la dignidad (σεμνότητος), el afecto hacia los otros (φιλοστοργίας), la libertad (ἐλευθερίας; entendida como ausencia de error y pasión) y la justicia (δικαιοσύνη); frente a ellas la aleatoriedad (εἰκαιότητος) y la desviación descontrolada (ἐμπαθοῦς ἀποστροφῆς) que provocan que el individuo se aleje de la razón rectora (ἀπὸ τοῦ αἰρουμένου λόγου; cf. Estobeo, *Eclogae* II 88; Boeri, 2003, 156; Gill, 2013, 92). Giavatto (2008, 43) subraya que la amplitud semántica que tiene φαντασία en este contexto es ambiguamente útil: puede referirse tanto a lo que proviene del exterior y queda fuera de la competencia de uno como a los que no están propiamente en la esfera del deber: los indiferentes. Θεουδῆ («temerosa de la divinidad») es una palabra muy poco frecuente que proviene del léxico homérico (Farquharson, *com. ad loc.*, 510).

6. El desdoblamiento del yo —entre lo que se es y lo que se debería ser— es un punto clave de la práctica ética estoica que a veces, como en este capítulo, asume la forma de un diálogo con uno mismo, entre un alma-yo «en el presente» (ὡ ψυχῆ) y otra «normativa», a diferencia de II 2. El diálogo es un recurso de la *meditatio* presente también en Séneca y Epicteto. Marco usa la primera y la segunda persona. Para Newman (1989, 1512) su uso constante implica que los capítulos que no están dirigidos específicamente a un «otro» representan también un diálogo interno.

7. La distracción y el andar errante, sin rumbo, suponen una falta de dirección ética y generan una vida sin objetivo que produce una suerte de tedio espiritual o sensación de fatiga vital (cf. Lucrecio III, 1046-1075; Séneca, *Epistolas morales a Lucilio* 82, 3-4). Como comenta Giavatto (2008, 47), la acción deviene un epifenómeno de la impresión y es sobre esta sobre la que debe operar la διόρθωσις moral.

8. Para la atención de cerca o vigilancia de uno, Marco Aurelio usa el verbo παρακολουθεῖν, habitual en Epicteto (*Disertaciones por Arriano* II 16, 3 y II 26, 3).

9. Cf. Epicteto, *Disertaciones por Arriano* I 4, 18-21; I 12 21-28 para la cuestión de la parte y el todo; cf. asimismo *supra* II 3.

10. De Teofrasto de Éreso (ca. 372-286 a.C.), discípulo de Aristóteles e importante y original filósofo del Liceo, conservamos obras fundamentales como *Sobre las sensaciones*, *Caracteres* y numerosos fragmentos de *Historia de las plantas* y *Orígenes de las plantas*. Gracias a Diógenes Laercio ha llegado hasta nosotros un amplio listado de títulos que da cuenta de su interés por temas diversos, como la lógica, la legislación, cuestiones literarias y poéticas, la zoología y la botánica. Según Marco, Teofrasto distingue entre aquel que obra mal en un arrebato de ira como respuesta a un daño previo o aquel que lo hace motivado por su propio deseo, sin causa externa. Como apunta Gill (2013, 94), Aristóteles (*Ética nicomáquea* VII 1149a25-1150a8) establece una distinción semejante acerca de la incontinencia (*akrasia*) de los actos de acuerdo a la ira (aquí, κατὰ θυμὸν) o a los apetitos (κατ'ἐπιθυμίαν): la ira es una reacción impetuosa y en parte irracional ante un mal recibido, mientras que el deseo revela una motivación individual por obtener placer. La doctrina estoica no suele establecer esta distinción y la ira y el placer son vistos como tipos de deseo igualmente reprobables, lo mismo que todas las malas acciones (Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* IV, 74-75; Estobeo II 90, 19-91, 9). Para Marco, esta distinción es asumida comúnmente (κοινότερον) y por el aristotélico Teofrasto, que la traza con fundamento filosófico. Este capítulo es inusual por la presentación positiva de un rasgo de la ética aristotélica (Gill, *ibid.*, 95).

11. Marco expone un ideario estoico sin fisuras: no hay vacío de dioses ni de providencia —frente a los epicúreos— porque el universo es un conjunto ordenado y providencial. Cabe señalar que en este capítulo, a diferencia de otros semejantes, no se postula la disyuntiva «providencia o átomos». La muerte está siempre al lado y eso ha de condicionar el comportamiento ético individual. No hay mal: los dioses han dado las herramientas para evitar su experiencia. Solo la virtud es realmente buena. Si aquello que no es virtud («el resto de cosas»: τῶν δὲ λοιπῶν), fuera ciertamente un mal, los dioses le hubieran dado al ser humano la capacidad de evitarlo, al igual que le han dado la capacidad de evitar las malas acciones y los vicios. Lo que se considera generalmente bienes y males no son sino cosas indiferentes —entre ellas la vida y la muerte—. Tanto Séneca (*Cartas* 58 27-29) como Epicteto (*Disertaciones* I 1, 7-12) consideraban que los dioses no influían en el bienestar físico de los seres humanos, lo que les importaba es que estuvieran dotados de herramientas dirigidas a la virtud y el perfeccionamiento (Gill, 2013, 95-96).

12. En este capítulo —en el que la sintaxis aparece más forzada que en los anteriores para subrayar un estado emocional concreto— se plantea el uso del método de disección analítica y racional (τῷ μερισμῷ τῆς ἐννοίας) para el examen de las «falsas impresiones» (τὰ ἐμφανταζόμενα) —y los estragos emocionales que pueden generar— así como los fenómenos físicos (τὰ αἰσθητὰ πάντα: «los objetos sensibles»). Todo se revela trivial o muerto y la propia muerte no aparece más que como un hecho que contribuye al orden natural. Lo único que debe ser objeto de atención es la disposición de la razón a acometer la tarea reflexiva que le es propia: considerar como indiferente —desde el punto de vista ético— la gloria o su ausencia, el cambio físico y la propia muerte. Hay una cierta asunción de temas platónicos: la diferencia epistemológica entre lo sensible

y lo inteligible (*República* 507a-511e), el miedo a la muerte como algo infantil (*Fedón* 77e) y el ejercicio de la razón como un acercamiento a la divinidad (*Ti-meo* 90c) reflejan una psicología esencialista que genera fricción con el modelo holista del estoicismo (Gill, 2013, 97). Rutherford (1991, 249) subraya la relación entre velocidad (ταχέως), muerte y desaparición (ἐναφανίζεται) en diversos contextos de la obra (cf. IV 14; VI 36; VII 10; XII 32). Sigo a Farquharson adoptando διακέηται, en lugar de a Dalfen que lee ἐχη.

13. Marco critica a aquellos que analizan inquisitorialmente el alma de los demás, pero descuidan su propio principio rector. El dicho «investiga las profundidades de la tierra» es una cita de Píndaro (fr. 292) tomada del *Teeteto* de Platón (173d-173e), curiosamente el comienzo de la llamada «digresión» de este diálogo, en la que se expone precisamente el drama de aquel que no está presente en la banalidad del mundo, de modo que el uso que Platón y Marco hacen de la cita resulta casi opuesto. Si, para Platón, la huida de esa banalidad supone un repliegue en la curiosidad intelectual que pasa factura al sabio —convertido en presa fácil para la injuria y el crimen, como ejemplifica el propio Sócrates—, para Marco, esa curiosidad por los fenómenos físicos supone, de hecho, un abandono de la tarea propia del ser humano —el servicio (θεραπεύειν/θεραπεία) a su dios interior (τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι)— que se aleja del perfeccionamiento moral. Rutherford (1991, 156-157) analiza en profundidad la influencia de este pasaje del *Teeteto* y de la concepción platónica del ascenso del alma en la obra de Marco. Hay que entender *therapeia* como un servicio que implica un cuidado y una sanación que consiste en una disposición de ánimo que lo preserve puro de pasiones y veleidades (Giavatto, 2008, 75, 84). Por esa misma subordinación, lo de los dioses es «venerable por virtuoso (αἰδέσιμα δι' ἀρετήν)», mientras que lo de los humanos es «cordial por parentesco (φιλα διὰ συγγένειαν)» o incluso «digno de compasión (ἐλεεινὰ)»: a pesar de su ignorancia de los bienes y males auténticos —frente a los indiferentes que consideran como tales— no hay que olvidar el parentesco (διὰ συγγένειαν) que une a los seres humanos, de modo que no se debe mostrar ira o enfado, sino conmiseración (Epicteto, *Disertaciones* I 18, 3; I 28, 9).

14. La relativización del tiempo de la vida humana forma parte importante de las reflexiones de Marco y sirve para establecer un patrón comparativo que minimiza el significado de la existencia individual. Por una parte, recoge el consuelo habitual que la filosofía propone a aquel cuya muerte está próxima y, por otra, forma parte del proceso continuo de perfeccionamiento moral: la toma de conciencia sobre la futilidad de la vida ha de servir para ajustar la actuación humana al marco que le es realmente propio y evitar cualquier posible infatuación. En la idea de la irrelevancia de la extensión de la vida respecto a la felicidad se cruzan los caminos de estoicos y epicúreos (cf. Lucrecio III 946-949; cf. Gill, 2013, 99-100; cf. asimismo, Giavatto, 2008, 231). Aun así, el estoicismo pone más énfasis sobre la condición esencial del presente (cf. Crisipo en Estobeo I 106, 20-23: *hyparchein vs. hyphestanai*): hay que pensar la vida como un punto y no proyectarse en el tiempo (Séneca, *Cartas* 49, 3; 77, 12; *infra* III 10, IV 19 o XII 3-4). Así entendida, toda vida es igual —independientemente de su duración—: no hay sino presente, que es lo único que se tiene. Estoica

es, asimismo, la idea de la articulación cíclica de los acontecimientos en el tiempo a lo largo de la eternidad, que se suma al razonamiento de la irrelevancia del tiempo: el deseo de vivir más se convierte en el deseo de volver a ver lo mismo, una y otra vez, dado que la vida no es computable de manera lineal, sino circular. Como señala Mouroutsou (2020, 6), el presente es un breve momento comparado con la vida entera y esta, a su vez, es un «breve momento» respecto al tiempo del universo (ἄκαριαῖον, cf. IV 48; V 24 y XI 18).

15. Mónimo de Siracusa, filósofo cínico, discípulo de Diógenes de Sinope, que vivió en el siglo IV a.C. Diógenes Laercio (VI 83) informa al respecto: «Llegó a ser hombre de cierta reputación, ya que incluso el cómico Menandro lo ha mencionado. En efecto, en una de sus piezas teatrales, *El palafrenero*, escribió esto: “Había un tal Mónimo, hombre sabio, Filón, / si bien bastante estrafalario... A.- ¿El que llevaba el zurrón? / B.- Y tres zurrones, sí. Pues aquel dijo / una frase que no era semejante, ¡por Zeus!, / a la de ‘Conócete a ti mismo’ ni a otras sentencias / afamadas. Sino que estaba por encima de ellas el sucio / mendigo que dijo ‘Todo lo que imaginamos es vanidad’”» (cf., asimismo, Sexto Empírico, *Contra los lógicos* II 5). Parece que Mónimo postulaba una suerte de escepticismo que Marco, dialécticamente, somete a su vez a análisis (Gill, 2013, 100): también las palabras de Mónimo han de entenderse como ὑπόληψις y, por tanto, cabe dejar en suspenso su validez efectiva. Aun así, lo importante es su significado profundo (νόστιμον), que es valioso y provechoso: si todo es juicio de valor, hay que cuidar el modo en que estos se forman, para que se adecúen al orden real y sean conforme a naturaleza. La palabra ὑπόληψις abarca conceptualmente un abanico de cierta amplitud: desde la facultad del pensamiento, el juicio, juicio de valor o la opinión mutable (Giavatto, 2008, 60 ss.).

16. El capítulo aborda un tema central de la ética antigua (cf. Platón, *República* 443d-445a; 588b-591e) asumido plenamente por el estoicismo (Gill, 2013, 101). La comparación entre enfermedad física y corrupción ética es un *topos* de la filosofía antigua, al igual que la analogía entre cuerpo humano y cuerpo de la ciudad. Para los estoicos, las pasiones eran movimientos incontrolados que, en el plano psíquico, generan patologías visibles (ἀπόστημα: absceso, supuración, y φῦμα: tumor, protuberancia). En el esquema clásico de la medicina de cuño hipocrático la condición patológica se hacía manifiesta en esas excrescencias que suponían un desarreglo respecto al estado sano de la *physis*. La comparación no deja lugar a dudas: los cinco casos expuestos suponen una *apostasis* (supuración o alejamiento patológico) respecto al estado saludable propio de esa *physis* mayor de la que formamos parte. Gestos tales —tanto respecto a los demás seres humanos como respecto a nosotros mismos— se hacen visibles y dan cuenta de un estado interior psíquico desequilibrado y destemplado. El malestar moral es un continuo en el que no se puede establecer claramente un corte entre la actitud hacia los demás y hacia uno mismo: la cólera contra otro significa haber succumbido interiormente a una pasión. Toda acción tiene que ir encaminada a un fin (τέλος), y el fin último de la vida humana es acompañar toda acción a «la razón y la ley de la más venerable ciudad y su constitución» (τὸ ἐπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεσβυτάτης λόγω καὶ θεσμῶ), siendo esa ley la vida conforme a naturaleza, la patria y ciudad del ser racional.

17. Este capítulo es una clara muestra de dos de los ejes fundamentales del pensamiento de Marco: la necesidad de perfeccionamiento moral unida a la consideración de la vida y la muerte humanas en el marco del orden natural. De hecho, parte crucial del proyecto ético pasa por el control de los hechos dolorosos de la experiencia humana (Gill, 2013, 102). Las imágenes que presenta como eje para la meditación no parecen exentas de un pesimismo esencial (Giavatto, 2008, 138; Rutherford, 1991, 236-240): lo único que sirve como protección frente a esa intemperie que es la vida en el mundo es la filosofía. El desprecio por igual de lo relativo al cuerpo y a lo del alma se debe a que se opera una división tripartita en la que solo tiene valor el *nous/hegemonikon* (quizá identificado aquí con el *δαίμων*, cf. *ibid.*, 237; para la división cf. II 2 y el comentario *ad loc.*). Este aparente comienzo sombrío se rompe con una interrogación retórica que se abre a una «confiada» conclusión: si el comienzo, a pesar del tono, pretendía generar una impresión neutra sobre la brevedad y fragilidad de la vida humana, la llamada a la filosofía cobra una dimensión sanadora: solo ella extirpa aquellas impresiones que confunden y cargan negativamente el juicio y cortocircuitan el continuo entre los planos ético y cosmológico que definen la economía del universo (cf. *infra* IV 6, V 17 y XII 16). Para otras menciones de la vida como guerra, cf. *infra* III 5 y 6, V 27, VII 7, XI 9 y 20 (cf. Rutherford, 1991, 148). El «peregrinaje por tierra extranjera» (ξένου ἐπιδημία) es una imagen extraída de Epicteto (II 13, 6; asimismo *infra* IV 29 y XII 13). Para Rutherford (1991, 240), Marco altera la metáfora aplicándola al paso del ser humano por la vida, no solo como crítica de quien se comporta como un extranjero en su propio lugar de origen —habida cuenta de que, conforme a la *cosmopoliteia* estoica, el universo entero es ese lugar de origen—, sino como de quien se ve obligado a visitar un lugar extraño. El término ἐπιδημία, por otra parte, se utilizaba en época romana para denominar los viajes oficiales del emperador (OGI 517, 7; Herodiano III 14, 1), de modo que cabría entenderlo irónicamente en este pasaje como el paso de Marco-emperador por su vida entera. Generalmente, el «genio interior» (δαίμων; cf. *supra* II 13), de célebres resonancias socráticas, es un intermediario entre dioses y hombres que en el mundo romano se identifica con el *genius* individual, una divinidad tutelar (Horacio, *Epodos* II 2, 187). Para los estoicos es un dios localizado en el interior del individuo, racional y divino que puede ser entendido como parte de un ser humano —el alma o su parte superior— o una divinidad independiente que habita temporalmente en él. Parece provenir de otro mundo al que regresará después de la muerte del individuo. Mientras reside con nosotros, ha de ser resguardado con devoción religiosa y protegido de cualquier influencia exterior y pensamiento turbador (cf. Séneca, *Cartas* 41, 2; Epicteto I 14, 12 e *infra* XII 3; cf. Rutherford, 1991, 215, n. 102 y 237). El capítulo es una muestra clara de la maestría verbal de Marco que, mediante frases cortas y metáforas, genera una dicción casi poética (Gill, *ibid.*, 102) que, en contenido y forma, recuerda a Heráclito (Long, 1996, 56-57). Puede que el atractivo de este, como señala Gill (2012, 391) proceda del modo en que sus sentencias poseen una cualidad oracular en la que pocas palabras concentran ideas profundas y abiertas a lecturas diversas, algo que el propio Marco parece buscar en muchos pasajes. El tono

braquilógico de las primeras frases se va abriendo a períodos más extensos en la medida en que, de acuerdo a la definición de *philosophia*, la luz del *logos* comienza a iluminar el proceso del pensamiento: la propia dicción filosófica se incardina en la economía del universo. El cierre del capítulo es la respuesta a una pregunta retórica que formula Marco sobre la posibilidad de servirse de la filosofía para dar forma al carácter y al entendimiento y asumir la futilidad de la vida humana.

LIBRO III

Escrito en Carnunto.

1

Debemos pensar no solo que la vida se consume día tras día y que la parte que va quedando es menor, también hay que tener en cuenta que, en caso de que uno viva más tiempo, no está claro que la inteligencia vaya a tener por su parte la misma capacidad de comprender las cosas y de observar aquello que conduce a un conocimiento de los asuntos divinos y humanos. [2] Aunque comience a desvariar, no dejará de respirar, alimentarse, tener impresiones, impulsos y todo lo demás. Pero servirse de uno mismo, conocer con exactitud la serie de deberes, articular los fenómenos, detenerse a considerar si uno habría de marcharse y todo cuanto requiere una facultad racional muy ejercitada se extingue antes. [3] Hay, por tanto, que apresurarse: no solo porque cada momento estamos más cerca de la muerte, sino porque cesan antes nuestro entendimiento de las cosas y nuestra capacidad de acompañarnos con ellas.

2

También hay que prestar atención a esta clase de cosas: [2] aquello que acompaña a los procesos naturales tiene algo de encanto y de atractivo. Por ejemplo, cuando se cuece un pan y se cuartea por algunas partes: esas grietas, que se han producido así y que, en cierta manera, van contra el oficio del panadero, también le sientan bien y estimulan el apetito de una manera particular. [3] Lo mismo sucede con los higos que se

abren cuando están muy maduros y con las aceitunas que están a punto de caer: [4] ese estado previo a la putrefacción aporta una belleza particular al fruto. [5] Sucede también con las espigas que se inclinan hacia abajo, el ceño del león, la espuma que mana de la boca de los jabalíes y otras tantas cosas que, cuando alguien las considera en su particularidad —aunque estén lejos de resultar hermosas—, por el hecho de ser consecuencia de los procesos naturales añaden belleza y conmueven. A quien tiene sensibilidad y una comprensión más profunda de las cosas que suceden en el universo, prácticamente ninguna de ellas, ni siquiera las que suceden como consecuencia incidental, dejará de parecerle, de algún modo, agradable. [6] Alguien así no verá las fauces reales de las fieras menos atractivas que las que se muestran en las representaciones de pintores y escultores; también podrá ver plenitud y sazón en una anciana o un anciano y observará con ojos prudentes el encanto de sus siervos jóvenes; y muchas cosas semejantes que no resultan sugerentes a cualquier otro, sino solo a aquel que esté familiarizado con la naturaleza y sus obras.

3

Hipócrates cayó enfermo y murió después de haber curado muchas enfermedades. [2] Los caldeos predijeron muchas muertes y después a ellos les llegó su día. [3] Alejandro, Pompeyo y Cayo César, que tantas veces arrasaron ciudades enteras y que aniquilaron a muchos miles de jinetes y soldados de a pie en el campo de batalla, también salieron de la vida a su momento. [4] Heráclito, después de tanta investigación natural sobre la deflagración del universo, murió hinchado de agua por dentro y cubierto de estiércol. [5] A Demócrito lo mataron los piojos y a Sócrates, otra clase distinta de piojos. [6] Entonces, ¿qué? Embarcaste, navegaste, llegaste a tierra: desembarca; si a otra vida, tampoco allí estará vacía de dioses; si a la privación de la percepción, dejarás de estar sometido a placeres y dolores y de prestar servicio a un recipiente tan inferior como superior es a quien está subordinado. Por un lado, razón y genio interior; por otro, tierra y sangre.

4

No consumas lo que te queda de vida en pensamientos sobre otros, a no ser que lo hagas en relación con el interés común; es decir, cuando empiezas a pensar qué anda haciendo cada cual, por qué, qué dice, qué pondera, qué trama, y todo cuanto te aparta de la observancia de tu propio principio rector. [2] Es necesario, por tanto, evitar lo azaro-

so e inútil en la concatenación de pensamientos, y sobre todo, el entrometimiento y la malicia. [3] Acostúmbrate a pensar solo en cosas de las que, si alguien te pregunta de pronto: «¿Qué tienes en mente?», puedas responder al momento y con franqueza: «En esto y esto». Así, con tu respuesta, quedará al momento claro que todo es sencillo, propio y propio de un ser social ajeno a imágenes placenteras o, en general, gozosas, ni de cualquiera clase de rivalidad, malicia, desconfianza o de cualquier cosa que te daría vergüenza revelar que la tienes en mente. [4] Un hombre así, que no retrasa más el encontrarse entre los mejores, es una especie de sacerdote y servidor de los dioses; usa eso que se encuentra en su interior y que vuelve al ser humano puro respecto de los placeres, invulnerable respecto a cualquier clase de sufrimiento, incapaz de desmesura, insensible a cualquier tipo de perversidad y luchador en la prueba suprema: no sucumbir ante ninguna pasión; teñido de justicia hasta lo más hondo, acoge de todo corazón cuanto ocurre y le ha tocado en suerte, y en contadas ocasiones, y siempre por la gran necesidad del bien común, piensa qué haya podido decir, hacer o pensar otro. [5] Tan solo atiende a lo que tiene que ver con su tarea y considera continuamente su urdimbre con relación al conjunto; lo primero lo hace bien y está seguro de que la segunda es buena. [6] Pues la suerte que ha sido repartida a cada uno es conducida junto a él y además lo conduce. [7] Recuerda además que todo lo que es racional está emparentado y que preocuparse por todos los seres humanos es propio de su naturaleza, pero sin aferrarse a la opinión de todos: solo de los que viven conforme a la naturaleza. [8] Respecto a los que no viven así, no deja de pensar cómo son en casa y fuera de ella, de noche y de día, y con quiénes se contaminan unos y otros. Ciertamente, no cuenta con el elogio de estos que ni siquiera se agradan a sí mismos.

5

No actúes con desgana, ni de manera asocial, irreflexiva o contradictoria; que el refinamiento no engalane tu pensamiento; [2] no seas charlatán ni asumas numerosas tareas. Es más, que el dios que hay en ti sea el guía de un ser vivo que es hombre, maduro, social, romano, un gobernante que ocupa su lugar en la formación: como el que espera la señal de retirada de la vida, sin necesidad de juramento ni de testigo alguno. [3] Por dentro, alegría; sin necesidad de ayuda externa, [4] ni de la tranquilidad que dan los demás. Hay que estar recto, no endeerezado.

6

Si encuentras en la vida humana algo mejor que justicia, verdad, templanza, valentía —en suma: que tu inteligencia se baste a sí misma en las acciones en las que te permita actuar según la recta razón y en lo que te haya asignado el destino sin haberlo elegido—, si ves algo mejor, digo, dirígete a ello de todo corazón y disfruta de ese supremo hallazgo. [2] Pero si no aparece nada mejor que esa divinidad asentada en ti, que ha subordinado a sí todos los impulsos, que examina a fondo los pensamientos y que, como decía Sócrates, ha apartado de sí la seducción de las sensaciones, se ha sometido a los dioses y se preocupa por los hombres; [3] si encuentras todo lo demás inferior y trivial, no des lugar a nada más: una vez que te hayas torcido e inclinado hacia otro lugar, no podrás honrar sin distracciones eso que es un bien propio. [4] No se debe poner cualquier cosa ajena frente al bien racional y social, como la alabanza de la multitud, los poderes, la riqueza o el disfrute de los placeres. [5] Todas estas cosas, aunque pueda parecer que nos convienen un poco, enseguida nos dominan y nos desvían. [6] Tú, te digo, simple y libremente, escoge lo mejor y persevera en ello: «Lo mejor es lo que beneficia». Si te beneficia como ser racional, guárdalo; [7] si como ser vivo, no lo ocultes y guárdate de jactarte de ello. Procura únicamente hacer tu examen con firmeza.

7

Nunca estimes beneficioso para ti aquello que te obligue en algún momento a romper tu palabra, a dejar de lado tu sentido del honor, a odiar a alguien, a sospechar, a maldecir, a ser falso, a desear algo que necesite muros y cortinajes. [2] Quien ha elegido su intelecto, su divinidad y los ritos sacros de una virtud de esta clase no interpreta una tragedia, no gime y no necesita soledad ni muchedumbre. Y lo principal: vivirá sin perseguir ni huir. [3] No le preocupa en absoluto si acaso el intervalo en el que dispondrá de su alma contenida en un cuerpo será mayor o menor; [4] pues si fuera preciso partir ya mismo, se marchará con la misma facilidad con la que llevaría a cabo cualquier otra cosa que se pueda realizar modesta y ordenadamente: a lo largo de su vida entera solo se preocupa de que su inteligencia no se encuentre en un estado ajeno a un ser vivo racional y social.

8

En el pensamiento de quien ha sido corregido y purificado no encontrarás purulencia, abscesos ni infección. [2] El destino no le arrebatara una vida incompleta, como se diría de un actor trágico que se retirara antes de finalizar e interpretar todo su papel. [3] Es más, no hay servilismo ni afectación, dependencia ni alejamiento, no tiene que rendir cuentas ni esconderse.

9

Venera tu facultad de pensar. En ella está todo lo necesario para que en tu principio rector no haya ningún juicio que no siga a la naturaleza y a la constitución de tu ser racional. [2] Ella profesa ponderación, familiaridad con los humanos y obediencia a los dioses.

10

Arroja todo fuera, mantén estas pocas doctrinas y recuerda también que cada uno vive solo este presente breve; el resto o ya ha sido vivido o se desconoce. [2] Es poco lo que cada uno vive, pequeño el cubículo de tierra en el que mora; corta la fama póstuma más duradera, y además mantenida por una sucesión de hombrecillos que morirán pronto y que no se conocen a sí mismos, tampoco a quien murió tiempo atrás.

11

Añade uno más a los principios ya mencionados: traza siempre la definición o la descripción de cualquier objeto que se presente creando una impresión, de modo que lo observes tal como se muestra en su ser, desnudo, en su totalidad y dividido en sus partes, y digas para ti su nombre propio y los nombres de las partes de las que está compuesto y en las que se ha de disolver. [2] Nada puede crear tanta grandeza de ánimo como ser capaz de examinar con método y verdad cada una de las cosas que suceden en la vida y mirar siempre hacia ellas con la intención de considerar con qué utilidad contribuye a qué mundo: qué valor tiene respecto al todo y cuál respecto al ser humano, que es ciudadano de la ciudad suprema, de la que las demás ciudades son como casas; [3] qué es, de qué está compuesto y cuánto tiempo permanece por naturaleza esto que ahora produce en mí una impresión; cuál es la virtud que se necesita en esta tarea: por ejemplo, amabilidad, coraje, veracidad, confianza, sencillez, autosuficiencia o las demás. [4] Por ello, en cada caso, tienes que decir: «Esto viene de un dios; esto de la conjunción y de la

trama urdida, de una coincidencia como esta y de la suerte; esto de un congénere, pariente y de mi comunidad que, ciertamente, desconoce qué le corresponde conforme a naturaleza. [5] Pero yo no lo desconozco: por ello mi trato con él, de acuerdo con la ley natural de la comunidad, es cordial y justo. Eso sí, lo guío de acuerdo con el valor de las cosas intermedias».

12

Si llevas a cabo la acción presente siguiendo a la razón recta, con resolución, vigor, buena voluntad, sin distracciones, sino manteniendo tu genio interior puro y firme, como si ya tuvieras que restituirlo; si te aferras a esto sin esperar nada ni huir de nada, satisfecho con llevar a cabo la acción presente conforme a naturaleza y con la verdad heroica de las palabras que dices, vivirás bien. [2] Nadie puede impedirte.

13

Al igual que los médicos siempre tienen a mano sus instrumentos y escalpelos para hacer frente a las curas más urgentes, ten tú también tus doctrinas preparadas para el conocimiento de los asuntos divinos y humanos, y actúa en todo caso, incluso en las cosas más insignificantes, recordando la unión de ambos ámbitos: [2] nunca obrarás bien en lo que concierne a lo humano si no lo refieres a la vez a lo divino, y viceversa.

14

No te extravíes más: no vas a leer tus notillas, ni los hechos de los antiguos griegos y romanos o los extractos de sus escritos, que dejaste para cuando fueras viejo. Apresúrate hacia el fin, abandona las esperanzas vanas y, si te preocupas por ti, auxíliate mientras puedas.

15

No saben cuántas cosas significa robar, sembrar, comprar, descansar, ver lo que hay que hacer: lo que no se hace con los ojos, sino con otra clase de visión.

16

Cuerpo, espíritu vital, intelecto: del cuerpo, las percepciones; del espíritu vital, los impulsos; del intelecto, los principios. Ser marcado por la mediación de las impresiones es también propio de animales; [2] ser mo-

vido por los impulsos como una marioneta es asimismo propio de las bestias, de los afeminados y de Fálaris y Nerón; tener el intelecto como guía de lo que parecen acciones convenientes es también propio de los que no creen en los dioses, de los que traicionan a su patria, de los que hacen cualquier cosa en cuanto cierran la puerta. [3] Si tenemos el resto de cosas en común con estos que he mencionado, queda lo propio de quien es bueno: amar, saludar con buen ánimo lo que suceda y lo que le ha sido urdido por el destino; no ensuciar ni confundir con una turba de impresiones al genio interior asentado en su pecho, sino mantenerlo propicio y siguiendo al dios ordenadamente, sin decir nada contrario a la verdad, ni hacer nada contrario a la justicia. [4] Y si todos los demás seres humanos desconfían de que viva de manera sencilla, modesta y amable, él no se encoleriza con ninguno de ellos, no se desvía del camino que conduce hacia el fin de la vida, por el que hay que caminar puro, sereno, presto a partir, armónicamente adaptado a su destino, sin resistencia.

COMENTARIO

La indicación inicial permite fechar esta sección durante las campañas contra las tribus germanas de los marcomanos y los cuados (sobre las guerras del norte y los últimos años, cf. Birley, 2009, 229-299). Marco tuvo sus cuarteles generales en Carnunto, actualmente la húngara Heinburg, en las orillas del Danubio, entre el 171 y el 173. Los editores se dividen entre los que la consideran el final del libro II y los que la emplazan a comienzos del III. En el 171, tras una victoria sobre los invasores, Marco fue proclamado *imperator* por sexta vez.

1. Además del marco inevitable que supone la muerte para la vida del individuo, el paso del tiempo introduce la cuestión de la decadencia y pérdida de facultades racionales en un plano personal (Giavatto, 2008, 81), lo que pone en riesgo la capacidad de considerar las cuestiones correctamente y de decidir, llegando el caso, poner fin a la vida (Gill, 2013, 104). El «conocimiento de los asuntos divinos y humanos» coincide con la definición estoica de filosofía que transmite Sexto Empírico (*Contra los profesores* IX 13). Es estoica la idea de que la vida propiamente no radica en lo que podríamos considerar lo metabólico (respirar, alimentarse, tener sensaciones, impulsos), sino que pasa por un *logismos* ejercitado (*συγγεγυμνασμένου*) y un uso correcto de sí (*τὸ δὲ ἑαυτῷ χρῆσθαι*): *vivit is qui se utitur*, como apostilla Séneca (*Cartas* 6, 60). Es precisamente en el uso de sí donde se muestra la identificación estoica entre facultad racional e individuo humano (Giavatto, 2008, 82). Farquharson (*com. ad loc.*, 544) subraya que *διαφθορῶν* significa articular por medio del análisis de *τὸ φανταστόν*. Sobre «la serie de deberes» (*τοὺς τοῦ καθήκοντος ἀριθμοὺς*), cf. Lévy, 1992, 437. La imposibilidad de hacer un uso correcto de las funciones superiores conlleva la imposibilidad de una vida *kata physin* y, por ello, es una de las causas para el suicidio. (Cf. Long, 1996, cap. 9). La aprehensión intelectual ha de estar acompañada de *παρακολούθησις*: después de entender las cosas es preciso actuar siguiendo de cerca —con interrelación— aquello que la razón ha descubierto.

2. La acción correcta surge como consecuencia de un conocimiento profundo del modo de ser de las cosas y de una autoconciencia manifiesta de la actividad racional como práctica esencial de la vida humana. Marco no solo afirma a modo de *gnome* el atractivo de lo que acompaña los procesos naturales, sino que subraya la necesidad de prestar atención a ello (*Χρή... παραφυλάσσειν*, cf. Giavatto, 2008, 119). Este capítulo muestra la elegancia estilística de Marco y su aprendizaje del uso retórico de la imagen, fruto de las enseñanzas de Frontón, una de cuyas técnicas era la escritura diaria de una *gnome* expresada de diferentes maneras. Frontón, asimismo, recomendaba el uso de imágenes y comparaciones, recurso que llega a fricciones muy intensas a lo largo de estas páginas (Gill, 2013, 106). Farquharson (*com. ad loc.*, 545 ss.) indica referencias semejantes en los tratados naturales de Aristóteles y Galeno. El capítulo articula analógicamente diferentes *exempla* extraídos de la naturaleza en una estructura de *priamel* (Giavatto, 2008, 178). Frente a quienes, llevados por sus prejuicios, consideran que la naturaleza también muestra fenómenos y procesos repulsivos, es necesaria una visión más profunda (*βαθυτέραν*) que entienda que todos ellos son efectos y consecuencias incidentales a su impulso original y, por

ello, pertenecen a la propia cadena que nos conduce a la razón universal (Hadot, 2013, 262-264). El mundo entero tiene orden y belleza (Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 15 y 75). También Aristóteles (*Partes de los animales* 645a8-645a25) señala lo absurdo que supone sentir repulsión ante ciertos fenómenos naturales y maravillarnos con la representación artística de los mismos: todo lo natural tiene algo maravilloso, y el intelecto entiende la belleza y gracia de los fenómenos concomitantes porque reconoce en ellos el poder creador de la naturaleza que actúa desde dentro de los seres para el cumplimiento de un fin. Esta estética realista, no idealista —definida por la adecuación a una forma y un canon— parte de Aristóteles y fue adoptada por buena parte de las escuelas helenísticas, entre ellas la estoica. Dentro de una ortodoxia estoica el hecho de conmover (*ψυχαγωγεί*) y tener sensibilidad (*πάθος*) podría albergar connotaciones negativas, pero aquí reciben un valor positivo en tanto respuestas emocionales que siguen al reconocimiento racional de la naturalidad que encierran tales procesos (Gill, 2013, 106). Hay que entender la referencia a la belleza de los jóvenes como la primacía de la toma de conciencia que se impone a una visión focalizada por el deseo sexual. Finalmente, la familiaridad (*ᾠκειωμένω: οικείωσις*) es el término técnico para el concepto de desarrollo estoico: la mejora ética individual (Gill, *ibid.*).

3. Dentro de la práctica de la *meditatio*, este capítulo presenta, en primer lugar, a figuras con cierto poder de prevención sobre la muerte; en segundo lugar, personajes poderosos del pasado que tuvieron poder de vida o muerte sobre otros; en tercer lugar, filósofos que, a pesar de no temer la muerte, no pudieron evitarla. Una vez que se ha aprendido este argumento *a fortiori*, el miedo a la muerte queda abolido mediante la comprensión de la inevitabilidad de la misma (Newman, 1989, 1510-1511). Todos los mencionados quedan nivelados por su condición humana: la labor humana es fútil, excepto aquella que busca exclusivamente la mejora moral y la meditación acerca de la muerte y del papel del ser humano en el plan que dirige el universo. Cabría considerar que el paralelo entre la triada de generales (Alejandro, Pompeyo y César) y la de filósofos (Heráclito, Demócrito y Sócrates) podría aludir a las dos facetas de su tarea humana, como emperador y como estoico. Las referencias a Heráclito y a Demócrito —importantes pilares para el pensamiento estoico y la escuela rival epicúrea, respectivamente— provienen de las *Vitae* tradicionales, en las que se solía contraponer paradójicamente la labor filosófica con un final patético o incluso indigno. Rutherford (1991, 146) hace hincapié en el inusual carácter satírico de estos *exempla*, que no resultaría ajeno a Bion, Séneca o Epicteto, pero no tiene continuidad en la obra de Marco. Tradicional es, asimismo, el contraste entre el sombrío Heráclito y el risueño Demócrito. Acaso en la referencia a los que terminaron con Demócrito y a los «otros piojos» —los del tribunal ateniense— que condenaron a muerte a Sócrates se pueda rastrear un eco de la célebre paradoja que condujo al sabio Homero a su final (Heráclito B56 DK). Aunque parece que Marco confunde el relato del final de Demócrito con el de Ferécides (Gill, 2013, 107), no es casual que el defensor de la *physis* como flujo muera de hidropesía ni que el formulador del atomismo sucumba devorado por criaturas casi invisibles. Solo la filosofía aporta salidas ante el momento final y consue-

lo bien por la liberación de la esclavitud que es la vida física (Lucrecio III 356), bien por la reintegración en el principio racional del universo al que el sabio ha dedicado su vida en su labor de cuidado de sí. Aunque el léxico sobre el servicio (λατρεύων, ὑπηρετοῦν) tiene ecos platónicos (*Apología de Sócrates* 23c y 30a; cf. Rutherford, 1991, 242), aquí se aplica a la subordinación del alma al cuerpo (cf. Epicteto, *Disertaciones* III 22, 56).

4. El capítulo aborda, principalmente, la cuestión de cómo las relaciones sociales pueden suponer un impedimento para el proyecto estoico de desarrollo moral: mantener el principio rector ajeno a desviaciones externas y centrar la acción social en el marco del bien común. Para ello es necesario un entrenamiento que habitúe (ἐθιστέον) a la clase de pensamientos propios de una persona íntegra, franca y constante (Gill, 2013, 108). Este ideal ético cobra tintes religiosos (ιερεύς τις ἐστί καὶ ὑπουργὸς θεῶν) y atléticos (ἀθλητὴν ἄθλου τοῦ μεγίστου). Aunque haya que tratar a los seres humanos como parientes, por la presencia común de un *logos*, no todos ellos asumen la tarea de una vida conforme a naturaleza ni la entienden dentro de la trama completa del universo; por ello es necesario establecer una reflexiva distancia respecto a sus actos y palabras. Rutherford (1991, 169-172) analiza cómo mediante la autocrítica y la franqueza, Marco da un giro a un motivo clásico de la poesía griega antigua para rechazarlo: el deseo de penetrar en los corazones humanos para ver qué traman (Teognis 117 ss.; Eurípides, *Medea* 516 ss; PMG 889). La descripción del *sapiens* estoico se realiza en tercera persona, para distanciarlo de sí y evitar la identificación, al igual que se hace con el desprecio de los ignorantes, que posee una dureza poco habitual en nuestro autor. La franqueza, a la manera estoica, se presenta con un estilo sencillo (Rutherford, 1991, 39). Giavatto (2008, 45-46), por su parte, subraya el papel del léxico derivado de φαντασία en este capítulo, que se aparta en 1, 2, 3 y 4 (ἐν ταῖς περὶ ἐτέρων φαντασίαι; φανταζόμενος; ἐν τῇ εἰρηῇ τῶν φαντασιῶν; φαντάζεσθαι; φανταζόμενον) del sentido habitual estoico (impresión) y se concentra en el producto de la percepción: el pensamiento. Para Giavatto (*ibid.*, 46) el capítulo, con una cierta inspiración diatribica, constituye un sistema léxico autónomo en el que φαντασία no indica «impresión», sino «pensamiento», y la distinción entre ambos se expresa, respectivamente, en los términos φαντασία y φάντασμα.

5. El inicio se define en términos negativos mediante adjetivos con ἄ privativa (ἀκούσιος ἐνέργει μῆτε ἀκοινώνητος μῆτε ἀνεξέταστος μῆτε ἀνθελκόμενος) para pasar a continuación al estado de ánimo positivo que ha de apuntalar el modo de abordar la acción (Gill, 2013, 109). Giavatto (2008, 123-124) señala que el capítulo está compuesto de una parte *destruens* que determina los comportamientos erróneos (seis términos) y una *construens* que determina los correctos (siete términos). Entre ambas partes se establecen oposiciones especulares (la más evidente ἀκοινώνητος/πολιτικοῦ). La cláusula final inclina la balanza hacia la parte *construens* con su llamada al principio moral de corrección, que asume una consideración económica: es preferible evitar el error a verse obligado a la corrección. La *diorthosis* supone la negación de una actitud que niega, a su vez, un principio recto, una negación doble en el plano del comportamiento (cf. Giavatto, 2008, 123). La metáfora militar era del gusto de

Epicteto, que se sirve de ella en varios pasajes (*Disertaciones*, I 29, 29; II 6, 15; III 13, 14; 24, 101; 26, 29; cf. Farquharson, *com. ad loc.*, XXX).

6. La virtud es el único bien real y el único objeto de deseo y lo único elegible por sí mismo, el resto de supuestos bienes han de ser considerados indiferentes (Gill, 2013, 110). La condicional con la que comienza este capítulo es irónica: no cabe hallar nada mejor en la vida humana que la realización plena de estas cuatro virtudes en los diferentes actos que conforman la vida: en ello radica el único y supremo bien que, como subraya Marco, lleva aparejado el hecho de que la *dianoia* alcance la *autarkeia* (καθάρως τοῦ ἀρκεῖσθαι ἑαυτῆτὴν διανοίαν σου) tanto en aquello que está en nuestra mano como en lo que reparta el destino (ἐν τῇ εἰμαρμένῃ). El único camino recto es el que marca la plena adecuación del individuo a su *daimon* interno y sus dos vertientes, racional y social. La referencia a Sócrates parece extraída de *Fedón* 83a-83b (Gill, *ibid.*; para los pasajes platónicos posiblemente referidos, cf. Farquharson, *com. ad loc.*, 303 y 568-569). Las emociones —al igual que los juicios (cf. *supra* II 15)— están determinadas por las creencias acerca del valor: el error consiste en considerar que el valor se encuentra en otra cosa distinta de la virtud y ello conlleva un desvío del *telos* propio de la vida humana (Annas, 1993, cap. I). La conclusión final hace hincapié en la doble naturaleza racional y animal: no hace falta indicar cuál de las dos es superior: lo animal («ser vivo»: ὡς ζῶον) es ineludible, pero no cabe jactarse de las necesidades que nos impone. El cierre del capítulo toma la forma de diálogo con un interlocutor imaginario, un recurso habitual en Epicteto (cf., asimismo, *infra* V 1; V 36; VIII 32; para el esquema pregunta-respuesta y la influencia de Epicteto, cf. Van Ackeren, 2011, 199-204).

7. Quienes tienen un equivocado entendimiento de lo que es realmente beneficioso —la virtud— tienden a convertir su vida en una tragedia. En cambio, quienes se atienen a su ser racional y divino se inician en los misterios (δρῶν) de la virtud, en el cumplimiento de su propia naturaleza. Marco fue iniciado en los misterios de Eleusis en el otoño de 176 (Dion Casio LXXI 31, 3). La práctica de la virtud se corresponde con un servicio religioso. Una vida conforme a naturaleza, por tanto, es una vida que se desarrolla dentro de unos parámetros que tienen a la divinidad como marco esencial, ya que lo divino racional está inserto en sus estructuras y procesos naturales, aunque de una manera distinta a la exhortación platónica a la *homoiosis theo* (*Teeteto* 176a-177a; *Ti-meo* 90d; cf. Hadot, 1998, 129) o a la concepción aristotélica de *physis*. Cabría considerar que Marco considera que la tragedia parte de un cálculo erróneo sobre el valor y conlleva una ruptura respecto a esa exigencia; supone una vida dominada por los impulsos, excesiva y estilísticamente ampulosa, sin la sencillez y orden necesarios (cf. *infra* III 8; V 28; IX 29; XI 6). Asimismo, los extremos que representan el aislamiento y el deseo de multitud son perversiones de la condición racional y social del ser humano. La idea de que la duración de la vida es algo que entra dentro de los indiferentes es típicamente estoica (Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* III 45, 47 y 76; cf. asimismo, II 14; IV 47 y 50).

8. Los estoicos consideraban las pasiones enfermedades del alma (Gill, 2013, 112) Las alusiones médicas (πυῶδες, μεμολυσμένον, ὑπουλον) relacionadas con

un término punitivo (κεκολασμένου) y otro purificadorio (ἐκκεκαθαμένου) remiten al *Gorgias* (477e-479c) y a la analogía que establece Platón entre medicina y justicia por compartir un carácter correctivo (Dodds, 1990, 226 ss.; para una visión general sobre los argumentos terapéuticos en el estoicismo, cf. Lapsinski, 2019, 11-24). Asimismo, la idea de la corrección de los deseos aparece también en Aristóteles (*Ética nicomáquea* 1119b3-12). Sobre el carácter purificadorio del *logos* socrático, cf. Plutarco, *Cuestiones platónicas* 999f y 1000c. La mayor o menor longevidad no es lo que define una vida incompleta (ἄσυντελή τὸν βίον), sino la adecuación de esta a la tarea que le es propia, algo que acerca a estoicos y epicúreos (KD 20-21). La idea de que lo importante no es cuándo, sino cómo se abandona la escena aparece también en Epicteto (IV, 1 165) y Séneca (*Cartas* 77, 20).

9. En este breve capítulo Marco elabora un compendio sintético de las doctrinas éticas estoicas (Gill, 2013, 112-113). El imperativo de reverenciar la facultad de pensar (τὴν ὑποληπτικὴν δύναμιν σέβει) manifiesta el marco religioso del *telos* de la vida humana: que cualquier juicio o noción (ὑπόληψις, cf. Giavatto, 2008, 60) que surja en el *hegemonikon* sea coherente (ἀνακόλουθος) con la naturaleza y la disposición racional del ser humano (τῆ φύσει καὶ τῆ τοῦ λογικοῦ ζῴου κατασκευῇ), condición necesaria para desarrollar la capacidad de análisis sin precipitación (ἀπροπρωσίαν: término técnico para la virtud dialéctica, cf. Diógenes Laercio VII, 46; cf. Giavatto, 2008, 74; su opuesto es la precipitación: «dar asentimiento antes de que haya una cognición», cf. Estobeo 2.1 12, cit. de Boeri-Salles, 2014, 528; Epicteto, *Disertaciones* II 8, 29), la vida en familiaridad (οἰκείωσις) con los seres humanos y el servicio obediente a los dioses (τοῖς θεοῖς ἀκολουθίαν). El capítulo muestra interesantes paralelos con Diógenes Laercio VII 85-88: sobre la noción de familiaridad y el fin de la vida humana para Crisipo (Gill, 2013, 112-113).

10. Resulta habitual en Marco (casi «obsesiva»: Rutherford, 1991, 86) esta llamada a la economía de las palabras y los principios y a evitar lo superfluo (IV 24; X 2;), lo que se opone a la diversidad y *polymathia* de buena parte de la literatura contemporánea (cf. Rutherford, *ibid.*). Como señala Gill (2013, lxiv-lxv), a menudo Marco asume una visión «desde arriba» para concebirse dentro de una totalidad mayor, universal o cósmica, al igual que el conjunto de lo social aparece en ocasiones caracterizado en relación a la totalidad cósmica en la que este se integra. Esta mirada comprensiva sirve de marco conceptual y normativo (cf. Barnes, 2011, 484-509). Para Dodds (1975, 26), que encuentra un tono pesimista que ha sido rebatido posteriormente (Gill, 2013, 113), Marco Aurelio significa un punto de inflexión respecto a este *topos* de la visión cósmica, heredera del sistema físico aristotélico que separa el mundo celeste y el terreno, y diferencia sus grados de perfección. La manera de referirse a los seres humanos (ἄνθρωπαρίων) subraya ese carácter ilusorio. La comparación entre el ser humano y el muñeco o la marioneta tiene una larga tradición desde Platón (cf. *supra* comentario a II 2), al igual que la analogía entre vida y escena, pero, de acuerdo con la interpretación de Dodds, alcanza tintes nuevos en la época de Marco, y cobra un mayor sentido de irrealidad (cf. II 2 o VII 3 y 9; asimismo cf. Plotino III 2, 15).

11. Este capítulo ha sido objeto de numerosas lecturas en profundidad (cf. Foucault 2005, 280-286.; Hadot, 2013, 192-193, Giavatto, 2008, 4-15; Van Ackeren, 2011, 580-597; Gill, 2013, xl-xliv), dada su importancia en el método de análisis que Marco utiliza en su labor filosófica. Foucault elabora su interpretación a partir de tres principios: definición del bien para el sujeto; definición de la libertad para el sujeto; definición de lo real para el sujeto. Por su parte, Gill (2013, xxxvii ss.) considera el capítulo un ejemplo ilustrativo de cómo Marco elabora la idea estoica de desarrollo moral como «apropiación» (οἰκει-ωσις) de aquello que es beneficioso y adaptación y cumplimiento de lo que es por naturaleza (para un tratamiento *in extenso* de la idea de *oikeiosis* cf. Boeri-Salles, 2014, 494 ss.). Para Gill, Marco no se sirve de la idea de una selección cada vez más racional entre diferentes ventajas naturales (Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* III 17-22 y 62-68), sino que se centra en el punto final del proceso: la consideración de la virtud como bien supremo, lo único que merece ser elegido por sí mismo. En la dimensión social de la apropiación, asimismo, no se hace eco de la idea de que beneficiar a los otros está en la base del amor hacia los hijos, común a todos los animales, sino que subraya dos aspectos más desarrollados: el compromiso con los roles sociales (en la familia y en la comunidad) y la concepción de los seres humanos como hermanos o conciudadanos de una *kosmopolis*. La estricta noción ética que implica la *oikeiosis* de Marco parece vinculada con la de Aristón, estoico algo heterodoxo, y Epicteto, que descartan o no abordan la noción de «preferibles» por considerarlos irrelevantes en su proceso de perfeccionamiento ético. El capítulo tiene una clara intención moral, como demuestra la centralidad de la «grandeza del alma» (μεγαλοφροσύνη), las referencias al ejercicio de la virtud, la doble direccionalidad del valor (ἀξία) y, finalmente, la alusión a la doctrina de las cosas intermedias o indiferentes (Cf. Giavatto, 2008, 4). El imperativo con el que comienza el capítulo pone al lector —o al único destinatario: el propio autor— *in medias res*: en una actitud moral de asunción de una operación intelectual que ha de cumplirse (Giavatto, *ibid.*, 5). Marco utiliza definición y descripción (τὸ ὄρον ἢ ὑπογραφήν) en su sentido técnico-instrumental estoico: explicación de lo característico y propio (Diógenes Laercio VII 60). Aquello que «se presenta creando una impresión» (τοῦ ὑποπίπτοντος φανταστοῦ; cf. Crisipo: Aecio IV 12, 3: SVF 2, 52, 70) es, en sentido técnico, el objeto externo real (Giavatto, *ibid.*, 9) que es analizado por la definición en sus ingredientes materiales (Sedley, 2012, 399). Marco Aurelio considera en varios pasajes que un uso correcto de las palabras es parte del proceso de perfeccionamiento moral (cf., asimismo, X 8) En la primera parte del capítulo se insta a un ejercicio de análisis de aquello que se presenta y a la necesidad de identificación y determinación del φανταστόν y de las partes que lo componen, en la segunda se subraya la importancia de reconocer su función —su utilidad para el cosmos, su valor respecto al universo y al ser humano—, su naturaleza —composición y el tiempo que dura— y la virtud con que hay que abordarlo. Por una parte, cada situación que se presenta aparece como una oportunidad para actuar conforme a la virtud apropiada, por ello crea grandeza de ánimo. Por otra, mediante este proceso se reconocen los elementos materiales y su caducidad temporal, lo que es útil para reconocer aquellas cosas

que son moralmente neutras o intermedias y apartan del valor absoluto que significa la virtud, lo único deseable. El trabajo de desarrollo moral estoico se ha de realizar conforme a su doble dimensión como ser natural y social: los dos aspectos van en paralelo y se yuxtaponen reforzándose mutuamente (Gill, 2013, xliii). El capítulo es plenamente representativo de un método de análisis basado en la *diairesis* y desapasionado de objetos y acciones (Rutherford, 1991, 144; cf., asimismo, Gill, *ibid.*, xli) que afirma la confianza estoica en las facultades del intelecto para encontrar el correcto camino ético (Annas, 2004, 112).

12. Para la felicidad (εὐζωΐσεις) no se necesita más que la virtud y actuar conforme a esta se halla siempre en nuestra mano. El desplazamiento del verbo principal al final de la frase aumenta la atención que merecen cada una de las cláusulas condicionales. La recta razón (τῷ ὀρθῷ λόγῳ) es la ley esencial que rige la vida de dioses y humanos. Diógenes (VII 88) afirma que Crisipo consideraba que la recta razón era idéntica a Zeus, «gobernante real de la ordenación de todo lo existente. Y en eso mismo consiste la virtud del hombre dichoso y el curso fácil de la vida, cuando todo se hace de acuerdo con la armonía del espíritu de cada uno con el designio del administrador del universo». La muerte significa la restitución (ἀποδοῦναι) del genio interior (δαίμων). No esperar ni huir significa no dar valor a los indiferentes y concentrarse en la consecución de la virtud.

13. Sobre la analogía entre filosofía y medicina, cf. Introducción, pp. 22-23; «Tener a mano» (πρόχειρα) es una de las consignas más recurrentes del trabajo de sí estoico (cf. Epicteto III 10, 1; cf., asimismo, *infra* XII 9). La expresión significa que hay que leer, memorizar, digerir y poner en práctica sin cesar los principios de la filosofía (cf. Sellars, 2003, 147 ss.). Como señala Giavatto (2008, 122-123), Marco se sirve continuamente de fórmulas yusivas e imperativas que le sirven para convertir los principios doctrinales en preceptos de manera inmediata. Los δόγματα, así, asumen una dimensión doble (doctrina y precepto) y adquieren el valor de herramientas prácticas que hay que aplicar a la vida cotidiana. Igualmente estoica es la expresión «asuntos divinos y humanos» que alude al vínculo (σύνδεσις) que une la ética y la física, de la que la teología es culmen. En cada una de las acciones que se llevan a cabo en la vida se debe tener como marco ambas esferas, humana-divina (ética-física). Cabe interpretarlo también (Gill, 2013, 115) como un recuerdo a tener presente este marco cuando se realizan actos humanos como el ejercicio de la política y la administración imperial, y divinos como los rituales religiosos que le correspondían como *princeps*.

14. No hay más tiempo que perder ante la urgencia del fin (τέλος), término que alude tanto al cumplimiento de la dimensión ética de la vida para el estoico como al propio término de la vida humana, ante el que hay que mostrarse preparado. Ha habido bastante discusión acerca de a qué pueden aludir estos cuadernos de escritos (τὰ ὑπομνημάτιά) y notas extraídas (τὰς ἐκ τῶν συγγραμμάτων ἐκλογάς) de obras griegas y romanas y dejadas para estudiar en su vejez. Es evidente el valor de la historia como modelo ejemplar ético, como sucede en Plutarco o Valerio Máximo (Gill, 2013, 115-116). Lo que ha provocado discusión es si con las «notillas» se está refiriendo a este libro y con los «extractos» a las citas de otros autores que aparecen en él. Por una parte, la recopilación de ci-

tas de obras era una práctica habitual en la educación retórica y es perfectamente verosímil que formara parte del programa que elaboró Frontón para Marco (Gill, *ibid.*, 116). Por otra parte, resultaría contradictorio que se refiriera a sus propios ejercicios éticos con un diminutivo como ὑπομνημάτιά, ya que son precisamente estos, como se afirma en este capítulo, los que le posibilitan dejar de lado todo lo vano y superfluo para recordarse continuamente la urgencia de la tarea que tiene delante, el cumplimiento de su τέλος como ser humano. Para Rutherford (1991, 28-29) el contexto sugiere dedicarse a una «búsqueda más agradable». En cambio, Foucault (2019, 44-45) hace hincapié en la urgencia que conlleva la inquietud de sí.(cf. Séneca, *Cartas* 2, 1) y la señala como un rasgo del pensamiento de Epicteto presente en Marco: «El ser humano es definido en las *Disertaciones* como el ser que ha sido confiado a la inquietud de sí. Ahí reside su diferencia fundamental con los otros seres vivos [...]. El hombre, en cambio, ha de velar por sí mismo; no, sin embargo, a consecuencia de algún defecto que lo pusiera en una situación de carencia y lo hiciese desde ese punto de vista inferior a los animales, sino porque el dios ha querido de manera deliberada que pueda usar libremente de sí mismo, y para ese fin lo ha dotado de razón».

15. Farquharson (*com. ad loc.*, 584) apunta una influencia conceptual y estilística de Heráclito en este capítulo, especialmente de sus invectivas contra los profanos (51 DK) y del fr. 93 DK (ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει) en el que la referencia a Apolo alude a un significado más profundo de las palabras. Giavatto (2008, 99-100), en cambio, propone interpretar σημαίνει como la acción de interrogarse, en un plano filosófico, no oracular, qué cosa son realmente las acciones que se presentan con esas palabras: su significado completo y la totalidad de sus significados posibles (πόσα σημαίνει, cf. *ibid.*, 100, n. 54). Siguiendo a Jäkel (1991, 23), para Marco, el lenguaje influiría en la capacidad de uno de crearse una opinión. Para Gill (2013, 116-117), Marco desplaza este eco a la paradoja estoica de que solo el sabio —y este es un ideal, no hay encarnación posible— es capaz de captar el significado profundo de las acciones. El capítulo alude a aquellos que no están inmersos en el proyecto estoico de mejora. La idea de «otra visión» diferente a la de los ojos tiene precedentes platónicos (*República* 518b-519b).

16. Para esta división (σῶμα, ψυχή, νοῦς), cf. II 2 y comentario *ad loc.* Por ψυχή se entiende el espíritu que anima el cuerpo, lo que diferencia al ser humano y a los animales del reino vegetal y de los cuerpos inorgánicos. Como señala Gill (2013, 117), a primera vista Marco se mueve dentro del estándar estoico en el uso de la *scala naturae* para poner en correlación las funciones propias de los seres vivos y diferenciar las propiamente humanas. Para la ortodoxia estoica, no obstante, las percepciones y los impulsos (αἰσθήσεις/ὄρμαι) estarían ambos relacionados con la facultad de tener animación (ψυχή), propia de los animales en general (para la jerarquía cósmica, cf. Sedley, 2012, 403-404). Sin embargo, no se puede pasar por alto la manera negativa con la que caracteriza a la clase de seres humanos que menciona. Si bien en «recibir la impresión de los sentidos» (τυποῦσθαι φανταστικῶς) se subraya la dimensión pasiva del nivel mínimo del proceso perceptivo (Giavatto, 2008, 34), «ser movido por los impulsos, como una

marioneta» (τὸ δὲ νευροπλαστεῖσθαι ὀρμητικῶς) es una expresión indudablemente condenatoria —máxime con una cadencia de ejemplos que culmina con Fálaris (tirano de Agrigento en el siglo VI a.C., célebre por la máquina de tormento llamada «el toro de Fálaris») y Nerón (emperador romano entre el 54-68 d.C.) como representantes extremos de la tiranía y la crueldad—; por último, la función más elevada «tener el intelecto como guía de lo que parecen deberes» (τὸ δὲ τὸν νοῦν ἡγεμόνα ἔχειν ἐπὶ τὰ φαινόμενα καθήκοντα) es compartida también con impíos, traidores y viciosos. Como señala Cassanmagnano (2017, 445-446) por «acciones convenientes» (o «deberes»: καθήκοντα) se refiere al ámbito de los indiferentes y solo en aquello que depende de nosotros —el pensamiento, su actividad, función e iniciativa moral— reside el bien y el mal. Para los grados y modos en que una acción puede ser debida —directa o incondicionalmente o condicionalmente—, cf. Boeri-Salles, 2014, 558. Todo lo demás está sometido al juego de los acontecimientos. Por tanto, la función racional no conlleva necesariamente virtud y todas las funciones psicológicas pueden usarse para el bien o para el mal (Gill, *ibid.*, 118). En la definición de su buen uso, Marco recurre a ideas ya elaboradas en capítulos anteriores y presenta esa figura del sabio que encarna el ideal y el fin de la vida humana.

LIBRO IV

1

El gobernante interior, cuando se encuentra conforme a naturaleza, se mantiene de tal modo ante los acontecimientos que siempre se adapta con facilidad a lo que es posible y se le presenta. [2] No muestra preferencia respecto a ninguna materia establecida, sino que dirige su impulso a su objetivo, con reserva; convierte en materia para sí aquello que aparece ante él, al igual que hace el fuego cuando asimila las cosas que le caen dentro: cosas que podrían hacer que una lámpara pequeña se apagara; pero un fuego refulgente se apropia rápido de lo que se le echa, lo devora por completo y, a partir de ello, crece más alto.

2

No lloves a cabo ninguna acción sin propósito, ni de otro modo que conforme a la doctrina que lleva al arte a su plenitud.

3

Buscan sus retiros en el campo, en la costa, en las montañas. [2] También tú solías anhelar cosas semejantes. Pero todo eso es vil y lo más ajeno a la filosofía, cuando cabe el retiro en ti mismo cuando desees. No hay para un ser humano lugar de retiro más tranquilo ni más libre de ocupaciones que su alma: más aún para el que tiene en su interior eso que, en cuanto se repliega en ello, al momento genera una calma completa; y por calma me refiero solo al buen orden. [3] Concédete a ti mismo ese retiro, de continuo, y renuévate. Que haya principios sencillos y elementales que te basten, tan pronto como recurras a ellos, para pur-

gar toda aflicción y conducirte, sin molestias, a aquello a lo que regresas. [4] ¿Qué te molesta entonces? ¿La maldad humana? Retoma la afirmación de que los seres racionales surgen unos por causa de otros, que tolerar es parte de la justicia, que obran mal involuntariamente, y cuántos que se enemistaron, desconfiaron, se odiaron y batallaron entre sí yacen muertos y reducidos a cenizas. Deja ya de sentirte molesto. [5] ¿O acaso te disgusta la parte del universo que se te ha asignado? Ponte de nuevo ante esta disyuntiva: «O providencia o átomos», y cuantas cosas te muestren que el universo es como una ciudad. [6] ¿Son entonces las cosas de tu cuerpo las que aún te afectan? Piensa que la inteligencia, una vez que obtiene dominio sobre sí y reconoce su propio poder, no se mezcla con ningún espíritu en movimiento, sea suave o brusco. Considera, por último, todo cuanto has escuchado y asentido sobre el dolor y el placer. [7] ¿Acaso te va distraer tu deseo de celebridad? Observa la rapidez con la que todo cae en el olvido, el abismo de tiempo infinito que se abre en una y otra dirección, la vacuidad del eco póstumo, lo inconstante y carente de juicio de la supuesta buena fama, la estrechez del lugar que la circunscribe. [8] La tierra entera es un punto y qué pequeño el rincón de esta en el que habitas. Además, ¿cuántos y quiénes serán los que te van a alabar? [9] En adelante, acuérdate de retirarte a ese pequeño terreno de ti mismo; por encima de todo, no te distraigas ni hagas esfuerzos, sino sé libre y mira las cosas como hombre, como ser humano, como ciudadano, como animal mortal. [10] Que entre aquellos principios que has de tener más a mano, aquellos en los que te repliegas, estén estos dos: primero, que las cosas no afectan al alma, sino que esta permanece al margen, sin temblores; las turbulencias provienen únicamente de la opinión que se genera en tu interior; [11] segundo, que todo lo que ves está a punto de cambiar y en un momento ya no estará. Piensa en todo momento en los cambios en los que has estado presente. [12] El universo, mutación; la vida, opinión.

4

Si la inteligencia nos es común, también la razón, por la que somos racionales, es común; si esto es así, también es común la razón que nos ordena qué hay que hacer y qué no; si así es, la ley nos es común; en tal caso, somos ciudadanos; por tanto, participamos de una suerte de ciudadanía; [2] en tal caso, el mundo es como una ciudad. ¿De qué otra ciudadanía común se podría afirmar que participa todo el género humano? Precisamente de ahí, de esa ciudad común, nos viene la inteligencia, la racionalidad y la ley. [3] ¿De dónde si no? Al igual que

el elemento terrestre que hay en mí se escindió de alguna otra tierra, como lo húmedo procede de otro elemento primordial o el aliento vital surge de alguna otra fuente, como también lo cálido y lo ígneo provienen de otra fuente propia —pues nada surge de la nada, como tampoco marcha al no ser—, de igual modo la inteligencia nos viene de otra parte.

