

MARCELO D. BOERI

CUIDADO DE SÍ Y “FAMILIARIDAD”
 EN EL ESTOICISMO:
 ¿CUÁN EGOÍSTA Y CUÁN ALTRUISTA
 ES LA ÉTICA ESTOICA?*

SOMMARIO: 1) *El cuidado de sí en el estoicismo*; 2) *La discusión general de la teoría de la ‘oikeiosis’ y su alcance ético-político*; 3) *Del autointerés egoísta al interés por los demás*; 4) *Epicteto y Marco Aurelio: ‘oikeiosis’ en el trasfondo de un alma incorpórea*; 5) *Epílogo: ¿qué agregan los estoicos al tema del cuidado de sí?*

1) *El cuidado de sí en el estoicismo*

El cuidado de sí (*to epimeleisthai heautou*) es un tema fundamentalmente platónico. Por lo que informa Platón en un celebrado pasaje del *Alcibiades I* lo que él parece hacer es cambiar el enfoque del problema: habitualmente el cuidado de sí parece centrarse en «cuidar de las cosas propias» (como un anillo que es una cosa propia de la mano, o los zapatos que lo son de los pies). Pero no es lo mismo (i) cuidar de *lo que es de uno* o de *lo que pertenece a uno*, que (ii) cuidar *de sí* o *de uno mismo*. Para tomar uno de los ejemplos de Platón, una cosa es la mano y otra las sortijas que puedo colocarle. Dichas sortijas no son la mano, sino «cosas de la mano»¹. Platón parece estar interesado en dilucidar en qué momento y respecto de qué puede decirse que una persona efectivamente se cuida a sí misma. Pero para saber eso hay que saber primero en qué consiste *el sí mismo que uno efectivamente es*. Es a través de la gimnasia que nos cuidamos *del cuerpo*, y a través del arte de tejer y de los demás artes que nos cuidamos *de lo del cuerpo*. En virtud del método inductivo utilizado por Sócrates (Platón), método montado en la llamada ‘analogía del arte’, se infiere que si eso ocurre así en diferentes artes, técni-

¹ PLATÓN, *Alc. I* 128a5-d7; 129e-130c; 130e-132a. Sobre estos clásicos pasajes platónicos, cfr. en este volumen las contribuciones de S. LAVECCHIA (esp. Sección 4) y L. NAPOLITANO (esp. el final de la Sección 2, nota 26 y la Sección 3).

cas o actividades profesionales respecto de diferentes objetos, también debe suceder así en el caso de *lo que es ser* una cosa misma, por un lado, y *lo de dicha cosa misma*: es a través de un arte que nos cuidamos de la cosa misma, y a través de otro arte que nos cuidamos u ocupamos de lo de cada cosa misma. Pero si eso vale para *el cuerpo* y para *lo del cuerpo*, también debe valer para ‘el sí mismo’ y ‘lo de sí mismo’. Una vez que se ha aceptado que la cosa misma y lo de la cosa misma son diferentes, entonces puede procederse a hacer una generalización y aplicar esa distinción al yo y a lo del yo (por eso cuando uno cuida *lo de uno mismo*, no está cuidando *de uno mismo*). Ahora Platón intentará mostrar que ese sí mismo es mi alma, no mi cuerpo, y que dado que el alma es capaz de usar y de gobernar al cuerpo (y no el cuerpo al alma), es más importante cuidar del alma que del cuerpo (cf. *Alc.* I 129e-130c)².

Si bien el tema del cuidado de sí es fundamentalmente platónico, no obstante, atraviesa buena parte de la ética y psicología moral griega – entendida como la investigación que se centra en las áreas de cruce

² Cfr. PLATÓN, *Apol.* 30a-31b; 36c. En Platón el cuidado de sí es el cuidado de la propia alma (*Apol.* 29e-30b), el cuidado de la virtud, que es un estado del alma (*Crit.* 45d; *Euthyd.* 275a; *Phil.* 11d). Incluso en un diálogo tardío como el *Filebo* la verdad entendida como belleza y medida explica que Sócrates (Platón) sugiera que todo el argumento termina en un «cierto orden incorpóreo» (*kosmos tis asomatos*: 64b7). Ese *kosmos* incorpóreo es la virtud, como sabemos ya desde *Gorg.* 506e-507a. La virtud de cada cosa consiste en un arreglo apropiado y en un orden, lo cual significa que en cada cosa hay un orden (*kosmos*) que suministra un bien al objeto que lo posee; en el *Gorgias* (493d1-494a5) Platón argumenta que la vida de «los ordenados» (esto es, los virtuosos) es más feliz que la de los intemperantes y que las almas de estos últimos no son un *kosmos*, sino una *akosmia* (507a5-7; 508a). La literatura que trata el tema del cuidado de sí en Platón es vastísima: véase, entre otros, los siguientes estudios: A. NEHAMAS, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley 1998 (el autor proporciona un cuidadoso estudio de la interpretación foucaultiana del cuidado de sí platónico; cfr. 157-188). C. GILL, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006, 344-359, donde se presenta un detallado estudio del *Alcibiades I*. L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i dialoghi di Platone*, Milano-Udine 2010 (véase especialmente 19-37, donde la estudiosa no sólo examina el problema del cuidado de sí en Platón – con un cierto énfasis en el *Alcibiades I* –, sino también los antecedentes del problema en algunos escritores griegos no filosóficos). Véase también A. VIGO, *Platón y las aporías del conocimiento de sí*, en M. BOERI – N. OOMS (compiladores), *El espíritu y la letra. Un homenaje a Alfonso Gómez-Lobo*, Buenos Aires 2011, 217-241. Aunque vigo se centra sobre todo en el problema del conocimiento de sí, este tema en Platón (como lo muestra su discusión) se encuentra claramente vinculado al del cuidado de sí (cfr. en especial 222-223; 240-245).

entre filosofía de la mente y teoría ética – y, desde luego, también llega a los estoicos. Digo ‘no obstante’ porque la distinción platónica del *Alcibiades I* entre ‘uno mismo’ (el alma) y ‘lo de uno mismo’ (el cuerpo) presupone una ontología dualista que es abandonada por el estoicismo antiguo y medio, que defiende un monismo psicológico corporeísta y la tesis de que lo único real (con poderes causales efectivos) son los cuerpos. Pero los estoicos son filósofos extravagantes (como ya pensaban los platónicos – y con frecuencia malintencionados – Galeano y Plutarco): aunque están interesados en argumentar a favor de un fisicalismo duro, se reconocen a sí mismos como ‘socráticos’, y en tal reconocimiento Sócrates es particularmente el Sócrates de los diálogos platónicos. Varias tesis éticas estoicas básicas proceden de Platón³; tanto la cosmología estoica como la idea de una ‘ética cosmológica’ están inspiradas en el *Político*, *Filebo* y el *Timeo*⁴.

Lo que quiero argumentar aquí es que el estoicismo reformula la cuestión del cuidado de sí a través de su teoría de la ‘familiaridad’ (*oikeiosis*), según la cual el primer impulso del animal – incluido el animal humano, claro está – consiste en el autocuidado o autoconservación (*to terein heauto*)⁵. La autoconservación tiene un momento inicial que es común a racionales e irracionales; pero en un segundo momento se entiende como la orientación del animal humano al reconocimiento de la propia racionalidad y de la presencia de dicha racionalidad en los demás miembros de la especie. El cuidado de sí, entonces, sale de una esfera egoísta y se re-direcciona en vista de un interés altruista⁶. El estoi-

³ Lo único bueno es la virtud; virtud y conocimiento son lo mismo; quien tiene una virtud las tiene todas (cfr. PLUTARCO, SR 1046E-1047A; SVF 3.243, 299; LS 61F).

⁴ Para este tema me permito remitir a BOERI, *Does Cosmic Nature matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics*, en R. SALLES (ed.) *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford 2009, 173-200. El ingrediente cosmológico en el enfoque platónico integrado al cuidado de sí y el orden político entendido como un caso de cuidado de sí es examinado en su contribución a este volumen por M. BONTEMPI (cfr. Secciones 4-5 de su texto).

⁵ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (DL) VII 85-86 (SVF III 178; LS 57A).

⁶ La distinción egoísmo-altruismo es potencialmente confusa cuando se la aplica a la ética antigua; sin embargo, la mantengo porque es útil a los fines de mi exposición (cfr. *infra* § 5).

cismo tardío de Epicteto retoma el problema en el trasfondo de su tratamiento del «afecto» (*philostorgia*)⁷; y, de nuevo, de un «conservar», o «cuidar» (*terein*), cuyo propósito principal es «cuidar lo que es propio» de uno mismo (*ta idia*), siendo lo propio de uno mismo el «arbitrio» (*proairesis*) y, asociado a él, el uso correcto de las representaciones⁸.

En el siguiente apartado (§ 2) presentaré un breve *status quaestionis* de la discusión especializada de la *oikeiosis* de las últimas décadas; luego (§ 3) discutiré algunos pasajes claves que sirven para reconstruir la teoría de la *oikeiosis* en la versión del estoicismo antiguo y medio⁹. En dichos pasajes aparece planteado el problema, su alcance teórico en la teoría moral y política, y sus dificultades. Más tarde (§ 4) me centraré en algunos textos de Epicteto y de Marco Aurelio, en los que el tratamiento del cuidado de sí y de la familiaridad tiene un tono más platonizante; por último (§ 5), proporcionaré algunas reflexiones finales, procurando evaluar el alcance de la teoría. En esta última sección espero mostrar

⁷ Cfr. PLATÓN, *Leg.* 927b7, donde aparece el participio *philostourgountes* en el sentido de «afecto filial», un sentido que Epicteto retoma en su breve tratado *Acerca del afecto* (*Peri philostorghias*; cfr. *Disertaciones* [*Dis.*] I 11). Para un examen detallado de este pasaje de Epicteto cfr. SALLES, *Oikeiosis in Epictetus*, en VIGO (ed.), '*Oikeiosis*' and the natural Bases of Morality. *From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim-Zürich-New York 2012, 95-119.

