

Metafísica y política en Marco Aurelio: una reintroducción a la lectura de las *Meditaciones*

Alejandro Vázquez Ortiz

1. Introducción: Localizaciones.

1.1 Genuinidad y localización de una metafísica particular en Marco Aurelio

Al abordar un estudio sobre la metafísica contenida en el texto de las *Meditaciones*, surge, la pregunta de si hay o no una metafísica propiamente en el texto de Marco Aurelio.

Una investigación limitada a la superficie del texto parece revelarnos que no hay una ontología o una metafísica en ninguna parte, puesto que únicamente se ve un compendio o colección de máximas éticas, más o menos axiomáticas y un tanto obscuras, cuyo estilo aforístico se resiste a todo intento de articulación metódica sobre los temas de los que trata. Sin embargo si profundizamos en cada uno de los párrafos del texto no podemos sino notar que tras toda la ética de Marco Aurelio se yergue una ineluctable metafísica, siempre esfumada, siempre delineada, (es decir carente, casi en su totalidad, de una presencia literal), pero como un constante *lógos* silencioso que nos acompaña a lo largo de la lectura de todas las *Meditaciones*.

Al fin y al cabo, el desprecio de la escuela estoica por la metafísica, es ya legendario¹. Sin embargo cabe dudar, pese a sus intenciones, que el movimiento estoico –o algún otro- haya conseguido vivir aparte de un conocimiento metafísico. Ya bien lo señaló Heidegger en su momento –pero para criticar a las lógicas analíticas, que guardan un similar desprecio por la metafísica-, que es seguramente en esta forma de pensar –es decir, quienes se sienten apartados y ajenos a toda forma metafísica- en donde la metafísica impera de una manera tan

¹ Aristón de Quíos, basándose seguramente en su maestro, dividía entonces a la filosofía en tres ramas: lógica (o dialéctica), física y ética. De estas tres, la que más importancia recibía era, por supuesto, la ética. *Cfr.* S.V.F., I, 352; 353; 354 de la edición de Von Arnim, [*Cfr.* *Los estoicos antiguos*, Madrid, Ed. Gredos, 1996, frg. 451-453]. En cualquier caso, el conocimiento teórico no gozaba entonces de mucha popularidad, únicamente los neoplatónicos y neopitagóricos se enzarzaban en luchas teóricas, y los estoicos miraban con malos ojos a todo aquel que pretendiera un conocimiento superior, olvidándose del quehacer ético, *Cfr.* Epicteto.: *Pláticas*, III, 1.

radical que ni siquiera logra vislumbrarse a sí misma². El propio Marco Aurelio desprecia el conocimiento teórico en varios pasajes³.

Por lo mismo, su localización es difícil de determinar puesto que, por su propia naturaleza, se extiende alrededor de los 12 libros como una red que, si no somos cuidadosos, por su propia omnipresencia podría pasarnos desapercibida. Esta ontología sólo puede salir a la luz a través de un efecto de resonancia⁴ que nos permita, a través de un mapa de la lectura general, encontrar ciertas constantes individuales que se distinguen del contenido ético por su propio quehacer ontológico.

Es decir, intentar observar como ese conocimiento negativo –ese axioma que aparece innombrado en el texto- que es la concepción de la naturaleza de las cosas, la propia mismidad de las cosas, aparezca ante nosotros como una novedad, como algo digno de mención, aquello que en Marco Aurelio parece estar dado por sentado. La metafísica siempre está ‘fuera’ del texto, rodeándole, funcionando junto con él, ayudándole a sustentarse. Se podría decir a grandes rasgos que la metafísica no es contenido del texto, sino su continente. Jamás, en ningún momento, nuestro emperador se preocupa por hacer entrar al orden de lo explicado, a todos esos principios por los cuales opera la ética, sino únicamente los delinea, los menciona casi de pasada, como se menciona a un familiar común, puesto que a todos nosotros, como ciudadanos del mundo, los principios éticos nos son, por necesidad, familiares.

Al hacer esto se distingue claramente de una representación profundamente asimilada del *kósmos* y de la posición que ocupa el hombre en el mismo.

La pregunta por dicha metafísica, dicho *kósmos* no puede caer en balde puesto que, si bien es cierto que no se hace mención explícita en el texto, en ella se basa todo el proyecto ético de las *Meditaciones*, y a la que en todo caso debemos interpretar, a la misma vez que interrogar sobre el por qué existe un desprecio a hablar de metafísica a la par que su discurso se haya sumergido en grado sumo en ella.

La explicación metódica y esquemática que presentaré aquí no es de ninguna manera una voluntad de sistematizar el pensamiento de Marco Aurelio –ésta clase de pretensiones caen, la mayoría de las veces, en el sometimiento de los textos para la buena concatenación de una

2 Cfr. «La superación de la metafísica» en Heidegger, M.: Conferencias y artículos, Barcelona, Serbal, 1994, V-X.

3 [3] Cfr. *Med.* II, 13; V, 10; IX, 41.

4 Método utilizado por Ch. Kahn para el estudio de los fragmentos del libro de Heráclito en Kahn.: *The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, University Press, 1979.

teleología del investigador-, puesto que las propias *Meditaciones* forman ya de por sí un cuerpo problemático y resistente a toda esquematización⁵. Sin embargo creo conveniente desarticular el armazón de los párrafos para demostrar hasta qué punto la apariencia más bien lapidaria y sentenciosa del texto, desvela un entramado profundamente complejo de relaciones epistemológicas, metafísicas y ético-políticas.

¿Hasta qué punto la metafísica subyacente en el texto es sistémica y hasta qué punto no lo es? En todo caso Marco Aurelio parece no preocuparse tanto por fundamentar dicha metafísica y se contenta con citar, emular y comentar textos de Heráclito, Demócrito, Platón, Epicteto y algunos poetas, como Homero y Esquilo. Y sin importar lo dispares que puedan ser semejantes autores Marco Aurelio entiende y quiere hacernos entender de qué manera dicha metafísica altera y constriñe toda la vida ética y política del ser humano como ciudadano.

Queda pues únicamente el entender que hablar de una ‘metafísica’ es, por supuesto, relativo. No se puede pretender achacar a un pensador algo que no ha dicho, sin cometer un anacronismo, sin orillarle a parcelar una región de su pensamiento. Por tanto pretendo que para una mejor comprensión, se desglose el texto y se esquematice en temas, pero me gustaría dejar claro que cuando se habla de cualquier región particular del texto de Marco Aurelio es necesario entender que se habla de la totalidad de su concepción ética de las cosas, y que cuando se habla de ‘metafísica’ es normalmente la razón por la cual los principios éticos deben llegar a realizarse en las cosas y justamente para que las cosas sean ellas mismas.

Es, en cierto modo, ese punto máximo de la metafísica, ese límite de la sustancia en donde ya no puede tolerarse en sí misma, ya no cabe en sí, inquieta comienza a moverse y moviéndose recrea la esencia misma de su ser. El desprecio de la metafísica por parte de los estoicos no es un abandono sino un colmo, una plenitud que subyace y la pone a producir sin necesidad de teorizarla ni hacerla explícita.

1.2 *El texto de las Meditaciones*

Un texto, que como ya se ha dicho, problemático y único en la historia de la filosofía antigua, no únicamente por su aspecto formal sino por las especulaciones que envuelven a su situación histórica.

⁵ Mucho se ha especulado sobre el carácter propio de las *Meditaciones*, y lo más probable es que su carácter se absolutamente privado y de naturaleza reflexiva. De hecho el mismo título revela ese carácter íntimo: *Ta eis heautón* cuya traducción real sería “Los [*libros, comentarios o cualquier otro sustantivo plural semejante*] a mí mismo [*o a sí mismo*]” Por lo cual se especula si incluso este título es del propio Marco Aurelio o de algún secretario. Cualquiera que sea el caso, una valoración del texto a niveles sistemáticos es más bien impracticable.

El hecho de ser un compendio asistemático de sentencias ha llevado a muchos comentaristas a elaborar las más distintas y variadas hipótesis sobre el texto: desde que el texto actual de las *Meditaciones* es el triste fruto de una mutilación y que ha llegado a nosotros en estado incompleto; que forma parte de un género aforístico bastante común en la época, ya utilizado por Teogonis o Epicteto; que simplemente Marco Aurelio, escribía lo que su constante ocupación filosófica le dictaba, en cualquier momento y lugar; que dedicaba únicamente a hacer largas cadenas de razonamiento que dejaba sin hilar; o incluso que Marco Aurelio había escrito un tratado sistemático, al que por azar de editores y traspapelamientos, nos ha llegado en desorden, pero que ordenado en 35 secciones, sería perfectamente sistemático; o simplemente mezclas de distintas tesis⁶. Todas ellas –algunas más que otras– hijas de la necesidad apremiante de unificar y ordenar un tratado tan desordenado, justificada por el amor a la razón, orden y sistema de Marco Aurelio. Y aunque los comentaristas modernos únicamente se contentan con admitir que lo más probable sea que el manuscrito fuese compuesto a lo largo de un período considerable de tiempo y que su posterior ordenamiento fuera el resultado de algún bibliotecario o secretario⁷; la verdad es que cualquiera que sea el caso, todas son conjeturas. Lo único que se puede hacer es encontrar esa unidad temática que nos pueda decir algo, a manera de introducción, del texto.

Las *Meditaciones* están compuestas en un estilo duro, seco y justo, que se podría esperar de un estoico romano escribiendo en un griego que gustaba de arcaizar⁸. Aunque dicha característica de estilo, no es únicamente explicable a través de las formas lingüísticas.

El aspecto puramente estilístico del texto es sin duda alguna la muestra perfecta de una elección a una disyuntiva ético-filosófica que cruzaba por todo su centro la problemática de la moral estoica:

Siendo que aún hacia el s. II d.C. las delimitaciones de la filosofía no acababan de establecerse claramente⁹ y los ‘filósofos’ profesionales tenían la costumbre de hablar pública

⁶ Las tesis corresponden, respectivamente, a Holzmann, Meric Casaubon, T. Gataker, Caspar Barth, Jean Pierre de Joly, Fárquharson. Un resumen bien compendiado de sus respectivas hipótesis del género con sus respectivas referencias se pueden encontrar en *Cfr.* Hadot, P.: *The Inner Citadel, The Meditations of Marcus Aurelius*, Massachussets, Harvard University Press, 2001, pp 25-28

⁷ *Cfr.* Grimal, P.: *Marco Aurelio*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997. p 271-272.