5

Como la muerte, también el nacimiento es un misterio de la naturaleza: unión a partir de los elementos y disolución en los mismos. En suma, no hay de qué avergonzarse, pues ni es contrario a lo que corresponde a un animal racional ni a la razón de su constitución.

6

Con gente así no podía más que suceder necesariamente esto: no querer que sea así es como no querer que la higuera tenga un jugo amargo. En suma, recuerda esto: dentro de muy poco tiempo tanto él como tú estaréis muertos y poco después no quedarán ni vuestros nombres.

7

Elimina la opinión, desaparece también el «he sufrido un daño»; elimina el «he sufrido un daño», desaparece el daño.

8

Lo que no hace al hombre peor en sí mismo tampoco hace peor su vida, ni le provoca daños en su exterior ni en su interior.

9

La naturaleza del beneficio obligó a que sucediera así.

10

Que todo ocurre de manera justa. Lo descubrirás si lo examinas detenidamente. No me refiero solo a la concatenación de hechos, sino a que ocurren de acuerdo a la justicia y como si alguien lo fuera asignando conforme a su valor. Observa entonces atentamente cómo has comenzado y cualquier cosa que hagas hazla así, con la idea de ser bueno de acuerdo a lo que se considera propiamente «bueno». En toda actividad guarda este principio.

11

No consideres las cosas tal como las juzga un arrogante o como él quiere que tú las juzgues; míralas de acuerdo a como son en verdad.

12

En todo momento has de tener plenamente dispuestos estos dos principios: uno, actuar únicamente del modo en que te sugiere la razón regia y legisladora para beneficio de los seres humanos; dos, cambiar tu mente si aparece alguien que te endereza y te hace abandonar una opinión. [2] Eso sí, ese abandono ha de surgir siempre de la convicción de lo que es justo y beneficioso para lo común; es además el único modo en que hay que obrar respecto a lo preferible, no porque resulte amable o reporte fama.

13

¿Tienes racionalidad? Sí. Entonces, ¿por qué no la usas? Si ella hace lo que le es propio, ¿qué más quieres?

14

Estás constituido como parte. Desaparecerás en lo que te engendró: mejor dicho, serás reintegrado en la razón germinal mediante cambio.

15

Muchos granos de incienso sobre un mismo altar: uno cae antes, otro después: ninguna diferencia.

16

En diez días parecerás un dios a estos mismos que ahora te consideran una bestia o un mono con tan solo replegarte en las doctrinas y el culto de la razón.

17

No como si fueras a vivir miles de años. La necesidad pende sobre ti: mientras vivas, mientras sea posible, hazte bueno.

18

Cuánta calma gana quien no se ocupa de lo que dice, hace o piensa el prójimo, sino solo de lo que él mismo hace, para que sea justo, piadoso o conforme a un hombre bueno. No te fijes en lo sombrío del carácter, sino corre directo a la línea de meta, sin dispersión.

19

Quien se agita ante la idea de fama póstuma, no se da cuenta de que todos y cada uno de los que lo recuerdan morirán pronto; a continuación, su sucesor, hasta que todo recuerdo se extinga en una marcha de vidas que se encienden y se apagan. [2] Suponte que los que recuerdan son inmortales, y que sea inmortal el recuerdo: ¿qué tiene que ver contigo? Y no me refiero a que nada importa a un muerto, sino ¿qué le aporta la alabanza al vivo, a no ser que sirva para un propósito concreto? [3] En ese momento te apartas inoportunamente del regalo que hace la naturaleza por aferrarte a lo que dice otro.

20

Todo lo demás que es de algún modo bello es bello por sí mismo y completo en sí mismo y el elogio no le aporta nada. [2] En ningún caso se vuelve mejor ni peor por recibir elogios. Afirmando lo mismo respecto de las cosas que comúnmente se llaman bellas, tanto de las cosas materiales como de los objetos fabricados mediante técnica. ¿Qué necesita lo que es realmente hermoso? No más que la ley, ni más que la verdad, ni más que la benevolencia o el respeto. [3] ¿Cuál de ellas es bella por recibir alabanzas o se arruina por los vituperios? ¿Es que una esmeralda se vuelve peor si no se la alaba? ¿Y el oro, el marfil, la púrpura, la lira, el puñal, la florecilla, el arbolillo?

21

Si las almas permanecen, ¿cómo puede el aire contenerlas desde siempre? [2] ¿Y cómo puede la tierra albergar los cuerpos enterrados desde un período de tiempo tal? Al igual que aquí el cambio y la descomposición de los cuerpos, después de un período de permanencia, hacen sitio para otros muertos, así también las almas que pasan al aire, después de un período de permanencia, cambian, se diluyen, se conflagran al reintegrarse en la razón germinal del universo y de esta manera dejan lugar para las que entran a habitarlo. Esta podría ser la respuesta a la cuestión sobre la permanencia de las almas. [3] Por otra parte, no hay

que tener solo en cuenta la gran cantidad de cuerpos que han recibido una sepultura así, sino también los de los animales que cada día sirven de alimento tanto a nosotros como a otros animales. [4] ¿Qué número es consumido y encuentra así su sepulcro en el cuerpo de quienes se lo comieron? Y, con todo, se hace espacio mediante la transformación en sangre y a través de los cambios en aire o en fuego. ¿Cómo se investiga la verdad en esto? Separando lo material y lo causal.

22

No desvariar. En todo impulso proveer lo correcto y preservar lo que está sólidamente comprendido en toda impresión.

23

Todo lo que se adapta a ti, mundo, se adapta a mí. Nada me resulta temprano ni tardío que sea para ti oportuno. [2] Para mí es fruto lo que traen tus estaciones, naturaleza [3]: todo de ti, todo en ti, todo a ti. Dice aquel: «Querida ciudad de Cécrope», ¿y no vas tú a decir: «Querida ciudad de Zeus»?

24

«Haz pocas cosas», dice, «si quieres tranquilidad de ánimo». ¿No es mejor hacer lo necesario y lo que dictamina la razón del ser social por naturaleza y del modo en que lo dictamina? [2] Pues esto no solo aporta la tranquilidad de ánimo fruto de haber obrado conforme al bien, sino también la que proviene de hacer pocas cosas. [3] La mayor parte de lo que decimos o hacemos no es necesario y si uno lo suprime, le ocupará menos tiempo y estará más sereno. [4] Por ello hay que recordarse en toda ocasión: ¿no es esta una de las cosas innecesarias? [5] Y no solo hay que eliminar las acciones no necesarias, también las impresiones: así no vendrán a continuación las acciones que las acompañan.

25

Prueba si te ajustas a la vida de un ser humano de bien, que se contenta con lo que ha recibido del todo y está satisfecho si su actuación es justa y su disposición, benévola.

26

¿Has visto aquello? Mira también esto. No te angusties. [2] Hazte sencillo. ¿Alguien yerra? Yerra para sí. ¿Te ha pasado algo? Está bien. En el universo y desde el origen de los tiempos todo lo que te sucede ha sido ordenado y urdido por el hado. En suma, la vida es breve: saca beneficio del presente con un buen razonamiento y justicia. Vive relajado, con sobriedad.

27

O bien el mundo tiene un orden o es un potaje sin concierto: pero es un orden. [2] ¿Acaso puede haber orden en ti, pero desorden en el universo, y eso cuando todas las cosas están diferenciadas, entremezcladas y en mutua simpatía?

28

Carácter negro, carácter afeminado, carácter duro, salvaje, aborregado, infantil, estúpido, falso, carroñero, vendedor, tiránico.

29

Si es un extranjero del mundo quien no entiende las cosas que hay en él, no es menos extranjero el que no entiende lo que sucede. [2] Es un exiliado el que huye de la razón política; un ciego el que cierra el ojo de la mente; un mendigo el que necesita a otro y no obtiene de sí lo necesario para la vida. [3] Es un absceso del universo el que se aparta y se escinde a sí mismo de la razón de la naturaleza común por su insatisfacción respecto a los acontecimientos. Ella trajo esto, la misma que te trajo a ti; una amputación de la ciudad es quien amputa su propia alma de la de los seres racionales, que es una misma.

30

Uno filosofa sin túnica; otro sin libro; otro más semidesnudo: «No tengo pan —dice— y permanezco en la razón». Yo tengo los alimentos de las enseñanzas y no permanezco en ellas.

31

El humilde arte que aprendiste ámalo, reposa en él. Transita lo que te queda de vida como si hubieras puesto en manos de los dioses todo lo tuyo, de todo corazón, como quien no se presenta como tirano ni como siervo de ninguno de los seres humanos.

32

Piensa, por ejemplo, en los tiempos de Vespasiano, verás todo esto mismo: gente que se casa, cría a sus hijos, enferma, muere, guerrea, festeja, comercia, labra la tierra, adula, se muestra arrogante, desconfiada, conspiradora, desea la muerte de otro, se queja de su vida presente, ama, acumula riquezas, desea consulados, reinos. Vale: su vida ya no está en ninguna parte. [2] Pasa ahora a los tiempos de Trajano, de nuevo lo mismo: también aquella vida murió. [3] Del mismo modo, considera los testimonios escritos de los tiempos pasados y de pueblos enteros, observa cuántos, tras sus esfuerzos, sucumbieron al poco y se disolvieron en sus elementos primordiales. [4] Ante todo ten en mente a aquellos que tú mismo conociste en sus vanos esfuerzos, que dejaron de hacer lo que correspondía a su condición, de aferrarse a esto y conformarse con ello. [5] Hay que recordar entonces que la atención que se dirige a cada acción particular tiene su propio valor y proporción. De este modo no te desesperarás: si no te vuelcas en nimiedades más de lo que conviene.

33

Palabras que fueron antes habituales ahora son arcaísmos. Del mismo modo, los nombres celebrados antaño ahora son, de alguna manera, arcaísmos: Camilo, Cesón, Voleso, Dentato; un poco después, Escipión, Catón; a continuación, Augusto; después, Adriano y Antonino. Todo se desvanece: al poco se vuelve legendario y en breve lo cubre un completo olvido. [2] Y eso que hablo de quienes brillaron magníficamente. El resto, tan pronto como expiró, «invisibles, ignorados». ¿Qué es, en realidad, eso del recuerdo eterno? [3] Un vacío absoluto ¿En qué hay que concentrar los esfuerzos? En esto solo: en un pensamiento justo, en acciones dirigidas a lo común, en una palabra tal que no quepa mentira, en una disposición que dé la bienvenida a todo lo que pasa por ser inevitable, familiar y por fluir desde un principio y fuente tales.

34

Abandónate voluntariamente a Cloto, deja que te urda en cualesquiera hechos que quiera.

35

Todo es efímero, tanto el que recuerda como lo recordado.

36

Observa en todo momento que todo surge mediante cambio y acostúmbrate a pensar que nada ama más la naturaleza del todo que cambiar los seres y hacer nuevos seres semejantes. [2] Todo ser es, de algún modo, semilla del que surgirá de él. [3] Pero tú concibes que las únicas semillas son las que se echan a la tierra o a la matriz: esto es completamente ajeno a la filosofía.

37

Pronto vas a estar muerto y aún no estás unificado, ni tranquilo, ni es creíble que el exterior no te dañe, ni que seas amable con los demás, ni que apliques tu juicio solo a actuar con justicia.

38

Fíjate en sus principios rectores, incluso de los juiciosos, de qué huyen, qué persiguen.

39

Tu mal no se halla en el principio rector de otro: ni en un giro o alteración de lo que te rodea. [2] ¿Dónde entonces? En lo que en ti opina acerca de los males. Que deje de opinar y todo estará bien. [3] Incluso si lo que te es más cercano, tu pobre cuerpo, es sajado, quemado, supura o tiene un absceso, la parte que juzga sobre estas cosas ha de mantener la calma. Esto es, que discierna que no es un mal ni un bien lo que puede suceder por igual a un hombre malo y a otro bueno. [4] Lo que sucede por igual al que vive contra naturaleza y al que vive conforme a naturaleza no es ni conforme ni contra naturaleza.

40

Considera en todo momento que el universo es como un único ser vivo que contiene una única sustancia material y una única alma, cómo todo se presenta ante una única sensación, la suya; cómo todo se cumple a través de un único impulso; cómo todas las cosas son causa de todo lo que ocurre y cuál es su hilaza y su urdimbre.

41

«Eres una pobre alma que carga con un cadáver», como decía Epicteto.

42

Nada hay malo para las cosas en proceso de cambio, como tampoco nada bueno para las que resultan del cambio.

43

Una especie de río en las cosas que pasan y una violenta corriente, el tiempo. Tan pronto como una cosa aparece a la vista, ya es llevada; se presenta otra, y será arrastrada.

44

Todo lo que acontece es tan habitual y familiar como una rosa en primavera y los frutos del verano; así también la enfermedad, la muerte, la calumnia, la traición y cuanto alegra o entristece a los necios.

45

Lo posterior siempre es afín a lo que ha ocurrido antes; no es como una enumeración de cosas separadas y reunidas solo por fuerza, sino que hay una conexión racional. Al igual que los seres se ordenan conjuntamente de manera armónica, también los sucesos no muestran una mera sucesión, sino una suerte de afinidad maravillosa.

46

Acuérdate siempre de lo de Heráclito: «La muerte de la tierra hacerse agua, la muerte del agua hacerse aire, la del aire, fuego y a la inversa». [2] Acuérdate también «del que olvida adónde conduce el camino» y [3] «con lo que más de continuo tratan —con la razón que todo lo gobierna— están en desacuerdo y con lo que se encuentran a diario, eso les parece extraño»; que no hay que «hacer y decir como los que están dormidos», porque en ese estado creemos hacer y hablar; y que no se debe ser como «hijos en relación a sus padres», en pocas palabras, «tal y como hemos recibido de ellos».

47

Como si uno de los dioses te dijera que mañana vas a morir o, en todo caso, pasado mañana: ya no importaría mucho que fuera pasado mañana mejor que mañana, a no ser que tuvieras un grado sumo de vileza. Pues ¿qué diferencia hay entre uno y otro? Del mismo modo no consideres que vivir muchos años sea más importante que vivir hasta mañana.

94

Piensa continuamente cuántos médicos han muerto después de fruncir tantas veces las cejas sobre sus pacientes; cuántos astrólogos tras predecir la muerte de otros como si esta fuera algo excepcional; cuántos filósofos tras haberse extendido hasta la saciedad acerca de la muerte y la inmortalidad; cuántos valientes tras matar a muchos; cuántos tiranos tras haber ejercido con terrible despotismo derecho de vida o muerte, como si ellos fueran inmortales; cuántas ciudades enteras, por decirlo de algún modo, han perecido: Hélice, Pompeya, Herculano e innumerables otras. [2] Pasa ahora a cuantos has conocido, uno tras otro: uno sucumbió tras enterrar a otro, otro tras este y todo en muy poco tiempo. [3] En suma, considera siempre lo humano como efímero, de poca monta: ayer moco, mañana embalsamamiento y ceniza. [4] Pasa este breve tiempo conforme a naturaleza y desaparece alegre, como una aceituna madura que cae bendiciendo a quien la trajo y agradecida al árbol que la crio.

Ser como el promontorio contra el que rompen sin cesar las olas; él permanece firme mientras a su alrededor se calma la espuma de las aguas. [2] «Desgraciado de mí, porque me ha pasado esto». De ningún modo: «Afortunado de mí, porque, tras haberme pasado esto, continúo libre de pena, sin quebrarme por el presente [3] y sin miedo al futuro». Esto mismo le podía haber pasado a cualquiera, pero cualquiera no hubiera continuado tras ello libre de pena, ¿por qué habría de ser más desgracia aquello que esto fortuna? [4] ¿Acaso, en general, consideras desgracia para un ser humano algo que no es un error de la naturaleza humana? ¿Te parece un error de la naturaleza humana lo que no es contrario al designio de esta? [5] ¿Qué pasa entonces? Has entendido su designio: ¿lo que ha ocurrido te impide ser justo, magnánimo, juicioso, sensato, prudente, sincero, modesto, libre y todo aquello con cuya presencia la naturaleza del ser humano obtiene lo que le es propio? [6] Recuerda, para lo que queda, servirte de este principio ante todo lo que te pueda producir dolor: esto no es una desgracia, sino que soportarlo con nobleza es una fortuna.

Una ayuda para despreciar la muerte, aunque muy ajena a la filosofía, pero igualmente efectiva, es pasar lista mental de los que se aferraron

tenazmente a la vida. [2] ¿Les queda algo más que a los que murieron prematuramente? [3] Finalmente yacen en algún lugar Cediciano, Fabio, Juliano, Lépido o cualquiera que, como ellos, acompañó muchos cortejos fúnebres y después fue él mismo acompañado. En suma: el intervalo es mínimo y además pasando por qué experiencias y en compañía de quiénes y en qué condición corporal. [4] No le des importancia. [5] Mira la inmensidad del tiempo que se abre detrás de ti y delante, otro tiempo indefinido. [6] En este punto: ¿qué diferencia hay entre tres días o tres generaciones como Néstor?

51

Corre siempre por el camino más directo, pues este es conforme a naturaleza, y así dirás y harás todo de la manera más sana. Un propósito tal libra de fatigas y dudas, de toda clase de preocupación práctica y refinamiento.

COMENTARIO

1. Marco elabora su argumento ético mediante una analogía con el trabajo del artífice que impone forma en la materia: cuando está ajustado a naturaleza el principio dirigente (aquí τὸ ἔνδον κυριεῦον), se adapta a cualquier situación que se presente e incluso en aquellos casos en que esta parezca ventajosa se dirige a ella con reserva (cf. Epicteto, *Manual* 2). La aparición de la materia (ὕλη, aquí lo dado, lo que sucede, lo que no está en nuestra mano: ἀποτεταγμένην; cf. Epicteto, *Disertaciones* II 5, 21 y Séneca, *Cartas* 85, 40) se produce en dos planos: en el primero, como sustancia sobre la que obra un artífice y sobre la que proyecta un objetivo (πρὸς τὰ προηγούμενα) y dirige el impulso de su labor (ὄρμη); en el segundo, para sugerir un modo de obrar alternativo cuando surge un obstáculo (Gill, 2013, 119): la materia es lo que hace que el fuego se ahogue en su intento de imponerse (ἐπικρατῆ) sobre ella o logre apropiarse (ἐξωκεῖωσεν) de esta para aumentar su vigor (cf. asimismo *infra* X 31). Para la importancia de la apropiación (οἰκειώσεις) dentro del programa ético estoico, cf. *supra* III 11. La mención del fuego recuerda al fr. 66 DK de Heráclito.

2. Aunque los comentaristas (Farquharson, *com. ad loc.*, 589; Gill, 2013, 120) den por sentado que el «arte» es el arte de la vida, tal y como se entiende desde la línea platónico-estoica, la analogía se establece con la práctica de cualquier arte u oficio, en el que no se debe obrar al azar y en el que el objetivo —planteado desde la razón— es la consecución de la mayor perfección posible.

3. Este capítulo sintetiza varias intenciones e ideas centrales de su escritura: identificar ocasiones y aplicar métodos que permitan que los principios éticos actúen sobre la vida y se conviertan en directores de esta (Gill, 2013, 120). Cabe señalar que, a diferencia de las cartas de Séneca o las enseñanzas de Epicteto, Marco es, en el momento de su composición, el único destinatario de sus palabras, de modo que internaliza los recursos del discurso interpersonal estoico. Además, no elabora esta teórica ni detalladamente, sino de manera concisa y más alusiva que descriptiva, casi oracularmente incluso: sus anotaciones le sirven para recordar ideas que conoce y para poner delante la fuerza emocional, la significación ética y la profundidad intelectual de estas (Gill, 2013, xix). Aborda la idea de retiro (ἀναχωρήσεις) —que Foucault (2005, 50) consideró un giro a la interioridad (no un tiempo vacío, sino uno «poblado de ejercicios, de actividades prácticas, de tareas diversas») o una mayor preocupación hacia el cuidado de sí característico de los primeros siglos de nuestra era— no como solipsismo, como cese de sus tareas públicas (*negotium*). No hay otro lugar habitable que los *dogmata* y la única calma posible es la que es fruto de una conducta ordenada (cf. Cicerón, *Sobre los deberes* I 17; Séneca, *Cartas* 120, 11). Estos principios sencillos y elementales (βραχέα καὶ στοιχειώδη) tienen efectos terapéuticos en el individuo. Desde 4.3.4 a 4.3.8 plantea la corrección de emociones mal orientadas, tanto con relación al resto de humanos y sus pasiones como a la configuración del cosmos, con la célebre disyuntiva entre providencia y átomos (cf. VI 10, VII 75, VIII 17). La disyuntiva es una forma habitual de argumentación estoica en la que uno de los términos se prueba falso (cf. Diógenes Laercio VII 72). La fórmula, que enfrenta la visión

providencial y racional estoica del cosmos a la atómica de los epicúreos, que niega tal carácter providencial, le sirve a Marco para subrayar la necesidad racional de desterrar el temor, o bien, como aquí, para reafirmar la doctrina estoica: la interrelación de todos los seres en un orden providencial, la idea del cosmos como ciudad y la necesidad de control sobre impresiones y juicios (cf. Giavatto, 2008, 213 ss.; Gill, 2013, 121). Una contraposición tan clara entre cuerpo y alma como aparece en IV 3, 6 parece más platónica que estoica y cabe considerar que Marco asume un enfoque más ético que metafísico, al igual que Epicteto (Long, 2002, 158). La idea de la Tierra como un punto (στιγμή) tiene su origen en el cálculo de los astrónomos (Farquharson, *com. ad loc.*, 595), aunque asume tintes más pesimistas en este capítulo (Dodds, 1975, 28). El pequeño terreno en el que cabe retiro es lugar de labor (ἀργός) porque, hasta el cese de actividad que supone la muerte, nunca se cumple plenamente con la tarea debida: frente al retiro del *otium*, no hay más que *negotium* para quien está comprometido con su *hegemonikon*. El resumen final (10) apela a los principios que hay que tener más a mano (τοις προχειροτάτοις): el mundo es cambio continuo y permanece ajeno a nuestra capacidad de acción; en cambio, cabe erradicar todos los juicios erróneos sobre él que son fuente de turbación y angustia (el control de la ὑπόληψις). La conclusión final, el fr. 85 de Demócrito —recogida entre los fragmentos de Demócrito 68 B115—, subraya dos puntos centrales de la reflexión de Marco: el carácter efímero de la vida y la autonomía moral de la inteligencia humana.

4. En este capítulo, redactado en una forma silogístico-deductiva que no es habitual en Marco, se establece el continuo y la comunidad entre tres ejes propiamente humanos —la racionalidad, la ciudadanía del mundo y la ley—, provenientes de una inteligencia exterior a los seres humanos, analógicamente a como los elementos que forman parte de nuestra sustancia material provienen asimismo de una fuente exterior a los cuerpos (Gill, 2013, 122). Dado que hay una razón que nos indica qué hacer, hay un vínculo evidente entre la racionalidad y la normatividad, en virtud del orden providencial que rige el funcionamiento del cosmos. El final es una referencia a Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates* I 4, 8; cf. Platón, *Filebo* 29a-30d; Aristóteles, *Partes de los animales* 1, 4 641b12-15; Sexto Empírico, *Contra los profesores* IX, 94 y Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II, 18). Quizá una mención de memoria explique el uso de la primera persona en lugar de la segunda original (Sedley, 2012, 398). Esta reflexión socrática sobre cosmología —cuando en principio había rechazado su estudio en favor de la ética— cobró un valor especial en los estoicos, que no establecían corte entre el cosmos y su pensamiento moral.

5. No parece claro lo que quiere decir Marco con «misterio» (μυστήριον). Seguramente no se refiera al rito religioso de iniciación, ya que, en tanto hechos naturales, la vida y la muerte son momentos en el eterno proceso de la *physis*, de manera que no conllevarían ninguna revelación, sino a que la idea de unión y disolución de elementos es producto de la enseñanza de la filosofía (Gill, 2013, 123).

6. La imagen reaparece en V 17; VIII 15 y XII 16. Una constatación lleva *ipso facto* a aceptar esa realidad y a considerarla necesaria en la economía del

universo, de modo que se produce una interacción productiva entre realidad externa, expresión y comportamiento moral (Giavatto, 2008, 140).

7. Cf. asimismo II 15 y XII 25; cf. Epicteto, *Manual* 30 y *Disertaciones* IV 5, 28. Para los estoicos, el animal racional debe dar su aprobación a las impresiones y percepciones antes de que estas tengan efecto y generen reacciones, de modo que está en las manos de cada cual el hecho de sentir o no un daño causado por otros (Gill, 2013, 124). La idea se reformula en el siguiente capítulo. Rutherford (1991, 137) subraya la concisión retórica, el gusto por la simetría y el equilibrio formal de la expresión, tal y como aparece en el uso del *isocolon* y efectos de rima.

10. El destino —lo que sucede— no es una mera cadena de causas y efectos: la providencia actúa con justicia y de acuerdo a la asignación de valor (κατ' ἀξίαν). La definición ética de bien no puede ser contraria al modo en que suceden los hechos en el plano físico y ambos ejes, providencia y bien, han de constituirse en el marco en el que se ha de desarrollar la vida. Lo que se considera «propriadamente» bueno alude específicamente a la idea estoica de bien y su cohesión entre ética-física (Gill, 2013, 125).

12. En este capítulo parece que Marco hace una consideración acerca de su figura como *princeps* en la que ha de actuar siguiendo un modelo de gobierno racional (βασιλικῆς καὶ νομοθετικῆς λόγος; cf. Platón, *Eutidemo* 291c; cf. Gill, 2013, 125).

13. A veces Marco recurre a esta clase de diálogos, con intención más o menos satírica (cf. IV 49, V 1). Séneca y Epicteto son referentes formales evidentes de este uso de la *meditatio* (Gill, 2013, 126; Newman, 1989, 1502-1503 y 1512).

14. Como señala Giavatto (2008, 134) el capítulo está dividido en dos partes: la primera tiene un carácter aforístico y está organizada retóricamente sobre las oposiciones (ἐνυπέστης/ἐναφανισθήση - μέρος/τῷ γεννήσαντι). La segunda inserta (μᾶλλον δὲ) una explicación que necesita el sentido del segundo miembro de la primera parte. La razón germinal (λόγος σπερματικός) articula la transformación y regeneración de los procesos naturales (cf. Diógenes Laercio VII 135-136).

15. La metáfora apunta al mundo como un altar en el que se ofrecen las vidas como ofrendas. Los granos de incienso subrayan la humildad de estas (Gill, 2013, 126). Según apunta certeramente Rutherford (1991, 138), la sentencia tiene la breve simplicidad de un haiku y, por encima de todo, muestra cómo la fuerza de la forma epigramática reside en su falta de elaboración. Frente al célebre símil de las hojas (*Iliada* VI, 145 ss. citado *infra* X 34), no hay ninguna referencia explícita a la humanidad y, sin embargo, se logra una conexión inmediata en la experiencia de futilidad y aleatoriedad que la imagen transmite.

17. Para la imagen del destino como lo necesario (τὸ χρᾶν) que pende, cf. Séneca, *Sobre la ira* III 42, 4.

18. El capítulo presenta problemas textuales.

19. La agitación (ἐπισημένος) remite a πτοία, una de las características de la pasión en el pensamiento estoico. En una hermosa imagen, Marco compara las

generaciones humanas con una suerte de carrera de antorchas que se encienden y se apagan. La idea aparece ya en Platón, *Leyes* 776b; Lucrecio II 79 y Séneca, *Cartas* 54, 4-5 (Gill, 2013, 127). A continuación retoma la idea de los indiferentes con relación a la fama y al uso de la racionalidad humana como criterio de acción y decisión. Como apunta Giavatto (2008, 231), este tipo de argumento tiene una finalidad semejante a la del diálogo ficticio: amortiguar el impacto de un principio moralmente correcto pero contradictorio o difícil de aceptar para la sensibilidad habitual. El capítulo siguiente incide de nuevo en la cuestión del valor indiferente de la alabanza frente al valor inherente al bien natural (cf. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* III 21-22).

20. La idea de que τὸ καλὸν representa el valor más alto tiene ecos platónicos (*Banquete* 211a-212a; *República* 475e-480a), aunque en Marco se viste también de otras virtudes estoicas (εὐνοια ἢ αἰδώς; Gill, 2013, 128). Dado que la belleza es autosuficiente, cualquier alabanza o vituperio resultan indiferentes para aquello que se comporta conforme a su naturaleza (Giavatto, 2008, 173; cf. asimismo *infra* VII 15). La lira aparece en Platón (*Hipias mayor* 288c) como ejemplo de belleza. Para paralelos de los objetos naturales y artificiales presentados al final y los diminutivos —el diminutivo se utilizaba generalmente para referirse a esos objetos, que solían ser pequeños—, cf. Farquharson, *com. ad loc.*, 609-610; cf. asimismo *infra* VII 23.

21. La pregunta con la que arranca el capítulo parte de las ideas estoicas sobre la materialidad del alma y su muerte (*SVF* II 809 ss.), aunque había discrepancias entre los miembros de la secta: Cleantes consideraba que sobrevivía hasta el fin del ciclo del mundo; Crisipo que solo lo hacían las de los sabios (Diógenes Laercio VII 157): en todo caso, no cabe entender la persistencia como trascendencia, sino como retorno en su parte inmaterial al alma del mundo y en su parte corporal al cuerpo de este (Boeri-Salles, 2014, 316). Marco, cercano a Epicteto, postula que las almas, al igual que los cuerpos, se transforman en aquellos elementos constitutivos de su condición material (los cuerpos en sangre: tierra y agua; las almas en aire y fuego). Marco diferencia el principio material (ὕλικόν) del causal (αἰτιώδες), aunque la doctrina estoica ortodoxa distingue solo un principio activo (*to poioum*) de otro pasivo (*to paschon*; cf. Diógenes Laercio VII 134). Frente a otros intérpretes, Inwood (2019, 155-180) propone una influencia directa de Séneca (*Cartas* 65, 2 y 23-24) sobre el emperador (cf. asimismo V 13; VII 10 y 29; VIII 3 y 11; IX 25 y 37; XII 10, 18 y 29) y una reducción de la idea de Hador de Epicteto como eje del programa filosófico de Marco.

22. Todo acto correcto implica motivos e impulsos éticamente justos (δίκαιον) y una correcta comprensión por parte de la facultad que recibe las impresiones cognitivas. τὸ καταληπτικόν, como señala Giavatto (2008, 39-40), es un neutro singular sustantivado —el concepto en su más alto grado de abstracción— y aparece relacionado con la impresión (φαντασία). La solidez en el conocimiento y la exigencia de individuación y organización de las doctrinas se encuentran estrechamente ligadas a la propia operación de la escritura de Marco. Por φαντασία καταληπτική, como señala Farquharson (*com. ad loc.*, 612), se alude a la impresión que capta la realidad: Marco entiende τὸ καταληπτικόν como la capacidad

de comprender el mundo mediante esas φαντασῖα καταληπτικαί; cf., asimismo, Sexto Empírico, *Contra los profesores* VIII 397 y Hadot, 2013, 193-195.

23. Capítulo de tono poético y evidente cualidad retórica que se ha vinculado con el entrenamiento poético de Marco junto a Frontón. Marcovich (1975, 28-29) lo relaciona con la tradición de los himnos religiosos por los vocativos, la repetición de los pronombres personales y la alusión a una fórmula de Homero y Heráclito (fr. 100 D-K: ὥρας αἶ πάντα φέρουσι) y sugiere que ὁ φύσις: ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα cita un hexámetro de himno estoico a *Physis* perdido, que tiene un paralelo en el *Himno órfico* 10 (ed. W. Quandt). Farquharson, por su parte, pone estas palabras en relación con Pablo, Efesios 4, 6; también se ha puesto en relación con Romanos 11, 36. La cita es un verso de Aristófanes (fr. 112) que alude a Cécrope, rey mítico de Atenas.

24. La cita es de Demócrito (DK 68, fr. B3) y se encuentran varios paralelos en autores epicúreos, como Diógenes de Enoanda (fr. 56), y estoicos; cf. Séneca, *Sobre la serenidad* 13, 1: «Qui tranquille volet vivere, nec privatim agat multa nec publice». También Plutarco lo abordó en *Moralia* 465F-466A. Al igual que se afirma en otros pasajes, toda acción —necesaria en este caso: ἀναγκαῖα— ha de surgir en conformidad con una impresión segura y asumida como tal (cf. *supra* comentario a IV 22). Marco interpreta la máxima moral de Demócrito en clave estoica, la acción ha de dar cuenta de la naturaleza racional de un ser social y ha de eliminar lo superfluo, aunque el bien que resulta de la aplicación de esta regla no sea muy diferente para ambas escuelas (εὐσυχλωτέρος καὶ ἀταρακτώτερος ἔσται). En línea con la ortodoxia estoica, Marco asume que hay una dependencia entre impresiones y acciones: la acción es un epifenómeno de la impresión y es sobre esta sobre la que hay que aplicar el enderezamiento moral para que este repercuta en el comportamiento (Giavatto, 2008, 47; Rutherford, 1991, 86; cf. III 10 y X 2).

25. Un ser humano de bien está satisfecho (ἀρεσκομένου) con lo que el orden de los acontecimientos le asigna y, conforme a ello, se contenta (ἀρκουμένω: nótese el ligero juego de palabras que conecta lo que no está y está en nuestra mano) con adaptar a ello su acción y disposición (Gill, 2013, 130).

26. Parece que el comienzo —inusualmente— se refiere al capítulo anterior (o los dos capítulos anteriores), pero sin ninguna referencia concreta en mente (Farquharson, *com. ad loc.*, 613; Gill, 2013, 131). La última sentencia (νῆφε ἀνειμένως) recuerda el λάθε βιώσας epicúreo (Fr. 551 Us, cf. Farquharson, *ibid.*, 614): hay que servirse del tiempo no dedicado a las actividades propias de acuerdo a la sobriedad propia de la racionalidad.

27. Al igual que *supra* IV 3, Marco recurre a la disyuntiva entre providencia y átomos, utilizando la imagen del *kykeon*, presente también en el fr. 125 DK de Heráclito («También el potaje llamado ciceón se descompone al no menearlo»: fr. 71 García Calvo). Plutarco (*Moralia* 1049F-1050B) compara la eternidad del movimiento a un ciceón atribuyendo la imagen a Crisipo. La presentación entre orden y caos se formula en una marcada oposición que afirma la concepción estoica frente a la epicúrea. No obstante, es interesante considerar el capítulo al hilo del fragmento de Heráclito, lo que da pie a comparar ambas visiones sobre la unidad y diferencia en la mezcla. Para Marco, como afirma finalmente, hay

un vínculo profundo entre la humanidad y el cosmos: todo lo diferente está entremezclado y comparte simpatía (Gill, 2013, 132).

28. Capítulo de tono diferente por su aspereza y particularmente interesante de cara a la génesis de la propia obra (Giavatto, 2008, 125). El hecho de que el listado se cierre con el carácter tiránico recuerda el análisis sobre el vicio expuesto por Platón (*República* IX 571a-580a), en donde el tirano representa el grado máximo de corrupción humana. En este caso no se puede considerar que haya gradación ni que se esté aludiendo a una persona concreta, solo se consiguan aquellos rasgos que hay que evitar (Gill, 2013, 132).

29. Marco toma la idea del extranjero (ξένος) de Epicteto (*Disertaciones* II 13, 6), aunque la elabora con una mayor riqueza y variedad (Rutherford, 1991, 239). El resto de metáforas («ciego», «absceso»), imágenes de separación del cuerpo respecto al universo, aluden también a un defecto en la comprensión o el carácter (Gill, 2013, 133). El alejamiento de la comunidad natural supone una aberración, tanto cosmológica como ética, pero, a pesar de la tendencia humana a separarse de la razón universal, cabe la posibilidad de reintegrarse a la comunidad de seres racionales que le es propia. Cabe integrar este capítulo en una *famiglia di capitoli* Giavatto, 2008, 25) formada por II 17; VIII 34 y XI 8, en los que se subraya también esa imagen de violencia fruto de la separación y el corte formulada en términos vegetales, políticos y médicos.

30. Referencia a los cínicos, con los que Marco se compara con resultado negativo para él, que se considera incapaz de permanecer en la razón frente a aquellos que, despreciando las comodidades de la vida, permanecen fieles a sus principios. También Séneca y Epicteto veían con buenos ojos este movimiento inspirado por Sócrates y que se hizo cuerpo en Diógenes (para más referencias, cf. Gill, 2013, 133).

31. El «humilde arte» (τεχνίον) es ese arte de vivir que está arraigado en la filosofía y caracterizado por una actitud determinada respecto a los dioses, los acontecimientos del mundo y los seres humanos (Gill, 2013, 134). Para el arte de la vida, cf. *infra* V 1 y Sellars, 2003. Cabe comparar este rechazo del ejercicio violento del poder que representa la tiranía con I 14 y VI 30 y con Séneca, *Cartas* 47, 20. Para la autonomía moral (μήτε δοῦλον σεαυτὸν καθιστάς), cf. Epicteto *Disertaciones* IV 1.

32. Es propio de la *meditatio* el recurso a verbos como ἐπινοεῖν (1: ἐπινόησον) o ἐνοεῖν y equivalentes que subrayan la interiorización fruto de una meditación exitosa: los pensamientos correctos han de ser «empujados» hacia el *hegemonikon* a fin de que todo se convierta en uno (Newman, 1989, 1507). Vespasiano fue emperador entre los años 69 y 79 d.C.; Trajano, desde el 98 al 117 d.C. Como señala Gill (2013, 134), los capítulos dedicados a la brevedad de la vida humana no han de ser considerados muestras de pesimismo, sino como parte de su proyecto de mejora personal. Los errores surgen de considerar bienes lo que realmente son indiferentes (riquezas, consulados, reinos, etc.). Frente a esto hay que atender al valor propio y a la proporción de cada acción (ἰδίαν ἀξίαν ἔχει καὶ συμμετρίαν).

33. Seguramente Marco estuviera entrenado en el empleo de «arcaísmos» (γλωσσήματα: cf. Galeno XIX 66; Quintiliano, *Instituciones retóricas* I 8, 5; Ho-

racio, *Arte poética* 70 y *Epístolas* II 2, 118: Farquharson, *com. ad loc.*, 622-623) por su educación retórica junto a Frontón, que recomendaba su uso selectivo (Champlin, 1980, 52). Al hilo de su reflexión sobre la transitoriedad de la vida del capítulo anterior, Marco, en una suerte de *Ubi sunt?*, recuerda a figuras ejemplares de la Roma republicana y, a continuación, a ciertos *principes*. «Invisibles, ignorados» (ἄιστοι, ἄπιστοι) es una cita de Homero (*Odisea* I, 242). Para la imagen de la fuente, cf., asimismo, VII 59.

34. La mención a Cloto se debe a una especialización de las Moiras: Cloto como tejedora del presente, Láquesis del pasado y Átropos del futuro (Platón, *República* 617c). El estoico ha de comprometerse únicamente con el único campo de acción moral posible: el presente, lo único que se vive. Para la importante cuestión de la delimitación y concentración del presente con relación a la impresión, al juicio, el impulso y a la acción, cf. Hadot, 2013, 212-214 y 229-238.

36. «Observa en todo momento» (Θεώρει διηλεκτῶς) es una fórmula de exhortación a la *meditatio* (Newman, 1989, 1507). Como apunta Gill (2013, 136-137) Marco usa terminología platónica (γινόμενα, τὰ ὄντα) para configurar una visión del cosmos no platónica (cf. *República* 478a-480a; *Timeo* 28b-28c) enmarcada en la ontología estoica: todo lo que es (τὰ ὄντα) es producto de un cambio (μεταβάλλειν). La visión estoica del mundo combina la idea de la naturaleza como un conjunto dirigido por la providencia con la creencia en el cambio constante en el seno del universo. La divinidad immanente a la realidad (ἡ τῶν ὄλων φύσις) es una razón germinal que genera seres nuevos a través del cambio. Estobeo (*Eclogae* I, 133, 153 y 171) recoge ideas semejantes de los estoicos antiguos. Esta consideración sobre la semilla (σπέρμα) es propia de una educación filosófica y la concepción de la divinidad como un principio racional seminal (*logos spermatikos*), frente a la noción vulgar que solo la contempla en relación a la simiente vegetal o la reproducción sexual (cf. Giavatto, 2008, 53). Traduzco ἰδιωτικόν por «ajeno a la filosofía» (cf. *infra* IV 50).

37. «Unificado» (ἄπλοῦς) significa hecho uno consigo mismo, libre de pasiones y de los conflictos y desuniones internas que estas generan, capaz de actuar con justicia (δικαιοπραγεῖν). A pesar de la imposibilidad de establecer nexos claros entre la biografía de Marco y sus pensamientos, Birley (2009, 264) conecta los frecuentes pensamientos sobre la muerte con los acontecimientos que se produjeron en torno al año 175: la mala salud y fragilidad de Marco por esa época debieron de ser *vox populi* y seguramente precipitaron el escenario que llevó a la rebelión de Avidio Caso.

39. Uno de los temas centrales de Marco: el ser humano es responsable de vigilar la parte que opina y piensa qué es un mal (τὸ περὶ κακῶν ὑπολαμβάνων), independientemente de sus congéneres o de las circunstancias que lo rodeen (Gill, 2013, 137). Incluso cabe mantener bajo control lo que sucede a nuestro cuerpo (aquí, como en varias ocasiones, en diminutivo: σωματίον). Los términos que emplea Marco se refieren a la práctica médica (τέμνηται, καίηται, διαπίσκηται, σήπηται; cf. Farquharson, *com. ad loc.*, 626 para usos paralelos). Concluye el capítulo con una reflexión sobre los indiferentes, que no pueden ser considerados ni como bienes ni como males porque los experimentan por igual los que viven κατὰ φύσιν como los que llevan su vida παρὰ φύσιν.

40. Se llama a una *meditatio* continua (συνεχῶς ἐπινοεῖν; cf. IV 36) sobre la unidad del universo como un ser vivo en el que habita el alma racional del mundo (cf. Diógenes Laercio VII 139). El universo se presenta semejante a una unidad psico-física caracterizada por una percepción unificada del conjunto (εἰς αἰσθησιν μίαν τὴν τούτου) y un único impulso (ὁρμηὴ μιᾶ) que dirige todo lo que en él sucede. Frente a la cosmología que, por ejemplo, presenta Platón en el *Timeo*, la acción divina es immanente y no remite a un demiurgo que fabrica el mundo a partir de un modelo ideal (Gill, 2013, 138). En la hilaza y urdimbre (σύννησις/συμμήρησις) hay un posible eco con la Cloto *supra* IV 34 y con III 11 (4). A partir del recurso al símil, el microcosmos ilumina por analogía el macrocosmos (Giavatto, 2008, 174).

41. Esta cita no está en la obra conservada de Epicteto (fr. 36 Schenkli; cf. asimismo *infra* IX 24 reformulada léxicamente). Rutherford (1991, 226) considera probable que, dado que en algunas ocasiones cita pasajes de Epicteto que no transmite ninguna otra fuente, Marco tuviera acceso a toda la obra del griego. No es habitual que se presente la imagen del alma cargando con el cuerpo, como son las del encierro de esta en un habitáculo o cárcel o la metáfora del cuerpo como vehículo del alma (*Timeo* 69c; cf. Farquharson, *com. ad loc.*, 628). A lo largo del libro son frecuentes las alusiones a la corporeidad como algo negativo: un contenedor de fluidos, huesos, medio muerto, casi en fase de corrupción. De acuerdo con Richlin (2012, 498), hay un «yo», al que se dirige en segunda persona en múltiples pasajes: se trata de un yo hecho cuerpo y esa corporalidad supone un problema para Marco. La idea remite a Epicteto, *Disertaciones* IV 41: «un alma acarreado con un cuerpo».

43. La imagen del río (cf. Heráclito DK 22 B12, B49a, B91; Platón, *Crátilo* 402a) aparece asimismo en II 17; II 17; IV 43; V 10 y 23; VII 19; IX 29 (cf. Giavatto, 2008, 191). A pesar del tono pesimista que la tradición le asigna, en Marco se contrarresta positivamente con la firmeza que brinda el ejercicio de la razón.

45. Los acontecimientos —lo urdido por el destino— no se siguen en el tiempo mediante un simple encadenamiento mecánico; no son eventos aislados unidos por una suerte de fuerza —para Farquharson (*com. ad loc.*, 630) una referencia a la mecánica de los átomos—, sino que muestran una combinación racional (συνάφεια εὐλογος) y están coordinados (Gill, 2013, 139). La afinidad (οἰκειότης) remite al concepto estoico de *oikeiosis* (vid. *supra* comentario a III, 11), que implica una noción de familiaridad o, como traduce Farquharson, un matiz de organicidad o de interrelación orgánica, que para Gill (2013, 140) subraya la idea de que la cadena de acontecimientos es muestra de la providencia. Galeno (*De facultatibus naturalibus* I 12) defiende también un modo de entender la *physis* orgánico, causal y providencial, frente a uno mecánico, de unidades sin relación entre sí y en el que la realidad constituida sería posterior a los corpúsculos.

46. Relación de citas y referencias extraídas de Heráclito que se pueden poner, con mayor o menor literalidad, en relación con los fragmentos DK B 76, B 71, B 72a, B 73 y B 74 (cf. *supra* IV 43). El estoicismo elaboró su filosofía a partir de la combinación —aparentemente paradójica— de un universo en cam-

bio constante y un principio racional inmanente (*logos*) que permanece oculto a la mayoría de los seres humanos, que, ante él, se muestran ignorantes, ciegos o como dormidos: ambos ejes son los que aquí se presentan (Gill, 2013, 140). Heráclito fue una influencia clara para los estoicos, incluso cabría decir que su interpretación está muchas veces lastrada por la lectura estoica (cf. Bernabé, 2008, 115). Para el comentario sobre los fragmentos citados de Heráclito, remito a García Calvo (1985), que los ordena, respectivamente, con los números 77, 117, 9 y 100, uniendo dos.

47. Para la muerte al tercer día, cf. Diógenes Laercio II 35 sobre el sueño de Sócrates. Asimismo Platón, *Critón* 44b.

48. De nuevo la *meditatio* tiene como eje diversas figuras que tenían cierta atribución sobre la muerte (capacidad preventiva, reflexión, actividad bélica o mero poder sobre la vida y muerte de otros, cf. III 3), también ciudades desaparecidas y la imagen del enterrador posteriormente enterrado que usa en otros pasajes (IV 50, VIII 25): la universalidad queda subrayada por la imagen de sucesión, de suerte que la inevitabilidad de la muerte elimina el miedo que ella pueda producir (cf. Newman, 1989, 1511). Hélice (Acaya, Peloponeso) quedó destruida en el 373 a.C. por un maremoto que asoló también la vecina Bura. Pompeya y Herculano quedaron, a su vez, arrasadas tras la erupción del Vesuvio que comenzó el 24 de agosto del 79 d.C. En la bella y cálida imagen final —un clímax que también aparece en Séneca— de la oliva cayendo a tierra resuena un eco de Eurípides, *Heraclidas* 826.

49. Para la imagen del promontorio azotado por aguas procelosas, cf. Homero, *Ilíada* XV 618-621 y Virgilio, *Eneida* VII 586 («ille velut pelagi rupes immota restitit») aquí como imagen filosófica, no solo de muestra de una heroica resistencia o valentía en la desgracia (Gill, 2013, 144). El referente natural (el promontorio) se muestra en consonancia con una ley universal y asume una ejemplaridad prescriptiva (Giavatto, 2008, 174-175). De acuerdo con la doctrina estoica, en un mundo regido por una razón providencial no cabe hablar de buena o mala suerte (ἀτύχημα/εὐτύχημα) ni de error de la naturaleza humana (ἀπότευγμα τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου). El designio (βούλημα) es la intención de la naturaleza y obliga a una respuesta moral a la altura.

50. Marco menciona a ciertas figuras políticas célebres por su longevidad. Como en IV 48, aparece la imagen del enterrador y del cortejo fúnebre como sucesión inevitable. El epíteto τριγερῆνιος es un juego de palabras sobre el anciano Néstor de la *Ilíada* en el que se unen el γερῆνιος (de Gerenia) y el τριγέρων (viejo por tres). La idea central es que la duración de la vida es irrelevante frente al único bien: la calidad moral de la misma (cf. Séneca, *Cartas* 77, 20; Van Ackeren, 2011, 167-169).

51. La idea del atajo y del camino recto, sin desvíos (IV 18; V 3; VIII 7), sirve de metáfora para la exhortación a concentrarse en la tarea ética del presente.



LIBRO V

1

Al alba, cuando te levantes de mala gana, ten esto a mano:

—Me levanto para la tarea de un humano. ¿Es que me enfado aún, si me pongo en marcha para hacer aquello para lo que he nacido y para lo que he venido al mundo? ¿Acaso es este tu cometido: estar tumbado caliente en el lecho?

—Pero esto es muy placentero.

—¿Has nacido entonces para el placer? [2] En suma, ¿para la afeción sensible o para la actividad? ¿No ves como las plantas, los gorrioncillos, las hormigas, las arañas, las abejas hacen lo que les es propio y colaboran en la construcción del orden del mundo en lo que les corresponde? ¿Y tú no quieres realizar tu labor de humano? [3] ¿No te apresuras a cumplir con tu naturaleza?

—También hay que descansar.

[4] Sí, es cierto, pero también la naturaleza le puso medida a esto, como se la puso a la comida y la bebida, y tú vas más allá de lo que es suficiente. [5] Pero no así en tus actos, en donde haces menos de lo que puedes. No te amas a ti mismo. Si así fuera amarías tu naturaleza y su propósito. [6] Otros que aman sus artes se consumen en sus labores sin tiempo para lavarse o comer. Tú estimas menos tu propia naturaleza que un cincelador el cincelado, que un bailarín la danza, que un avaro su dinero, que un vanidoso su fama. [7] Cuando ellos se entregan a sus tareas, no desean comida ni lecho, sino acrecentar aquello que les mueve: en cambio a ti las actividades que atañen a lo común te parecen de poca monta e indignas de esfuerzo.

2

Qué sencillo es rechazar y borrar toda impresión turbadora, impropia y encontrarse al momento en completa calma.

3

Considérate digno de toda palabra y acción que sea conforme a naturaleza y no te confunda la reacción de crítica o el comentario que motive en algunos, sino que, si has dicho y obrado bien, no te sientas indigno. [2] Ellos tienen su propio principio rector y obedecen a sus propios impulsos. No atiendas a eso, sino avanza en línea recta siguiendo tu propia naturaleza y la común: ambos caminos son el mismo.

4

Avanzo a través de las cosas que son conforme a naturaleza hasta que caiga, encuentre descanso y exhale mi aliento final en aquello de lo que tomo aire cada día, una vez que caiga allí donde mi padre recogió su simiente y mi madre, la sangre; y mi nodriza, la leche; allí de donde durante estos años día a día he comido y bebido; lo que sostiene mis pasos y de lo que me he servido para tantas cosas.

5

Tu agudeza de ingenio: no son capaces de admirarla. Vale, pero hay muchas otras cosas acerca de las cuales no puedes decir: «No están en mi naturaleza». [2] En ese caso ofrece aquello que está por completo a tu alcance: honestidad, dignidad, paciencia, sobriedad, aceptación de tu suerte, frugalidad, buena disposición, libertad, sencillez, [3] discreción, magnanimidad. ¿No te das cuenta de cuántas cosas eres capaz de ofrecer ya para las que no hay excusa alguna por falta de facultades naturales o de disposición y tú eliges seguir aún por debajo de ellas? [4] ¿Acaso te sientes obligado a la protesta, la mezquindad, la adulación, a echar la culpa a tu cuerpo, a la complacencia, a la vanagloria, a maltratar tu alma porque no estás dotado de talento natural? [5] No, por los dioses. Hubieras podido librarte de estas cosas ya hace tiempo, y recibir el mero reproche —si acaso— de ser bastante lento y débil de entendimiento. También hay que ejercitar esto y no ignorar ni complacerte en esa torpeza.

6

Hay quien, cuando hace un favor, enseguida pasa cuenta de su generosidad. [2] Hay quien no tan rápido, pero, pero en realidad, en su interior, considera que el otro está en deuda y es consciente de lo que ha hecho. [3] Pero hay quien, de alguna manera, no es consciente de lo que ha hecho y es igual que una vid que ha engendrado un racimo y no pretende nada más, una vez producido el fruto que le es propio. [4] Como un caballo que galopa, un perro que rastrea, una abeja que fabrica miel, un ser humano que ha hecho un bien no lo proclama a voces, sino que pasa a otra cosa, como la vid que en su estación vuelve a dar su racimo. [5] Hay que ser entonces como aquellos que actúan, de alguna manera, sin estar al tanto de las consecuencias. [6] «Sí, pero hay que estar al tanto de esto: es propio del ser que vive en sociedad que se dé cuenta de que actúa de manera social. También, por Zeus, lo es querer que se perciba que actúa de manera social». [7] Es cierto lo que dices, pero no has entendido bien mis palabras, por ello eres uno de aquellos a los que me refería antes: también ellos se dejan llevar por una cierta verosimilitud lógica. Si quieres atender a qué es lo que te he dicho, no dejes pasar cualquier obra dirigida a lo social.

7

Una oración de Atenas: «Llueve, llueve, Zeus nuestro, sobre los sembradíos atenienses y sus llanos». O no hay que rezar o hacerlo así, llana y libremente.

8

Al igual que se dice: «Asclepio le ha ordenado montar a caballo o baños de agua fría o andar descalzo», también se dice: «La naturaleza del conjunto le ha ordenado una enfermedad, o una mutilación, o una pérdida o algo parecido a esto». [2] Pues, en el primer caso, lo de «ha ordenado» significa «le ha prescrito hacer lo que conviene a su salud»; en el segundo, lo que le sucede ha sido dispuesto según lo que conviene a su destino. [3] Asimismo, también decimos que las cosas «se nos ajustan» al igual que los constructores dicen que los sillares de piedra «se ajustan» en las murallas o en las pirámides cuando se acoplan entre sí conforme a una estructura determinada. [4] En resumen, una sola es la armonía y, del mismo modo en que a partir de todos los cuerpos el universo completa esta clase de cuerpo, así, a partir de todas las causas, se completa la clase de causa que es el destino. [5] Esto que digo lo entienden has-

ta los más completamente ajenos a la filosofía, ya que dicen: «Es lo que le ha tocado»; [6] es decir, le ha tocado esto y esto es lo que le ha sido ordenado. [7] Aceptémoslo entonces al igual que hacemos con las prescripciones de Asclepio: [8] aunque haya muchos rigores en ellas, las recibimos con buen ánimo por la esperanza de salud. [9] Acerca de la realización y cumplimiento de los dictados de la naturaleza común considera lo mismo que acerca de tu salud. [10] Por tanto, acepta de buen grado todo lo que suceda, aunque resulte duro, puesto que conduce ahí: a la salud del universo y a la buena marcha y al bien obrar de Zeus. [11] Pues no le hubiera tocado a alguien esto si no fuera conveniente para el todo, como tampoco ninguna naturaleza que consideres produce algo que no convenga a lo que esa naturaleza gobierna. [12] Por ello has de estar contento con lo que te suceda por dos motivos: el primero, porque te ha pasado a ti, te ha sido ordenado y tenía una relación específica contigo, urdido desde el principio a partir de la trama de causas; el segundo, porque lo que sobreviene a cada cual en particular es para el que rige el conjunto causa del buen curso, del cumplimiento y, por Zeus, de la permanencia. [13] Lo completo queda mutilado si cortas cualquier conexión y continuidad tanto de las partes como de las causas: lo cortas, en lo que te atañe, cuando te enfadas y, en cierto sentido, lo destruyes.

9

Ni sentir repulsión, ni abatimiento, ni impaciencia, si no cuaja en ti actuar en cada ocasión desde los principios rectos, sino que, tras la frustración, vuelve otra vez a ello, conténtate con que tus actos sean más humanos y ama aquello a lo que regresas. No vuelvas a la filosofía como el que acude a un pedagogo, sino como los enfermos de la vista recurren a la esponja y al huevo, como el que echa mano de un emplasto o un ungüento. [2] Así demostrarás que no es difícil obedecer a la razón sino que descansarás en ella. [3] Recuerda que la filosofía quiere solo aquello que quiere tu naturaleza; pero tú quieres otra cosa que no es conforme a naturaleza. [4] ¿Y qué es más agradable que esto? ¿Acaso no es la razón por la que el placer nos hace tropezar? Mira entonces si no es más agradable la magnanimidad, la libertad, la sencillez, la consideración, la piedad. ¿Qué es más agradable que la sabiduría, cuando uno considera la firmeza y recta fluidez de la facultad que se adapta y es capaz de conocer en todo momento?

10

Las realidades están cubiertas por una especie de velo, de modo que a no pocos filósofos —tampoco cualesquiera— les pareció que eran completamente inaprensibles; para los estoicos, en cambio, son difíciles de aprehender. [2] Toda afirmación que provenga de nuestra parte es susceptible de cambio: ¿hay alguien que no sea susceptible de cambio? [3] Piensa en los objetos de sensación: qué efímeros, qué poco valor tienen y además pueden pertenecer también a un depravado, a una prostituta, a un ladrón. [4] Piensa a continuación en los caracteres de los que viven contigo: apenas es posible aguantar al más agradable; y qué decir de uno que apenas se soporta a sí mismo. [5] En tal oscuridad y fango, en tal flujo de ser y tiempo, de movimiento y de seres movidos, no logro concebir qué cabe tener en estima o tomar completamente en serio. [6] Por el contrario, uno ha de darse ánimos para aguardar la disolución natural, sin inquietarse por la demora, y reposar solo en estos principios: el primero, que nada me va a pasar que no sea conforme a la naturaleza del conjunto; el segundo, que no me es posible actuar en contra de mi dios y espíritu divino. [7] Nadie puede obligarme a infringirlo.

11

¿Para qué, entonces, me estoy sirviendo ahora de mi alma? En cada ocasión pregúntate esto y examina qué tengo ahora en esta parte que llaman principio rector, y de quién tengo ahora el alma. ¿De un niño? ¿De un muchachito? ¿De una mujercita? ¿De un tirano? ¿De un borrego? ¿De una fiera?

12

A partir de esto se puede entender qué le parecen bienes a la mayoría. [2] Pues si alguien concibiera que algunas cosas son realmente bienes —como la sabiduría, la moderación, la justicia, el valor—, una vez hecha esa consideración, no podría seguir escuchando eso de «entre tantos bienes», porque no le encajaría. Pero si uno se ha hecho, al menos, una idea de lo que le parecen bienes a la mayoría, escuchará y no tendrá problema en admitir lo apropiado que resulta el dicho del cómico. [3] La mayoría se imagina así la diferencia: si no, no supondría en un caso una ofensa o provocaría rechazo, mientras que, referido a la riqueza y a los bienes relativos al lujo o la fama, aceptamos el dicho por su pertinencia y gracejo. [4] Venga, entonces, pregúntate si has de honrar

y concebir como bienes cosas sobre las que, una vez consideradas, cabría propiamente concluir que su poseedor, de tanta abundancia, «no encuentra donde cagar».

13

Estoy compuesto de lo causal y lo material: ninguno de ambos se destruye en el no ser, del mismo modo que no se constituyó a partir del no ser. [2] Por tanto cada una de mis partes será asignada mediante cambio a una parte del universo y, de nuevo, esa parte cambiará pasando a otra parte del universo y así sin fin. [3] También mediante un cambio tal fui constituido, al igual que mis progenitores, y así podemos remontarnos a otra secuencia sin fin. [4] Nada te impide mostrarlo así, aun si el universo marcha de acuerdo a ciclos finitos.

14

La razón y el arte lógica son facultades suficientes en sí mismas y en lo que atañe a sus actos. [2] Se impulsan a partir de un principio apropiado y avanzan hacia un fin prefijado; por ello a estas acciones se las llama «rectas»; lo que indica la rectitud del camino.

15

El ser humano no debe preocuparse por aquellas cosas que no le conciernen en cuanto humano. [2] No son demandas de un ser humano, ni las ordena su naturaleza, ni son realizaciones consumadas de esta. [3] No se encuentra en ellas el fin propio del ser humano, ni tampoco la parte esencial de este: el bien. [4] No obstante, si alguna de ellas concerniera al ser humano, no debería despreciarlas ni oponerse a ellas; ni tampoco merecería alabanza quien mostrara públicamente que no tiene necesidad de estas, ni sería bueno el que tomara muy poco de alguna de ellas, si es que realmente son buenas. [5] En todo caso, cuanto más se priva uno a sí mismo de estas cosas o de otras semejantes, o también cuanto más tolera que se le prive de ellas, tanto mejor es.

16

Como sean tus impresiones frecuentes, así será tu pensamiento, pues el alma se tiñe de impresiones. [2] Por tanto, tíñela con una sucesión de impresiones de esta clase: donde es posible vivir, también es posible vivir bien; es posible vivir en un corte, luego también es posible vivir bien en una corte. [3] También que cada ser es llevado a aquello para lo que

ha sido hecho; es decir, hacia donde es llevado es donde está su fin. En donde está su fin es donde están su utilidad y bien. El bien del ser racional es la comunidad, [4] pues hemos nacido para la vida en común, como se demostró tiempo ha. [5] ¿Acaso no es evidente que los seres inferiores son a causa de los superiores, y los superiores, unos a causa de otros? Los seres animados son superiores a los inanimados; los racionales a los animados.

17

Andar detrás de lo imposible es locura; pero es imposible que los viles no actúen así.

18

A nadie le sucede nada que no le esté dado soportar. A otro le sucede esto mismo y, ya por desconocimiento de lo que le ha pasado o por demostrar grandeza de espíritu, permanece firme y aguanta indemne. Es terrible que la ignorancia y la complacencia sean más fuertes que la sabiduría.

19

Las cosas por sí mismas no tocan el alma en lo más mínimo, ni encuentran acceso a ella, ni son capaces de cambiarla ni moverla: ella es la única que se cambia y se mueve a sí misma; según sean las cosas que ella juzgue dignas para sí, así serán los objetos externos que se presente a sí misma.

20

De acuerdo con otro argumento, el ser humano es lo más cercano para nosotros, en tanto que hay que actuar bien con él y soportarlo; pero en tanto que algunos me impiden cumplir mis propias tareas, el ser humano se me vuelve uno de los indiferentes, no menos que el sol, el viento o un animal salvaje. [2] Ellos podrían poner trabas a una acción mía, pero no cabría que me pusieran ninguna traba al impulso y a la disposición, por causa de mi cautela y adaptación. [3] La inteligencia adapta y transforma en alicate todo obstáculo a la acción: lo que entorpecía la acción la favorece; lo que estorbaba el camino lo facilita.

21

Honra lo más poderoso que hay en el universo: lo que se sirve de todo y lo que dirige todo. [2] Honra asimismo lo más poderoso que hay en ti: es del mismo género que este. [3] Pues en ti está eso que se sirve de todo lo demás y tu vida está regida por ello.

22

Lo que no hace daño a la ciudad, tampoco hace daño al ciudadano. Siempre que tengas impresión de haber recibido daño, aplica esta norma: si esto no daña a la ciudad, tampoco lo ha hecho conmigo. Si la daña, no hay que enfurecerse con quien ha provocado daño, sino señalarle cuál ha sido su falta.

23

Piensa a menudo en la rapidez con la que pasan y desaparecen los seres y los que van a ser. [2] La sustancia es como un río en continuo flujo; sus acciones están en un cambio constante; las causas aparecen en miles de maneras; apenas nada permanece, ni siquiera lo más cercano; el infinito una inmensidad de pasado y porvenir en el que todo desaparece. [3] ¿No es un insensato el que en estas circunstancias se envanece, se desazona o se irrita, como si estuviera en una larga perturbación que fuera a prolongarse por más tiempo?

24

Acuérdate de la sustancia entera, de la que participas en una pequeña parte; también de la totalidad del tiempo, del que se te ha determinado un intervalo breve y momentáneo; también del destino: qué pequeña parte eres de él.

25

Otro actúa mal, ¿qué me importa? Él verá: tiene su propia disposición, su propia acción. [2] Por mi parte ahora tengo lo que la naturaleza común quiere que tenga, hago lo que mi naturaleza quiere ahora que haga.

26

Que la parte rectora y soberana de tu alma se mantenga imperturbable ante el movimiento de la carne, sea leve o intenso, que no se mezcle, sino que circunscriba a sí misma y limite esos estímulos en sus partes co-

rrespondientes. [2] Cuando se hagan presentes ante la mente conforme a esa otra simpatía, la que sucede en un cuerpo unificado, entonces no hay que intentar resistirse a la sensación natural, y que el principio rector no añada de sí un juicio sobre si es un bien o un mal.

27

Vivir con los dioses. Vive con los dioses quien les muestra en todo momento un alma satisfecha con lo que le ha tocado en suerte, y que actúa tal y como quiere la divinidad que Zeus le ha entregado a cada uno como rectora y guía: una porción de sí. [2] Esto es el intelecto y la razón de cada uno.

