

Guía de lectura y trabajo para el curso

Epicteto:
Manual de estoicismo

Ana Maria C. Minecan

Primera edición: junio de 2026

Guía de lectura y trabajo para el curso Epicteto: Manual de estoicismo

Colección: Guías de lectura para
los cursos del Centro de Estudios Filosóficos Alétheia

CEFA Ediciones – Centro de Estudios Filosóficos Alétheia
Madrid, 2026
www.anaminecan.com

ISBN: 9798188965938

El papel de este libro procede de bosques gestionados de forma sostenible y de fuentes controladas.

ÍNDICE

Clase 1 Nacimiento y fases de desarrollo del estoicismo	1
Clase 2 De la esclavitud al estoicismo.....	19
Clase 3 Estoicismo y cristianismo primitivo	35
Clase 4 Estoicismo en el Renacimiento y la Modernidad	51
Clase 5 Física estoica: la estructura racional del mundo.....	69
Clase 6 Lógica estoica: el “parentesco divino”	87
Clase 7 Neoestoicismo contemporáneo	101
Traducción del <i>Enquiridion</i>	117
Bibliografía	145
Cuestiones para la meditación filosófica tras cada clase	155

CLASE 1 | NACIMIENTO Y FASES DE DESARROLLO DEL ESTOICISMO

El estoicismo antiguo surgió en una Atenas marcada por la derrota política, la pérdida de autonomía cívica y el agotamiento de los ideales clásicos de participación ciudadana. Tras la batalla de Queronea, en el año 338 a. C., la ciudad quedó sometida a la hegemonía macedonia y sus instituciones democráticas, aunque conservaron durante un tiempo la forma exterior de la libertad, fueron privadas de su eficacia real. La muerte de Alejandro Magno en 323 a. C. abrió una esperanza breve de restauración, pronto frustrada por la derrota ateniense en la guerra Lamíaca y por la imposición de un régimen oligárquico bajo control macedonio. En ese clima de desorientación, miedo y repliegue hacia la vida privada apareció la filosofía de Zenón de Citio, orientada a reconstruir en el interior del sujeto la libertad que el mundo exterior había hecho inviable. La virtud dejó de depender del ejercicio político y pasó a concentrarse en el juicio, la razón, el autodomínio y la capacidad de preservar la dignidad en medio de la inestabilidad.

La elección de la *stoa poikilé*, (ἡ Ποικίλη Στοά), como espacio de enseñanza posee un valor simbólico decisivo. Zenón enseñaba en un pórtico público, abierto al tránsito urbano, rodeado de pinturas que evocaban la antigua gloria ateniense y la memoria heroica de la pólis. El estoicismo tomó de ese lugar su nombre y, al mismo tiempo, reveló su vocación inicial: devolver a la filosofía una presencia en el espacio común, aunque adaptada a una época en la que la acción política había quedado bloqueada. Sus raíces doctrinales proceden de Sócrates, del cinismo y de la tradición aristotélica. De Sócrates, Zenón heredó el ideal de una vida examinada por la razón, del cinismo la exigencia de autosuficiencia, (αὐτάρκεια), y desprecio por los bienes superfluos, y de Aristóteles la orientación hacia la felicidad o *eudaimonía* (εὐδαιμονία), entendida como fin propio de la vida racional.

El desarrollo posterior del estoicismo respondió a nuevas formas de crisis. El estoicismo medio, representado por Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea, adaptó la doctrina griega al mundo romano, suavizando su rigor inicial y abriéndola a la vida pública, al deber cívico y a una concepción cosmopolita de la humanidad. Roma representaba, en esos momentos, poder, expansión y estabilidad aparente, pero también la erosión del *mos maiorum*, la crisis republicana y la sustitución progresiva del ciudadano por el súbdito. En la fase imperial, con Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, el estoicismo adquirió su expresión más existencial: una ética de resistencia interior frente al miedo, la arbitrariedad, la corrupción y la delación. El sujeto ya no podía confiar plenamente en la ciudad ni en las instituciones, pero conservaba una tarea radical: gobernar su juicio, ordenar sus deseos y hallar dentro de sí una libertad que ninguna tiranía pudiera arrebatarse por completo.

| Conceptos principales

Pólis, (πόλις): ciudad-Estado griega, espacio político, religioso y comunitario en el que el ciudadano clásico ejercía su identidad pública mediante la deliberación, la ley y la participación.