⁸ Sobre las dificultades de traducción del griego *proairesis* en Epicteto (que a veces significa 'arbitrio' en el sentido de la determinación del agente en la elección de un curso de acción, o incluso el yo), cfr. A.A. LONG, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2002, 28-30. El uso correcto de nuestras representaciones es, según Epicteto, lo único que depende de nosotros (*Dis.* I 1, 7-9). Véase también II 18, 24-32, donde es claro que Epicteto se propone enfatizar que la representación (*phantasia*) no depende del agente, sino el examen que uno haga de ella: «Espérame un poco, representación; permíteme ver quién eres y de qué [eres representación]. Permite que te someta a prueba» (II 18, 24-25; *dokimazo*; H. SCHENKL, *Epicteti Dissertationes ab Arriani Digestae*, Stuttgart 1965 *ad loc.* [*Epicteti*]; ed. original 1916 lee *dokimaso*). Cfr. también *Enquiridión* [*Enq.*] 1, 18-19. El que es capaz de hacer esto es quien se ejercita verdaderamente en relación con sus representaciones (*Dis.* II 18, 27). En *Enq.* (1, 1), sin embargo, la lista de lo que depende de nosotros es más extensa: «suposición» o «creencia» (*hypolepsis*), «impulso» (*horme*), «deseo» (*orexis*), «evitación» (*enklisis*) y «todo lo que constituye nuestras obras» (*hemetera erga*). Pero tanto la suposición como el impulso, el deseo o la evitación presuponen el arbitrio.

⁹ (i) DL VII 85-86; (ii) HIEROCLES, *Elementos de ética* I 1-4; 1.31-47; I 49-2.31; II 33-45; III 19-27; III 46-51; (iii) CICERÓN, *Acerca de los deberes*. (*Deb.*) 1.11-17; CICERÓN, *Acerca de los fines* (*Fin.*) 3.62-67. (iv) HIEROCLES, en ESTOBEO, *Extractos de física y ética* (*Extractos*) IV 671, 7-673, 11 (ed. Wachsmuth); (v) SÉNECA, *Epístolas morales* (*Ep.*) 121, 5-21; 23-24.

que, a pesar de la diferencia radical entre la psicología del estoicismo antiguo y medio, por un lado, y la del estoicismo tardío de Epicteto y Marco, por el otro, ambos enfoques coinciden en un detalle decisivo: la familiaridad, apego o afecto que el animal humano tiene primero por sí mismo y más tarde por los demás miembros de su especie constituye un aspecto central de la ética y política cosmológicas estoicas, lo cual permite mostrar los dos niveles del naturalismo estoico en el ser humano: (i) el propio del interés egoísta de la autoconservación instintiva inicial y (ii) el interés altruista que puede darse con la irrupción de la racionalidad.

2) *La discusión general de la teoría de la ‘oikeiosis’ y su alcance ético-político*

Parece haber sido un lugar común en la discusión de las escuelas helenísticas la tesis de que lo que nos es familiar nos es conveniente, y lo que nos es extraño nos es inconveniente o dañino¹⁰. Para los estoicos antiguos el tema de la “familiaridad” o “apropiación” (*oikeiosis*) constituyó una cuestión especialmente relevante en la discusión ética, pues describe el estadio inicial del ser vivo (*zoion*) acompañado de impulso (*horme*; animales y seres humanos) y, en el caso del ser humano, el punto de partida mismo de la reflexión moral que, como informa Porfirio¹¹, tiene también una proyección ético-política, pues la “familiaridad” (entendida como “sentido de parentesco” o “asociación”) constituye el origen de la justicia. Según nuestras fuentes, los estoicos sostienen que la naturaleza nos ha producido dotados de conciencia (*syneidesis*; *synaisthesis*) de nosotros mismos (nuestras partes corpóreas, para qué sirven, etc.) y de un impulso a la autoconservación¹². La racionalidad nos permite (aunque no nos

¹⁰ Cfr. CICERÓN, *Fin.* I 29-31, citando una posición de Epicuro, pero véase también CICERÓN, *Deb.* I 11-17, que, en una dirección muy parecida, informa una posición estoica.

¹¹ *Acerca de la abstinencia (Abs.)* III 19-20 (SVF I 197).

¹² Cfr. DL VII 85. HIEROCLES, *Elementos de ética* II 2; III 55. EPICTETO, *Dis.* I 2, 30. Desde luego que no se trata de la “conciencia” en el sentido Kantiano (*i.e.* en el sentido de la “conciencia moral” – *Gewissen*; *Metaphysik der Sitten* § 13 – como una corte interna de la razón práctica, ni en el sentido de *Bewusstsein*, *i.e.* la representación de que otra representación se encuentra en mí), o de la filosofía de los siglos XIX-XX. En el caso de

garantiza) evolucionar y convertirnos en criaturas morales que prestan una atención peculiar a la vida racional que es capaz de trascender los intereses de autocuidado egoísta¹³. En las últimas tres décadas y media ha habido un renovado interés por estudiar este tema dentro del estoicismo y más allá de él, dada su relevancia en contextos de discusión ética y política (e incluso epistemológica, ya que la familiaridad considerada en su fase inicial de interés egoísta comienza por un proceso de auto-reconocimiento perceptivo y consciente del yo físico).

Si uno revisa las colecciones de textos canónicas del estoicismo antiguo y medio¹⁴, se encuentra con el siguiente escenario: (i) la expresión “cuidar de sí mismo” (*to epimeleisthai heautou*) prácticamente no aparece; (ii) las pocas veces en que aparece el verbo “cuidar” y el sustantivo “cuidado” (*epimeleia*; *therapeia*) están asociados no al cuidado del alma, sino al del cuerpo. Uno siempre podría pensar que eso es lo que un estoico ortodoxo debería decir, pues si el cuidado de sí es el cuidado del alma, y si, como creen los estoicos, el alma es un cuerpo¹⁵, se

los estoicos se trata del mero autoreconocimiento del ser vivo respecto de sus propias partes y capacidades. La idea de “conciencia” en este sentido ya se encuentra en un texto platónico tan temprano como *Apol.* 21b4-5 (*synoída emautoi sophos on*). El pasaje, así como las conexiones del verbo *synoída* con el sustantivo *syneidesis* (“conciencia”) que aparece en los textos helenísticos (cfr. DL VII 85), es discutido en detalle por NAPOLITANO, *Il sé, l'altro...* cit., 25-28.

¹³ Además de los pasajes citados en nota 9, véase también M. FREDE, *On the Stoic Conception of the Good*, en K. IERODIAKANOU (ed.) *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford 1999, 71-78.

¹⁴ I. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart 1903-1905 (= *SVF*, seguido del volumen en número romano y del número de texto en arábigo). K. HUELSENER, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart 1987-1988 (4 vols.) (= *FDS* seguido del número de texto). A.A. LONG - D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987 (2 vols.). Cuando me es posible en la cita de los textos estoicos, remito a VON ARNIM 1903-1905, a LONG - SEDLEY 1987 (cito LS seguido de la sección y número de texto), y a HUELSENER 1987-1988 (cito con la sigla *FDS* seguida del número de texto). F. ALESSE, *Panezio di Rodi. Testimonianze*, Napoli 1997.

¹⁵ La evidencia textual más relevante sobre esta importante afirmación de la psicología del estoicismo antiguo y medio puede verse en Ps. GALENO, *Definiciones médicas* IX 355, 11-17 (ed. Kühn; *SVF* II 780). GALENO, *Que los poderes del alma siguen los temperamentos del cuerpo* IV 783, 10-784, 13 (ed. Kühn; *SVF* 2.787). DL VII 156-157 (*SVF* II 774; LS 52N; *FDS* 421; EK 139). NEMESIO, *Acerca de la naturaleza del hombre* XVI, 12-16 (*SVF* II 773; *FDS* 420); 20, 12-17; 21, 6-9; 22, 3-6 (*SVF* I 518; LS 45C; *FDS* 427). TERTULLIANO, *Acerca del alma* V 2-6 (*SVF* I 518; II 773; *FDS* 426). HIEROCLES, *Elementos de ética* III 56-4.36; IV 38-58. ESTOBEO, *Extractos* I 49, 33; 367, 17-22; 368, 12-20; 369, 6-10.

sigue que lo que hay que cuidar es el cuerpo, con lo cual uno también cuida su alma, que es un cuerpo. Orígenes¹⁶ y Galeno¹⁷ citan un libro de Crisipo titulado *Terapéutica de las pasiones*; Clemente de Alejandría, probablemente evocando a los estoicos, afirma que hay tres tipos de cuidado (*therapeia*) de la creencia (*oiesis*), así como hay tres modos de cuidado de toda pasión (*pathos*): (i) el aprendizaje (*mathesis*) de la causa de dicha creencia o pasión, (ii) el aprendizaje de cómo eliminarla; y, en tercer lugar, la “práctica” o “ejercicio” (*askesis*) del alma y la habituación (*ethismos*) para ser capaz de encontrarse bien con el propio juicio y seguirlo¹⁸. Pero, de nuevo, los estados emocionales y las creencias son estados anímicos, y por ende, son, según la psicología estoica, estados corpóreos. Cuidarse a uno mismo es entonces cuidar su cuerpo.

Aunque tanto el sustantivo *oikeiosis* como el adjetivo *oikeiotike* ya se registran en autores clásicos¹⁹, el uso filosófico técnico de la noción de *oikeiosis* es un desarrollo estoico, con un valor técnico especial en su teoría moral y política²⁰. Un aspecto relevante del naturalismo moral

¹⁶ *Contra Celso* I 64.

¹⁷ GALENO, *Doctrinas de Hipócrates y Platón* 254, 13-256, 14 (cito por la página y el número de línea en la edición de De Lacy; cfr. SVF III 476).

¹⁸ CLEMENTE, *Misceláneas* VII 16, 98-99.

¹⁹ Cfr. TUCÍDIDES IV 128, 4. PLATÓN, *Soph.* 223b. *Leg.* 738d7; 843e.