28

¿Acaso no te enojas con el que huele mal?, ¿y con quien tiene un aliento fétido? ¿Qué te pueden hacer? Así es su boca, así son sus axilas: con esas condiciones es necesario que sea ese el resultado. [2] «Pero ese humano posee una razón» dicen «y, si se para a ello, puede entender en qué se descuida». [3] Vale, muy bien. Tú también posees una razón: mediante tu disposición racional pon en marcha una disposición racional y muéstrasela, recuérdasela. Si te hace caso, lo curarás y no habrá necesidad de enojarse. [4] Ni actor trágico ni prostituta.

29

Del mismo modo en que piensas vivir cuando marches, así también puedes vivir aquí. Si no te lo permiten, entonces salte tú mismo de la vida: ahora bien, como si no sufrieras ningún mal: hay humo, me marchó. ¿Crees que es algo importante? [2] Hasta que nada así me haga marcharme, permanezco libre, y nadie me impide hacer lo que quiero: quiero lo que es conforme a naturaleza para el animal racional y social.

30

El intelecto del universo es social. Ha hecho las cosas inferiores a causa de las superiores, y ha trabado armónicamente entre sí las superiores. [2] Puedes ver como las subordina, las coordina y las reparte a cada una según su valor y a las superiores las condujo a la concordia mutua.

31

¿Cómo te has presentado hasta ahora ante los dioses, tus progenitores, tus hermanos, tu esposa, tus hijos, tus maestros, tus tutores, tus amigos, tus familiares, tus esclavos? Piensa si hasta el día de hoy te es posible decir eso de «A nadie hacer ni decir mal». [2] Recuerda por qué cosas has pasado y cuáles has sido capaz de soportar; [3] también que la historia de tu vida está ya completa y que tu servicio ha terminado; cuántas cosas bellas has visto, cuántos placeres y dolores has desdeñado, cuántas vanaglorias has dejado de lado, y con cuántos insensatos te has mostrado sensato.

32

¿Por qué almas torpes e ignorantes confunden a una experta y sabia? [2] Entonces, ¿qué alma es experta y sabia? La que conoce el principio y el fin, y la razón que subyace a la sustancia completa y administra el todo a través del tiempo entero según períodos establecidos.

33

Qué poco queda para ser ceniza o esqueleto; o nombre, o ni siquiera esto: un nombre es un sonido y un eco. [2] Las cosas que más se aprecian en la vida están vacías, marchitas, son pequeñas, perrillos dando tarascadas o niños que riñen, ríen y al poco lloran. [3] La confianza, el respeto, la justicia y la verdad «hacia el Olimpo desde la tierra de anchos caminos». [4] Entonces, ¿qué retiene a uno aquí? Si es verdad que las cosas sensibles son mutables y no permanecen; los órganos de la percepción, vagos y sujetos a falsas impresiones; la pobre alma, una exhalación de sangre; la buena fama, en estas condiciones, vacío. [5] ¿Qué entonces? ¿Vas a esperar de buen grado a irte apagando o el cambio de lugar? [6] Y hasta que llegue ese momento ¿qué es suficiente hacer? ¿Qué otra cosa que honrar a los dioses, alabarlos, hacer bien a los hombres, soportarlos y abstenerse? Cuanto está en los límites de tu carne y tu aliento vital, recuerda, no es tuyo ni está en tu mano.

34

Siempre es posible fluir en buen caudal, si marchas por el buen camino y si juzgas y actúas según ese camino. [2] Estas dos cosas son comunes a la mente del dios, del ser humano y de cualquier animal racional: no ser obstaculizado por otro y obtener el bien en una disposición justa y en la acción y hacer entonces que cese el apetito.

35

Si esto no es una maldad mía, ni la consecuencia de una maldad mía, ni daña lo común, ¿por qué no me deja indiferente? ¿Qué daño sufre lo común?

36

No te dejes arrastrar completamente por las impresiones, sino que presta ayuda en la medida de tu capacidad y su mérito; incluso si su merma tiene que ver con las cosas indiferentes. Que no surja la impresión de que hay un daño, pues es una mala costumbre. [2] Más bien como un anciano que sale a recuperar la peonza de su discípulo, pero que recuerda que se trata de una peonza, actúa así en la escena. [3] ¿Te has olvidado de qué se trataba, hombre? «Sí, pero se trata de cosas muy importantes para ellos». Entonces, ¿tú también te tienes que volver tonto?

37

Fui entonces, en cualquier lugar en que me encontrara, un hombre afortunado: afortunado: que se ha dotado de buena fortuna; buena fortuna: buenas disposiciones del alma, buenos impulsos, buenas acciones.

COMENTARIO

1. La exhortación (πρόχειρον ἔστω) adopta la forma de un diálogo con tono ligeramente satírico, a la manera de Epicteto, entre un «yo normativo» y un «yo presente» (Gill, 2013, 145; Long, 2009, 26-29). En esta puesta en escena se le permite al escritor-lector evaluar su propio progreso moral y el grado de asimilación de los preceptos (Giavatto, 2008, 230). Todas las formas de vida colaboran en la elaboración del orden del mundo. La contraposición entre afección y acción (πρὸς πείσιν ἢ πρὸς ἐνέργειαν) apunta a la necesidad de mantener la disposición naturalmente humana: el único bien por sí mismo es la virtud. Lo contrario es un hedonismo burdo. El ejemplo normativo que presenta la naturaleza (cf. *supra* IV 48 y 49) se formula, de nuevo, en el grado más alto posible de analogía: el punto de vista ético-cosmológico estoico permite a Marco concebir un *continuum* ontológico entre el ámbito real y el humano en un grado máximo de plausibilidad (Giavatto, *ibid.*, 177). Amarse a sí mismo implica el compromiso con el cumplimiento de las funciones más elevadas propias de la naturaleza: aceptar su designio e intención. De acuerdo a la concepción unificada, monista e intelectualista del alma que compartían Sócrates y los estoicos, las transformaciones que se operan en el alma se manifestarían en transformaciones en la acción (Sellars, 2003, 167-169). La *techne* implica un período de aprendizaje y otro de interiorización de las enseñanzas, ya que la teoría no es suficiente (Epicteto, *Disertaciones* II 19, 20-25; Séneca, *Cartas* 15, 94-95); lo que importa siempre es que los principios se expresen continua y conscientemente sobre el presente, como haría cualquier artesano en su oficio. La única *techne* deseable por sí misma es la que permite llegar a ser un ser humano completo —racional y social— y pone en práctica los principios que conducen a la virtud.

2. Sencillo (εὐκόλον), pero no banal, porque sabe bien que los humanos —incluido él mismo— se dejan llevar por ellas (Giavatto, 2008, 44). El verbo ἀπαλείψαι es una metáfora de la esponja que utilizan los pintores (Farquharson, *com. ad loc.*, 642), lo que confiere la plasticidad que le es propia a la φαντασία, entre la huella y la imagen (cf. el ejemplo contrario —tiñe: βάπτε— en V 16; cf. Gill, 2013, 146). La calma (γαλήνη) remite a la tranquilidad de un mar no agitado por olas (deseos o apetitos), cf. asimismo, Platón, *Fedón* 84a y *Leyes* 791a.

3. Para el camino recto (εὐθεΐαν), cf. IV 51: el camino opera como metáfora de movimiento hacia el ideal de conducta moral, cf. Gill, 2013, xxxvii.

4. Ahora la idea de viaje (πορεύομαι) se formula, por una parte, desde la perspectiva biológica —lo que integra el ciclo natural desde el nacimiento a la muerte— y, por otra, desde la asunción y aceptación racionales de lo que significa ser parte integral del ciclo natural: sin resignación, sino con lirismo y cierto gozo por haber colaborado como parte en la trama general, como la aceituna de IV 48 (cf. Gill, 2013, 147).

5. No es habitual que Marco se atribuya cierta incapacidad intelectual, aunque cabe interpretarlo como un reconocimiento de sus limitaciones (Gill, 2013, 147 traduce «They cannot admire you for your mental acuity»). El diálogo se produce, de nuevo, entre el «yo presente» y el «yo normativo» (cf. V 1).

6. La cuestión de los favores (*beneficia* en latín) interesó a los estoicos y fue ampliamente abordada por Séneca en *Sobre los beneficios* II 6, 2 y 10, 3. Para Marco, de las tres posibilidades de relación respecto a un favor realizado se desprenden tres categorías éticas, de las cuales la mejor es la que imita a la propia naturaleza y la acción de sus seres. La lista transversal de ejemplos (*vid.*, perro, caballo, abeja) se cierra con el ser humano para volver a compararse con la *vid* que vuelve cada año a dar su fruto en una especie de composición circular que imita el ciclo natural. Como señala Giavatto (2008, 198, n. 177), la inconsciencia respecto al beneficio que se desprende de una acción, verificada en otras partes del cosmos, asume, por tanto, la urgencia de un mandato. Tras el diálogo consigo mismo se refuta la idea de que es natural que quien actúa de cara al bien social quiere que se entienda así por parte de la comunidad —el segundo modelo expuesto al comienzo del capítulo [2]—; la actitud ideal es hacer automáticamente un bien por ninguna otra razón que el bien mismo. La escenificación del diálogo permite al escritor-lector evaluar su propio progreso moral y el grado de asimilación de los preceptos (Giavatto, 2008, 230).

7. La plegaria parece auténtica (*Carmina popularia* 854 Page), aunque no queda muy clara la intención de Marco: quizá dejar constancia de la admiración que le despierta la sencilla belleza de una vieja oración griega (Rutherford, 1991, 192). Libremente (*ἐλευθέρως*) en sentido estoico, libre de error, pasión y despreocupado del resultado de la acción (Gill, 2013, 149).

8. En los numerosos santuarios de Asclepio, hijo de Apolo y dios de la medicina en la Antigüedad, se practicaba la medicina sagrada, principalmente a través de la incubación en sueños (*enkoimesis*). Conservamos exvotos en mármol o piedra que documentan las sanaciones (*iamata*) y prescripciones que el dios operaba y comunicaba a través de sueños. Las colecciones de casos se extienden desde el siglo IV a.C. hasta el III d.C., siendo la de Epidauro la más importante. Para el dios y su culto, cf. el monumental trabajo de E. y L. Edelstein, 1945. El capítulo elabora la idea estoica de la aceptación de los sucesos de la vida (cf. Epicteto, *Disertaciones* II 6, 9), como mandato de la providencia que rige todo y lo urde en una trama causal universal (*εἰμαρμένη*). La providencia no se dirige a los seres humanos considerados individualmente —a diferencia de las prescripciones de Asclepio—, frente a lo que consideran los absolutamente legos (*οἱ τέλειον ἰδιῶται*, cf. IV 36 y 50; cf. Boeri-Salles, 2014, 529). Resulta interesante la analogía entre la construcción de ese cuerpo que es el cosmos y la de un edificio cuyos sillares se ajustan (*συναρμύζοντας*) en el conjunto: todo lo que cumple su papel se adapta necesariamente a una estructura. Asimismo, cabe subrayar el doble sentido de *συμβαίνειν* como «suceder» o «acontecer» y «ajustarse» o «cuadrar», imposible de mantener en una traducción (3: οὕτως γὰρ καὶ συμβαίνειν αὐτὰ ἡμῖν λέγομεν): todo lo que recibimos nos «cuadra» o «se ajusta a nosotros». Como señala Giavatto (2008, 98-99), los fenómenos lingüísticos adquieren una significación en el plano filosófico: la verdad de las palabras es también una verdad semántica que revela un estado de cosas. Marco, finalmente, recurre, de nuevo, a la imagen de la amputación y del corte para aludir a aquella actitud que no acepta que la estancia en el mundo implica una relación específica de la parte con el todo.

9. Como señala Gill (2013, 151), para todas las escuelas filosóficas antiguas la virtud no es una obligación forzada, sino que supone un compromiso individual pleno y una disposición de carácter que genera gozo (Annas, 1993, 53-66). «Cuaja» traduce *καταπικνοῦται*, un término utilizado por Epicuro para la densificación de placeres (Diógenes Laercio X 142), pero que en este contexto alude al momento en que algo alcanza un cierto grado de espesor o condensación: en este caso, la formación de un carácter virtuoso. De nuevo aparece la filosofía como una terapia del alma, con sus recursos y herramientas preparadas para el tratamiento, idea omnipresente en las escuelas helenísticas y romanas. Cabe entender en lo agradable (*προσηνής*) una referencia a los epicúreos (Plutarco, *Moralia* 786C y 1122E), de quienes Marco cuestiona su consideración sobre el fin de la vida, aunque, por su parte, no niegue el atractivo —la dimensión afectiva— que posee la virtud correcta de la sabiduría (*φρόνησις*). El fin de la filosofía y el de la naturaleza son el mismo, de modo que la única vida *κατὰ φύσιν* es la que es conforme a los preceptos de la filosofía (cf. *infra* VIII 12).

10. El capítulo arranca con una reflexión epistemológica dirigida tanto a los escépticos y su idea de que las cosas no pueden ser aprehendidas con certeza (*ἀκατάληπτα*), como a la afirmación estoica de la dificultad de aprehensión racional de las mismas (*δυσκατάληπτα*). Para los estoicos, el asentimiento (*συγκατάθεσις*) es el juicio afirmativo que se conforma a partir de las impresiones (Gill, 2013, 152). Los seres humanos son mutables y están condicionados por una fragilidad epistemológica que es fruto de la debilidad de nuestros órganos perceptivos y de la propia inestabilidad de los objetos; solo el sabio no es susceptible de cambio. Marco diferencia entre realidades (*πράγματα*) y objetos sensibles (*ὑποκείμενα*), idea que no es doctrinal. Tras una reflexión —cabría decir pesimista— sobre la inconsistencia y el flujo, aparecen de nuevo los pensamientos donde se puede encontrar solaz: es interesante subrayar esta dimensión espacial del pensamiento junto al que uno puede tenderse y reposar (*προσαναπαύεσθαι*), cf. IV 31, V 9 y VI 7 y 12. Sobre la idea de flujo y la metáfora del río, de cierto eco heracliteano, cf. asimismo II 17, IV 43, V 23, VII 19 y IX 29. Para una visión del desapego del mundo contemporáneo a Marco Aurelio —muy interesante pero puesta en tela de juicio— cf. Dodds, 1975, 25-28. Como apunta Rutherford (1991, 154) son varios los pasajes en los que aparece la imagen del barro y el fango (II 17; III 3; VII 47); se contraponen a ellos la analogía de la sabiduría con una fuente y el agua clara (VII 59 y VIII 51)

12. El capítulo presenta problemas textuales. Seguramente Marco esté refiriéndose aquí a un proverbio extraído de una comedia de Menandro, *Aparición* (fr. 62 Sandbach), en el que se habla de un personaje tan rico que no encuentra un lugar libre en el que hacer sus deposiciones (Gill, 2013, 153). De acuerdo a la definición estoica de bien, el proverbio no tendría sentido, mientras que cobra todo sentido aplicado a lo que la mayoría de la gente considera bienes (es decir, posesiones y bienes de fortuna).

13. La visión tradicional estoica sobre la *physis*, dualista, postulaba una fuerza activa inmanente y un principio pasivo que, juntos, constituyen el universo entero. Uno es un principio causal (*αἰτιώδους*) y el otro material (*ὕλικού*), cf. IV 21. El cambio no tiene fin ni comienzo, dada la eternidad del universo, aun-

que, para los estoicos antiguos, este se halla sujeto a ciclos cósmicos —cuyo fin es una conflagración, cf. Boeri-Salles, 2014, 428-430— y a una palingenesia periódica en la que todo se repetiría de nuevo, seres y acontecimientos (Gill, 2013, 154-155; Boeri-Salles, 2014, 443-448).

14. Se subraya la autosuficiencia racional (cf. Epicteto, *Disertaciones* I, 1 y II, 1). Como señala Gill (2013, 155), todo ser humano es capaz de desarrollarse, a través de la *oikeiosis*, hasta lograr la perfección del sabio. El principio apropiado (*ἀπὸ τῆς οἰκίας ἀρχῆς*), como apunta Farquharson (*com. ad loc.*, 656) es el deber social que señala el fin al que ha de tender la acción, el bien común, y determina el camino correcto por el que ha de transitar esta. Como señala Giavatto (2008), el verbo *σημαίνειν* subraya una verdad semántica: algunas palabras reflejan en sí mismas un estado de cosas (cf. III 15 y V 8).

15. De nuevo Marco plantea la cuestión de los bienes y los indiferentes, y la necesidad de actuar de una manera radical conforme a la naturaleza racional y social y dirigida a la virtud. No parece estoico la idea de que alguien es éticamente mejor solo por privarse de indiferentes y Gill (2013, 156) la pone en relación con Aristón, estoico no ortodoxo, que postulaba que el fin era vivir con una disposición de indiferencia respecto a lo que está entremedias de la virtud y del vicio (Diógenes Laercio VII 160). El capítulo tiene varios problemas textuales.

16. Elaboración silogística de la noción estoica de *oikeiosis*. El alma se empaña o tiñe (*βάπτεται*) de impresiones (*φαντασιῶν*), tanto de las que provienen de fuera como de las que son generadas por la mente, porque el ser humano tiene la capacidad de generar impresiones que determinen el contenido de su pensamiento. La metáfora del tinte (cf. asimismo Séneca, *Cartas* 71, 31) está vinculada con la repetición inherente a la *meditatio* y necesaria para dirigir a la impresión a la opinión correcta mediante un cambio fundamental análogo al que el tinte produce en la prenda (Newman, 1989, 1507). Al igual que la repetición de impresiones crea contenido en el pensamiento, la repetición de proposiciones silogísticas ayuda a demostrar el bien específico: la vida social en comunidad (*κοινωνία*). En este plano de ejercicio filosófico —la incorporación de doctrinas para su uso en la vida cotidiana—, la analogía con el tinte opera en paralelo con la de la digestión (Séneca, *Cartas* 2, 2-4; Epicteto, *Manual* 46; cf. Sellars, 2012, 458-460). Los seres humanos no tienen ningún condicionamiento natural que les impida vivir bien (*εὖ ζῆν*) dondequiera que se desarrolle su vida, incluso en la corte, donde la corrupción del poder puede obrar estragos. En la segunda mitad del capítulo se despliega un *curso* dialéctico de *phantasiai* demostrativas: *c*) —los seres racionales tienen su bien en la reciprocidad (*κοινωνία*)— se deduce de las evidencias *a*) —los seres inferiores son a causa de los superiores y los superiores, unos a causa de otros— y *b*) —los seres animados son superiores a los inanimados y los racionales a los animados—. Para Giavatto (2008, 47-50 y 2012, 415) este capítulo formula, desde un punto de vista técnico, una presentación diferente de la misma doctrina: hay que generar continuas impresiones proposicionales con las que impregnar cotidianamente el alma a fin de determinar el contenido del pensamiento y las acciones que surgen de este. Por otra parte, la *oikeiosis* personal y social se presenta en una *scala naturae* de

acuerdo con la que la racionalidad legitima la superioridad humana (Diógenes Laercio VII 85-86; Gill, 2013, 157).

19. Cf. II 15; IV 3 y VI 8 para la independencia del alma y su capacidad de juicio.

21. La divinidad suprema —Zeus— y nuestra razón están vinculadas por una relación de *homogeneidad*, en el sentido etimológico del término (ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἐκείνῳ ὁμογενές). Del mismo modo que Zeus encarna la suprema autoridad (τὸ κράτιστον) del universo, la razón-alma opera de manera análoga en el ser humano (Gill, 2013, 159). Esta relación es uno de los puntales conceptuales del estoicismo (cf. Diógenes Laercio VII, 88). En la idea del «dios interior» y de la mente como poder superior, hay una evidente influencia de Epicuro (*Disertaciones* II 8, 12-13; II 12, 22 y II 23, 6; cf. asimismo Long, 2002, 165-166).

22. Giavatto (2008, 51-52 y 207) hace un interesante análisis de esta modalidad de «estrategia argumentativa». Comienza presentando una doctrina que, sucesivamente, va contextualizando en la experiencia cotidiana: toda vez que en el principio rector se presenta la impresión de un daño, será necesario aplicar un canon (κάνονα). Como subraya Farquharson (*com. ad loc.*, 662), entre los autores estoicos equivale al *kriterion*: la prueba que se usa para analizar las impresiones (*phantasiai*: Diógenes Laercio VII 42). Esta operación conlleva reformular dialécticamente la doctrina para variarla y dotarla de una mayor capacidad de actuación sobre la conciencia.

23. El imperativo con el que abre el capítulo (ἐνθυμοῦ) —también el del siguiente (μέμνησο)— se encuadra dentro del vocabulario que define la práctica reiterada de la *meditatio* (Newman, 1989, 1507). De nuevo la imagen del río para aludir al carácter efímero de la existencia y a la velocidad del cambio. La sustancia (οὐσία) es el ser en su composición material, sensible, al igual que en III, 11 (cf. comentario *ad loc.*) El capítulo presenta problemas textuales.

26. Comienza el capítulo con una afirmación dualista (principio rector-carne) de ecos platónicos, aunque el rechazo al movimiento corporal, independientemente de su intensidad (ὕπὸ τῆς ἐν τῇ σαρκὶ λείας ἢ τραχείας κινήσεως) se encuadra en el monismo psico-físico u holismo estoicos (Gill, 2013, 161) en el que los procesos tienen lugar en un cuerpo unificado (ὡς ἐν σώματι ἡνωμένῳ). Cabe subrayar la aparición de dos verbos que aluden claramente a la necesidad de definición y delimitación física (περιγραφέτω y περιορίζετω; cf. III 11; cf., asimismo, Hadot, 2013, 202-220). Por «esa otra simpatía» (κατὰ τὴν ἐτέραν συμπάθειαν) alude a la comunicación interna de las sensaciones de placer o dolor que la parte concreta del cuerpo que las siente traslada a la mente, que no inicia el proceso psicológico.

28. Estas referencias corporales explícitas no son muy habituales y conceden al texto una cierta dimensión cínica (Gill, 2013, 162), aunque se encuadren dentro del tratamiento dado a los indiferentes. Como señala Rutherford (1991, 144-145), a pesar de que el método de Marco esté ostensiblemente dirigido a obtener una objetividad intelectual, a menudo asume una actitud satírica e incluso cruda. Esta franqueza se vincula con la παρηρησία socrática y cínica, pero sirve a la práctica estoica de definición y despojamiento radical de los se-

res reales para entender su auténtico valor más allá de las apariencias (cf. II 2; IV 36; VI 13; VIII 24 y 37; X 19; XI 15). Más difícil se hace entender la frase final (Οὔτε τραγῳδὸς οὔτε πόρνη) y se han realizado intentos diversos: un recuerdo a las tumbas del actor Teodoro y la meretriz Pythionike, que el emperador pudo ver en Atenas (Pausanias I 37, 3-5; cf. Farquharson, *com. ad loc.*, 665) o una posible interrupción que dejó la idea sin desarrollar, entre otras. El tratamiento que da Marco a la tragedia es generalmente negativo por su ampulosidad y artificiosidad.

29. Dado que todos los seres humanos tienen la capacidad de actuar como seres racionales y comprometerse a progresar en virtud, en caso de incapacidad queda abierta la posibilidad del suicidio (Gill, 2013, 163). La imagen del humo está tomada de Epicteto (*Disertaciones V 29*, 1). La frase que abre el capítulo parece apuntar a una cierta continuidad de la conciencia *post mortem* no frecuente en el estoicismo canónico (cf. IV 21).

31. A diferencia del libro I, el recuerdo de todos aquellos con los que se ha relacionado no se dirige al modo en que estos le han dejado impronta, sino al autoexamen de su comportamiento hacia ellos (Gill, 2013, 163). La cita rememora *Odisea IV 690* (aunque no literalmente, el verso homérico dice οὔτε τιῶν ῥέξας ἐξαίσιον οὔτε τι εἰκῶν, que Marco transforma en μήτε τιῶν ῥέξαι ἐξαίσιον μήτε τι εἰπεῖν, seguramente citando de memoria). La referencia al *polytlos* Odiseo encaja perfectamente con el contenido del capítulo: el control de sí, la capacidad de superar situaciones o la actitud respecto a supuestos bienes y males. Tanto Odiseo como Heracles encarnan modelos para los estoicos, aunque evidentemente no en sus relatos más violentos.

32. Como señala Giavatto (2008, 87), el perfeccionamiento moral no es exclusivo del plano ético, sino que también implica el estudio de la física, en tanto conocimiento de los principios y del modo en que opera la razón universal que atraviesa todo; cf. XI, 5, para la idea de *techné*. Posiblemente, como ve Gill (2013, 164) en la diferenciación entre ignorantes y expertos, hay una referencia a Platón (*República 486a* y *Teeteto 173c-174a*; cf. II 13 y VII 35).

33. Marco se sirve de unas imágenes vívidas para abordar la fugacidad y fragilidad de la condición humana a fin de concluir positivamente con la actividad moral como único fin del ser racional y social (Gill, 2013, 165). La cita de 3 proviene de un conocido pasaje de Hesíodo (*Trabajos y días 197*) que refiere el momento en que las virtudes divinas abandonan a la humanidad en la edad de hierro. La percepción (αἴσθησις) se refiere tanto a la actividad de los sentidos como a los datos que se reciben de ella. La fragilidad epistemológica de esta proviene tanto de la imprecisión de los órganos perceptivos como de la inestabilidad de los propios objetos de la sensación (Giavatto, 2008, 35; cf., asimismo, Epicteto II, 22, 20 y IV, 8, 20).

34. El verbo εὐροεῖν («fluir bien») remite a Epicteto, *Disertaciones II 18*, 28, donde la εὐροία es emparejada con la ἀπραξία (Farquharson, *com. ad loc.*, 670). Sigo a Farquharson en 2 (ἐν τῇ δικαικῇ διαθέσει) no la corrección de Dalfen (κοινωνικῇ).

36. La idea contenida en la primera parte del capítulo —ayudar amablemente a quien se encuentre atribulado por la pérdida de lo que consideraba un

bien, pero no dejarse llevar por la impresión de que se ha producido tal pérdida y un daño, ya que se trata de algo intermedio (εἰς τὰ μέσα)— se encuentra en Epicteto (*Manual* 16). La empatía ha de tomar la forma de la ayuda βοηθεῖν, no del sentimiento: Cicerón, *Tusculanas* IV 56; Séneca, *Sobre la clemencia* II 6, 3; Epicteto, *Disertaciones* III 24, 23 (Farquharson, *com. ad loc.*, 671). La segunda parte del capítulo presenta dificultades textuales e interpretativas. Farquharson (*ibid.*, 672) sugiere una referencia a una escena de comedia en la que un anciano —un pedagogo o un esclavo viejo, figuras habituales en la comedia— sale de escena para recuperar la peonza que su discípulo ha perdido, sumiéndolo en la pena, a pesar de ser consciente del escaso valor de la misma. Como señala Gill (2013, 167) el capítulo trata la interrelación entre la *oikeiosis* personal y social: se debe tratar al resto de congéneres como miembros compañeros de una misma humanidad, sin ser insensible a lo que el resto puede considerar respecto a indiferentes como la salud o la riqueza.

LIBRO VI

1

La sustancia del universo es dócil y maleable: la razón que la dirige no tiene en sí misma ninguna causa para hacer el mal; pues no alberga maldad ni obra mal ni recibe daño de nadie. [2] Conforme a ella sucede y se cumple todo.

2

Cuando vas a hacer lo que debes, es indiferente si hace frío o calor, si estás adormilado o has dormido lo suficiente, si hablan mal o bien de ti, si estás muriendo o si estás haciendo cualquier otra cosa; [2] pues este es uno de los actos que llevamos a cabo en la vida: morirnos. También ahí basta con resolver bien el momento presente.

3

Mira adentro: que no se te escape ni la cualidad propia ni el valor de ninguna cosa.

4

Todo lo que es cambiará pronto y se evaporará, si la sustancia es una, o bien se dispersará.

5

La razón que gobierna conoce cuál es su disposición, qué hace y en qué materia.

6

La mejor defensa es no hacerse semejante.

7

Goza y descansa en una sola cosa: en pasar de una acción sociable a otra acción sociable con la divinidad en el pensamiento.

8

El principio rector es aquello que se despierta, se dirige y se hace a sí mismo como quiere; también hace que todo lo que sucede se aparezca como él quiere.

9

Cada una de las cosas llega a su cumplimiento de acuerdo con la naturaleza del universo y no de acuerdo a otra naturaleza, bien que la circunde exteriormente, que la contenga en su interior o que esté separada de ella.

10

O bien mezcla, interrelación y dispersión, o bien unidad, orden y providencia. [2] En el primer caso, ¿para qué quiero pasar más tiempo en semejante mezcolanza y amasijo? [3] ¿Qué más me puede importar aparte de «convertirme en tierra» algún día? [4] ¿Por qué me causa turbación? Me llegará la dispersión haga lo que haga. [5] En el segundo caso, veneno, me mantengo y confío en quien lo dirige.

11

Cuando las circunstancias te obliguen a pasar por una cierta turbación, retorna rápido a ti y no cambies tu ritmo más de lo necesario. Serás más dueño de la armonía si regresas continuamente a ella.

12

Si tuvieras a la vez madrastra y madre, cuidarías de la primera y, al mismo tiempo, volverías continuamente a tu madre. [2] Esto es lo que son ahora para ti la corte y la filosofía: vuelve a ella muchas veces y encuentra reposo; por ella las cosas de la corte te resultan soportables y tú eres soportable entre ellas.

13

Qué bueno es, ante platos sabrosos y alimentos semejantes, darse cuenta de que esto es cadáver de pez, esto cadáver de ave o de cerdo; asimismo que el falerno es jugo de uva; la púrpura lanas de oveja empapadas en sangre de molusco; ante las relaciones sexuales, que son fricción del bajo vientre y secreción de moquillo junto a una especie de espasmo: [2] qué buenas son esas impresiones que captan las cosas en sí mismas y las atraviesan, de modo que podamos ver cómo son. [3] Así hay que hacer durante toda la vida, incluso en aquellos casos en que las cosas parezcan muy fiables: desnudarlas y examinarlas en su simplicidad y quitarles el relato que las hace solemnes. [4] Es terrible la vanidad, y embustera; cuanto más crees encontrarte entre cosas serias, más te embauca. [5] Considera lo que Crates dice de Jenócrates.

14

La mayor parte de las cosas que admira la gente corriente se resumen en géneros más amplios: las que cohesionan la disposición o la naturaleza, como piedras, madera, higueras, vides, olivos; las que admira la gente un poco más cabal son las que cohesionan la vitalidad, como una grey o los rebaños; las que admiran quienes son más refinados son las que cohesionan la mente racional, no tanto por ser racional, sino por ser práctica o por otra habilidad técnica, o bien llana y simplemente por el hecho de poseer una cantidad de esclavos. [2] El que honra al alma racional y política no puede atender a nada más y, por encima de todas las demás cosas, procura que su alma se mantenga racional y dirigida hacia lo común y trabaja en esa dirección con su congénere.

15

Algunos seres se apresuran a nacer; otros se apresuran por haber sido, y algo de lo que está llegando a ser ya se ha extinguido; flujos y cambios renuevan continuamente el mundo, mientras la marcha incesante del tiempo hace que la eternidad ilimitada sea siempre nueva. [2] En un río de esta clase, ¿puede alguien otorgar valor a alguna de las cosas que transitan a su lado? No es posible saberlo. Es como empezar a amar a uno de los gorriones que pasan volando: ya ha desaparecido de la vista. [3] Así es la vida de cada uno de los seres, como la exhalación de la sangre y la respiración del aire. [4] Pues al igual que tomar aire una vez y soltarlo —eso que hacemos en cada momento—, es eso de devolver tu capacidad respiratoria —esa que ayer o anteayer recibiste al nacer— al lugar del que la obtuviste por primera vez.

16

Nada de valor hay en transpirar como una planta, ni en respirar como los ganados o las bestias, ni en recibir la huella de las impresiones sensoriales, ni en ser una marioneta de los impulsos, ni en juntarse en rebaño, ni en alimentarse: que esto es parecido a excretar los residuos del alimento. [2] ¿Qué tiene valor entonces? ¿Recibir aplausos? No. [3] Ni siquiera el de las lenguas. Las alabanzas de la multitud son el aplauso de las lenguas. [4] Así pues, también has dejado atrás la famita: ¿qué queda de valor entonces? Creo que moverse y detenerse de acuerdo a la constitución de uno, a lo que nos conducen nuestras ocupaciones y artes. [5] Pues todo arte tiene como propósito que aquello que ha sido elaborado sirva para el cometido para el que ha sido elaborado: el agricultor que trabaja una viña, el que cría caballos o amaestra perros buscan esto mismo. [6] ¿Acaso la educación de niños o las enseñanzas tienen otro cometido? [7] Eso es lo valioso. Si es lo único correcto, no has de procurarte nada más. ¿No vas a dejar de considerar valiosas otras muchas cosas? [8] Así no serás libre ni autosuficiente ni imperturbable. [9] Necesariamente sentirás envidia, te golpearán los celos, sospecharás de quienes puedan quitarte esas cosas, maquinaráis contra los que poseen aquello que consideres valioso: en suma, el que está necesitado de alguna de ellas solo puede sentirse confundido, además hará muchos reproches a los dioses. [10] El respeto por tu propia capacidad intelectual, y su honra, te hará grato a ti mismo y te mantendrá en armonía con los hombres, acorde con los dioses; esto es, alabando cuanto ellos conceden y han asignado.

17

Arriba, abajo, en círculo: movimientos de los elementos. [2] El movimiento de la virtud no es ninguno de estos, sino algo más divino y avanza por un buen camino difícil de comprender.

18

¿Qué es lo que hacen? No quieren hablar bien de sus contemporáneos y viven con ellos, pero se afanan tanto por que hablen bien de ellos las generaciones posteriores, a las que ni han visto ni verán. [2] Es parecido a apenarse porque las generaciones anteriores no hayan hablado bien de ti.

19

No supongas que es imposible para el ser humano aquello que resulte muy difícil para ti; si hay algo posible y apropiado para el ser humano, considera que está a tu alcance.

20

También en los ejercicios gimnásticos uno hace arañazos y golpea cargando con la cabeza, pero no lo señalamos ni devolvemos el golpe ni sospechamos de que vaya a ser en lo sucesivo tramposo: ciertamente nos protegemos, pero no por considerarlo enemigo ni por sospechas, sino con un amable rechazo. [2] Así ha de ser también en los restantes ámbitos de la vida: pasemos por alto muchas cosas de los que son, por decirlo así, nuestros compañeros de actividades gimnásticas. [3] Cabe la posibilidad, como decía, de esquivarlos sin sospechar ni enemistarse.

21

Si alguien puede refutarme y demostrarme que no he pensado ni he actuado correctamente, cambiaré gustoso. Busco la verdad de la que nunca nadie recibió daño. Se hace daño el que permanece en su propio engaño e ignorancia.

22

Hago lo que me es propio: el resto no me distrae, pues son cosas inanimadas, irracionales, errantes o desconocedoras del camino.

23

Trata con las criaturas irracionales y, en general, con las cosas y objetos con benevolencia y libertad, como quien tiene razón con los que no la tienen. Trata a los seres humanos con sociabilidad, ya que son racionales. [2] En todas las ocasiones invoca a los dioses y que te sea indiferente cuánto tiempo podrás seguir haciéndolo: vivir tres horas así es suficiente.

24

Alejandro Magno y su arriero, una vez muertos, quedaron emplazados en el mismo lugar: o bien fueron tomados por los principios seminales del universo o se disiparon por igual entre los átomos.

25

Considera cuántas cosas suceden en el cuerpo y en la mente de cada uno de nosotros en un mismo instante: no te asombres entonces de que muchas más cosas —en realidad todas las que suceden en eso uno y universal que llamamos mundo— tengan lugar a la vez.

26

Si te preguntaran: «¿Cómo se escribe el nombre de Antonino?». ¿Acaso no pronunciarás con precisión cada uno de sus elementos? ¿No dirás por separado y pausadamente cada una de las letras? [2] ¿Y qué si se enfadan? ¿Te vas a enfadar? [3] Asimismo recuerda también que toda acción apropiada es la suma completa de unos números. Hay que ejecutar con método lo que se ha puesto delante, con observancia y en calma, sin irritarse contra los que se irritan.

27

Es muy cruel no dejar a los seres humanos dirigirse hacia lo que les resulta adecuado y conveniente. De alguna manera no se lo permites cuando te enfadas por sus errores. Pues se dejan llevar completamente hacia lo que consideran adecuado y conveniente. «¡Pero no lo es!». Vale, enseña e instruye sin enojarte.

28

La muerte es el reposo de la impresión sensorial, de los impulsos que dirigen la marioneta, de la travesía del pensamiento y del servicio prestado a la carne.

29

Resulta indigno que, en una vida en la que el cuerpo no te falla, renuncie antes la mente.

30

Ten cuidado, no te cesarices, no cojas ese tinte, porque sucede. [2] Guárdate sencillo, bueno, íntegro, venerable, al margen de afectaciones, amigo de la justicia, piadoso con los dioses, amable, afectuoso, fuerte para cumplir lo que sea conveniente. [3] Lucha para seguir tal y como la filosofía quiso que te hicieras. [4] Venera a los dioses, ayuda a los seres humanos. Breve es la vida: la existencia terrenal da un único fruto:

una disposición piadosa y actos dirigidos a lo común. [5] Obra en todo como discípulo de Antonino: su vigor para las obras conformes a la razón, su estabilidad en todo momento, su piedad, la calma de su rostro, su dulzura, su ausencia de vanagloria, su celo en la comprensión de las cosas. [6] No dejaba pasar nada antes de haberlo examinado con detalle y haberlo entendido con claridad; [7] soportaba a los que le hacían reproches injustos, sin devolvérselos; no se apresuraba en nada; hacía oídos sordos a las calumnias; [8] era un preciso examinador de caracteres y actos, sin reproches, miedos, suspicacias y sofismas; [9] se conformaba con poco: en su vivienda, lecho, vestimenta, alimento, servicio; [10] le gustaba la labor y era magnánimo. [11] Se concentraba en un mismo asunto hasta la tarde porque comía frugalmente y no hacía sus necesidades fuera de la hora acostumbrada. [12] Fiel y constante en sus relaciones de amistad. [13] Toleraba a quienes se oponían abiertamente a sus resoluciones y agradecía a quien le mostraba una idea mejor; [14] era piadoso con los dioses sin supersticiones: [15] de este modo la hora final te llegará con la conciencia clara, como a él.

31

Vuelve a estar sobrio y reanímate, y ya despierto y consciente de que te turbaban sueños; de nuevo despierto, mira estas cosas como mirabas aquellas.

32

Estoy compuesto de un pequeño cuerpo y mente. Para el pequeño cuerpo, todo es indiferente, pues no puede establecer diferencias. [2] Para el intelecto son indiferentes todas las cosas que no son su actividad: su actividad son todas aquellas cosas que están bajo su dominio. [3] Entre estas ciertamente se ocupa solo del presente, pues la actividad futura y pasada le son ya indiferentes.

33

Para la mano o el pie el esfuerzo no es contrario a naturaleza, en la medida en que el pie haga lo propio del pie y la mano lo propio de la mano. [2] Del mismo modo para el ser humano, en cuanto ser humano, tampoco el esfuerzo es contrario a naturaleza, en la medida en que haga lo propio del humano. [3] Si no es contrario a naturaleza, no es malo para él.

34

Grandes placeres experimentaron ladrones, depravados, parricidas, tiranos.

35

¿No ves como los simples artesanos se adaptan hasta cierto punto a los que no conocen el oficio y, sin embargo, no hacen de menos a la razón de su arte, ni soportan apartarse de ella? [2] ¿No es sorprendente que un arquitecto o un médico tengan más respeto por la razón de su arte que un ser humano respecto a la suya propia: la que tiene en común con los dioses?

36

Asia, Europa: rincones del mundo: el mar entero, una gota en el mundo; el monte Athos, un montoncito de tierra en el mundo; todo el tiempo presente, un punto en la eternidad: todo es pequeño, sujeto a cambio, a desaparición. [2] Todo viene de allí, impulsado por ese principio rector común o como consecuencia de él. [3] Las fauces del león, el veneno, todo lo que hace daño, como las espinas, el fango, son resultados de lo venerable y lo bello. [4] No te formes la impresión de que son otra cosa que eso que veneras, date cuenta, en cambio, de la fuente de todo.

37

El que ve lo de ahora ha visto todo cuanto ha sido desde la eternidad y cuanto será en la infinidad del tiempo: todo tiene el mismo género y forma.

38

Medita a menudo sobre la ligazón de todo lo que está en el universo y sobre su interrelación. [2] De alguna manera todas las cosas están entrelazadas y todas, por esto, son amigas entre sí. Así pues, una sigue a otra por la tensión del movimiento, la común respiración y la unidad de la sustancia.

39

Armonízate con las cosas que te han asignado por lote; ama también a los seres humanos que te han tocado en suerte, pero hazlo de verdad.

40

Cualquier instrumento, herramienta, utensilio: si sirve para aquello para lo que ha sido producido, está bien. Sin embargo, el productor queda fuera. [2] En las cosas que contiene naturaleza, está y permanece dentro la fuerza que las ha producido: por ello hay que venerarla todavía más y considerar que, en la medida en que actúes y te conduzcas según su voluntad, todo será conforme a tu mente. [3] También sucede así con el universo: todos sus asuntos son conforme a su mente.

41

Si consideras un bien o un mal cualquiera de las cosas que no se pueden elegir, es evidente que, cuando te sobrevenga tal mal o no logres tal bien, se lo reproches a los dioses, odies a los hombres por ser los responsables —o por suponerlos tales— de ese perjuicio o esa situación: obramos muchos males por establecer diferencias entre esa clase de cosas. [2] Si solo juzgamos bienes o males aquellos que estén en nuestro poder, no hay razón para acusar a la divinidad ni para actuar de manera hostil ante ningún ser humano.

42

Todos trabajamos juntos para el cumplimiento de un único fin: unos consciente y compresivamente, otros sin saberlo: como «los durmientes» de los que habla Heráclito, creo, «son trabajadores y colaboradores de lo que sucede en el universo». [2] Cada uno colabora de una manera: y en abundancia el que hace reproches e intenta resistirse y eliminar los acontecimientos. También de este se sirve el universo. [3] Entiende, por tanto, lo que queda: dónde te vas a posicionar. Pues el que rige el todo te va a utilizar bien en cualquier caso y te tomará como una parte de sus colaboradores. [4] Tú no seas esa clase de parte: ese verso de una obra de teatro, fácil y chistoso, que menciona Crisipo.

43

¿Acaso el sol considera hacer lo mismo que la lluvia? ¿O Asclepio lo mismo que la diosa de las cosechas? ¿Y cada uno de los astros? ¿No son diferentes y colaboradores en lo mismo?

44

Si los dioses han reflexionado sobre mí y sobre lo que debe pasarme, han decidido bien: no es fácil concebir a un dios sin reflexión. ¿Qué causa le podría impulsar a hacerme mal? [2] ¿Qué beneficio podrían sacar de ello para sí mismos o para lo común, que es lo que principalmente providencian? [3] Y si no han reflexionado sobre mí como individuo, al menos lo han hecho en todo caso sobre las cosas comunes de las que son consecuencia los acontecimientos que debo aceptar de buen grado y querer. [4] Y si no deliberan sobre nada: no es piadoso pensar eso o no hagamos sacrificios, ni elevemos súplicas, ni juramentos, ni ninguna de las cosas que hacemos pensando que los dioses están presentes y viven junto a nosotros. Y si no deliberan sobre nada de lo que nos concierne, me cabe igualmente la posibilidad de reflexionar sobre mí mismo, pues puedo discernir qué me conviene. [5] Lo que conviene a cada uno es lo acorde a la constitución y naturaleza propias: mi naturaleza es racional y política. [6] Mi ciudad y patria, como Antonino, es Roma; como ser humano, el universo. Lo que beneficia a estas ciudades es mi único bien.

45

Cuanto le sucede a cada uno beneficia al conjunto: esto es suficiente. [2] Si observas atentamente, verás que lo que beneficia a un ser humano también beneficia a otros. [3] Entiéndase en este caso «beneficia» en el sentido más común: referido a las cosas intermedias.

46

Al igual que te incomoda lo que se hace en el anfiteatro y esa clase de lugares, ya que estar siempre viendo lo mismo y un género de cosas semejante produce hastío a la vista, te ocurre eso mismo con la vida entera, todo, arriba, abajo, es lo mismo y es resultado de las mismas cosas: ¿hasta cuándo entonces?

47

Ten continuamente en mente que toda clase de seres humanos, dedicados a toda clase de ocupaciones, de toda clase de razas, han muerto; que tu pensamiento llegue hasta Filistión, Febo y Origanio. [2] Pasa ahora a otros grupos de gente. [3] Debemos pasar allí donde hay oradores tan brillantes, filósofos tan venerables: Heráclito, Pitágoras, Sócrates; tantos héroes de antes, tantos generales de después, tiranos. [4] Junto a ellos,

Eudoxo, Hiparco, Arquímedes, naturalezas agudas, magnánimas, trabajadores duros, astutos, obstinados, que se burlaron de la vida perecedera y efímera de los humanos, como Menipo y tantos otros. [5] Considera acerca de todos ellos que yacen muertos desde tiempo ha. ¿Por qué ha de ser terrible para ellos?, ¿o para quienes no se recuerda el nombre? [6] Hay una cosa muy valiosa: pasar la vida con verdad y justicia, siendo amable con mentirosos e injustos.

48

Cuando quieras alegrarte, piensa en las cualidades de los que viven contigo, como, por ejemplo, en la energía de uno, en la modestia de otro, en la generosidad de aquel, otra cualidad de otro. [2] Nada da tanta alegría como las imágenes de las virtudes que se hacen presentes en los caracteres de los que conviven con nosotros y concurrentes en el mayor grupo posible. [3] Por ello hay que tenerlas a mano.

49

¿Acaso te molesta pesar las libras que pesas y no trescientas? ¿Y sí cuántos años has de vivir y no vivir más? Al igual que estás satisfecho con la cantidad de materia que te ha sido determinada, así también con la de tiempo.

50

Intenta convencerlos, pero actúa, incluso contra su voluntad, cuando la razón de la justicia así te lo señale. [2] Si alguno se te enfrenta haciendo uso de la fuerza, cambia a una buena disposición, que no cause dolor y sírvete de su recelo para manifestar otra virtud; recuerda que tú sigues tu impulso con condiciones y que no pretendías imposibles. Entonces, ¿qué? Un impulso con tal condición. [3] Lo consigues: se produce aquello que nos propusimos.

51

El que ama la gloria considera que su propio bien está en la actividad de otro; el que ama el placer, en su propia experiencia; el que posee razón, en su propia acción.

52

Es posible no hacerse opiniones sobre esto y no turbar la mente: [2] pues las cosas no tienen la capacidad natural de hacernos generar juicios.

53

Acostúmbrate a no estar desatento a lo que dice otro y en lo posible estate en la mente del que habla.

54

Lo que no es conveniente para la colmena, tampoco lo es para la abeja.

55

Si los marineros hablaran mal del capitán o los enfermos del médico, ¿pondrían su atención en otra cosa que en cómo opera para mantener a salvo a los tripulantes o sanos a los pacientes?

56

Cuántos de los que entraron en el mundo se han ido ya.

57

A los que tienen ictericia, la miel les sabe amarga; a los que padecen rabia, el agua les da pavor; a los niños les parece bonita una pelotita. [2] ¿Por qué me irrito? ¿Acaso crees que la opinión errónea tiene menos poder que la bilis para el enfermo de ictericia o el veneno para quien ha sido mordido por un perro rabioso?

58

Nadie te puede impedir vivir conforme a la razón de tu naturaleza: nada te sucederá al margen de la razón de la naturaleza común.

59

Cómo son aquellos a los que quieren agradar, mediante qué cosas, por medio de qué acciones. La eternidad pronto lo cubrirá todo y cuánto ha cubierto ya.

COMENTARIO

1. El universo se compone de un elemento pasivo (ἡ τῶν ὄλων οὐσία) y otro activo (ὁ δὲ ταύτην διοικῶν λόγος). El elemento pasivo se adapta para cumplir lo que la razón determina. Aunque cabría recordar el persuasivo sometimiento que el demiurgo impone sobre la *chora*, la sustancia indeterminada e indeterminable, en *Timeo* 48a, no hay que olvidar que, para los estoicos, la sustancia del mundo no se resiste a la labor de la razón (Gill, 2013, 168). En todo caso, tanto para el *Timeo* platónico como para los estoicos el bien es causa y fin (ἐπὶ τὸ βέλτιστον, 48a; cf., asimismo, 29e-30c). Para el *Timeo* y la concepción del mundo estoica, cf. Gill, 2006, 16-20. Cabe subrayar que —a diferencia de los platónicos contemporáneos y algunos estoicos (Plutarco, *Moralia* 1051D)— no hay una consideración negativa de la causa material (οὐσία) como origen del mal ni daño, cf. *supra* V 23. Resulta interesante comparar el capítulo con Séneca, *Cartas* 95, 49.

2. «Lo que debes» traduce τὸ πρέπειν, sinónimo de τὸ καθήκον (Farquharson, *com. ad loc.*, 676). En el momento en que uno cumple su deber, todos los factores que nos afectan física o anímicamente deben ser considerados «indiferentes» (Gill, 2013, 168). Al igual que en V 35 (τί ὑπὲρ αὐτοῦ διαφέρομαι), han de resultar indiferentes (μὴ διαφέρουν πότερον ῥιγῶν...) todos los factores que nos afectan física o psíquicamente, incluso la perspectiva de la muerte. La consideración de la muerte como una de las acciones propias de la vida encuentra una expresión semejante en Séneca (*Cartas* 77, 19: «tu nescis unum esse ex vitae officii et mori?»). La exhortación a circunscribirse al presente (τὸ παρὸν εὖ θέσθαι) —aquí incluso en el momento de la muerte— es uno de los temas recurrentes de Marco: convertir la situación que se presenta en materia de virtud (cf. V 20; VII 68). La referencia personal al adormilamiento ha suscitado diversas controversias. La salud de Marco no era particularmente buena (Dion Casio 72, 24, 4 y 36, 2) y su ascetismo riguroso se ha visto incluso como una explicación de la intensidad y concentración claustrofóbica de su escritura (Rutherford, 1991, 120-121). Birley (2009, 256 y 308-309) apunta a una posible relación entre los pasajes en los que se refiere al sueño (V 1, VI 2 y 31; VIII 12) y la noticia sobre la *theriaca* administrada por Galeno (*Sobre los antidotos* I 1 ss.) que contenía opio y que servía para paliar el dolor provocado quizá por alguna clase de úlcera.

4. «Lo que es» (τὰ ὑποκείμενα) se refiere a los objetos sensibles. Formulación de la disyuntiva entre providencia o átomos, entre estoicismo y epicureísmo: o bien evaporación por conflagración periódica del universo, o bien dispersión de los átomos que componen los seres sensibles.

6. Comportarse imitando a quien hace mal —en respuesta a un daño hecho— implica hacerse daño a uno mismo (Platón, *Teeteto* 177a y *Leyes* 728b); cf. asimismo Epicteto, *Disertaciones* II 10, 26.

9. No son claras las alusiones que refuta en defensa de la unidad del cosmos (ἕνωσις) sostenida por los estoicos. Para los estoicos, la divinidad es inmanente y dirige providencialmente todo lo que sucede en un único universo (cf. Van Ackeren, 2011, 361-377).

10. De nuevo la disyuntiva «providencia o átomos», en este caso Marco elabora desde el punto de vista estoico los postulados epicúreos: la negación de una providencia en el cosmos físico elimina la posibilidad de un marco ético —Marco recurre a un lenguaje descalificador del epicureísmo (κυκεῶν καὶ ἀντεμπλοκὴ καὶ σκεδασμὸς/συγκρίματι καὶ φουρμῶ τοιοῦτῳ), sin analizar sus principios éticos y físicos—. La palabra κυκεῶν es utilizada en tono despectivo por los estoicos para referirse a la concepción del cosmos de sus adversarios (Boeri-Salles, 2014, 453: cf. IV 27; VI 10 y IX 39). Marco considera que, dado que la concepción epicúrea no es teleológica, no está basada en principios sistemáticos y carece de coherencia frente a la unidad, ordenación y providencia estoicas (ἔνωσις καὶ τάξις καὶ πρόνοια; cf. Gill, 2013, 171). La cita es una alusión homérica (*Iliada* VII, 99), que también aparece en Plutarco (*Moralia* 1105A). El control o eliminación de la turbación (τί δὲ καὶ ταρασσομαι;) es una de las metas de estoicos y epicúreos. El fin ético de los epicúreos era la *ataraxia* (ἀταραξία): aceptar la dispersión (σκεδασμὸς) de los átomos que conforman el compuesto ayuda a la serenidad de ánimo porque se destierra la idea de que haya un sufrimiento aparejado a una vida del alma después de aquella. Frente a este postulado ético, Marco reafirma el vínculo estoico entre física y ética subrayando que la auténtica serenidad solo es producto de la adecuación individual a la providencia divina que gobierna el universo.

12. Rutherford (1991, 23-24) relaciona este capítulo con la gran influencia del *Protréptico* de Aristóteles —perdido desde muy pronto— en el que se exhortaba a la vida filosófica, alabada por su valor, dignidad y beneficio. Marco no necesita que le persuadan de sus virtudes y no le falta voluntad, solo tiempo libre. Por su parte, Gill (2013, 173) pone énfasis en la correlación entre la filosofía y su papel como emperador: el centro de gravedad de su vida no se hallaba en la familia imperial (una madrastra: una relación más formal u obligatoria), sino en la filosofía (su madre), cf. sobre la corte, V 16 y VIII 9. A la filosofía se regresa continuamente (ἐπάνθη) y solo ella concede descanso (προσαναπαύου), cf. II 17; III 13; IV 3; V 9. En la frase final, considera la impronta que deja en él la filosofía desde su propio punto de vista y desde el de quienes lo rodean en la corte.

13. El realismo, incluso crudeza, de los ejemplos acerca el capítulo a las técnicas cínicas de *parrhesia* (cf. Rutherford, 1991, 143-147), que en el caso de Marco asumen un aspecto analítico —desnudar las cosas para dejarlas en su ser auténtico— más que de un platonizante desapego o rechazo de la materialidad física, como se exponía en III 11. El hecho de que cosas tan apreciadas sean presentadas con tal crudeza refuerza la idea de que son «indiferentes». La franja de púrpura que marcaba la dignidad de la toga se obtenía de un molusco (*Murex brandaris*) que producía una sustancia amarillenta que se transformaba en un duradero tinte púrpura con la luz del sol. El procedimiento era extremadamente costoso y se reservaba para usos ceremoniales. La vanidad (τῦφος) se filtra incluso en los humildes: Jenócrates, sucesor de Espeusipo al frente de la Academia platónica (339-314 a.C.), era un ejemplo de sencillez (Diógenes Laercio IV 11); aun así parece que el cínico Crates le afeó alguna conducta.

14. Como señala Gill (2013, 175), Marco se sirve del procedimiento estoico de la *scala naturae* tomando como referente el grado de tensión del *pneuma*

que constituye la causa activa de diferentes clases de entidades: lo inanimado —cohesionado por disposición o naturaleza (ὕπὸ ἔξεως ἢ φύσεως), es decir, por la modalidad más básica o general de causa activa que comparten todas las entidades—; lo animado —cohesionado, a su vez, por el principio vital (ὕπὸ ψυχῆς)—; lo mero animado racional (ὕπὸ λογικῆς ψυχῆς) y, por último, la racionalidad que tiene quien se abre a una dimensión ético-política (ὁ δὲ ψυχὴν λογικὴν καὶ πολιτικὴν τιμῶν). La *scala naturae*, por tanto, demuestra el valor absoluto de la virtud frente a los indiferentes. En todo caso, alguno de los ejemplos propuestos resulta un tanto sorprendente, como el de la posesión de esclavos.

15. Se retoma la imagen heracliteana de la eternidad del cambio, la fugacidad y el flujo (cf., por ejemplo, IV 26 y 43; V 23; VII 25; XII 23). Marco lleva a cabo una descripción axiológicamente neutra del comportamiento de la materia y del tiempo (Giavatto, 2008, 189). Como señala Gill (2013, 176) la negativa a asignar valor alguno a cualquier ser concreto evoca a Epicteto (*Manual* 3). Farquharson (*com. ad loc.*, 688) entiende los procesos de ἀναθυμίασις y ἀνάπνευσις a la manera de los médicos pneumatistas: el paso de la sangre a espíritu vital por exhalación y la revitalización de la sangre a través del aire de la atmósfera. Para Gill (*ibid.*) la referencia a la respiración le conduce a la comparación entre la respiración continua durante la vida y la última que se produce en la muerte: la comparación, por tanto, intentaría minimizar el momento de la muerte, presentado solamente como una exhalación final. Como imagen que reduce al mínimo su importancia, la muerte es presentada como la última respiración de un mecanismo adquirido temporalmente y que, en lugar de desaparición, es regreso a la fuente de donde surgió y participación en el ciclo de renovación: al igual que las transformaciones renuevan el universo y el tiempo en su movimiento continuo renueva la eternidad (cf., asimismo, X 7 que ayuda a interpretar VI 15: el tránsito de los seres está determinado naturalmente y permite la perenne juventud del universo: lejos de mostrar un tono pesimista, el cambio es resignificado positivamente como sinónimo de vida.

16. Continúa la articulación sobre el valor (τίμιον) y el recurso a la *scala naturae*: lo importante no se halla en lo que los humanos comparten con el resto de seres vivos, vegetales o animales (la respiración, la nutrición o la sensación; cf. asimismo III 16; para la marioneta, cf. II 3 y III 16; Gill, 2013, 176), tampoco en el aplauso o la aclamación popular, quizá una alusión a la actividad imperial: solo en la adecuación entre acción-contención y la constitución natural propia (τὸ κατὰ τὴν ἰδίαν κατασκευὴν κινεῖσθαι καὶ ἴσχεσθαι; cf. Diógenes Laercio VII 104). La imagen de las lenguas aplaudiendo (κρότος γλωσσῶν) es una acuñación particularmente eficaz (cf. IV 3 y 20; VI 16). Precisamente las *technai* ofrecen un modelo preciso de adecuación entre objeto y finalidad. La actividad humana dirigida por la virtud ha de lograr esa afinación y superar la turbación y confusión en la que sumen los indiferentes para alcanzar fines reales: libertad, autosuficiencia e imperturbabilidad; en caso contrario, se generan pasiones antisociales. En su planteamiento, Marco se acerca a la idea platónica de virtud como práctica y a los postulados aristotélicos sobre la *arete* como cumplimiento de una función (*Ética nicomáquea* 1097a12-b1), pero son plenamente estoicas su formulación del cumplimiento de la constitución propia del ser humano

(ἡ δὲ τῆς ἰδίας διανοίας αἰδῶς καὶ τιμῆ: la actividad virtuosa conforme a razón y a naturaleza) como lo único y específico que hace posible la dicha personal (σεαυτῷ τε ἀρεστόν), la exhortación a la armonía con los congéneres (τοῖς κοινωνοῖς εὐάρμοστον) y la concordia con los dioses (τοῖς θεοῖς σύμφωνον). Los oficios presentados como ejemplos —viticulor, adiestrador— subrayan el punto de vista teleológico (Rutherford, 1991. 134).

18. Cf. Séneca, *Epístolas* 54, 4-5 y Cicerón, *República* VI 23; asimismo Lucrecio III 832-842; 972-975.

19. «Apropiado» (οἰκεῖον) alude a la idea estoica del desarrollo como *οἰκειosis* (familiaridad, apropiación): la espacialidad del pensamiento afirma tanto el límite humano como la obligación que supone el margen de acción moral que se le abre como posibilidad. A pesar de la brevedad del capítulo, la distribución quiástica de las ideas (δυσκαταλήπτην - ἀνθρώπων ἀδύνατον - ἀνθρώπων δυνατὸν - σεαυτῷ ἐφικτὸν: ABBA) muestra una elegante y meditada composición (cf. Gill, 2013, 178).

20. Marco enfoca las relaciones interpersonales, en las que debe primar la tolerancia y el deseo de corregir frente a las reacciones pasionales, elaborando una analogía con la reacción de deportividad de quien no se irrita ante los golpes accidentales que se producen en la lucha o los ejercicios físicos.

21. El capítulo presenta ecos socráticos (cf. Platón, *Apología de Sócrates* 30b-30d y 38a; *Gorgias* 458a y 470c): la búsqueda (ζητῶ) de la verdad como meta de la vida humana, la posibilidad de mostrar y demostrar (ἐλέγξει) el error a otro y la concepción del daño como permanencia en el error (Gill, 2013, 179). La comunicación de la verdad significa generar en el otro conocimientos verdaderos: de este modo se logra alcanzar el fin de la dialéctica tal y como la define el estoicismo (Giavatto, 2008, 103; cf. X 32).

25. Gill (2013, 180) vincula este capítulo con Epicteto (*Disertaciones* I 14, 7-10) que sugiere que, si somos capaces de responder sensorial y mentalmente a un número amplio de impresiones a la vez, podremos entender cómo la divinidad comprende el vasto universo con su pensamiento. La divinidad estoica no es un observador omnisciente personalizado. Mediante la analogía, de nuevo, el microcosmos humano —lo conocido— ayuda a forjar la noción de la contemporaneidad de los hechos que componen una unidad no evidente: el macrocosmos (Giavatto, 2008, 197, n. 173). Sigo a Farquharson (σωματικά ὁμοῦ καὶ ψυχικά) frente a Dalfen que secluye ὁμοῦ, ya que, precisamente, lo que Marco subraya es la simultaneidad de los acontecimientos.

26. En conexión con el argumento previo, sobre la totalidad y las unidades diferentes que la componen, se enuncia la acción moral —«toda acción apropiada»: πᾶν καθήκον— como una suma de factores en la que todos ellos han de ser ejecutados con una actitud concreta que tiene en cuenta cada una de sus partes, como las letras de un nombre, entendiéndolas como partes de una unidad armónica superior (cf. Long, 1996, cap. 9). Como se indica en otros capítulos, la respuesta ha de mantenerse siempre afinada y sin estridencia (cf. Gill, 2013, 181; cf. VI 20 y 27; asimismo Epicteto, *Manual* 42 y *Disertaciones* I 28, 10; II 22, 35 y II 26). El capítulo siguiente continúa la línea de este y aborda la cuestión de por qué el enfado no es una respuesta adecuada.

28. En comparación con otras reflexiones sobre la muerte (V 4 y 29, por ejemplo), esta *consolatio* se presenta en términos más negativos: ni siquiera la actividad de la mente (διανοητικῆς διεξόδου) parece un movimiento exento de dificultades (Gill, 2013, 182). Tan solo el reposo (ἀνάπαυλα) se presenta como un anhelo positivo (cf. Rutherford, 1991, 241 sobre el sueño y el descanso de Marco: II 1; VI 2; VIII 12); cf. Birley, 2009, 308-309. Cabe subrayar, no obstante, cómo la escritura del capítulo, plena de aliteración y metáfora, incide en el tono negativo del mismo (Gill, *ibid.*).

30. Marco vuelve a prevenirse sobre la «cesarización» de su carácter y acude al espejo de su padre adoptivo, Antonio Pío, como modelo de actitud (cf. Birley, 2009, 73 ss.). Si bien las dos partes (1-4 y 5-15) podrían aparecer como capítulos autónomos, el primer bloque pone de manifiesto las características de un gobernante no tiránico y el segundo muestra un *exemplum* real, de modo que la exhortación a que su cargo no tiña de púrpura imperial sus actos (μὴ ἀποκαισαρωθῆς, μὴ βαφῆς) opera como hilo conductor entre ambas partes (Gill, 2013, 182-183). Formalmente, Marco se sirve de nuevo de un diálogo entre un «yo presente» y un «yo normativo» en el que la filosofía desempeña el papel de guía vital (cf. II 17) y se subrayan los ideales estoicos de piedad a los dioses y de sociabilidad respecto a los humanos. Las virtudes de Antonino, a quien también dedica un largo y emotivo capítulo en I 17, aparecen referidas a su intelecto, autosuficiencia y sobriedad y amabilidad respecto a los humanos y piedad con los dioses, de acuerdo a tres de las virtudes estoicas: sabiduría, *sophrosyne* y justicia (Cicerón, *Sobre los deberes* I). El retrato de Antonino hunde sus raíces en la tradición grecorromana de los *exempla*. Marco, asimismo, subraya la virtud dialéctica de Antonino en términos filosóficos: su capacidad de comprensión profunda (τὸ περὶ τὴν κατάληψιν τῶν πραγμάτων φιλότιμον) y su examen certero (ἀκριβῆς ἦν ἐξεταστὴς ἠθῶν καὶ πράξεων); la κατάληψις aporta solidez cognoscitiva y, con ella, una exigencia conectada con la determinación y organización de las doctrinas y, por ello, estrechamente ligada a la propia operación de la escritura de sus pensamientos que es fiel y constante repetición de tales doctrinas (cf. Giavatto, 2008, 39-40). Antonino encarna, por tanto, el ideal de virtud dialéctica estoica (*ibid.*, 80). Tanto Dion Casio (LXX 3, 3) como la *Historia Augusta* (III 12, 6) confirman la placidez de su fallecimiento.