⁸ *Cfr.* *Herod.* I, 2, 3.

⁹ Aún a pesar de los esfuerzos por parte de la escuela estoica antigua (Aristón de Quíos, del que sabemos que Marco Aurelio trabó conocimiento a temprana edad, *Cfr.* Frontón.: *Correspondance*, ad Marcum Cassarem, IV, 13), y más tarde los epicúreos, y continúa la proliferación de una ‘Segunda sofística’ rescatada culturalmente por la obra de Filostrato de Lemos creando así un choque hacia un batallar evidente entre la dialéctica, a veces confundida con la retórica, y con la propia filosofía. Ya Elio Aristides censuraba vigorosamente a Platón por vejar la enseñanza de los conocimientos técnicos de la retórica, y lo consideraba como muy superior al conocimiento teórico de la filosofía que pasaba a ser un juego inútil e incierto.

y ornamentadamente, invitando a hacer los usos y desusos del arte de la palabra, según se necesite; la manera en que el texto de las *Meditaciones* se presenta a nosotros no puede dejar de ser reveladora.

En sí mismo, es una clara decantación por la filosofía, en contra de la retórica¹⁰. Abandona la elocuencia a favor de la sencillez de la verdad. Incluso, en el Libro I, agradece a su maestro Rústico el haberle enseñado a no inclinarse por la ‘emulación sofística’, ni las redacciones ampulosas o hábitos propios del ornato, y sí por una vida sencilla y amante de la verdad¹¹.

Este triunfo de la filosofía frente a la dialéctica es evidente. Pero, como ya hemos dicho más arriba, el triunfo de la filosofía no es el triunfo del conocimiento teórico, sino del ‘hacer’ mismo, es decir, de la ética. Las *Meditaciones* se descalifican a sí mismas como memorias, diario o recipientes de saber¹², no son producto de un mero vagabundear teórico, sino que están reconstituidas como un baluarte, un manual, un ‘saber’ técnico que nace a partir de una inquietud totalmente ética¹³.

Las *Meditaciones* son, en ese sentido, un artefacto extraño. Extraño no únicamente por su ya señalada calidad textual, sino por el hecho de su propia redacción. Debemos asombrarnos de que Marco Aurelio haya decidido escribir, en tanto que toda su filosofía se basa en un modo de ser, en un *bíos* que se distingue radicalmente del teórico clásico, y se basa en un hacer. La obra textual de Marco Aurelio, es decir, las *Meditaciones* tienen que ser comprendidos en tanto que forman parte –como libro– de una obra más grande, como estadista, padre y hombre.

El carácter inusual de las *Meditaciones* es pues ya una pista para entender su propio contenido. No es un tratado de tratados de un filósofo, tampoco un tratado entre tratados, ni siquiera es un discurso público, que ponga al filósofo frente a un ‘otro’ tal que otro es, donde se haga gala del uso de la dialéctica; sino un manual técnico, íntimo, que intenta apropiarse de un sentido ético que cruza por sus centro a cualquier actividad filosófica¹⁴.

1.3 La aparición de lo político

¹⁰ Particularmente simbólica es la famosa anécdota que nos narran las cartas a Frontón [*cf.* *Ibid.*] de que Marco Aurelio había decidido no hacer los deberes de retórica por estar enfrascado en la lectura de las obras de Aristón. *Cfr.* Grimal, P. *op. cit.*, p 73.

¹¹ *Cfr.* *Med.* I, 7.

¹² *Cfr.* *Med.* III, 14: “No voy a divagar más. Porque ni vas a leer tus apuntes ni los hechos históricos de griegos y romanos...”

¹³ *Cfr.* *Med.* II, 17; VI, 30.

¹⁴ *Med.* XI, 18. “Acuérdate de estos nueve preceptos capitales como dones recibidos de las musas, y empieza algún día a ser hombre, en tanto vivas.”

No se debe únicamente a la posición de Marco Aurelio a la cabeza de un Imperio en incesante expansión, aunque tampoco se puede desligar ello. Tampoco a que el propio Emperador haya dirigido numerosas campañas en la frontera Noroeste del Imperio Romano contra los cuados, marcomanos, yáziges, y demás tribus del este del Danubio, pero tampoco se puede desligar de esto.

Aunque se ha dudado, quizá con cierto fundamento, de que exista algo así como política en los estoicos, entendida esta como una reelaboración de las relaciones frente a algún otro (es decir, regulación del espacio público), debemos reconocer que sí existe esa regulación, aún cuando ese ‘otro’ sea uno mismo. Habríamos de seguir cuidadosamente la forma en que los estoicos hacen aparecer en sus textos a lo político¹⁵. Ya desde Epicteto, del que sabemos que Marco Aurelio recibió gran influencia¹⁶, la aparición del universo se hace en forma de ciudad¹⁷. La importancia es radical:

1.3.1 La ciudad y el orden

La ciudad es siempre el camino por el cual el hombre encuentra la naturaleza de su ser. Es en cierta forma, la ciudad, la omnipresente sustancia del universo que hace que las cosas sean lo que son. La anterioridad radical en que sume Marco Aurelio a la ciudad en relación a las cosas, es total. En todo caso, la ciudad es un producto natural y ordenado que aparece como el elemento ontológico natural de las sociedades.

Ya esta aparición de la ciudad está desde la *República* de Zenón de Citio, como nos cuenta Plutarco, que la resume en que: “que no vivamos separados en comunidades y ciudades y diferenciados por leyes de justicia particulares sino que consideremos a todos los hombres como conciudadanos de una misma comunidad y que haya vida y un único orden para todos como un rebaño que se cría y paca unido bajo una ley común.”¹⁸

15 Las observaciones de Puente Ojea, G.: *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1974 y de Doods, E. R.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Cristiandad D.L., 1975 son bastante oportunas desde un punto de vista social, al intentar explicar las tesis de los estoicos a partir de hechos históricos, políticos y económicos. Aún así, habrá que echar un vistazo a las tesis aisladas de sus posibles causas, actuando en su natural soporte de axiomas y dogmas metafísicos, sobre este respecto Festugière, A.-J.: *Epicuro y sus Dioses*, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires, 1979, p 11-20] da un conciso resumen de las consecuencias de las variaciones políticas (la destrucción de la ciudad-estado) en la época helenística sobre la religión y el hombre griego.

16 *Med.* I, 7; IV, 41; VII, 36; IX, 24; XI, 18; 23; 33; 34; 35; 36; 37 y 38, son apenas algunas de sus citas textuales.

17 Epicteto, *Pláticas*, II, 5, 26: “¿Qué es en efecto el hombre? Porción de una Ciudad, primero de aquella que consta de dioses y hombres y después de aquella que se dice más inmediata, que es chico simulacro de la universal.”; II, 15, 10: “ciudadano de la misma Ciudad, de la grande digo y de la chica.”; III, 24, 10: “Que el mundo este es una Ciudad...”.

18 *Moralia*, 329. Citado en Fernández Liria, C.: *Geometría y tragedia*, Hondarribia, Hiru, 2002.

Marco Aurelio inicia su reflexión del mundo como un *kósmos* dado, como un orden ya escrito... De tal forma que uno es únicamente una parte de la naturaleza del conjunto¹⁹, de la que nos habla de distintas maneras, tales como la clásica metáfora de la abeja y al enjambre, asegurando que nada que dañe al enjambre puede suponer un daño para la abeja²⁰. De esta forma, la supeditación del ciudadano a la ciudad (y su condición de ciudadanía) es total y al igual que la abeja, el ciudadano no recibe daño alguno, si la ciudad no es dañada²¹, porque “armoniza conmigo todo lo que para ti es armonioso, ¡oh, mundo!”²²

La ciudad es más bien una fortaleza metafísica: un lugar que se abre hasta en dónde no hay civilización. En otro pasaje, Marco Aurelio nos dice: “Vive como en un monte, pues nada importa el allí o el aquí, caso de que por todas partes viva uno en el mundo como en una ciudad.”²³ Es decir, que la ciudad es justamente la forma más elemental de la muestra del orden, no político, sino ontológico.

La ciudad es apenas la casa de la otra gran ciudad de la que ya nos hablaba Epicteto como la ‘Gran Ciudad’²⁴. Marco Aurelio hace lo propio en III, 11: hablando sobre el buen uso de las *phantasias*, nos dice que hay que preguntarnos ante ellas “qué valor tienen con respecto a su conjunto, y cuál en relación al ciudadano de la ciudad más excelsa, de la que las demás ciudades son como casas.”²⁵

La reiteración de la figura de la ciudad, como la consecuencia última de todos los esfuerzos divinos es capital para entender de qué manera se construye la ética estoica. El gobierno Divino de la ciudad, que ya enunciaba Epicteto²⁶, es reiterado en Marco Aurelio:

“[Del mundo (*kósmos*)] procede todo, en ti reside todo, todo vuelve a ti. Aquél dice: «¡Querida ciudad de Cécrope!» ¿Y tú no dirás: «¡Ah, querida ciudad de Zeus!»?”²⁷

La ciudad sólo puede ser la concretización del poder de lo divino, la fuerza por medio de la cual el *kósmos* halla su más excelente representación entre las cosas físicas. Puesto que la

19 *Med.* II, 9.

20 *Med.* IV, 54.

21 *Med.* V, 22.

22 *Med.* IV, 23.

23 *Med.* X, 15.

24 *Cfr.* Nota 17.

25 *Med.* III, 11.

26 Epicteto, *Pláticas*, III, 24, 40-43. Imitando el estilo de redacción de las leyes penales, Epicteto pregunta, ante una analogía entre la usurpación de la ciudadanía con la usurpación del puesto del sabio estoico (subrayado mío): “Quién pretenda lo que no le pertenece, sea un fanfarrón, sea envanecido; quien desobedezca al *divino gobierno* (*theíai dioikései*), sea ruin, sea siervo, apesadúmbrese, envidie, compadézcase, en suma sea desgraciado, láméntese.”