Diádocos, (διάδοχοι): sucesores de Alejandro Magno, generales que se repartieron su imperio tras su muerte y provocaron una etapa de fragmentación e inestabilidad en el mundo helenístico.

Zenón de Citio: fundador del estoicismo, llegado a Atenas a finales del siglo IV a. C., cuya enseñanza respondió al derrumbe del horizonte cívico clásico mediante una ética de libertad interior.

Stoa, (στοά): pórtico columnado característico de las ciudades griegas, usado como espacio de paseo, comercio, conversación y encuentro público.

Cinismo: tradición filosófica asociada a Diógenes de Sinope y Crates de Tebas, decisiva para el estoicismo por su defensa de la autosuficiencia, la simplicidad vital y la crítica de las convenciones sociales.

Eudaimonía, (εὐδαιμονία): felicidad o plenitud racional que constituye el fin de la vida humana en la tradición ética griega y en el horizonte estoico.

Adiáphora, (ἰδιάφορα): cosas indiferentes desde el punto de vista moral, como la riqueza, la fama, el poder, la belleza, el placer o las posesiones materiales.

Escepticismo: corriente filosófica que cuestiona la posibilidad de

alcanzar certezas absolutas y propone la suspensión del juicio como vía de prudencia intelectual y serenidad.

| Fechas fundamentales

338 a. C.: derrota de Atenas y Tebas ante Filipo II de Macedonia en la batalla de Queronea, inicio del sometimiento ateniense al poder macedonio.

323 a. C.: muerte de Alejandro Magno y comienzo de la fragmentación de su imperio entre los diádocos.

323–322 a. C.: guerra Lamiaca entre Atenas y Macedonia, concluida con la derrota ateniense y la abolición efectiva de la democracia.

Finales del siglo IV a. C.: llegada de Zenón de Citio a Atenas y nacimiento del estoicismo en el contexto de una ciudad políticamente sometida.

Siglo IV a. C.: primera fase del estoicismo, denominada estoicismo antiguo o griego-ateniense.

Siglos II–I a. C.: desarrollo del estoicismo medio, etapa de adaptación de la doctrina al mundo romano.

c. 185–110 a. C.: vida de Panecio de Rodas, figura clave en la introducción del estoicismo en Roma.

c. 135–51 a. C.: vida de Posidonio de Apamea, representante del estoicismo medio y defensor de una visión cosmopolita de la

comunidad humana.

Siglo I a. C.: crisis final de la República romana, guerras civiles y progresiva concentración del poder que desembocará en el Principado.

Batalla de Accio: victoria de Augusto que Tácito presentará como símbolo de la extinción de la libertad republicana y del nacimiento de un nuevo orden autocrático.

Siglos I–II d. C.: desarrollo del estoicismo romano o imperial, periodo de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

Gobiernos de Nerón, Domiciano y Cómodo: ejemplos de arbitrariedad, violencia política, delación y servilismo en el Imperio romano, contexto moral en el que el estoicismo imperial adquiere especial fuerza.

Siglo II d. C.: redacción de la *Descripción de Grecia* de Pausanias, fuente antigua fundamental para conocer la *stoa poikilé* y sus pinturas.

Siglo II d. C.: Marco Aurelio escribe sus *Meditaciones*, testimonio capital del estoicismo imperial y de la búsqueda de estabilidad interior en medio del poder, la guerra y la fugacidad humana.

| Resumen

El estoicismo antiguo nació en el interior de una fractura histórica. Su aparición en Atenas, a finales del siglo IV a. C., sólo puede comprenderse a la luz del hundimiento progresivo del

horizonte político que había dado forma a la cultura clásica. La *pólis* democrática, ese espacio en el que la palabra, la deliberación, el voto, el prestigio cívico y la participación común habían articulado durante generaciones la identidad del ciudadano, quedó profundamente alterada tras la derrota ateniense en Queronea, en el año 338 a. C. La victoria de Filipo II de Macedonia sometió a la ciudad al poder hegemónico macedonio y abrió un tiempo en el que las instituciones antiguas conservaron durante un periodo su apariencia externa, aunque perdieron de manera irreversible su eficacia real. La Asamblea, los tribunales populares y los mecanismos de elección que habían permitido a los ciudadanos atenienses reconocerse como actores de la vida común fueron vaciados de sentido bajo la presión de una soberanía exterior, de la presencia militar y del temor a la represión.