31. Las imágenes de la borrachera y el sueño remiten a Heráclito (DK 22 A16, B1, B21, B26, B117). Aquello que produce turbación (ἠνώγλου) tiene la misma condición ontológica que los sueños (ὄνειροι) y como tales ha de considerarlos el ser racional.

35. Algunos comentaristas (Farquharson, *com. ad loc.*, 701 y Gill, 2013, 185) han llamado la atención sobre el hecho de que Marco se refiera a los expertos en una profesión como βάνανσοι, que en terminología platónico-aristotélica porta connotaciones negativas y cierto desprecio clasista. No obstante, la idea principal es contrastar la actitud de los meros artesanos que son capaces de ajustarse a los principios de su arte con su incapacidad de ceñirse a su principio divino y racional y a la práctica de la virtud que este conlleva.

36. La afirmación de la providencia se relaciona con II 3. Dodds (1975, 26-27) realizó una interesante lectura de este capítulo como termómetro aními-

co de una época de creciente angustia y condicionada por una concepción del mundo sublunar como «ámbito del azar, lo mudable y la muerte». Frente a esta lectura pesimista, Hadot (2013, 276-298) considera que la mirada desde lo alto como ejercicio espiritual revela al ser humano el esplendor del universo y el esplendor del espíritu a la vez. En esta línea, Gill (2013, 186) considera que cabe una interpretación en sentido providencial del universo dirigido por un *hegemonikon*. En realidad, ambas interpretaciones no son excluyentes. Marco consigna la idea estoica de que rasgos naturales aparentemente negativos o defectuosos —las fauces del león, el veneno— son, en realidad, efectos secundarios o consecuencias de la acción de la providencia y de la estructura racional del universo (cf. III 2; Giavatto, 2008, 226, n. 63). El monte Athos (la «Montaña Sagrada»: Ἁγιον Όρος) se encuentra en la península calcídica (al norte de la Grecia continental) y es célebre por albergar una suerte de comunidad de monasterios ortodoxos.

38. De nuevo el imperativo como exhortación a la *meditatio* (ἐνθυμοῦ; cf. Newman, 1989, 1507). Como señala Gill (2013, 186-187), el capítulo es léxicamente interesante por su combinación de términos relativamente técnicos y abstractos (τὴν ἐπισυνῶσεων) con otros más vinculados por lo general con el ámbito de las relaciones personales (σχέσιν, φίλα) para subrayar la unidad (τὴν ἔνωσιν τῆς οὐσίας) providencial de un universo que comparte una misma respiración (σύμπνοιαν). Farquharson (*com. ad loc.*, 705) interpreta «la tensión del movimiento» (τὴν τονικὴν κίνησιν) como la tensión producida por el pneuma, una energía que penetra en todo lo que es y concluye que la teoría estoica supone una anticipación vaga de los intentos modernos de explicar los fenómenos naturales a través de algo que no implique exclusivamente leyes mecánicas. La inteconexión o urdimbre —la implicación mutua de todas las cosas entre sí— es uno de los temas favoritos de Marco y es presentado como una suerte de conexión sagrada (IV 40; VII 9; cf. Hadot, 2013, 243-244).

40. Aristóteles (cf. *Física* 199b28-199b31; *Metafísica* 1070a7-1070a9) y los estoicos comparten la idea de una teleología natural, aunque en el Estagirita no adquiera los mismos tintes providenciales. Marco entiende la naturaleza como causa inmanente y como razón providencial divina, y la labor del ser virtuoso es acoplar sus actos al designio del administrador del universo (Diógenes Laercio VII 88).

42. De nuevo se elabora la idea de la unidad del mundo regido por la providencia: todos colaboramos en su cumplimiento, aunque solo algunos lo hacen conscientemente (ειδῶτως καὶ παρακολουθητικῶς). Marco aporta este fragmento de Heráclito (DK 22 B 75) tiñéndolo con un tono providencial que seguramente fuera ajeno al propio Heráclito y que forma parte de la lectura estoica del de Éfeso (cf. García Calvo, 1985, 47). «En abundancia» traduce ἐκ περιουσίας; incluso quienes rechazan lo que se les ha asignado e intentan ir contra los acontecimientos forman parte del plan providencial. La dificultad está en entender por qué se subraya que un individuo tal colabora *ex abundantia*, dado que nada puede quedar por fuera del cometido del todo, ni siquiera el γελοῖος στίχος mencionado al final. Para Farquharson (*com. ad loc.*, 708) el sentido es que incluso quienes se rebelan contra él sirven al universo, evidentemente no

en la intención de sus actos, sino de manera involuntaria y «como un añadido». Gill (2013, 189) sugiere un eco de Cleantes (*Himno a Zeus*; citado en Epicteto, *Manual* 53 y traducido al latín por Séneca, *Cartas* 107, 11) en la idea de que el hado rige tanto a los que lo aceptan voluntariamente como a los que no. Termina el capítulo con una referencia a Crisipo, sucesor de Cleantes como cabeza de la escuela estoica, que afirmaba que, al igual que las comedias podían adquirir mayor gracia incluyendo versos vulgares, la providencia hace que las vilezas no sean inútiles (Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 14, 1056D = *SVF* II, 339).

43. Asclepio es el dios de la medicina. La «diosa de las cosechas» (τῆς καρποφόρου) es Ceres, la Deméter griega.

44. El capítulo aborda la cuestión de la providencia y la relación entre dioses y seres humanos desde dos puntos de vista estoicos y uno epicúreo y sus conclusiones en cada caso (Gill, 2013, 190). O bien los dioses cuidan providencialmente de cada uno de los seres humanos individualmente y también del bien común o solo del bien común y este incluye a los humanos, de modo que hay que aceptar e incluso amar las consecuencias secundarias (κατ' ἐπακολούθησιν; cf. asimismo VI 36) del bien común. El punto de vista estoico de que los dioses se preocupan de los individuos aparece en Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 164-167 y III 66-93. Sin embargo, resulta más habitual entre los estoicos la idea de un cuidado providencial sobre el conjunto del universo o sobre el conjunto de la humanidad. Si se sigue el tercer argumento —no hay providencia alguna— no cabe la religión ni sus prácticas, lo cual es un intento de reducción al absurdo del ateísmo y el epicureísmo (cf. Cicerón, *ibid.*, I 112-113). Si no hay providencia en concreto sobre los asuntos humanos —idea epicúrea—, es aún posible la actitud ética porque la constitución natural humana conlleva una doble ciudadanía —racional y social (ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτικὴ: para los epicúreos, la sociabilidad no comportaba el mismo significado que para los estoicos)— y la naturaleza asume en todo caso un carácter funcional y final casi imperativo. El marco físico estoico y sus tesis sobre la constitución de la *physis* afirman ese carácter providencial, aunque nuestro autor, más centrado en las implicaciones éticas de ese marco, no desarrolle argumentativamente las tesis que lo sustentan, sino que, como en este caso, se limita a apuntalarlo.

46. Sobre la relación de Marco con los espectáculos y juegos, cf. *Historia Augusta, Marco* IV 4, 8 y Frontón IV 13. Curiosamente Marco no abunda en las visiones negativas de Séneca sobre el efecto en el público de la violencia gratuita de los espectáculos (*Cartas* 7, 3-5; 90, 45; 95, 33). El «¿Hasta cuándo entonces?» (μέχρι τίνοσ ὄν;) es para Dodds (1975, 42) una muestra más de esa expresión desoladora de extrañamiento del mundo que, en su lectura, tiñe toda esta época y que Marco Aurelio intentó refrenar con su religiosidad estoica. En cambio, Gill (2013, 192), interpreta estas expresiones en el marco de la doctrina estoica del eterno retorno de los acontecimientos (cf. V 13 y 32) y el imperativo de mantener el proyecto de perfeccionamiento personal.

47. De nuevo la *meditatio* sobre los seres del pasado y la universalidad de la muerte, que cosecha por igual a quienes intentan evadirla mediante sus logros o su fama (cf. Gill, 2013, 192-193; Newman, 1989, 1510). Los muertos mencionados son agrupados en tres triadas: primero, Filistión, quizá un autor

de mimos contemporáneo, Febo y Origanio, personajes desconocidos, quizá sirvientes de la corte imperial; en segundo lugar, filósofos célebres de los siglos VI y V a.C., como Heráclito, Pitágoras y Sócrates; finalmente, científicos como Eudoxo, astrónomo y matemático del siglo IV a.C., Hiparco, astrónomo del II a.C., y Arquímedes, matemático del III a.C., y otras figuras en una suerte de gradación que cierra con el cínico Menipo, azote de la vanidad humana y de la pretenciosidad de los filósofos al que Luciano convirtió en interlocutor y personaje de varias obras. Gill (*ibid.*) apunta la posibilidad de que Marco hubiera leído la obra de Luciano sobre el cínico y estuviera familiarizado con su manera de elaborar la idea de muerte, la futilidad y vanidad de las aspiraciones humanas respecto a la trascendencia. Cierra el capítulo con un consejo moral plenamente estoico que sirve de contrapunto a la ausencia de alternativa que presenta la actitud cínica.

48. Para Gill (2013, lxxvi) este capítulo prefigura el programa entero del libro I, en su exhortación a vivir de acuerdo a las imágenes virtuosas de aquellos a quien ha conocido.

54. La imagen de la colmena como unidad organizada del capítulo anterior tiene paralelos aristotélicos (*Política* 1253a7 y *Metafísica* 980b24).

55. El juicio y la crítica sobre una labor se deben establecer de acuerdo a la pericia con la que se lleva a cabo. La analogía con las figuras del médico y del capitán de barco es de cuño platónico, aplicada como piedra de toque para medir la experiencia y conocimiento políticos. Los estoicos coincidían asimismo con la concepción platónica de la virtud como conocimiento experimentado.

56. Cabe entenderlo también como: «Cuántos junto a los cuales entré en el mundo se han ido ya», según se interprete el aoristo indicativo activo εἰσηλθὼν como primera persona del singular o como tercera del plural (Gill, 2013, 195).

LIBRO VII

1

¿Qué es la maldad? Eso que tantas veces has visto. En todo lo que suceda, tenlo a mano: lo que tantas veces has visto. [2] En todo, arriba y abajo, descubrirás las mismas cosas: de las que están repletas las historias antiguas, las menos antiguas, las recientes; de lo que están llenas las ciudades y casas. Nada nuevo. Todas habituales y efímeras.

2

¿Cómo podrían las doctrinas convertirse en cadáveres si no se extinguieran las impresiones que se corresponden con ellas? Está en ti la posibilidad de reavivarlas continuamente. Sobre esto puedo hacerme la idea que debo, y, entonces, si puedo, ¿por qué me turbo? [2] Lo que está fuera de mi mente no tiene nada que ver con mi mente. [3] Aprende esto y te mantendrás recto. Puedes volver a la vida: mira de nuevo las cosas como las mirabas antes: en esto está volver a la vida.

3

Vano celo del boato, obras teatrales en escena, rebaños de ovejas, de vacas, peleas con lanza, un huesecito arrojado a los perrillos, un panecillo a los estanques de los peces, fatigas y cargas de hormigas, carreras de ratones atemorizados, marionetas movidas por hilos. [2] Entre todo esto es necesario mantenerse con buen ánimo y sin insolencia: entender que cada uno es valioso en la medida en que es valioso aquello en lo que pone su celo.

4

Es necesario prestar atención a cada palabra de los que hablan y a cada impulso en lo que sucede. En un caso, para entender rápidamente a qué objetivo se dirige; en el otro, para estar precavido del significado.

5

¿Tengo la mente suficiente para esto o no? [2] Si es suficiente, me serviré de ella para la tarea, como de un instrumento otorgado por la naturaleza del universo. Si no, o bien me apartaré de ella en favor de quien pueda llevarla a cabo mejor o, si no le corresponde a otro, haré lo que pueda, tomando, con la contribución de mi principio rector, a alguien capacitado para realizar algo oportuno y útil para la comunidad. [3] Ya lo haga por mí mismo o con la ayuda de otro, únicamente hay que dirigir esfuerzos a lo beneficioso y acorde con lo común.

6

¡Cuántos tan cantados en himnos han quedado entregados al olvido!
¡Cuántos cantaron himnos a estos y también se han marchado!

7

No te avergüences por recibir ayuda: te toca cumplir tu cometido como al soldado en el asedio: si cojearas y no pudieras ascender solo por la fortificación, ¿no lo harías con la ayuda de otro?

8

No te turbes por el futuro: llegarás a él, si te corresponde, con la misma razón de la que te sirves para el presente.

9

Todas las cosas están trenzadas entre sí y esa ligadura es sagrada y apenas nada es ajeno a otra cosa, pues todas están dispuestas en conjunto y ordenan juntas el mismo universo. [2] Un universo compuesto a partir de todas las cosas, una divinidad a través de todas ellas, una sustancia y una ley, razón común de todos los seres racionales; una verdad, si realmente es una la perfección de todos los seres de la misma especie y que participan de la misma razón.

10

Todo lo material desaparece pronto en la sustancia universal; toda causa es pronto subsumida en la razón universal; el recuerdo de todo queda pronto enterrado en la eternidad.

11

Para el ser racional es una misma la acción conforme a naturaleza y conforme a razón.

12

Derecho o enderezado.

13

Como los miembros del cuerpo en los seres individuados, así los seres racionales, los que están constituidos para una cierta acción conjunta, tienen la misma razón en seres separados. [2] Este pensamiento se te presentará con mayor eficacia si te dices muchas veces: soy un miembro del conjunto de los seres racionales. [3] Si con la letra *rho* dices «soy una parte», aún no amas de corazón a los seres humanos, ni te alegras comprensivamente por hacer el bien; es más: lo haces por mero deber, no como un bien que te haces a ti mismo.

14

Que acontezca desde fuera cualquier cosa a los que les pueda afectar un suceso así, pues si quieren, pueden quejarse de sus sufrimientos. [2] Yo, en cambio, si no considero que lo que me ha sucedido es un mal, no sentiré daño. Me cabe la posibilidad de no considerarlo.

15

No importa qué haga o diga, he de ser virtuoso: como si el oro, la esmeralda o la púrpura dijeran siempre esto: «No importa qué se haga o diga, he de ser esmeralda y mantener mi color».

16

El principio rector no se azora a sí mismo, es decir, no se teme a sí mismo ni se apena, ni se dirige a sí mismo hacia el deseo. [2] Si algún otro puede hacerle sentir temor o pena, que lo haga, pues él, con el consenti-

miento de su facultad de juicio, no se dirigirá a sí mismo hacia esas mudanzas. [3] Que el pobre cuerpo se cuide de no sufrir daño, si es capaz, y que diga si algo le hace daño. Que el pobre espíritu vital no sufra por temor, por pena, por, en suma, generar opiniones de estos, pues no se precipitará hacia un juicio de esa clase. [4] El principio rector, en lo que respecta a sí mismo, no tiene necesidades, a no ser que sea él mismo quien se las cree: del mismo modo está libre de turbaciones y trabas: a no ser que sea él mismo el que se turbe y ponga trabas.

17

La felicidad es un buen demon o una vida según el buen demon. [2] ¿Qué haces entonces, impresión? Márchate, por los dioses, como has venido. [3] No te necesito. Has venido por una vieja costumbre. No me voy a enfadar. Simplemente, vete.

18

¿Alguien teme el cambio? ¿Qué puede llegar a ser sin cambio? ¿Qué hay más amado y más familiar para la naturaleza del universo? [2] ¿Podrías tomar un baño si no sufriera un cambio la madera? ¿Podrías nutrirte si no cambiaran los alimentos? ¿Puede alguna de las cosas útiles cumplirse sin cambio? [3] ¿No te das cuenta de que tu cambio es semejante e igualmente necesario para la naturaleza del universo?

19

A través de la sustancia universal, como a través de un torrente invernal, marchan todos los cuerpos, connaturales y colaboradores, como nuestras partes entre sí. [2] ¿A cuántos Crisipos, a cuántos Sócrates, a cuántos Epictetos ha engullido ya la eternidad? [3] Que esto mismo te venga a la cabeza acerca de cualquier ser humano y de cualquier hecho.

20

Solo me preocupa una cosa: hacer algo que no quiera la constitución del ser humano o como no quiera que lo haga o lo que no quiera que haga ahora.

21

Cerca está ya que olvides todas las cosas; cerca que el olvido de todos caiga sobre ti.

22

Es propio del ser humano amar también a los que tropiezan. [2] Esto sucede si se te ocurre considerar que son parientes tuyos y se han equivocado por desconocimiento o involuntariamente, que en poco tiempo tanto ellos como tú habréis muerto y, sobre todo, que tú no has recibido daño: pues el principio rector no se ha vuelto peor de lo que era antes.

23

La naturaleza del universo a partir de la sustancia universal, como si se tratara de cera, moldea un caballito, lo funde y utiliza de nuevo su materia para hacer un arbolito, después para un hombrecillo, después para otra cosa: cada uno de ellos se mantuvo vivo muy poco tiempo. [2] Para un cofrecillo no hay nada terrible en ser desmenuzado, como tampoco en ser ensamblado.

24

La ira en el rostro es muy contra naturaleza: cuando fallece muchas veces la amabilidad en el rostro, finalmente se extingue, de modo que se vuelve imposible que prenda de nuevo. [2] Esfuérzate por entender que es contrario a la razón. Si se marcha la consciencia de estar en el error, ¿qué razón hay ya para vivir?

25

Todas las cosas que ves, dentro de muy poco las cambiará la naturaleza que gobierna las cosas todas, producirán otras a partir de su sustancia y de nuevo otras distintas a partir de la sustancia de estas, a fin de que el universo sea siempre nuevo.

26

Cuando alguien haga algo en contra de ti, piensa al momento qué consideración sobre el bien y el mal tenía cuando obró en tu contra. Nada más que lo entiendas, te compadecerás de él y ya no te asombrarás, ni te volverás a irritar; pues es posible que tú mismo consideres que aquello era un bien para él o algo semejante. Entonces hay que comprenderlo. Pero si ya no consideras que cosas así sean buenas ni malas, te resultará aún más fácil ser benévolo con el que te mira mal.

27

No pienses en las cosas que se han ido como si estuvieran aún presentes, sino que selecciona las más favorables de las presentes y reflexiona a través de ellas cómo las buscarías si no estuvieran presentes. [2] No obstante, ten cuidado: no te acostumbres a tenerles tanto aprecio por la satisfacción que te dan que su ausencia te provoque turbación.

28

Recógete en ti: el principio rector racional tiene la naturaleza de bastarse a sí mismo actuando conforme a la justicia y obteniendo en ello la calma.

29

Extirpa el juicio. [2] Detén la marioneta. [3] Demarca el tiempo presente. [4] Conoce lo que le pasa a otro o a ti. [5] Analiza y divide lo que es en causa y materia. [6] Ten en mente la última hora. [7] Deja al que ha errado allí donde se dio el error.

30

Extiende el pensamiento por el contorno de lo dicho. Baña el intelecto en lo que sucede y en lo que lo produce.

31

Haz que brillen en ti la sencillez, la modestia y la indiferencia respecto a lo que media entre la virtud y el vicio. [2] Ama al género humano. [3] Sigue al dios. [4] Aquel dice: «Todas las cosas, por ley; de verdad, solo los elementos». Basta con acordarse de que todas las cosas son por ley, ya son muy pocas.

32

[Sobre la muerte] O disipación, si átomos; si unidad, ya apagamiento o cambio de estado.

33

[Sobre el dolor] «El insoportable, mata; el crónico es soportable». La mente protege su serenidad replegándose y el principio rector no sufre merma. [2] Que las partes dañadas por el dolor, si pueden, lo manifiesten.

34

[Sobre la fama] Mira sus pensamientos, de qué clase son, de qué hu-
yen, qué persiguen. [2] También que, al igual que las dunas, al posar-
se unas sobre otras, cubren las capas anteriores, del mismo modo en la
vida los sucesos anteriores rápidamente quedan cubiertos por los que
vienen después.

35

«¿Crees que el que dispone de una magnífica inteligencia y de una vi-
sión que abarca todo el tiempo, toda la sustancia, puede considerar la
vida humana como algo importante? Imposible —responde—. En ese
caso, un hombre así no considerará la muerte algo terrible, ¿no? En nin-
gún caso».

36

«Lo regio es obrar bien y que hablen mal de uno».

37

Resulta vergonzoso que el rostro sea obediente y se moldee y ordene se-
gún mande el pensamiento, pero que este último no se deje moldear y
ordenar por sí mismo.

38

«No hay que enfurecerse con las cosas, a ellas les trae sin cuidado».

39

«A los dioses inmortales y a nosotros nos darías alegrías».

40

«Segar la vida cual espiga madura; y que uno viva, el otro no».

41

«Si hemos sido abandonados por los dioses mis dos hijos y yo, también
hay razón para ello».

42

«Sea el bien conmigo, también la justicia».

43

Ni cantos fúnebres en coro ni agitaciones.

44

«Yo le podría responder a este con un argumento justo: no dices bien, hombre, si crees que un varón, cuando actúa, ha de calcular el riesgo de vida o muerte —de lo que se saca escasa valía— en lugar de considerar exclusivamente si está actuando justa o injustamente y si la acción es propia de un varón bueno o malo».

45

«Pues así son en verdad las cosas, atenienses. Allí donde uno se emplace a sí mismo por pensar que es el mejor sitio o donde le emplace un mando, allí, según creo, hay que aguantar y arrostrar peligros, sin pensar en la muerte ni en ninguna otra cosa que no sea la vergüenza».

46

«Querido amigo, considera si lo noble y lo bueno son algo diferente de salvar a otros y salvarse uno. Al menos un varón que se precie de serlo no debe preocuparse de cuánto tiempo va a vivir y no ha de tener apego a la vida, sino que ha de dejar estas cosas en las manos del dios y creer, como las mujeres, que nadie puede huir al destino. Lo que debe meditar es esto: de qué modo vivir de la mejor manera el tiempo que viva».

47

Escudriña los cursos de los astros como si estuvieras girando con ellos; piensa continuamente en los cambios mutuos de los elementos primordiales. [2] Estas operaciones mentales purifican de la suciedad de la vida terrestre.

48

[Está bien lo que dice Platón] Es necesario que quien argumenta sobre los seres humanos examine también lo que pasa sobre la faz de la tierra como si lo observara desde una elevación: rebaños, ejércitos, ta-

reas del campo, bodas, divorcios, nacimientos, muertes, el jaleo de los tribunales, regiones desiertas, la variedad de pueblos bárbaros, fiestas, lamentos fúnebres, mercados, toda la mezcla y el orden a partir de contrarios.

49

Examina otra vez los hechos pasados, los cambios de los imperios. [2] También es posible prever el futuro, pues será completamente parecido y no es posible salirse del ritmo de los acontecimientos presentes: por lo tanto, es lo mismo contar la historia de cuarenta años de vida humana que la de miles de años. ¿Qué más podrías ver?

50

«Lo que de surge de la tierra, vuelve de nuevo a la tierra; los linajes que brotan del éter, al éter». [2] O bien esto: disolución de los elementos trenzados en los átomos o una ruptura semejante de los elementos impasibles.

51

Y: «desviar el curso con alimentos, bebidas y ensalmos, para no morir». [2] «El viento que sopla del dios necesario es aguantarlo con esfuerzos sin queja».

52

Bastante hábil en la lucha, pero no tan apto para lo común, ni tan respetuoso, ni tan disciplinado respecto a los acontecimientos ni tan benévolo con los yerros de los vecinos.

53

Cuando es posible cumplir una tarea de acuerdo con la razón común a dioses y a humanos, nada hay que temer; pues cuando cabe conseguir un beneficio a través de una tarea bien encauzada y que avanza conforme a la constitución propia, no hay que sospechar que vaya a haber daño.

54

En todo lugar y ocasión tienes la posibilidad de estar de buen grado y piadosamente respecto a la circunstancia presente y de conducirte con justicia ante los hombres presentes, también de aplicarte cuidadosamente a la impresión presente para que no se filtre nada que no esté comprendido.

55

No examines los principios rectores ajenos y mira de frente a esto: adónde te encamina la naturaleza, la del universo, a través de lo que te ocurre, y la tuya, a través de lo que has de hacer. [2] Cada uno debe actuar de acuerdo con su constitución: los otros seres están constituidos a causa de los seres racionales —al igual que en todo lo demás lo inferior siempre es a causa de lo superior—, pero los seres racionales son unos a causa de otros. [3] Lo social es, por tanto, lo que guía a la constitución humana; en segundo lugar, no dar pábulo a las persuasiones del cuerpo: [4] pues lo que le corresponde al movimiento racional e intelectual es ponerse límites y no someterse a ningún movimiento de los sentidos o del impulso, ya que ambos son propios del animal y la inteligencia quiere presidir, no estar dominada por estos. Y es justo porque sabe por naturaleza hacer uso de todos ellos. [5] En tercer lugar, en la constitución racional se da la ausencia de precipitación y de engaño. [6] Así pues, conforme a esto, avance el principio rector en línea recta, pues tiene lo que le es propio.

56

Como quien ya ha muerto y vivido hasta este punto, así se debe vivir conforme a naturaleza lo que resta del excedente.

57

Solo cabe amar lo que le sucede a uno y lo que le ha sido urdido: ¿hay algo que se le adapte mejor?

58

En todo evento ten ante tus ojos a aquellos a los que les sucedió eso mismo y entonces se disgustaron, se extrañaron, protestaron. ¿Dónde están ellos ahora? En ninguna parte. [2] ¿Entonces? ¿Quieres hacer lo mismo? ¿No vas a dejar esos modos ajenos para los que cambian y son

cambiados y aplicarte por entero a cómo sacar partido de esos hechos? [3] Sacarás buen partido y los convertirás en materia prima. Dedicarte solo a esto y desea ser bueno contigo en todo lo que hagas; recuerda además estas dos cosas que es diferente <lo que haces e indiferente> sobre lo que se hace la acción.

59

Cava dentro. Dentro se encuentra el manantial del bien y puede siempre manar mientras sigas cavando.

60

Es necesario que el cuerpo permanezca firme y que no se disipe ni en movimiento ni en reposo. [2] Al igual que el pensamiento aporta al rostro algo inteligente, mientras guarda la compostura, se debe pedir que aparezca algo así por todo el cuerpo. [3] Y hay que procurar que todo esto aparezca sin afectación.

61

Lo que concierne a la vida tiene más que ver con la palestra que con la danza: ya que hay que estar preparado para aguantar sin caer cualquier cosa que nos sobrevenga, también imprevistos.

62

Párate una y otra vez: quiénes son aquellos de los que quieres recibir testimonio y cuál es su principio rector. [2] Así no reprocharás nada a quienes andan a trompicones contra su voluntad ni tendrás necesidad de su testimonio, con mirar a las fuentes de su juicio e impulso.

63

«Toda alma», dice, «es despojada de la verdad contra su deseo». También de la justicia, de la prudencia, de la benevolencia y de todo lo semejante. Es necesario acordarse de esto continuamente. Serás más indulgente con los demás.

64

En toda situación dolorosa ten a mano que no es una vergüenza ni hace que la inteligencia que gobierna se haga peor: pues no puede echarla a perder ni en su cualidad racional ni en la social. [2] En los dolores más

intensos que te ayude también lo que decía Epicuro: «ni insoportable ni eterno», si te acuerdas de sus límites y no le añades nada con tu opinión. [3] Acuérdate también de esto: se nos escapa que muchas cosas molestas son iguales al dolor, como tener sueño, mucho calor o falta de apetito. [4] Cuando estés molesto con alguna de estas cosas, repítete a ti mismo: «Me estoy entregando al dolor».

65

Mira no te vaya a pasar respecto a los inhumanos lo que a humanos respecto de los humanos.

66

¿De dónde sabemos que la disposición de Telauges no era superior a la de Sócrates? [2] Pues no basta con que Sócrates muriera de un modo más glorioso, que se enfrentara dialécticamente a los sofistas con mucha habilidad, que mostrara mucha resistencia a pasar la noche sobre el hielo; ni que, cuando recibió la orden de capturar al de Salamina, considerara más noble desobedecerla; o que «paseara con la cabeza alta por las calles», cosas sobre las que uno haría bien en preguntarse si son ciertas. [3] Lo que hay que considerar es esto: qué clase de alma tenía Sócrates y si podía bastarle ser justo en relación a los seres humanos y piadoso respecto a los dioses, si no se irritaba con la maldad ni fue siervo de la ignorancia de otro, si no recibió como ajeno algo del reparto llevado a cabo por el todo o si lo soportó considerándolo intolerable, o si su inteligencia fue permisiva con las pasiones de la carne.

67

La naturaleza no te ha mezclado en el compuesto de un modo que te impida circunscribirte y hacer por ti mismo lo que te corresponde. Es muy posible convertirse en un hombre divino y que nadie lo advierta. [2] Acuérdate siempre de esto, y también de esto otro: que la vida feliz radica en muy pocas cosas. [3] No vaya a ser que, ya que perdiste la esperanza de llegar a ser un lógico o un físico, renuncies también a ser libre, respetuoso, sociable y obediente a dios.

68

Vive sin violencia en la mayor placidez, aunque todos griten lo que quieran, aunque las fieras hagan pedazos los pobres miembros de este amasijo que se ha formado a tu alrededor. [2] ¿Hay algo que impida

mantener en calma tu mente en todas estas circunstancias, en el juicio verdadero sobre lo que la circunda y el uso certero de las cosas de las que disponemos? [3] De esa manera el juicio dice a lo que acontece: «Esto eres en realidad, aunque de acuerdo a la opinión parezcas otra cosa distinta»; y el uso dice a lo que acontece: «Te buscaba, pues siempre el suceso presente es materia prima para la virtud racional y social y, en conjunto, para el arte propio de un ser humano que comparte la ley divina». [4] Pues todo lo que sucede es apropiado al dios y al ser humano y no es nuevo ni difícil de manejar, sino cognoscible y beneficioso.

69

Esto es la perfección del carácter: pasar todo día como si fuera el último, sin agitación, turbación ni fingimiento.

70

Los dioses, que son inmortales, no se irritan porque en tal eternidad sea necesario soportar siempre y en todo momento a tanta gente tan necia. [2] Es más, se preocupan por ellos de muchas maneras distintas. ¿Y tú, que estás a punto de terminar, renuncias, siendo además uno de los necios?

71

Es ridículo no rehuir la maldad propia, lo que es posible; pero sí rehuir la ajena, lo que es imposible.

72

Lo que la capacidad racional y política encuentra no racional y no común lo juzga correctamente inferior a sí misma.

73

Cuando hayas obrado bien y otro haya recibido ese bien, ¿para qué buscar, como los necios, una tercera cosa además: la fama de que has hecho bien o una recompensa a cambio?

74

Nadie se cansa de beneficios. El beneficio es una acción conforme a naturaleza: no te canses de recibirlos en aquello en que los generas.

La naturaleza del universo dio impulso a la creación del mundo: ahora, o bien todo lo que ocurre es consecuencia de aquel, o bien es irracional incluso lo más importante, aquello hacia lo que dirige su propio impulso el principio rector del universo. [2] Te dará mucha calma acordarte de esto.

COMENTARIO

1. Para la recomendación de «tener a mano», cf. Introducción pp. 21-23. Para las ideas de uniformidad y monotonía, cf. II 14; VI 37; IX 28; X 27; XI 1 y 26.

2. Las doctrinas están vivas en todo caso, aunque la tarea propia del humano racional es mantenerlas encendidas (*ἀναζωπυρεῖν*). Para Farquharson (*com. ad loc.*, 718) las imágenes e ideas complementarias animan o dan vida a τὰ δόγματα, de la misma manera que las impresiones incorrectas despiertan apetitos latentes (Epicteto, *Disertaciones* II 18, 9). Por su parte, Giavatto (2008, 53-54) vincula este capítulo con V 16: los principios morales son efecto de las impresiones y esa correspondencia queda marcada por el término *κατάλληλοι*, que indica una relación de consecuencia que es reflejo de la armonía causal que gobierna los sucesos naturales. Hay, por tanto, relación entre las impresiones que se repiten frecuentemente y el contenido estable del pensamiento. Cabe señalar, de nuevo, la recurrencia a la imagen metafórica del fuego, tanto en su extinción (*σβεσθῶσιν*) como en su reavivamiento (*ἀναζωπυρεῖν*). Esta imagen puede derivar de la luz producida por el contacto espiritual y el despertar intelectual tal y como aparece en la *Carta VII* de Platón (341c-d; cf. Rutherford, 1991, 35, n. 110). Es, asimismo, interesante la aparición del verbo *ἀναβιώναι* (volver a la vida) para el regreso a una vida filosófica, en paralelo a otras imágenes referidas al despertar o a la vista (Rutherford, *ibid.*, 180) y a la promesa de renacimiento de las religiones místicas y del cristianismo.

3. Marco retoma las comparaciones usuales en un amplio rango que incluye procesiones, la escena teatral y el mundo animal como imágenes de ámbitos y planos de la realidad en los que la razón directora parecería ausentarse (cf. VI 16). Como señala Gill (2013, 175-176), la *scala naturae* sirve para afirmar el valor absoluto de la virtud en contraste con los indiferentes y subrayar la necesidad de centrar la actividad en la labor de desarrollo personal como *oikeiosis*. Para las marionetas, cf. II 2 y III 16. La idea de la vida como una obra teatral fue particularmente elaborada por los estoicos para subrayar la impresión de repetición e irrealidad (cf. III 8; VI 42; IX 29, X 27; XI, 1 y 6; XII 36; asimismo Epicteto, *Disertaciones* I 29, 41; IV 1, 165; *Manual* 17; Séneca, *Cartas* 77, 20). Cabe señalar que el razonamiento parte de una consideración negativa del esfuerzo o del celo que se dirige a lo vacío (*κενοσπουδία*; los indiferentes) para cerrar con una afirmación positiva y elaborada retóricamente de aquel dirigido a la práctica de la virtud que pasa por atribuir el valor correcto a las cosas.

4. Cabe comparar con VIII 22. Resulta interesante cómo se entrelazan *acta* y *dicta* como dos planos simultáneos y no tan diferenciados. En todo caso, la verdad de una palabra es, por tanto, una verdad semántica y se muestra como una adhesión que involucra al objeto referido y al significado de lo dicho (τὸ σημαίνόμενον; cf. V 68; cf. Giavatto, 2008, 98).

5. Para la costumbre de ayudarse en la colaboración de otros (*προσπαράλαβῶν*), tomada de Antonino Pío, cf. Dion Casio LXXI 34, 4; cf. *infra* VII 7. El capítulo muestra una estructura tripartita: se presenta una disyuntiva, a continuación se elaboran las dos consecuencias de ambas posibilidades y se enuncia

el resultado argumentativo común, que se anuncia al final de la segunda posibilidad. La conclusión queda enmarcada en la cosmovisión estoica (unidad armónica dirigida por la providencia y actuación siempre en beneficio de lo común: εἰς τὸ κοινῆ χρήσιμον καὶ εὐάρμοστον). Para el uso de estos esquemas de argumentación en Marco, cf. Giavatto, 2008, 212-213.

9. El capítulo presenta uno de los principios fundamentales del estoicismo: la íntima cohesión de los seres que forman parte del mismo orden providencial y la participación de todos y cada uno de ellos en las mismas leyes cósmicas (IV 45; VI 38). El sistema, ordenado y perfecto, entreteteje todos los seres entre sí y está atravesado completamente por una divinidad inmanente. La consumación (τελειότης) significa la perfección de la *physis*, que se consigue por el cumplimiento de la ley, que es razón común a todos los seres racionales que están ligados a la divinidad por un vínculo sagrado (ἡ σύννοσις ἱερὰ; cf. Platón, *Leyes* 645a; cf. Farquharson, *com. ad loc.*, 722-724). La unidad de la sustancia material (οὐσία) se debe a que, a pesar de todos los cambios por los que pasa, su cantidad permanece idéntica en el ciclo de composición y disolución por el que se traban los cuatro elementos. A diferencia de otros sistemas físicos pluralistas en los que los cuatro elementos ocupaban la misma posición —por ejemplo, Empédocles DK 31 B 6 y 21—, los estoicos dieron una mayor primacía al fuego en tanto fuerza cohesiva (Cleantes) o por ser aquello a partir de lo que los otros tres se constituyen y se disuelven (Crisipo). Parece que entre los estoicos antiguos hubo cierta controversia al respecto (Boeri-Salles, 2014, 381-385). Los capítulos 10 y 11 inciden sobre esta misma cosmovisión: causa material y razón universal y unidad e identidad entre *logos* y *physis*.

13. El pensamiento «se presenta» casi como un choque o golpe (προσπεσεῖται), porque, como señala Farquharson (*com. ad loc.*, 725), es un ejemplo de cómo mantener vivas τὰ δόγματα mediante la estimulación de las φαντασίαι correspondientes (VII 2). El cambio de «miembro» (μέλος) por «parte» (μέρος) pasa por la sustitución de la letra *lambda* por la letra *rho*, aunque fonéticamente resulten semejantes; es necesario prestar atención a los matices (VII 4). La *Carta* IV 3 de Frontón a Marco Aurelio muestra una apreciación semejante sobre una letra.

15. Para la autosuficiencia de la belleza, cf. III 2 y IV 20. Rutherford (1991, 133-134) compara muy acertadamente el Ὅ τι ἂν τις ποιῆ ἢ λέγῃ de este capítulo con la idea de alabanza de IV 20: el bien es un deber moral que no requiere reconocimiento ni recompensa, como la belleza natural intrínseca no requiere alabanza.

16. El capítulo presenta bastantes problemas textuales. Marco expone la división tripartita del ser humano de los estoicos en cuerpo (τὸ σωματίον), espíritu vital (τὸ ψυχάριον) y principio rector (τὸ ἡγεμονικόν). Los dos primeros aparecen en forma diminutiva (cf. II 2; IV 20 y 39, entre otros). La expresión «está libre de turbaciones y trabas: a no ser que sea él mismo el que se turbe y ponga trabas» es solo aparentemente una tautología. Mediante este recurso argumentativo, se pone de manifiesto la naturaleza autorreflexiva del proceso y el poder de autodeterminación de la parte racional del ser humano.

17. El capítulo presenta problemas textuales en 1. Sigo a Dalfen (Εὐδαιμονία ἐστὶ δαίμων ἀγαθός ἢ <βίος κατὰ τὸν δαίμονα τὸν> ἀγαθόν) frente a Farquhar-

son (Εὐδαιμονία... ἢ < δαιμονίων > ἀγαθόν) o Gataker (Εὐδαιμονία... ἢ ἡγεμονικόν ἀγαθόν). Marco juega con las palabras Εὐδαιμονία y δαίμων. La felicidad es una vida acorde al principio racional y una eliminación de las impresiones (φαντασία) no sometidas a un control adecuado y que suponen una amenaza, ya que se cuelan por culpa de un antiguo hábito (κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἔθος) que se supera mediante una labor constante de vigilancia y análisis de los datos que provienen del exterior. El hecho de que sea todavía necesario ahuyentarlas demuestra que se infiltran también en aquel que se encuentra en camino hacia la εὐδαιμονία (Giavatto, 2008, 45).

19. De nuevo la imagen del río o de la corriente (II, 17; IV, 43; V, 10 y 23, IX, 19; cf. Giavatto, 2008, 191 para un análisis comparado de los contextos). A pesar de su adhesión al estoicismo, nunca menciona a Zenón y solo dos veces a Crisipo (VI 42 y aquí): Heráclito, Sócrates o Platón tienen una mayor presencia (Gill, 2013, xvii). Como señala Rutherford (1991, 167), los plurales de los nombres parecen eliminar el carácter único de estos pensadores, como si no gozaran de ningún estatus de privilegio —al igual que tiranos o hombres de armas (IV 48; VI 47; VIII 25; X 31)—, tan desamparados como cualquier otro mortal ante los embates del tiempo, aunque en otros pasajes los filósofos aparecen triunfantes (VIII 3). Sin rehuir la controversia, Rutherford (*ibid.*) concluye que el poder supremo en la jerarquía del pensamiento de Marco no es Zeus, ni el cosmos, ni la virtud, sino la fuerza omniabarcadora de la muerte. No hay tema que sea tratado con tanta fascinación, con tanta y rica variación. Para Giavatto (*ibid.*), en cambio, este tipo de reflexiones sirven argumentativamente para reforzar la juventud renovada y siempre viva del universo en su conjunto. La interpretación menos plausible, no obstante, es que Marco esté postulando una suerte de idea de palingenesis o de reencarnación en términos pitagóricos como apuntaron algunos intérpretes (cf. Farquharson, *com. ad loc.*, 730).

23. Las imágenes que presenta Marco recuerdan el estilo moralizante de la diatriba e incluso cierta sencillez de las parábolas evangélicas (Rutherford, 1991, 133). Cabe comparar cómo presenta la labor continua de la naturaleza con Séneca *Cartas* 30, 11: «quicquid conposuit, resolvit: quicquid resolvit, conponit iterum». Marco utiliza diminutivos para referirse a los seres creados por la naturaleza (ἰππάριον, δεινδρύριον, ἀνθρωπάριον) o la *techne* humana (κιβωτίω); el diminutivo no tiene necesariamente un valor despreciativo ni se utiliza para escarnio de la vanidad del mundo, sino que puede expresar también ternura y Marco lo usa en ambos sentidos (cf. Farquharson, *com.* a IV 20, 609-610; cf., asimismo, Newman, 1989, 1504-1505 para el uso de diminutivos en Epicteto; Giavatto, 2008, 192, n. 154).

24. El capítulo presenta problemas textuales. Para Farquharson (*com. ad loc.*, 731-732) hay una laguna y entiende que Marco compara una expresión de malignidad en el rostro con un endurecimiento de la consciencia: ambos cambios son resultado de una repetición e igualmente incurables. En su interpretación hay una comparación entre el *homo interior* y el *exterior*, y la repetición de un mal es contraria a la razón, dado que destruye el sentido moral de quien lo comete. Como señala Ceporina (2012, 49) este capítulo ha sido uno de los que ha recibido un mayor número de abusos por parte de filólogos y editores.

28. La acción que marca el imperativo (συνειλοῦ) no es fácilmente identificable: puede aludir a una suerte de compactación o compresión. Farquharson (*com. ad loc.*, 733) lo pone en comparación con la *anachoresis*, el retiro de las labores mundanas. Gataker lo relacionó con Horacio, *Odas* III 29, 54 («resigno quae dedit et mea / virtute me involvo») y compara la imagen con el repliegue defensivo del puercoespín. Para Farquharson, el sentido tiene más que ver, en todo caso, con *sese colligere* (envolverse, revestirse). Long (2012, 473) apunta a una contracción en un espacio mental en el que, por el momento, se excluye todo pensamiento y deseo (asimismo en el capítulo siguiente). Habría que interpretar esta contracción como una recomendación a una concentración —tan intensa como sea posible— en la identidad de la mente como facultad de juicio sin los límites que ponen las impresiones o los impulsos. En un estado de conciencia normal, la mente siempre alberga una impresión como contenido del pensamiento y una inclinación o aversión que surja de las impresiones: cuando se exhorta a suspender los procesos mentales normales, Marco busca dirigir únicamente la atención a su capacidad de reflexión racional, o a lo que suele llamar su «divinidad interior», ese brote surgido de la providencia divina que gobierna el universo.

29. Para la diferencia entre causa y materia, cf. IV 21; para la analogía con la marioneta, cf. II 2. Inwood (2019, 155-180) entiende la exhortación a extirpar el juicio como una diferencia respecto a Epicteto que recomendaba un buen uso de las impresiones (*Manual* 2). Las impresiones externas nos arrastran pasivamente como marionetas movidas por hilos (Berryman, 2010) y la aquiescencia a ese proceso restringe la autonomía necesaria para la labor moral; por ello hay que eliminarlas, no solo ponerlas a prueba, mediante la demarcación de lo que es únicamente real: el presente. Aquí Marco aplica el dualismo analítico de la metafísica estoica a la vida cotidiana a fin de lograr la ansiada autonomía (cf. VIII 3).

30. Los dos verbos utilizados (συμπαρκετείνειν y εἰσδύεσθαι) remiten a un despliegue del pensamiento (τὴν νόησιν) a lo largo de un espacio —el de las palabras dichas (τοῖς λεγομένοις); cf. III 15 y V 8 sobre la adecuación entre lenguaje y realidad— y a una inmersión del intelecto (τὸν νοῦν) en el flujo de causas y efectos. Συμπαρκετείνειν, como señala Farquharson (*com. ad loc.*, 734) es una metáfora derivada de la aplicación de una línea al límite de una superficie (Proclo, *Comentarios a los elementos de Euclides* I, 100, 18). Hay que entender νόησιν como «contenido del pensamiento» (Giavatto, 2008, 59).

31. Los deberes se despliegan en tres niveles: respecto a sí, el género humano y la divinidad. En un plano léxico, cuando Marco alude al amor (φίλος, φιλία, φιλεῖν) en relación a sí mismo, se refiere bien al deber de amar a los congéneres (VI 31; VII 13) o, en un uso más metafórico, a la necesidad de aceptar aquello que la naturaleza otorga (X 11; cf. Rutherford 1991, 123: «la obligación moral ha sustituido al contacto personal y al calor de la intimidad»). La llamada a seguir a la divinidad (ἀκολουθήσον θεῶ) tiene resonancias platónico-pitagóricas (Jámblico, *Vida de Pitágoras* 18, 86) y se aplica a la obediencia, a la adecuación de la vida a la ley natural y a la imitación de la divinidad como fin de la vida humana (Platón, *Timeo* 90d; *Teeteto* 176a8-e1). La cita es de Demócrito (DK B9, 117, 125) y se ha podido dilucidar gracias a la conjetura de Use-

ner (ἐτεῆ δὲ μόνα τὰ στοιχεῖα), aunque la conexión entre ambas partes del capítulo es difícil de explicar. Parece que Marco reorienta la cita al considerar νομιστὶ como «ley», no como «convención» a la manera de Demócrito, a fin de afirmar la relatividad de los seres sensibles frente a la condición de ley propia de la naturaleza.

32. El capítulo 32 recoge la disputa entre estoicos y epicúreos con un quiasmo que reúne en el centro los dos términos de la disyunción (ἄτομοι/ἔνωσις) y las visiones de la muerte que se deducen de ellas en los bordes (σκεδασμός/σβέσις ἢ μετάστασις; cf. Giavatto, 2008, 136). Rutherford (1991, 249) interpreta que Marco asume la extinción plena de la conciencia con la muerte: solo la opción última abre la posibilidad de que la vida se prolongue de alguna manera y ello no conlleva necesariamente la continuidad de la conciencia, ya que la palabra que emplea Marco (μετάστασις) podría también referirse a la reencarnación en una persona distinta.

33. Cita de Epicuro, fr. 447 Usener (cf. asimismo *infra* VII 64 y X 3). En cualquiera de los dos casos, como en la totalidad de los posibles sucesos, no cabe la posibilidad de manifestar descontento, porque ello supondría una negación en la disposición de ánimo al mandato de vivir *kata physin* (Giavatto, 2008, 210-211; 126, n. 40).

35. Platón, *República* IV 486a-b. Los capítulos 33-52 son un compendio de citas.

36. Cita atribuida a Antístenes (20 B Caizzi, cf. Epicteto, *Disertaciones* IV 6, 20). Se encuentra un dicho semejante en Plutarco, *Vida de Alejandro* 41.

38. Eurípides, *Belerofonte* fr. 287 Nauck. Citado asimismo por Plutarco, *Sobre la tranquilidad* 467a y Dion Crisóstomo LXXIV 22.

39. Hexámetro de autor desconocido.

40. Eurípides, *Hipsípila* fr. 757 Nauck; cf. asimismo Cicerón, *Tusculanas* III 59, que da una traducción al latín de estos versos —según apunta, particularmente caros a Crisipo—; Clemente de Alejandría (*Stromata* 588) los cita para ilustrar la concepción griega de necesidad.

41. Eurípides, *Antíope* fr. 208 Nauck.

42. Eurípides, fr. 918 Nauck.

44. Platón, *Apología de Sócrates* 28b.

45. Platón, *Apología de Sócrates* 28d.

46. Platón, *Gorgias* 512d-e.

47. Esta consideración de una especie de mácula propia de la vida terrenal aparece también en V 28, VIII 24 y X 19. Este recurso terapéutico al estudio de la estabilidad y orden del mundo supralunar frente al caos frenético de la existencia terrestre tiene ecos platónicos (*Crátilo* 396c; *Teeteto* 176a; *Timeo* 47a-e, 90d; idea también presente en el *Somnium Scipionis* de Cicerón en *República* VI 9-29). Para Rutherford (1991, 248) en este punto Marco se separa de Epicteto, que considera igualmente dignos de contemplación los cuerpos terrenales y los celestes (*supra* III 13, 16): cuando Epicteto se concentra en la vida terrenal, parece contento; en cambio, la desafección de Marco busca una existencia más pura a la que brinda la esfera mortal. Los ojos de Marco podrán estar en los cielos, pero sus pies caminan sobre la mortalidad y el pesimismo (*ibid.*, 254).

48. Farquharson y Dalfen, siguiendo a Breithaupt, secluyen la glosa del comienzo $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \Pi\lambda\acute{\alpha}\tau\omega\nu\varsigma$. Farquharson (*com. ad loc.*, 740) entiende la referencia a la necesidad de contemplar desde una elevación ($\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu\ \kappa\acute{\alpha}\tau\omega$) como un eco de *Sofista* 216c. Para esta llamada a una visión «desde arriba», cf. III 10, VI 36; IX 30 (Gill, 2013, lxiv-lxv). Cabe comparar esta perspectiva cósmica con la expuesta en Séneca, *Cuestiones naturales* I (cf. Sellars, 2012, 538). La coda del capítulo, en cambio, remite a Heráclito DK B 8. Rutherford (1991, 254-255) compara este capítulo con el despliegue de Séneca en la *Consolación a Marcia* (26, 5), aunque la mirada de Marco sobre la sociedad humana es considerablemente más amarga (IV, 48; VII, 48, etc.) y el modo en que aborda el cambio en este mundo, aunque menos atento a sus cataclismos, es más emotivo. Por su parte, en su extenso tratamiento, Hadot (2013, 289-298) lo considera un *topos* cínico y pone en relación el tema de la mirada desde lo alto con el relato de la ascensión a los cielos del cínico Menipo y de Caronte en el *Icaromenipo* y el diálogo *Caronte o los inspectores* de Luciano: «Encontramos, entonces, el mismo tipo de descripción que en el *Icaromenipo* y en Marco Aurelio: navegaciones, armadas en guerra, procesos, trabajadores de los campos, actividades múltiples, pero la vida siempre llena de tormentos» (*ibid.*, 291). Desde la altura todo recupera sus verdaderas proporciones, incluso el propio «yo».

49. La operación mental e imaginativa a través de la analogía sirve para restituir la plena unidad y realidad del cosmos a fin de despertar la indiferencia cronológica respecto a la propia muerte (Giavatto, 2008, 197, n. 173).

50. Eurípides, *Crisipo* fr. 839 Nauck. Farquharson (*com. ad loc.*, 741) señala que los versos debían resultar familiares al público romano por la traducción que de ellos aparece en Lucrecio II, 999 («Cedit item retro, de terra quod fui ante, / in terras, et, quod missumst ex aetheris oris, / id rursum caeli rellatum templa receptant»; cf. Lactancio, *Instituciones divinas* VII 12). Los versos de Eurípides son expresiones de la posibilidad de una regeneración continua del cosmos unitario (cf. X 7, 5), mientras que los que Marco Aurelio añade la hipótesis contraria del *skedasmós*, subrayada por el $\sigma\kappa\omicron\rho\pi\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ (dispersión, cf. LSJ, 1615 s.u.) $\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\pi\alpha\theta\acute{\omicron}\nu\ \sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omega\nu$.

51. La primera cita es de Eurípides, *Suplicantes* 1110. La segunda es de autor desconocido (*Fr. Ades Trag.* 303 N.).

54. Marco define de nuevo el espacio propio de libertad y acción moral, circunscrito espacialmente al lugar físico en el que se establece el sujeto ($\acute{\epsilon}\pi\iota\ \sigma\omicron\iota$). La impresión no es una percepción pasiva, sino que implica una aplicación racional para que nada que no haya sido percibido comprensivamente entre en la consciencia ($\acute{\iota}\nu\alpha\ \mu\acute{\eta}\ \tau\iota\ \acute{\alpha}\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\pi\tau\omicron\nu\ \pi\alpha\rho\epsilon\iota\sigma\rho\upsilon\eta$) de modo que el sujeto solo dé su asentimiento tras el análisis de la adecuación de la impresión a la realidad (cf. Giavatto, 2008, 38; cf. asimismo *infra* VIII 7; Diógenes Laercio VII 49). Para la circunscripción del «yo», cf. *supra* II 2 y V 26, asimismo Hadot (2013, 203-220).

55. Marco desarrolla argumentos expuestos en 53 y 54 —aplicación a la tarea intelectual de control de las impresiones y a la obligación ética respecto a los demás—, añadiendo la resistencia a los impulsos corporales comunes con el resto de animales. Lo que caracteriza al *nous* es un movimiento de delimitación de su esfera de actuación y de libertad, cf. asimismo, V 26. Rutherford

(1991, 22-23) considera que esta clase de capítulos conforman un grupo minoritario, con un mayor carácter argumentativo y centrado en cuestiones de escuela, lo que demuestra que el libro de Marco no es el borrador de un tratado moral de mayor alcance (cf. Farquharson I, lxiv-lxv).

59. Otra variante de los manuscritos es «Mira dentro (Ἐνδον βλέπε)» y tiene también sentido por la asociación entre actividad mental y mirada interior (III 15 o IV 32; cf. Giavatto, 2008, 10, n. 56). La metáfora del manantial tiene correlato en Epicteto (fr. C2 Schenkl) y aparece también en VIII, 51 (cf. Rutherford, 1991, 153). Newman (1989, 1507-1508) interpreta la imagen en el marco de la práctica de la *meditatio*: la fuente del bien está siempre presente y presta a manifestarse en acciones virtuosas, pero para ello hay que ahondar constantemente en ella (σκάπτει/σκάπτεις indica una acción constante): esta acción externa llevada a cabo en un estado interior es la propia *meditatio* que pone el juicio en un estado de alerta y lo mantiene así para todo momento que lo necesite (*ibid.*, 1508).

63. Cita de Epicteto (I 28, 4) que atribuye la idea a Platón (*República* 412e-413a; *Sofista* 228c; *Fedón* 90d).

64. Cita de Epicuro fr. 447 Usener. Aunque la cita no es del todo fiel, el verbo προσδοξάζω es usado por Epicuro para referirse a la falsedad de todo cuanto se añade a la percepción (*Carta a Heródoto* 58, 8 y 62, 6); también por Lucrecio IV 462-466. Los límites (τῶν ὄρων) son los ontológicos del dolor y no se debe añadir nada a la clara materialidad de su percepción (Giavatto, 2008, 6).

66. Parece que la referencia a Telauges y Sócrates proviene de un diálogo socrático compuesto por Esquines de Esfeto, discípulo del ateniense. Diógenes Laercio (VIII 43 y 53) conoce a un Telauges, hijo de Pitágoras, que tuvo trato con Empédocles. Farquharson (*com. ad loc.*, 449-750) traza una panorámica de los problemas que genera esta oscura mención y el contexto de los *Diálogos* de Esquines. Los episodios que se narran de la vida de Sócrates aparecen en varios pasajes de Platón (Potidea en *Banquete* 220a-d; la negativa a colaborar con los Treinta tiranos en la captura de León de Salamina en *Apología* 32c; o la manera de caminar por la ciudad en *Banquete* 221b; cf. asimismo Aristófanes, *Nubes* 363). Para la confrontación dialéctica (διελέγετο), cf. el capítulo siguiente y las consideraciones sobre la lógica y la dialéctica. Sigo en 2 la lectura de Farquharson (ἐπιστήσειεν), no la conjetura de Gataker y Dalfen (ἄπιστήσειεν), que subrayaría la desconfianza de Marco Aurelio hacia estas noticias de la vida de Sócrates, al que hay que juzgar, en todo caso, por su disposición (τὴν διάθεσιν) a la virtud no por el anecdótico de su vida, sus capacidades dialécticas, su autonomía o su resistencia física a las inclemencias (Giavatto, 2008, 71-73).

67. La física y la dialéctica sirven para una preparación filosófica completa, ideal que Marco barajó en su juventud, pero que sus deberes como emperador le obligaron a dejar de lado. Rutherford (1991, 218) establece una interesante lectura de la referencia al θεῖος ἀνὴρ, poniéndolo en relación con Epicteto, *Disertaciones* III, 24, 18 y Séneca, *Cartas* 79, 13-18. Marco rechazaría las figuras carismáticas y milagrosas tan frecuentes en su época, así como la tendencia hagiográfica —tal y como la presenta Plutarco en *Sobre el genio de Sócrates*— a ensalzar un estatus natural especial frente a la tarea vital de

la virtud entendida desde una concepción filosófica (sobre los *theoi andres*, cf. Brown, 1982, 103 ss.; Alviz, 2019).

68. El capítulo pivota sobre la aplicación del juicio (κρίσις) al objeto que se presenta ante nosotros y el uso (χρήσις) de aquello que nos ocurre con vistas al perfeccionamiento ético. Giavatto (2008, 8-9) establece un análisis terminológico: a Marco Aurelio le interesa la distinción entre el «discernimiento» (κρίσις), por una parte y, por otra, el «uso» (χρήσις); las «circunstancias», los «sucesos» son expresados mediante una *variatio* de cuatro términos equivalentes. De este modo, tendríamos 1) κρίσις con relación a τὰ περιεστηκότα y τὸ προσπίπτον y 2) χρήσις respecto a τὰ ὑποβεβλημένα y τὸ ὑποπίπτον. Las parejas de términos conforman sendas hendíadis. Cabe señalar, en todo caso, que Marco Aurelio utiliza προσπίπτω con el doble significado de «ocurrir» e «imprimir» (*ibid.*, 9).

71. Como señala Rutherford (1991, 142) hay una paradoja en la formulación del argumento, ya que parecería más lógico poder alejarse del resto que de uno mismo. En este lugar común moral (Lucrecio III 1058-1070; Horacio, *Epo-dos* I 11, 27; Séneca, *Cartas* 28), se manifiesta el espacio único de acción que compete necesariamente al sujeto: él mismo.

75. Se plantea una disyuntiva en la que uno de los términos es falso porque no puede aportar calma alguna que el principio rector del universo pueda actuar de modo irracional (Giavatto, 2008, 223-225; cf. asimismo IX 1).

LIBRO VIII

1

También esto conduce a rechazar la vanidad: que no hayas podido vivir toda tu vida ni siquiera desde la juventud como filósofo; sino que se ha hecho evidente para los demás y para ti mismo lo lejos que estás de la filosofía. [2] En realidad te has convertido en un amasijo, así que ya no te va a resultar fácil adquirir la fama de filósofo; además tienes en contra tu papel en la vida. [3] Si has comprendido de verdad dónde radica la cuestión, olvídate del qué dirán: que te baste con vivir el resto de tu vida, cuanto sea, como quiere la naturaleza. [4] Comprende entonces qué quiere y que nada te disperse. Tienes experiencia de cuántas vueltas has dado y de que en ninguna parte has encontrado cómo vivir bien: [5] ni en los razonamientos lógicos, ni en la riqueza, ni en la fama, ni en el placer, en ninguna parte. [6] ¿Dónde entonces? En hacer lo que demanda la naturaleza del ser humano. ¿Cómo se hace eso? Con doctrinas sobre las que asentar los impulsos y los actos. ¿Qué doctrinas? Las que tratan sobre bienes y males, ya que no hay bien para el ser humano que no le convierta en justo, sensato, valiente, libre, ni mal que no le convierta en lo contrario de estas cosas.

2

En cada acto pregúntate: ¿cómo me afecta esto? ¿No me arrepentiré de ello? Dentro de poco habré muerto y todo habrá desaparecido. ¿Qué busco entonces, si el acto presente es propio de un animal racional, social y sujeto a la misma ley que el dios?

3

Alejandro, César, Pompeyo, ¿qué son respecto a Diógenes, Heráclito o Sócrates? [2] Estos entendieron los hechos, las causas, la materia, y los principios rectores de estos eran los suyos propios; en aquellos ¡qué preocupaciones y cuántas servidumbres!

4

Que no harán menos las mismas cosas, aunque revientes en pedazos.

5

Lo primero, no estés intranquilo, pues todo marcha de acuerdo a la naturaleza del universo; además dentro de poco tiempo ya no serás nadie en ninguna parte, al igual que no lo son Adriano ni Augusto. [2] A continuación, concentrándote en el asunto y recordando que debes ser un buen ser humano y qué exige la naturaleza del ser humano, actúa sin volver atrás y como te parezca más justo, únicamente con benevolencia, modestia y sin fingimiento.

6

La naturaleza del universo tiene esta tarea: llevar allí lo que está aquí, cambiarlo, tomarlo aquí y transportarlo allí. [2] Todos son cambios, no te asustes, que no hay nada nuevo: todo es lo habitual e iguales las distribuciones.

7

Toda naturaleza se basta a sí misma cuando cumple su propio camino; la naturaleza racional lo cumple en las impresiones, cuando no da su asentimiento a una impresión falsa o no clara; en los impulsos, cuando se dirige solo a las acciones comunes; cuando logra que los deseos y rechazos se centren en lo que depende exclusivamente de nosotros y da la bienvenida a todo lo que distribuye la naturaleza común. [2] Es una parte de ella, al igual que la naturaleza de la hoja lo es de la naturaleza de la planta: con una excepción, aquí la naturaleza de la hoja es parte de una naturaleza que carece de sensación y de razón y puede ser obstaculizada; en cambio, la naturaleza del ser humano forma parte de una naturaleza que supera obstáculos y además es inteligente y justa, al menos si realiza distribuciones equitativas y conforme a su valor de porciones de tiempo, sustancia, causa, actividad y experiencia. [3] No observes si

cabe hallar igualdad de uno respecto a otro, en todo, sino si, en conjunto, la totalidad asignada a uno se corresponde a la suma total de lo otro.

8

No puedes leer, pero sí puedes contener la soberbia, puedes estar por encima de placeres y dolores; puedes ser superior a la vanagloria; puedes no enojarte con los insensibles y los desagradecidos, incluso preocuparte por ellos.

9

Que nadie te escuche protestar por la vida en la corte, ni siquiera tú a ti mismo.

10

El arrepentimiento es un reproche que uno se hace por haber dejado escapar algo útil: lo útil ha de ser algo bueno y el hombre de bien ha de preocuparse por ello. Ningún hombre de bien se arrepentiría por haber dejado escapar un placer, luego el placer no es ni útil ni un bien.

11

¿Qué es una cosa por sí misma según su constitución propia? ¿Cuál es su sustancia y materia? ¿Cuál su causa? ¿Qué es lo que actúa en el universo? ¿Cuánto tiempo se mantiene?

12

Cuando te cause molestia despertar de tu sueño, recuerda que en tu constitución y en tu naturaleza humana está también rendir acciones dirigidas a lo común: dormir es lo común con los animales irracionales. Lo que para cada uno es conforme a naturaleza eso es lo más adecuado, lo más apropiado y lo más grato.

13

Continuamente y, si es posible, en cada impresión analízala en función de la ciencia de la naturaleza, de la ciencia de las pasiones y de la dialéctica.

14

Con quienquiera que te encuentres, al punto pregúntate: ¿qué clase de ideas tiene sobre los bienes y los males? [2] Si tiene ideas tales sobre el placer, el dolor, y cada una de las cosas que los originan, sobre la fama, la infamia, la muerte, la vida, no me parece sorprendente ni extraño que haga esta clase de cosas: recordaré entonces que está obligado a actuar así.

15

Recuerda que, al igual que es absurdo extrañarse de que una higuera dé higos, lo es también extrañarse de que el universo dé los frutos que da: también resulta absurdo que un médico y un piloto se extrañen de que alguien haya tenido fiebre o de que sople un viento contrario.

16

Recuerda que es igualmente libre cambiar y seguir al que nos rectifica. [2] Tuya es la actividad conforme a tu impulso y juicio y también llevada a cabo según tu mente.

17

Si está en tus manos, ¿qué haces? Si en las de otro, ¿a quién reprochas? ¿A los átomos o a los dioses? En ambos casos desvarías. [2] No caben reproches: si puedes, corrígelo; si no puedes corregirlo a él, hazlo con la cosa misma; si tampoco esto es posible, ¿de qué sirve hacer reproches? No hay que obrar sin propósito.

18

Lo que muere no sale fuera del universo. [2] Si permanece aquí, entonces cambia aquí y se disuelve en sus elementos constituyentes, que son los elementos primordiales del universo y los tuyos. También estas cosas cambian y no protestan.