27 *Med.* IV, 23.

naturaleza es común y sociable²⁸ se desprende de ahí todo un párrafo que es toda una radiografía del concepto de la ciudad y la procesión que tiene desde Dios hasta el gobernante y el ciudadano:

Si la inteligencia nos es común, también la razón, según la cual somos racionales, nos es común. Admitido eso, la razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso, también la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participaos de una ciudadanía. Si eso es así, el mundo es como una ciudad. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se podrá afirmar que participa todo el género humano? De allí, de esta común ciudad, proceden tanto la inteligencia misma como la razón y la ley.²⁹

Así pues la condición de ciudadanía esta supeditada a la vivencia del hombre en la ‘verdadera’ patria: “si temes, no el hecho de poner fin un día a tu vida, sino al hecho de no haber empezado nunca a vivir conforme a la naturaleza, serás un hombre digno del mundo que te engendró y dejarás de ser un extraño a tu patria”³⁰.

‘El ciudadano de la Gran Ciudad’³¹ debe tener la convicción más asentada de que a pesar de su ciudadanía política (“Mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino, es Roma) es apenas una mera sección de la ciudadanía divina (“pero en tanto hombre, el mundo”³²).

La ciudad es la continuación más evidente del orden natural: la metafísica, es decir, el orden de las cosas que son y la razón por la cual éstas son, eso que la filosofía presocrática conocía únicamente por *phýsis* y *kósmos*, se transforma en un saber técnico y político que convierte a la metafísica, el puro conocimiento teórico –esa ontología que siempre está ‘del otro lado’ del texto de Marco Aurelio- en una condensación de máximas éticas. Ahora los brazos burocráticos, el respeto a la ley, el pago de impuestos, incluso las campañas militares, todo aquello que cae del lado del ‘orden de la ciudades’ se vuelve parte del ‘orden natural’³³.

Se puede llegar a restar importancia a los hechos históricos que marcaron el inicio del fin de la ciudad Estado griega con las conquistas alejandrinas y la posterior formación del Imperio Romano, aún más cuando hablamos de alguien que participó tan activamente en la historia. Pero las consecuencias que se derivan de esto son sumamente importantes: ¿es acaso la doctrina estoica y particularmente, Marco Aurelio, un observador legítimo de la tradición

28 *Med.*, V, 30.

29 *Med.* IV, 4.

30 *Med.* XII, 1.

31 *Med.* XII, 36.

32 *Med.* VI, 44.

33 Un debate ya antiguo para la época de Marco Aurelio, es el de si la ciudad es o no natural, y aunque dudo mucho que haya trabado conocimiento de él, ya que el *corpus aristotélico* todavía no habría sido publicado –o acababa de serlo-, entre la *República* de Platón y el libro II de la *Política* de Aristóteles, en donde, Aristóteles asegura que resulta imposible que la ciudad sea una cierta unidad, y el hecho de hacer analogías, tales como que la ciudad es una gran casa acaban destruyendo la esencia misma de la *polis* que sería una cierta multiplicidad.

platónica/estoica de la que se ocupó en tratar Plutarco, y que Festugière ya resaltaba como la continuación de un proyecto que culminaría en el programa ilustrado moderno?³⁴

No deja de resultar un tanto asombroso contemplar que el propio Marco Aurelio vislumbra con, sin duda, el más curioso y revelador de los párrafos, el contenido negativo de la ‘naturaleza’ política en la que se haya sumergida la ciudad:

“[En tanto que el ciudadano es parte de la ciudad], toda actividad tuya que no se relacione, de cerca o de lejos, con el fin común, trastorna la vida y no permite que exista unidad, y es revolucionaria, de igual modo que en el pueblo el que retira su aportación personal a la armonía común.”³⁵

1.3.2 El puesto.

Otro tema, exactamente igual de evidente e igual de revelador es el ‘puesto’ del hombre en la ciudad. Un puesto en ‘sí mismo’, en tanto que uno mismo es como una ciudad.

El ejemplo socrático tiene clara preeminencia. Únicamente Eurípides y Epicteto tienen un lugar similar de predominio de citas y menciones que el de la figura de Sócrates. Sócrates aparece, pero no como en Platón, como un excelente orador combatiente de toda retórica crematística, o como alguien acosado con una preocupación ética sobre la verdad; sino como un ejemplo ético, como un sujeto en el cuál toda inquietud moral se personifica.

Así aparece un Sócrates profundamente estoico y lleno de alusiones a su olvido e indiferencia al dolor físico³⁶, un hombre intachable y filósofo capacitadísimo y entregado³⁷; sus cualidades son las de un buen ciudadano, un hombre que cumple con su deber en el mundo, un hombre que no pierde el tiempo en la desventura del saber teórico³⁸, sino que se empeña siempre en la mejor cara del saber, el ‘saber hacer’.

Ejemplificado en su mayor expresión en la cita de la *Apología* que incluye en VII, 45:

34 Festugière, A.-J., *op. cit.*, relación que ya en su momento resaltó Fernández Liria, C., *op. cit.* Ahora bien, en realidad lo que señala el Prof. Fernández, apoyándose en el texto de Festugière es la continuidad del proyecto platónico a través del imperio alejandrino. Dejado de lado, me temo, este señalamiento, la reinterpretación por el estoicismo tardío y reelaboración de la ciudad en el Imperio Romano y quizá también en San Agustín. Responder a esta cuestión sigue conservando una necesidad absoluta para identificar hasta que punto la Ilustración puede seguir considerándose una herencia no únicamente platónica y helenística, sino también y quizá consecuentemente, romana.

35 Confío que la sola lectura de este pasaje haga notar la auténtica problemática en la que nos sume la posibilidad de que la Ilustración contenga, además de sus preceptos morales positivos de la inclusión de un ‘todo’ antropológico como miembro de una única ciudad divina, una negatividad que permita descalificar todo comportamiento que no cuadre en esa ciudadanía. *Med.* IX, 23.

36 *Med.* I, 16; III, 6; VII, 44; 45; 60; XI, 28.

37 *Med.* VI, 47; VII, 19; VIII, 3; XI, 25; 39.

38 *Med.* II, 13; III, 4.

Dondequiera que uno se sitúe por considerar qué es lo mejor, o en el *puesto* que sea asignado por el arconte, allí debe, a mi entender, permanecer y correr riesgo, sin tener en cuenta en absoluto ni la muerte, ni ninguna otra cosa con preferencia a la infamia³⁹.

El ‘puesto’ (*táxis*) que es dado a Sócrates es aquello que, en cierta forma, produce la admiración de Marco Aurelio. Sócrates resiste en su ‘puesto’ pese a las amenazas, pese a los malos augurios y aún ante su condena, como un fiel soldado que defiende su deber con la vida.

Ahora bien, debemos ser cautos al entender dicho puesto, en el sentido en que se enarbola en un distinto contexto y significado. Ciertamente el puesto de Sócrates, divino e importantísimo para la ciudad; resulta ser un puesto bastante especial. Sócrates es, al fin y al cabo, el Sócrates-tábano, el Sócrates-mosquito, el Sócrates-espuela, que sin duda tiene un lugar privilegiado, al menos desde el punto de vista con relación a la filosofía, al gobierno y a la *paideia*. Sócrates no tiene un puesto puramente incidental, puramente azaroso en donde procura, como el zapatero, proveer de los elementos necesarios para la vida y confort de los ciudadanos, sino otro puesto diferente. El puesto del sabio, de un sabio que los impele a ‘preocuparse por ellos mismos’⁴⁰, un puesto que se diferencia de los demás por su lugar tan particular en la ciudad.

Sin embargo en los estoicos, el puesto es totalmente diferente. El puesto del que aparece en Marco Aurelio, es el puesto del esclavo, del campesino, del labrador. El ‘puesto socrático’ se universaliza de tal manera que hasta las operaciones más tediosas, más insalubres y desagradables, se vuelven el deber del hombre para con la providencia. Y ciertamente, el puesto tiene que ver más con un ‘soportar’ que con un ‘hacer’. Esto difícilmente se comprendería sin tomar en consideración la configuración política e histórica del mundo post-alejandrino y con la radical irrupción de un contraste económico entre el lujo de las nuevas ciudades romanas cosmopolitas y una creciente proletarización de las, cada vez mayores, masas urbanas⁴¹. Es decir, el puesto de campesino, del jornalero y del esclavo es tan importante y tan crucial, tan divino y tan necesario, como el puesto del sabio, del emperador y del educador.

Por todo esto el propio Marco tiene la seguridad de saber que el bien de la ciudad –de la ‘Gran Ciudad’- es el propio bien del individuo, y por ello, pese al peligro e incluso, pese a su propia muerte, Sócrates hizo el bien, no únicamente para la ciudad, sino que por consiguiente para sí mismo: el bien que debe buscar el individuo debe estar sintonizado con la razón universal⁴².

39 Platón, *Apología* 28d. Subrayado mío. Fragmento citado por Marco Aurelio en *Med.* VII, 45.

40 *Apología*, 30a.

41 Cfr. Ojea Puente, G., *op. cit.*, p 37-43.

42 *Med.* II, 9; V, 8; V, 22; XI, 13; XII, 36. Cfr. Hadot, P. *op. cit.* p 118.

La propia vida de Marco Aurelio es un ejemplo de esto. Él mismo ocupa un *puesto* muy importante y que seguramente, en determinados momentos, fue más incómoda de lo que hubiese deseado. Siendo un emperador con una educación ejemplar y un gusto por el sosiego y la filosofía, se vio orillado a un mandato militar y campañas guerreras agotadoras que se prolongaron mucho tiempo⁴³. Aún así, Marco Aurelio comprendería que la figura del emperador, su ‘puesto’, tenía una importancia crucial, que en forma alguna podría ser descuidada. Rutherford señala la relación existente entre el ‘puesto’ o condición de Emperador y Marco Aurelio, así como su modelización en su padre adoptivo y antecesor en el cargo, Antonino Pío⁴⁴. El retrato que nos deja ver Marco es el de un gran estadista y hombre cabal, no dudemos que él se siente en obligación de llenar, de cumplir, de hacer prevalecer su condición ética, por encima de lo que conlleva ese ‘puesto’.

Sitio en el que las cosas son lo que son, ‘puesto’ en donde la representación ontológica de las cosas, aparece, para Marco Aurelio, libre de violencia, libre de represión o de sometimiento, sino mostrada en todo su esplendor y traída a la originalidad misma de su ser. ‘Puesto’ natural, tanto o más que incluso en VII, 13 nos establece una diferencia en concebirse a sí mismo como ‘miembro’ que como ‘parte’. Siendo que la ‘parte’ se diferencia de sus otras partes, pero que el ‘miembro’ parece guardar una continuidad que le integra al funcionamiento de la ciudad o comunidad⁴⁵. El ‘puesto’ no es únicamente un deber, sino el lugar, el sitio y la acción que lleva al hombre a convertirse, justamente en sí mismo.