²⁰ Un problema no menor es el de la traducción de esta noción clave; la palabra está etimológicamente conectada con *oikos*, la casa, el lugar en el que hay personas con una relación de parentesco, personas que mantienen o pueden mantener algún tipo de asociación favorable sobre la base de intereses comunes y de lazos de sangre. En la propia casa uno se siente en el sitio que le pertenece o le es propio; en efecto, es el lugar en el que las cosas le son familiares y, por lo tanto, uno reconoce tales cosas como propias. Las traducciones generalmente sugeridas son “apropiación”, “afinidad”, “sentido de parentesco”, “asociación”, “apego”, “cercanía o proximidad”, “familiaridad”, “pertenencia”. Un elenco bastante nutrido de intentos de traducción – con comentario e interpretación filosófica – puede verse en los siguientes estudios: S.G. PEMBROKE, ‘*Oikeiosis*’, en LONG (ed.) *Problems in Stoicism*, London 1971, 115-116; A.M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980, 142-165 – quien, sin embargo, deja sin traducir el término griego, aunque parece entenderlo en el sentido de “inclinación” (cfr. 145), un sentido de la palabra sugerido por las traducciones ciceronianas de *oikeiosis*: *conciliatio*, *commendatio* (cfr. CICERÓN, *Fin.* III 21; 63 (FDS 1000; LS 57F); *Deb.* I 149; II 45. Véase también IOPPOLO, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel II e nel III secolo a.C.*, Napoli 1986, 175, donde sugiere “atracción”. M. FORSCHNER, *Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach-, und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart 1995, 145, traduce el verbo *oikeiousthai* por “familiarizarse” (*die Natur... sich selbst vertraut mache*); B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985, 184-194

griego es la tesis de que una conducta virtuosa es una parte constitutiva de nuestra estructura natural como seres humanos. En el helenismo son los estoicos quienes retoman este enfoque y lo potencian en el marco de una vigorosa teoría del desarrollo natural humano, en el que, a diferencia de Platón y Aristóteles, cobra una significación decisiva en el marco de la teoría ético-política.

La historia de la discusión de esta teoría estoica se remonta en tiempos modernos a comienzos del siglo XX; H. von Arnim y F. Dirlmeier sugirieron que la teoría estoica tenía una deuda decisiva con el aristotelismo a través de la teoría teofrastea de la *oikeiotes* (“parentesco”)²¹. Este enfoque fue convenientemente rebatido por M. Pohlenz²², quien más tarde, en su celebrado libro sobre la Estoa, sostuvo que la doctrina de la *oikeiosis* debe entenderse como una respuesta consciente por parte de los estoicos a la tesis epicúrea, según la cual nuestro primer impulso es hacia el placer²³.

(“orientation”); LS 1987, vol. I, 346-350 sugieren “appropriateness”; “appropriation”; T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Stoic Theory of 'Oikeiosis'. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus 1990, 36, nota 2, propone “pertenencia”; J. ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992, 56-61; *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993, 262-263: “familiarization”; ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione estoica*, Napoli 1994, 131: “familiarità”; I. KIDD, *Posidonius III. The Translation of The Fragments*, Cambridge 1999, 211; J.M. COOPER, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, New Jersey, 1999, 434-437: “attachment”; “instinct”; INWOOD, *Stoic Ethics*, en K. ALGRA – J. BARNES – J. MANSFELD – J. SCHOFIELD (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 677: “affiliation”. ALESSE, *La teoria delle forme di appropriazione nello Stoico Ierocle*, en ALESSE - F. ARONADIO - M.C. DALFINO - L. SIMEONI - E. SPINELLI (a c. di), *ANTHROPINE SOPHIA. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni* Napoli 2008, 441-455 (en p. 441, 444 et passim traduce: “appropriazione”).

²¹ VON ARNIM, *Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik*, Vienna 1926, esp. 131-137; F. DIRLMEIER, *Die 'Oikeiosis'-Lehre Theophrasts*, Leipzig 1937.

²² M. POHLENZ, *Grundfragen der stoischen Philosophie* (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: philologisch - historische Klasse, 3d. Folge, 26), 1940, 1-81.

²³ La aplicación de ese enfoque a la interpretación de la *oikeiosis* puede verse en su *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, vol. I, 23; 113. Cfr. también vol. II, 1949, 65; para un rastro de esa disputa en los textos estoicos, cfr. los textos citados en nota 9, discutidos *infra*, en § 3. Cfr. también C.O. BRINK, ‘*Oikeiosis*’ and ‘*oikeiotes*’: *Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory*, «Phronesis», 1 (1956), 123-145, quien argumenta que la *oikeiosis* estoica tiene un trasfondo aristotélico. Teofrasto habría introducido esta teoría como parte de su interpretación de la ética de Aristóteles. Para la evidencia textual cfr. PORFIRIO, *Abs.* II 22, 7 y, especialmente, III 25, 1-4 (= Frag. 531 ed. Fortenbaugh).

Una parte importante de la discusión erudita de las últimas décadas de la *oikeiosis* se centra en el origen de la teoría: A.M. Ioppolo ha sostenido que los estoicos creen que en el humano la naturaleza entendida como “naturaleza humana” no sólo es razón, sino también *instinto*. Desde el punto de vista de la *razón según naturaleza* dicha naturaleza solamente es “virtud”, pero desde el de la *inclinación* todas las cosas que son útiles para la conservación del ser vivo son según naturaleza. De acuerdo con Ioppolo, Zenón de Citio no formuló esta doctrina con claridad y, según los testimonios disponibles, no es posible atribuirle la teoría de la *oikeiosis*²⁴. J. Annas intenta mostrar que la teoría de la *oikeiosis* es reformulada en el compendio de ética peripatética recogido por Estobeo, pues lo que el autor se propone demostrar es que estamos familiarizados con los bienes externos, de los cuales la virtud es el más elevado²⁵. La felicidad consiste en vivir según la virtud, pero es una vida que incluye los bienes corpóreos y externos, un enfoque que los estoicos rechazan expresamente²⁶. En parte de la literatura persiste como un dato importante la aparente disputa entre epicúreos y estoicos con el trasfondo de la *oikeiosis*, sobre todo respecto de las probables motivaciones que habrían tenido estos últimos al formular su doctrina con un ojo puesto en la afirmación epicúrea de que el primer impulso del ser vivo es hacia el placer²⁷. Inwood²⁸ piensa que el desafío presentado por los epicúreos procede del hecho de que es muy difícil sostener que los recién nacidos tengan un compromiso con la virtud (esto es, en el naturalismo estoico hay una brecha entre el amor a uno mismo y el compromiso con la virtud, el cual presupone también un cierto amor por los demás. El detalle es relevante porque los estoicos sostienen que

²⁴ IOPPOLO, *Aristone di Chio* cit., 150-151.

²⁵ Para una discusión del compendio de ética peripatética recogido por ARIO DÍDIMO – en ESTOBEO, *Extractos* II 116, 19-152, 25 – y sus conexiones con la *oikeiosis* estoica cfr. H. GOERGEMANN, ‘*Oikeiosis*’ in *Arius Didymus*, en W.W. FORTENBAUGH, (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-New Jersey, 1983, 166-189, y ANNAS, *The Morality of Happiness* cit., 148-149.

²⁶ Para la consideración de la presencia (algo “eclectica”) de la *oikeiotes* en sede estoica, cfr. GALENO, citado en SVF III 471.

²⁷ INWOOD, *Stoic Ethics* cit., 678.

²⁸ *Ivi*, 680.

la *oikeiosis* es el principio de la justicia, la que, obviamente, presupone el principio de imparcialidad)²⁹. Inwood suministra tres posibles explicaciones – basadas en argumentos estoicos – para eliminar esa brecha³⁰. Pero esa objeción probablemente no habría sido un problema demasiado serio para los estoicos, pues ellos no creen que un ser que aún no ha desarrollado plenamente sus capacidades racionales sea capaz de tener un compromiso con la virtud como parte del desarrollo de su propia naturaleza; ese interés pertenece a la segunda etapa del desarrollo del animal humano, *i.e.* la etapa en la que el autointerés egoísta al comienzo de la vida se desarrolla en dirección del interés por los demás sin que eso signifique abandonar el autointerés, aunque en ese momento el mismo ya es pensado como algo integrado a la comunidad de seres racionales³¹.

Esto nos lleva a considerar la difícil cuestión de examinar cómo se explica el paso del momento egoísta de la *oikeiosis* al altruista. Según Annas, la *oikeiosis* puede entenderse como una noción disyuntiva que cubre el desarrollo racional tanto del autointerés como del interés por los demás. Lo que ambos aspectos tienen en común es que los dos son casos de desarrollo racional de la actitud instintiva (al comienzo estrecha, ya que se concentra en uno mismo) que se orienta hacia un interés más amplio y racionalmente fundado. Un enfoque más ortodoxo (que, creo, no es sustancialmente diferente del de Annas y que se basa en el reporte que Cicerón hace de la crítica de Antíoco a los estoicos en *Fin.* IV), presenta el problema del siguiente modo: (i) la *oikeiosis* es un proceso en que el sujeto es un ser racional entendido como un desarrollo de sí mismo. Es decir, el sujeto comienza por pensar en sí mismo como un ser que desea, y con apegos, y (ii) en la medida en que progresa en el desarrollo de sus capacidades racionales llega a pensar en sí mismo como en un ser racional. Pero hacer eso, cree Annas, no es más que

²⁹ Cfr. *supra*, nota 11.

³⁰ Cfr. *Stoic Ethics* cit., 680-682.

³¹ Como muestra J. BRUNDSCHWIG, (*The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism*, en SCHOFIELD – G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge 1986, 122 ss.), aunque el “argumento de la cuna” es común a estoicos y epicúreos, hay pocos argumentos contra las tesis epicúreas en los textos estoicos.

adoptar un punto de vista parcial. Otros intérpretes presentan la explicación estoica del desarrollo humano en tres momentos: (i) la relación corpóreo-biológica con uno mismo; (ii) la familiaridad inicial que se trasfiere del yo físico-biológico al yo racional, y (iii) la relación con las demás personas que se experimentan como pertenecientes a uno mismo³². En una línea interpretativa relativamente similar, Bastianini-Long³³ sugieren que si la familiaridad que el humano tiene consigo mismo está a la base de la capacidad que la persona tiene de comprender y valorar, se puede suponer que la misma implica una evolución en la auto-percepción, la cual hace que el individuo tenga apego por sí mismo, pero que también lo tenga por aquello que sostiene que es en su plena madurez: un ser racional³⁴. Según Annas, esta interpretación de la *oikeiosis* estoica es errónea, ya que nuestras fuentes la describen como un desarrollo en el que el sujeto pasa de valorar un cierto tipo de cosas (tales como ciertas ventajas naturales) a valorar la virtud y actuar en conformidad con ella, que es algo muy diferente. El núcleo del argumento estoico sería, en realidad, que los humanos tenemos dos fuentes de conducta instintiva, que se desarrollan y cambian a medida que aprendemos a razonar, pero que no son ellas mismas creadas por la razón³⁵.