19

Cada cosa ha nacido para algo: el caballo, la vida. ¿Por qué te sorprendes? También el sol se dice: «He nacido para una tarea», y los demás dioses. [2] Entonces, tú, ¿para cuál? ¿Sentir placer? Considera si ese concepto se sostiene.

20

La naturaleza ha apuntado al final de cada cosa no menos que al principio y a su curso, como uno que lanza una pelota: [2] ¿qué bien halla una pelotita en ser tirada a lo alto o qué mal en descender o haber caído? [3] ¿Qué bien hay para una pompa en su permanencia o qué mal en su disolución? Lo mismo respecto de una lucerna.

21

Gíralo y observa cómo es, cómo envejece, cómo enferma, cómo padece. [2] Breve vida tiene quien hace elogios y quien los recibe, quien recuerda y quien es recordado. Además, en este rincón de esta región ni siquiera todos están de acuerdo, tampoco uno consigo mismo; y la Tierra entera es un punto.

22

Atiende al asunto o la actividad o la opinión o a lo que significa. [2] Es justo que padezcas por esto, pues prefieres ser bueno mañana a serlo hoy.

23

¿Hago algo? ¿Hago que corresponda con el beneficio de los seres humanos? ¿Me ocurre algo? Lo recibo como corresponde con relación a los dioses y a la fuente de todas las cosas, desde la que se trenza todo suceso.

24

Como se te aparece el baño: aceite, sudor, suciedad, agua grasienta, todo asqueroso: así es cada parte de la vida y cada objeto.

25

Lucila a Vero, después Lucila; Segunda a Máximo, después Segunda. Epitincano a Diótimo, después Epitincano; a Faustina, Antonino, después Antonino. Todo así: Céler a Adriano, después Céler. [2] Aquellos hombres agudos, o capaces de ver el futuro, o tan arrogantes, ¿dónde están? Como Cárax, Demetrio el platónico, Eudemón y alguno otro parecido. [3] Todo es efímero y ya lleva tiempo muerto. Algunos no son recordados ni por poco tiempo; otros se convierten en relatos; otros desaparecen de los relatos. [4] Acuérdate de todos ellos: que el peque-

ño compuesto que eres habrá de disiparse o de apagarse su corto aliento vital o de ser trasladado y puesto en otro lugar.

26

Alegría para un ser humano es hacer lo propio de un humano. [2] Lo propio de un humano es benevolencia respecto a sus semejantes, desdén hacia los movimientos de los sentidos, distinción de las impresiones persuasivas, contemplación de la naturaleza del todo y de las cosas que suceden conforme a ella.

27

Tres relaciones: una con el recipiente que contiene; otra con la causa divina, por la que sucede todo para todos; otra con quienes convives.

28

El dolor es o un mal para el cuerpo —entonces, que lo muestre—, o para el alma: pero ella puede proteger su propia claridad y serenidad y no suponerlo un mal. [2] Todo juicio, impulso, deseo y rechazo están dentro, ningún mal llega hasta allí.

29

Borra las impresiones repitiéndote: «Ahora está en mi poder que en este alma no haya maldad alguna, ni deseo, ni, en suma, turbación alguna; observando todas las cosas cual son, me sirvo de cada una de ellas de acuerdo a su valor». [2] Recuerda que esta capacidad es conforme a naturaleza.

30

Habla tanto en el Senado como ante cualquiera con decoro, sin afectación: sírvete de un lenguaje sano.

31

Corte de Augusto: mujer, hija, nietos, hijastros, hermana, Agripa, parientes, allegados, amigos, Ario, Mecenas, médicos, sacerdotes: muerte de toda la corte. [2] A continuación, pasa a otras cortes y la muerte de estas, después la de ciudades enteras, no a la muerte de cada individuo, como los descendientes de Pompeyo. [3] También piensa en aquella inscripción de las tumbas: «Último de su linaje»; por cuántas tribulaciones

pasaron los progenitores para dejar un heredero; y después es inevitable que haya un último; y así, de nuevo, la muerte de un linaje entero.

32

Hay que componer la vida conforme a cada acción, una a una, y baste con que cada una consiga su fin en la medida de lo posible; que consiga su fin nadie puede impedirlo. [2] «Otra cosa de fuera se interpondrá». Nada si se actúa con justicia, prudencia y reflexión. [3] «Quizá otra actividad resultará impedida». Con una buena disposición respecto de ese impedimento y un cambio inteligente respecto a lo dado, pronto la sustituye otra acción que se adapta a la composición de la que hablaba.

33

Recibir sin engreimiento, dejar ir sin apego.

34

Si alguna vez viste una mano amputada o un pie, o una cabeza cortada y separada del resto del cuerpo, eso es lo que se hace a sí mismo, en lo que le corresponde, quien no quiere lo que pasa y se aleja o actúa de manera contraria a lo común. [2] De algún modo te has expulsado de la unidad de la naturaleza, pues naciste parte de ella: ahora te has amputado a ti mismo. [3] Pero he aquí lo extraordinario: te es posible hacerte uno de nuevo. [4] La divinidad no concedió esta posibilidad a ninguna otra parte, restituirse otra vez después de haber sido separada y seccionada. [5] Considera la bondad con que ha honrado al ser humano: para que, en principio, no se escinda del conjunto le dotó de esta posibilidad y, al escindido, la de restituirse de nuevo, recuperar la unidad natural y ocupar su posición como parte.

35

Al igual que la naturaleza del universo ha dado las demás facultades a cada uno de los seres racionales, así también hemos recibido de ella esta. [2] Del mismo modo en el que ella aprovecha todo obstáculo y resistencia, los ordena en el destino y los convierte en parte de sí misma, así el animal racional puede hacer de todo impedimento materia propia y servirse de él para cualquier cosa a la que ha dirigido su impulso.

36

Que no te confunda la impresión de la vida entera. No abarques con el pensamiento cuántas penalidades y de qué clase pueden probablemente suceder: en cambio, en cada una de las cosas que te sucedan pregúntate: ¿qué es lo insoportable e inaguantable de este hecho? Sentirás vergüenza cuando lo reconozcas. [2] Entonces recuérdate que ni el futuro ni el pasado te suponen una carga, sino siempre el presente. [3] Este se hace pequeño si lo circunscribes en su unidad y pones a prueba tu mente, a ver si no puede enfrentarse a esto por sí sola.

37

¿Aún están Pantea o Pérgamo sentados junto a la tumba de Vero? ¿Y qué? ¿O Cabrias o Diotimo junto a la de Adriano? Ridículo. Entonces, ¿qué? ¿Si siguieran allí, iban ellos a darse cuenta? ¿Y qué? ¿Y si se dieran cuenta, iban a alegrarse? ¿Y qué? ¿Y si se alegraran, iban acaso a ser inmortales? [2] ¿Es que no estaban destinados en primer lugar a hacerse viejas y viejos para después morir? ¿Qué podrían hacer aquellos una vez muertos estos?

38

Todo esto, olor a chivo y sangre corrompida en un saco. Si tu vista es aguda, observa.

39

Discerniendo, dice, con los más sabios no veo en la constitución del animal racional virtud que pueda oponerse a la justicia, pero sí veo que la continencia se opone al placer.

40

Si suprimes tu opinión acerca de lo que parece que puede hacerte daño, te alzarás en una posición más segura. [2] «¿Qué es esto?». «La razón». «Pero ¿yo no soy razón?». Vale. Así pues, que la razón no se aflija a sí misma. [3] Si alguna otra parte se encuentra mal, que lo considere sobre sí.

41

Un impedimento a la sensación es un mal de naturaleza animal; un impedimento a un impulso es igualmente un mal de una naturaleza ani-

mal. [2] Hay asimismo algo que resulta un impedimento y un mal para una constitución vegetal. Por tanto, un impedimento a la inteligencia es un mal para una naturaleza inteligente. [3] Aplícate todo esto a ti mismo: ¿te afectan el dolor o el placer? Lo verá la sensación. [4] ¿Algo obstaculiza tu impulso? Si el impulso te dirige sin condiciones, es ya un mal en tanto ser racional. Si aceptas lo común, jamás quedarás herido ni impedido. [5] En realidad, no hay otro que impida lo que es propio de la inteligencia, pues ni el fuego, ni el hierro, ni un tirano, ni la calumnia la afectan, en nada: cuando se convierte en redondeada esfera, permanece.

42

No merezco hacerme daño, pues tampoco dañé nunca a otro voluntariamente.

43

A cada uno le contenta una cosa: a mí tener el principio rector sano, que no dé la espalda a los seres humanos ni a lo que les suceda, sino viendo todo con ojos amables, aceptándolo y aprovechando cada cosa según su valor.

44

Mira: regálate el tiempo presente. [2] Los que más persiguen la fama póstuma no se dan cuenta de que aquellos que serán son iguales que estos de los que se quejan y también mortales. [3] Por tanto, ¿qué tiene que ver contigo si aquellos repiten tu nombre con estas u otras palabras o tienen una opinión acerca de ti?

45

Levántame y échame donde quieras: allí también tendré una actitud propicia hacia mi divinidad; esto es, satisfecho de estar y de actuar en consecuencia de acuerdo a su propia constitución. [2] Entonces, ¿esto merece que mi alma se encuentre mal por ello y sea peor, esté deteriorada, llorosa, encadenada, asustada? ¿Qué puedes encontrar merecedor de esto?

46

A ningún ser humano le sucede algo que no sea un accidente propio de la naturaleza humana: tampoco a un buey algo que no lo sea de la bovina; ni a una vid algo que no sea propio de la vid; ni a una piedra algo

que no sea propio de la piedra. [2] En ese caso, si sucede aquello que es familiar y natural de uno, ¿por qué enfadarse? La naturaleza común no te estaba entregando una carga insoportable.

47

Si te hace daño lo de fuera no es eso lo que te perturba, sino tu juicio sobre ello. [2] Está en tu mano borrarlo. [3] Si te hace daño algo propio de tu disposición, ¿quién te impide enderezar tu doctrina? Del mismo modo también si te aflige no hacer eso que te parecía saludable, ¿por qué no lo haces en lugar de lamentarte? «Es que hay un obstáculo muy poderoso». [4] No te aflijas entonces: no está en tu mano la causa de que no lo hagas. «Pero no merece la pena vivir si no se hace». En ese caso, sal benévolo de una vida en la que también muere el que lo hace y además amable respecto a quienes obstaculizan.

48

Recuerda que el principio rector se vuelve invencible cuando, replegado sobre sí mismo, está satisfecho consigo porque no hace lo que no quiere, aunque sufra una presión irracional. [2] Entonces, ¿qué sucede cuando juzga atentamente sobre algo? Por esto una mente libre de pasiones es una ciudadela [3]: pues un ser humano no tiene una fortificación más firme en la que refugiarse y permanecer inexpugnable en adelante. [4] El que no ha visto esto es un ignorante; el que lo ha visto y no se refugia, un desdichado.

49

No te digas a ti mismo nada más que aquello que te anuncien las impresiones precedentes. [2] Te han contado que uno dice cosas terribles sobre ti. Te han contado eso, pero que te haya causado un daño: eso no te lo han contado. [3] Veo que mi pequeño hijo está enfermo. Eso veo: no que su vida corra peligro. [4] Entonces permanece siempre en las primeras impresiones, no añadas nada interiormente y nada te sucederá. Mejor aún, añade pero como conocedor de cada cosa que sucede en el mundo.

50

¿Un pepino amargo? Tíralo. ¿Zarzas en el camino? Échate a un lado. Ya está, no añadas eso de: «¿Por qué suceden estas cosas en el mundo?». Se reirá de ti quien conoce la naturaleza, como se reirían de ti un carpín-

tero y un zapatero si les criticaras por ver las virtutas y recortes que dejan las labores del taller. [2] Además ellos sí tienen dónde tirarlos, pero la naturaleza del universo no tiene nada fuera de ella: lo maravilloso de su arte es que, una vez que se delimitó a sí misma, transforma en sí todo lo que, en su interior, parece destruirse, envejecer y ser inútil y, de vuelta, hace otras cosas nuevas a partir de todo ello, de modo que no necesita ninguna sustancia exterior ni precisa un lugar donde arrojar los restos. [3] Le bastan su propio lugar, su propio material y su propia arte.

51

Ni inútil en las acciones, ni confuso en las palabras, ni desvariar en las impresiones; ni contraerse por completo en la mente, ni expandirse, ni carecer de ocio en la vida. [2] «Matan, cortan en pedazos, persiguen con insultos». ¿Qué significa esto respecto a mantener la inteligencia sin contaminar, cabal, moderada, justa? Como si alguien, junto a un manantial cristalino y dulce, lo insulta, pero este no cesa de manar agua potable; y si él arroja en ella barro o heces, al momento los dispersará, se aclarará y de ninguna manera quedará manchada. [3] ¿Cómo mantendrías el manantial perenne? Si te mantienes a ti mismo en todo momento en libertad, con benevolencia, sencillez y modestia.

52

El que no sabe lo que es el mundo tampoco sabe dónde está. El que no sabe para qué ha nacido, no sabe quién es ni qué es el mundo. [2] El que pasa por alto una de estas cuestiones tampoco podrá decir para qué ha nacido. [3] ¿Qué te parece alguien que persigue el ruido de quienes aplauden: esos que no saben dónde están ni quiénes son?

53

¿Quieres ser alabado por un ser humano que se maldice a sí mismo tres veces a la hora? ¿Agradar a un hombre incapaz de agradarse a sí mismo? ¿Se agrada a sí mismo acaso uno que se arrepiente de casi todo lo que hace?

54

No debes solo respirar el aire que te circunda, también debes pensar con la inteligencia que circunda todo. [2] Pues la facultad intelectual se difunde por todas partes y penetra en cualquiera que pueda asimilarla no menos que la facultad de respirar en quien puede respirar.

55

El mal, en general, no perjudica en nada al universo y, en particular, no perjudica a otro; supone un perjuicio solo para este a quien se le ha concedido la posibilidad de liberarse de él tan pronto como desee.

56

Para mi facultad de elección es tan indiferente la facultad de elección del prójimo como su aliento vital y su carne. [2] Además, aunque hemos nacido unos a causa de otros, cada principio rector tiene su propia soberanía: si no la maldad del prójimo sería mal para mí, y esto no le pareció bien a la divinidad, para que mi infortunio no quedara en manos de otro.

57

El sol parece derramarse de arriba abajo y ciertamente se ha derramado en todas direcciones, pero no se desborda, pues el propio derramamiento es extensión. [2] Por ello se llama rayos a sus resplandores, porque se extienden. [3] Puedes ver cómo es un rayo si observas la luz del sol entrando en una estancia a oscuras por una abertura estrecha, pues se extiende en línea recta y es como si se apoyara sobre el cuerpo sólido que encuentra en su camino y le impide llegar al aire que hay más allá. Allí se queda, ni se resbala ni se cae. [4] Tales deben ser el derramamiento y la difusión de la inteligencia: no desbordamiento, sino extensión y no ha de hacer violencia ni presionar impetuosa a los impedimentos, tampoco caer, sino detenerse y hacer brillar aquello que recibe. Aquello que la repela quedará privado de su resplandor.

58

El que teme la muerte o bien teme la ausencia de sensación o una sensación de otro tipo. [2] Pero si ya no hay sensación, no hay tampoco sensación de mal alguno; si se adquiere una sensación diferente, uno será un ser vivo diferente y habrá cesado de vivir.

59

Los seres humanos nacen unos a causa de otros: enseña o soporta.

60

Un curso, la flecha; otro, el intelecto: el intelecto, cuando es cauto y se vuelca en su análisis, sigue un curso tan recto hacia lo que tiene delante.

61

Entra en el principio rector de cada uno: deja a todos entrar en tu principio rector.

COMENTARIO

1. Como señala Farquharson, el capítulo —y el libro— comienza abruptamente y con un tono áspero respecto a su vida pasada. El papel (ἡ ὑπόθεσις) que tiene que desempeñar en su vida —el de emperador— conspira en contra de la dedicación a la filosofía. Para el amasijo (πέφυρσαι), cf. VII 68 y XII 14; y para la dificultad en el aprendizaje de la filosofía y su perfeccionamiento, cf. VII 67. Rutherford (1991, 124) encuentra en estas consideraciones, no pensadas para ser leídas por un «otro», una muestra de la humildad y franqueza del autor: no ha logrado las virtudes que encontró en algunos de sus benefactores: tal y como las enumera en el libro I. La necesidad de circunscribirse a la actividad moral surge de una evidencia del fracaso a la hora de encontrar el vivir bien (εὖ ζῆν): el único bien es la virtud (Hadot, 2013, 92).

3. Argumentación diferente de la expuesta en III 3, donde lo importante era subrayar la labor igualadora de la muerte, no la autonomía moral del filósofo y su *exemplum*. Comparados con los filósofos, los *exempla* de las grandes figuras del pasado no revelan sino sus ambiciones y desvelos frente a la autonomía y libertad de los primeros (cf. Epicteto, *Disertaciones* IV 1). No es casual que los tres filósofos citados sean estos: tres modelos de vida filosófica rigurosa. Para Inwood (2019, 155-180) cabría considerar la contraposición entre poderosos y filósofos como una sugerencia de que el filósofo (¿el propio Marco en su doble papel?) tiene un punto de vista singular para considerar las cosas en sus principios causal y material. Como apunta Rutherford (1991, 140), Marco muestra un gusto especial por los *tricola* (p. e., IX 6 y 14; X 25). El capítulo presenta problemas textuales.

7. La impresión no es nunca una percepción pasiva, sino que se espera una aplicación racional del sujeto para que aquello que no ha sido percibido en su realidad efectiva penetre en la conciencia. El hecho de que la naturaleza sea definida como «racional» (λογικῆ) denota el paso del ámbito de la sensibilidad de los seres más simples a una percepción conectada con una razón capaz de dar su asentimiento (συγκατατιθεμένη: cf. XI, 37) a lo que se adecua a la verdad y negarlo a lo que es falso o poco claro (Giavatto, 2008, 38). Marco, de nuevo, recurre a la *scala naturae* para establecer la superioridad de la naturaleza racional del ser humano respecto del resto de seres naturales y subrayar la obligación que ello comporta, a pesar de que, paradójicamente, el ser humano no asuma ese imperativo respecto a leyes universales e inmanentes.

8. Se puede entender este capítulo como una manifestación de la falta de ocio de la vida como emperador, lo que conecta con el siguiente. Cabe recordar que en I, 7 Marco agradece a Rústico haberle enseñado a leer con atención (cf. Rutherford, 1991, 28). Mostró además un alto compromiso con el deber que conllevaba el ejercicio de su autoridad imperial: una manera de engarzar su estoicismo con la alta responsabilidad que le había deparado la suerte. La escritura, en tal caso, configura un espacio de distanciamiento del manto púrpura en el que cabe llevar a cabo un análisis sobre las propias acciones y comportamientos (Reydams-Schils, 2012, 437).

10. Capítulo argumentado en una estructura silogística (*modus tollendo tollens*): si algo es útil, el sabio se arrepiente de pasarlo por alto; el sabio no se arre-

piente de pasar por alto el placer; por tanto, el placer no es útil ni un bien (cf. Giavatto, 2008, 232).

13. Las tres ramas de la filosofía estoica: física, ética y lógica (*φυσιολογεῖν, παθολογεῖν, διαλεκτικεῦσθαι*). La *phantasia* es el sustrato de la aproximación filosófica a la realidad: la filosofía es la que procura que ninguna impresión falsa o incierta obtenga nuestro asentimiento y que ninguna impresión que no haya sido comprendida en su totalidad penetre en nuestra consciencia. Es necesario analizar la impresión antes de dar nuestro asentimiento, comprender su papel en la cadena de acontecimientos y enderezarla a un fin socialmente útil (cf. VII, 54 y VIII, 7; asimismo, cf. Giavatto, 2008, 47 y 73). Sobre el debate acerca del papel que la física desempeña en la labor de perfeccionamiento de la ética estoica, cf. Sedley, 2012, 396 ss.

15. Cf. XII 16. Farquharson (*com. ad loc.*, 760) apunta que, dado que la analogía se establece con la fiebre y un viento de frente, hay que interpretar que la sorpresa no se produce por el hecho de que una higuera dé higos, sino porque esta produce un fruto dulce y una savia amarga.

19. Como señala Giavatto (2018, 59), *ἔννοια* (aquí «concepto») posee una equilibrada dicotomía semántica como «órgano del pensamiento» y «contenido del pensamiento». En este capítulo —cf. I 3 y I 9— se usa con el segundo significado y parece una glosa de *φαντασία*; cabe comparar, asimismo, con II 13; III 1 y III 2. Todo cumple su papel en el esquema universal y los seres son felices desempeñándolo (cf. V 1 y 6). La paradoja es que el ser humano, siendo superior a los animales por su facultad racional, es, sin embargo, el único que ignora lo que dictan tanto la razón como la naturaleza (Rutherford, 1991, 149; cf. IX 9).

20. Farquharson (*com. ad loc.*, 761) apunta a una meditación semejante en Séneca (*Cartas* 54, 5): «Te lo pregunto: ¿acaso no calificarías de muy necio a quien juzgase que la lámpara, una vez apagada, se halla en estado peor del que tenía antes de encenderse? También nosotros nos encendemos y nos apagamos; en la fase intermedia experimentamos algún sufrimiento, mas en uno y otro extremo reina plena seguridad». Apunta también a un diálogo de Adriano con Epicteto: «—Quid est homo? — Sicut lucerna in vento posita» (Fabricius, *Bibl. Gr.* xiii, 557). Tradicionalmente, la imagen de la lucerna sirve para describir la naturaleza transitoria de los seres en el marco positivo de la providencia de la naturaleza. No cabe interpretarlo —à la Dodds— como una expresión pesimista, dado que eje principal del capítulo es el perfecto *εὐτόχιστα*, que subraya el carácter providencial de todo lo que sucede. Solo hay que llevar a cabo una reducción prospectiva de los seres que componen el mundo exterior, lo que provoca excesivo interés o apego y examinarlo en su realidad desnuda, confrontarlo al universo y concederle el valor que realmente le corresponde (Giavatto, 2008, 192-193 cf. *infra* IX 32). Para imágenes semejantes a la de la pelota, cf. Rutherford, 1991, 133.

24. Rutherford (1991, 243), en la línea de Dodds, interpreta esta reflexión como una particular muestra de repulsión hacia lo físico, con una imagen tan precisa y un ejemplo tan extrañamente concreto que distancia a Marco de la diatriba de Epicteto y adquiere unos tintes más truculentos: este rechazo del mundo material sugiere hasta qué punto Marco se inclina por una visión más

trascendente de la divinidad, una existencia en un plano superior al mundo de los entes físicos y, asimismo, una concepción más elevada del alma. Giavatto (2018, 14), en cambio, lo entiende como una muestra del *focus* ético de la obra: el análisis racional determina el valor real de las cosas, eliminando el temor que pueden provocar o la veneración hacia la idea de gozo que comportan (cf., asimismo, VI 13). Para la imagen del baño, cf., asimismo, Séneca, *Cartas* 107, 2.

25. Diferentes familiares y personajes de la corte de los Antoninos: Domicia Lucila y Marco Annio Vero fueron los padres de Marco. Segunda fue, seguramente, la esposa de Máximo, maestro estoico y amigo de Marco. Se piensa que Epitincano y Diótimo eran miembros de la corte de Adriano, quizá libertos. Annia Faustina fue la tía de Marco. Caninio Céler fue un retórico griego y secretario de Adriano que enseñó retórica (Filóstrato, *Vida de los sofistas* I 524). Aulo Claudio Cárax fue un filósofo e historiador de la época de Adriano y Antonino. Farquharson apunta a un Demetrio cínico y amigo de Séneca (*E* 20, 9, 62) al que desterró Vespasiano (Dion Casio LXVI 13) y otros a un Demetrio platónico activo en Alejandría en el siglo I a.C. Eudemón fue un secretario griego de Adriano que terminó cayendo en desgracia en la corte imperial (*Historia Augusta* I 15, 3). Como apunta Rutherford (1991, 140), la repetición, la monotonía, la cantidad de ejemplos y la ausencia del verbo principal en cada caso subraya la idea de transitoriedad y brevedad de la vida, así como su encadenamiento. Sobre las tres alternativas enumeradas: la primera (σκεδασθῆναι τὸ συγκριμάτιόν) remite a la disolución de los átomos, mientras que la segunda y la tercera (ἢ σβεσθῆναι τὸ πνευμάτιον ἢ μεταστῆναι καὶ ἀλλαγῆναι καταταχθῆναι) implican una disyuntiva en un plano inferior que parte de la asunción de la providencia. La distinción viene dada por los diferentes niveles de composición del individuo: en el primer caso, se refiere al compuesto en su totalidad (τὸ συγκριμάτιόν) y en el segundo, en cambio, a su «almita» (τὸ πνευμάτιον; cf. Giavatto, 2008, 216-217).

28. Giavatto (2008, 209) reconstruye la argumentación: o el dolor es un mal para el cuerpo o no lo es; si no lo es, será un mal para el alma; si el cuerpo no manifiesta considerar el dolor como un mal, entonces habrá que considerar la segunda posibilidad de la disyuntiva: el dolor es un mal para el alma; pero el alma tiene en sí la capacidad de modificar su propio juicio y de considerar que el dolor no es un mal: el énfasis final se pone en la afirmación de esta facultad.

29. Dalfen pasa el *κατὰ φύσιν* final al comienzo del capítulo siguiente, corrección que Giavatto defiende (2008, 96-97) apoyándose en IV, 51, con ello la claridad del lenguaje y de la conversación queda inserta en una dimensión más amplia, la de la relación entre el individuo y la naturaleza (cf. Long, 2012, 472-473).

30. Marco opone un uso κοσμίως del lenguaje —que glosa con ὑγιεῖ λόγῳ— a uno περιτρώως, palabra que también puede tener un significado positivo como «perspicuo» o «certero» (Plutarco, *Sobre la educación de los hijos* 4a). Este uso negativo aparece también en Longino (*Excerpta* 21 Spengel). La regla ha de extenderse a ambos contextos: el Senado y la vida cotidiana.

31. El capítulo presenta problemas textuales. Marco pone en perspectiva la grandeza imperial (De Blois, 2012, 173) y recuerda diversas figuras de la corte de Augusto: su esposa Livia, su hija Julia, los descendientes directos de su familia (Marcelo, Cayo, Lucio...), los hijos de Livia que adoptó (Tiberio, Druso), su

hermana Octavia, esposa de Marco Antonio; Marco Vipsanio Agripa, personaje clave al que convirtió en yerno; Ario, el filósofo estoico que le acompañó en Alejandría tras la muerte de Marco Antonio (Suetonio, *Vida de Augusto* 89; Plutarco, *Vida de Marco Antonio* 80); Cayo Mecenas, patrón de poetas y consejero, y, quizá, el médico Antonio Musa (Suetonio, *Vida de Augusto* 59; Plinio, *Historia natural* XIX, 8, 128). Farquharson (*com. ad loc.*, 768) apunta que Marco se refiere a los descendientes de Cneo Pompeyo que murieron en las guerras civiles romanas. Rutherford (1991, 164) se pregunta si no estaría pensando Marco en la soledad de Augusto en la última década de su *imperium* y considera relevante el hecho de que el propio Marco hubiera sobrevivido a casi todos a los que había querido. Después de cinco emperadores, Marco fue el primero que dejó como heredero a su hijo, Cómodo. Marco recurre de nuevo a la *meditatio* sobre las generaciones pasadas, pero, en este caso, el marco referencial es históricamente más cercano y más marcado: se trata de una corte antigua y de la muerte de todos sus miembros. Como subraya Newman (1989, 1510), la universalidad de la muerte adquiere un tono más personal: la destrucción de individuos sin nombre en un universo impersonal se convierte, en esta *meditatio*, en la muerte de hombres y mujeres individuales que ocuparon antaño su posición y la de su familia. El paralelo, así, cobra un aspecto más penetrante: todo seguirá ocurriendo tal como pasó anteriormente, de modo que hay que esperar la muerte, pero no temerla.

34. Cabe poner en relación este capítulo con II 16; IV 29 y XI 8: el alejamiento de la comunidad supone una aberración cosmológica y ética. En todos se expresa una analogía, en forma de metáfora o símil, que se mueve entre imágenes que circulan por el ámbito médico, el vegetal e incluso el bélico; en este último caso la viveza del lenguaje no es un necesario reflejo de una experiencia personal ni sirve para establecer una posible datación o marco personal del capítulo (como sugiere moderadamente Birley —2009, 307— comparándolo con «los relieves de las columnas de Trajano y Marco que representan a soldados que sostienen las cabezas de sus adversarios decapitados»), sino que hay que encuadrarla en el uso retórico de las imágenes tal y como había aprendido de Frontón (cf. Giavatto, 2008, 22-25 y 167-169; Rutherford, 1991, 45-46).

35. El texto en 1 está corrupto y el sentido no es muy satisfactorio. Para Farquharson (*com. ad loc.*, 770), no hace falta que se nos diga que el ser humano extrae esta facultad —y otras— de la naturaleza, sino que cabe esperar que Marco afirme que, al igual que le han sido dadas otras capacidades para cubrir las necesidades de una vida moral, ha recibido esta por la generosidad natural. El contexto, asimismo, sugiere que las diversas facultades humanas se corresponden generalmente con los propios poderes de la naturaleza.

36. La impresión se revela en estrecha conexión con la facultad racional, lo que conlleva algunos riesgos. Afianzar la mente no significa liberarse de las impresiones erróneas fuera de control que surgen del contacto con el exterior, sino también de las que son producto de la propia mente, particularmente las que genera el pensamiento sobre el pasado y lo que es probable o verosímil (πιθανόν) prever sobre lo que reserva el futuro, principal fuente de miedos y turbaciones. En ese caso, la solución pasa por interrogarse uno mismo sin acudir

al origen de las impresiones —el futuro proyectado de manera global y múltiple (ἐπίπονα ὅλα καὶ ὄσα)—, sino sobre el material del que se deriva analógicamente este: el hecho presente que hay que aislar en su singularidad (καθ' ἕκαστον τῶν παρόντων). La suma de hechos futuros no puede ser insostenible (τὸ ἀφόρητον καὶ ἀνύποιστον), porque no lo es el hecho presente (ἔργου) que le sirve como modelo. El capítulo se cierra con la afirmación de que se puede disminuir el presente si se lo circunscribe y si se muestra a la mente el error que comete si no es capaz de ejercer control sobre el dato en su desnudez (cf. Giavatto, 2008, 54-57; cf. asimismo Hadot, 2013, 207: «Si queremos tomar conciencia del verdadero yo, hay que concentrarse en el presente y, como dice Marco Aurelio, 'circunscribir el presente', separarse de lo que ya no es nuestro, nuestras acciones y palabras pasadas y futuras» (cf. V 26; asimismo Séneca, *Cartas* 78, 14).

37. Pantea de Esmirna fue amante de Lucio Vero en la campaña de este contra los partos y lo acompañó a Roma a su regreso. El resto de personajes fueron posiblemente libertos de la corte de Vero y Adriano. En los capítulos 37-39 hay discrepancias importantes entre los editores. Sigo la propuesta de ordenación de Dalfen.

38. La primera sentencia se atribuye a Epicteto, fr. 23 Schenkl. Según la edición de Farquharson, la última frase de 37 sería: «Todo esto, olor a chivo y sangre corrompida en un saco». 38 quedaría: «Si tu vista es aguda, observa, dice, discerniendo con los juicios más sabios». Finalmente, 39: «No veo en la constitución del animal racional virtud que pueda oponerse a la justicia, pero sí veo que la continencia se opone al placer».

41. La oposición se establece entre la naturaleza universal sobre lo que el ser humano no tiene capacidad de acción y el ámbito de su inteligencia, en el que siempre cabe soberanía. Para las condiciones que restringen el impulso, cf. VI 50. Se cierra el capítulo con una referencia al σφαιρὸς κυκλοτερῆς de Empédocles (B 27, 4; 28, 2 DK) que Marco desarrolla en XI 12 y XII 3.

48. La imagen bélica encuentra un paralelo en Epicteto (*Disertaciones* IV 1, 86-90), que quizá reelabora en clave estoica un pasaje de Platón (*República* 506b). Tiempo después, Boecio no la pasará por alto —inevitablemente— en su *Consolatio* (I Pros. V). Hadot (2013, 214 ss.) compara el repliegue en sí con el *sphairos* de Empédocles (cf. *supra* VIII 41), cerrado, liso, pulido e impenetrable, al que nada puede adherirse, símbolo del sabio en la tradición filosófica e «imagen que corresponde al ideal de ciudadela interior, inexpugnable, impenetrable, que representa el yo que se ha delimitado a sí mismo». Para Hadot, el principio rector es una ciudadela interior inexpugnable que si, se identifica con la Razón universal, se libera de todo lo que podría servir a sus juicios, deseo y voluntad (*ibid.*, 216). El repliegue delimita el yo e implica una transformación de la consciencia, de la relación con nuestro cuerpo, el pasado y el porvenir: «una concentración en el momento presente, una ascesis de desapego, el reconocimiento de la causalidad universal del Destino en el que estamos inmersos, el descubrimiento de que podemos juzgar libremente, de que podemos dar a las cosas el valor que queramos darles». No obstante, como indica Rutherford (1991, 124), a pesar de esta llamada al retiro interior, la lección es moral y social y nunca se desplazan del eje los deberes propios de la comunidad humana.

49. Hadot (2013, 191) analiza el proceso: en primer lugar, el acontecimiento exterior; a continuación, la primera representación que se produce; en tercer lugar, el discurso que se elabora a partir de esta representación; en cuarto lugar, el juicio de valor. Gill (2013, xlviii) subraya que Marco sigue a Epicteto (*Disertaciones* III 24, 84-88) en la idea de que el afecto hacia los otros ha de reconocer el hecho natural e inevitable de la vulnerabilidad física y la condición mortal de los seres queridos. En todo caso, no hay que añadir interiormente (ἐνδοθεν) nada a las primeras impresiones que llegan desde el exterior (αἱ προηγουμένα φαντασίαι) y previas a la formación del juicio. Las percepciones sensoriales inmediatas solo pueden ser «completadas» por quien conoce auténticamente la naturaleza de las cosas: cualquier sobreinterpretación supone una traición a esta (Giavatto, 2008, 88).

50. Hay cosas que deben situarse en el orden del valor que se atribuye a las cosas y no en el orden del ser (cf. Hadot, 2013, 198): toda la disciplina del asentimiento consiste en darlo solo a la representación objetiva. Los juicios de valor citados no se corresponden con el contenido adecuado de la representación objetiva. Sedley (2012, 402-403) pone, en cambio, el énfasis en otro aspecto del capítulo: la maldad entra en el mundo solo en el plano del intelecto humano, precisamente en su fracaso a la hora de emular la armonía del cosmos. La alabanza del orden cósmico que presenta este capítulo, aunque estoica, hunde sus raíces en el *Timeo* platónico (33c-34a), un diálogo muy apreciado por los estoicos. La idea de que «la naturaleza del universo no tiene nada fuera de ella» no es muy ortodoxa desde la física estoica, que afirmaba, a diferencia de Platón, que el mundo estaba rodeado de vacío y en él se realizaba ese «reciclaje» natural. Este pasaje es uno de los ejemplos de la *heterodoxia* estoica de Marco.

51. La metáfora del alma como manantial aparece en Epicteto (Fr. C2 Schenkl). Rutherford (1991, 153-155) analiza la metáfora de la fuente y del manantial que, remotamente, remite a la imagen heracliteana del río, pero subraya aún más la definición de felicidad como un suave flujo de vida que se encuentra en los estoicos antiguos: VIII 51 suministra —añade Rutherford— el único contexto en que la palabra «manantial» aparece en su significado literal, lo que es una buena prueba de cuán cerca se encuentra de la superficie el mensaje metafórico.

52. El capítulo presenta problemas textuales.

57. Este capítulo es un claro ejemplo del uso de la analogía respecto del mundo natural —dada la unidad esencial y lógica del universo— y la prescripción (χρή) que se deriva de dicha unidad. La luz de la inteligencia ha de actuar como la propia luz presente en el mundo; de la física se deriva, por tanto, una enseñanza moral: la analogía permite, así pues, inferir información de naturaleza ética respecto al comportamiento que se requiere por parte de la inteligencia humana. Como apunta Giavatto (2008, 201-202), la experiencia observable y repetible posibilita derivar por analogía (τοιούτην οὖν) el comportamiento de la inteligencia (cf. XII 30); de la comparación, también en este caso, surge una prescripción. El hilo del razonamiento discurre a través de usos de dos raíces: una tiene que ver con el verbo χέω (κατακεχύσθαι/κέχυται/έκκεχυται/χύσις/διάχυσιν/έκχυσιν), la otra con el verbo τείνω (τάσις/έκτείνεσθαι/τείνεται), sobre la

que descansa la errónea etimología que presenta Marco para la palabra ἄκτις (rayo solar) entendida como extensión emanada del sol. Farquharson (*com. ad loc.*, 783) comenta la lectura de Gataker a οὐ μὴν ἐκκέχεται (*nec effunditur tamen*) en clave neoplatónica: aunque el sol emane luz no sufre merma alguna en su ser; este pasaje se cita como muestra de un principio neoplatónico —la causa no sufre merma en la generación de sus efectos— original de la Stoa media (Proclo, *Elementos de teología*, 214 Dodds). Una interpretación alternativa es suponer, con Fournier, que ἔκχυσις está en contraste con τάσις (κατ'εὐθῆ): no se trata de derramamiento, sino de flujo.

LIBRO IX

1

Quien comete injusticias es impío. Ya que la naturaleza del universo ha constituido a los seres racionales unos a causa de otros, de modo que se aporten beneficios mutuamente según mérito y no se hagan daño, el que transgrede la voluntad de esta comete manifiesta impiedad contra la más venerable de las divinidades. [2] También quien miente comete impiedad respecto de la misma divinidad. Pues la naturaleza del universo es la naturaleza de los seres y los seres tienen una relación de familiaridad con lo real. [3] Además, ella misma recibe el nombre de verdad y es la causa primera de todas las verdades. [4] Por tanto, el que miente por propia voluntad comete impiedad, en la medida en que, mediante su engaño, obra injustamente; también el que lo hace involuntariamente, por disonancia respecto a la naturaleza del universo y en la medida en que destruye el orden atacando la naturaleza del universo. [5] La ataca quien es conducido en contra suya hacia cosas opuestas a las verdaderas, pues había recibido recursos de parte de la naturaleza, pero, una vez que se despreocupó de ellos, no es ya capaz de distinguir mentiras de verdades. [6] Asimismo quien persigue los placeres como bienes y huye de los esfuerzos como males comete impiedad. Pues inevitablemente tal persona echará muchas veces la culpa a la naturaleza común, considerando que el reparto que ha hecho entre malvados y buenos es contrario al mérito, puesto que la mayoría de las ocasiones vemos a los malvados entre placeres y en posesión de aquellas cosas que los producen y, en cambio, a los buenos entre esfuerzos y rodeados de aquello que los produce. [7] Es más, quien teme los esfuerzos temerá también alguno de los sucesos que acontecerán en el mundo, y esto es, de por sí,

impío. [8] El que persigue los placeres no se abstendrá de cometer injusticias, y esto es claramente impío. [9] Respecto de aquellas cosas que la naturaleza común considera indiferentes —ya que no hubiera sido la creadora de ambas si no hubiera sido indiferente respecto de ellas—, es asimismo necesario que los que quieran seguir a la naturaleza tengan su misma consideración y se muestren indiferentes. El que ante el esfuerzo o el placer, la muerte o la vida, la fama o el olvido —aquello de lo que se sirve la naturaleza de una manera indiferente— no se muestra indiferente, comete una clara impiedad. [10] Cuando digo que la naturaleza común se sirve de ellas indiferentemente, me refiero a que las cosas se producen de manera indiferente de acuerdo a la sucesión de eventos y de cuanto se produce por un impulso antiguo de la providencia, por el que, a partir de un principio, recibió un impulso dirigido a la ordenación del mundo, concibiendo ciertas razones de las cosas futuras y determinando las potencias generadoras de sustancias, cambios y sucesiones de esta clase.

2

Sería propio de un hombre muy distinguido marcharse de la compañía de los seres humanos sin haber probado la mentira y cualquier clase de fingimiento, lujo y vanidad. [2] Exhalar con empacho por estas cosas es segunda navegación. [3] ¿Has elegido acomodarte en el mal y la experiencia no te persuade ya a rehuir la peste? [4] La peste es la destrucción de la inteligencia, mucho más que el desequilibrio y la alteración del aire que nos envuelve. [5] Una es la peste de los animales, en cuanto son animales; la otra, la de los humanos, en cuanto son humanos.

3

No desprecies la muerte, sino acógela satisfecho en la idea de que también es una cosa que la naturaleza quiere. [2] Lo mismo que ser joven, envejecer, crecer, llegar a la edad madura, o que le salgan a uno dientes, barba o canas, engendrar, concebir, dar a luz y todas las demás acciones naturales que comportan las edades de la vida, así también disolverse. [3] Así pues, lo acorde con un ser humano que ha meditado racionalmente es no actuar respecto a la muerte de manera superficial, colérica ni arrogante, sino aguardarla como una de las actividades naturales. [4] Tal y como ahora aguardas el momento en que la criatura salga del vientre de tu esposa, has de esperar el día en que tu pequeña alma caiga fuera de este envoltorio. [5] Si deseas una norma cotidiana que toque tu corazón, lo que te dará una mejor disposición a la muerte es detenerte

a examinar las cosas de las que te vas a separar y con quienes ya no estará contaminada tu alma. [6] Has de chocar con ellos lo menos posible, preocúpate por ellos y sé amable; recuerda además que vas a librar-te de seres humanos que no comparten tus mismos principios. [7] Solo esto, si acaso, te podría arrastrar y aferrar a la vida: si cabía la posibilidad de convivir con quienes se habían procurado esos mismos principios. [8] Sin embargo, ahora ves cuánta fatiga provoca la discordancia de la convivencia, tanta como para decir: «Rápido, muerte, ven, no sea que me olvide de mí mismo».

4

El que yerra, yerra contra sí mismo: el que comete injusticia la comete contra sí haciéndose un mal a sí mismo.

5

Muchas veces comete injusticia el que no obra, no solo el que obra.

6

Es suficiente con la opinión comprensiva presente, la actuación común presente y la disposición favorable presente ante todo lo que pueda suceder a partir de una causa exterior.

7

Elimina la impresión; frena el impulso; apacigua el deseo; que el principio rector esté bajo tu control.

8

Entre los animales irracionales ha sido distribuida un alma; entre los seres racionales ha sido repartida un alma. Al igual que es una la tierra de todos los seres terrestres, vemos por una misma luz y respiramos un mismo aire todos cuantos tenemos vista y aliento vital.

9

Cuantos seres participan de un elemento común tienden hacia su semejante. [2] Todo lo terrestre se inclina hacia la tierra; todo lo líquido confluye; de igual manera lo aéreo, hasta el punto de ser necesarios impedimentos y violencia. [3] El fuego asciende a causa del fuego primordial, y es hasta tal punto capaz de encenderse con todo fuego que toda

materia que esté un poco seca prende con facilidad, por estar menos presente en su mezcla lo que impide la combustión. [4] Así también, todo lo que participa de la naturaleza intelectual tiende hacia lo semejante de la misma manera o incluso con más fuerza: [5] puesto que, en la medida en que es superior respecto del resto de seres, también tiene una mayor capacidad de mezclarse y fundirse con lo que le es familiar. [6] Esto resulta fácil de entender: entre los seres irracionales se encuentran enjambres, rebaños, crianza en nidos y algo semejante a afectos: ya hay almas en ellos y la tendencia a reunirse, que se da en el viviente superior, se halla en un grado que no se da en plantas, ni en piedras ni en árboles. [7] Entre los seres racionales hay constituciones, amistades, familias, acuerdos, y en las guerras hay tratados y armisticios. [8] Entre los seres aún más superiores, se da cierta unidad a partir de elementos distantes como, por ejemplo, en los astros. [9] De ese modo, el ascenso hacia lo superior puede obrar una simpatía incluso entre quienes se encuentran separados. [10] Mira lo que sucede ahora: los seres inteligentes son los únicos que se han olvidado del constante empeño y convergencia mutuos, y solo aquí no es visible la confluencia. [11] No obstante, por mucho que se rehúyan, están cercados: la naturaleza se impone. Verás lo que digo si atiendes. [12] Se encuentra antes una cosa terrestre desvinculada de otra cosa terrestre que a un humano separado de otro humano.

10

Da fruto el ser humano, el dios, el universo. En las estaciones apropiadas cada uno da el suyo. [2] Si la costumbre ha reducido su uso correcto de la expresión para aplicarlo a la vid y a cosas semejantes, no tiene importancia. [3] La razón tiene también su fruto común y propio y surgen de ella otros semejantes, tal como es la razón misma.

11

Si es posible, cámbiale mediante enseñanza; si no, recuerda que para eso se te ha dado benevolencia. [2] También los dioses son benévulos con cosas semejantes: colaboran en algunas de ellas, como la salud, la riqueza, la fama. Tan benefactores son. También a ti te es posible, dime, ¿qué te lo impide?

12

Esfuézate no como un sufridor ni como quien desea conmiseración o admiración; tan solo desea una cosa: moverte y detenerte como estima digno la razón social.

13

Hoy mismo he salido de toda circunstancia difícil; mejor aún, me he quitado de encima toda circunstancia difícil: ya que no estaba fuera, sino dentro, en las opiniones.

14

Todo esto es familiar para la experiencia, efímero en el tiempo, sucio por la materia. [2] Todo lo de ahora es como lo que había en tiempo de aquellos a los que hemos enterrado.

15

Las cosas permanecen al otro lado de la puerta, en sí mismas, sin saber nada sobre sí mismas ni manifestar nada. ¿Quién manifiesta sobre ellas: el principio rector?

16

No es en lo que se siente sino en lo que se hace donde radican el mal y el bien del ser racional y social, al igual que la virtud y el vicio no se encuentran en lo que se siente, sino en lo que se hace.

17

Para la piedra lanzada a lo alto no hay nada malo en caer, ni nada bueno en ascender.

18

Entra en sus principios rectores y verás qué jueces temas y además qué clase de jueces son consigo mismos.

19

Todo está en cambio: también tú estás en continua transformación y en cierta destrucción, asimismo el universo entero.

20

Deja el error de otro donde está.

21

El cese de la actividad, del deseo, de la opinión, es un final y una especie de muerte, nada malo. [2] Pasa ahora a las edades, como la del niño, del muchacho, del joven, del viejo: cada uno de esos cambios supone muerte, ¿acaso es terrible? [3] Pasa ahora a la vida con tu abuelo, luego con tu madre, después con tu padre: según te encuentres con tantas destrucciones, cambios y ceses, pregúntate a ti mismo: ¿acaso es terrible? Tampoco lo es el cese de la vida entera, ni su final y cambio.

22

Apresúrate en dirección a tu propio principio rector, al del universo y al de este de al lado. Al tuyo, para hacerlo justo; [2] al del universo, para que recuerdes de qué eres parte; al de este de al lado, para que sepas si es ignorancia o designio, y, a la vez, comprendas que es tu pariente.

23

Al igual que tú eres parte integrante de un sistema social, así también todas tus acciones han de ser parte integrante de la vida social. [2] Cualquiera de ellas que no se relacione, directa o indirectamente, con el fin común, desmiembra la vida, no le permite ser una y es sediciosa, como sucede en el pueblo con quien se separa por su cuenta de una consonancia de tal clase.

24

Pataletas y juegos de niños y almas que acarrean cadáveres, de modo que se nos presenta más vivamente lo de la bajada al Hades.

25

Ve a la cualidad de la causa y contéplala dejando fuera lo material; a continuación delimita el tiempo máximo que esta cualidad individualizada puede naturalmente subsistir.

26

Has sufrido un millar de veces por no contentarte con que tu parte rectora hiciera aquello para lo que ha sido constituida: ya basta.

27

Cuando alguien te difame, te odie o profieran palabras de esa clase, dirígete a sus pobres almas, entra y mira de qué clase son. [2] Verás que no debes azorarte por lo que consideren sobre ti. Has de mostrarte benévolo, pues son tus amigos por naturaleza. [3] Los dioses les dan toda clase de ayuda: a través de sueños, oráculos, aunque precisamente para conseguir aquello por lo que se preocupan.

28

Estos son los ciclos del mundo, de arriba abajo, de una edad a otra. [2] Por tanto o bien la inteligencia universal impulsa a cada cosa —y si esto es así, acepta su impulso—, o bien dio su impulso una sola vez y el resto es consecuencia de aquel. [3] ¿Por qué te desazonas? De algún modo, o átomos o destino. El universo: si hay dios, todo está en su lugar; si es al azar, no seas tú también al azar. [4] Pronto nos cubrirá la tierra a todos nosotros: después también ella cambiará y aquellas cosas cambiarán hasta el infinito y de nuevo volverán a cambiar hasta el infinito. [5] Quien considere las oleadas de cambios y transformaciones al punto despreciará todo lo mortal.

29

La causa del universo es un torrente: se lleva todo. [2] ¡Qué mezquinos son esos hombrecillos dedicados a los asuntos públicos que, según creen, obran de manera filosófica! Hatajo de mocosos. [3] Y tú, ¿qué pasa contigo? Haz lo que la naturaleza te pide ahora. [4] Sigue el impulso, si te ha sido concedido, y no mires a tu alrededor para ver si alguien se ha dado cuenta. [5] No tengas esperanzas en la constitución de la ciudad de Platón, conténtate si avanza un pequeño paso y considera que ese resultado no es poco. [6] ¿Quién podrá cambiar sus convicciones? Y sin cambio de convicciones, ¿qué puede haber sino esclavitud de gentes que se lamentan y que fingen obedecer? [7] Tráeme ahora a colación a Alejandro, a Filipo, a Demetrio de Falero, venga. Les prestaré atención si saben qué quiere la naturaleza y se han educado a sí mismos. En cambio, si representaron una tragedia, nadie me ha condenado a imitarlos. [8] La tarea de la filosofía es sencilla y honorable: no me has caer en la vanidad.

30

Contempla desde arriba los miles de rebaños y las miles de ceremonias, toda clase de barcos que navegan entre tempestades y calmas, la diversidad de los que nacen, conviven, dejan de ser. [2] Piensa también en la vida que vivieron otros antaño, en la que vivirán los que vengan después de ti, en la que se vive ahora entre los pueblos bárbaros: cuántos no conocen tu nombre, cuántos lo olvidarán pronto, cuántos acaso te elogian ahora y enseguida te cubrirán de reproches: cómo la memoria no merece consideración, ni la gloria ni nada en absoluto.

31

Imperturbabilidad respecto a las cosas cuya causa sea exterior a ti, justicia en las obras cuya causa proviene de ti. [2] Esto es, el impulso y la acción que concluye en el obrar de acuerdo a lo común, ya que para ti es lo conforme a la naturaleza.

32

Puedes despojarte de muchas cosas inútiles que te perturban y que se encuentran todas ellas en tu opinión, además ganarás mucho espacio para ti mismo. [2] Abarca todo el mundo con tu pensamiento, comprende la eternidad del tiempo, observa el rápido cambio de cada parte, cuán breve es lo que transcurre desde el nacimiento a la disolución: incommensurable lo anterior al nacimiento, al igual que ilimitado lo posterior a la disolución.

33

Todo cuanto ves se destruirá muy pronto y los que asistan a esa destrucción en breve serán destruidos. El que muere extremadamente viejo se encuentra en el mismo punto que el que lo hace muy joven.

34

¿Cuáles son sus principios rectores, en qué se han afanado, qué cosas aman y estiman? Piensa en sus almas al desnudo. [2] Cuando creen que hacen daño con sus injurias o que ayudan con sus alabanzas, menuda presunción.

35

La pérdida no es sino cambio. Esto agrada a la naturaleza del universo de acuerdo a la cual sucede todo y sucedió desde la eternidad y seguirá sucediendo eso mismo y de manera semejante por siempre. [2] ¿Por qué dices entonces que todo ha sucedido siempre mal y, por tanto, no se puede encontrar entre dioses tan grandes ninguna capacidad de enderezar estas cosas sino que el universo está condenado a continuar en una sucesión ininterrumpida de males?

36

La corrupción de la materia que subyace a cada cosa: agua, polvo, huesitos, suciedad; o de nuevo, endurecimientos de tierra, los mármoles; sedimentos, el oro y la plata; pelillos, la vestimenta; sangre, la púrpura y así todo lo demás. [2] Otro tanto también el aliento vital, que cambia de unas cosas en otras.

37

Ya basta de vida desgraciada, de quejas, de hacer el mono. [2] ¿Qué te perturba? ¿Qué hay de nuevo en eso? ¿Qué te saca de ti mismo? ¿La causa? Mírala. ¿La materia? Mírala. No hay nada fuera de ellas. [3] Y ante los dioses muéstrate más sencillo y más útil. Lo mismo da haberlo examinado cien años que tres.

38

Si erró, ahí está su mal; pero tal vez no erró.

39

O bien todo sobreviene de una misma fuente racional como si se tratara de un solo cuerpo y no debe la parte quejarse por lo que sucede en razón del conjunto; o bien átomos y nada más que revoltijo y dispersión. [2] ¿Qué te perturba? Di a tu principio rector: «Estás muerto, destruido, te has convertido en bestia, eres falso, andas en rebaño, paces».

40

Los dioses o bien no tienen poder alguno o lo tienen. [2] Si no lo tienen, ¿por qué les suplicas? Si lo tienen, ¿por qué no les pides mejor que te concedan no tener miedo a ninguna de estas cosas, ni desear nada de esto, ni apenarte por nada de eso en lugar de pedirles que no suce-

da esto o que suceda lo otro? [3] Pues es evidente que si pueden colaborar con los seres humanos también pueden colaborar para la consecución de estas cosas. [4] Pero igualmente podrías decir: «Los dioses dejaron esto en mis manos». [5] En ese caso, ¿no es mejor servirte de eso que está en tus manos con libertad que pasar la vida con servilismo y mezquindad enfrentado a lo que no depende de ti? ¿Quién te ha dicho que los dioses no nos asisten también en lo que depende de nosotros? [6] Comienza a pedirles por esas cosas y verás. [7] Este pide así: «¿Cómo podría acostarme con ella?». Y tú: «¿Cómo podré no desear acostarme con ella?». [8] Otro: «¿Cómo podría librarme de él?». Y tú: «¿Cómo podré no tener la necesidad de librarme de él?». [9] Otro más: «¿Cómo podría no perder a mi hijo pequeño?». Y tú: «¿Cómo podré no tener miedo a perderlo?». [10] Es resumen, reorienta las súplicas y observa qué sucede.

41

Epicuro dice: «En la enfermedad mis conversaciones no trataban sobre los sufrimientos del cuerpo ni charlaba —continúa— con los que me visitaban sobre esos temas, sino que seguía tratando los principios fundamentales de la ciencia natural y, ahí llegados, cómo se calma la mente, aunque participe de los movimientos de la carnicilla, al cuidar su bien propio, y no daba a los médicos —añade— la posibilidad de que se pavonearan de estar haciendo algo, sino que la vida transcurría bien y de manera excelente». [2] Que él te sirva de ejemplo en la enfermedad y en cualquier otra adversidad: pues no apartarse de la filosofía en cualesquiera circunstancias ni parlotear con un lego o un profano en ciencia natural es común a todas las escuelas. [3] Atiende solo a lo que estás haciendo ahora y al instrumento con el que lo haces.

42

Cuando tropieces con un sinvergüenza, pregúntate al momento: ¿es posible que no haya sinvergüenzas en el mundo? No es posible. [2] Entonces no pidas lo imposible. Este es uno de los sinvergüenzas que hay necesariamente en el mundo. [3] Ten a mano este mismo pensamiento para el canalla, el desleal y para cualquiera que obre mal. [4] Además, el hecho de recordar que es imposible que no haya esta clase de gente te hará más benévolo con cada uno en particular. [5] Es muy útil también considerar enseguida qué virtud ha concedido la naturaleza al ser humano para hacer frente a ese yerro. Pues concedió como antídoto para el descortés la amabilidad y para cada caso, una cualidad diferente. [6] En

suma, te es posible corregir instruyendo al que se ha extraviado, pues todo aquel que obra mal yerra su propósito y se extravía. [7] ¿Qué daño se te ha hecho? Te darás cuenta de que ninguno de esos con los que te irritas ha hecho algo por lo que tu inteligencia vaya a hacerse peor: es ahí donde tienen su lugar todo mal y todo daño. [8] ¿Qué hay de malo o extraño en que un ignorante haga lo propio de un ignorante? Mira si eres tú el que necesita reproche, por no prever que él fuera a obrar ese mal. [9] Pues tú sí tenías los recursos de la razón para considerar que era posible que fuera a obrar ese mal y, con todo, te olvidaste de ellos y te asombras de su acción. [10] Pero, ante todo, cuando reproches a alguien por desleal o desagradecido, vuelve tus pensamientos a ti mismo. [11] Pues evidentemente el error es tuyo, bien por haber confiado en que alguien con una disposición tal te iba guardar fidelidad, bien porque, al conceder tu favor, no lo hiciste desinteresadamente, ni de tal modo que todo el fruto se cosechara en la mera acción. [12] ¿Qué más quieres al hacer un bien a alguien? No te basta con haber obrado conforme a tu propia naturaleza. ¿Quieres además una recompensa? Es como si tu ojo te pidiera una compensación por ver, o tus pies por andar. [13] Pues al igual que estos han nacido para esa tarea y, actuando conforme a su constitución, han obtenido su especificidad propia, así también el ser humano, que ha nacido para hacer el bien, cuando actúa de modo benefactor, ha realizado aquello para lo que ha sido constituido y obtiene lo que le es propio.

COMENTARIO

1. La mentira es presentada como una ruptura de la armonía entre el ser humano y la verdad entendida como causa organizadora del cosmos. No hay distinción entre mentira voluntaria e involuntaria (ἐκὼν/ἄκων) —Farquharson (*com. ad loc.*, 788) cita pasajes platónicos relacionados: *Hippias menor* 371e-376b; *República* 382a; *Leyes* 730c—, dado que ambas generan un mal, por ser injusticia, negación de una cualidad de la naturaleza universal (Giavatto, 2008, 91): en un caso supone cometer injusticia mediante engaño (καθόσον ἐξαπατῶν ἀδικεῖ), en el otro generar una disonancia (διαφωνεῖ) y desbaratar (ἀκοσμεῖ) el orden natural del universo. Para Hadot (2013, 265-266) el impulso original es efecto de una fuerza interior que pone en marcha el proceso de despliegue y expansión del universo conforme a unas leyes racionales de desarrollo y organización. En este proceso evolutivo, todo contribuye al bien del organismo total y se produce como una consecuencia necesaria del impulso racional. Para Giavatto (2008, 224-225), en resumen, este impulso inicial que determina el universo posee un *hegemonikon* que determina acontecimientos a partir de los cuales se derivan consecuencias (cf. VI, 36). Los hechos pueden ser producto directo del impulso inicial de la *physis/dianoia* o del impulso específico del *hegemonikon* del cosmos que, a su vez, es fruto del impulso inicial.

2. La metáfora de la vida como banquete (ἄγευστον, κορεσθέντα, προσκαθῆσθαι) tiene paralelos (Horacio, *Sátiras* I, 1, 118; Lucrecio III, 938: «quor non ut plenus vitae conviva recedis / aequo animoque capis securam, sulte, quietem?»). El dicho proverbial «segunda navegación» (δεύτερος πλοῦς) —mal menor— remite a la que se hace remando cuando deja de soplar el viento —opción preferible—, y se encuentra asimismo en Platón (*Fedón* 99c-d) y Aristóteles (*Ética nicomáquea* 1109a 35). Se ha entendido la referencia a la peste como una alusión a la que las legiones de Vero trajeron de Mesopotamia en el 168-169 y se convirtió en un azote durante el *imperium* de Marco, para rebrotar posteriormente bajo Cómodo (cf. Rutherford, 1991, 45). La causa de la enfermedad se atribuía a una mala mezcla y alteración (δυσκρασία καὶ τροπή) en la composición del aire.

3. La equiparación entre las diferentes fases de la vida y la muerte se resuelve con la equivalencia de la imagen de la salida del feto del cuerpo de la mujer en el parto y la del alma del envoltorio que la alberga. Cabe traer a colación el comentario de Rutherford (1991, 4): la naturaleza y objeto de la escritura de Marco no requería solo —o ni siquiera principalmente— una exposición lúcida de los dogmas filosóficos, sino una fraseología persuasiva y recordable, palabras que toquen el corazón (ἄψικάρδιον), y una argumentación y elaboración que se pudieran considerar «retóricas».

4. El texto está corrupto. Rutherford (1991, 138) subraya el gusto por la simetría, el balance formal y la rima interna en capítulos como 4 y 5, que dan muestra del entrenamiento retórico de Marco (cf. asimismo IV 7 y 35; VI 54; VII 65 u VIII 33, entre otros).

6. La opinión comprehensiva presente (ἡ παρούσα ὑπόληψις καταληπτική) es la opinión que comprende la realidad del momento presente. Como apunta Giavatto (2008, 40), Marco lleva a cabo un desplazamiento a través de un sal-

to epistemológico por el que transfiere al estadio siguiente del proceso cognoscitivo —la opinión— la solidez de la impresión. Hadot (2013, 102-103) establece tres disciplinas de vida que se corresponden con tres actividades del alma («el juicio, el impulso, el deseo»), tres ámbitos de la realidad («la facultad intuitiva de juzgar, la naturaleza universal, la naturaleza humana») y tres disposiciones interiores («objetividad, consentimiento del Destino, justicia y altruismo»). Cabe comparar este capítulo, siguiendo la lectura de Hadot de la estructura tripartita, con III 9; IV 33; VII 54; VIII 7 y XII 15.

7. Este capítulo supone un complemento al anterior: las tres actividades del alma (φαντασίαν, ὀρμήν, ὄρεξις) han de quedar sometidas al principio rector (τὸ ἡγεμονικόν).

9. El capítulo es un resumen de puntos centrales de la doctrina estoica: los seres semejantes tienden naturalmente a su cohesión de acuerdo con su composición física conforme a una ley que atraviesa el cosmos, como la atracción de lo semejante expuesta en la fisiología de Empédocles. Según se asciende en la *scala naturae* —común al estoicismo y al aristotelismo— esa cohesión implica otros espacios y afectos comunes (οἶον ἔρωτες con una palabra que no aparece usualmente referida a los animales, cf. Farquharson, *com. ad loc.*, 798), que se enmarcan en diversos ámbitos de colectividad entre los animales irracionales y en construcciones sociales más complejas en el caso de los racionales (capaces incluso de manifestar su cohesión en guerra mediante pactos). También en el plano superior se encuentra ese vínculo entre los astros. Esa unidad (ἔνωσις) manifiesta la συμπάθεια existente entre seres en apariencia separados. Aunque los seres racionales han olvidado esa tendencia natural, alejándose unos de otros y actuando contra la naturaleza, que termina imponiéndose (κρατεῖ γὰρ ἡ φύσις). El capítulo, conceptual y estilísticamente muy trabado, muestra una interesante serie de ecos internos en el comienzo y el final. Giavatto (2008, 19-22) elabora una extensa comparación entre este capítulo y IX 23, donde los elementos doctrinales son reformulados tanto lingüística como argumentativamente.

10. Continúa aquí el uso de la *scala naturae*, en este caso a partir del uso correcto de la expresión καρπὸν φέρειν, expandido a todos los seres naturales en la idea de que cada uno ha de lograr la maduración necesaria que cumpla con el propio deber: en el caso de los humanos, los frutos que nacen del *logos*. El hecho de que, debido al uso habitual de la expresión, se entienda la fructificación en sentido propio aplicada a los seres vegetales y metafóricamente en el caso de la divinidad y el ser humano oscurece en parte la universalidad originaria del fenómeno (cf. Giavatto, 2008, 101-102: si todos los seres del universo producen un fruto, también el ser humano y, por tanto, el propio Marco produce un fruto; cada cual producirá aquel que le es propio y esto mismo se aplica a los frutos de la razón).

11. Para Marco, la salud, la riqueza y la fama (εἰς ὑγίειαν, εἰς πλοῦτον, εἰς δόξαν) no son bienes, sino indiferentes (ἀδιάφορα) que no tienen valor moral intrínseco, pero son concedidos por los dioses en virtud de su benevolencia hacia los humanos más mundanos, aquellos que sí los consideran bienes en sí mismos por no estar inmersos en el proceso de perfeccionamiento racional expuesto en el capítulo anterior. Cabe la posibilidad, siguiendo a Rutherford (1991, 193, 201

y 204), de vincular estos dones de los dioses con las plegarias humanas y con la comunicación de ellos con los mortales.

14. Como señala Rutherford (1991, 140), Marco, en las enumeraciones de ejemplos, se muestra a veces desahogado y en otras se hace eco de la preferencia de los teóricos retóricos por las estructuras en trío (Plinio, *Epístolas* II, 20, 9; Luciano, *Cómo debe escribirse la historia* 53); en este caso su uso es deliberado y artístico.