La muerte de Alejandro Magno, en el año 323 a. C., lejos de devolver a los griegos la libertad perdida, precipitó una situación todavía más incierta. El reparto del imperio entre sus sucesores, los diádocos, introdujo en el mundo helénico una inestabilidad prolongada, gobernada por ambiciones militares, alianzas frágiles y formas de dominación ajenas a la antigua lógica de la ciudadanía. En el Ática, la autoridad de Antípatro frustró las esperanzas de restauración democrática que habían surgido tras la noticia de la muerte de Alejandro. La guerra Lamiaca, entre 323 y 322 a. C., concluyó con la derrota ateniense y con la abolición efectiva de la democracia en favor de un régimen oligárquico sometido a vigilancia macedonia. Atenas, que había encarnado durante el siglo V a. C. la imagen de la libertad política y del esplendor intelectual, quedó convertida en una ciudad subordinada, obligada a vivir de la memoria de su grandeza mientras reconocía la impotencia de sus viejas formas de acción.

Este desplazamiento tuvo consecuencias filosóficas decisivas. El ciudadano que había aprendido a concebir su excelencia en relación

con el destino de la comunidad se encontró privado del escenario en el que esa excelencia podía ejercerse. Las virtudes públicas de la palabra, de la deliberación y del compromiso político perdieron su función en un mundo en el que las decisiones esenciales se tomaban fuera de la ciudad y por medios inaccesibles a la ciudadanía común. La filosofía, en consecuencia, tuvo que modificar su centro de gravedad. Allí donde el pensamiento clásico había aspirado a formar sujetos capaces de gobernar, legislar, persuadir y orientar la vida de la , las nuevas escuelas helenísticas comenzaron a responder a una pregunta más íntima y más urgente: cómo vivir cuando el mundo exterior se ha vuelto inestable, hostil o indiferente a la voz del individuo.

En ese clima se inscribe la figura de Zenón de Citio, llegado a Atenas hacia finales del siglo IV a. C. Su pensamiento se formó en una ciudad herida, desengañada de sus antiguos ideales y forzada a reconocer que la libertad política ya no constituía un marco disponible para la vida buena. La filosofía que acabaría recibiendo el nombre de estoicismo se configuró así como una ética de la reconquista interior. Ante la pérdida del autogobierno cívico, Zenón propuso una forma de libertad que no dependiera de la Asamblea, de la fortuna política ni del favor de los poderosos. El nuevo espacio de resistencia sería el juicio, la razón, la disciplina del deseo y la capacidad de distinguir aquello que depende de nosotros de aquello que queda entregado al curso incierto de los acontecimientos. El antiguo campo de la virtud se trasladó desde la ciudad hacia el sujeto, desde la plaza pública hacia la arquitectura invisible de la conciencia.

La elección del lugar donde Zenón enseñaba posee, por ello, un enorme valor simbólico. A diferencia de Platón y Aristóteles, cuyas escuelas habían adquirido una forma institucional más definida, Zenón recuperó en parte el espíritu socrático de la enseñanza pública. Sus conversaciones se desarrollaban en espacios abiertos,

frecuentados, atravesados por la vida cotidiana de Atenas. Entre ellos destacó la llamada *stoa poikilé*, el Pórtico pintado. De este edificio tomó su nombre la escuela estoica. La *stoa*, era un edificio rodeado por columnas, característico de las ciudades griegas, destinado al paseo, al comercio, al encuentro y a la conversación. Protegía del sol y de la lluvia, ofrecía sombra y tránsito, y convertía la arquitectura en un ámbito de sociabilidad urbana. Que el estoicismo naciera en un lugar semejante resulta profundamente significativo: la filosofía se instalaba de nuevo en el espacio común, aunque lo hacía en una ciudad cuya vida política había quedado despojada de vigor efectivo.