‘Puesto’ que, como en el Sócrates cuasi-romanizado que nos ofrece, se parece más a una lucha, que a una danza⁴⁶.

Sin embargo, además del ejemplo socrático, tenemos la constante aparición, ya de Epicteto, de la metáfora del actor.

“Acuérdate de que eres actor de un drama que habrá de ser cual el autor (*didáskalos*: maestro o preceptor) lo quiera”⁴⁷.

Y que vuelve a aparecer en la última sentencia del último libro de las *Meditaciones*:

43 Campañas contra los bárbaros del norte desde el 166 al 169, previa insurrección de los partos de la que se hiciera cargo Ávido Casio, continuó viajando constantemente a la frontera Noroeste del imperio hasta el día de su muerte en el 180, prácticamente viviendo en constante campaña con algunas visitas a Roma y a las provincias. Cfr. García Gual, C., ‘Introducción’ en las *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 2005, p 19-23.

44 Cfr. Rutherford, B. R.: *The Meditations of Marus Aurelius, a study*, Oxford, Ed. Clarendon Press, 1989, p 111-112. Cfr. *Med. I*, 16.

45 *Med. VII*, 13: “Si por el cambio de una letra te concideras parte, ya no amas a los hombres de corazón, ya no te reconforta hacer el bien sin interés y ya lo haces estrictamente como un deber, ya no como si te lo etuvieras haciendo a ti mismo.”

46 *Med. VII*, 61.

47 Epicteto, *Enquiridión*, 17: “Acuérdate de que eres actor de un drama que habrá de ser cual el autor lo quiera.” Igualmente cfr. *Pláticas*, I, 29, 41-43; IV, 7, 13.

“Es algo así como si el estratega que contrató a un comediante, lo despidiera de la escena. «Mas no he representado los cinco actos, sino sólo tres.» «Bien has dicho. Pero en la vida los tres actos son un drama completo.» Porque fija el término aquel que un día fue responsable de tu composición, y ahora de tu disolución. Tú eres irresponsable en ambos casos. Vete, pues, con ánimo propicio, porque el que te libera también te es propicio.” (XII, 36)⁴⁸

El actor es la mera herramienta, el mero instrumento de la obra, por tanto es prescindible, pero ello no le da derecho a quejarse o a sentirse apartado, sino que le impele a hacer desempeñar su papel, su ‘puesto’, con la alegría de saberse que coopera con el movimiento universal.

Podría resultar problemático entender este ‘puesto’, este ‘deber’, esta ‘comisión’ divina, si no recordamos que lo más seguro es que la verdadera ciudad, el verdadero ‘puesto’ del hombre se haya dentro de sí mismo⁴⁹. Es decir, que todo el movimiento de imposición divina –recordemos que el ‘puesto’ no es el fruto de una elección, según hace constar Sócrates en el discurso a los atenienses, sino una obligación divina y política- está avocado, al fin y al cabo, a la constitución de uno mismo como ciudadano universal y dócil frente al movimiento del orden de las cosas. Es la constitución del sujeto en tanto lugar de aparición de la verdad de sí mismo⁵⁰.

1.3.3 La libertad

Frente a estos dos grandes temas: el orden de la ciudad y el ‘puesto’ del sujeto, queda por entender como es que aún puede aparecer una concepción de libertad en el texto de Marco Aurelio.

Pese a cualquier pesimismo, evidente a primera vista, que existe en las *Meditaciones* –un pesimismo que va acompañado de numerosas muestras de consuelo y consejos de resignación-, Marco Aurelio sigue creyendo que el hombre, cumpliendo su ‘deber’, estando en su ‘puesto’, es capaz de ejercer su libertad.

Hereda, es cierto, de Epicteto, que a su vez lo aprendió de Musonio, el concepto de la *dihairesis*, que consiste en dividir las acciones y eventos que suceden al sujeto, en aquellos

48 *Med.* XII, 36. Otra referencia en Marco Aurelio al actor, se encuentra en III, 8.

49 *Med.* IV, 3: “A ningún lugar más tranquilo, más pacífico se retira un hombre que hacia su propia alma.” Consúltese igualmente el famoso análisis de M. Foucault sobre el *imperativo* ético socrático y la *anachóresis* en el curso de 1982 del Collège de France [cfr. Foucault, M.: Clase del 13 de Enero de 1982 en ‘La Hermenéutica del sujeto’, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2004, p 55-74].

50 *Med.* VIII, 52: “El que no sabe que es el universo no sabe dónde está. El que no sabe dónde está. El que no sabe para que ha crecido no sabe quién es.”; XI, 21. Sobre esto mismo en Sócrates, cfr. *Alcibiades I*, 128a-130d.

que pertenecen al albedrío y los que no⁵¹. Y al tomar dicha concepción puede articular, al igual que Epicteto, toda una teoría de la libertad que se define y alimenta a partir de su propio límite.

En Marco Aurelio la *dihairesis* mantiene las mismas características:

“Respecto a los sucesos exteriores, piensa que suceden o bien por azar, o bien por una providencia, y no debes censurar al azar ni recriminar a la providencia”⁵².

La fuerza de este razonamiento es la que pone límite a la estructura cerrada de la constitución del propio sujeto. Ya Festugière⁵³ señala que el movimiento necesario del traslado, a partir de la época helenística –y se puede, dado su imperativo político, trasladar, no sin ciertas precauciones, al Imperio Romano– y de la crisis de soberanía ante las conquistas alejandrinas, de la libertad hacia el terreno del ‘sujeto’.

Es decir, el sometimiento que Marco Aurelio observa frente a la ‘providencia’ o al ‘azar’ no es otro que aquel sometimiento que la ciudad-estado griega ha tenido que soportar frente a los rigurosos tratos de Alejandro, para continuar siendo soberana frente al límite externo que le obliga a adherirse al Imperio. Actitud que sembró la huella de un comportamiento que distinguiría toda la filosofía helenística y seguramente se extendiera hasta el Imperio Romano.

La libertad existe pues a condición de que se entienda que únicamente se logra en ese espacio que hay en ‘nosotros mismos’, aquello que se mantiene siempre en su ‘puesto’ y que por ello, goza de la alegría de llegar a ser quien es. Por ello hay que dejar de tener apego a las cosas:

“No es meritorio transpirar como las plantas, [...] ni ser movido como una marioneta por los impulsos, ni agruparse como rebaños, ni alimentarse; pues eso es semejante a la evacuación de las sobras de la comida. [...] ¿Y no cesarás de estimar muchas cosas? Entonces ni serás libre, ni te bastarás a ti mismo, ni estarás exento de pasiones.”⁵⁴

Puesto que el solo deseo de las cosas exteriores nos incapacita para mantenernos ajenos al movimiento autárquico que debería gobernar todos nuestros actos.

Sin embargo esa autarquía conlleva la responsabilidad de saberse responsable de todo lo que acontece en tu interior, puesto que esa libertad, lo que en el fondo debe hacerte es proporcionarte una tranquilidad absoluta (*ataraxía*) y una soberana indiferencia (*adiaforía*). Por ello no cabe, como ya se ha indicado arriba, la congratulación sobre las cosas que suceden, así como la estima del triunfo, del alabamiento, etc.;

51 Algunos ejemplos en Epicteto, *Pláticas*, II, 6, 23-24; IV, 1, 81; IV, 4, 39; IV, 6, 9.

52 *Med.* XII, 24.

53 Festugière, A. J, *op. cit.* p 6-7.

54 *Med.* VI, 16.

sin embargo, igualmente cualquier sufrimiento no es causa de la ‘providencia’ o el ‘azar’, sino que es “el juicio que haces de ella. Y borrar este juicio de ti depende.”⁵⁵

La labor más importante de cara a enunciar tu libertad, es justamente no permitir que entren en ti “segundas impresiones”, sino quedarse apenas con las que se presenten ante ti y no emitir juicio alguno que pueda poner tu autarquía en peligro.⁵⁶

Sin embargo, la ‘libertad’ no opera como una página en blanco en la que se puede actuar libremente a condición de no superar aquello que no depende de nuestro albedrío. No existe el puro límite negativo de la ‘imposición divina’, sino que aún existe otro gran valor positivo que da a la libertad la esencia de sí misma.

Como ejemplo de semejante límite, basta con atisbar la parábola de la libertad que Hipólito atribuye a Zenón y Crisipo:

“si un perro, estando atado a un carro, quiere seguir al carro, avanza con él y es llevado, y de este modo hace lo que quiere y, al mismo tiempo, ejecuta aquello a que está forzado; pero si no quiere seguir, tendrá que hacerlo a la pura fuerza. Pues bien, esto es lo que ocurre también con el hombre, que, si no quiere obedecer, se verá forzado a hacer cuanto los hados han dispuesto.”⁵⁷

Entre la libertad (*eleutherías*) y la esclavitud (*douleía*) existe la diferencia crucial del conocimiento de la verdad. La posesión de la sabiduría es el requisito último para readmitir la posibilidad de la libertad del individuo⁵⁸. Esta curiosa relación, a propósito de la aparición de lo político en los estoicos, la explica D. Francisco de Quevedo y Villegas en su *Vida de Epicteto*:

“Tal fue Nerón que en su tiempo ser esclavo en Roma no era nota, sino ser ciudadano; pues era esclavo en la República, que era esclava. Todos lo eran: el Emperador, de sus vicios; la República, del Emperador; Epicteto, de Epaphrodito. ¡Oh alto blasón de la filosofía, que cuando el César era esclavo y la República cautiva, sólo el esclavo era libre!”⁵⁹

Esta extraña paradoja es la que recorre toda la libertad. Sólo el esclavo, en tanto se sabe esclavo es libre. Sólo el sabio, en tanto se sabe sujeto a todo el vaivén del cosmos es realmente libre, la promesa de soberanía reside exclusivamente en la concepción platónica de la subordinación a la Verdad; verdad que no es otra cosa sino la absolutización de determinadas formas naturales. Movimiento curioso es éste y excelente para aplacar distintitos descontentos puramente políticos y sociales dentro de un sistema tan jerárquico como el del Imperio Romano. La libertad sólo se puede encontrar en el ‘interior de uno

55 *Med.* VIII, 47.