17. Rutherford (1991, 133) comenta que hay una formulación epigramática (y aliterativa) de una analogía con la vida y la muerte; cf. VIII 20.

19. En este capítulo, la μεταβολή, en tanto idea del cambio, engloba una continua transformación cualitativa (διηλεκτής ἀλλοίωσις) en la que se produce una cierta destrucción (φθορά). Como señala Farquharson (*com. ad loc.*, 803): el individuo, al igual que el universo, cambia continuamente sus atributos sensibles, ἀλλοιώσει καὶ κατὰ τι φθορᾷ. Llegar a ser y dejar de ser son alteraciones y toda alteración es una clase de nacimiento y muerte al mismo tiempo.

21. Lo que unifica todos los ejemplos propuestos es ser acciones o situaciones que, tras una continuidad determinada, tienen un final, al igual que la muerte supone el final de una continuidad que es la vida. Rutherford (1991, 142) interpreta este capítulo dentro de la práctica estoica de la recuperación del sentido verdadero de los nombres de objetos, cualidades, etc., por la que se pretendía establecer definiciones, en ocasiones paradójicas, que pusieran en jaque asunciones habituales, práctica común de cínicos y estoicos heredada de Sócrates y sus seguidores. Como señala Newman (1989, 1509-1510), el cambio no aparece como un mero proceso natural, sino como el propio mecanismo de la naturaleza. La muerte es, por tanto, un medio por el que el individuo puede participar en la esencia del universo. En este capítulo, la idea de flujo universal se aplica a la vida individual: toda etapa de la vida, en la medida en que significa el cese de la etapa anterior, es una suerte de muerte. La muerte del individuo, por tanto, no es más que la última de una serie de ceses y no puede suponer un mal mayor que cualquiera de los otros. Todo cambio de una etapa a otra, además, comporta un aspecto creativo —de niño a joven, de joven a adulto—, y como parte de la serie, la muerte ha de participar de esta cadena creativa: supone el paso a una etapa en la existencia. El cambio es tan necesario para el individuo como para el universo: la naturaleza de este es el paradigma sobre el que se elabora la *meditatio* sobre la vida del individuo y la abolición del miedo a la muerte. Como señala acertadamente Giavatto (2008, 182), el imperativo μέπιθι se repite en 2 y 3 en el primer caso se marca el paso de una afirmación natural al caso humano; en el segundo, de una consideración general al propio Marco.

23. Como señala Farquharson (*com. ad loc.*, 805), parece que Marco está pensando en las revueltas populares de ciertas épocas pretéritas de la vida política griega y romana. «Consonancia» traduce συμφωνία entendida como la integración de toda acción individual en el bien social común. El caso contrario es la ruptura y separación de sus miembros (αὐτῆ διασπᾶ τὸν βίον). El capítulo postula que el ser humano forma naturalmente parte de un sistema social y que todo lo que dificulta o se opone a él es contra naturaleza. Para la comparación entre IX 9 y 23 acerca del modo en que se argumenta («las glosas intrasistémicas»

cas») la ruptura de la unidad de la vida y las consecuencias de cualquier acción contra naturaleza, cf. Giavatto, 2008, 20-22.

24. El capítulo mezcla referencias: por una parte, el πνευμάτια νεκρούς βασιτάζοντά remite a Epicteto (fr. 36 Schenkl: Ψυχάριον εἰ βασιτάζων νεκρόν, ya citado en III 41; cf. Hadot, 2013, 136-137); por otra, se suele entender el τὸ τῆς Νεκυίας como una alusión al conocido episodio del descenso al Hades de Odiseo y sus compañeros (*Odisea* XI). Sin embargo, como señala Farquharson (*com. ad loc.*, 805-806), la conexión entre ambas referencias resulta desconcertante: ¿de qué modo podría la imagen de los mortales como almas acarreado cuerpos dar una mayor viveza (ἐναργέστερον) a cualquiera de los episodios de descensos al Hades? Gataker sugirió que por νέκυια había que entender la práctica de la νεκρομαντεῖα (*psychomantia*) tal y como aparece en otros pasajes (Cicerón, *Tusculanas* I 37; *Sobre la adivinación* I 132; Plutarco, *Cómo se debe escuchar la poesía* 17b; Herodiano IV 12, 4). Presumiblemente, se invocaría a los cuerpos que estaban, supuestamente, «suspendidos» por un aliento. La analogía, por tanto, se establecería entre la irrealidad de la vida y las falsas apariencias conjuradas a través de la necromancia.

25. Concentrarse en la causa, no en la materia, ayuda a identificar y demarcar cualquier objeto. La cualidad individualizada (τὸ ἰδίως ποιόν) es un término técnico de la metafísica estoica canónica y está en relación con la duración vital posible de un ser (Inwood, 2019, 155-180).

27. Aquello por lo que se preocupan (πρὸς ἃ ἐκεῖνοι διαφέρονται) los seres humanos son los indiferentes (ἀδιάφορα), aquellas cosas consideradas generalmente bienes que no aportan nada a la auténtica virtud. Este capítulo desarrolla un poco más la idea expresada en IX 11: los dioses, a causa de su benevolencia con los humanos que no están comprometidos con su mejora, son capaces de concederles estos supuestos bienes para su solaz, pero la tarea auténtica de perfeccionamiento es un imperativo ineludible para el auténtico filósofo. Sobre la relación de Marco Aurelio con la plegaria y los sueños como ámbitos de comunicación con lo divino y su marco filosófico previo, cf. Rutherford, 1991, 195-205.

28. El capítulo presenta problemas textuales. Para Gill (2013, lxxviii-lxxix), Marco plantea a veces cuestiones sobre el universo natural que deja sin resolver: algunas obedecen a cuestiones de escuela —los ciclos cósmicos periódicos, la conflagración del universo o la existencia posterior del alma—; en otras, considera teorías de otras escuelas, como aquí. Cabe, en todo caso, subrayar que no las resuelve aplicando la ortodoxia doctrinal. Para la disyuntiva «providencia o átomos», cf. VI 4 y 10; VII 32 y 50; IX 39; X 5 y 6; XI 18; cf. Sedley, 2012, 404-405; Giavatto, 2008, 213-227.

29. La comparación con el flujo de un río o un torrente aparece también en otros capítulos (II 17; IV 43; V 10 y 23; VII 19) y Marco Aurelio la dota de un contenido más positivo que en el uso tradicional de la metáfora (Giavatto, 2008, 191). Cabe interpretar en el πάντα φέρει una alusión al *dictum* heracliteano en su vertiente vulgarizada: πάντα ῥεῖ (Rutherford, 1991, 173). El adjetivo εὐτελεῖ aparece varias veces referido a la fugacidad del mundo mortal. Dion Casio (71, 35, 2) cuenta cómo después de su acceso al poder se encontró con diversos aduladores que se arrogaban conocimientos filosóficos para ganarse su

favor. Frente al mundo de la corte, Marco se erige con un realismo crudo: μή τήν Πλάτωνος πολιτείαν ἔλιψε (cf. Cicerón, *Cartas a Ático* II 1, 8; *Sobre el orador* I 230). Parece que la experiencia del poder imperial es la constatación de la poca influencia real que le cabe a nadie —ni siquiera al emperador— para mejorar las mentes y las almas de sus congéneres, idea presente en el *Gorgias* de Platón (511a-518e). El rechazo explícito de la utopía política en este capítulo y la defensa en el libro I de un modelo de gobierno propiamente romano —casi *republicano*, aunque específicamente imperial— (Gill, 2013, xlv) contrasta con la visión optimista que presenta el autor de la *Historia Augusta* (IV 27, 7). Rutherford (1991, 172-176) elabora un minucioso comentario de este capítulo. Marco lamenta que la obediencia a la autoridad prime sobre la posibilidad racional. La esclavitud (δουλεία στενόντων) es doble: por una parte, la obediencia al poder; por otra, la condición servil de aquel que no se libera mediante la filosofía (Cicerón, *Paradojas de los estoicos* 33-41; Séneca, *Cartas* 17, 6). El rechazo de Alejandro, Filipo y Demetrio, se debe a que, a pesar de su celebridad y gloria, no fueron capaces de someterse a la disciplina filosófica (ἐπαιδευώθησαν) y desempeñaron un papel trivial en el teatro de la vida. Demetrio de Falero fue un político y literato cercano a Teofrasto y al Perípato que gobernó Atenas entre el 317 y el 307 por mandato de Casandro y luego se estableció en Alejandría en la corte de Ptolomeo II, donde colaboró en su famosa Biblioteca. Farquharson sospecha que τὸν Φαληρέα es una glosa y que la mención es a Demetrio Poliorcetes. Frente a la duplicidad que suponen la tiranía y la actuación dramática (ἐτραγώδησαν connota pretenciosidad y estilo elevado) —marcadas por la vanidad pomposa (σεμνοτυφίαν)—, la actividad de la filosofía se presenta sencilla y honorable (ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ αἰδημον τὸ φιλοσοφίας ἔργον): un camino recto y directo. Rutherford (*ibid.*, 176) concluye que en IX 29 Marco rechaza tanto la palabrería —también la que se presenta en ropajes filosóficos— como las respuestas fáciles y muestra una clara conciencia de las limitaciones del progreso. Cabría considerar cínica o despiadada la amargura de sus palabras, pero el capítulo no postula ni una indiferencia pasiva ni admite la derrota. Aunque esta visión negativa pueda parecer poco estoica, su mensaje es estoico en el sentido más positivo y afirmativo: cualquier avance supone un logro no pequeño (οὐ μικρόν).

30. Para la «mirada desde lo alto», cf. III 10; VI 36 y VII 48.

32. Como señala Giavatto (2008, 192-193), todo aquello que genera excesivo interés o apego es despojado, examinado en su desnudez esencial, confrontado con la globalidad del universo a fin de dejar al descubierto su auténtico valor para reintegrarlo de nuevo en el curso de la vida y en un diseño cosmológico en cuyo seno todo encuentra justificación; cf. asimismo IX 36 y 37. Para la autonomía natural del ser humano, cf. V 10 y 34; VII 32, 54 y 68; VIII 47; cf. Long (2012, 477-478) para la importante cuestión del determinismo natural y la autonomía de la razón.

36. Dion Casio cuenta que en sus últimos años de vida, Marco vestía habitualmente como si fuera un ciudadano particular, sin las galas imperiales (Rutherford, 1991, 117; cf. VI 30). Para Rutherford (*ibid.*, 243) este capítulo —junto a VIII 24— suministra una visión particularmente áspera y poco convencional so-

bre el conjunto de la vida humana: más allá de la diatriba cínica y cómica, aparece una cierta repulsión respecto a lo físico que se intensifica por la precisión en la que aparecen los ejemplos: se impone con insistencia una determinada manera de entender la realidad de las cosas: parece que no cabe la posibilidad de que haya valores positivos que puedan contrarrestar una imagen tan deprimente y negativa; tampoco se afirma una divinidad o un *logos* inmanente que opera sobre la realidad material, dándole forma y cometido. La fraseología puede sonar algo platónica en su rechazo de lo físico y cínica en su cruda franqueza, pero no hay que olvidar que lo importante aquí es definir, en la línea de Epicteto, el estatus del humano como agente ético frente a todos los indiferentes que pueden parecer beneficios materiales o sociales (Gill, 2012, 387). Para las tres disciplinas —asentimiento, deseo y acción— de Epicteto, cf. Hadot, 2013, 116-186.

37. Este capítulo comparte análisis con IX 25, aunque aquí se extrae una conclusión que sirve para la mejora moral.

40. Se retoma la reflexión sobre la plegaria a los dioses (cf. IX 27). Rutherford (1991, 201-205) analiza *in extenso* el valor de la plegaria en las escuelas filosóficas antiguas. Sobre este capítulo subraya que en IX 40 Marco se aparta de la posición estoica ortodoxa y sugiere la hipótesis de que los dioses puedan ayudarnos a tomar las riendas de nuestras intenciones morales y los impulsos emocionales. Este capítulo aborda lo que está en nuestra mano —una actitud mental apropiada—, mientras que IX 11 y 27 se refieren a los «indiferentes», los erróneamente considerados bienes que son irrelevantes de cara a la virtud. Giavatto (2008, 208) interpreta, tal y como aparece expuesta, que la disyuntiva entre la capacidad de actuación o no de los dioses sobre los asuntos humanos se resuelve como consecuencia de ambas alternativas: que la súplica no esté dirigida a obtener o evitar algo, independientemente de la capacidad de intervención de la divinidad. Marco pone continuamente el énfasis en la afirmación de lo que depende o no de nosotros (*ἐπ' ἐμοί, τοῖς ἐπι σοί, πρὸς τὰ μὴ ἐπι σοί, εἰς τὰ ἐφ' ἡμῖν*), la única súplica de la que cabe obtener resultado (*ἄρξει γοῦν περὶ τούτων εὐχεσθαι καὶ ὄψει*). Farquharson (*com. ad loc.*, 816) interpreta 8 en el contexto de las herencias romanas: una oración por el muerto por parte de alguien que se encuentra en la línea de sucesión de su herencia.

41. Epicuro, fr. 191 Usener, fr. 52 Arrighetti. El término *ἀταρακτεῖ* es eminentemente epicúreo y está íntimamente vinculado con el estudio y análisis de la realidad/naturaleza que conlleva la actividad del *φυσιόλογος*. Como señala Gill (2012, 393), Marco acepta la idea de que también el epicureísmo —no solo el estoicismo— puede proporcionar consejos éticos; por ejemplo, a la hora de sobrellevar el dolor físico (VII 33; XII 34). Este acercamiento a la doctrina rival es un rasgo que aparece también en las *Cartas* de Séneca (Annas, 2004, 109-110). Sigo a Farquharson (*com. ad loc.*, 816) en la traducción de *τὰ προηγούμενα φυσιολόγων* como principios fundamentales de la ciencia natural: *φυσιολογία* aparece frecuentemente en Epicuro, como «ciencia de las *φύσεις*», de la estructura natural y el modo de ser de las cosas (Diógenes Laercio X 78).

42. Cabe relacionar la reflexión sobre la deslealtad con la narración de Dion Casio sobre la sublevación de Avidio Casio (71 24, 2 y 26, 2), aunque resulta dudoso que este tuviera acceso a los escritos de Marco, como apunta Farquharson

(vol. I, *Engl. com.*, 391), que establece paralelos entre este capítulo y las elaboraciones retóricas que el historiador pone en boca de Marco; cf. Ceporina, 2012, 47. Para la revuelta de Avidio Casio, cf. Birley, 2009, 263-270. Como señala Giavatto (2008, 168-169), la referencia al cuerpo y sus órganos busca aclarar el principio que se aborda por comparación con una forma conocida de cooperación como la de las partes del cuerpo, y afirmar el carácter natural de la cooperación humana mediante la cooperación que se da entre las partes del cuerpo (cf., *asimismo*, II 1; X 35).

LIBRO X

1

¿Serás algún día, alma mía, buena, sencilla, una y desnuda, más clara que el cuerpo que te rodea? ¿Conocerás el sabor de la disposición amorosa y afectiva? [2] ¿Serás alguna vez plena, libre de necesidades, sin anhelo de nada, sin deseo de nada, animado o inanimado, que mueva a placeres; tampoco de más tiempo para un disfrute más prolongado, ni de benignidad en el lugar, la región, el clima o la concordia de las gentes? [3] ¿Te bastará con tu estado actual y te complacerás con las circunstancias presentes? ¿Te convencerás de que todo lo que te sucede procede de los dioses y de que es y será bueno para ti todo cuanto a ellos agrade y cuanto van a proveer para la salud del ser vivo perfecto, bueno, justo, bello, que genera, contiene, abarca y comprende todo lo que se disuelve para la generación de otros seres semejantes? [4] ¿Serás así alguna vez: capaz de convivir como ciudadano con dioses y humanos, sin hacerles reproches, ni recibir acusación de ellos?

2

Presta atención a lo que busca tu naturaleza, en la idea de que es la única que te guía; a continuación, hazlo y acéptalo, si tu naturaleza, como ser vivo, no empeora en disposición. [2] A continuación, has de atender a qué busca tu naturaleza como ser vivo y adoptarlo, si tu naturaleza, como ser racional, no empeora en disposición. [3] Lo racional es por consecuencia social. Haz uso de estas reglas y abandona otros afanes.

3

Todo lo que sucede: o bien tu disposición natural puede soportarlo, o bien es incapaz por naturaleza de soportarlo. [2] Si sucede de tal forma que puede soportarlo, no te enojés: ya que puedes, sopórtalo. Si sucede de tal forma que no puede soportarlo, no te enojés: pues te destruirá consumiéndote. [3] Recuerda que tu disposición natural puede soportar todo aquello que tu opinión puede juzgar soportable y tolerable de acuerdo a la impresión de que hacer esto significa ventaja o deber.

4

Si desatina, enséñale benévolo y muéstrale el error. [2] Si no puedes, culpate a ti mismo o ni siquiera a ti mismo.

5

Lo que te sucede estaba dispuesto desde la eternidad y la trama de las causas estaba tejiendo desde siempre tu ser real y ese suceso concreto.

6

Ya átomos, ya naturaleza: ante todo quede claro que soy parte del todo que rige la naturaleza; después que tengo una cierta familiaridad respecto a las partes de mi mismo género. [2] Con esto en mente, en tanto soy una parte, no me mostraré disconforme con ninguno de los reparos que provengan del todo: en nada daña a la parte lo que beneficia al todo. El todo no contiene nada que no lo beneficie a sí mismo. [3] Todas las naturalezas tienen esto en común, y la del mundo tiene añadido el hecho de que ninguna causa exterior la obliga a engendrar algo que le depare daño; mientras recuerde que soy parte de este todo, estaré conforme con todo lo que suceda. [4] En la medida en que tengo una cierta familiaridad respecto a las partes de mi mismo género, no haré nada contrario a lo común: es más, apuntaré a mis semejantes y dirigiré todo mi impulso hacia lo que beneficie a lo común y lo apartaré de lo contrario. [5] En caso de que esto se cumpla, la vida habrá de fluir próspera, como considerarías que fluye próspera la vida de un ciudadano que transcurre entre acciones provechosas para sus conciudadanos y que recibe de buen grado lo que la ciudad le asigna.

Es necesario que se destruyan las partes del todo, todas aquellas que por naturaleza contiene el mundo: entiéndase esto en el sentido de transformarse. [2] Pero si esto, digo, es un mal para ellas y además necesario, entonces el universo no estaría bien gobernado: con sus partes avanzando hacia la transformación y constituidas para la destrucción. [3] ¿Acaso la propia naturaleza ha intentado hacer mal a sus propias partes, dejarlas expuestas al mal y abocarlas desde la necesidad a caer en el mal? ¿O acaso no se dio cuenta de que iba a suceder esto? Ninguno de ambos argumentos resulta convincente. [4] Pero si uno, dejando a un lado la naturaleza, explicara estas cosas por el hecho de que es así su constitución, resultaría ridículo mostrar a un mismo tiempo que es por constitución natural que las partes del universo cambian y, a la vez, extrañarse o enojarse por considerar que algo sucede contrariamente a la naturaleza, cuando además la disolución se produce en esos mismos componentes a partir de los que se constituye cada cosa. [5] Realmente, o bien es dispersión de los elementos de los que se formó la combinación, o bien el cambio de lo sólido en tierra, del aliento vital en aire, de modo que estos queden recogidos en la razón universal, ya por medio de una conflagración periódica, ya por medio de una renovación mediante transformaciones eternas. [6] No te imagines lo sólido ni el aliento como algo que has recibido desde el nacimiento. [7] Todo eso obtuvo ayer o anteayer el flujo a partir de los alimentos y de la inspiración de aire. [8] Así pues, todo eso que has recibido es lo que cambia, no lo que engendró tu madre. [9] Considera que aquello te liga en alto grado a tu cualidad propia y nada, creo, con lo dicho ahora.

Una vez que te has aplicado estos calificativos —bueno, humilde, sincero, prudente, concorde, magnánimo—, atiende que estos no cambien y si se pierden, regresa rápidamente a ellos. [2] Recuerda que «prudencia» quería para ti significar una actitud juiciosa respecto a cada cosa y una dedicación sin negligencia; que «concorde», la voluntaria aceptación de lo que asigna la naturaleza común; «magnánimo», una elevación de nuestra parte que piensa por encima del movimiento leve o intenso de la carne, la fama, la muerte y esa clase de cosas. [3] Si procuras mantenerte en esos calificativos, sin anhelar que sean los que usen los demás para calificarte, serás otro y llegarás a otra clase de vida. [4] Pues seguir siendo aún tal cual has sido hasta ahora, y desgarrarte y contaminarte en tal clase de vida, es muy propio de alguien que carece de senti-

do, cobarde y semejante a quienes luchan con fieras y, semidevorados, cubiertos de heridas y sangre, suplican todavía que se les salve para mañana, para ser arrojados a las mismas garras y las mismas fauces. [5] Embárcate, por tanto, en estos pocos calificativos, y si logras permanecer en ellos, persiste, como si te hubieras marchado a vivir a unas islas de los Bienaventurados. Si te das cuenta de que has fracasado y no tienes control, márchate rápido a un rincón donde recuperes el control, o abandona completamente la vida sin ira, con ánimo sencillo, libre y con dignidad, habiendo hecho al menos esto: abandonarla de este modo. [6] Así pues, para recordar esos calificativos, te será de gran ayuda acordarte de los dioses y de que ellos no desean ser adulados, sino que todos los seres racionales se asemejen a ellos, y que la higuera haga lo propio de la higuera, el perro lo propio del perro, la abeja lo propio de la abeja y el ser humano lo que es propio de un humano.

9

Mimo, guerra, espanto, somnolencia, servidumbre borrarán día a día esas doctrinas tuyas sagradas que, sin estudio de la naturaleza, imaginas y admites. [2] Es necesario que observes y actúes en todo de modo que cumplas con las circunstancias y, a la vez, apliques la teoría y que se mantenga a salvo la confianza que surge del conocimiento de cada una de las cosas, desapercibida, no oculta. [3] ¿Cuándo vas a disfrutar de la sencillez? ¿Cuándo de la dignidad? ¿Cuándo del conocimiento de cada cosa: cuál es su esencia, cuál es el lugar que ocupa en el mundo, qué duración marca su naturaleza, de qué está compuesta, a quiénes puede pertenecer, quiénes pueden darla y arrebatársela?

10

Una arañita se vanagloria de haber atrapado una mosca; otro, una liebre; otro, una sardina en la red; otro, jabatos; otro, un oso; otro, sármatas. Pero ¿no son todos ladrones si examinas sus principios?

11

Hazte con un método para contemplar de qué modo cambia todo en otra cosa y aplícate a él sin interrupción, ejercitándote en este punto. Nada te dará tanta grandeza de ánimo. [2] Se ha despojado del cuerpo y, después de comprender que cuanto antes ha de abandonar todas estas cosas y alejarse de los seres humanos, se ha entregado todo él a la justicia en las acciones que realiza y a la naturaleza universal en el res-

to de cosas. [3] No entra en su consideración lo que puedan decir de él, o suponer, o hacer contra él, dado que le es suficiente con estas dos cosas: si actúa con justicia en lo que obra en el presente y ama aquello que le ha sido asignado en el presente, una vez dejados de lado todas las ocupaciones y empeños. [4] No quiere nada más que cubrir su camino en línea recta de acuerdo a la ley y seguir a la divinidad que avanza en línea recta.

12

¿Qué necesidad hay de suposiciones cuando es posible examinar qué es lo que hay que hacer y, si lo ves, avanzar sin desviarse del camino; y si no lo ves, es posible detenerse y recurrir a los mejores consejeros; y en caso de que otros obstáculos lo impidan, se puede seguir adelante calculando de acuerdo a los recursos disponibles y con una idea clara de lo que se te muestra justo? Pues lo mejor es alcanzar este objetivo, ya que precisamente el fallo es apartarse de eso. [2] Tranquilo y a la vez resuelto, radiante y a la vez compuesto está quien sigue a la razón en todo.

13

Justo cuando despiertes del sueño, pregúntate: «¿Acaso te va a importar que otro critique acciones justas y bien hechas? No. [2] ¿Se te olvida cómo son los que se pavonean en los elogios y críticas de otros en el lecho y en la mesa; qué clase de cosas hacen, de qué huyen, qué persiguen, qué roban, de qué se apoderan, y no con las manos ni con los pies, sino con la parte más noble de sí mismos, en la que nacen, cuando hay disposición, la confianza, la humildad, la verdad, la ley, el buen dios?».

14

A la naturaleza que da y recibe todo el educado y humilde le dice: «Dame lo que quieras, recibe lo que quieras». Y no lo dice envalentonado, sino simplemente por obediencia y benevolencia hacia ella.

15

Poco es lo que queda. [2] Vive como si estuvieras en un monte. Pues no hay diferencia alguna entre aquí o allí, si uno vive en cualquier sitio como en la ciudad que es el universo. [3] Que vean y narren los seres humanos la historia de alguien verdadero que vive conforme a naturaleza. [4] Si no lo soportan, que le den muerte. Es mejor que vivir así.

16

No discutas más acerca de cómo hay que ser un hombre bueno, sé uno.

17

Ten continuamente impresión de la eternidad entera y de la sustancia entera y de que todas las cosas singulares son, respecto a la sustancia, como una semilla de higo o, respecto al tiempo, como una vuelta del trépano.

18

Ante cada una de las cosas presentes, considérala ya disuelta y en proceso de cambio, como si estuviera en descomposición o en dispersión, o en la idea de que todo lo que nace va a morir.

19

Cómo son cuando comen, duermen, se aparean, evacuan y todo lo demás. [2] A continuación, cómo son cuando obtienen poder, se enorgullecen, se enojan o castigan desde su superioridad. [3] A cuántos serían hace poco y por qué causas. Pronto estarán en la misma situación.

20

Conviene a cada cosa lo que le otorga la naturaleza universal, y conviene en el momento en que se lo otorga.

21

Ama la tierra a la lluvia. La ama el venerable éter. Ama el universo hacer lo que va a ocurrir. [2] Digo entonces al universo: «Amo junto a ti». ¿Acaso no se dice también eso de «esto quiere pasar».

22

O vives aquí y ya te has acostumbrado a ello, o te vas de aquí y es eso lo que querías, o mueres y has cumplido tu servicio. Nada hay al margen de esto, así que ánimo.

23

Ten siempre claro que aquel campo es lo mismo; todo lo que hay aquí es igual que lo que está en lo alto de una montaña, en la costa o donde quieras. Te encontrarás de frente con lo que dijo Platón: «Rodeado por un redil en la montaña» y «ordeñando un rebaño que bala».

24

¿Qué es para mí mi principio rector y qué hago con él ahora? ¿Para qué me voy a servir de él ahora? ¿Es que está vacío de intelecto? ¿Es algo separado y arrancado de la comunidad? ¿Es algo aferrado a y entremezclado con la carnecilla hasta el punto de alterarse con ella?

25

El que huye de su señor es un esclavo fugitivo: el señor es la ley y su transgresor, un esclavo fugitivo. Pero también el que se duele, se irrita o tiene miedo no quiere que haya sucedido, que suceda o que vaya a suceder alguna de las cosas que están dispuestas por quien gobierna todo; esto es, la ley que reparte cuanto sucede a cada una de las cosas. Por eso el que tiene miedo, se duele o se irrita es un esclavo fugitivo.

26

Deja su simiente en el útero y se retira y el resto lo toma otra causa, lo elabora y concluye el feto: de tal, cual. [2] A su vez recibe el alimento por la garganta y el resto lo toma otra causa y genera la sensación, el impulso y, en suma, la vida, la fuerza y otras tantas facultades. [3] Analiza las cosas que surgen en un secreto tal y observa su fuerza: como vemos también lo que cae por su peso y lo que se eleva: no con los ojos, pero no con menor claridad.

27

Piensa continuamente cómo todas las cosas, tal cual ahora surgen, también eran antes; piensa que así seguirán siendo. [2] Ponte ante los ojos todos los dramas y todas las escenas semejantes, cuantas conoces por propia experiencia o por historias del pasado: la corte entera de Adriano, la corte entera de Antonino, la corte entera de Filipo, de Alejandro, de Crespo: todo era semejante, pero con otros actores.

28

Figúrate que el que está dolorido o molesto por cualquier cosa es semejante a un lechón en un sacrificio, pataleando y chillando. [2] Es semejante también a quien se lamenta solo y en silencio en su lecho. Considera el vínculo entre nosotros y que solo al ser racional le es dado someterse voluntariamente a lo que sucede, el mero sometimiento es obligatorio para todos.

29

En cada cosa particular que hagas párate y pregúntate si acaso la muerte es terrible por privarte de esto.

30

Cuando choques con el error de alguien, cambia al momento y considera en qué error semejante has incurrido: como considerar que el dinero es un bien, el placer, la fama o cosas semejantes. [2] Si atiendes a ello, al momento cesará tu irritación cuando se te haga manifiesto que está obligado a ello. ¿Qué puede hacer entonces? Si puedes, quítale la obligación.

31

Cuando veas a Satirón, figúrate a un socrático, o a Eutiques, a Himen; cuando veas a Éufrates, figúrate a Eutiquión o Silvano; si ves a Alcifrón, figúrate a Tropeofofo; cuando veas a Jenofonte, figúrate a Critón o a Severo; cuando dirijas la vista hacia ti mismo, figúrate a uno de los cé-sares y establece una equivalencia para cada caso. [2] Después que te venga este pensamiento: «¿Dónde están ellos?». En ninguna parte o en cualquier lugar. [3] De esta manera verás continuamente las cosas humanas como humo y nada; más aún si recuerdas que una cosa una vez transformada ya no será más en el tiempo infinito. [4] Entonces, ¿por qué te esfuerzas? ¿Por qué no te basta con pasar por este breve tiempo ordenadamente? ¿De qué materia y de qué objeto de reflexión huyes? [5] Pues, ¿qué es todo esto sino ejercicios para una razón que ha observado las cosas que suceden en la vida minuciosamente y conforme a la ciencia natural? [6] Persevera, entonces, hasta que hayas asimilado también esto, al igual que un estómago fuerte asimila todo, al igual que un fuego radiante hace llama y luz de lo que le arrojes.

Que nadie que diga la verdad pueda decir de ti que no eres sencillo ni bueno, sino que mienta quienquiera que tenga tal clase de opiniones sobre ti. [2] Todo esto depende de ti. ¿Quién te impide ser bueno y sencillo? Tú solo considera que no cabe seguir vivo si no eres así. Pues la razón rechaza a quien no es así.

¿Qué es lo que puede decirse o hacerse en esta materia de la manera más sana? Sea lo que sea, es posible hacerlo o decirlo. No pongas la excusa de que se te impide. [2] No vas a dejar de lamentarte hasta que sientas que para los entregados a los placeres, la molicie es lo mismo que lo que significa para ti llevar a cabo lo apropiado a la disposición humana tomando la materia que se te somete o presenta: es necesario considerar un gozo todo lo que cabe hacer conforme a tu propia naturaleza. Y te es posible en cualquier parte. [3] Al cilindro no le es dado moverse en cualquier dirección según el movimiento que le es propio, ni tampoco al agua, ni al fuego, ni a las demás cosas gobernadas por la naturaleza o un alma irracional. Además, los obstáculos e interposiciones son muchos. [4] Pero la mente y la razón pueden avanzar a través de toda oposición, tal y como su naturaleza y su voluntad marcan. [5] Pon ante tus ojos esa facilidad mediante la que la razón pasará a través de todo —como el fuego hacia arriba, la piedra hacia abajo, como un cilindro en una pendiente— y no busques nada más. [6] Los demás obstáculos pertenecen al cadáver del cuerpo, o bien, si no es mediante la opinión y el consentimiento de la propia razón, no quebrantan ni hacen mal alguno, ya que quien los sufriera se volvería al punto malo. [7] Pues, ciertamente, en todos los demás seres compuestos, si le sucede un mal a alguno de ellos, el que lo sufre se vuelve peor. En nuestro caso, si cabe decirlo, el ser humano se hace mejor y más laudable cuando se sirve rectamente de lo que sucede. [8] En suma, recuerda que al que es por naturaleza ciudadano no le daña lo que no daña a la ciudad, ni daña a la ciudad lo que no daña a la ley; pero ninguna de estas llamadas desventuras daña a la ley. Por tanto, lo que no daña a la ley, tampoco a la ciudad ni al ciudadano.

Al que ha recibido la dentellada de las doctrinas verdaderas le es suficiente lo más breve y lo común como recuerdo de la ausencia de dolor o de miedo. [2] Por ejemplo: «Hojas que el viento esparce por tierra, así

las generaciones de hombres». [3] Hojitas son tus hijitos, hojitas también los que aclaman confiados o aplauden o, por el contrario, maldicen o murmuran reproches o burlas; hojitas, igualmente, los que recibirán tu fama póstuma. [4] Pues todo ello «surge en la época de primavera» y después el viento las hace caer. A continuación, surge otra vegetación en lugar de esta. [5] Lo efímero es común a todo, pero tú huyes y vas detrás de todo como si fuera eterno. Dentro de poco cerrarás los ojos, después otro llorará al que te dio sepultura.

35

El ojo sano ha de ver todo lo visible y no decir: «Quiero ver las cosas verdes», pues esto es propio de una enfermedad de la vista. [2] También el oído y el olfato sanos deben estar prestos a captar todo lo audible y lo olfatorio; [3] y respecto a todos los alimentos, el estómago sano ha de ser como un molino que muele todo aquello para lo que fue construido. [4] Igualmente, una inteligencia sana debe estar presta respecto a todo suceso y la que dice «que se salven mis hijitos» y «que todos aplaudan cualquier cosa que haga» es un ojo que busca el verde o unos dientes que buscan alimentos blandos.

36

Nadie hay tan afortunado que en su lecho de muerte no tenga alrededor a quienes reciban con alegría el mal que le sucede. [2] «Era diligente y sabio». En el último momento saldrá uno que diga para sí: «Ya podremos descansar de este preceptor. No era duro con ninguno de nosotros, pero nos dábamos cuenta de que en silencio nos criticaba». [3] Y esto en el caso de una persona diligente. En nuestro caso: ¿cuántas cosas hay por las que muchos querrán librarse de nosotros? [4] Piensa esto en el momento de tu muerte y te resultará más fácil partir con este razonamiento: «Me voy de una vida así, de la que mis compañeros, por los que tanto me esforcé, rogué, me preocupé, quieren que parta, ya que esperan obtener un cierto alivio con mi muerte. [5] ¿Para qué aferrarse a una estancia más larga aquí? [6] No obstante, no te vayas con menor benevolencia hacia ellos, sino preserva tu propio carácter: amistoso, benévolo y propicio; tampoco marches como si te estuvieran arrancando, sino como cuando se tiene una buena muerte y el alma se separa fácilmente del cuerpo; así también ha de ser tu alejamiento de ellos. Pues la naturaleza te ató y te juntó a ellos y ahora te separa. [7] Me separo como de mis seres cercanos, pero no me resisto, sin violencia: esta es una de las cosas que suceden conforme a naturaleza.

37

En la medida de lo posible, acostúmbrate a preguntarte ante cualquier acto de otro: «¿Con qué fin lo hace?». Comienza por ti y examínate en primer lugar a ti mismo.

38

Recuerda que lo que tira de los hilos es aquello que está oculto en el interior: aquello es el camino, la vida, el ser humano, si cabe decir. [2] No añadas la impresión del recipiente que lo rodea y los pequeños instrumentos que están modelados a su alrededor. [3] Son semejantes a un hacha, con la sola diferencia de que son connaturales. [4] Pues, sin la causa que los pone en movimiento y los mantiene, la utilidad de estos miembros no es más que la que tienen la lanzadera para la que teje, el cálamo para el que escribe y el látigo para el auriga.

COMENTARIO

3. Farquharson (*com. ad loc.*, 822) interpreta que en la primera parte del capítulo se refiere meramente a la capacidad física, mientras que a partir de μέμνησο (3) desplaza el punto de vista a la libertad moral. La disyuntiva final entre ventaja y deber (κατὰ φαντασίαν τοῦ συμφέρειν ἢ καθήκειν σεαυτῷ τοῦτο ποιεῖν) no se establece como competencia, porque la ventaja solo se comprende como aquello que es moralmente indiferente y el estoicismo consideraba que el deber siempre comporta beneficio para el ser humano. Giavatto (2008, 57) subraya que la complejidad del proceso mental descrito dificulta la traducción de la sintaxis de la frase final. Parafraseando a Marco, cabe decir, con Giavatto, que de acuerdo a la impresión de la validez moral de x (3), la opinión tiene la posibilidad de considerar x tolerable o soportable (2); x es, por tanto, por medio de esa operación mental soportable *ipso facto* (1), porque se lo reconoce como tal. El plano ético (3) se convierte en motor de la opinión (2) y de la acción (1) y concluye que, de nuevo, se produce un encuentro entre epistemología y ética. Cabe comparar este capítulo con las palabras sobre el dolor de VII 33 (Giavatto, 2008, 210).

5. Traduzco «tu ser real» por τὴν τε σὴν ὑπόστασιν, en tanto «realidad, sustancia o existencia real».

6. Como señala Giavatto (2008, 223) respecto a 1, la disyuntiva entre ἄτομοι y φύσις es solo aparente porque el segundo término es inmediatamente recuperado en la premisa sobre la que se fundamenta el razonamiento posterior (πρῶτον κείσθω ὅτι μέρος εἰμὶ τοῦ ὄλου ὑπὸ φύσεως διοικουμένου) y del que se extraen las conclusiones morales y sociales. Marco no alberga duda sobre el carácter providencial de la φύσις frente al marco de azar que comportan los ἄτομοι. Cf. IV 27; IX 28 y 39; XI 18. Gill (2013, lxxi) apunta que en X 6, al igual que en XI 18 y IV 27, asume la concepción estoica de la providencia y sus implicaciones éticas, aunque en este caso sin explicar exactamente cómo se relaciona con la disyuntiva «providencia o átomos» con la que arranca el capítulo. Farquharson (*com. ad loc.*, 823) sugiere la posibilidad de que haya desaparecido una frase —algo así como «si hay una naturaleza providencial»—, de suerte que Marco solo estaría considerando las implicaciones de una cosmovisión estoica.

7. Giavatto (2008, 135-137) analiza formalmente el argumento: la no plausibilidad (ἀπιθανά) de las dos hipótesis (o la naturaleza no es benevolente o no es omnipotente). Un tercer argumento (es su constitución natural) reduce al absurdo cualquier sorpresa o reacción negativa ante los sucesos naturales. A partir de aquí se elabora una explicación física analógica de la disolución como reabsorción en el tejido constitutivo del cosmos y del intercambio continuo entre el ser vivo y el mundo externo a partir de la sustancia ingerida y el aire respirado. La argumentación y explicación de la física eliminan las pasiones generadas por una comprensión errónea de los procesos. En el comienzo del capítulo se encuentra una clave estoica: es necesario dar el sentido correcto a las palabras y hacer un uso apropiado de las mismas —sabemos que Crisipo (SVF III 617) compuso un tratado sobre el uso apropiado de los

nombres—, de ahí que el verbo φθειρεσθαι (destruirse) se redefine σημαντικῶς como ἀλλοιοῦσθαι (transformarse), cf. Rutherford, 1991, 141-142. Como señala Farquharson (*com. ad loc.*, 824), los estoicos seguían a Aristóteles en su definición de ἀλλοίωσις como μεταβολή κατὰ τὸ ποίον, como cambio en las propiedades de una sustancia que persiste. Aristóteles, en todo caso, diferenciaba entre φθορά y ἀλλοίωσις, mientras que Marco identifica aquí el proceso o usa los mismos términos para aquel cambio que implica disolución. Cabe comparar la afirmación en 5 (εἶτε ἀδίους ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου) con VI 15 donde se afirma la renovación continua del mundo a través de las transformaciones: el cambio es sinónimo de vida (Giavatto, 2008, 191). Otra posible comparación de 5 es VII 50, donde se cita un fragmento de Eurípides (839, 9-11 K; cf. Giavatto, 2008, 226, n. 68). En 5, Marco argumenta a partir de dos hipótesis (σκεδασμός... τροπή). El σκεδασμός se presenta como la alternativa falsa, mientras que la τροπή se resuelve en dos posibilidades igualmente racionales que no ponen en tela de juicio la providencia natural: o conflagración periódica o renovación constante del universo. Sobre la compleja discusión en torno a las diversas interpretaciones del razonamiento físico acerca de identidad y cambio del compuesto a la luz de Aristóteles, estoicos y epicúreos, Farquharson (*com. ad loc.*, 826-829) considera que, en conclusión, independientemente de si su visión es más o menos heterodoxa respecto a la tradición estoica, Marco enfoca el problema de una manera aristotélica. Sustituye el εἶδος de Aristóteles por el término estoico τὸ ἰδίως ποίον, con la diferencia, según Farquharson, de que para Marco, la forma es una δύναμις, una energía que penetra en la οὐσία y la dirige en sus diferentes etapas, al igual que en las plantas la φύσις que empuja su desarrollo es una δύναμις.

8. Marco vuelve a subrayar la importancia de las palabras (ὀνόματα) y del espacio que delimita su definición como instrumentos de la experiencia cognoscitiva y moral. Como señala Giavatto (2008, 12-13), el proceso de perfeccionamiento moral coincide con la imposición sobre sí de aquellos términos que indican la posesión de virtud (cf. asimismo Epicteto, *Diatribas* I 17, 12; cf. asimismo Platón, *República* 463c). La idea final de asemejarse a la divinidad (ἐξομοιοῦσθαι ἑαυτοῖς τὰ λογικὰ πάντα) como fin de la vida humana y ejercicio de lo que de esta es más auténticamente propio tiene un claro eco platónico (*Teeteto* 176b). En este caso se enmarca en una nueva formulación argumentativa de la *scala naturae* (vegetal, animal, animal-social, animal-social-racional; para las abejas como animal social, cf. Aristóteles, *Política* 1253a9-10). Rutherford (1991, 168) compara dos capítulos extensos, como III 4 y este, que pueden dar la impresión de ser una suerte de mosaico de temas reunidos. Frente a esto, hay que intentar seguir la línea de pensamiento del autor y considerar que los diversos temas abordados están íntimamente conectados por algo más que una simple yuxtaposición. Asimismo, ciertas dificultades pueden reflejar ciertos problemas del pensamiento estoico o conflictos del propio Marco.

9. Como señala Rutherford (1991, 167) resulta impresionante la cadena de imágenes que abre el capítulo, en una suerte de sucesión caótica e informe. La analogía con el teatro subraya la impresión de repetición e irrealidad, cf. VII 3.

10. La mención a los sármatas —pueblo de origen escita establecido en el norte de la Dacia— no es casual y da un sentido más profundo al capítulo. Tras varias campañas, Marco Aurelio los derrotó en el 174, por lo que se le concedió el título de Sarmaticus en el 175 (Dion Casio 71, 17; *Historia Augusta* IV 24-25). Como señala Rutherford (1991, 2), el rechazo del orgullo militar no procede de un moralismo de salón alejado de los frentes de guerra (como sucede en la condena de la gloria militar que elabora Juvenal en su *Sátira* X, 133-187), sino del propio *victor*, que no ve más que trivialidad y engaño en sus supuestos logros y que, a pesar de ello, continúa luchando y termina por morir en campaña. Para Ceporina (2012, 45) no hay razones para conectar el capítulo con un hecho histórico concreto, como la concesión del título de Sarmaticus o la celebración de su *triumphum* el año siguiente. Sí cabe entenderlo, en todo caso, como una relativización de los logros militares. De Blois (2012, 172-173) relaciona la mención final a los bandidos con un *topos* literario de poderosos y ladrones que aparece en Dion Casio (76, 10): cuando el bandido Felix Bulla, que había saqueado regiones de la península itálica bajo el principado de Septimio Severo, fue apresado, el prefecto del pretorio, Papiniano, le preguntó por qué se había hecho ladrón. A lo que Bulla respondió: «Por lo mismo que tú eres prefecto?». Otra versión conocida del tópico pone a Alejandro Magno frente a un pirata.

11. De nuevo incide en la necesidad de conocer las cosas del mundo para proseguir en el progreso moral: lo único realmente deseable. La justicia es el resultado de las acciones que se encuentran en nuestro ámbito de acción, lo que no se encuentra en ese ámbito (ἐν δὲ τοῖς ἄλλως συμβαίνουσι) queda en manos de la naturaleza universal (τῇ τῶν ὅλων φύσει) y, por tanto, ha de ser consecuentemente objeto de amor (Giavatto, 2008, 195). Para la μεγαλοφροσύνη, cf. III 11.

21. El comienzo del capítulo es una cita de Eurípides (fr. 898, 7 ss. Nauck). La frase final (φιλεῖ τοῦτο γίνεσθαι) es un juego de palabras con los sentidos del verbo φιλέω como amar o desear y soler o tener costumbre de.

23. La cita es del *Teeteto* 174d-e. Como señala Farquharson (*com. ad loc.*, 842) la referencia al campo en la primera frase es algo oscura. Cabe interpretarla en el sentido de que la vida en palacio no es mejor ni peor que una vida de retiro, y que el retiro, a menudo, se convierte en un lugar en el que el ser humano abandona la tarea que le es propia. Rutherford (1991, 156-157) considera que Marco conocía bien este pasaje platónico y su relación con el tema general del vuelo del alma-mente.

25. Giavatto (2008, 232-233) analiza el capítulo como una argumentación *ponendo ponens*: 1) quien huye de su señor, es un esclavo fugitivo; 2) el ser humano huye de su señor; 3) por tanto, es un esclavo fugitivo. A la linealidad del esquema argumentativo se corresponde la compleja explicación de la segunda premisa: el verdadero desafío teórico reside, de hecho, en explicar en qué medida puede considerarse que el ser humano está sometido a un patrón y cómo se lleva a cabo esa fuga. Resulta en general significativo cómo Marco logra extraer de una premisa casi tautológica un resultado que involucra el modo en que el ser humano se dispone hacia cualquier clase de suceso y que resulta tanto más significativo cuanto más se apoya en una evidencia de tal clase.

27. De nuevo la exhortación a una *meditatio* continua (Συνεχῶς ἐπινοεῖν) tiene como centro el recuerdo de las cortes del pasado (Newman, 1989, 1507, 1510; cf. III 3; VIII 31; IX 29). Rutherford (1991, 166) subraya el modo en que la repetición y la enumeración contribuyen a la monotonía del catálogo e imitan la eterna repetición de lo mismo: parece que ni los nombres ni los individuos importen, ni tampoco se respeta un orden cronológico. El número de cosas que los seres humanos y las sociedades pueden hacer es limitado. Para Marco, cada generación no hace sino repetir las acciones y vicios de las anteriores.

30. La recomendación sobre el error (ἁμαρτία) con la que abre el capítulo se encuentra asimismo en Epicteto (*Disertaciones* II 21, 9 y IV 4, 7).

31. La lista de nombres propios se muestra incierta. Ni siquiera se puede afirmar que los más conocidos (Jenofonte, Critón) se correspondan con los contemporáneos de Sócrates, ya que cabría identificarlos con médicos de la época (Galeno XII 145 y XIV 700 Kühn). Farquharson (*com. ad loc.*, 847) especula con una filiación a la Academia platónica de los tres primeros y al estoicismo de los dos siguientes a quienes compara con Éufrates, amigo de Plinio el Joven (*Cartas* I 10, 10). Se ha identificado a Alcifrón con el epistológrafo del siglo II d.C. y, en tal caso, cabría deducir que Tropeoforo fue un autor de ese mismo género. Tras la enumeración y argumentación, Marco concluye con la futilidad de todo lo humano (τὰ ἀνθρώπινα κερνὸν καὶ τὸ μηδὲν) a partir de lo cual elabora un argumento positivo en un giro en el que no remite a la doctrina de los indiferentes para asumir esa visión pesimista sobre las cosas humanas (cf. Giavatto, 2008, 194): la razón ha de aplicarse sobre las cosas de la vida (τὰ ἐν τῷ βίῳ) con minuciosidad y de acuerdo a los postulados de la ciencia de la *physis* (ἀκριβῶς καὶ φυσιολόγως) a fin de que se pueda generar un proceso de asimilación (ἐξοικειώσης; cf. *supra* IV 1) análogo al que se observa en el comportamiento de otras realidades naturales (el estómago o el fuego) capaces de obrar esa asimilación que da cuenta del profundo vínculo que une el universo, no siempre evidente (cf. X 26; para un análisis del uso argumentativo de la semejanza en este capítulo, cf. Giavatto, 2008, 165-166). Giavatto (*ibid.*, 196-197) subraya que la analogía se sustenta sobre una homología ontológica entre objeto percibido/conocido y objeto figurado que permite transferir a este las cualidades reales del primero, de modo que cabe establecer la fórmula τὸ ἀνάλογον = εἶδέναι + φαντάζεσθαι. La idea de asimilación final encuentra un paralelo en Galeno (II 22, 10 Kühn) donde el alimento asimilado y digerido es llamado τὸ οἰκεῖον. La idea de la digestión como cocción o proceso elaborado mediante el calor es habitual en los textos médicos, cf., entre otros, *Sobre la naturaleza del hombre* 12; cf. asimismo Platón, *Timeo* 70a-d. Por otra parte, la imagen del fuego como asimilador de lo que se le arroja aparece de manera semejante en IV 1.

33. El capítulo está construido sobre diversas oposiciones y analogías: el que actúa *kata physin* frente al que busca la satisfacción de un placer; el intelecto y la razón humanos en comparación con la acción del cilindro, el agua y el fuego; el ser humano frente a los acontecimientos de los que puede servirse como de la única materia útil para la mejora ética (τοιοῦτό σοι τὸ ἐπὶ τῆς ὑποβαλλομένης καὶ ὑποκιπτούσης ὕλης ποιεῖν τὰ οἰκεία τῆ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆ; cf. Giavatto, 2008, 185). La imagen del cilindro evoca la explicación de Crisi-

po sobre la necesidad y libertad de la voluntad (Cicerón, *Sobre el destino* 42). Como apunta Gill (2013, lxvi), el determinismo y la providencia —tema central de la teología estoica— operan en Marco como una zona intermedia en la que se entrelazan lógica, ética y física y se vislumbran sus implicaciones mutuas. Como sucede en el caso de Crisipo, el determinismo —entendido como una red continua de causación universal— es compatible con la acción y responsabilidad ética propia del ser racional (cf. Epicteto, *Disertaciones* I 17, 15-27). Marco, en línea con Crisipo, apunta a la necesidad de ejercer nuestra capacidad de actuación racional de acuerdo a la racionalidad providencial del universo. Por otra parte, la idea de reconocer que cada suceso se produce dentro de una secuencia determinada —y, por tanto, es parte de un orden cósmico dirigido providencialmente— nos posibilita aceptar todo aquello que podría parecer doloroso o trágico: en realidad, son indiferentes que forman parte de un orden natural cuya aceptación, comprensión y elaboración suponen la única tarea virtuosa al alcance del ser humano, tal y como se muestra en toda la obra. Para la analogía con la ciudad, cf. V 22: cada vez que se presenta la impresión de un daño en el principio rector, es necesario aplicar un *kanon* (Epicteto, *Disertaciones* III 3, 14-16). Para Giavatto (*ibid.*, 52-53), se concluye que, dado que las impresiones son de naturaleza lingüística, contribuyen a su control consideraciones de orden semántico; cf. IV 36.

34. Como subraya Brunt (1974, 4), ¿qué mejor modo para la firme fijación de las doctrinas en el principio rector que la imagen de una dentellada sobre la piel? Las dos citas están extraídas de Homero, *Iliada* VI 147-149: para el uso de citas de poetas y sentencias gnómicas en Marco y la tradición en la que se inserta, cf. Rutherford, 1991, 34-36. La brevedad sintética en la formulación de las doctrinas permite su incorporación, uso y vigencia. El símil homérico ha sido interpretado en clave pesimista (Cortassa, 1984, 10-14). En cambio, Giavatto (2008, 196-197, n. 166) interpreta que las imágenes de muerte y precariedad forman parte del proceso de reducción del valor de los seres a fin de erradicar toda preocupación innecesaria. El mismo comienzo del capítulo (Τῷ δεδηγμένῳ ὑπὸ τῶν ἀληθῶν δογμάτων) define claramente el tipo de sujeto a quien corresponde un pensamiento así, de modo que no cabe hablar de una visión pesimista en quien ha progresado en el camino de la virtud y ha logrado una comprensión profunda de la naturaleza. Para la imagen del enterrador-enterrado y la imagen de la tumba, cf. IV 48 y 50; VIII 25, 31 y 37.

36. La muerte no es un mal que deba preocuparnos. Son los presentes en la escena —o el común de los mortales— quienes así lo consideran. Marco sabe que la responsabilidad que le une a su comunidad implica trabajar en favor de gente que no se acerca a su ideal o incluso lo desprecia. Los ejercicios de la *meditatio* contribuyen a fortalecerse para encarar y tener paciencia ante gente difícil (cf. II 1; V 10; IX 42; cf. Reydams-Schils, 2012, 441). El término «preceptor» (παιδαγωγῶ) es evidentemente irónico y cabe entenderlo en referencia al modo en que el propio Marco podría percibir la imagen que tenían de él sus súbditos. En referencia a esto, Rutherford (1991, 122) considera este capítulo muy sugerente para entender las relaciones de Marco con sus contemporáneos y establece un lazo biográfico entre sus pensamientos y la realidad de la cor-

te imperial: cabe considerar que, con el paso de los años en el poder, Marco se sentiría cada vez más alejado de los miembros de la corte y sospechara de que, a pesar de sus alabanzas, se sentían molestos en su presencia. X 36 resulta, a este respecto, sugerente: Marco está pensando en el rechazo que genera el gobierno de un auténtico *sapiens* y, *a fortiori*, en su propio gobierno. Por otra parte (*ibid.*, 165), Marco debía conocer perfectamente la crítica y condena de muchos de los que le habían precedido en la dignidad imperial, tanto en vida como después de muertos, comenzando por el propio Augusto (Tácito, *Anales* I 9-10) y siguiendo por tantos otros que terminaron sometidos a una *damnatio memoriae* (Suetonio, *Calígula* 60; *Nerón* 49; cf. Rutherford, *ibid.*, 165, n. 108).

38. Marco recurre de nuevo a la imagen de la marioneta (τὸ νευροσπαστοῦν) para plasmar la agitación del yo ante los impulsos corporales (cf. asimismo VI 16 y VII 3). Como apunta Farquharson (*com. ad loc.*, 852), en este capítulo señala al ser humano como la causa motriz, al igual que la acción de la naturaleza divina sobre el universo, a través de una serie de causas intermedias, se presenta análoga al control de un manipulador de marionetas. Giavatto (2008, 183, n. 127) llama la atención sobre el grado de comparación entre el cuerpo y sus órganos con un hacha, dado que en la propia configuración del símil no se puede evitar distinguir entre órganos de un cuerpo y objetos materiales: sería algo así como «hay semejanza, pero con la diferencia de».



LIBRO XI

1

Lo propio del alma racional: se ve a sí misma, se articula a sí misma, se hace a sí misma como quiere: cosecha por sí misma el fruto que da —pues los frutos de las plantas y el equivalente en los animales los cosechan otros—, alcanza su propio fin dondequiera que tiene lugar el fin de la vida. [2] No sucede, como en la danza, la representación teatral o esa clase de cosas, que la obra entera está inacabada si se produce una interrupción, sino que en cada parte y dondequiera que suceda, realiza lo que se propuso de manera plena y autosuficiente, de modo que puede decir: «Recibo lo que es mío». [3] Además, marcha alrededor del mundo entero y el vacío que lo rodea y su forma, se extiende por la eternidad sin límites, comprende la periódica regeneración del conjunto del universo, y capta con la mente y la vista que quienes vengan después de nosotros no van a ver nada nuevo y que tampoco vieron nada excepcional los que nos precedieron; de algún modo alguien con cuarenta años, y que tenga un cierto entendimiento, ha visto ya todo lo que ha sido y lo que será de acuerdo a la uniformidad de todo. [4] Propiedad del alma racional, asimismo, es amar al prójimo y la verdad, el respeto y no sobrestimarse, lo que es propio también de la ley. [5] Así pues, no hay diferencia alguna entre razón recta y razón de justicia.

2

Acabarás despreciando una encantadora música, la danza y el pancracio, si desmenuzas la melodía en cada una de sus notas y sobre cada una de ellas te preguntas si eres inferior a ella: te avergonzarás; también si

operas de manera análoga con la danza, si analizas cada movimiento o figura; lo mismo con el pancracio. [2] En suma, excepto con la virtud y lo que proviene de ella, recuerda dirigirte presto a cada una de las partes y mediante el análisis llegar al desprecio: traslada esto mismo a la vida entera.

3

Piensa en cómo es el alma preparada, cuando es necesario separarse del cuerpo y ya apagarse, ya disiparse o permanecer. [2] Que esta preparación venga de una decisión propia, no de una mera confrontación, sino razonada y dignamente, sin histrionismo, de modo que también pueda convencer a otro.

4

¿He hecho algo para lo común? Entonces he obtenido un beneficio. Que esto esté siempre a mano en toda situación, no ceses nunca.

5

¿Cuál es tu arte? Ser virtuoso. ¿Cómo puede llegar a realizarse sino a partir de los principios relativos a la naturaleza del todo o relativos a la propia constitución de un ser humano?

6

En un primer momento se representaban tragedias para provocar el recuerdo de los sucesos de la vida: que estos pasan de manera natural y así quedáis anímicamente afectados por lo que sucede en escena y no os doléis por lo que pasa en el escenario mayor. [2] Veis, por tanto, que es necesario que estas cosas lleguen a tal término y que las soportan también los que gritan «¡Ay, Citerón!». [3] Además los autores de los dramas dicen algunas cosas de provecho, como, por supuesto, esto: «Si hemos sido abandonados por los dioses mis dos hijos y yo, también hay razón para ello»; y en otro lugar: «No hay que encolerizarse con las cosas»; o: «Segar la vida como espiga madura»; y otras tantas. [4] Después de la tragedia se representó la comedia antigua, que posee una franqueza educativa y que mediante un lenguaje directo nos recuerda muy valiosamente dejar de lado la arrogancia: también Diógenes lo empleó para un fin semejante. [5] Tras esta, considera para qué se introdujo la comedia media y la nueva en adelante, la que poco a poco se deslizó hacia un artificio encantado con la imitación. [6] También dijeron esos autores al-

gunas cosas aprovechables y se les reconoce, pero la idea general de una creación poética y dramática de esa clase, ¿a qué fin mira?

7

Con cuánta claridad se te pone delante que no hay otra ocasión de la vida más apropiada para la filosofía que esta en la que ahora mismo te encuentras.

8

Una rama cortada de otra rama contigua no puede no estar completamente cortada de todo el árbol: [2] así también un ser humano separado de otro se ha caído de toda la comunidad. [3] Sin embargo, es otro el que corta la rama y el ser humano se aparta a sí mismo de su prójimo cuando lo odia y le da la espalda: desconoce que se ha amputado a sí mismo de la ciudadanía universal. [4] Queda al menos ese don de Zeus, que constituyó la comunidad: cabe la posibilidad de unirnos de nuevo con el que habita cerca y volver a ser partes del todo. [5] Si sucede muchas veces, la separación surgida de una disección tal se vuelve difícil de unir y restaurar. [6] Tampoco la rama que desde el primer momento brotó en el árbol, respiró con él y se mantuvo unida es la misma que la que ha sido de nuevo injertada después de haber sido cortada, digan lo que te digan los jardineros. [7] Crecer en el mismo tronco, pero no participar de sus principios.

9

Los que obstaculizan tu marcha según la recta razón, al igual que no podrán apartarte de una acción saludable, que tampoco frustren tu buena disposición de ánimo hacia ellos: estate en guardia frente a ambas situaciones por igual; no solo respecto a una capacidad de juicio y acción sólida, sino también respecto a la amabilidad hacia los que intentan ponerte trabas o te incordian de cualquier otra manera. [2] Pues esto es una debilidad: enfadarte con ellos, tanto como abandonar la acción y claudicar por miedo. Pues ambos desertan de su puesto por igual: el que se atemoriza y el que se siente ajeno del que es por naturaleza pariente y amigo.

10

No hay naturaleza inferior al arte, pues las artes imitan las cosas naturales. [2] Si esto es así, la naturaleza más perfecta de todas y la que más

abarca no podría carecer de habilidad artística. [3] Pues todas las artes obran lo inferior a causa de lo superior: lo mismo la naturaleza común. [4] De ahí, precisamente, el origen de la justicia en la que se fundamentan las restantes virtudes. Pues no se mantendrá la justicia si nos dejamos llevar por cosas indiferentes o somos fáciles de engañar, tendemos a tropezar y a cambiar de parecer.

11

No avanzan hacia ti las cosas cuyas persecuciones y huidas te consternan, sino que de alguna manera tú mismo vas hacia ellas. Que se mantenga sereno el juicio sobre estas y ellas se mantendrán quietas y nadie te verá ni perseguir ni huir.

12

Esfera radiante del alma, cuando no se extiende hacia algo ni se repliega a su interior, ni se expande, ni se contrae, sino que brilla con la luz con la que ve la verdad en todas las cosas y la que tiene en sí.

13

¿Alguien me despreciará? Verá él. Yo procuraré que en lo que hago o digo no se me descubra merecedor de desprecio. [2] ¿Me odiará? Ya verá él. Yo seré benévolo y favorable con todos, dispuesto a mostrarle lo que ha pasado por alto, no con reproches ni para hacer alarde de mi contención, sino de manera genuina y honrada, como aquel Foción, si es que él no lo hacía por alarde. [3] Tales son las cosas que deben estar en el interior, y hay que presentarse ante la mirada de los dioses como un ser humano en nada dispuesto a la irritación ni al lamento. [4] ¿Qué mal te sucederá si haces ahora lo que es propio de tu naturaleza y aceptas lo que es ahora oportuno respecto a la naturaleza universal, con la intención de que por algún medio se produzca un beneficio para la comunidad?

14

Mientras se desprecian mutuamente, se adulan unos a otros. Cuando se postran unos ante otros, desean quedar por encima.

15

¡Qué podrido y falso el que dice: «He elegido comportarme contigo con sencillez!»! [2] ¿Qué estás haciendo, hombre? No hay que prego-

narlo. [3] Se hará evidente por sí mismo. Conviene llevarlo escrito en la frente; al momento lo proclama la voz; al momento se refleja en los ojos, como el amado reconoce enseguida todo en la mirada de sus amantes. [4] En suma, alguien sencillo y bueno debe ser como el que huele a cabra, para que el que está a su lado se dé cuenta de que está ahí, lo quiera o no. [5] La afectación en la sencillez es como una cuchilla. Nada es más odioso que la amistad del lobo. Huye de esto por encima de todo. [6] El bueno, sencillo y benévolo lleva eso en los ojos, no se le oculta.

16

Vivir la más hermosa vida: esta facultad se encuentra en el alma: si uno se muestra indiferente a las cosas indiferentes. [2] Se mostrará indiferente cuando considere cada una de las cosas por separado y en conjunto, con el recuerdo de que ninguna de ellas crea en nosotros una opinión sobre sí misma ni viene hacia nosotros; sino que las cosas permanecen quietas y somos nosotros los que generamos los juicios sobre ellas y, cabría decir, las escribimos en nosotros mismos, cuando cabe la posibilidad de no escribirlas y cuando cabe la posibilidad —también si nos pasaron desapercibidas— de suprimirlas al momento. Esta atención durará poco tiempo y después cesará la vida. ¿Qué dificultad presentan estas cosas? [3] Si son conforme a naturaleza, alégrate con ellas y te resultará sencillo. Si son contrarias a naturaleza, indaga qué te corresponde conforme a tu naturaleza y apresúrate a ello, aunque no te dé celebridad: para todo el que busca su propio bien hay disculpa.

17

De dónde proviene cada cosa, qué sustratos hay en ella, a qué cambia, cómo será una vez cambiada y que nada malo habrá de pasar.