Otros estudiosos han enfatizado otros aspectos de la teoría estoica: según Cooper³⁶, el estadio inicial debe entenderse como un conjunto

³² GOERGEMANN, ‘*Oikeiosis*’ cit.

³³ G. BASTIANINI – A.A. LONG, *Hierocles*, en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*. Parte I: Autori Noti, vol. 1*. Firenze 1992, 390.

³⁴ Análisis pormenorizados del fenómeno de la auto-percepción y de la disputa que Hierocles mantiene con sus adversarios teóricos que omitieron el fenómeno de la auto-percepción en el tratamiento de la *oikeiosis* se encuentran en INWOOD, *Hierocles. Theory and Argument in the Second Century AD*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2 (1984), 151-183, 169-171 y, más recientemente, en ALESSE, *Forme*, 444-449, e I. RAMELLI, *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments and Excerpts* (Trans. by David Konstan), Atlanta 2009.

³⁵ ANNAS, *The Morality* cit., 275-276; los distintos tipos de *oikeiosis* – el egoísta, el altruista o social y el que se refiere a las cosas externas, que incorpora el estoico Hierocles – son discutidos por RAMELLI en su reciente traducción comentada de los fragmentos de Hierocles; véase RAMELLI, *Hierocles the Stoic* cit., xxxiv-xxvii, y el comentario *ad locum* de las secciones relevantes del texto de Hierocles; cfr. también BASTIANINI – LONG, *Hierocles* cit.

³⁶ *Reason and Emotion* cit., 434-435.

de instintos innatos que son estados dirigidos a metas; así interpreta el informe de Cicerón (*Fin.* III 16; 62-63), donde se explica que las conductas instintivas iniciales se dirigen a la conservación de la propia constitución o a las cosas que sirven para conservar la propia constitución (*status*; cf. *sestases* en el reporte de DL VII 85). La “constitución” del ser vivo es tan relevante en la teoría que llega a identificarse con el yo individual – que cambia a medida que el individuo crece³⁷; – y es el antecedente más relevante de la noción de “persona”, tal como es desarrollada por el estoico Panecio. La última etapa se alcanzaría luego de que el agente hace un ejercicio de reflexión sobre su propia acción: al comienzo de su vida el humano hace lo que hace instintiva o automáticamente; más tarde, cuando aparece la racionalidad, lo hace porque *debe* hacerlo³⁸. El desarrollo de la razón desplegaría entonces el carácter normativo de la naturaleza en el humano.

En su estudio masivo sobre la *oikeiosis* estoica R. Radice se centra en el problema del origen de la teoría, origen que considera más biológico que ético (o incluso “etológico”, en la medida en que, al menos en algunos casos, como el del estoico Hierocles, el punto de partida es la conducta animal). El contexto originario de discusión de la doctrina habría sido médico y biológico³⁹. Este enfoque parece particularmente razonable en el caso de la presentación que hace Hierocles de la teoría, donde la misma es articulada según las siguientes etapas: (i) inmediatamente después de nacer el animal se percibe a sí mismo (ya que percibe sus partes individuales, sus medios de defensa, sus debilidades y fortalezas, y las amenazas que los demás animales le presentan)⁴⁰. (ii)

³⁷ Cfr. INWOOD, *Hierocles* cit., 679-680, y SÉNECA, *Ep.* 121.

³⁸ COOPER, *Reason and Emotion* cit., 437.

³⁹ R. RADICE, ‘*Oikeiosis*’. *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano 2000, 89; 263 ss. Que el origen de la teoría tenga un carácter fuertemente biológico es un enfoque completamente razonable si uno atiende al primer movimiento instintivo de autoconservación (que es común a irracionales y a racionales). En cambio, que la teoría tenga *solamente* alcance biológico, como sostiene R. BEES, *Die Oikeiosislehre der Stoa I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg 2004, 200 ss., es altamente implausible, ya que si ése fuera el caso no podría explicarse la segunda fase de la *oikeiosis* y su función como fundamento o principio (*arche*) de la justicia.

⁴⁰ Cfr. HIEROCLES, *Elementos de ética* I 51-III 52; las dificultades sobre cómo entender la

Además, la auto-percepción del animal es continua (pues su cuerpo y su alma interactúan de modo continuo, y se percibe incluso durante el sueño; cf. III 54-V 38). La discusión que hace Hierocles en estas secciones de los *Elementos de ética* es particularmente relevante para la idea de que la teoría tuvo importancia también en el dominio epistemológico ya que, como es claro, la auto-percepción es entendida como un fenómeno de auto-reconocimiento en el nivel perceptivo más básico.

3) *Del autointerés egoísta al interés por los demás*

DL VII 85-86 es el lugar clásico que suele citarse para introducir el tema de la *oikeiosis* en el estoicismo antiguo; el texto presenta la siguiente secuencia argumentativa: (a) lo primero familiar a uno mismo es el reconocimiento de la propia constitución (física; *systasis*) y la conciencia (*syneidesis*) de dicha constitución. Dado que la naturaleza familiariza (*oikeiouses*) al animal consigo mismo desde el comienzo de su vida, el primer impulso del animal se dirige hacia la propia conservación o cuidado (*epi to terein heauton*). (b) Luego se introduce una explicación teleológica que presenta las siguientes alternativas: la naturaleza ha producido al animal y pudo haberlo hecho (b.1) extraño a sí mismo (*allosiosai*), (b.2) ni extraño ni familiar a sí mismo, o (b.3) familiar consigo mismo. Las alternativas (b.1) y (b.2) son descartadas, pues no es plausible (*eikos*) pensar que la naturaleza, después de haber creado un animal, no lo hubiera dotado de los medios necesarios para su autoconservación o autocuidado. Si así fuere, cabría preguntarse *para qué* lo produjo.

En medio del argumento teleológico que presenta a la naturaleza como la causa de la familiaridad, se introduce la objeción a la tesis epicúrea: (c) el placer sólo aparece una vez que la naturaleza busca y obtiene lo que se ajusta a la constitución del animal. El placer es sólo un añadido (*epighennema*) y supone antes la familiaridad del ser vivo con-

auto-percepción al comienzo mismo de la vida son discutidas por M. ISNARDI PARENTE, *Hierocle stoico. 'Oikeiosis' e doveri sociali*, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin and New York 1989, Band 36, 3, 2210-2211.

sigo mismo⁴¹. Los estoicos negaban que hubiera un impulso natural hacia el placer, porque la tendencia a la autoconservación es anterior al placer⁴². Cicerón (*Fin.* III 16-19) y Séneca (*Ep.* 121, 5-21; 23-24) ofrecen dos interesantes argumentos en contra de la tesis epicúrea: según Cicerón, antes de sentir placer o dolor los neonatos (*parvi*) desean lo que les suministra un cierto bienestar y rechazan lo contrario de eso. Pero esto solamente puede ocurrir en el caso de que, como un hecho previo, el animal sea capaz de apreciar su propia condición y de temer su destrucción. Pero uno no puede desear algo a menos que tenga conciencia (*sensus*) de sí, de donde se sigue que la conciencia de sí es anterior al placer como objeto hacia el cual se orienta el animal. No es que el animal no tienda al placer en ningún momento, pero sentir placer presupone tener una cierta conciencia de sí mismo. Séneca, por su parte, argumenta que el animal se mueve con cierta agilidad desde el comienzo, lo cual parece indicar que no es el miedo lo que orienta su movimiento, sino una suerte de conocimiento implícito que, aun en un sentido pre-intelectual, le permite ser consciente de sus partes y de sus funciones. No es el temor al dolor lo que impulsa al animal pues, aun cuando el dolor se presente como un impedimento, el animal se esfuerza por desarrollar su movimiento natural. Esto mostraría que el animal no se encuentra *prioritariamente* orientado al placer; de hecho, lleva a cabo acciones que involucran dolor (como el bebé que intenta ponerse de pie, y se cae y levanta una y otra vez en medio del llanto), pero es a través del dolor que logra alcanzar un cierto entrenamiento que le descubre lo que su propia naturaleza le exige (estar de pie). No es cierto, por tanto, que el animal solamente se orienta al placer desde el comienzo de su vida: hay casos en los que el dolor puede constituir un entrenamiento apropiado para llevar a cabo aquello que le es naturalmente apropiado.

⁴¹ El testimonio de Clemente (*Misceláneas* II 20, 118, 7-119, 3=SVF III 405) señala que el placer no es más que un acompañamiento – *epakolouthema* – de necesidades naturales, tales como hambre o sed. El antecedente filosófico más importante sobre este detalle es ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* 1174b31-33.

⁴² Véase, sin embargo, DL VII 148, donde se sugiere que la naturaleza «apunta a la conveniencia y al placer», y que esto es obvio a partir de la demiurgia humana.