56 *Med.* VIII, 49: “Por tanto, quédate así siempre en las primeras representaciones y no añadas nada de tu cosecha, con eso nada te sucede.”

57 *S.V.F.*, II, 295.

58 En Epicteto, *Pláticas*, III, 19 –diferencia entre el ignorante y el filósofo–; IV, 1, 1ss.

59 Quevedo y Villegas, F.: «Vida de Epicteto» en *Obras*, Tomo V, Madrid, 1790, p 578.

mismo' y la soberanía se define en tanto que uno se haga cargo de las cosas que le importan a él y sólo a él, pero en tanto ciudadano.

Incluso Marco Aurelio asegura que ni siquiera la persuasión ética puede formar parte alguna de los deberes del hombre libre, puesto que el espacio que tiene el sabio, el conocedor de la *dihairesis* es únicamente el suyo propio, su intimidad y no la de los otros⁶⁰. La libertad únicamente opera en tanto la retirada hacia sí mismo se ve completada, y ésta, poco o nada tiene que ver con la materialidad del albedrío, sino con una conciencia que transforma al deber en una razón, al 'puesto' en el sitio que por naturaleza le corresponde al hombre⁶¹. Cosa que confirma comprando en VIII, 3 a Alejandro, César y Pompeyo con Diógenes, Heráclito y Sócrates, deduciendo que los primeros, a pesar de todo el poder que poseían, continuaban siendo esclavos de todas aquellas cosas que ignoraban⁶².

Puesto que quien se libera no es el cuerpo, ya que se encuentra siempre sujeto a la física de su carnalidad y a la caducidad de su hálito vital. Porque no es en la carne donde se abre ese hueco, que es mi yo auténtico que puede llegar a ser libre, porque la carne ni es mía, ni de mi depende⁶³. Sino que ese hueco en el que surge la libertad es ya propiamente el Sujeto que aparece desligado de toda carnalidad; mas quizá no, de toda geografía.

La libertad pues es un espacio de conocimiento difícilmente comprensible. En realidad, toda la ética estoica hasta antes de Epicteto, principalmente en Crisipo, podría entenderse como una ética determinista⁶⁴. Hacen derivar toda la conducta humana a partir de los factores externos que la determinan, y sólo es a partir de Epicteto que la libertad entra a formar parte del cosmos ético del estoicismo, pero como ya hemos dicho de una manera curiosamente negativa, de una forma en que convierte al juego de las causalidades naturales (que en Crisipo determinan al quehacer humano en distintos grados), en una elección propia del sabio. Sabio en el sentido que conoce las causas que le guían a actuar de tal manera y le hacen decir a Epicteto, resumiendo más de un punto de los que se ha tratado aquí:

⁶⁰ *Med.* VI, 50: "Intenta convencerlos [...]. Si, a pesar de ello, alguien usando la violencia se te opone, cambia a una actitud complaciente y no dolida..."

⁶¹ *Med.* IV, 1.

⁶² *Med.* VIII, 3.

⁶³ *Med.* V, 33: "Todo cuanto esté fuera de los límites de este pedacito de carne y de su aliento, recuerda que no es cosa tuya ni de ti depende."

⁶⁴ *Cfr.* Salles, R.: Los estoicos y el problema de la libertad, México D. F., Universidad Autónoma de México, 2006, p 29-61.

Esta vía es la que lleva a la *libertad*, ésta sola es el apartamiento de la servidumbre, el poder exclamar un día con toda tu alma aquello de: 'Guíame, oh Zeuz y tú, oh Destino,/al puesto que ya por vosotros tengan señalado.'⁶⁵

2. La metafísica de las *Meditaciones*

2.1 Los elementos de la metafísica

Ahora pasaremos a intentar vislumbrar, independientemente, cada uno de los elementos que componen y distinguen a la metafísica que aparecen en el texto de Marco Aurelio, que son, fundamentalmente cuatro, a saber, *i)* el orden cosmológico heraclíteo, *ii)* la concepción bastante peculiar del tiempo, *iii)* la física, siempre como materia opuesta a la providencia y *iv)* las representaciones, la teoría del conocimiento y la manera en que deben ser utilizadas.

2.1.1 Orden, cosmología y pirogénesis

Hadot dice claramente que se podría entender la génesis de la escuela estoica a partir de la fusión de tres vertientes claramente diferenciadas: *a)* la dialéctica de los megáricos y aristotélicos, *b)* la tradición ética-socrática y *c)* la física heraclíteo⁶⁶.

Ya desde Zenón de Citio⁶⁷ la *ekpýrosis*, o teoría del incendio universal, aparece en diversos fragmentos y continuó en mayor o menor medida durante todo el estoicismo. Inspirado en el *arché* heraclíteo del fuego⁶⁸, seguramente su influencia sobre los estoicos va más allá de la simple concepción cosmogónica del universo, sino que se empapó con la teoría del *lógos* también heraclíteo, interpretado por los estoicos como un orden universal y propio de la providencia.

A pesar de que las citas en Marco Aurelio no son tan abundantes para referirse a la *ekpýrosis*, sí se puede rastrear, perfectamente, en todo lo largo del texto, la presencia de un Heráclito estoicizado: Desde numerosas alusiones al fluir del tiempo, todas acompañadas en mayor o menor grado de consejos de resignación y máximas para el abandono de las cosas que no dependen de nosotros⁶⁹.

⁶⁵ Epicteto, *Pláticas*, IV, 1, 131. Estos versos se citan parcialmente de nuevo en Epicteto en *Pláticas*, II, 23, 42; III, 22, 95; IV, 34, y de nuevo, ampliados en el *Enquiridión*, 53. Pertenece a un *Himno a Zeus* atribuido a Cleantes, [S.V.F. I 527], que se incluye en la traducción del primer volumen [*Los estoicos antiguos*, Madrid, Ed. Gredos, 1996] como los fragmentos 665 y 666.

⁶⁶ Hadot, P. *op.cit.*, p 73.

⁶⁷ S.V.F., I, 107; 108; 171. [Corresponden a los fragmentos 169-173 y 273-277, de la edición de Gredos].

⁶⁸ DK 22A5, [Cfr. Los filósofos presocráticos, Madrid, Gredos, 1978. Fragmentos: 592, 593, 620, 621]

⁶⁹ *Med.* VIII, 18.

Sea que las cosas estén gobernados por átomos o providencia (*cfr. infra.* 2.1.3), es decir, sean las cosas regidas por una determinada multiplicidad, o sean cada una de las cosas una sola; están condenadas, invariablemente a ser alcanzadas por el paso de un ordenamiento que exige que se evaporen, que se transformen (si son una), o que se dispersen y deshagan (si son una multiplicidad).⁷⁰

Igualmente en algunos fragmento se dedica a citar la famosa concepción del tiempo como un río⁷¹ y a tratar de compaginar la física de Heráclito con una nueva ética que se base –más por coincidencia con el intelectualismo moral socrático, que otra cosa- con, una ética del ‘despertar’⁷². Obviamente dicho despertar, en Marco Aurelio, tiene que ver más con el conocimiento de la *dihairesis*, del sabio, del conocimiento del *cósmos* de la Providencia que con cualquier iluminación teórica. Es el ‘saber’ el que nos guía a respetar los designios divinos, aún a pesar de quienes están dormidos, que, como el perro de Zenón y de Crisipo, ‘incluso los que duermen son operarios y colaboradores de lo que acontece en el mundo.’⁷³

En cualquier caso, Marco Aurelio sigue conservando la noción de periodicidad del universo –y aunque resulte imposible afirmarlo con seguridad, puede ser una velada referencia al ‘incendio universal’-, cuando, intentando explicar la continuidad natural de los ciclos de la materia –que las causas formales y materiales se reciclan en el universo- asegura que “nada impide hablar así, aunque el universo sea gobernado por períodos limitados.”⁷⁴

Igualmente aparecen, perdidas entre el texto, dos alusiones que prácticamente pasan desapercibidas, pero que sin duda confirman la noción del *arché* heraclíteo del fuego: en IV, 4, describe la fuente de la vida como la dadora de ‘la parte cálida e ígnea’⁷⁵ que hay en mí. Y en XI, 20 nos asegura que: “Tú hálito y todo lo ígneo”⁷⁶ tienden a elevarse y son sumios al orden el conjunto universal.

2.1.2 El tiempo.

Una de las más curiosas concepciones de Marco Aurelio es su noción de tiempo como un punto ínfimo dado entre las circunstancias del pasado y del futuro.

⁷⁰ *Med.* VI, 4: “Todos los objetos se transformarán rápidamente y, o se harán humo si la sustancia está unificada, o se disgregarán.”

⁷¹ *Med.* IV, 43; VI, 15.

⁷² *Med.* IV, 46. Sobre los despiertos y los dormidos en Heráclito, *Cfr.* DK 22A16, 22B21, 22B1, 22B26, 22B73, 22B85, 22B88, 22B89. Fragmentos: 650-665 de la edición de Gredos.

⁷³ *Med.* VI, 42.

⁷⁴ *Med.* V, 13.

⁷⁵ *Med.* IV, 4.

⁷⁶ *Med.* XI, 20.

Las apariciones del tiempo en la obra de Marco Aurelio son desde un tiempo heraclíteo. Un tiempo aparentemente desgajado, aparentemente fragmentado. Pero ¿es verdad que existe auténtica fragmentación? Realmente la resignación ante el continuo fluir del tiempo no debe entenderse en un deshacerse de las ligazones ontológicas que nos corresponden. Es decir, el fluir del tiempo únicamente afecta a los hechos, no a los sujetos. Es la historia la que se ve demacrada, es el correr de los hechos, las fantasías de grandeza, las continuidades de las dinastías, las conquistas guerreras, se ven reducidas únicamente a la dimensión ínfima de un mero acontecer que pronto será olvidado.

Y en contra de lo que pudiera parecer en un principio, si la reconversión del tiempo al ‘instante’ presente acarrearía la destrucción ontológica, impidiendo que uno mismo sea idéntico a través del tiempo, al parecer, ésta idea lo único que hace en Marco Aurelio es reforzar las connotaciones meramente de peones del *lógos* universal que tienen los hombres. De hecho, la fragmentación del tiempo no es tan radical. Incluso en un determinado pasaje, Marco nos asegura que es posible predecir el futuro, no mediante el uso de la mántica, sino mediante la observación de los hechos pasados y presentes, por lo que da lo mismo vivir cuarenta años que diez mil, si todo el movimiento y fragmentación del tiempo lo único que nos lleva a un ciclo constante⁷⁷.