18

Primero: cuál es mi relación con ellos, dado que hemos nacido unos a causa de otros; de acuerdo con otro argumento, he nacido para ponerme al frente de ellos, como un carnero en el rebaño o un toro en una vacada. [2] Vuelve a lo anterior: si no hay átomos, la naturaleza gobierna todo; si esto es así, los seres inferiores son a causa de los superiores y estos unos por otros. [3] Segundo: cómo son en la mesa, en la cama y todo lo demás. Principalmente, qué tipo de necesidades subyacen a sus principios y con qué arrogancia actúan. [4] Tercero: si actúan correctamen-

te, no es necesario enojarse; si no lo hacen, es manifiestamente contra su voluntad y por desconocimiento. [5] De hecho, toda alma es privada contra su voluntad tanto de la verdad como de la posibilidad de relacionarse con cada cosa según su valor. [6] Se molestan cuando escuchan que les llaman injustos, insensatos, ambiciosos y, en una palabra, obran mal con su prójimo. [7] Cuarto: que tú mismo obras mal muchas veces y eres otro igual; y si bien te mantienes al margen de algunas malas acciones, tu disposición, al menos, es capaz de ellas, aunque por cobardía, deseo de popularidad u otro mal semejante te mantienes alejado de esas acciones perjudiciales. [8] Quinto: ni siquiera has tenido una comprensión plena de que hayan obrado mal: muchas cosas suceden según un plan. [9] En general hay que aprender muchas cosas para que uno pueda pronunciarse de manera comprensiva sobre la acción de otro. [10] Sexto: cuando estés muy irritado o incluso sufras, piensa que la vida del ser humano es breve y que en poco tiempo todos yaceremos en tierra. [11] Séptimo: no son las acciones de estos las que nos molestan —pues se encuentran en los principios rectores de ellos—, sino nuestras opiniones. [12] Elimínalas, por tanto, y ten la voluntad de librarte del juicio que considera eso terrible y desaparece la ira. [13] ¿Cómo puedes eliminarlo? Razonando que no es moralmente malo. Pues si no fuese cierto que el mal moral es el único mal, necesariamente tú mismo cometerías muchas malas acciones y te convertirías en ladrón o cualquier cosa parecida. [14] Octavo: cuántas penalidades mayores provocan los arrebatos de ira y de dolor producto de esas cosas que las propias cosas por las que nos encolerizamos y dolemos. [15] Noveno: la benevolencia resulta invencible, si es genuina, sin risitas ni fingimiento. [16] ¿Qué daño te podría hacer el más soberbio si sigues siendo benevolente con él y, si se da la ocasión, en el mismo momento en que intente hacerte mal, le aconsejas amablemente y, con buen ánimo, le haces recapacitar: «No hijo. Hemos nacido para otra cosa. A mí no me perjudicas, pero tú a ti sí, hijo»? [17] Y muéstrale con tacto y en términos generales que esto es así, que las abejas no hacen eso ni cuantos seres naturales cohabitan en grupos. [18] Lo principal es que no lo hagas con ironía ni a modo de reproche, sino con cariño y sin molestia en el alma: no como en la escuela, ni para que otro que ande cerca se admire; dirígete solo a él, aunque haya otros alrededor. [19] Recuerda estos nueve principios capitales, como un don recibido de las Musas, y comienza en algún momento a ser un humano, mientras vivas. [20] Procura, por igual, evitar la ira y la adulación con ellos: pues ambas actitudes son contrarias a lo común y perjudican. [21] Ten a mano en los arrebatos de ira que irritarse no es propio de un varón, sino ser apacible y sereno: como es más propio de

un ser humano, es también más varonil, pues este participa de la fuerza, los nervios y la valentía, y no el que se indigna con violencia y se enoja. [22] Cuanto más propia sea la impasibilidad, tanto más propia la fuerza. [23] Al igual que la pena es débil, también la ira. En ambos casos uno está herido y se rinde. [24] Si quieres, toma también el décimo don del Musageta, pretender que los malos no obren mal es de locos: es imposible. [25] Conceder que se comporten así con otros y esperar que no obren mal contigo es absurdo y propio de tirano.

19

Principalmente, son cuatro las desviaciones del principio rector que has de vigilar en todo momento y, cuando las detectes, extirparlas conjurando para cada una: «Esta imagen no es necesaria; esto destruye el vínculo social; esto que vas a decir no sale de ti». Considera decir algo que no sale de ti entre las cosas más aberrantes. [2] Lo cuarto que te vas a reprochar es que eso es propio de alguien derrotado y del sometimiento de la parte más divina que hay en ti a la menos estimable y mortal —la del cuerpo— y sus groseros placeres.

20

Tu elemento aéreo y toda la parte ígnea, en la medida en que están entremezclados, a pesar de su naturaleza ascendente, obedecen igualmente a la ordenación del universo y en tal estado se mantienen en el compuesto. [2] La parte terrestre que hay en ti, toda, y lo húmedo, a pesar de ser descendentes, igualmente se alzan y mantienen firmes una posición que no es la suya propia natural. [3] Así también los elementos obedecen al conjunto y, una vez que son ordenados de una manera, permanecen por fuerza hasta que desde ahí se les indique la señal de disolverse de nuevo. [4] ¿No es terrible que solo tu parte intelectiva sea desobediente y se irrite por su lugar propio? Y eso que no se la somete a violencia alguna, sino solo a lo que es conforme a naturaleza: pero no es capaz de aguantarlo y se mueve en dirección contraria. [5] El movimiento que conduce a las injusticias, vicios, a los arrebatos de ira, pena o miedo no es otro que deserción de la naturaleza. [6] Cuando el principio rector se siente molesto con algún suceso, abandona entonces el lugar que le es propio. Está constituido para la piedad, la veneración de los dioses, no menos que para la justicia. [7] Pues estas aparecen bajo la forma de una buena disposición hacia la comunidad y son más venerables que las meras acciones justas.

21

«Quien no tiene un único objetivo en la vida y siempre el mismo no puede ser uno y el mismo a lo largo de ella». [2] No es suficiente lo dicho si no añades cuál ha de ser este objetivo. [3] Al igual que no concuerda la opinión que tiene la mayoría sobre lo que se consideran bienes, sino que solo coincide en algunos —esto es, en la relativa a los bienes comunes—, del mismo modo hay que establecer un objetivo para la comunidad y la ciudad. [4] Aquel que dirija todos sus impulsos propios hacia este logrará que todas sus acciones sean concordantes y, conforme a esto, siempre será el mismo.

22

El ratón de campo y el doméstico: lo asustadizo de este y su agitación.

23

Sócrates llamaba «Lamias» a las opiniones de la gente, porque asustan a los niños.

24

En los festivales los lacedemonios ponían los asientos para los extranjeros en la sombra y ellos se sentaban donde podían.

25

Sócrates a Pérdicas, para explicar por qué no iba a su corte, le dijo: «Para no morir de la peor muerte»; es decir, por no ser capaz de ofrecerle tanto bien como iba a recibir de él.

26

En los escritos de los epicúreos se encontraba un precepto: recordar en todo momento a alguno de los antiguos que hubiera practicado la virtud.

27

Los pitagóricos: al amanecer, mirar al cielo, para acordarnos de los que siempre cumplen su tarea de acuerdo a los mismos principios y del mismo modo, y también del orden, la pureza y la desnudez. [2] Una estrella no lleva velo.

28

Como Sócrates, envuelto en una piel de oveja, cuando Jantipa tomó su manto y salió. Lo que decía Sócrates a sus compañeros que sentían vergüenza y se marchaban, cuando lo veían con esas prendas.

29

En la escritura y en la lectura no iniciarás antes de ser iniciado. Es aún más claro en la vida.

30

«Has nacido esclavo, no participas de la razón».

31

«Rompió a reír mi corazón».

32

«Harán reproches a tu virtud con palabras insultantes».

33

«Es propio de un loco buscar higos en invierno, tal es el que busca un hijo cuando no se le ha dado».

34

Cuando se besa al hijo, dice Epicteto, hay que decir por dentro: «Puede que mueras mañana». «Palabras de mal agüero». Dice él: «No de mal agüero, sino indicativas de un proceso natural. ¿O es de mal agüero haber segado las espigas?».

35

«Uva verde, uva madura, uva pasa; todos cambios: no al no ser, sino a aquello que no es ahora».

36

«No hay ladrón de la capacidad de elección».

37

Dice Epicteto: «Hay que descubrir el arte de brindar asentimiento y, en lo que respecta a nuestros impulsos, vigilar que sean con condiciones, que sean sociables, que se adecuen al mérito. [2] Mantenerse completamente alejado del deseo, servirnos del rechazo de todo aquello que no dependa de nosotros».

38

Decía: «La disputa no es sobre cualquier cosa, sino sobre estar o no loco».

39

Sócrates decía: «¿Qué queréis? ¿Tener almas de seres racionales o irracionales?». «Racionales». «¿Qué tipo de seres racionales? ¿Sanos o enfermos?». «Sanos». «¿Por qué no las buscáis entonces?». «Porque las tenemos». «¿Entonces por qué lucháis y tenéis diferencias?».

COMENTARIO

1. En su comentario al capítulo Farquharson (*ad loc.*, 854) subraya cómo Marco, antes de enumerar las cuatro características morales e intelectuales del alma racional, muestra la autoconciencia que da lugar al autodesarrollo y autorrealización del que derivan esas actividades, y concluye que hay una visión más profunda que la que aparece en los demás capítulos y también más profunda que la que se encuentra en el resto de la literatura estoica. Al igual que la imagen de la marioneta (cf. X 38), la metáfora teatral aparece asimismo en varios pasajes, cf. X 27, XI 6 y XII 36. Hadot (2013, 252), por su parte, subraya, en contraposición con las artes escénicas, que «la actividad moral alcanza su fin en el mero hecho de ejercitarse [...] Una vez más, el instante presente me abre de inmediato a la totalidad del ser y del valor». La descripción del viaje del alma racional muestra ecos epicúreos (περιέρχεται τὸν ὄλον κόσμον, cf. Lucrecio I 74: «atque omne inmensum peragravit mente animoque»), aunque la visión física de los estoicos negaba la existencia del vacío en el interior del universo: solo fuera y alrededor de él había un vacío extracósmico por el que se dispersan los elementos (τὸ περὶ αὐτὸν κενόν, cf. Farquharson, *com. ad loc.*, 856; para los problemas de entendimiento y explicación de la interacción entre el cosmos y el vacío que lo circunda, cf. Boeri-Salles, 2014, 36-37, 266 y 459 ss.). El cosmos de Marco es técnicamente estoico: un organismo finito, cohesionado y rodeado de vacío en el que una inexorable secuencia de hechos —el hado— gobierna racionalmente todo lo que sucede (Sedley, 2012, 396). La forma (τὸ σχῆμα αὐτοῦ) es esférica e inmóvil, rodeada por las esferas giratorias del éter y la atmósfera. Rutherford (1991, 159-160) compara IX 32 y este capítulo con Lucrecio I 72-76 y 78-79: la idea expresada en τὸ περὶ αὐτὸν κενόν, una región misteriosa más allá de los confines del universo, es análoga al viaje de Epicuro *extra moenia mundi*. Como en el caso de Epicuro, continúa Rutherford, se representa el alma en su comprensión de las verdades profundas de la naturaleza. Asimismo, se hace hincapié en lo vasto del cosmos (ὄλον, κενόν, ἀπειρίαν, ἐκτείνεται) y el modo en que el alma abarca el universo (cabe observar los verbos compuestos con el prefijo περι-: περιέρχεται, ἐμπεριλαμβάνει, περινοεῖ). Sin embargo, la sombría conclusión final supone un contrapunto a ese optimismo: la eternidad es uniforme, los acontecimientos son siempre iguales y, para un *cuarentón* en sus cabales —Marco estaría ya en los cincuenta—, ya no queda mucha novedad por ver. La sociabilidad es una condición intrínseca a los seres, pero no se trata de la que se da entre los animales sociales o los que cuidan de sus crías, sino de la que procede de un principio divino solo compartido con los seres humanos (cf. X 2; cf. Reydam-Schils, 2012, 442-4443). Como señala Giavatto (2008, 186-187 y n. 135), la «uniformidad» (ὁμοειδής) señala la cualidad de congénere de acuerdo a la cual todo sucede y ha sucedido de manera uniforme desde la eternidad y sucederá así en el tiempo por venir (cf. IX 35), lo que refuerza la contraposición entre la dimensión horizontal que representa el alma racional del universo y la puntual que conforma el conjunto de la humanidad pasada, que sirve de parangón para una consideración desafecta del presente.

2. Sobre el método de despojamiento y reducción esencial de las cosas, cf. asimismo III 11; VI 13 y XII 2. Como subraya Gill (2012, 389), el método de despojamiento pone de manifiesto una serie de conceptos fundamentales del pensamiento estoico anterior, que se presentan en un lenguaje que, a pesar de no ser técnico, evoca los temas principales del estoicismo. Además, pone de manifiesto el hecho de que la ética estoica considera que existe una clara interrelación y reafirmación mutua entre estos temas.

3. Adopto la seclusión de *ὡς οἱ Χριστιανοί*, siguiendo a Eichstädt, Haines y Dalfen. La denominación habitual de la secta era *Γαλιλαῖοι* y la expresión sintáctica de la comparación no es muy ortodoxa. Cabe aducir a su favor que *παράταξις* («oposición, confrontación») es el término con que se presenta la obstinada resistencia de los judíos (Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XVIII 8, 4) y la actitud de los cristianos (Eusebio, *Historia eclesiástica* V 1, 20; cf. Farquharson, *com. ad loc.*, 859). Para la actitud de Marco Aurelio respecto de los cristianos y las persecuciones durante su principado —principalmente los sucesos de Justino y de Lugdunum (Lyon)—, cf. Birley, 2009, 219-222 y 287-290. En otro orden, como señala acertadamente Giavatto (2008, 217) respecto a los términos que marcan la disolución alma-cuerpo en la muerte: por un lado, hay uno genérico que indica tal separación (*ἀπολυθῆναι*); por otro, una ramificación de hipótesis en forma disyuntiva: *σβεσθῆναι* y *συμμεῖναι* son las consecuencias de una organización racional del universo; en cambio *σκεδασθῆναι* es la opción en caso de que el universo carezca de providencia.

5. Por arte (*Τίς σου ἡ τέχνη;*) entiende el arte de vida basado en el aprendizaje y uso correcto de las doctrinas sobre la ley natural del universo y el lugar natural del ser humano en la totalidad del mundo que se deriva de su constitución verdadera. Como señala Farquharson (vol. I, *Eng. Comm. ad loc.*, 409) se sirve de la palabra *τέχνη* a la manera de Platón y Aristóteles: una actividad guiada con un fin virtuoso y, en general, la adaptación de un material dado conforme a un propósito conceptual. Asimismo, considera que en este capítulo, al igual que en V 1, Marco pudo haber escogido la palabra porque estaba reflexionando en las semejanzas y diferencias que hay entre la acción moral y las artes del entretenimiento. Giavatto (2008, 87 y 123) apunta que con *τέχνη* se refiere a una cualidad del sujeto: el hecho de estar en posesión de un ánimo *ἔντεχνος* και *ἐπιστήμων*: el contenido del conocimiento necesario para el perfeccionamiento moral se extiende también a la física, entendida como el funcionamiento de la naturaleza universal (cf. IV 2 y V 32). Por su parte, Sellars (2012, 454) vincula este capítulo con IV 2; V 1; VI 16 y VII 68: Marco se compara a otros *technitai* que han de trabajar para perfeccionar su oficio. En su caso, el entrenamiento pasa por actuar —o evitar actuar— siguiendo los principios correctos. Su tarea tiene un fin práctico: «ser virtuoso» (*ἀγαθὸν εἶναι*), lo que solo cabe conseguir con una comprensión teórica de la naturaleza y de la condición del ser humano respecto a ella.

6. El capítulo presenta ciertos problemas textuales. Las citas proceden, por orden, de Sófocles, *Edipo rey*, 1391 (cf. Epicteto, *Disertaciones*, I 24, 16); Eurípides, *Antíope* fr. 207 Nauck, ya en VII 41; Eurípides, *Belerofonte* fr. 287 Nauck, ya en VII 38 y Eurípides, *Hipsípila* fr. 757 Nauck, ya en VII 40. La poe-

sía trágica logra una mejora moral a través de su impacto en las almas (*ψυχαγωγείσθε*: un verbo de resonancias mágicas y retóricas, cf. Platón, *Fedro* 261a y 271c; cf., asimismo, Aristóteles, *Poética* 1450a33; con valor negativo, en cambio, Platón, *Timeo* 71a; Demóstenes, *Contra Leocares* 44, 63). Marco reconoce la franqueza educativa (*παιδαγωγικὴν παρησίαν*) como un valor compartido por la comedia aristofánica (cf. *Acarnienses* 655, 688; *Caballeros* 510) y el cínico Diógenes (cf. Diógenes Laercio VI 69). Como señala Farquharson (*ibid.*) en su idea de la comedia antigua Marco entiende cuestiones más importantes que la mera censura de vicios individuales que Horacio adscribe a la *comedia prisca* (*Sátiras* I 4, 3). Las formas posteriores de comedia tienen una voluntad mimética, pero no educativa. Cabe señalar que no mencione a autores latinos (Plauto o Terencio). El acercamiento de los estoicos a las formas poéticas debe mucho al moralismo platónico (Epicteto, *Manual* 49; *Disertaciones* II 23, 40-47; III 21, 7). En este capítulo Marco parece alinearse con la actitud de Epicteto y las citas que va dejando caer tienen todas un claro valor moral. De manera consecuente, lo que reivindica de la tragedia y la comedia antiguas son, respectivamente, su enseñanza moral y lo educativo de su franqueza (Rutherford, 1991, 27).

7. La filosofía no es una búsqueda académica de conocimiento, sino la materialización de un modo de vida (cf. VIII 1 y X 16). Por «ocasión» traduzco limitadamente *ὑπόθεσις*, una palabra rica en matices: principio, asunto, propuesta, tema, pretexto, suposición, papel de un actor y también argumento de una obra de teatro: lo que establece un eco entre este capítulo y el anterior.

8. Como subraya Rutherford (1991, 122) la analogía con la naturaleza, como en otros pasajes, implica un imperativo moral (II 16; IV 29; VIII 34; IX 9 y 23). Esta analogía, en todo caso, no es completa: frente al ser humano, la rama no puede sentirse extraña al árbol ni puede sentirse incómoda en presencia del resto de ramas (cf. X 38). El dilema se resuelve mediante una *antítesis final* de tono proverbial. Rutherford sugiere que, bajo la imagen, pueda subyacer una posible vivencia producto de la experiencia de su cargo y del distanciamiento que conllevaba de aquellos a los que gobernaba. Este grupo de capítulos examina el modo en que se produce un alejamiento del ser racional de las formas de comunidad determinadas naturalmente. La imagen del corte, separación y amputación define la violenta aberración —tanto cosmológica como ética— que supone la separación del cosmos y de la comunidad. Estos capítulos están contruidos mediante una serie de «aglutinantes» lingüísticos (como los prefijos *ἀπο-* y *δυσ-*), retóricos (símiles, metáforas) y temáticos (el ámbito natural y la práctica médica) que cohesionan la escritura de Marco y muestran su modalidad dialéctica. La tesis de la posibilidad de reintegración del individuo (cf. VIII 34), concedida por el propio Zeus, contrasta con la visión más pesimista expresada en IV 29: si bien es cierto que los seres humanos tienden al solipsismo, también es verdad que les cabe regresar a la comunidad de los seres racionales (cf. Giavatto, 2008, 22-27).

10. Como señala Farquharson (*com. ad loc.*, 865-866), la naturaleza es un modelo en la adaptación de medios respecto a fines y cualquier *techné* es una segunda naturaleza en tanto que imita y reproduce los métodos de aquella. Los

estoicos siguen las ideas aristotélicas sobre la relación entre arte y naturaleza, tal y como aparecen expuestas al comienzo de la *Ética nicomáquea* (1094a1-b10). La justicia humana es una *techne* derivada del orden natural que, a través de la justicia, sirve de fundamento a las demás virtudes. Rompemos el equilibrio en el momento en que se olvida ese orden jerárquico observable en todas las creaciones naturales y obramos parcialmente en lo que la naturaleza es imparcial.

12. El capítulo presenta problemas textuales. La conjetura *αὐγοειδής* establece un paralelo con *SVF* 2, 788, donde se recoge la doctrina de Heráclito acerca del alma del sabio como un rayo seco (*αὐγὴ ξηρή*) y los astros son *αὐγοειδεῖς*. Para Giavatto (2008, 93, n. 23) la lectura de los manuscritos (*αὐτοειδής*: «forma idéntica») está más en consonancia con lo expresado en el capítulo. La imagen de la esfera aparece también en VIII 41 y XII 3. Cf. *SVF* 1, 209 donde las pasiones se despliegan de acuerdo a estos movimientos del alma.

13. Foción, político y general ateniense del siglo IV a.C., era llamado «el honrado» (*χρηστός*). Su posición dentro de las intrigas entre atenienses favorables y contrarios a los macedonios le condujo a una acusación de traición y a una sentencia de muerte. Plutarco le dedica una de sus *Vidas paralelas*. Claudio Eliano (*Historias curiosas* XII 49) transmite una anécdota que da cuenta de su magnánima ironía: «Foción, el hijo de Foco, quien sirvió como estratego en numerosas ocasiones, fue condenado a muerte. Se encontraba en prisión y se disponía a beber la cicuta. Cuando el verdugo le tendió la copa, sus parientes le preguntaron si quería decirle algo a su hijo. Y este dijo: 'Le recomiendo que no guarde rencor a los atenienses por este amistoso brindis que de ellos recibo y del que ahora bebo'. Quien no elogie y admire extraordinariamente a este varón me parece que es incapaz de comprender la grandeza» (trad. de J. M. Cortés, Gredos, Madrid, 2006).

15. Como apunta Rutherford (1991, 148) a partir del *λυκοφιλίας* en 5, son varias las imágenes vinculadas con el mundo animal en las que hay una visión más negativa que la que se da del mundo vegetal: V 33; VII 3; IX 37 y 39. Cabe recordar, al respecto, las palabras de la *Fisiognómica* de Pseudo Aristóteles: «Un cuello muy corto, en cambio, es propio de animales malintencionados, como los lobos» (811a, trad. de J. Cano Cuenca, Mármara, Madrid, 2019).

16. El capítulo alude a la controversia estoica entre «preferibles» —como la salud y la posibilidad de sustento que, sin pertenecer al ámbito del bien en sentido estricto, son más deseables que sus contrarios, por lo que, a no ser que las circunstancias apunten en otra dirección, pueden convertirse en un fin— e «indiferentes», la apuesta radical que vincula a Epicteto, Aristón y Marco para la que no cabe gradación en el bien, que es uno y lo único que puede ser un fin en sí mismo, cf. III 11 y V 15.

18. Seguramente el capítulo más largo y sistemático. La actitud ética que Marco se apremia a obtener se fundamenta en una llamada a la naturaleza y a los principios morales que emanan de ella en plena consonancia con la ortodoxia estoica (cf. asimismo IV 3 y 27; VI 10 y IX 39 que para Gill conforman un grupo unitario con relación a la disyuntiva «providencia o átomos» en el que Marco asume claramente la cosmovisión estoica, cf. 2013, lxx-lxxi; cf. asimismo Giavatto, 2008, 218). El primer argumento se basa en la coordinación de

las criaturas racionales, el segundo en la subordinación, con el símil del mundo animal evocado continuamente desde el propio Homero (*Iliada* II 480 ss.; III 196 ss.; XIII 492 ss.; asimismo Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* III 66 y Epicteto, *Disertaciones* I 2, 30), aunque resulta harto implausible que Marco tenga en mente a Agamenón u Odiseo como modelos de liderazgo; cabría considerar de otro modo la referencia a Eneas del tercer ejemplo. Marco opera una profundización filosófica respecto al subtexto homérico sobre la cualidad superior del que guía (Giavatto, 2008, 171, n. 85). La visión del mal moral en 4-5 repite la adaptación de Epicteto del argumento platónico (Hadot, 2013, 362; cf. VII 63). Las prescripciones tienen como eje la ira, un tema central en los tratados moralistas de la Antigüedad (Séneca, Plutarco; cf. Rutherford, 1991, 34). Farquharson (*com. ad loc.*, 871) apunta que en su copia de la segunda edición de Gataker algún lector anterior había escrito: *Ad iram compescendam*. Como señala Brunt en su análisis del capítulo (1974, 11-12), la ira aparece como la pasión que más perturbaba su calma espiritual. No hay una ira que sirva positivamente de acicate en determinadas circunstancias, como sí consideraban algunos peripatéticos (Cicerón, *Tusculanas* IV, 43). No se quiebra la serenidad, la señal de la buena vida, por las injusticias cometidas por otros, sino por la ira que esas injusticias provocan en las mentes de aquellos que no comprenden completamente que esto no puede ser realmente una causa de sufrimiento. Quien es capaz de una comprensión profunda de la verdad, ha de obrar de acuerdo con ella, hagan lo que hagan los demás, recordar el vínculo que une a todos los humanos y tratarlos con amabilidad: mostrar ira es signo de debilidad, no de fuerza. Para corregir, hay que mostrar tacto, no sarcasmo, recurriendo a la analogía con otros seres sociales para mostrar el correcto comportamiento conforme a naturaleza. Sobre la posibilidad de corregir o aconsejar a otros, cf. *supra* IX 11 y 29; X 4. Una amabilidad genuina puede ser irresistible: en todo momento hay que mantener esa actitud, máxime cuando, en la posición de gobierno que se ocupa, cabe el riesgo de convertirse en tirano (cf. Reydam-Schils, 2012, 447-448). Los principios expuestos son nueve, como el coro de las Musas, a los que se añade un décimo correspondiente a Apolo Musageta («conductor de las Musas»): la vida como ejercicio moral, como arte de vida, se espeja con las artes musicales, poéticas, dramáticas, históricas y científicas. Para Hadot (2013, 94-95), los *kephalaia* —fórmulas precisas y esenciales— posibilitan la meditación y el retiro a uno mismo mediante su repetición: «una enumeración de puntos fundamentales que, por la propia acumulación, aumenta su eficacia psíquica». En los capítulos articulados mediante *kephalaia* (II 1; IV 3 y 26; VII 22; VII 21; XI 18; XII 7, 8 y 26) «descubrimos, más o menos, todos los temas enunciados o desarrollados en las *Meditaciones*».

19. El texto presenta problemas. «Conjurando» traduce ἐπιλέγοντα: empleando una fórmula como hechizo para resistir una tentación (Farquharson, *com. ad loc.*, 874). Para Rutherford (1991, 35) esta imagen es un término técnico en el vocabulario de la disciplina del yo (Epicteto, *Manual* 1, 5; 3; 4; 9; 12) y su uso subraya un eje central de la literatura filosófica antigua: el hecho de que la filosofía apela tanto a las emociones y a las convicciones internas como a la razón. Como subraya Giavatto (2008, 57), determinadas disposiciones del ánimo son

impresiones no catalépticas (φαντάσματα) que cabe eliminar mediante análisis apropiados. Resulta significativo que Marco resuelva lo paradójico de una impresión no cataléptica que proviene del interior del sujeto mediante un desdoblamiento de este: el que la produce y el que la somete a análisis. Una impresión que causa molestia, que ha de ser suprimida, aunque provenga del interior, no es en realidad fruto del yo verdadero (οὐκ ὑπὸ σαυτοῦ μέλλεις λέγειν) y, por tanto, es algo que carece realmente de lugar («aberrantes» traduce ἀποπωτάτους).

20. El ser humano está compuesto por elementos físicos unificados conforme a diversos niveles de cohesión (Gill, 2013, lx). El ser humano es una mezcla de cuatro elementos, al igual que el resto de seres naturales. La teoría estoica —algo que Marco no desarrolla— enseñaba que los elementos divinos o activos (aire y fuego) operaban sobre los otros dos, en conjunción con la cohesión (*tonos*; cf. VI 14), de un modo que generaba diversas clases de formas de vida, entre ellas la racionalidad humana). Marco, en cambio, presenta una idea algo distinta: los elementos que conforman el compuesto humano realizan las funciones que les son propias conforme a naturaleza, mientras que, paradójicamente, el principio rector es el único que yerra al no cumplir con su función natural (Gill, *ibid.*, lxvii). Los elementos se convierten en un paradigma de vida *kata physin*, mientras que el *hegemonikon* se opone insistentemente al plan natural. En su visión, consciente o inconscientemente, Marco se opone a buena parte del platonismo de su época que consideraba que la materia era en cierto modo resistente a la voluntad divina y, por ello, causa de la imperfección del mundo (Sedley, 2012, 402). El *analogon* moral se establece en este capítulo con los elementos y procesos que conforman al individuo como entidad biológica y física en la que la semejanza y la desemejanza se resuelven en la unidad natural establecida por una *pronoia*. A la manera heracliteana, considerar un yo propio y autónomo en el ámbito de las voliciones, decisiones o deseos, supone una escisión («deserción de la naturaleza»: ἀφισταμένου τῆς φύσεως) de esa configuración conforme a naturaleza (cf. IV 29: ἀπόστημα κόσμου ὁ ἀφιστάμενος).

21. Cabe entender el capítulo como una exhortación a que la ciudadela interior coincida con el desempeño público (Cassanmagnago, 2017, 947). La argumentación es claramente una *ring composition* (Rutherford, 1991, 140).

22. Cf., sobre la fábula, Esopo 297 Halm; Babrio, 108 Curtius; Horacio, *Sátiras* II, 6, 79 ss. Los capítulos 23-39 son citas extraídas quizá de un libro de *loci communes* (Farquharson, *com. ad loc.*, 878).

23. Personajes femeninos de aspecto terrorífico, cf. Platón *Critón* 46c; Estrabón I 19; Luciano, *El aficionado a las mentiras* II.

25. Cf. Aristóteles, *Retórica* 1398a24; Séneca, *De los beneficios* V 6, 2; Diógenes Laercio II 25. Parece que Marco confunde a Pérdicas I con Arquelao, hijo y sucesor en la corte macedonia (413-399 a.C.).

27. Cf. Estobeo IV 39, 27 sobre el pitagórico Eurifamo. Sobre los astros como modelo, cf. IX 9 y XII 28.

28. El κῶδιον era una piel de oveja que se llevaba bajo el manto (ἱμάτιον) en lugar de la túnica (χιτών). Diógenes Laercio (II 37) y Claudio Eliano (*Historias curiosas* VII 10) transmiten anécdotas sobre la vestimenta de Sócrates, aunque no coincidan con esta noticia.

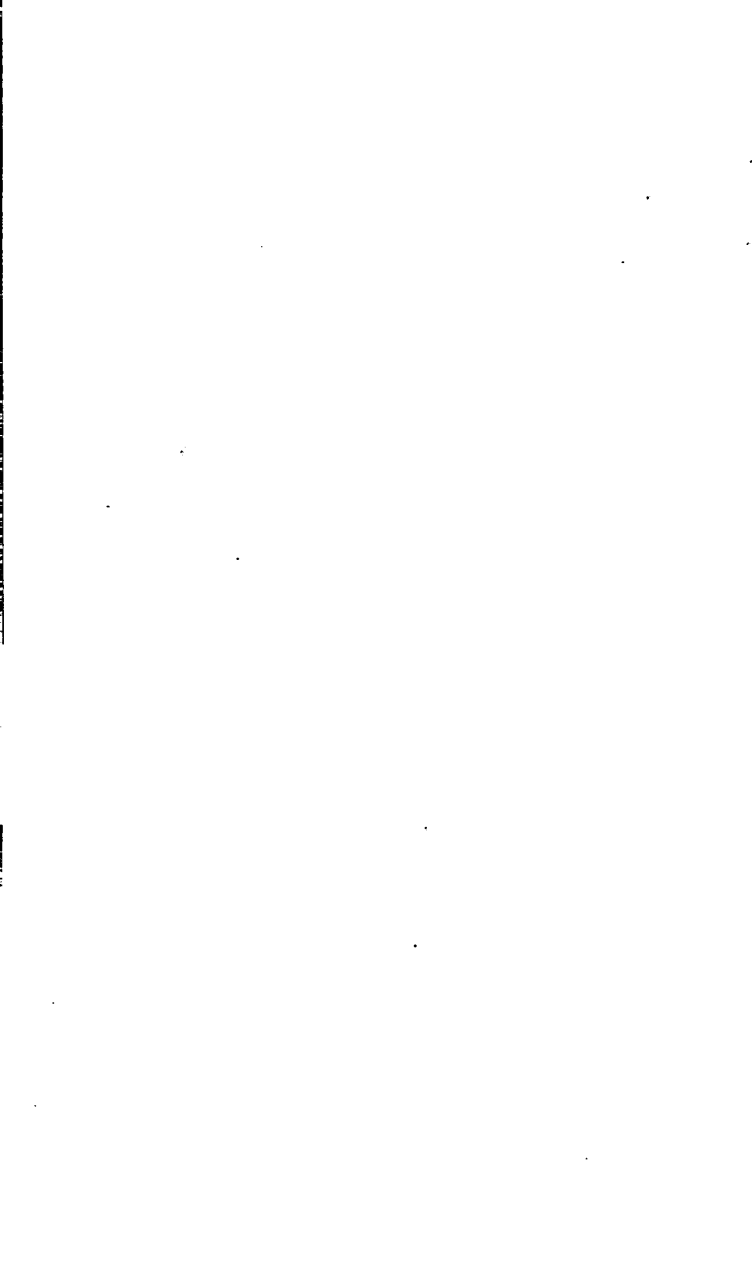
29. Un proverbio que aparece en diversas formulaciones, cf. Diógenes Laercio I 60 (sobre Solón); Aristóteles *Política* 1277b12; asimismo, Aristófanes, *Caballeros* 542; Platón, *Leyes* 762e; Cicerón, *Leyes* III 5.

30. Cita de una tragedia desconocida: *Fr. Trag. Ades* 304N.

31. Homero, *Odisea* IX 413 (trad. C. García Gual, Alianza, Madrid, 2004).

32. El capítulo modifica un verso de Hesíodo, *Trabajos y días* 185 (μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι).

33. Desde 33 a 35 son citas y paráfrasis extraídas de Epicteto, *Disertaciones* III 24, 86-93; el capítulo 36 está tomado de *ibid.* III 22, 105; finalmente 37 y 38 no aparecen en los textos conservados de Epicteto y constituyen los frs. 27 y 28 Schenkl. Leopold consideraba que 39 era asimismo una cita de Epicteto.



LIBRO XII

1

Todo aquello a lo que imploras llegar mediante un rodeo, puedes tenerlo ya si no te lo hurtas. [2] Esto es, si dejas todo lo pasado, pones el futuro en manos de la providencia y tú guías el presente, solo, hacia la piedad y la justicia. [3] Piedad para que ames lo que te ha sido asignado, pues ha sido la naturaleza la que te lo ha traído y a ti a ello. [4] Justicia para que digas la verdad libremente y sin circunloquios, y obres conforme a la ley y al mérito: que no te ponga trabas ni cualquier bajeza ajena, opinión, voz, ni siquiera la sensación que aporta esa pobre carne que ha crecido alrededor tuyo: lo verá la parte afectada. [5] De este modo si, cuando llegue el momento de la salida, dejando a un lado todo lo demás, honras solo tu principio rector y lo divino que hay en ti y no te atemoriza que algún día cese la vida, sino no haber comenzado nunca a vivir conforme a naturaleza, serás un hombre digno del mundo que te engendró, dejarás de ser extranjero de esta patria, de admirarte por sucesos cotidianos, por considerarlos inesperados, y de estar pendiente de esto y lo otro.

2

La divinidad ve todas las partes rectoras desnudas de sus recipientes materiales, de sus cortezas y desechos. Con su mera inteligencia toca las únicas cosas que ha emanado y conducido de sí a ellas. [2] Si te acostumbra a hacer esto mismo, eliminarás mucha de la agitación que tienes. [3] Quien no atiende a las pobres carnes que le rodean, ¿cómo va a pasar el tiempo contemplando vestimentas, casa, fama y esa clase de envoltorios y escenarios?

3

Tres son las cosas de las que estás compuesto: un pequeño cuerpo, un corto aliento vital e inteligencia. [2] Los dos primeros son tuyos, en el sentido de que has de cuidar de ellos; tan solo el tercero es propiamente tuyo. [3] Si separas de ti mismo, es decir, de tu propio intelecto, todo cuanto hacen o dicen los demás, cuanto tú mismo has hecho y dicho, cuanto pueda llegar a turbarte en el futuro, cuanto no eliges porque concierne al pequeño cuerpo que te envuelve o al corto aliento vital que te es connatural, cuanto hace girar el torbellino que fluye fuera alrededor tuyo, de modo que tu capacidad intelectual, libre de los acontecimientos del destino, pura e independiente, viva en lo que le es propio, haciendo lo justo, queriendo lo que le sucede y diciendo la verdad; [4] si separas, digo, de este principio rector lo que se ha adherido a él a partir de su capacidad de afección y lo que está más allá del tiempo presente o lo ya ha pasado y te haces a ti mismo, como dice Empédocles, «una esfera redonda que se goza en su soledad circular» y solo te preocupas por vivir aquello que estás viviendo —esto es, el presente—, tu vida podrá transcurrir imperturbable, benevolente y propicia con tu propia divinidad, al menos el tiempo que queda hasta tu muerte.

4

Muchas veces me he extrañado por cómo cada uno se ama a sí mismo por encima de todas las cosas, pero, en cambio, da menos importancia a la opinión que tiene sobre sí mismo que a la que tienen los demás. [2] Por ello, si un dios o un maestro sensato se pusiera junto a alguien y le ordenara no tener en mente ni discurrir por su cuenta nada que no pudiera proclamar a la vez en voz alta, no lo aguantaría ni un solo día. [3] Así que nos dan más vergüenza los que están cerca, por lo que llegan a pensar de nosotros, que nosotros mismos.

5

¿Cómo los dioses, después de disponer todo una vez con belleza y amor por los seres humanos, han pasado por alto una sola cosa: que algunos seres humanos, particularmente valiosos y que han establecido algo así como muchos contactos directos con lo divino y que por sus actos piadosos y prácticas religiosas han llegado a una intimidad tal con ellos, una vez que han muerto, jamás han vuelto a ser de nuevo, sino que se han extinguido para siempre? [2] Si esto es así, entonces has de saber que, si hubiera debido ser de otro modo, lo habrían dispuesto así.

[3] Pues si fuera justo, sería también posible, y si fuera conforme a naturaleza, la propia naturaleza lo habría realizado así. [4] Del hecho de que no sea así —si realmente no es así—, convéncete de que no debía ser así. [5] Tú mismo ves que con esa indagación extraviada abres pleito con la divinidad y no dialogaríamos así con los dioses si no fueran los mejores y más justos. [6] Y si esto es así, entonces no se han permitido una negligencia injusta e irracional en su ordenación de las cosas.

6

Acostúmbrate a tener en cuenta aquello a lo que renuncias. [2] La mano izquierda, que para las demás cosas resulta poco útil por falta de costumbre, gobierna el freno con más fuerza que la derecha, porque se ha acostumbrado a ello.

7

¿En qué estado, en cuerpo y alma, se ha de apoderar de uno la muerte? La brevedad de la vida, el abismo del tiempo pasado y futuro, la debilidad de toda materia.

8

Contempla las causas desnudas de cortezas; los referentes finales de las acciones; qué es el dolor; qué el placer; qué la muerte; qué la fama; quién es la causa de la intranquilidad de uno mismo; cómo a nadie le puede estorbar otro; que todo es opinión.

9

En el uso de los principios uno ha de actuar como un púgil, no como un gladiador: pues este deja y coge la espada de la que se sirve; el otro siempre tiene la mano con él y no necesita más que cerrarla.

10

Ver cómo son las cosas mismas: distinguir materia, causa y el referente final.

11

El ser humano tiene la capacidad de no hacer sino lo que el dios va a aprobar y de recibir todo lo que el dios le asigne.

12

Nada hay que reprochar a los dioses, pues no yerran ni voluntaria ni involuntariamente; tampoco a los seres humanos: pues lo hacen involuntariamente. Entonces: no hay que hacer reproches.

13

Qué ridículo y extranjero el que se asombra por cualquier suceso de la vida.

14

O necesidad del destino y orden inviolable o providencia favorable o desorden azaroso sin guía. [2] Así pues, si hay necesidad inviolable, ¿por qué opones resistencia? [3] Si hay una providencia que da la posibilidad de su favor, hazte digno de la ayuda de la divinidad. [4] Si hay un desorden sin dirección alguna, conténtate con que en medio de tal marejada tienes en ti mismo una inteligencia que guía. [5] Y si la marejada te arrastra, que sea tu pequeña carne lo que arrastre, tu corto aliento y otras cosas; no se llevará tu inteligencia.

15

¿Acaso la luz de la lámpara, hasta que se apaga, brilla y no cesa su resplandor, pero la verdad que hay en ti, la justicia y la prudencia van a desvanecerse antes?

16

Acerca de quien te da la impresión de que ha errado: «¿Por qué sé que ha errado?». Si lo ha hecho, «él se ha condenado a sí mismo» y es semejante a hacerse heridas en la cara. [2] El que no quiere que una persona mala yerre es semejante al que no quiere que la higuera produzca jugo lechoso en los higos, que los bebés lloren, que el caballo relinche y todas las otras cosas necesarias. ¿Qué le puede suceder a uno que tiene una disposición así? Si eres impetuoso, aplícate un remedio.

17

Si no conviene, no lo hagas; si no es cierto, no lo digas. [2] Que tu impulso sea sólido.

18

Mira siempre qué es aquello que origina en ti la impresión, desplégala dividiéndola en causa, materia, referente final y tiempo en el que habrá de cesar de ser.

19

Sé consciente de que hay algo en ti mismo más poderoso y divino que aquello que origina las pasiones y que te maneja completamente como una marioneta. [2] ¿Qué es ahora mi inteligencia? ¿Miedo? ¿Sospecha? ¿Deseo? ¿Otra cosa semejante?

20

En primer lugar, ni obrar al azar ni sin un referente final; en segundo lugar: que la acción no se dirija a otro fin que al bien común.

21

Que dentro de poco serás nadie en ningún sitio, ni será nada de lo que ahora ves ni nadie de los que ahora viven. [2] Todo ha nacido para cambiar, transformarse y corromperse, para que otras cosas surjan a continuación.

22

Que todo es opinión: y esta se encuentra en ti. Elimina, cuando quieras, la opinión y, como para el que ha doblado un promontorio, hay calma, serenidad completa y bahía sin oleaje.

23

Una actividad cualquiera que se interrumpe en el momento oportuno no sufre nada malo por la interrupción. Tampoco el que realiza esa acción sufre un mal por el hecho de que esta haya cesado. [2] Del mismo modo, el conjunto de todas las acciones, lo que llamamos vida, si cesa en el momento oportuno no sufre nada malo por ello, por el hecho de haber cesado; tampoco ha dispuesto mal quien en el momento oportuno ha hecho cesar esta secuencia de acciones. [3] El momento oportuno y el término lo da naturaleza: en ocasiones la propia, como sucede con la vejez; pero, en general, la universal, cuyas partes, transformándose, hacen que el mundo en su totalidad se mantenga siempre joven y vigoroso. [4] Todo lo que conviene al universo es siempre bello y en sazón.

[5] Por tanto, el cese de la vida individual no es un mal, ni tampoco nada vergonzante, es independiente de la elección y no es contrario a lo común: es un bien, si para el universo es oportuno, conveniente y conve-nido. [6] Así es movido por un dios quien es llevado por un dios confor-me a estas cosas y quien mediante su pensamiento se dirige hacia ellas.

24

Es necesario tener a mano estas tres cosas: respecto a tus acciones, si no obras al azar ni de otro modo que como lo hubiera realizado la justicia misma; respecto a los acontecimientos externos, que son o por azar o por providencia, y no cabe censura al azar ni acusación a la providencia. [2] En segundo lugar, cómo es cada ser desde la semilla hasta que recibe aliento vital y desde que lo recibe hasta que lo exhala y de qué cosas está compuesto y en qué se disuelve. [3] En tercer lugar, si de pronto fueras elevado hasta el cielo y examinaras desde arriba las cosas huma-nas y su diversidad, sentirías desprecio al ver alrededor qué gran com-pañía de habitantes del cielo y del éter; y cuantas veces te eleves, verás esto mismo: lo uniforme y lo efímero. [4] En esas cosas está la soberbia.

25

Arroja fuera de ti la opinión: estás a salvo. ¿Quién te lo impide?

26

Cuando algo te resulta difícil de soportar, te has olvidado de que todo sucede conforme a la naturaleza universal y de que el error de otro es ajeno; de que todo lo que sucede siempre sucedió así, sucederá y está sucediendo ahora en todas partes; también de cuán grande es el paren-tesco del ser humano con el género humano: y la comunidad no es de sangre o semilla, sino de inteligencia. [2] Te has olvidado además de que la inteligencia de cada uno es un dios y ha emanado de allí, de que nada le pertenece a nadie, sino que el hijito, el pequeño cuerpo y el corto aliento vital han venido de allí; de que todo es opinión; de que el pre-sente es lo único que vive cada uno y lo que pierde.

27

Trae a tu mente a aquellos que se han irritado en exceso por algo, a los que alcanzaron la cima de la fama, de la desgracia, de las enemistades o de cualesquiera clase de azares. Entonces detente: ¿dónde está todo eso ahora? Humo, cenizas, leyenda, o ni siquiera leyenda. [2] Que te venga

a la mente todo lo que es semejante: como Fabio Catulino en el campo, Lusio Lupo en el jardín, Estercinio en Bayas, Tiberio en Capri, Velio Rufo y, en suma, la disputa con arrogancia respecto de cualquier cosa. Qué poco valor tiene todo ese esfuerzo. Cuánto más filosófico es aprovechar con sencillez la materia dada para hacerse uno mismo justo, prudente y obediente a los dioses con sencillez. [3] La soberbia que se vanagloria de su ausencia de soberbia es la peor de todas.

28

Respecto a los que preguntan: «¿Dónde has visto a los dioses o de qué manera has llegado a concluir que existen y los veneras así?». En primer lugar, son visibles a nuestros ojos; en segundo lugar, tampoco he visto mi propia alma y la honro. [2] Por tanto también a los dioses, de cuyo poder tengo prueba a cada momento, y de estas razones concluyo que existen y los venero.

29

La salvación de la vida consiste en ver qué es cada cosa en sí misma, por entero, cuál es su materia, cuál su causa: [2] hacer actos justos y decir la verdad con toda el alma. [3] ¿Qué queda sino el disfrute de vivir uniendo un bien con otro, de modo que no quede ni el más pequeño hueco?

30

Una es la luz del sol, aunque quede interrumpida por muros, montañas y mil cosas más. [2] Una es la sustancia común, aunque esté dividida en miles de cuerpos de cualidades particulares. [3] Una el alma, aunque esté dividida en miles de naturalezas y en individualidades particulares. [4] Una es el alma intelectual, aunque parezca estar fragmentada. [5] Las otras partes mencionadas, como los alientos vitales y los cuerpos materiales, no tienen sensación ni vínculos relacionales mutuos. Aun así, también contiene a estas lo que unifica y el peso que hay sobre ellas. [6] La inteligencia tiende particularmente hacia lo semejante, se une a ello y no se interrumpe el sentimiento de comunidad.

31

¿Qué buscas? ¿Seguir viviendo? ¿Tener sensaciones? ¿Impulsos? ¿Crecer? ¿Menguar? ¿Usar tu voz? ¿Pensar? ¿Crees que merece la pena echar de menos alguna de estas cosas? [2] Si cada una de ellas es tan despreciable, avanza hasta el final para seguir a la razón y al dios. Esto se con-

tradice con honrarlas, con quejarse por quedar privado de ellas a causa de la muerte.

32

¿Qué fracción del tiempo infinito y abismal le ha sido asignada a cada uno? [2] Pues rápidamente desaparece en la eternidad. ¿Qué fracción del conjunto de la sustancia material? ¿Cuál de toda el alma? ¿En qué pequeño terrón de la tierra entera te arrastras? [3] Pon en tu ánimo todo esto y no tengas la impresión de que haya nada grande, excepto esto: obrar como tu naturaleza indica; soportar lo que la naturaleza común porta.

33

¿Cómo se sirve el principio rector de sí mismo? En esto está todo. El resto de cosas —estén en tu elección o no—, cadáveres y humo.

34

Lo que más despierta el desprecio de la muerte: también los que consideran que el placer es un bien y el dolor un mal la despreciaron igualmente.

35

Para aquel que considera que lo conveniente al momento es el único bien, para el que es igual que las obras realizadas conforme a la recta razón sean muchas o pocas y para el que no hay diferencia en contemplar el universo durante un tiempo mayor o menor, para él tampoco la muerte es temible.

36

Hombre, has sido ciudadano de esta gran ciudad: ¿qué importa si durante cinco años o cincuenta? Pues lo que es conforme a las leyes es igual para todos. [2] ¿Qué hay de terrible en ello si no es un tirano el que te destierra de la ciudad ni un juez injusto, sino la naturaleza, la misma que te introdujo? Es como si a un actor de comedia lo hiciera salir de escena el mismo pretor que lo contrató. [3] «Pero no he representado los cinco actos, solo tres». Tienes razón: en la vida tres actos son una obra entera. [4] El final lo determina aquel que entonces fue el causante de la composición y ahora de la disolución. [5] Tú no eres causante de ninguna de ambas: márchate con ánimo propicio, pues él te suelta propicio.

COMENTARIO

1. La sensación —entendida como la actividad sensorial y lo que esta produce, cf. II 17; V 10 y 33—, como el impulso, al que está conectada, es una prerrogativa del cuerpo (αἴσθησις τοῦ περιτετραμμένου σοι σαρκιδίου) y uno de los elementos menos nobles del individuo (Giavatto, 2008, 35). Esa visión del cuerpo conecta con VII 68 y XII 14 (φύραμα y φουρμός).

2. A semejarse a la divinidad significa un proceso de penetración crítica en la realidad: eliminar lo superfluo para que aparezca lo esencial de la forma más clara y desnuda y obtener una visión comparable a la de la divinidad y al estado de imperturbabilidad que comporta (Giavatto, 2008, 11-12 sobre γυμνόν y derivados; cf. III 11; VI 13; IX 34; X I; XI 2 y XII 8; asimismo cf. Platón, *Gorgias* 523; Séneca, *Cartas* 92). Como subraya Rutherford (1991, 143-144), lo fundamental es lograr esa clarividencia (X 35) que tiene una dimensión religiosa que encuentra lo bello y atractivo del mundo (III 2; VI 36 y X 11). Farquharson (*com. ad loc.*, 883) encuentra en este capítulo un acercamiento al neoplatonismo que no es habitual en Marco y halla paralelos con pasajes de Filón de Alejandría (I 466 y 467). No obstante, y, aunque a imitación de la divinidad, el *hegemonikon* aparezca en contraposición a lo corporal, no hay que considerar necesariamente una suerte de dualismo de cuño platónico, sino entender la contraposición a la luz de Epicteto y su concepción de la fisicidad del alma humana: Marco no es un dualista metafísico, pero cuando alude al principio rector del alma como una entidad distinta de su vestimenta fisiológica, sabe perfectamente a qué se refiere. A este respecto es comparable a un pensador moderno que acepta el carácter físico de todos los hechos, pero rechaza reducir las experiencias y estados mentales a las condiciones neurofisiológicas con las que estos se relacionan naturalmente (Long, 2012, 471).

3. La cita de Empédocles (B 27 y 28 DK; cf. *supra* VIII 41 y XI 13) presenta problemas textuales que recogen, asimismo, las dos versiones transmitidas del fragmento. Marco presenta una división tripartita del ser humano (σώματιον, πνευμάτιον, νοῦς), en el que el elemento intelectual (νοῦς, ἡγεμονικόν) es el único digno de consideración. El hecho de que en la división tripartita haya ciertos cambios léxicos para referirse al cuerpo (σῶμα/σώματιον) y al alma (πνεῦμα/πνευμάτιον/ψυχή) apunta a un cierto menosprecio de todo aquello que no sea el intelecto o el principio rector (cf. II 2 y el comentario *ad loc.* para las lecturas de Sedley, Gill e Inwood sobre esta división; asimismo, cf. Long, 2012, 470). Marco subraya que la acción racional es el aspecto fundamental de la naturaleza humana, lo que implica un compromiso con el perfeccionamiento moral y la interiorización de una indiferencia («los indiferentes») respecto a todo lo que no contribuya esencialmente a ello. La tarea de perfeccionamiento moral implica circunscribirse al presente (cf. II 2; V 26; VI 2; VII 54; VIII 36; Hadot, 2013, 229 ss.). Como Long subraya (*ibid.*, 472), Marco no solo se exige un desapego de su marco físico-corporal, sino también de todo su medio social y de su memoria vital y su propia proyección a un futuro: ¿cómo podría ser un yo así, separado de la memoria y sin expectativas?; ¿podría alguien poner en práctica ese régimen de vida en un desapego absoluto respecto de su contexto espacio-temporal y en una completa abstracción respecto a su

propia historia?; y suponiendo que sea posible, ¿no significaría un abandono total del yo? Así entendida, la exhortación a separar su principio rector del resto implicaría una suerte de autocancelación de la facultad racional-social propia mente humana. Long propone, en cambio, interpretar este fundamental capítulo a la luz de la «ley divina» de Epicteto (*Disertaciones* II 26, 28). De este modo, Marco afirmaría la doctrina estoica de que la auténtica autorrealización propia como seres racionales no solo pasa por que el mundo no nos vulnere, sino por adoptar una determinada actitud ante él: reside en cómo uno piensa, dado que todo es opinión (II 15; XII 8 y 22). La verbalización de este régimen de vida impone un lenguaje hiperbólico a fin de resultar atractivo, pero, como concluye Long: la exhortación a un desapego del tiempo, del espacio, de los conocidos y familiares, incluso de su propia historia, resalta al yo como sujeto de conciencia autónomo, un espacio fijo e interior de refugio frente al contexto exterior de flujo y confusión. A través de una afirmación tan intensamente personal, casi desesperada, intenta darse un futuro renovado y purificado, como si sumergiera plenamente su conciencia en esa racionalidad ideal a la que llama su «divinidad propia» (δαίμων). Para el δαίμων de 4, cf. II 17 y comentario *ad loc.*

5. El ser humano ha de aceptar el estado de las cosas porque todo procede de la providencia divina y revela una perfecta coherencia, de modo que la verdad, la necesidad y la oportunidad moral están perfectamente integradas unas en otras y se presuponen recíprocamente (cf. Giavatto, 2008, 134-135). Como señala Farquharson (*com. ad loc.*, 887), Marco presenta la vieja concepción del contrato o pacto (συμβόλαια) con la divinidad. Rutherford (1991, 212-214) analiza en detalle este capítulo que, con IV 21, es uno de los más claros a la hora de establecer la idea de una trascendencia *post mortem*. En su razonamiento circular (καλῶς καὶ φιλανθρώπως... παρειδὼν/περιεῖδων ἀδίκως καὶ ἀλόγως), presenta especulativamente al comienzo la idea de un renacimiento o una vida nueva, aunque no para él. Sus reflexiones son bastante austeras, en comparación con los mitos que presentan Plutarco o los neoplatónicos. Para Rutherford, Marco mantiene una posición agnóstica, aunque no excluye una nota de esperanza, si no para él, sí para aquellos que son excelentes en virtud. Cabe comparar sus palabras con las del coro del *Heracles* de Eurípides (655-672): Marco no pone en duda la providencia divina, pero, para Rutherford, lo elaborado de la pregunta y el hecho de que se refiera a «hombres divinos» sugiere que entiende que hay un problema y una cuestión que han de ser abordados. Sin embargo, el modo en que se argumenta y presenta el razonamiento obedece a la resolución de un problema intelectual, no a una crisis religiosa. Algunos estoicos consideraban que solo los *sapientes* podrían sobrevivir después de muertos, pero, por otra parte, negaban que hubiera existido jamás un solo *sapiens* y Marco reconoce no serlo (X 1; X 36). Cabe recordar que en III 4 se define la figura de ese humano excelente y cercano a la divinidad.

8. La frase final (πάντα ὑπόληψις) se recoge literalmente en II 15 y parcialmente en IV 3 (ὁ βίος ὑπόληψις). Para las implicaciones de esta afirmación, cf. XII 3 y comentario *ad loc.*

9. Cabe comparar este capítulo con lo expuesto en III 13. Los principios doctrinales (τὰ δόγματα) han de convertirse en preceptos cotidianos que deben ser aplicados a la vida (Giavatto, 2008, 122-123). La formulación destaca por

su densidad alusiva. Cleantes afirmaba también la necesidad de una práctica ininterrumpida de la virtud (Diógenes Laercio VII 128). Por otra parte, Cicerón (*Cuestiones académicas* II 144: *SVF* I fr. 60) transmite una interesante anécdota sobre Zenón: «Y esto Zenón lo demostraba mediante un movimiento, pues cuando, extendidos los dedos, había mostrado la palma de la mano: 'De este modo —decía— es la representación-impresión'; después, cuando había contraído un poco los dedos: 'De este modo, el asentimiento'; luego, cuando los había cerrado del todo y formado el puño, decía que esa era la aprehensión (por esta similitud puso también el nombre de *katalepsis*, que antes no había existido, a este proceso). Mas cuando había acercado la mano izquierda y apretado el puño estrecha y fuertemente, decía que tal era la ciencia, de la cual nadie es poseedor sino el sabio» (trad. J. Pimentel, 1990). Quien quiera usar bien los principios ha de conseguir la *katalepsis*, que solo se puede generar en un principio interno (*hegemonikon*) no en un apéndice exterior al cuerpo (la espada). Cabría entender ὁ μὲν γὰρ τὸ ξίφος ὃ χρῆται ἀποτίθεται καὶ ἀναίρειται como «este deja la espada de la que se sirve y resulta apresado».

10. Para la materia y la causa, cf. IV 21 y los contextos citados en el comentario *ad loc.* El referente final (ἀναφοράν) es una aportación nueva frente al resto. Para Farquharson (*com. ad loc.*, 889) se trata del bien social. Inwood (2019, 155-180), en cambio, lo pone en relación con III 4; VII 4; VIII 23 y IX 23, ampliando así el punto de referencia —el bien común, lo que alguien quiere decir o hacer, los dioses, la función social—: en un mundo estructurado por una providencia racional, un agente no debería actuar o reaccionar sin la reflexión debida, por ello hay que detenerse a considerar la relación, el objetivo o el propósito de algo. De otro modo, no se comprenderá el sentido de la acción propia o ajena o de los acontecimientos del universo. Por ello se añade a la lista de factores que hay que analizar.

13. Sobre el extranjero (ξένος), cf. II 17 y IV 29.

14. Cabe destacar en el «desorden azaroso sin guía» (φυρμὸς εἰκαιότητος ἀπροσάττητος) la presencia de εἰκαιότητος, término relacionado con el adverbio εἰκῆ, que, como señala Giavatto (2008, 75-76), se abre en dos direcciones, dialéctica —el plano epistemológico y de la posibilidad de decir verdad— y cosmológica —el hecho de que no haya una instancia providencial que ordene el mundo—, lo que confirma la transversalidad terminológica y conceptual propia del estoicismo: la confusión del pensamiento es contraria a naturaleza del mismo modo que un universo sin orden sería contrario a naturaleza. Gill (2013, lxxi-lxxiv) interpreta que en este capítulo (al igual que en VI 44) hay un cambio de la disyuntiva entre estoicos y epicúreos. Quizá Marco considera la posibilidad de llegar a conclusiones en el plano ético sin necesidad de que estas tengan un fundamento en la física, opción plausible propuesta por Annas. No obstante, para Gill, el problema no radica solo en que Marco trate por separado ética y física, sino en que plantea la cuestión de la relación ética-física, pero no termina por abordarla ni resolverla: admite sus limitaciones en los ámbitos físico y lógico, pero ello no significa una desafección respecto de la doctrina ética estoica, sino la conciencia de una carencia personal a la hora de fundamentarla, lo que le obliga a confiar en los argumentos de otros filósofos.

16. Para la imagen, cf. VI, 13; VIII 15 y X 8.

17. Los capítulos 17 y 18 se han transmitido con dificultades textuales.
18. Para la distinción entre principio causal y material, cf. asimismo IV 21; V 13; VII 10; VIII 11.
22. Cf. II 15 y XII 8.
23. Giavatto (2008, 137-138) vincula los capítulos 21 y 23 dentro de una misma *famiglia* conceptual. Por una parte, argumenta, subrayan la naturalidad de la muerte individual, necesaria, justa y moralmente oportuna; por otra, desplazan el punto de vista sobre el significado de la muerte en la economía del universo. El beneficio de la muerte en el plano universal (*ipso facto*, social) constituye la razón final para su completa aceptación: el individuo que la rechaza niega la ordenación del universo que ha hecho posible su propia existencia. Para otras consideraciones sobre el universo, cf. II 3 y 9; VIII 52 y X 7.
24. Farquharson (*com. ad loc.*, 893) señala que es la única referencia de Marco a la idea de algunos estoicos (Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 1052) de que el embrión inhalaba el principio vital ($\psi\upsilon\chi\eta$) con su primera inspiración de aire frío ($\psi\upsilon\chi\omicron\varsigma$). En su análisis del capítulo, Rutherford (1991, 205-208) centra el interés del capítulo en «compañía de habitantes del cielo y del éter» ($\tau\omicron$ $\pi\epsilon\rho\iota\omicron\upsilon\kappa\omicron\upsilon\upsilon\upsilon$ $\acute{\epsilon}\nu\alpha\epsilon\rho\iota\omega\upsilon\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\theta\epsilon\rho\iota\omega\upsilon\upsilon$). Algunos intérpretes (p. e., Farquharson) han entendido la expresión a la luz de una demonología de seres celestiales que se encuentra en diversas teorías más o menos contemporáneas a Marco (Filón de Alejandría, Máximo de Tiro, Apuleyo, Numenio) y también entre los estoicos (Diógenes Laercio VII 151). En cambio, y más plausiblemente, se puede poner en relación con el célebre *Somnium Scipionis* (Cicerón, *Sobre la república* VI 9-29) en el que el sabio, elevado sobre las cosas del mundo, se deleita ante la visión de los planetas y las estrellas. En otros pasajes (cf. VII 47 y XI 27) establece una contraposición de valor semejante entre mundo celestial y terrestre. Las entidades astrales no albergan pasiones, no juzgan ni cabe esperar retribución de su parte. Son modelos para la reflexión e imitación. Sellars (2021, 15-16) subraya el hecho de que en este capítulo la «visión desde arriba» sea una de las tres operaciones intelectuales que se han de tener a mano, lo que confirma su lugar central en el repertorio de ejercicios espirituales de Marco. Para la adopción de esta mirada desde arriba, cf. III 10; VI 36; VII 48 y XII 32. Sobre la formulación acerca de «providencia o azar», Giavatto (2008, 214) subraya que se hace explícita la identificación entre átomos y azar: hablar de átomos para Marco no significa describir la estructura de la materia, sino la aceptación de un punto de vista que niega la organización racional del universo. No se pone el foco en el modelo cosmológico en sí mismo, sino en la interpretación que se debe dar a los acontecimientos que se producen en conformidad con aquel. En cualquier caso, la conclusión es que se debe aceptar todo aquello que sucede.
26. El carácter social del ser humano, tal y como lo formuló Aristóteles, adquiere un peso mayor en el estoicismo, ya que procede directamente de una racionalidad emanada de la divinidad, de modo que la participación en la razón no solo genera una comunidad entre los humanos, sino también entre ellos y la divinidad (Reydams-Schils, 2012, 443-444). Para Farquharson (*com. ad loc.*, 894) este capítulo es una suerte de resumen de todos los temas que aparecen en el libro II, aunque, como matiza Rutherford (1991, 131), se trata de

temas que aparecen en toda la obra y han de ser considerados ejes vertebrales de la misma. Los temas se elaboran y reelaboran entrando en combinación con otros y adquiriendo nuevos matices. Para Rutherford, la cadena de *kephalaia* que se despliega en este capítulo es un buen ejemplo de esta articulación conceptual: se presentan ocho temas de reflexión que podrían ser —cada uno de ellos— el punto de arranque o la idea central de un capítulo. La idea de que «el presente es lo único que vive cada uno y lo que pierde» aparece desarrollada, a la manera senequiana (*Cartas* 93), en II 14, al igual que «el error de otro te es ajeno» es expresado de manera epigramática en IX 4 (cf. asimismo VII 29; IX 20 y 38). Para la división tripartita cf. II 2 y comentario *ad loc.*

27. De los personajes mencionados solo hay seguridad respecto del emperador Tiberio, que vivió retirado en la isla de Capri (Tácito, *Anales* IV 67; Suetonio, *Tiberio* 40). Puede que Fabio Catulino sea el cónsul del 130 d.C. y el mencionado *supra* IV 50; Estercinio quizá fue un general de época de Tiberio que sirvió bajo las órdenes de Germánico en Panonia (Tácito, *Anales* II 11). Conservamos una carta de Frontón a Velio Rufo (*Ad amicos* I 11, Van den Hout). Giavatto (2008, 130) analiza formalmente el final del capítulo: el adverbio ἀφελῶς («con sencillez») es la negación de la expresión precedente μετ' οἰήσεως («con arrogancia»). La coda del capítulo constituye el *interpretamentum* de ἀφελῶς: la sencillez ha de ser ἀτυφία («ausencia de soberbia»). Por otra parte, hablar de ἀτυφία tiene más sentido que de ἀφέλεια (cf. III 11, dentro de una lista de virtudes), porque pone inmediatamente de manifiesto el τῦφος («soberbia»). Los términos con alfa privativa tienen esta ventaja: desvelan inmediatamente el defecto que rectifican. En este caso, además, cabe la posibilidad de que la virtud en cuestión (ἀτυφία) sea una mera simulación y que el vicio que intenta abolir esté en realidad vivo y activo bajo esa apariencia de virtud.