Como sugiere la explicación de Séneca, tanto el placer como el dolor se derivan de la familiaridad: antes de reconocer mi yo corpóreo no puedo saber qué es lo que lo complace o lo que le causa dolor. El placer (y también el dolor) serían, según la explicación epicúrea, el instrumento fundamental del que nos ha dotado la naturaleza para juzgar qué es aquello que es según naturaleza y qué lo que no lo es. Esto bastaría para mostrar que el deseo de placer es algo natural a cualquier ser vivo y que el primer impulso es hacia el placer, no hacia la autoconservación. Pero en una explicación teleológica como la estoica esto no es para nada claro; uno podría conjeturar que los estoicos pueden haber sido influenciados por la explicación epicúrea que comienza por el examen del estadio más primitivo de la vida humana pero, a diferencia de Epicuro, sostienen que incluso los recién nacidos pueden tener la conciencia correcta de lo que es bueno para sí mismos. Dicha conciencia comienza por advertir la propia constitución, lo cual facilitaría el control de las propias partes, y significa “percibir” o “darse cuenta” no sólo de que se las tiene, sino también *para qué uso* se las tiene⁴³. Pero como subraya Séneca, esta «conciencia» no significa que haya una comprensión racional-intelectual por parte del animal. Cuando se le objeta al estoico cómo es posible que un bebé pueda comprender una cuestión tan intrincada, Séneca responde que lo que él argumenta no es que comprende una definición de su constitución, sino que se trata de una comprensión pre-intelectual, por así decir, que el animal tiene de sus miembros y sus funciones (*Ep.* 121, 11).

El que más se detiene en la cuestión de la «autoconciencia» del animal es el estoico Hierocles⁴⁴. Los dos factores que distinguen a un animal del que no lo es son la percepción (*aisthesis*) y el impulso (*horme*). La afirmación más relevante aquí es que en cuanto nace, el animal se percibe a sí

⁴³ Este detalle es particularmente enfatizado por el estoico Hierocles en sus *Elementos de ética*. Cfr. ALESSE, *Forme, passim*.

⁴⁴ Sobre este tema en Hierocles, cfr. w. KUHN, *L'attachement à soi et aux autres*, en M.-O. GOULET. CAZE (éd.) *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris 2011, 237-366, y más recientemente, J. AOIZ, 'Oikeiosis' y percepción de sí mismo, en VIGO (ed.) *'Oikeiosis' and the natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim-Zürich-New York 2012, 11-36.

mismo, de modo que es necesario exponer lo relativo a la percepción del ser vivo (o, más precisamente, a la auto-percepción –*aisthanetai heautou* – que en el contexto es sinónimo de «conciencia»). En efecto, la percepción le ha sido conferida al animal por la naturaleza no sólo para que perciba las cosas externas, sino también para la «aprehensión» de sí mismo⁴⁵. En la primera parte de su exposición Hierocles polemiza con quienes piensan que la percepción le ha sido conferida al animal para que perciba las cosas externas y no para que también se perciba a sí mismo. La auto-percepción, parece sugerir Hierocles, es condición de la percepción de objetos externos. Su argumento se apoya en una constatación empírica: lo primero que hacen los animales es percibir y ser conscientes de sus propias partes⁴⁶. De hecho los animales alados no sólo perciben que tienen alas, sino *para qué* sirven⁴⁷. En el caso de los humanos este hecho es todavía más obvio: percibimos nuestros órganos de los sentidos y cuál es su función, ya que cuando queremos oír nos valemos de los oídos, no de los ojos, e, inversamente, cuando queremos ver nos valemos de los ojos, no de los oídos. La primera prueba, concluye Hierocles, de que todo animal se percibe a sí mismo es la *conciencia* (*synaisthesis*) de sus partes y de las funciones de tales partes (*Elementos de ética* II 1-3)⁴⁸. La segunda prueba es que los animales no son inconscientes de los equipamientos de los cuales están dotados para su propia defensa; esto se advierte cuando dos animales se enfrentan en combate: cada uno de ellos utiliza sus armas connaturales para su defensa. Hierocles también muestra que algunos animales tienen conciencia de cuáles son sus partes más débiles y cuáles sus partes más fuertes; esto también se hace extensivo a la conciencia

⁴⁵ HIEROCLES, *Elementos de ética* I 45-46. La palabra griega que traduzco por “aprehensión” es *antilepsis*, que en el contexto es lo mismo que percepción (*aisthesis*).

⁴⁶ Es bastante claro en el contexto que el verbo *aisthanesthai* es lo suficientemente ambiguo como para significar “sentir” o “percibir sensorialmente”, pero también “advertir” o “reconocer”, que es el significado que está interesado en enfatizar Hierocles (*Elementos de ética* III 53: *aisthanesthai heautou*: “percibirse a sí mismo”, “darse cuenta de sí mismo”). Ese uso de *aisthanesthai* ya se encuentra en los pensadores del período clásico: PLATÓN, *Resp.* 402c; 406c, 440a *et passim. Phil.* 43b. ARISTÓTELES, *De an.* 425b12.

⁴⁷ *Elementos de ética* I 50-60.

⁴⁸ Sobre la “autoconciencia” o auto-percepción del ser vivo, véase RAMELLI, *Hierocles the Stoic* cit., 40-41.

que tiene todo animal de los factores de debilidad y de fuerza presentes en otros animales. Pero va todavía más lejos y sostiene que los animales irracionales, no importa cuán veloces, grandes o fuertes puedan ser, son capaces de advertir la superioridad racional de los seres humanos. Esta afirmación hasta cierto punto compromete a Hierocles a pensar que, al menos en algunos animales irracionales, hay una capacidad que hace que se den cuenta de que la razón, una facultad puramente humana según la ortodoxia estoica, hace superiores a los seres humanos. Esto explicaría, según Hierocles, que los animales se alejen de los seres humanos y los eviten. Este enfoque podría introducir una dificultad en la medida en que los animales no lingüísticos carecen de razón; pero ése no es el caso: debe tratarse de la misma percepción que hace que el polluelo evite al halcón y no al toro (que es un animal más grande). El argumento introduce un ingrediente epistemológico interesante: la captación de algo externo no se cumple sin la previa percepción de sí mismo, pues es junto con la percepción de blanco, por así decir, que nos percibimos a nosotros mismos «emblanquecidos», y junto con la de dulce «endulzados», y de modo similar en otros casos⁴⁹.

Pero, ¿qué tiene que ver este énfasis en el auto-reconocimiento con el cuidado de sí, tal como lo entiende el platonismo? Después de todo, ese auto-reconocimiento, que constituye un núcleo importante de la *oikeiosis* estoica, no se refiere al cuidado de la propia alma en el sentido en que quiere argumentar Platón⁵⁰. Parece que cuidarse en el sentido de auto-conservarse es solamente cuidar el cuerpo, que, según el *Alcibíades I*, es *lo de uno*, no *uno mismo*. Pero como he sugerido al comienzo, eso no le genera ningún problema a un estoico, pues en su monismo corporeísta no hay lugar para tal distinción: de lo que uno cuida es de su cuerpo, en el cual también se incluye al alma. El aspecto relevante de todo esto para los estoicos reside en el hecho de que el auto-reconocimiento no sólo posibilita saber que tengo manos y para qué sirven, sino también saber que tengo una mente, un alma, y para qué sirve. El reconocimiento de las capacidades anímicas abre una nueva dimen-

⁴⁹ *Elementos de ética* VI 3 ss.

⁵⁰ Cfr. *supra*, nota 1, y los pasajes platónicos allí citados.

sión en el proceso de inserción progresiva del animal humano en el mundo: en el momento de la *oikeiosis* social el viviente humano sigue pensando en su autointerés, pero dicho autointerés se integra al interés por los demás⁵¹.

Una versión más enfática de este enfoque aparece en un notable pasaje del estoico Hierocles⁵², donde éste argumenta así: (i) cada uno de nosotros está rodeado por muchos círculos (unos más pequeños, otros más grandes; los más grandes incluyen a los más pequeños); (ii) la relaciones recíprocas que se dan entre esos círculos son diferentes y desiguales (seguramente se refiere a la cercanía o lejanía que uno habitualmente experimenta con otras personas, si nuestra relación es o no sanguínea, etc.); (iii) el centro es la *dianoia* (“mente”, “pensamiento”) de uno mismo (en este círculo se incluye el cuerpo porque la *dianoia* es un cuerpo). (iv) En el segundo círculo se incluyen los padres, hermanos, esposa e hijos (aquí se incluyen no sólo parientes sanguíneos, sino también no sanguíneos pero que tienen un apego íntimo, sin que medie un parentesco sanguíneo). Luego (v) en el siguiente círculo se incluyen tíos, tías, abuelos, sobrinos y primos; (vi) a este círculo sigue el de los demás parientes sanguíneos y luego el de los del mismo demo; a continuación (vii) el de los de la misma tribu en que uno habita; más tarde (viii) el de los conciudadanos; luego (ix) el de urbes vecinas y el de los del mismo país. Finalmente, (x) el círculo más externo y más grande – que incluye a todos los demás círculos – es el de *todo el género humano*⁵³.

Este modelo de círculos concéntricos que parte de la mente (el propio yo) y se dirige hacia los demás, otras mentes, otros yoes, describe el movimiento de la *oikeiosis* en su etapa social. Puede ser interesante

⁵¹ Además de los pasajes recién discutidos de DL, Cicerón, Séneca y Hierocles, cfr. el iluminador texto de EPICTETO, *Dis.* I 19, 11-15. La misma idea se encuentra en MARCO AURELIO, *Meditaciones* [Med.] VII 6.

⁵² HIEROCLES, en ESTOBEO, *Extractos* IV 671, 7-673, 11, (cfr. LS 57G).

⁵³ Una discusión detallada del pasaje de Hierocles es proporcionada por KUHN, ‘*L’attachement*’ cit., 341-347. Como hace notar ALESSE, la versión de la teoría de los círculos concéntricos en CICERÓN, *Deb.* I 53-54, a diferencia del modelo de Hierocles, parte de la esfera más extensa del género humano (I 53: *immensa societate humani generis*), la que necesariamente comprende a todas las esferas incluidas en ella (cfr. ALESSE, *Panezio di Rodi* cit., 143-144). Sin embargo, el modelo parece ser el mismo.

comparar este pasaje de Hierocles con DL VII 85-86 y con los *Elementos de ética* de Hierocles: en ambos pasajes el punto de partida es el yo, y lo que parece primar es exclusivamente el autointerés. El centro del análisis estoico en DL VII 85 es el propio yo corpóreo pero visto desde un punto de vista casi exclusivamente biológico de la autoconservación instintiva. El modelo de los círculos concéntricos también comienza por el propio yo, pero el énfasis del argumento se centra ahora no en el autocuidado egoísta, sino en la afirmación de que dicho autocuidado sólo es posible si se da integrado al cuidado de los demás. La condición necesaria (no suficiente) de que esto ocurra es que surja la racionalidad y que dicha racionalidad sea apropiadamente entrenada. Hierocles señala que

de acuerdo con el círculo más extendido, es posible reunir, en cierto modo, los círculos en relación con la conducta debida a cada círculo como hacia un centro y *transferir siempre los círculos desde los que incluyen hacia los incluidos* (Estobeo, *Extractos* IV 672, 2-6).