El tiempo de Marco Aurelio es un tiempo lógico. Es un tiempo que se rige por la seguridad de que el pasado es irrecuperable y el futuro inalcanzable. Es únicamente en el presente en donde la ingerencia del hombre y su libertad tienen algo que hacer, tienen algo que decir. Esto se utiliza para la destrucción del tiempo psicológico⁷⁸. Incluso se nos relata un ejercicio que parece más bien como un mero examen de conciencia de las fantasías (*cfr. infra*. 2.1.4), en la que nos dice que deberíamos desnudar a la música o al pancracio, de todas su aparente estética arrobadora y dejar simplemente al boxeo como un paso de manos, seguido de otros, de la misma manera que a la música como una sucesión de notas, que solas, nada de bello nos comunicarían⁷⁹. El procedimiento es exactamente el que se hace con el tiempo. Si uno bloquea su visión sobre aquello de lo que no depende de él, el conocimiento de la *dihairesis*, resulta que sólo el presente es el que en verdad existe, y en tanto que el futuro, ni el pasado tienen una verdadera ingerencia, no deben preocuparnos.

⁷⁷ *Med.* VII, 49: “Observa otra vez lo que fue antes, los cambios tan abundantes de lo que es. Se puede también prever el futuro. Pues será en todo parecido y no es posible que se salga del ritmo de lo que ahora mismo sucede. De ahí que sea lo mismo hacer la historia de la vida humana de cuarenta años que la de diez mil.”

⁷⁸ *Cfr.* Hadot, P., *op. cit.* p 80.

⁷⁹ *Med.* XI, 2.

El tiempo es ese instante que suspendido entre el pasado y el futuro, se abre como un espacio ontológico que permite ser al sujeto, sea que viva tres mil años o un instante⁸⁰. Ese momento del presente en el cual la vida surge, en el cual los sujetos se pueden revelar a sí mismos y encontrarse en su segura posesión, sólo puede significar un respiro, una guía, un *diamón* que se abre en el propio cuerpo del sujeto para servir de refugio frente a los vapores del tiempo y las tinieblas e inciertos del pasado y del futuro⁸¹. Porque el fracaso de la historia, el eterno movimiento circular del tiempo y la imposibilidad de ingerencia de los hombres en éste, no implican la pérdida de toda jerarquía, de todo orden, de toda posibilidad de contemplar los secretos del Ser en el sólo instante del ahora, en donde el único habitante puede ser el sujeto: lugar de aparición de sí mismo.

2.1.3 La física

La física, dentro del texto de Marco Aurelio, sólo puede ser entendida en contraste al que el propio Marco la somete: O bien hay física o bien providencia.

Este esquema se repite en varios fragmentos. La dispersión, los átomos, todo el quehacer de la física, aparece en las *Meditaciones* como una disyuntiva posible a la que confiere una importancia argumentativa. Marco Aurelio se preocupa mucho de dejar claro que ante la posibilidad de que una Providencia, un Dios, no exista todos los preceptos éticos quedarían indemnes, puesto que lo que importa de la Providencia no es su azar o su teleología, sino la necesidad y la imposibilidad de que el hombre interfiera en ellos.

La Providencia aparece, por su parte, como el *lógos* que ordena al mundo, como la interpretación estoica del *lógos* heraclíteo, como una razón ordenadora y que da a cada cosa aquello que le es propio según su necesidad ontológica. Aparece como esa límpida cara en donde todo se revela según una cierta actitud clara e inteligible; pero siempre como una posibilidad luminosa frente al devenir azaroso de la física.

Seguramente esta concesión dialéctica que Marco Aurelio otorga a la posibilidad de existencia de los átomos, o de la física pura, simple y azarosa, está ligada con a la polémica de la física epicúrea que pretendía no únicamente un azar físico, sino también una especie de

80 *Med.* II, 14: “Aunque vayas a vivir tres mil años o tres mil veces diez mil, sin embargo, recuerda que nadie deja atrás otra vida que esa que está viviendo y tampoco está viviendo otra que no sea la que deja atrás. Se iguala por tanto lo más duradero con lo más breve.”

81 *Med.* II, 17: “Entonces, ¿qué es lo que puede escoltarnos? Sólo la filosofía. Esto es vigilar que el espíritu divino interior esté sin vejación, sin daño, más fuerte que los placeres y los sufrimientos, que no haga nada al azar ni con mentira o fingimiento, que no tenga necesidad de que otro haga o deje de hacer algo.”

marginalidad de error y de conocimiento las cosas de la ciencia que permitiría al hombre obtener, pese a los esfuerzos de las cosas por mantenerse en orden, la libertad.

Así pues durante todo el texto hay numerosas alusiones al enfrentamiento de la providencia y al azar, con idénticos resultados si gana uno u otro⁸². La verdadera cuestión aquí es que la física entra en las *Meditaciones* de manera tal que no afecta en forma alguna al sistema ético. Incluso hace reparar en ella con ironía, en el pasaje III, 3, nos relata una breve historia de las muertes de los grandes investigadores físicos, desde Heráclito (cuya *arché* es el fuego, muerto de hidropesía), Hipócrates (el gran médico que no pudo salvarse a sí mismo), Demócrito (sostenedor de la doctrina atómica, fue pasto de los gusanos –seres que intentan jugar con la idea de dispersión atómica) y Sócrates (asesinado por ‘otro tipo’ de gusanos).

El legendario desprecio por el conocimiento teórico de los estoicos hace su aparición, está claro. Sin embargo, Marco Aurelio le concede una credencial de argumento válido al dedicarse a analizarlo y al reducirlo a una mera alternativa posible que en nada alteraría al edificio del quehacer ético.

Aún así, la Providencia tiene un lugar preeminente en todos los pasajes. La física sólo aparece, como aparecen los argumentadores, los dialécticos, los sofistas, para ser desmentidos, o en todo caso, neutralizados. La Providencia es quien en realidad triunfa por encima del mero azar necesario de las cosas. Incluso llega a ponderar la acción de la misma sobre el universo, al preguntarse si es ella la que gobierna todos los acontecimientos del mundo, o si es como aquel *noûs*(intelecto) anaxagórico que tanto defraudó a Sócrates⁸³, haciendo únicamente de primer movimiento que puso en marcha al mundo, pero que ya no tiene ingerencia sobre él⁸⁴.

La Providencia, independientemente de la respuesta, es siempre quien se lleva la mayor parte de la atención de Marco Aurelio, parece que de la física, lo único que le importa es el movimiento de las cosas en el tiempo. El fluir de las cosas lo único que hace es retrotraer y reestablecer las condiciones en las que la Providencia puede actuar⁸⁵. Una actuación que obedece, por supuesto, a una inteligencia divina, cuyas características aparecen descritas en

82 ‘O bien átomos o bien providencia...’ *Med.* XII, 14: “O es necesidad y el orden es inamovible, o hay providencia propicia, o es un revoltijo de azar sin guía.” Es una fórmula que se repite constantemente, de diversas maneras, en varios pasajes, *Med.* IV, 27; VI, 10; 24; VII, 32; 75; VIII, 17; IX, 28; X, 6.

83 *Cfr. Fedón*, 97c-99d.

84 *Med.* IX, 28: “La reflexión del universo o impulsa cosa a cosa, y si es así, acepta tú su impulso, o impulsó una vez y las restantes son sobrevenidas.”

85 *Med.* VI, 36; VII, 23; VIII, 18.

varios pasajes: como razón generatriz que se encarga de la creación y destrucción⁸⁶; con la personificación de Cloto, la parca tejedora del destino de los hombres⁸⁷; como una razón soberana que gobierna, hace y deshace según un determinado saber⁸⁸; como una naturaleza que simplemente gobierna⁸⁹; o como los designios de un Dios que actúa conforme a la naturaleza⁹⁰.

La física es pues esa faz en donde el conocimiento del sabio nada puede hacer. Porque el conocimiento de las cosas físicas no las cambia, no provocan una transformación en el sujeto tal que reconozca su lugar en el mundo. Porque la geometría, la física y demás ciencias, no miden el espacio donde Marco Aurelio centra todas sus atenciones, es decir, no miden al Sujeto. La Providencia tampoco le mide, sin embargo le otorga a cada uno de sus movimientos, una razón.

2.1.4 *Las fantasías, sucesos y opiniones.*

Desde Zenón de Citio hay una larga tradición en el estoicismo sobre la fantasía, o imagen como elemento fundamental del modo de conocimiento⁹¹. Sin embargo ya a partir de Epicteto dicha concepción puramente teórica, en la que Zenón veía el modo en que tenían los sentidos de adquirir ‘imágenes’ de lo que ‘es’ –ya que lo que no-es, no puede dar imagen alguna⁹²–, adquiere nuevas propiedades, nuevos quehaceres, ya que se requieren una serie de preceptos técnicos dados al sujeto que permita saber que fantasías son buenas y cuales son malas.

Epicteto nos hace saber distintos métodos por los cuales se pueden realizar dichos ejercicios. El ejercicio del guardia: que nos hace autoprocurnarnos una especie de guardia nocturno apostado en las murallas de los sentidos que permitan identificar las buenas fantasías de las malas⁹³. Igualmente en el *Enquiridión* nos dice que habríamos de establecer dos

86 *Med.* IV, 14: “Surgiste como parte subordinada. Desaparecerás uniéndote al que te engendró, es más, serás devuelto a su razón seminal por el cambio.”

87 *Med.* IV, 34: “Entrégate voluntariamente a Cloto para tejer con ella cualquier acción que desee.”

88 *Med.* VI, 5: “La razón que gobierna sabe cómo está dispuesta, qué hace y sobre qué materia.”

89 *Med.* VII, 25: “Todo cuanto ves lo cambiará ya mismo la naturaleza que gobierna todo y hará otras cosas a partir de su sustancia y otras distintas de nuevo a partir de la sustancia de éstas para que el universo esté siempre recién hecho.”