La *stoa poikilé* no era un edificio neutro. Sus muros estaban decorados con pinturas que evocaban episodios gloriosos de la historia y del imaginario ateniense: gestas frente a los persas, escenas míticas, resonancias de Troya y de la memoria heroica de la ciudad. Pausanias, en su *Descripción de Grecia*, ofrece testimonio de la riqueza visual de aquel pórtico, convertido en una especie de archivo pictórico de la identidad colectiva. Zenón enseñaba, por tanto, bajo la sombra de un pasado ilustre, ante imágenes que recordaban a los atenienses aquello que habían sido y que ya no podían ser. La filosofía estoica nació así en diálogo con esa melancolía histórica: entre las pinturas de la grandeza antigua y la evidencia cotidiana de una *pólis* sometida, entre la memoria de la libertad y la necesidad de hallar una forma de dignidad que pudiera sobrevivir al derrumbe del mundo político.

Zenón no partió de un vacío doctrinal. El estoicismo antiguo se construyó mediante una asimilación rigurosa y creativa de varias tradiciones anteriores. La figura decisiva fue Sócrates, cuya influencia se proyectó sobre buena parte de las escuelas nacidas tras su muerte. De Sócrates procedía la convicción de que la vida debía ser examinada, de que la razón podía orientar la conducta y de que la virtud tenía más valor que cualquier bien exterior. Los estoicos

encontraron en él el modelo encarnado del sabio: alguien capaz de mantener la firmeza del juicio ante la pobreza, la injusticia, la acusación pública y la muerte. Su grandeza no residía únicamente en un conjunto de tesis, sino en una forma de existencia. Sócrates había mostrado que la filosofía podía convertirse en una manera de vivir, en una exigencia de coherencia entre pensamiento y acción, en una fidelidad radical a la razón incluso cuando esa fidelidad entraba en conflicto con la opinión, con el poder o con el miedo.

Junto a Sócrates, el cinismo desempeñó una función esencial en la formación de Zenón. La tradición vinculada a Diógenes de Sinope y a Crates de Tebas le ofreció una ética de la autosuficiencia, (*αὐτάρκεια*), entendida como independencia respecto de los deseos superfluos, de las convenciones sociales y de la búsqueda ansiosa de bienes externos. El cinismo había llevado a un extremo provocador el desprecio por la riqueza, la fama, el prestigio y las comodidades. Zenón heredó esa radicalidad, aunque la integró en un sistema más amplio, articulado por una lógica, una física y una ética. El gesto cínico de liberarse de lo accesorio se transformó en el estoicismo en una disciplina racional de los afectos, de las representaciones y de los juicios.

La herencia platónica y aristotélica también resultó decisiva. De Platón, Zenón recogió la centralidad de la razón como instancia rectora de la vida y la aspiración a una armonía entre el alma individual y el orden del mundo, aunque rechazó la teoría de las Ideas separadas y la orientación trascendente del platonismo. De Aristóteles tomó el impulso sistemático, la importancia concedida a la virtud como disposición racional y la idea de que la vida humana posee un fin propio. Ese fin fue designado mediante el término *eudaimonía*, habitualmente traducido como felicidad o florecimiento. Conviene subrayar este punto, porque permite corregir una lectura empobrecida del estoicismo. La doctrina estoica no nació como una pedagogía de la resignación triste, ni como una simple técnica para

soportar el dolor. Su horizonte fue la felicidad de un ser racional que aprende a vivir conforme a su naturaleza, a gobernar sus deseos y a no entregar su paz a aquello que no controla.