Aunque el comienzo del proceso surge del centro, de mi *dianoia*, y se extiende al círculo más amplio, *i.e.* la totalidad de la raza humana, Hierocles parece pensar que hay un movimiento de “contracción” que va desde el círculo más amplio a los círculos contenidos en él, entre los que, claro está, se encuentra el primer círculo, *i.e.* mi yo. La idea parece ser que tal como mi *dianoia* hace extensivo su afecto con las *dianoiai* de quienes se encuentran en los demás círculos, quienes se encuentran en los demás círculos deben hacer esa misma extensión respecto de mí. ¿Por qué? Presumiblemente, porque todos tenemos la misma naturaleza racional, y como lo justo lo es por naturaleza⁵⁴ (no por convención) y la *oikeiosis* es principio de la justicia⁵⁵, entonces, no hay nada de extravagante en pensar no sólo que yo, como centro del modelo de los círculos concéntricos, deba extender mi propio interés hacia el interés de los demás, sino que los demás, en su propio movimiento de autocuidado, se dirijan a mí con el mismo interés con que se dirigen a sí mismos. Hierocles es explícito a este respecto: hay que honrar igualmente a los

⁵⁴ ESTOBEO, *Extractos* II 93, 19-94, 20.

⁵⁵ Cfr. nota 11.

que proceden del tercer círculo que a los que proceden del segundo o de cualquier otro; es natural que la distancia sanguínea disminuya, o más bien elimine *en algo* el afecto, pero «hay que esforzarse por asemejarse» (Estobeo, *Extractos* IV 672, 16-18).

Esto parece una utopía completa, pero Hierocles cree que puede lograrse en la medida de lo posible, *i.e.* si a través de la iniciativa individual acortamos la distancia en relación con cada persona. Pero, ¿por qué el surgimiento de la racionalidad debería reorientar mi interés egoísta en un interés comunitario? Porque la razón es una capacidad que permite establecer mediaciones que son entendidas en términos de orden. Es la «medida» de la que habla Hierocles, o la recta razón de la que hablan Cicerón, DL y Estobeo, atribuyendo ese tipo de enfoque a Zenón o Crisipo.

A medida que el animal se desarrolla hace extensivo el cuidado de sí mismo al de su prole y miembros cercanos de su especie. En el caso del humano la situación es mucho más sofisticada ya que, al hecho de que el interés egoísta inicial del ser vivo se hace extensivo a un interés por su prole y parientes cercanos, hay que agregar el ingrediente racional, que es el que permite al humano reconocer a otro como un miembro de la misma especie. Esta explicación también tiene una importancia decisiva en el dominio político, ya que el reconocimiento de otra persona como miembro de la propia especie posibilita, al menos *ex hypothesi*, no sólo el cosmopolitismo (todos los humanos somos miembros de un mismo orden, es decir, de un mismo *kosmos*), sino también la igualdad natural entre todos los seres humanos. Este detalle constituye un poderoso argumento a favor del cosmopolitismo⁵⁶.

Las etapas de la *oikeiosis* que aparecen descritas en los textos que he comentado pueden entenderse como complementarias. La constitución del ser vivo es tan relevante en la teoría que se identifica con el yo; la propia constitución cambia a medida que uno crece y se desarrolla, que es tanto como decir que el propio yo cambia. Querría sugerir que la dimensión social de la *oikeiosis* puede entenderse como una expresión de la ley natural (la “recta razón”). Si la etapa de la *oikeiosis* que

⁵⁶ Cfr. EPICTETO, *Dis.* I 9, 1-2: «Al que pregunta, ‘¿de dónde eres?’ no hay que responderle nunca ‘ateniense o corintio’, sino del cosmos (*kosmios*)».

se caracteriza por el interés que uno tiene por los demás se superpone con el desarrollo de la razón individual, y si la propia naturaleza racional es parte de la naturaleza racional del cosmos, uno podría suponer que al actualizar la dimensión social de la *oikeiosis* el agente ejemplifica en sí mismo un ingrediente decisivo de la ley natural estoica, tal como ésta se aplica a las comunidades humanas: la justicia. El uso correcto de la razón permite que los seres humanos vivan regidos por la justicia y la ley. Y dado que la justicia existe por naturaleza, todo el mundo es igual por naturaleza, de modo que todo el mundo merece el mismo respeto. Probablemente inspirado en los estoicos, Porfirio argumenta que, puesto que hay una cierta *oikeiosis* recíproca entre los seres humanos, no está permitido que un ser humano mate a otro (*Abs.* I 7, 6-10). De acuerdo con la primera etapa de la *oikeiosis*, cada uno debe conservarse a sí mismo, pero todo el mundo también está obligado a conservar o a cuidar a los demás seres humanos, ya que ellos son partes de la razón cósmica, igual que uno mismo, razón que nos reúne en el orden del mundo.

4) Epicteto y Marco Aurelio: ‘*oikeiosis*’ en el trasfondo de un alma incorpórea

Cuando uno pasa a Epicteto y a Marco Aurelio, los dos estoicos más “platonizantes” en teoría psicológica, el panorama cambia: el cuidado de sí es el cuidado del propio carácter, el cuidado del alma, de la propia *dianoia*, pero del alma entendida como algo diferente del cuerpo⁵⁷. La novedad de los estoicos imperiales es que el alma ya no es un cuerpo; son muchos los textos de Epicteto en los que uno puede ver la distinción cuerpo-alma y el papel central del alma como motor de todos los compromisos psicológicos y morales, pero hay tres pasajes que pueden ser particularmente ilustrativos de este tema:

T1 EPICTETO, *Dis.* I 5, 4-5⁵⁸

⁵⁷ El estudio más completo que conozco sobre el ‘platonismo’ de Epicteto es el de A. JAGU, *Épictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la Moral des ‘Entretiens’*, Paris 1946. Para el modo en el que Epicteto utiliza Platón y reformula algunas de sus posiciones, cfr. especialmente 136-148.

⁵⁸ Mi traducción de éste y los demás pasajes de Epicteto se basa en la edición del texto

Muchos de nosotros tememos la muerte corpórea (*somatike aponekrosis*) y echaríamos mano de todos los recursos por no caer en ella, pero de la muerte del alma no nos preocupamos para nada (*ouden hemin melei*).

T2 EPICTETO, *Dis.* II 12, 18-21 (con omisiones)

-¿A quién [le has confiado] tu oro, tu plata o tu vestido? -No [he confiado] estas cosas a cualquiera. -¿Y ya has considerado confiar a alguien tu propio cuerpo para que lo cuide? (*eis epimeleian autou*). [...] Obviamente lo confías a alguien experimentado en el arte del entrenamiento físico o de la medicina, ¿no? -Sí, desde luego. -¿Y son éstas las cosas más valiosas (*kratista*) para ti o adquiriste alguna otra que sea mejor que todas éstas? ¿Es que acaso te refieres a mi alma? -Comprendiste correctamente, pues a ella me refiero precisamente.

T3 EPICTETO, *Enq.* cap. 9

La enfermedad es un impedimento del cuerpo, no del arbitrio (*proairesis*), a menos que él lo desee. La cojera es un impedimento de la pierna, no del arbitrio. Di esto en cada cosa que te suceda, pues descubrirás que es un impedimento (*empodion*) de otra cosa, no de ti.

Naturalmente, no es que el alma corpórea de los estoicos antiguos y medios no tenga este papel relevante, pero, a diferencia de lo que sostienen Zenón y Crisipo, Epicteto distingue alma de cuerpo y lo mejor desde el punto de vista axiológico es el alma, no el cuerpo. Pero, ¿en qué contribuye Epicteto a la discusión del cuidado de sí? Ésta es una pregunta que hace explícitamente Epicteto en la continuación de **T1**:

¿Puedes decirme de qué manera has cuidado (*epimemelesai*) de tu alma? (*Dis.* II 12, 22).

La respuesta a esa pregunta la proporciona Epicteto de diferentes maneras y en diferentes pasajes de sus escritos, pero creo que los textos reunidos en **T4** pueden ayudar a visualizar la respuesta a la pregunta:

griego debida a SCHENKL, *Epicteti* cit.

T4 EPICTETO, *Dis.* II 13, 8-9; II 16, 27-30; III 22, 97; III 24, 2-4

No sabe (*i.e.* el legislador) que quiere las cosas que no le han sido dadas, y que no quiere las que le son necesarias, es decir que no conoce las que le son propias (*idia*) y las que le son ajenas (*allogria*). Pero si las conociera, nunca sería obstaculizado ni impedido, y no estaría ansioso [...]. ¿Cuáles son esas cosas? Las que si la persona cuida (*meletonta*) todo el día, es forzoso que no se dedique a ninguna de las que le son ajenas: ni a un compañero, ni a un lugar, ni a los gimnasios, *ni siquiera a su propio cuerpo*. Y debe recordar la ley y tenerla frente a sus ojos. ¿Cuál es la ley divina? Cuidar (*terein*) lo propio, no reclamar lo ajeno, sino usar lo que nos ha sido dado [...]. Por eso, quien está dispuesto así, no es indiscreto ni entrometido, pues cuando uno examina los asuntos humanos no se está entrometiendo en lo ajeno, sino en lo propio. Si alguien es desdichado, recuerda que lo es a causa de sí mismo, pues el dios produjo a todos los seres humanos para que sean felices... Para eso nos ha dado recursos, al dar a cada uno cosas propias y ajenas: las que pueden ser impedidas, arrebatadas y necesarias no son propias; las libres de impedimento, en cambio, son propias. La esencia (*ousia*) del bien y del mal [...] la ubicó entre las cosas propias.