90 *Med.* XII, 11: Se sigue la versión crítica de Farquharson, que a diferencia de Trannoy, incluye la última frase como parte del fragmento y no encabezando el siguiente: “El hombre tiene la posibilidad de no hacer nada más que lo que va a elogiar la divinidad.”

91 *S.V.F.*, I, 40; 55; 56; 58; 59. Fragmentos 67-83 de la edición de Gredos.

92 *S.V.F.*, I, 59. Fragmento 73 de la edición de Gredos.

93 *Cfr.* Epicteto, *Pláticas*, III, 12, 15-16. Igualmente para un análisis más pormenorizado de estas clases de autoexámenes en los estoicos, *Cfr.* Foucault, M.: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004, p 183-206.

momentos de examen de conciencia, uno en el goce de la fantasía y el otro, en el momento del sufrimiento por dejarse llevar por la misma⁹⁴.

Esta clase de ejercicios sabemos que eran una constante en Marco Aurelio gracias a la correspondencia con Frontón⁹⁵ y aunque el ejercicio que ahí se nombra es, además de un examen de conciencia, toda una concepción ética de la jornada diaria, sigue siendo un ejemplo de lo que el resto de textos de las *Meditaciones* confirman al respecto, es decir: que el propio uso de las representaciones tiene su ingerencia dentro del hacer ético del sujeto.

Representado en varios estados, los ejercicios mentales, los exámenes de conciencia aparecen siempre como una medida de control, de comprensión y por tanto de delimitación.

El movimiento que surge a partir de los muchos pasajes que cuentan con instrucciones éticas del manejo de las imágenes o fantasías, es únicamente uno: el freno ético en torno al pensamiento⁹⁶. Aunque existen otras formas más sutiles, que siempre se encaminan a dicho control:

Algunos ejercicios únicamente invitan a la delimitación:

“Delimitar o describir siempre la imagen que sobreviene, de manera que se la pueda ver tal cual es en su esencia, desnuda, totalmente entera a través de todos sus aspectos, y pueda designarse con su nombre preciso y con los nombres de aquellos elementos que la constituyeron y en los que se desintegrará.” (III, 11)⁹⁷

Que se encuentra profundamente ligado al deseo de la eliminación de todos aquellos amagues estéticos de la música, el pancrancio y la danza vistos arriba (XI, 2). Es decir es una voluntad que definitivamente es un deseo de soberanía ontológica, deseo de autarquía. Una voluntad de delimitación, una voluntad de medición del objeto, de delimitación de la fantasía, pero no como un mero conocimiento teórico, sino para nombrarlo, para hacerlo sujeto del nombre, para gobernar las fantasías en la medida de lo posible.

E igualmente ejercicios de comprensión:

“En toda fantasía conserva la capacidad de comprender.”⁹⁸

“Toda imaginación, explícala partiendo de los principios de la naturaleza, de las pasiones, de la dialéctica.”⁹⁹

⁹⁴ Cfr. Epicteto, *Enquiridión*, 35. Una recomendación similar, aunque no avocada únicamente a las fantasías, sino a toda acción se encuentra en Marco Aurelio, en *Med.* VIII, 2.

⁹⁵ Cfr. *Lettres inédites de Marc Aurèle et de Frontón*, París, A. Levasseur, 1830, vol. I, IV, 6. Citado en Foucault, M.: *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., 161-162.

⁹⁶ *Med.* V, 36; VII, 14; 27; 29; VIII, 29; 36; 51; IX, 7.

⁹⁷ *Med.* III, 11.

⁹⁸ *Med.* IV, 22.

⁹⁹ *Med.* VIII, 13.

“En todo ver siempre qué es lo que hace brotar en ti esa tal imagen y tratar de desarrollarla, analizándola en su causa, en su materia, en su finalidad, en su duración temporal, en el transcurso de la cual será preciso que tenga su fin.”¹⁰⁰

Es en la Fantasía en donde la ontología revela su carácter más problemático. Ciertamente, todo el conocimiento que el ‘sabio’ deba reunir en torno a la fantasía, es única y exclusivamente para su aplicación ética. Para no dejarnos gobernar por las imágenes (V, 36), para no imaginarse lo que no depende de nosotros (VII, 14; 27; VIII, 29), para someternos al instante presente y no desviarnos de nuestro objetivo (VII, 29; VIII, 36; 51) y como un medio por el cual nos mantenemos aislados y a salvo de cualquier mal (V, 2; IX, 7).

Es el movimiento más sutil por medio del cual el conocimiento teórico entra por medio de una epistemología, para transformarse, nada más aparecer en la imaginación del sujeto, en una serie de preceptos éticos que ya no se pueden cuestionar. El control que se ejerce a través de la comprensión, a través del medimiento, a través de la identificación, es la burocratización misma de la conciencia, la estipulación de un orden metafísico en las cosas.

2.2 Metafísica y ética: relaciones curiosas. El ‘sí mismo’ y sus límites.

No quiero sacar conclusión alguna del análisis que he presentado aquí. No pretendo hacer derivar la ética de Marco Aurelio a partir de sus concepciones metafísicas, sus maestros o en general, la corriente estoica. Tampoco a la inversa, pretendo deducir que la ética y política, no únicamente de Marco Aurelio, sino de todo el Imperio Romano sumado a las ideologías estoicas y corrientes helenísticas, han engendrado toda la metafísica que puede aparecer en el texto.

La relación es más sutil. Más difícil de describir la interacción que tienen. La relación de causalidad es imposible de hacer intervenir aquí, al menos no sin violentar una parte del análisis.

Sin embargo, si algo podemos extraer de aquí es que no puede existir una fórmula ética que no presuponga caracteres metafísicos; que a pesar de que intente independizarse de la ontología, que procure rebasar lo meramente teórico, para lanzarse a una ‘experiencia’ libre de toda concatenación con la metafísica, fracase irremediablemente. A partir de Sócrates, hubo una partición de las escuelas, quienes se quedaron con sus doctrinas metafísicas –que siguen la línea de Platón y Aristóteles, y posteriormente los neoplatónicos y Boecio- y quienes intentaron desligar la ética socrática de las concepciones ontológicas –los cínicos, estoicos y, en cierta forma, los epicúreos. La cuestión no es saber si las escuelas socráticas

100 *Med.* XII, 18.

que intentaron desligarse del conocimiento teórico lo consiguieron o no, sino intentar averiguar si realmente, el quehacer ético, al estandarizarse, no se convierta ya en sí, en un hecho metafísico, en un hecho ontológico, en un hecho meramente teórico.

La realidad de la relación entre ontología y ética no puede estar sometida a una mera relación de derivación o de independencia. Sus inclusiones, sus reparaciones, tienen que ver siempre con una concepción de ‘lo que algo es’. El quehacer ético, como el mero arte del zapatero, tiene que ‘contemplar al zapato’ para realizar su labor. Por lo tanto, la ética tiene que ‘contemplar al hombre’, o cuando menos ‘contemplarse a sí mismo’ para desarrollarse completamente. Y si Sócrates se declaró en su momento arrebatado por esa pregunta tan radical y que se mantiene incontestada ‘¿qué es un zapato?’; ¿cómo es que el quehacer ético, puede saber ‘lo que es’ un hombre?¹⁰¹ Ya que la mano, al realizar las tareas de la mano nada hay contrario a la naturaleza, y el hombre al hacer las cosas del hombre, tampoco. Sin embargo para entonces ya tendríamos que tener no únicamente un conocimiento técnico, sino uno ontológico que nos dijera las características esenciales y naturales, tanto de la mano, como del hombre¹⁰².

Por lo tanto, las pretensiones de llegar a una mera manualidad, a una mera tecnificación de los quehaceres, a una instrumentalización radical, siempre tropezará con la necesidad de una introducción metafísica de la teleología, es decir, siempre necesitará de un ‘hacia qué’, ‘un para qué’. Así pues todos los deseos de Epicteto y Marco Aurelio de concebir a la filosofía y el pensamiento un mero instrumento del quehacer ético, queda totalmente anulado¹⁰³.

Incluso en XI, 18, se encuentra un pasaje bastante largo en el que pretende establecer nueve preceptos capitales, que han de tenerse en la cabeza en todo momento, como un escudo contra la cólera e ira hacia quienes no son concientes de las cosas¹⁰⁴, como una especie de manual. Y en una de las metáforas más vivas y más ilustrativas, en XII, 9, nos recomienda

101 Ciertamente la respuesta de Aristóteles a éste dilema intenta, en cierta forma desligarse del platonismo, del mero ‘saber teórico’ como llave al ‘saber ético’ introduciendo la curiosa figura de la ‘prudencia’ o ‘discernimiento’ (*phronesis*) cfr. *Et. Nic.*, Libro X, sin embargo es difícil seguir el rastro y concebir esta inclusión como una respuesta satisfactoria si la propia noción de ‘prudencia’ presenta problemas en su definición dentro del mismo *corpus*, puesto que no siempre acude como un arte, sino como un conocimiento teórico y práctico cuyo fin era la contemplación del Bien (*Protréptico*) y una ciencia y en la *Ética a Nicómaco* como una ciencia práctica. Además, Aristóteles siempre hace descender la ‘prudencia’ del *noûs*, que descende a su vez de la *phýsis* del hombre, es decir que contiene aún connotaciones metafísicas.

102 *Med.* VI, 33: “No son el dolor de la mano ni del pie contrarios a la naturaleza mientras el pie haga lo propio del pie y la mano lo de la mano. Así, por tanto, tampoco para el hombre como hombre es el dolor contrario a su naturaleza, mientras haga lo propio del hombre.”

103 El *Enquiridión* o ‘Manual’ de Epicteto intentaba cumplir esa función: una mera herramienta. Respectivamente, Marco Aurelio asegura el carácter meramente instrumental del pensamiento en *Med.* III, 13; VI, 40.

104 Cfr. Nota 14.

parecernos más al boxeador, al luchador del pancracio, que del gladiador o del guerrero; puesto que el último utiliza una espada que después deja al morir. En cambio el boxeador siempre tiene consigo el instrumento de lucha, su mano ‘y no precisa otra cosa sino cerrarla’¹⁰⁵. La instrumentalización, el aparato técnico y ético no puede ser una mera incrustación artificial, un mero artilugio utilitario como la espada del gladiador, sino que ha de ser un miembro mismo del hombre, debe ser como la mano el boxeador, que se utiliza y forma parte del arte de vivir.