28. Rutherford (1991, 209-212) analiza largamente este breve capítulo a la luz de los ejercicios de argumentación propios de las escuelas filosóficas y retóricas. Para los estoicos, como recoge Diógenes Laercio (VII 52), la percepción sensorial permite aprehender cualidades materiales (colores, texturas...) y por el razonamiento se llega a conclusiones obtenidas por demostración, como la existencia de los dioses y su providencia: el problema radica en que la negación de la providencia presentada por los epicúreos planteaba una dificultad y requería una gran habilidad demostrativa. Para Epicteto, la belleza y orden del universo (II 14, 25-27) eran una prueba de la existencia de los dioses. Ya otros filósofos habían apelado antes al movimiento y orden astral (Platón, *Leyes* X 897c y 898c; XII 966e; Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 95). La respuesta primera de Marco (ὄψει ὁρατοί εἰσιν) parece recoger este argumento (cf. *supra* VII 19 y XII 24), aunque también puede interpretarse a la luz de las epifanías divinas (Cicerón, *ibid.* II 6). El segundo argumento es más erístico y es un lugar común escolar (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 3, 14; Cicerón, *Tusculanas* I 70). Para Marco, a cada momento se tiene experiencia propia de su poder (τῆς δυνάμεως αὐτῶν ἐκάστοτε πειρῶμαι), pero, se pregunta Rutherford (*ibid.*, 211), ¿qué constituye esa experiencia? ¿La bondad del mundo que le rodea? ¿Los consejos y sensaciones internas de apoyo por parte de los dioses? Cabría establecer algún vínculo con cierta literatura contemporánea en la que el poder

de los dioses se manifiesta mediante intervenciones o pruebas espectaculares y milagrosas (Apuleyo, *Asno de oro* XI 15; Eunapio sobre Jámblico en *Vidas de filósofos y sofistas* 458-459; numerosos pasajes evangélicos Marcos 8, 11.13; Mateo 12, 38; 16, 1-4). No obstante, Marco es más parco en explicaciones y parece más interesado finalmente en la convergencia entre razón aprehensiva y reverencia (καταλαμβάνω και αἰδοῦμαι), a la que concede enfáticamente el último lugar de la frase. El capítulo está cuidadosamente entrelazado léxicamente entre acciones de visión (ἰδῶν - ὄψει ὄρατοί - ἑώρακα), comprensión profunda (κατεληφώς - καταλαμβάνω) y piedad religiosa (σέβεις - τιμῶ - αἰδοῦμαι): la teoría y la abstracción son la fina máscara que recubre una esperanza genuina y una intensa implicación personal (Rutherford, *ibid.*, 212).

30. La unidad del mundo (ἔνωσις) se manifiesta en una diversidad de instancias (φῶς ἡλίου, οὐσία, ψυχὴ y νοερά ψυχὴ) cuya separación es contingente. Las otras partes constitutivas de los seres, como son insensibles y extrañas unas a otras, deben ser contenidas por fuerzas ajenas a ellas: τὸ ἐνοῦν y τὸ ἐπὶ τὰ αὐτὰ βριθον, una suerte de «gravitación» física que atrae a cada elemento a su semejante, mientras que la inteligencia (διάνοια) posee naturalmente esa tendencia a la unidad con lo semejante y su unión no conoce obstáculo (cf. Giavatto, 2008, 183, n. 123).

32. Cf. XII 24 y el comentario *ad loc.* Como señala Giavatto (2008, 55, n. 88) sobre la negación «de que haya nada grande (μηδὲν μέγα φαντάζου)», las consideraciones que hace Marco a modo de pregunta y respuesta buscan disminuir aquello que el ánimo tiene en alta consideración.

34. Referencia a los epicúreos (cf. Diógenes Laercio X 125 y 139: *Máximas capitales* II; cf. asimismo Lucrecio III 830 y 866). En varios capítulos (VII 33; IX 41 y este), Marco acepta que el epicureísmo puede ser útil, por ejemplo, para soportar el dolor físico (Gill, 2012, 393).

36. Para la comparación con el teatro, cf. Epicteto, *Manual* 17, aunque la imagen en Marco adquiera un tono más impersonal (Rutherford, 1991, 232). El pretor (στρατηγός) era el cargo romano que presidía los espectáculos en su año de oficio público. Hadot (2013, 358) apunta: «Cuando la ley divina da a cada uno la parte que corresponde a su valor, es, a su vez, la parte que se le debe según su mérito en función de lo que es, y la parte que le toca, que le concede la suerte, el Destino. Es, pues, a su vez, lo que el *hombre escoge* ser por su decisión moral y lo que la *Ley*, por su decisión inicial, escoge que sea». Por su parte, Rutherford (1991, 129-130) subraya la idea de la vida como obra de teatro y el carácter ilusorio de esta vincula a Marco con el poeta Paladas, aunque la idea hedonista que se desprende de este último quede muy lejos del compromiso ético del estoico. La obra se cierra con esta admonición en la que la naturaleza impone una salida del mundo siempre en el momento oportuno y no cabe dolerse si el tiempo transcurrido en la vida es más breve de lo esperado (Giavatto, 2008, 229). El manuscrito A cierra con unos versos que transmite también la Antología Palatina (XV 23) que algunos intérpretes fechan en el siglo VII y otros atribuyen a Aretas (erudito bizantino y obispo de Capadocia que vivió en el siglo X): «Si quieres gobernar sobre la pena, / despliega este dichoso / libro y comienza a leerlo con fruición; / en él por una feliz sentencia, / verás con facilidad que de las cosas futuras, / de las presentes y de las ya pasadas, / el goce y el sufrimiento / no son nada mejor que el humo».

MARCO AURELIO
MARCO CORNELIO FRONTÓN

CARTAS
(Selección)



NOTA A LAS CARTAS¹

Como complemento a la edición, hemos incluido algunas de las cartas que conservamos del epistolario entre Marco Aurelio y su maestro de retórica Marco Cornelio Frontón. Sabemos que buena parte de la tarea cotidiana de Marco Aurelio pasaba por la redacción de cartas, tanto en griego como en latín. Conservamos estas últimas² gracias al afortunado descubrimiento de un palimpsesto en 1815 que contenía una compilación de cartas de Frontón con distintos correspondientes.

Frontón nació entre el 90 y el 95 d.C. en Cirta (Numidia), la actual Constantina en Argelia, lo que le conecta con otros importantes autores norteafricanos, como Apuleyo de Madaura o Terenciano Mauro. Proveniente de una familia de cierta influencia, recibió educación en Roma y, si bien como *homo novus*, desarrolló cierta carrera política —llegando a ser senador y *consul suffectus* con Adriano—, aunque sin demasiada proyección. Más lejos llegó como maestro de retórica y abogado, dado el reconocimiento que se granjeó de sus contemporáneos. El epistolario deja constancia de su método directo, conversacional y muy centrado en las imágenes. Al igual que sucede con otros autores de su época, de tendencias arcaizantes, sus gustos literarios se centraban en los autores del período republicano, donde encontraba una pureza propia de la lengua latina, y no mostró mucho interés por los autores del período de Augusto —aunque conocía profundamente la obra de Virgilio—, ni por las novedades contemporáneas. Fue un entregado filólogo y crítico,

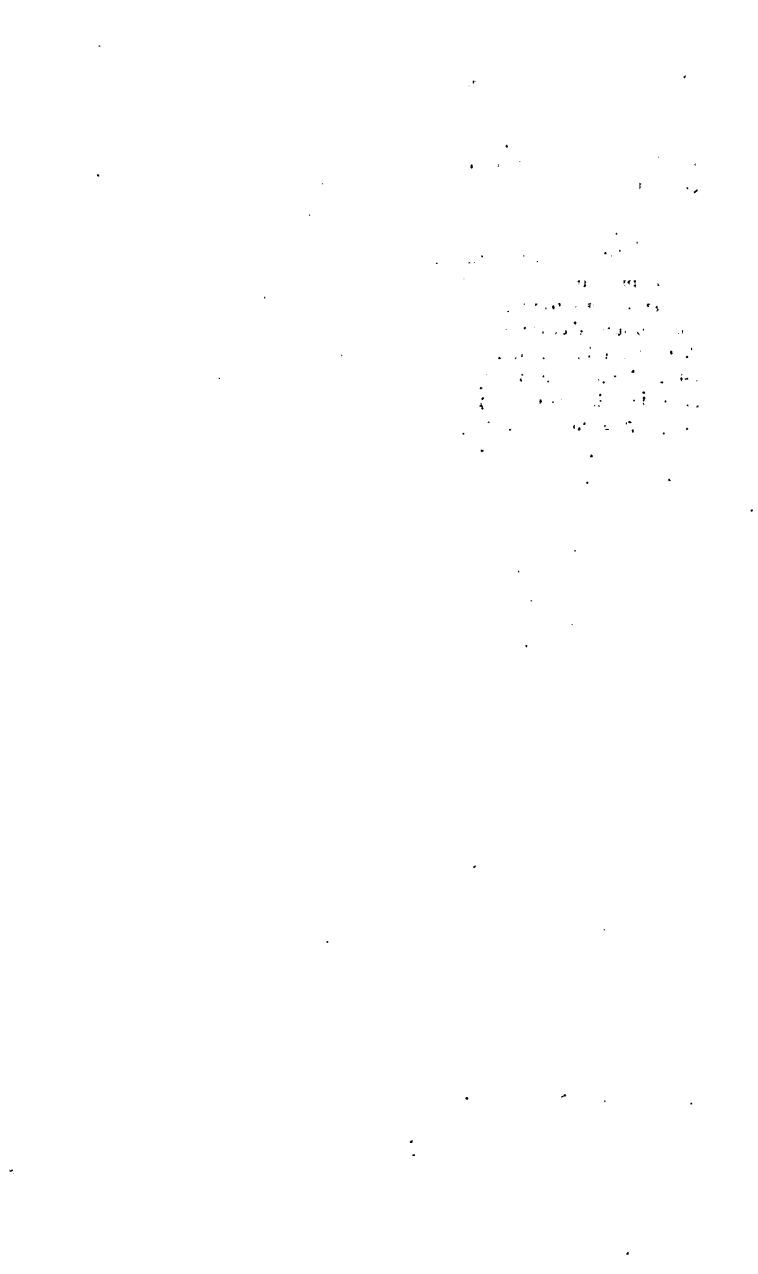
1. Sigo a Van den Hour (1999, vii-xi) y la introducción de A. Palacios a su edición (Gredos, Madrid, 1992).

2. Para las noticias sobre el epistolario en griego, cf. Cortassa, 1994.

aunque no dejó una obra sistematizadora de sus doctrinas. Su período de mayor florecimiento se produjo seguramente entre 139 y 145, cuando se convirtió en el tutor de Marco. El práctico Antonino Pío se aseguró de limar las veleidades filosóficas del futuro heredero al poder poniendo a su lado a este amable y conservador erudito, en absoluto dado a la filosofía, que intentó inculcarle valores y formas propios de una Roma esplendorosa pero ya pasada. A partir del 145, la conversión de Marco a la filosofía, su matrimonio con Faustina, hija de Antonino Pío, y su acceso a la corregencia *de facto* conllevaron un menor ritmo epistolar entre ambos. Sin embargo, según fueron incrementándose los problemas en el ejercicio del poder, parece que Marco recordaba los días felices de discusión y lectura de los viejos autores romanos en compañía de su maestro. Frontón estaba casado con Cratia y tuvieron cinco hijas de las que solo sobrevivió una, Cratia, que se casó con —su también discípulo— Aufidio Victorino, político y militar cercano a la corte de Antonino, Marco y Cómodo. Frontón falleció antes del 170 —entre 167 y 169—, pocos años después que su esposa (165).

Su correspondencia no fue dada a conocer hasta el siglo IV, y seguramente el propio Frontón no quiso que fuera editada. De ahí que muchas de las cartas carezcan del interés y de la pulidez literaria que a veces se le reprocha. De sus discursos, por otra parte, solo conservamos tres muestras que dan cuenta de su capacidad de conjugar registros concisos y adornados (*siccitas* y *pompa*). La datación de la correspondencia es, en conjunto, compleja. Aportamos en las notas a cada una de las cartas las posibles fechas de redacción. El epistolario se conservó en un manuscrito de pergamino que fue enmendado y corregido con tachaduras que afectaban al texto en dos ocasiones, y que incorporaron diferentes *marginalia* e incluso variantes textuales. El manuscrito —quizá del siglo V— fue reutilizado en el VII para transcribir una copia de las actas del I concilio de Calcedonia (451) —quizá relacionada con la conversión de los longobardos arrianos de Pavía a la *ortodoxia* católica trinitaria—, que se conservó en la abadía de San Columbano (Bobbio). El palimpsesto fue dividido en el siglo XV y el patrimonio de la biblioteca de Bobbio, en decadencia, pasó a otras sedes más activas. En 1815 Angelo Mai, futuro cardenal, descubrió en la biblioteca Ambrosiana de Milán una parte del código original: 282 páginas que forman parte del *Ambrosianus E 147*. A continuación, localizó otro bloque de 106 páginas en otro código misceláneo (*Vaticanus Latinus 5750*), que habría llegado allí *ca.* 1618 y publicó la primera edición de la correspondencia con unas doscientas cartas: se considera que se conserva la mitad de las cartas que contenía el manuscrito original. Tras una apresurada primera

edición (1815), con réplica por parte de Niebuhr (1816), el propio Mai publica una más cuidada de ambas partes en 1823. Los medios químicos de la época —usados para hacer el texto visible— produjeron daños importantes en los manuscritos, de modo que los editores posteriores (Naber, Haines, Portalupi, Van den Hout) tuvieron que realizar una importante labor de reconstrucción filológica no exenta de discusiones. El interés principal de las epístolas reside, acaso, en los correspondientes, además de Frontón y Marco: Antonino Pfo, Lucio Vero, Domicia Lucila, Aufidio Victorino, Herodes Ático y otros personajes importantes de la época, lo que suministra un documento de primera mano para el estudio de la corte imperial durante esos años; por otra parte, en ellas se alude a discursos, obras y opúsculos de Frontón ahora perdidos de los que podemos recuperar fragmentos significativos.



Marco César a su maestro Frontón: que estés bien¹.

Recibe ahora unas pocas palabras contra el sueño y en favor de los desvelos: aunque creo que estoy de parte del acusado porque continuamente, por el día y por la noche, estoy inmerso en el sueño y no lo abandono ni [dejo] que me abandone, hasta tal punto ha llegado nuestra familiaridad. Sin embargo, quiero que, ofendido por mi acusación, poco a poco vaya retirándose y me conceda, por fin, alguna capacidad para elaborar una pequeña reflexión en vela. [2] Por tanto, «los argumentos son queridos»² y me voy a servir del primero, porque tú afirmas que un tema como el que he asumido — la acusación del sueño — es más fácil que el tuyo, que te vas a hacer su alabanza («¿Y quién», dices, «no va a hacer con facilidad una acusación del sueño?»): así pues, aquello cuya acusación resulta fácil tiene difícil alabanza y aquello cuya alabanza es difícil no tiene un empleo muy útil.

[3] Pero dejo esto a un lado. Ahora que nos encontramos en Bayas, en este interminable laberinto de Ulises, echaré mano de unas pocas palabras de Ulises que resultan pertinentes al tema³. En verdad, él no hubiera llegado finalmente tras veinte años a su tierra patria, ni habría andado errante tanto tiempo por esta especie de lago, ni hubiera soporado todo lo que compone la *Odisea*, a no ser que «agotado por el cansancio me asaltó el dulce sueño», aunque «al décimo año se vislumbraba ya la tierra patria»⁴. ¿Y qué hizo el sueño?:

«Y se impuso la maligna deliberación de aquellos. Desataron el saco y se aventaron todos los vientos. Al instante los zarandeó la tempestad y los arrastró llorando hacia alta mar, lejos de la tierra patria».

¿Y qué sucedió de nuevo en la isla Trinacria⁵?

«Ellos derramaron sobre mis párpados dulce sueño. Y entre los compañeros Euríloco comenzó a dar malicioso consejo».

Después, cuando «las vacas y gordos rebaños de Helios degollaron y desollaron, quemaron los muslos y comieron sus entrañas»⁶. ¿Qué le pasó a Ulises cuando despertó?

«Dando un suspiro lancé mi queja a los dioses inmortales». «Cuán para mi ruina me adormecisteis con despiadado sueño»⁷.

Por tanto, el sueño no permitió, por largo tiempo, que Ulises vol-

viera a ver su patria de la que «anhela incluso ver el humo que se levanta de su tierra»⁸.

[4] Paso ahora del hijo de Laertes al de Atreo. Aquello que lo engañó «con toda premura»⁹, por cuya causa tantos ejércitos fueron dispersados y puestos en fuga, surgió realmente por estar dormido y a causa de un sueño.

[5] ¿Qué, qué es lo que dice el poeta cuando alaba a Agamenón?

«Y allí no verías dormido al divino Agamenón».

¿Y qué dice cuando lo reprende?

«No es conveniente que un guerrero con voz en el consejo duerma toda la noche».

Versos que un egregio orador tradujo admirablemente una vez.

[6] Paso ahora a nuestro Ennio, del que tú dices que tuvo su iniciación dormido y a partir de un sueño. Mas la verdad es que, si no hubiera sido despertado del sueño, nunca hubiera narrado el suyo¹⁰.

[7] De aquí, paso al pastor Hesíodo, del que dices que se convirtió en poeta durmiendo, pero la verdad es que recuerdo que en la escuela leí:

«Mientras apacentaba sus ovejas junto a la rápida huella del córcel, / con Hesíodo se encontró el grupo de Musas»¹¹.

Entiendes qué quiere decir «apacentaba»: que las Musas lo abordaron mientras estaba caminando. ¿Qué piensas entonces tú de este al que alaba de la manera más bella cuando dice:

«Un sueño placentero, profundo, suavísimo, muy parecido a la muerte»¹²?

[8] Ya he jugado, más por amor hacia ti que por confianza en mí mismo. Me voy a dormir después de haber hecho una buena acusación al sueño: la que he estado elaborando esta noche para ti¹³. Espero que el sueño no me devuelva un obsequio.

NOTAS

1. Carta Van den Hout I 4. En ella, Marco muestra una composición literaria y Frontón responde en calidad de maestro. Van den Hout (1999, 14) considera que en la carta aparecen ya ciertas dudas de Marco respecto al sentido de esta clase de ejercicios retóricos que podría situar su composición en torno al 145. Por lo que se deduce, Marco se encontraba en Bayas, mientras Frontón estaba en una villa a las afueras de Roma. No se conserva la carta del maestro a la que Marco responde.

2. En griego, ἐπιχειρήματα φίλα (según la edición de Van den Hout), término técnico para una argumentación retórica basada en ejemplos más que en la lógica (*Retórica a Herenio* II 2, 2; Quintiliano, *Instituciones oratorias* V 10, 4).

3. La bahía de Bayas está en Campania y se suponía que había sido escenario del periplo odiseico. Según una tradición, Ulises había dado nombre a la localidad en honor de

Bayo, uno de sus compañeros (Servio, *Comentarios a Eneida* IX 7). El «interminable laberinto» puede ser una alusión metafórica a la interminable llegada de visitantes que acudían a la residencia vacacional de la familia y al tedio que ello provocaba en Marco (Van den Hout, 1999, 16).

4. Citas en griego, en el original, de *Odisea* X 31 y X 29, sigo la traducción de Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2004.

5. La isla de Sicilia.

6. Extractos de diferentes versos de *Odisea* XI (108 ss.) y XII (322 ss.; 338 ss.).

7. *Odisea* XII 370 y 372.

8. *Odisea* I 58.

9. Cita en griego, en el original, de *Ilíada* II 12 y 29; sigo la traducción de Óscar Martínez García, Alianza, Madrid, 2010.

10. El poeta romano Ennio contaba en sus *Anales* que Homero se le había aparecido en un sueño y le había comunicado que su alma se había reencarnado en él.

11. Referencia a Hesíodo, *Teogonía* 22. En cambio, los versos que cita son de Calímaco (Pap. Oxyr. 2208; Pfeiffer, I 1949).

12. *Odisea* XIII 80.

13. Era bastante excepcional continuar con el estudio *post cenam* y seguramente se debiera al conocido insomnio de Marco.

A su señor Marco César de Frontón¹.

Cuando he vuelto a casa me han entregado una carta que, claro, me habías escrito a Roma y a Roma ha sido llevada. Finalmente, ha llegado hoy y la han entregado hace poco. En ella has refutado con numerosos y refinados argumentos las pocas cosas que yo había escrito en favor del sueño, con conocimiento, sutileza y precisión, de modo que, si la vigilia te proporciona tal grado de lucidez y gracia, preferiría, por mi parte, que te mantuvieras despierto. [2] Sin embargo, dices que habías escrito tarde, muy poco antes de irte a dormir. Por tanto, un sueño que se aproximaba y urgía generó esta carta tan refinada. Entonces el sueño es como el azafrán: antes de que se te aparezca delante, va proyectando su olor desde lejos y desde lejos va deleitando. [3] Comenzaré desde el principio de tu carta donde dices con elegancia que «estás de parte del acusado» porque [...] ², si se lo condena, no cabe la posibilidad de suministrar otro que tenga el mismo uso y peso. Realmente, la expresión es elegante y cariñosa, el modo en que dices «ni todas las otras cosas que componen la *Odisea*». [4] Y es que has combinado y entremezclado todas estas cosas latinas entre versos griegos con tal pericia que el discurso es como la policromía de la danza pirriquia, cuando cubiertos unos de escarlata, otros de rojo, otros de ostra y de púrpura, evolucionan juntos en formación³.

[5] Y luego pasaste del hijo de Laertes al Atrida con sutileza. En ese punto, has dado otro golpe ingenioso acerca de Quinto Ennio, cuando dices que «a no ser que hubiera sido despertado de su reposo, jamás hubiera narrado su sueño». Que me llegue a odiar mi Marco César, si cabe, con tanta agudeza. No hay juegos de prestidigitación tan ingeniosos, «no hay trampa», como dijo Levio, «presentada con tanta astucia»⁴. ¿Qué pasa si te pido esto: que no despiertes? Pero, al contrario, te pido que duermas. Aquí va otro proverbio de bufones: «Aquí uno con el que puedes jugar a la morra a oscuras»⁵. ¿Cómo no voy a sentir dicha, cuando me doy cuenta de estas cosas, las observo y, además de esto, recibo el apelativo de maestro de parte de su señor César? ¿De qué modo voy a ser tu maestro si no logro eso que deseo enseñarte: que duermas? [6] Sigue como sea de tu agrado, con tal de que los dioses, ya duermas pro-

fundamente ya estés en larga vigilia, te me hagan prosperar en tus facultades con el lenguaje, además tan elegantes.

[7] Que estés bien: gozo y profundo amor mío.

NOTAS

1. Carta Van den Hout I 5. Respuesta a la anterior. Cuando Marco no sabía dónde estaba Frontón, solía mandar sus cartas a la dirección de Frontón en Roma.

2. Laguna textual, en adelante [...].

3. Se trata de una danza ejecutada por los jóvenes espartanos (Platón, *Leyes* VII 815a) que en tiempos de Julio César, se había convertido en una danza-pantomima llevada a cabo por profesionales (Suetonio, *César* 29; *Nerón* 12). Seguramente, Frontón había asistido a esta clase de representaciones en tiempos de Adriano (*Vida de Adriano* 19, 8; cf. Van den Hout, 1999, 21). Los términos que emplea Marco se refieren a diferentes matices del rojo —*cocco*, *luteo*, *ostro* y *purpura*—, de ahí el «in pyrrhicha versicolorum discursus». Estos colores cambiantes —Plinio, *Historia natural* 28, 113 menciona el cambio de color (*versicolor mutatio*) que se produce en la piel del camaleón— se daban principalmente en los tonos cercanos al púrpura (Van den Hout, 1999, 22).

4. «Nulla decipula tam insidiosa»: quizá un verso del *Erotopaegnia* de Levio (Van den Hout, 1999, 23).

5. En el antiguo juego de la morra dos jugadores extienden dedos de sus manos derechas mientras dicen números: vence quien acierte el número de dedos desplegados entre las dos manos derechas. El proverbio era propio de *rustici* (Cicerón, *Sobre los deberes* III 77).

Marco Aurelio César saluda a Frontón, su maestro¹.

Qué poca vergüenza tengo por enviar a veces alguno de mis escritos para que los lea alguien de tanto ingenio, tanto criterio. Mi padre y señor mío me pidió que seleccionara un pasaje de tu discurso e hice la declamación² razonablemente bien. Sin duda, aquellas palabras exigían que se les concediera la presencia de su autor y, consecuentemente, apenas se aclamó como respuesta un «Digna para su autor»³. Pero eso que con razón antepones a todo lo demás no lo voy a demorar por más tiempo: mi señor quedó tan impresionado por la escucha de tus palabras que apenas pudo soportar —y con fastidio— que la obligación le llevara a atender un asunto en un lugar distinto a ese en el que tú habías entrado para declamar tu discurso. Se admiró con entusiasmo el vigor de las ideas, la diversidad y fuerza de la expresión, la ingeniosa originalidad de la invención y la sabia construcción del discurso. Creo que ahora, después de esto, me preguntarás qué parte considero la mejor. Atiende. Comienzo así⁴:

[2] «En estos asuntos y causas que son juzgadas por jueces particulares no hay peligro ninguno, ya que sus veredictos tienen vigencia solamente dentro de los términos en que se plantean las propias causas. Sin embargo, mediante tus decretos, emperador, quedan sancionados precedentes que han de tener validez pública para el futuro. Te han sido concedidos un poder y una autoridad tan grandes como los que tienen los hados: los hados disponen qué nos ha de suceder a cada uno de nosotros; tú, cuando tomas decisiones sobre casos particulares, vinculas todas las cosas con un precedente. [3] Por ello, si das tu beneplácito a este decreto proconsular, proporcionarás una norma a todos los magistrados de todas las provincias sobre lo que habrán de sentenciar en causas semejantes⁵. ¿Qué sucederá entonces? Lo que se espera: que todos los testamentos provenientes de las provincias romanas más lejanas y de ultramar serán enviados a Roma para tu escrutinio. Un hijo podrá albergar la sospecha de haber sido desheredado: demandará que no se abran las tablillas testamentarias de su padre. Lo mismo demandarán la hija, el nieto, el bisnieto, el hermano, el primo, el tío paterno, el tío materno, la tía paterna, la tía materna. Todas las figuras de parentesco

posibles se arrogarán este privilegio para que no se permita la apertura de las tablillas testamentarias y así disfrutar ellos de la posesión que les concede el derecho de consanguinidad. Y finalmente, una vez que la causa sea remitida a Roma, ¿qué podrá ocurrir? Los herederos designados en el testamento emprenderán viaje por mar, mientras que los desheredados continuarán haciendo disfrute de su posesión. Dejarán que pasen los días, solicitarán aplazamientos, alargarán las prórrogas con diferentes excusas: 'Estamos en invierno y el mar invernal es feroz: no ha podido hacer acto de presencia'⁶. Cuando haya pasado el invierno: 'Hay posibilidad de temporales de primavera y las incertidumbres implican retrasos'⁷. Termina la primavera: 'En verano hace calor y el sol deja exhaustos a los navegantes y la gente se expone a mareos'. Llega el otoño: 'Los frutales tienen la culpa y el agotamiento servirá de excusa'⁸. [4] ¿Me lo estoy inventando y son imaginaciones mías? ¿Acaso no es lo que está pasando en esta causa? ¿Dónde está la parte contraria que ya hubiera debido personarse hace tiempo para defender su causa? 'Está en camino'. ¿Hasta cuándo va a estar de camino? 'Es que viene desde Asia'. ¿Y sigue en Asia a día de hoy? 'El camino es largo, por mucha prisa que se dé'⁹. ¿Y es en barco, a caballo o con postas oficiales como llega tan presto a las estaciones? Mientras, una vez que tú, César, comiences la instrucción, se solicitará y obtendrá un aplazamiento. Se fija la vista de nuevo, se te solicita un aplazamiento de dos meses. Los dos meses se cumplen en los siguientes idus y desde entonces han transcurrido unos cuantos días más. ¿Ha llegado por fin? Si no ha llegado, ¿al menos está cerca? Si no está cerca, ¿al menos ha salido de Asia? Si aún no ha salido, ¿al menos tiene intención de hacerlo? Pero ¿qué intención va a tener más que empollar bienes ajenos, despilfarrar rentas, saquear cultivos, dilapidar todo lo que haya? No va a ser tan imbécil como para preferir presentarse ante César y perder la causa antes que quedarse en Asia y seguir siendo propietario.

»[5] Si se introdujera esta costumbre —que los testamentos de los difuntos se enviaran a Roma desde las provincias de ultramar—, los testamentos estarían expuestos a una suerte más indigna y amarga que si se trajeran hasta aquí, desfigurados por la violencia, los cuerpos de los que fallecen en ultramar. Además, un muerto no obtendrá daño ni peculio. En esas mismas violencias hay pronta sepultura para los cadáveres: ya sea porque los mares devoren a los naufragos o los rápidos cursos de los ríos los arrastren, los sepulten montañas de arena, los despedacen las fieras o los desgarran las aves carroñeras, a menudo el cuerpo humano halla sepultura dondequiera que se consuma. Sin embargo, cuando un testamento se hunde en un naufragio, naufragos e insepultos, en una

palabra, quedan el patrimonio, la casa y la familia. Antaño se sacaban los testamentos de los segurísimos templos de los dioses o de los depósitos de tablillas, registros, archivos o de los tesoros sagrados¹⁰. En cambio, ahora se trasladan los testamentos como si hubieran sido arrojados entre los fardos de los mercaderes y los sacos de los remeros. Es más: si hay que tirar algo por la borda, los testamentos se tiran a la vez que las legumbres. Y aún más, ¡exijamos que se establezca un impuesto de flete por los testamentos! Antes no fue establecido porque los testamentos aún no navegaban en alta mar de manera semejante y eran carga de un barco bajo la dirección de alguien como testigo.

»[6] Un recaudador de impuestos demandado redactó torpemente un testamento. Él no da nada a ninguna de sus hermanas que estaban en Asia y, dependiendo del grado en que alguien le proporcionaba beneficio en el comercio le concedía un legado [...] testa en beneficio de sus conocidos de algún proyecto de obra pública o de alguna subasta [...] Las hermanas se dan cuenta de que las donaciones han disipado una importante parte del legado: persiguen a los restantes legatarios exponiendo el testamento a las aguas del mar, a las tempestades del invierno, a las nubes del cielo. Para quienes han de franquear peligros quedan los vientos desatados y feroces aun cuando el cielo y el mar están despejados. Los legados testamentarios se hallan expuestos al arbitrio del mar; por el engaño de las borrascas, los vientos que azotan los arrebatarán de la vista y, por las mismas, serán arrastrados junto al testamento. A continuación, en la nave los bienes chocan despedidos y arrasados contra lo que fijaba el testamento, después se desparraman en la corriente del Adriático y desaparecen diseminados y engullidos por el oleaje del mar. [7] Entretanto, las hermanas disfrutan de las propiedades de Asia tras haberse servido de un ardid engañoso. Posteriormente, solo se les priva de cosas en buen estado de las que el testador podía hacer entrega, además con un testamento debidamente hecho en una carta secreta apresuradamente [...].

»[8] Añadamos algo sobre el funeral del testador. La familia debe saber cómo organizar los funerales. El esclavo manumitido llora de un modo, de otro distinto el cliente obligado a la alabanza, de diferente manera el amigo que ha sido honrado con un legado. ¿Por qué celebrar las exequias con incertidumbre y tardanza? En el caso de todos los animales la herencia se ejecuta justo después de su muerte: a la oveja se le quita al momento la lana, como al elefante el marfil, las garras a los leones, las alas y plumas a las aves: la herencia de los seres humanos queda a la espera de aceptación¹¹, se producen demoras de la misma o, expuesta, es presa de saqueadores».

[9] Creo que he dado una impresión del conjunto. Pues, ¿qué podría hacer yo que te admiro por completo, que amo por entero a un hombre tan dichoso? Que estés bien, maestro tan elocuente, docto, tan querido para mí, tan dulce y grato, el amigo al que más echo de menos.

[10] El hijo de Herodes, que había nacido hoy, ha muerto¹². No lo va a sobrellevar Herodes con ánimo sereno. Me gustaría que le escribieras unas pocas líneas al respecto.

Que estés siempre bien.

NOTAS

1. Carta I 6 Van den Hout. La carta suele fecharse en el 143, mas se discute si antes o después del consulado de Frontón (julio-septiembre del 143). La larga cita de Marco nos ha legado el único discurso de Frontón que ha llegado hasta nosotros. El problema de los testamentos afectó profundamente a la sociedad romana y es objeto de numerosas reflexiones, comentarios e invectivas (cf., por ejemplo, Horacio, *Sátira* II, 5; Séneca, *Sobre los beneficios* VI 38, 4 y *Cartas* 95, 43; Petronio, *Satiricón* 71 y 116; Plinio, *Cartas* II 20 y VIII 18; Marcial V 39; VIII 27; XI 44 y 55; Juvenal, *Sátira* 12). Por otra parte, abre una interesante ventana a las prácticas legislativas y jurídicas en la corte imperial de los Antoninos y al aprendizaje de las prácticas de ejercicio del poder que Marco recibió dentro de ella.

2. En griego, ὑπεκρινάμην.

3. En griego, ἀξίως τοῦ ποιητοῦ; es decir, la declamación de Marco ha sido solo «digna» tratándose de un discurso de Frontón.

4. Para la discusión sobre el discurso (al que se refiere como *De testamentis transmarinis*; *Orationem pro Bithynis: de Asianis testamentis*) y a su adscripción a algunos de los títulos transmitidos de la obra de Frontón (*Pro Bythinis*, *Pro Cilicibus* o *Pro Ptolemensibus*), así como para los aspectos legales y rituales de la práctica testamentaria romana, cf. Van den Hout, 1999, 27-29. En el discurso no hay *crimen*, sino que solo se refiere a partes litigantes, una de ellas cliente de Frontón. La primera parte del discurso es sobria en recursos (asíndeton, aliteración, homoioteleuton, asonancia, sinonimia) y directa (*genus siccum*: Macrobio 272, 4), mientras que la segunda asume rasgos asianistas (paralelismos antitéticos, anáfora, quiasmo, palabras poéticas, símiles que actúan como argumentos). La diferencia entre ambas partes sorprende a Marco: *elocutionis variam virtutem* (en 1).

5. El emperador ejercía su poder legislativo mediante edictos (*edictum*), decisiones judiciales (*iudicium* o *decretum*) o a través de la explicación de una ley (*rescriptum*) en caso de que esta fuera solicitada.

6. En una extensión tan vasta como la del Imperio, las solicitudes de aplazamiento generaban problemas realmente graves en la administración pública y ya en el siglo II los emperadores procuraron limitar los plazos lo más posible (Ulpiano, *Digestum* II 2, 7; Paulo, *Digestum* II 12, 10).

7. Marzo y abril se consideraban meses peligrosos y la navegación no comenzaba propiamente hasta la segunda mitad de mayo.

8. Aunque irónico, tiene fundamento legal (Ulpiano, *Digestum* II 12, 1).

9. Generalmente, los que viajaban de Asia a Roma no iban por vía marítima, sino que cruzaban el Helesponto y tomaban la vía Egnatia a través de Grecia hasta Durriquio, pasaban a Brindisi cruzando el Adriático —el tramo más peligroso— y tomaban la vía Appia hasta Roma. El viaje podía durar meses.

10. Los testamentos se guardaban en templos (Juvenal VIII 143; Ulpiano, *Digestum* X 2, 4, 3), especialmente en el de Vesta (Suetonio, *César* 83; *Augusto* 101; Tácito, *Anales* I 8, 1).

11. Es decir, queda a la espera (*iacet*, término legal) de la *cretio*: la aceptación, ante testigos, de una herencia por parte del heredero o herederos, previa a la toma de posesión de los bienes.

12. Quizá el primer hijo que tuvieron Herodes Ático y Apia Ania Regila, seguramente nacido en Roma por el *hodie* que emplea Marco, quizá en la villa de Herodes cercana al sepulcro de Cecilia Metela.

A mi maestro¹.

Cuando descansas y haces lo que conviene a tu salud, me das vida. Vive como te plazca y disfruta del ocio. Así pienso: hiciste lo correcto al preocuparte en curar tu brazo. Por mi parte hoy desde la hora séptima hice algo en la cama², y casi dejé compuestas diez imágenes³. A la hora novena te tomo como mi compañero y ayudante, pues no me ha resultado muy fácil seguir adelante. La idea es que en el interior de la isla Enaria hay un lago y en ese lago se encuentra otra isla que está asimismo habitada. Sobre esto tenemos que componer la imagen⁴. Que estés bien, dulcísima alma. Mi señora madre te manda saludos⁵.

NOTAS

1. Carta III 7 Van den Hout. La carta es respuesta a otra perdida y se han propuesto varias fechas para esta y la siguiente de respuesta. El discurso al que se alude y para el que pide el desarrollo de la imagen está aún en composición y se ha postulado la posibilidad de que sea el que Marco fuera a pronunciar al recibir su primer consulado, junto a Antonino Pío, el 1 de enero del 140, por lo que la carta puede ser de principios de diciembre del 139. Aunque la expresión *socius dignitatis* puede referirse también a su segundo consulado (145) o a la *tribunicia potestas* que recibió el 1 de diciembre del 147. En todo caso, estas dos últimas posibilidades resultan demasiado tardías porque en la carta Marco se muestra aún como un alumno aplicado de Frontón. Van den Hout las data a finales del 139 o principios del 140, después de que le fuera concedido el título de *Caesar* en ese año y se le designara cónsul a principios del siguiente.

2. *In lectulo*: los antiguos escribían tumbados en un lecho o en la cama, no en escritorios.

3. En griego, εικόνας. La palabra aparece alternamente en griego y en latín (*imago*). Las imágenes forman parte de una disciplina retórica que tiene gran importancia para el control de las impresiones tal y como vemos a lo largo del libro de Marco. Seguramente Frontón le había ofrecido la imagen de una isla con un lago interior y otra isla habitada en él, y el cometido de su discípulo era encontrar la persona o situación que se correspondiera con ella. La isla Enaria —la actual Isquia— no tiene un lago interior con otra isla dentro: se trata de una propuesta imaginaria, quizá influida por la descripción de Plinio de Portus Traiani (Caentum Cellae) en *Cartas* VI 31, 15-17 (cf. Van den Hout, 1999, 108-109).

4. En griego, ἐνθὲνδ' εἰκόνα ποιούμεν, con el presente en valor de futuro.

5. Domitia Lucila.

A mi señor¹.

La imagen que dices buscar y para la que me tomas como compañero y ayudante para encontrarla, ¿te importa que la busque en lo que va a suceder en tu seno y en el de tu padre? Al igual que aquella isla en el mar Jonio o Tirreno o acaso mejor en el Adriático, o cualquier otro mar —añade tú el nombre—; pues bien, al igual que aquella isla Enaria que se encuentra en el mar recibe y repele los oleajes marinos y resiste firme toda la violencia de las naves, de los piratas, de las bestias y de las tormentas, y además protege de peligros a otra isla que se encuentra en su lago interior, preservándola de toda clase de peligros y obstáculos, haciéndola partícipe de toda suerte de delicias y satisfacciones; pues aquella isla que se halla en el lago interior es bañada uniformemente por las olas y recibe por igual brisas saludables, está habitada por igual y por igual también se asoma al mar, así también tu padre arrostra paciente él mismo los problemas y dificultades del Imperio romano, y a ti, te protege a resguardo en el interior de su tranquilo seno como compañero en dignidad, gloria y partícipe en toda clase de honores. Así pues, puedes hacer uso de esta imagen de muchas maneras cuando pronuncies el discurso de agradecimiento a tu padre, en el cual te conviene ser ubérrimo y abundante. En verdad no hay nada que puedas decir de una manera más honesta, verdadera o gozosa que lo que corresponde a honrar con alabanzas a tu padre². Cualquier imagen que pueda añadir después de esta no creo que te vaya a agradar de la misma manera que esta referida a tu padre: sé bien que lo reconoces así. Por esta razón, no voy a agregar por mi parte ninguna otra imagen, sino mostrarte el método por el que puedas buscarlas tú mismo. Las imágenes que vayas buscando y encontrando de acuerdo al método indicado para este cometido, mándame-las, por favor, para que, si son agudas y apropiadas, las disfrute. [2] En primer lugar, sabes que la imagen se adapta al tema para adornar, desfigurar, equiparar, disminuir, ampliar o hacer más creíble lo que no lo era. Si no sirve a ninguno de estos usos, no hay lugar para esa imagen. A partir de ahora, cuando compongas una imagen para el tema que tienes en mente, lo harás en la escritura como si estuvieras pintando y repararás en las características distintivas de aquello cuya imagen estás pin-

tando. Elegirás esas características distintivas del asunto de diferentes maneras: semejanza de género, semejanza de forma, el todo, las partes, las particularidades, las diferencias, las oposiciones, las consecuencias y resultantes, los nombres, las esencias, los accidentes, los componentes y casi todas las cosas de las que se pueden tomar argumentos³. Sobre todo ello ya has escuchado mucho cuando estuvimos tratando los lugares comunes de los argumentos de Teodoro⁴. Si alguno se ha escapado de tu memoria, no carecerá de provecho que volvamos a tratarlos de nuevo cuando tengamos tiempo. En esta imagen que pinté de ti y de tu padre, he tomado uno de los accidentes, la semejanza entre la seguridad y el disfrute⁵. Ahora tú, a través de estos caminos y sendas que te mostré arriba tendrás que buscar cómo podrás llegar a Enaria de la manera más conveniente. [3] Mi dolor en el codo no ha remitido mucho. Que estés bien, señor mío, con tu extraordinario ingenio. Saluda de mi parte a tu madre, mi señora. Abordaremos de una manera más detallada y sutil todo el arte de las imágenes⁶. Ahora solo he abordado los puntos capitales.

NOTAS

1. Carta III 8 Van den Hout. Respuesta a la anterior. Por las referencias que da Frontón ambas cartas se pueden fechar en el 139-140 d.C.

2. Cf. *supra* I 17 (las referencias a libro y capítulo son siempre de los *Pensamientos*).

3. En el original los términos aparecen en griego: τὰ ὁμογενῆ, τὰ ὁμοειδῆ, τὰ ὅλα, τὰ μέρη, τὰ ἴδια, τὰ διάφορα, τὰ ἀντικείμενα, τὰ ἐπόμενα καὶ παρακολουθοῦντα, τὰ ὀνόματα, <τὰ> ἐνούσια, τὰ συμβεβηκότα, τὰ στοιχεῖα. Se trata de términos dialécticos que forman parte de la retórica desde Aristóteles.

4. En griego, Θεοδώρου ἑπιχειρημάτων. Teodoro de Gádara fue maestro de Tiberio y de una escuela retórica. Los términos aquí mencionados pueden provenir de su obra Περὶ θέσεως.

5. En griego: ἐν τῶν συμβεβηκότων ἔλαβον, τὸ ὅμοιον τῆς ἀσφαλείας καὶ τῆς ἀπολαύσεως.

6. Asimismo, en griego, τὴν δὲ ὅλην τῶν εἰκόνων τέχνην.

Salud, excelente maestro mío¹.

Si después de esas vigiliass de las que te quejas te vuelve algo de sueño, te ruego que me lo cuentes por escrito. También te pido esto: atiende, ante todo, a tu salud. Luego suelta el hacha de Tenedos con la que amenazas y guárdala en algún sitio, pero no renuncies a tu propósito de dedicarte a los pleitos o todas las bocas quedarán a la vez en silencio².

[2] No sé qué es eso que dices que has escrito en griego y has puesto junto y que te agrada tanto como otras pocas cosas que has escrito³. ¿No eres tú el que hace poco me reprendías por escribir en griego? Lo cierto es que en este momento lo mejor que puedo hacer es escribir en griego. «¿Por qué?», te preguntarás. Quiero someter a prueba si aquello que no he aprendido se me muestra más favorable, ya que lo que he aprendido me está abandonando⁴. Y tú, si me quisieras, me enviarías esta novedad que dices que te complace. Lo cierto es que te leo en este medio, a pesar tuyo, y ciertamente es lo único por lo que vivo y subsisto.

[3] Me has enviado un tema que cuesta sangre⁵. Aún no he leído el pasaje de Celio que me mandaste ni lo voy a leer hasta que yo mismo haya llegado a cazar los conceptos⁶. El discurso por mi nombramiento como César me tiene retenido con sus uñas afiladas. Ahora, por fin, soy consciente de cuánto trabajo cuesta pulir unas cuantas líneas o pasar largo tiempo escribiendo algo que tenga importancia.

[4] Que estés bien, espíritu mío. ¿Acaso no podría arder de amor por ti después de lo que me has escrito? ¿Qué quieres que haga? No puedo seguir viviendo así. El año pasado, en este mismo lugar y en esta misma época, me tocó morir de nostalgia por mi madre: este año la nostalgia la prendes tú. Mi señora madre te manda saludos⁷.

NOTAS

1. Carta incluida por Naber entre las epístolas (número 6) en griego a pesar de estar en latín; carta III 9 Van den Hout, que la fecha en diciembre del 139 a partir de la mención a la *Caesaris oratio* en 3.

2. El hacha de Tenedos (*securim Tenediam*) es una expresión proverbial para referirse a una decisión inexorable. Tenes es el héroe epónimo de la isla de Tenedos, frente a

las costas de Troya, e hijo de Cigno. Su madrastra, Filónome, lo acusó en falso de intento de violación ante su padre. Encolerizado, Cigno abandonó en el mar a sus dos hijos en un cofre, dejándolos a su suerte. Posidón los protegió y los hizo desembarcar en la isla de Leucofris, la futura Tenedos. Cuando, tiempo después, Cigno reconoció el engaño, trató de reconciliarse con sus hijos: acudió a la isla en un barco que unió a la costa mediante una cuerda. Al verlo, Tenes cortó la cuerda con un hacha para dar a entender a su padre que todo vínculo estaba roto entre ellos.

3. Quizá alusión al llamado *Erotikos* de Frontón, aunque seguramente haga referencia no solo a este, sino a tres cartas de este escritas en griego (*conpegisse*). Como se alude a continuación, a Frontón no le complacía mucho el uso de la lengua griega.

4. Seguramente lo que quiere decir Marco es que sus lecciones sobre literatura griega no han sido tan profundas como las de literatura latina (Van den Hout, 1999, 113).

5. Frontón le debió de proponer un ejercicio de controversia que le resultaba difícil a Marco.

6. Lucio Celio Antípato fue un historiador de *Annales* y jurista romano del siglo II a.C. cuya obra cosechó un renovado interés en época de Adriano. Seguramente Frontón le mandó el tema (se especula si la guerra púnica) y un pasaje de Celio como ejemplo, pero Marco no quiso leerlo hasta haber concebido por sí mismo el sentido y los términos adecuados al tema.

7. Domitia Lucila.

Salud, excelente maestro mío¹.

Sé que el día en que alguien cumple años sus amigos hacen votos por el que festeja su nacimiento. En lo que a mí respecta, porque te quiero igual que a mí mismo, quiero en este día —el de tu cumpleaños— desearme lo mejor. Por ello a todos los dioses que, en cualquier parte, proveen de una fuerza presente y manifiesta a los seres humanos, que ya en los sueños o en los misterios, ya a través de medicina u oráculos, ayudan y ejercen su poder dondequiera que sea: a cualquiera de ellos los invoco en mi ayuda con votos y, de acuerdo a cada clase de voto, me sitúo en el preciso lugar en el que cada dios dotado de atribuciones para ello pueda escucharme con más facilidad. [2] De este modo, ya mismo asciendo a la ciudadela de Pérgamo y suplico a Esculapio que equilibre correctamente la salud de mi maestro y lo proteja con ahínco². De allí descendiendo a Atenas y, puesto de rodillas, pido y suplico a Minerva —si es que puedo conocer algo de esas letras— que algo de lo que hay en la boca de Frontón pase con la mayor diligencia a mi pecho. A continuación regreso a Roma y suplico a los dioses de los caminos y de los mares para que todo viaje que haga cuente con la compañía de tu presencia y no me atormente tan a menudo tan terrible nostalgia. Por último, a cada uno de los dioses protectores de cada uno de los pueblos y al propio Júpiter —el que hace que retumbe la colina del Capitolio— les pido que nos conceda esto: que este día en que para mi bien naciste lo celebre en tu compañía con vigor y alegría.

Que estés bien, dulcísimo y queridísimo maestro. Cuida de tu cuerpo, por favor, para que pueda verte cuando regrese. Mi señora madre te manda saludos.

NOTAS

1. Carta III 10 Van den Hout. Aunque tanto esta carta como su contestación se consideran tempranas, Van den Hout (1999, 115) no encuentra motivos para concretar una fecha entre los años 139 y 145. El cumpleaños de Fronón era en octubre. El lenguaje de Marco en la carta muestra ciertas formas verbales arcaizantes y particularidades métricas que conceden solemnidad.

2. El Asclepeion de Pérgamo fue uno de los más importantes santuarios de medicina sagrada en época romana. Fue, asimismo, célebre por albergar la escuela médica de Galeno, posiblemente el más influyente fisiólogo de la Antigüedad, médico personal del emperador Marco Aurelio, y gran teórico y compilador de las enseñanzas hipocráticas y alejandrinas. Estaba unido a la importante ciudad de Pérgamo por una columnata y un camino pavimentado, la vía Tecta. El complejo cultural contaba con templos, teatros, una fuente sagrada, y diversos baños de agua y barro.

A mi señor¹.

Todo es prosperidad cuando ruegas por nosotros y es que no hay nadie que merezca tanto como tú conseguir de los dioses lo que les pide: solo yo mismo cuando imploro por ti; no hay nadie más merecedor de obtener aquello que pide. Que estés bien, dulcísimo señor mío. Saluda a tu señora.

NOTA

1. Carta III 11 Van den Hout. Respuesta a la anterior.

A mi señor¹.

Ayer por la noche regresó Cratia a casa, pero tanto como esa gracia fue que elaboraras tan extraordinarias versiones de las sentencias²; en concreto de esta que me ha llegado hoy, casi perfecta, como para ser puesta en un libro de Salustio sin que cause discordancia ni resulte inferior en nada. Me siento feliz, contento, sano y joven, en resumen, cuando progresas de tal manera. Es trabajoso lo que te voy a pedir, pero si recuerdo algo que también me resultó provechoso a mí, no puedo menos que pedírtelo a ti también: haz dos o tres giros de la misma, tal como hiciste en aquella sentencia tan breve. Por tanto, dales también dos o tres giros a las más largas, con diligencia y valentía. Lo que quiera que te atrevas a hacer, lo culminarás con tu talento y, también, claro está, con labor: laboriosa, sin duda, es la tarea que has deseado llevar a cabo, pero bella, novedosa y cumplida por pocos [...] la llevarás a término perfectamente. [2] Te resultará de mucha ayuda en el discurso que compongas a diario extraer pasajes de *Yugurta* o de *Catilina*³. Con el favor de los dioses, cuando vuelvas a Roma⁴, te exigiré de nuevo unas líneas diarias. Saluda a tu señora madre.

NOTAS

1. Carta III 12 Van den Hout. Se suele considerar que estas dos cartas son muy antiguas —o las más antiguas— y muy próximas al momento en que Frontón se ocupó de la educación retórica del futuro emperador. La datación oscila entre el 139 y el 143. Seguramente Cratia, la esposa de Frontón había acudido a visitar a Domitia Lucila y había traído con ella los ejercicios retóricos hechos por el joven Marco, en este caso la elaboración de variaciones (*convertisti*) sobre unas sentencias (*gnomas*), no su traducción, como tradicionalmente se ha interpretado (Van den Hout, 1999, 119).

2. Juego homofónico entre el nombre de su esposa (Cratia) y la palabra latina *gratia*.

3. Las dos célebres obras de Salustio sobre dos episodios históricos de la Roma republicana: *La guerra de Yugurta* y *La conjuración de Catilina*.

4. Marco se encontraría en el campo, quizá en Lorio o Lanuvio.

A mi maestro¹.

He recibido por este mismo tiempo dos cartas. En una de ellas me regañabas y explicabas que había escrito una sentencia sin reflexionar; en cambio, en la otra te esforzabas en fomentar mi dedicación con elogios. Con todo, te juro por mi vida, por la de mi madre y por la tuya que nada me generó tanto gozo en el ánimo que la primera de ellas y, de continuo, según iba leyendo, exclamaba: «¡Qué feliz soy!». Quizá alguien diga: «¿Acaso te consideras feliz porque hay alguien que te enseña cómo puedes escribir una sentencia² de una manera más ingeniosa, lúcida, breve y elegante?». No es esto por lo que me considero feliz, sino porque estoy aprendiendo de ti a decir la verdad. Esto —decir la verdad— es cosa del todo ardua para dioses y para seres humanos³. Precisamente ningún oráculo es tan manifiestamente verdadero que no contenga en sí algo ambiguo, oblicuo o intrincado, de modo que se enrede quien sea muy poco prudente y, después de interpretar las palabras según su voluntad, se dé cuenta de su engaño una vez que ha pasado el tiempo y ya no hay vuelta atrás⁴. Pero esto tiene sus beneficios y es costumbre muy habitual excusar tales cosas solamente como frutos de un error piadoso o de la vanidad. En cambio, tus palabras, bien sean acusaciones o estímulos, muestran al instante el propio camino, sin fraude ni palabras imaginadas. Por ello habré de darte las gracias, puesto que me enseñas preferiblemente a decir la palabra correcta y, a la vez, a escuchar la verdad. Por tanto, te habré de pagar el doble y tú bregarás para que no pueda pagarte. Si no quieres que se te pague nada de vuelta, ¿de qué modo podré retribuirte, par a par, si no es con mi obediencia? No obstante, sería desleal si hubiera preferido que tú movido por una atención tan grande [...].

Que estés bien [...], el mejor de los maestros, [...] me alegro de haberte encontrado. Mi señora madre te manda saludos.

CARTAS

NOTAS

1. Carta III 13 Van den Hout. No se conserva la primera de las cartas a las que Marco hace referencia, la segunda es la anterior.
2. En griego, γνώμη.
3. Adriano llamaba a Marco Verissimus. Lo que había comenzado como una broma con el nombre de su padre, Annio Vero, («fanático de la verdad») terminó convirtiéndose en un *cognomen* en inscripciones y en la numismática imperial.
4. El texto dice *post tempus ac negotium*, literalmente: «una vez pasado el tiempo y cumplida la tarea».

A mi maestro¹.

Gayo Aufidio se da aires, proyecta sus arbitrajes al cielo, niega que haya otro hombre más justo —para decirlo moderadamente— que haya venido de Umbría a Roma². ¿Qué más decir? Quiere que se le alabe como juez más que como orador. Cuando me río, me mira con desprecio. Dice que es fácil sentarse bostezando ante un juez, pero que lo cierto es que juzgar es una tarea claramente superior: esa me la ha lanzado a mí. No obstante, el asunto ha terminado bien, que quede ahí. Me alegro.

[2] Tu llegada me da mucha alegría, pero al mismo tiempo me inquieta: nadie se preguntará el porqué de la alegría, pero la causa de mi inquietud te la voy a contar yo mismo, ayúdame, divino Fidio³. Pues ni siquiera he dedicado un poco de tiempo a escribir sobre eso que me propusiste —y eso que he estado ocioso—. Los libros de Aristón me acogen amablemente en este período y, al mismo tiempo, me hacen sentir mal⁴. En la medida en que me enseñan las mejores doctrinas, me reciben bien: evidentemente. En la medida en que me muestran cuán apartada se encuentra mi cualidad natural de esas mejores doctrinas, más que muy a menudo tu discípulo se sonroja y se enfurece consigo mismo porque a los veinticinco años de edad aún no se ha impregnado mi ánimo de ninguna de las buenas doctrinas y los principios puros. Por ello me castigo, me domina la ira, me entristezco, me siento frustrado⁵, dejo de comer. [3] Cautivo de estas preocupaciones, he ido postergando día tras día mi voluntad de escribir. Ya me inventaré algo y —como aquel orador ático que aconsejaba a la asamblea de los atenienses aquello de que «de vez en cuando hay que dejar dormir a las leyes»—, una vez en paz con los libros de Aristón, les concederé descansar un poco de tiempo y me concentraré de lleno en este poeta teatral⁶ no sin antes haber leído unos breves discursos de Cicerón. Escribiré, por tanto, sobre una de las dos partes, puesto que Aristón no va a permanecer tanto tiempo dormido como para permitirme analizar la misma cosa desde distintos puntos de vista⁷.

Que estés bien, el más excelente y honesto maestro. Mi señora te manda saludos⁸.

NOTAS

1. Carta IV 13 Van den Hout. Se considera esta carta como un documento importante sobre la *conversión* filosófica de Marco. El dato sobre su edad nos permite fecharla entre el 26 de abril y el 1 de diciembre de 146. Marco se encontraba en Roma como *assessor*. Los años 145 y 146 fueron cruciales para Marco: tras su matrimonio con Faustina en el 145, se había convertido en corregente. En esta época comienza a distanciarse de las enseñanzas retóricas de Frontón y a dedicar más tiempo a la filosofía. Cabe fechar, por tanto, en 145 el momento en que Marco deja de ser discípulo de Frontón, aunque su amistad perduró hasta la muerte de este. Para las cartas en las que se puede dar testimonio de este paso, cf. Van den Hout, 1999, 186-187; Rutherford, 1991, 103 ss.

2. Gayo Aufidio Victorino era yerno de Frontón y procedía de Pisaurum, en Umbria. Debía de tener veinticuatro años en esta fecha y aún no era un *amicus principis*. Era *arbitrator* o *iudex* y Marco su *assessor*.

3. Fidius es un sobrenombre de Júpiter, semejante al Ζεύς Πίστιος griego.

4. Seguramente este Aristón es el filósofo estoico originario de Quios y discípulo de Zenón (siglo III a.C.), que elaboró una doctrina más centrada en los aspectos éticos de la escuela (Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* V 73; Séneca, *Cartas* 94, 1-17), apartándose un tanto de la ortodoxia (así Hadot, Rutherford y Görgemanns). Otros intérpretes (Champlin, 1974, 144; Birley, 2009, 131) postulan, en cambio, a Ticio Aristón, célebre jurista de la época de Trajano (Plinio, *Cartas* I 22). El sentido de la carta, así, sería manifestar su descontento con sus estudios de jurisprudencia e incluso de retórica para aspirar a «dedicaciones más elevadas» (Birley, *ibid.*, 393, n. 13). No obstante, resulta menos plausible, acaso, que Marco exponga efectos tan desmoralizantes provocados por su incapacidad de profundizar en sus estudios de derecho. Van den Hout (1999, 188) considera errónea esta hipótesis: Marco no afirma estar estudiando jurisprudencia y, como aparece al final de la carta, un jurista puede defender dos tesis opuestas, un filósofo no. No hay conversión repentina de Marco a la filosofía: fue Antonino Pío el que lo apartó de ese camino cuando era niño y deseaba entregarse a ella, y de adulto (145-146) decidió dejar de lado la retórica para volcarse en la filosofía, a pesar de que «que no hayas podido vivir toda tu vida ni siquiera desde la juventud como filósofo» (cf. *supra* VIII 1; cf. Rutherford, 1991, 106, n. 41).

5. En griego, ζηλοτόπων.

6. Quizá se refiera a Plauto, según algunos comentaristas.

7. Para algunos intérpretes —los que consideran que la carta se refiere al estoico Aristón—, esta frase marcaría el abandono de los estudios y ejercicios retóricos de los que Frontón era maestro en favor de la enseñanza filosófica, seguramente con Rústico (cf. *supra* I 7).

8. Domitia Lucila.

A mi señor¹.

Por la noche estoy echado a perder, señor, con un dolor que pasa de la espalda al codo, a la rodilla y al tobillo. Ni esto mismo te lo he podido escribir con mi propia mano.

NOTA

1. Carta V 73 Van den Hout. Esta carta es indatable.

Salud, maestro mío¹.

¿Podría acaso estudiar si tienes dolencias, sobre todo cuando soy el causante de ellas? ¿No me voy a castigar yo mismo voluntariamente con toda clase de penalidades? Con razón, por Hércules. ¿Quién que te ha provocado el dolor en la rodilla, que, por lo que escribes, ha aumentado la pasada noche? ¿Quién más ha podido ser sino Centumcella²: por no decir yo mismo? ¿Qué puedo hacer si no te veo y me atormento con tanto pesar? Súmale a esto el hecho de que, aunque desee estudiar, me lo impiden los procesos judiciales que, como dicen quienes los conocen, te llevan todo el día. Con todo, pude enviarte la sentencia de hoy³ y el lugar común de anteayer.

[2] Ayer consumimos todo el día en el viaje. Resulta difícil que hoy pueda hacer nada más que la sentencia de por la tarde. «¿Duermes —preguntarás— la noche entera?». Ciertamente puedo dormirla, porque soy de mucho dormir. No obstante, hace tanto frío en mi habitación que apenas puedo sacar las manos fuera⁴. A decir verdad, es esto lo que me ha alejado en mayor grado de los estudios: que, aunque adoro las letras, te he causado inconvenientes con lo de venir al puerto, como ha quedado manifiesto⁵. Por ello, fuera Porcios, Tulios y Crispos⁶ hasta que tú goces de buena salud y te vea finalmente fuerte, aunque sea sin libros.

[3] Que estés bien, primero de mis gozos, el más dulce maestro. Mi señora te manda saludos⁷. Mándame tres sentencias y lugares comunes.

NOTAS

1. Carta V 74 Van den Hout. Respuesta a la anterior. La datación de la carta es incierta (139-145), aunque podría parecer que se corresponde con sus inicios en la administración de justicia como *assessor*. Para las referencias al sueño y al acto de dormir, cf. *supra* II 1; VI 2; VII 64; VIII 12.

2. Centumcella era una ciudad portuaria en la costa tirrena, a unos 80 km al noroeste de Roma. En la actualidad en el enclave se alza Civitavecchia.

3. En griego, γνώμη, también en dos ocasiones *infra*.

4. Para escribir, se entiende.

5. Es decir, con el hecho de que Frontón visitara a Marco en Centumcella, donde contrajo sus dolencias articulares.
6. Tres modelos de estudio de las letras latinas: Marco Porcio Catón, Marco Tulio Cicerón y Gayo Salustio Crispo.
7. Domitia Lucila.

A mi maestro, salud¹.

He recibido ahora tu carta y voy a disfrutarla sin dilación. Justo ahora me estaban urgiendo ocupaciones inexorables². Entretanto, maestro mío, ya que estoy ocupado, te anuncio en breves palabras lo que deseas: nuestra pequeña ha mejorado y anda dentro, en su habitación³.

[2] Después de dictar estas palabras, leí tu carta sobre Alsio en un momento que tenía para mí, maestro mío, mientras los demás cenaban y yo me había retirado a mi lecho, satisfecho con un alimento frugal, a la segunda hora de la noche⁴: «Mucho», dices, «te vales de mi consejo»⁵. Sí, mucho, maestro mío, pues he descansado sobre tus palabras y las volveré a leer a menudo para encontrar a menudo esa tranquilidad. Por otra parte, el sentido del deber —y hasta qué punto es imperioso—: ¿quién puede conocerlo mejor que tú? De todos modos, por favor, ¿qué es eso que dices al final de la carta: que te duele la mano? Te habrá dejado ya de doler, maestro mío, si los buenos dioses cumplen mis votos. Que estés bien, excelente maestro mío, hombre que ama el afecto⁶.

NOTAS

1. *De Feriis Alsicensibus* («Sobre las vacaciones en Alsio») carta 4 Van den Hout. Fechada en 161-162, cuando Marco Aurelio era ya emperador. Esta carta es réplica de una larga carta de Frontón. Alsio es una localidad cercana a Roma en la costa tirrena donde se encontraban varias villas de recreo.

2. En griego, *δυσπαραίτητα*.

3. Si la carta es del 162, quizá se refiere a su hija Cornificia, nacida en el 159. En una carta anterior Marco había hecho mención a que estaba aquejada de fiebre. Cabe recordar que seis hijos de Marco y Faustina murieron antes de los cinco años. Cornificia fue condenada a muerte en el 212 por Caracalla, quien le concedió el honor de elegir su muerte. Dion Casio (LXXVIII 6) transmite sus últimas palabras «Pobre de mí, infeliz alma arrapada en un cuerpo indigno. Seguiré mi camino, mostrándoos que soy hija de Marco Aurelio. Tras este discurso se quitó sus joyas, se abrió las venas y murió». En cambio, si se acepta como fecha el 161, puede ser que se trate de Fadilla.

4. En torno a las 8 de la tarde actuales.

5. La carta anterior de Frontón le recomendaba reposo y tranquilidad.

6. En griego, *φιλόστοργε ἀνθρώπει*; cf. comentario a *supra* I 11: Marco señala en su recuerdo de Frontón su enseñanza de «cómo, en general, los que son llamados entre nosotros 'patricios' de algún modo carecen de afectos»; en otro pasaje del libro I (I 9) dice que ha aprendido de Sexto de Queronea estar libre de pasiones pero lleno de afecto. Para la influencia de Frontón en este punto, cf. *supra* I 17, 30; II 5; VI 30 y XII 18; cf. Aubert, 2011, 1-18.

ISBN 978-84-1364-197-3



9 788413 641973