Una condición de cuidar de sí mismo es ser capaz de distinguir lo que es propio de lo que es ajeno; si uno realmente conociera lo que le es propio, nunca sería impedido ni experimentaría dolor psicológico alguno, como la angustia, la ansiedad o la frustración. Las cosas ajenas son las que generan daño porque no dependen de uno mismo (compañeros, lugares, gimnasios, incluso el propio cuerpo). Pero entonces, ¿qué es lo que efectivamente es propio de uno? La ley divina, *i.e.* usar lo que nos ha sido dado. ¿Y qué nos ha sido dado? Hacer un uso apropiado de lo que nos ha sido dado: las cosas ajenas pueden ser impedidas; las propias, en cambio, son libres de impedimento. Es propio de uno hacer uso de lo que está libre de impedimento, y lo propio es «la esencia del bien y del mal». Gracias a otros pasajes nos enteramos de que «la esencia del bien» es lo mismo que el arbitrio o volición (*proairesis*)⁵⁹. De un modo interesante Epicteto traduce la sentencia socrática,

⁵⁹ En Epicteto la expresión «esencia del bien» (*ousia tou agathou*) es a veces sinónimo de *proairesis* o del modo en que se encuentra dispuesta nuestra *proairesis* (*Dis.* I 29, 1). En ocasiones también significa el uso apropiado de las representaciones (I 20, 15).

según la cual una vida sin examen no es vivible para un ser humano⁶⁰, como no aceptar una representación que no haya sido sometida a examen (*Dis.* III 12, 15), lo cual es lo mismo que hacer un uso correcto de las representaciones. Hacer ese uso correcto constituye un aspecto decisivo del cuidado de sí, porque nuestro sí mismo se ve dañado toda vez que uno no atiende a lo que le es propio, sino a lo que le es ajeno⁶¹.

El otro aporte significativo de Epicteto al cuidado de sí se funda en la *oikeiosis*⁶². El hecho de que el animal haga todo en vista de sí mismo no es egoísmo, argumenta Epicteto, pues tal como Zeus, cuando es productor de lluvias, fructífero o padre de hombres y dioses, no puede alcanzar esas obras ni denominaciones a menos que adopte una actitud benéfica en relación con la comunidad (*eis to koinon ophelimos*), así también el animal racional es incapaz de alcanzar sus bienes propios si no contribuye con algún beneficio para la comunidad. El dios ha dispuesto la naturaleza del animal racional de modo tal que es incapaz de obtener alguno de sus propios bienes si no contribuye con algún beneficio para la comunidad. Desafortunadamente, Epicteto no da ningún argumento para hacer creíble semejante afirmación, pero es probable que esté pensando en el valor normativo de la racionalidad, un ingrediente familiar a nosotros y propio de nuestra naturaleza. Ese ingrediente es presentado como un mecanismo de mediación entre lo que deseo sin más y lo que deseo sin que la satisfacción de lo que deseo dañe a otro ser racional. Cuidarme a mí mismo en el sentido primario de la autoconservación instintiva es sin duda importante; pero el agente no podría auto-conservarse si no advirtiera que debe hacerlo considerando que su autoconservación no puede significar la destrucción de otro ser humano como sí mismo, pues eso sería tanto como no

⁶⁰ PLATÓN, *Ap.* 38b3-4.

⁶¹ «Preparar del mejor modo posible lo que depende de nosotros» (EPICTETO, *Dis.* I 1, 17) es preparar de manera óptima nuestra facultad de usar apropiadamente las representaciones (que es lo único que en rigor depende de nosotros), y «usar lo demás tal como es por naturaleza» significa hacerlo «como el dios quiere». Esto es, hacer lo apropiado a la propia naturaleza. El dios precisaba de los animales como de criaturas que hicieran uso de sus representaciones, y de los humanos como de quienes fueran capaces de *comprender* (*parakolouthen*) ese uso (*Dis.* I 6, 13-17).

⁶² *Ivi*, I 19, 11-15.

cuidarse a sí mismo. Visto el problema desde esta perspectiva, el hecho de hacer todo en vista de uno mismo no puede verse como egoísmo: el autointerés tiene (o “*debe tener*”) en el individuo racional desarrollado un sentido comunitario.

En una línea argumentativa que sigue la de Epicteto, Marco Aurelio sostiene que el alma de uno es el lugar más tranquilo y más libre de perturbación que una persona puede tener⁶³; al examinar en la propia alma, uno se encuentra inmediatamente en una completa calma (*eumareia*). Y esto es así porque la calma es una suerte de «orden correcto» (*eukosmia*), sin duda de la propia mente; esto muestra que uno debería retirarse a su propia mente. Este tipo de «retiro» (*anachoresis*) está conectado con la causa interna (el propio juicio), el único tipo de causa por el que un agente racional debería preocuparse. De hecho, cuando Marco recomienda deshacerse de las cosas corpóreas de modo que tales cosas no lo perturben, sostiene que la propia mente (*dianoia*) no está mezclada con el hálito (*pneuma*), el cual puede moverse suave o violentamente (*Med.* VIII 56). Como es obvio, Marco ya no adhiere a la psicología del estoicismo antiguo, según la cual el alma es hálito sutil, connatural a nosotros y de carácter corpóreo⁶⁴. Este enfoque debe entenderse como un desarrollo de Marco, quien está dando por supuesto un enfoque dualista platónico que incluso es extraño a un estoico como Posidonio: aun exhibiendo aspectos importantes de platonismo en su psicología (cuando adopta la tripartición del alma y abandona el monismo psicológico), Posidonio sigue creyendo que el alma es un hálito cálido, *i.e.* un cuerpo⁶⁵. Ignoro las razones de Marco para apartarse del estoicismo ortodoxo en este importante detalle; lo que es claro es que en su opinión la distinción entre *dianoia* y *pneuma* constituye un punto

⁶³ *Meditaciones (Med.)* IV 3.

⁶⁴ GALENO, *Comentarios al libro VI de ‘Epidemias’ de Hipócrates*, vol. XVIIb, p. 246, 14-247, 5, ed. Kühn; SVF 2.782; LS 53E; DL VII 156-157 (=SVF II 774; LS 52N; FDS 421).

⁶⁵ Para una discusión de la psicología Aureliana, véase ALESSE, *Il tema delle affezioni nell’ antropologia di Marco Aurelio*, en A. BRANCACCI (a c. di), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale (Atti del II Colloquio Internazionale. Roma, 21-23 settembre 2000)*, Roma 2001, 113-118; cfr. también C. GILL, *Marcus Aurelius’ Meditations’: how Stoic and how Platonic?*, en M. BONAZZI – C. HELMIG (eds.), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven 2007, 191-194.

relevante que explica que lo que es corpóreo y se encuentra más allá de la propia mente (*dianoia*) no depende de nosotros. La idea fundamental es que lo corpóreo introduce perturbación en la medida en que puede moverse suave o violentamente, no permitiendo de este modo la calma necesaria para evaluar lo que realmente importa⁶⁶. Hay un pasaje de Marco que parece estar inspirado en la distinción platónica «uno mismo-lo de uno mismo»:

T5 Tres son las cosas de las que estás compuesto: un cuerpecito, un pequeño hálito, un intelecto; de éstas, dos son tuyas en la medida en que debes cuidarte (*epimeleisthai*) de ellas, pero sólo la tercera es tuya en sentido estricto. Es por eso que si te apartas de ti mismo, esto es, de tu mente, cuanto otros hacen o dicen, o cuanto tú mismo hiciste o dijiste, y cuanto va a perturbarte, [...], si separas, digo, de este principio rector lo que depende de la pasión, lo que está más allá del tiempo o el pasado..., y sólo te preocupas (*ekmeletésēs*) de vivir lo que vives, esto es, el presente, serás capaz de pasar lo que queda de tu vida hasta tu muerte sin perturbación, con buen temple (*eumenos*) y de un modo favorable a tu propio *daimon* (*Med.* XII 3)⁶⁷.

Lo de uno es el cuerpo (el «cuerpecito», el hálito); «el uno mismo», en cambio, es la mente o la inteligencia. El interés central de Marco es

⁶⁶ En *Med.* II 2 Marco insiste que uno es «un insignificante trozo de carne (*sarkia*), de hálito (*pneumatōn*) y de lo rector (*hegemonikon*)», y que el hálito no es más que viento. Marco no es completamente uniforme en el uso de su terminología, aun cuando por lo general asocia la parte rectora a la mente (*dianoia*) o al intelecto (*nous*), y el hálito (*pneuma*) – que es sangre, huesos, polvo, nervios, venas y arterias – al cuerpo (cfr. *Med.* VIII 56 y XII 14: «intelecto rector» (*nous hegemonikos*). Marco también distingue cuerpo, alma e intelecto (III 16), y señala que la percepción pertenece al cuerpo, el impulso al alma, y las creencias (*dogmata*) al intelecto. En otros pasajes incluso asimila el alma tanto al *pneumatōn* como al *pneuma*. La partición que Marco hace del ser humano tiene un claro antecedente en Platón (*Tim.* 30b; *Leg.* 896b). Como ha mostrado recientemente ALESSE, el dualismo de Marco entre razón, por un lado, y cuerpo y hálito, por el otro, claramente lo aparta de los estoicos antiguos y lo acerca al platonismo (cfr. ALESSE, *Neuropastia: La problematica di corpo e anima in Marco Aurelio*, en W. LAPINI – L. MALUSA – L. MAURO (a c. di), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battagazzore*, Genova 2009, 256, nota 3). De hecho, al considerar al hálito como un mero «viento» (*anemos*; *Med.* II 2), Marco deja de lado los rasgos metafísicos y explicativos decisivos que el *pneuma* tiene en el estoicismo antiguo y medio.