Por tanto, ese grito de “¡Deja los libros!” (II, 2) o “Aparta tu sed de libros” (II, 3), es un mero deseo que quizá no se llega a consumir. En realidad, no es que a través de su renuncia al cocimiento de la física –y la metafísica y lógica-, se esté renunciando al conocimiento teórico, sino que todo lo contrario, la contemplación llega hasta tal punto que se tiene que volver innecesaria. La contemplación, contemplándose a sí misma se pone a actuar.

Puesto que el fin del hombre es la perfección de sí mismo. Pero, repetimos aquella extraña pregunta socrática: ¿Quién es ese ‘sí mismo’? Ser ‘sí mismo’ es justamente el conocedor de la *dihairesis*, es justamente el que el que se resiste a girar al mero azar, cual trompo y se dirigen como flechas a su objetivo¹⁰⁶.

El ‘sí mismo’ como ‘retiro’ (IV, 1), el ‘sí mismo’ como un espacio geográfico que se abre dentro de la carnalidad del cuerpo y le atraviesa, habitado a veces por un espíritu guía y a veces por un espacio terrestre en el que hay que ‘cavar’ (VII, 59) para encontrar la ‘fuente de la vida’ que no para de brotar. El ‘sí mismo’ como trabajo, como objetivo como el movimiento que se realiza a través de la concreción, fijación y seguimiento de objetivos. De hecho en XI, 21 tendrá quizá, el resumen más consistente y conciente de cómo la técnica ética, comporta el hacerse a ‘sí mismo’, el recrear ontológico de la esencia y la identidad:

“Quien no tiene un solo e idéntico objetivo en la vida, es imposible que persista durante toda ella único e idéntico. No basta lo dicho, si no añades eso: ¿Cuál debe ser ese objetivo? Porque, del mismo modo que no es igual la opinión relativa a todas las cosas que parecen, en cierto modo, buenas al vulgo, sino únicamente acerca de algunas, como, por ejemplo, las referentes a la comunidad, así también hay que proponerse como objetivo el bien común y ciudadano. Porque quien encauza todos sus impulsos particulares a ese objetivo, corresponderá con acciones semejantes, y según eso, siempre será el mismo.”¹⁰⁷

Siempre ser el mismo, renunciar al paso del tiempo, al recrear puro de la temporalidad de ‘lo que es’; y no únicamente por medios teóricos o epistemológicos, no con la pregunta,

105 *Med.* XII, 9: “Debes ser en tu trato con las creencias igual que el luchador del pancracio, no como el gladiador. En efecto, éste, si deja a un lado la espada que usa, está muerto; el otro siempre tiene su mano y no tiene que hacer nada más que cerrarla.”

106 La metáfora del trompo se haya en *Med.* II, 7; la de la flecha en VIII, 60.

107 *Med.* XI, 21.

‘¿cómo puedo saber quién soy y si sigo siendo el mismo?’, sino que es a través de una técnica ética, en donde se revela la mismidad de mi ser, la repetición teórica e ideal que nos hacen ser quienes somos a través de nuestras acciones y objetivos.

Esto no puede ser en balde, no es mero accionar y ni siquiera se podría decir que es un derivar la ontología a partir de la ética, ya que la soberanía de ‘lo que es’ es también el someterse, libremente, como el filósofo se somete al amor a la sabiduría, a la razón de lo que es más verdadero. Incluso Marco Aurelio dice en un par de ocasiones, de que, si acaso, se llega a encontrar otra verdad, diferente a todas las que haz creído, hay que volverse a ella con toda la fuerza y con toda la pasión, no hay que tener miedo al sometimiento o al cambio, sino a ‘no cumplir con la naturaleza del hombre’¹⁰⁸.

Es, por supuesto, la continua rememoración del límite último de la aspiración humana, quizá, la enseñanza más radical de Marco Aurelio, allá donde se modifican todas las nociones y la pérdida de conciencia cobra su vital importancia para hacer que todos los resortes éticos, plantados por aquí y por allá, se accionen como una gran máquina al soltar un seguro... Y éste seguro es la muerte. La muerte como límite de ‘sí mismo’. La muerte como disolución, como objetivo que fusiona las características primarias que hacen imperar la ética sobre cualquier cosa y hacerla, aunque sea su postrero estado, parte de ‘uno mismo’. Recuerda la muerte.

Ya se encuentra en Epicteto:

“La muerte, el destierro y todas las cosas que parecen terribles tenlas ante los ojos a diario, pero la que más de todas la muerte, y nunca darás cabida en tu ánimo a ninguna bajeza ni anhelarás nada en demasía.”¹⁰⁹

La muerte como límite. La muerte como aparición de un ‘no más’, que es una delimitación, una comprensión, una medición de la vida. Pensar la muerte es justamente medir la vida y medir la vida (como se miden las fantasías), únicamente puede tener su propósito en gobernarla. Recordar la muerte para no tener apego a la vida¹¹⁰, para pensar en el beneplácito

108 *Med.* III, 6; VI, 21

109 Epicteto, *Enquiridión*, 21.

110 *Med.* IV, 50: “Existe un remedio vulgar, aunque eficaz, de cara a despreciar la muerte: rememorar a los que se empeñaron en vivir hasta ser pegajosos.”; XII, 7: “Piensa en qué actitud de cuerpo y alma tienes que ser sorprendido por la muerte, en la brevedad de la vida, en la inmensidad de la eternidad por detrás y por delante, en la debilidad de toda materia.”

y en el ánimo dispuesto para morir¹¹¹, para vivir perennemente ese fatídico día de la muerte una y otra vez¹¹².

La muerte siempre tiene que estar ahí, como límite de la vida y justamente por eso, la mejor vara para hacer aparecer en toda su esencia a la vida misma, al ‘sí mismo’ que es nuestro ‘puesto’ y nuestra llave para la libertad, que en Marco Aurelio únicamente aparece como un minúsculo punto, como apenas un apoyo, un mero peón del orden universal. Puesto que de la misma manera que el campo y los bárbaros no están ahí sino para formar parte de la ciudad universal del Imperio, la vida no está ahí sino para ser gobernada.

Creo que queda bastante en evidencia, como el intento o el desprecio mismo de la metafísica, es siempre una actitud que le ayuda a germinar en las regiones en las que decidimos no mirar. La ontología y la política (y ética) están más unidas de lo que parecen, y no únicamente por simples relaciones causales, no únicamente por métodos que nos remiten de la una a la otra como simples derivaciones deductivas; sino que por su misma concepción, por su propia esencia, hablando de la una, se habla de la otra; y quizá, en el fondo, sean una sola cosa que apenas se diferencian por el tipo de quehaceres de los que se ocupan, o del vocabulario que se hayan fraguado para hablarse ellas mismas. Pero está claro que todo el movimiento filosófico a partir de Platón que ha buscado siempre la integración de un solo y único ‘saber’ tiene por fuerza que ubicar a la ontología y a la ética, en un único polo desde el cual, el filósofo, lo único que hace es someterse como se somete el amado al amante; y que como amantes buscan la ‘verdad’ de los sujetos y sólo a partir de dicho encuentro se puede resolver el problema de los quehaceres; es decir, de la ética.

Abreviaturas utilizadas:

Med. = Marco Aurelio.: Meditaciones, Madrid, Gredos, trad. Ramón Bach Pellicer, 1977. / Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid, Cátedra, trad. Francisco Cortés Gabaudán; Manuel Rodríguez Gervás.

S.V.F = Stoicorum Veterum Fragmenta, Leipzig, ed. Von Arnim, 1903-1924.

111 *Med.* X, 36: “Por tanto, en el momento de morir reflexionarás sobre lo siguiente y te irás más conforme si piensas: «me marchó de esta vida en la que los propios allegados, por los que tanto peleé, recé y me preocupé, precisamente ellos, quieren que me aparte con la esperanza de que puedan encontrar alguna comodidad en ello.»”

112 *Med.* VII, 69: “La perfección del carácter supone que cada día transcurra como el último, sin pálpitos, sin cabezadas, sin actuaciones teatrales.”; X, 18: “reflexiona con atención [...] en qué manera cada cosa ha nacido naturalmente para morir.”; 29: “Particularmente ante cada cosa que haces presta atención y pregúntate si la muerte es algo terrible por el hecho de verse privado de esa cosa.”

Pláticas = Epicteto.: Pláticas, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, trad. Pablo Jordán de Urríes y Azara, IV vol., 1947-1973.

Enquiridión = Epicteto.: Enquiridión, Barcelona, Anthropos, trad. Juan Manuel García de la Mora, 1991.

Bibliografía:

1. Ediciones de manuscritos antiguos.

Aristóteles.: La política, Madrid, Gredos, trad. Manuela García Valdés, 1994.

Frontón.: Epistolario, Madrid, Gredos, trad. Ángela Palacios Martín, 1992.

Marco Aurelio.: Pensamientos. Cartas. Testimonios, Madrid, Tecnos, trad. Javier Campos Daroca, 2004.

Marco Aurelio.: Pensées, París, Les Belles Lettres, 1939, texto griego establecido y traducido por A. I. Trannoy.

Platón.: Diálogos, Madrid, Gredos, trad. varios, VII vol.

Los filósofos Presocráticos, Madrid, Gredos, trad. Coronado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, III vol., 1978.

Los estoicos antiguos, Madrid, Gredos, trad. Ángel J. Cappelletti, 1996.

2. Otros textos.

Festugière, A. J.: Epicuro y sus dioses, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires, 1979.

Fernández Liria, C.: Geometría y tragedia, Hondarribia, Hiru, 2002.

Foucault, M.: La Hermenéutica del sujeto, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2004.

Foucault, M.: Discurso y verdad en la antigua Grecia, Barcelona, Paidós, 2004.

Grimal, P.: Marco Aurelio, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Hadot, P.: The inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius, Massachusetts, Harvard University Press, 2001.

Heidegger, M.: Conferencias y artículos, Barcelona, Serbal, 1994.

Puente Ojea, G.: Ideología e Historia: El fenómeno estoico en la sociedad antigua, Madrid, Siglo XXI, 1974.

Quevedo y Villegas, F.: Obras, Madrid, 1790.

Rutherford, R. B.: The Meditations of Marcus Aurelius, a study, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Salles, R.: Los estoicos y el problema de la libertad, México D. F., Universidad Autónoma de México, 2006.