⁶⁷ Mi traducción de los textos de Marco se basa en la edición del texto griego de J. DALFEN, *Marci Aurelii Antonini ad se ipsum libri XII*, Leipzig 1987 (2a ed.).

mostrar que la propia mente (el «lugar» en el que uno debería buscar refugio) ubica las cosas externas en el sitio en el que deberían estar. Al establecer que lo que confiere realidad a algo del mundo externo es la propia mente, creencia, o juicio⁶⁸, Marco no quiere decir que un objeto extra-mental existe porque quiero que exista. Lo que parece sugerir es que mi mente o mi juicio, que es lo que depende de mí, es capaz de dar valor o disvalor a tal objeto externo para mi vida práctica: si la lluvia me perturba, está en mi poder convertirla en algo indiferente porque tanto lo que me perturba como lo que me agrada depende de mi propio estado mental y disposición hacia las cosas externas. En *Med.* III 9 Marco insiste en que el propio juicio (*hypolepsis*) es lo que garantiza la coherencia con la naturaleza y con la propia naturaleza racional, y anuncia la ausencia de precipitación, la familiaridad (*oikeiosis*) con los demás seres humanos y la coherencia con los dioses. Todo eso es “cuidarse a sí mismo”.

Pero Marco Aurelio enfatiza el otro aspecto, ya señalado, del cuidado de sí entendido con el trasfondo de la *oikeiosis*: la relevancia comunitaria de la familiaridad con uno mismo y con los demás:

T6 ¿Acaso basta mi mente (*dianoia*) para eso o no? Si basta, la uso como un instrumento que me fue dado por la naturaleza universal para mi acción. En cambio, si no basta, o bien concedo mi acción al que sea capaz de cumplirla mejor [...], o bien llevo a cabo mi acción como pueda con quien es capaz de hacer, con la ayuda de mi principio rector, lo que en ese momento sea oportuno y útil para la comunidad (*koinonia*). En efecto, lo que haga por mí mismo o con otro solamente debe tender a la utilidad y buena armonía comunes (*Med.* VII 31).

T7: Que haya imperturbabilidad respecto de las cosas que proceden de la causa externa; que haya justicia en las cosas llevadas a cabo por la causa que procede de ti, esto es, el impulso y la acción que culmina en el actuar mismo en un sentido comunitario (*koinonikos*), pues para ti eso es según naturaleza (*Med.* IX 31).

⁶⁸ Marco parece usar de modo intercambiable «suposición» (o «creencia»; *hypolepsis*), «juicio» (*krima*; *krisis*) y «opinión» (*doxa*).

Estos dos pasajes son muy sintéticos y contienen aspectos conceptuales y técnicos relevantes del estoicismo: por un lado, T6 enfatiza el hecho de que el cuidado de uno mismo no puede entenderse de manera exclusivamente egoísta, sino que debe darse integrado al otro y a lo que en el momento de actuar es oportuno y beneficioso para la comunidad. T7, por su parte, muestra que hay un impulso y una acción que culmina en una “acción comunitaria”, siendo dicho impulso y acción lo único que depende de uno mismo. Todo indica que ese “actuar comunitario” debe verse como la posibilidad que uno tiene de «abarcarse la totalidad del orden cósmico con la propia mente o comprensión», pero eso sólo es posible una vez que uno ha tomado el control de su propio juicio (la “causa interna”) para dar significado a las demás cosas. La idea fundamental es que, en la medida en que uno es parte del todo, no se encuentra desconectado de ninguna de las cosas que se asignan a uno mismo a partir del todo (X 6). Lo que este enfoque presupone es que somos seres sociales naturalmente constituidos para la asociación o familiaridad de unos con otros⁶⁹.

5) Epílogo: ¿qué agregan los estoicos al tema del cuidado de sí?

El aporte del estoicismo al cuidado de sí visto a través de la teoría de la *oikeiosis* es la relevancia de la dimensión comunitaria que adquiere dicho cuidado⁷⁰. El estoicismo como escuela filosófica nunca fue “dogmática” en el sentido de conservar sin modificación las teorías del fundador; Aristón de Quíos ya discutió y se apartó de varios puntos de vista de Zenón. Crisipo objetó a Cleantes y también a Zenón. Eso ayuda a entender la importante diferencia entre el enfoque del estoicismo

⁶⁹ Cfr. MARCO AURELIO, *Med.* X 6 y, especialmente, V 8, donde Marco parece estar evocando la teoría de la *oikeiosis*. Véase también XII 26, donde afirma que un ser humano es «una comunidad de inteligencia» (*nou koinonia*). El vínculo entre la facultad humana capaz de formar creencias (*hypoleptike dynamis*) y la familiaridad la explica Marco en III 9.

⁷⁰ Si la sugerencia de S. LAVECCHIA (según la cual el ‘ser bueno’ implica la apertura a la relación con el otro o, más precisamente, *consiste* en dicha apertura) es razonable (y creo que hay razones textuales y conceptuales para pensar que lo es), la dimensión ‘comunitaria’ del cuidado de sí que se expresa a través de la *oikeiosis* estoica tendría ya un antecedente en Platón (no importa que en él no pueda hablarse de una ‘teoría de la *oikeiosis*’; cfr. la sección II de la contribución de LAVECCHIA en este volumen).

antiguo y tardío respecto de la naturaleza ontológica de la mente, alma e intelecto. Pero tanto los estoicos tempranos como los tardíos coinciden en un punto central: el alma (ya sea corpórea o incorpórea) es lo que abre un horizonte cualitativamente diferente a los humanos. En el plano teórico eso significa la posibilidad de conocer el mundo y la capacidad de los estados mentales de articular el mundo externo. En el plano práctico significa la capacidad de establecer mediaciones racionales a los impulsos corpóreos y ubicarlos en la perspectiva de un plan racional que apunte a la “vida buena”.

Si lo que he discutido hasta aquí es razonable, debe advertirse ya que hay un sentido peculiar en el que la ética estoica no puede plantearse en términos antitéticos de egoísmo o altruismo. Si es cierto que al aparecer la racionalidad el autointerés solamente puede proyectarse en el horizonte del interés por los demás, se advierte que la antítesis egoísmo-altruismo no puede aplicarse con claridad al punto de vista estoico. En español altruismo se define como la «diligencia en procurar el bien ajeno aun a costa del propio» (RAE, *s.v.* “altruismo”). Pero ése no es el sentido del “altruismo”⁷¹ estoico pues en el momento en el que el ser humano abandona su estado de conservación puramente instintiva se preocupa por el bienestar ajeno sin que ello signifique descuidar el propio interés. Sin duda no es un detalle menor el hecho de que la *oikeiosis* social comience por el amor a los propios vástagos, que son como una suerte de “prolongación” de uno mismo⁷². Pero uno puede entender mejor esto en el trasfondo de la teoría de los círculos concéntricos de Hierocles: es ese primer movimiento por el interés de los demás (siendo “los demás” los propios vástagos, que son los otros de uno mismo) el que posibilita la expansión del propio interés por los demás miembros de la especie, incluidos aquellos que no tienen relaciones sanguíneas con uno mismo. Cuando Hierocles sostiene que hay

⁷¹ Un término que, como creo que Annas hace notar correctamente, es anacrónico para entender las éticas antiguas y que, de un modo estricto, no se aplica a ellas en ninguno de los dos sentidos en que habitualmente se emplea, *i.e.* (i) como el peso que uno da a los intereses de los demás en vista de ellos mismos (no instrumentalmente), o (ii) como la disposición a poner los intereses de los demás antes que los propios (ANNAS, *The Morality* cit., 225-226).

⁷² Este importante detalle es enfatizado por ALESSE, *Panezio di Rodi* cit., 135.

que esforzarse por asemejarse a los que no son de nuestra propia sangre, parece querer enfatizar el hecho de que la ampliación del propio interés que culmina en el interés por toda la raza humana desemboca en lo que nosotros entenderíamos por “imparcialidad”: no sólo debemos interesarnos por nosotros mismos del mismo modo en que debemos hacerlo por los demás, sino que no debemos beneficiarnos más a nosotros ni a los de los círculos más cercanos que a nosotros mismos. La imparcialidad sería entonces el resultado final de la *oikeiosis*, *i.e.* una expresión del desarrollo correcto de la racionalidad. El problema, visto desde esta perspectiva, muestra con más claridad por qué la *oikeiosis* es el principio de la justicia: sin imparcialidad no puede haber justicia. Creo que no es relevante el hecho de que, como señala Annas, cualquiera podría objetar a un estoico que su afirmación es psicológicamente implausible⁷³. Un estoico siempre podría replicar que eso se debe a que las personas no han entrenado apropiadamente su alma para aprender a cuidarse o a conservarse a sí mismas como lo exige su propia racionalidad.

En este marco de discusión el cuidado de sí estoico adquiere una actualidad y relevancia difíciles de exagerar: mi propio interés debe desarrollarse en el trasfondo comunitario del interés por los demás. Eso exige que cada uno sea capaz de pasar por alto los lazos sanguíneos cuando se trata de decidir qué es lo que, de acuerdo con la razón, *hay* que hacer.

Quiero expresar mi agradecimiento a los editores de este volumen por sus indicaciones y su paciencia.

⁷³ ANNAS, *The Morality* cit., 267.

* La primera versión de este texto fue presentada en el Coloquio ‘Cuidado de sí, familiaridad y autoconservación de Platón a los estoicos y el neoplatonismo’, Universidad Alberto Hurtado, Chile, 13-14 de septiembre de 2012. Por sus observaciones y comentarios estoy en deuda con Gisele Amaral, Ivana Costa, Jorge Mittelman, Linda Napolitano, María Isabel Santa Cruz, José María Zamora y Marco Zingano. Este artículo es un resultado parcial del proyecto Fondecyt 1120127 (Chile).

ABSTRACT: SELF-CARE AND "OIKEIOSIS:" HOW EGOISTIC OR ALTRUISTIC IS STOIC ETHICS?

Self-care is a Platonic issue whose main focus is on the care of the soul. The author of this essay suggests that the Stoics reinterpret the problem of self-care through their doctrine of *oikeiosis*, according to which the first impulse of the human animal consists in egoistic self-preservation which later, when rationality bursts forth, can be reoriented toward an altruistic approach. In this second stage of *oikeiosis*, the author claims, the human being continues to think of his or her self-interest, but the latter can now be integrated into a concern for the other. Stoicism's contribution to the problem of self-care, understood in terms of the theory of *oikeiosis*, is the relevance of the social dimension that such care acquires.