El estoicismo antiguo elaboró, por tanto, una síntesis poderosa: socrática en su ideal de examen racional, cínica en su crítica de los bienes convencionales, aristotélica en su orientación hacia la felicidad y sistemática en su ambición teórica. Su originalidad radicó en haber dado a esas herencias una respuesta adecuada a un mundo nuevo. La *pólis* clásica había perdido su consistencia como espacio de realización moral, y el individuo debía encontrar una forma de libertad no sometida a la fortuna política. De ahí procede el vigor de nociones como los *adiáphora* (ἀδιάφορα), las cosas indiferentes: riqueza, fama, poder, belleza, placer o posesiones materiales podían ser preferibles o rechazables en determinados contextos, pero carecían de valor moral absoluto. Ninguna de ellas garantizaba la virtud, ninguna debía convertirse en dueña del alma. El sabio debía aprender a reconocer su carácter externo y subordinado, para no confundir la felicidad con aquello que la fortuna puede conceder o arrebatar.

Tras la primera formulación griega del estoicismo, la escuela atravesó un periodo de menor visibilidad. Durante aproximadamente siglo y medio, otras corrientes ejercieron una influencia considerable, entre ellas el epicureísmo, la Academia escéptica y el aristotelismo. El escepticismo, en particular, resultó atractivo por su fuerza crítica y por su resistencia frente a las afirmaciones dogmáticas. Los escépticos defendían que la razón humana no alcanza una certeza absoluta sobre la estructura última de la realidad. Ante una tesis presentada como indudable, podían oponer otra de fuerza equivalente, invitando así a suspender el juicio. Esa suspensión, *epoché* (ἐποχή) se convertía en una práctica de prudencia intelectual y en una vía hacia la serenidad. Frente a la ansiedad de quien necesita poseer la verdad definitiva, el escéptico

proponía una actitud más cauta, guiada por lo verosímil, aquello que resulta persuasivo o probable sin transformarse en dogma.

La diferencia con el estoicismo era profunda. Los estoicos confiaban en la capacidad de la razón para acceder a un criterio objetivo de verdad y para distinguir lo real de lo ilusorio. Esa confianza confería a su ética un tono firme, a veces prescriptivo, muy distinto del carácter interrogativo y aporético de la tradición socrática más abierta. Sócrates había dejado siempre un espacio para la pregunta, para la revisión de las creencias, para la conciencia de ignorancia y para la búsqueda compartida. El sabio estoico, en cambio, aparece muchas veces como una figura segura de sí misma, convencida de que existe un camino racional hacia la felicidad y de que ese camino puede ser enseñado con claridad. Esta seguridad explica la potencia moral del estoicismo, aunque también permite comprender por qué algunos de sus textos pueden acercarse en ocasiones al tono de una exhortación doctrinal.

El segundo gran momento de la historia estoica, conocido como estoicismo medio, se desarrolló entre los siglos II y I a. C. y estuvo marcado por un desplazamiento decisivo: el centro intelectual y político del Mediterráneo se movía de Atenas hacia Roma. La filosofía nacida en el mundo griego debía ahora adaptarse a una sociedad distinta, expansiva, orgullosa de su poder militar y de sus tradiciones cívicas, pero atravesada por tensiones internas cada vez más graves. Panecio de Rodas, nacido hacia 185 a. C. y muerto hacia 110 a. C., y Posidonio de Apamea, nacido hacia 135 a. C. y muerto hacia 51 a. C., fueron las figuras principales de esta transformación. Ambos introdujeron modulaciones decisivas en la doctrina estoica para hacerla inteligible y practicable en el marco romano.

Roma vivía entonces un proceso histórico de enorme complejidad. La República, que había construido su identidad sobre

el rechazo de la monarquía, la participación aristocrática, la deliberación senatorial y un ideal de servicio al bien común, fue erosionándose bajo el peso de la expansión, la concentración de riqueza, la profesionalización del ejército, la violencia política y las guerras civiles. El asesinato de Julio César y la posterior victoria de Augusto inauguraron un periodo de estabilidad relativa, pero esa estabilidad se obtuvo mediante una concentración de poder que transformó de raíz la vida pública. La *pax* augústea ofreció orden, administración y continuidad, aunque a cambio de la desaparición efectiva de la libertad republicana. El ciudadano romano empezó a deslizarse hacia la condición de súbdito, y la política se fue poblando de obediencia, cautela, adulación y temor.

La crisis romana afectaba al núcleo mismo de su moral tradicional. El *mos maiorum*, expresión latina que puede traducirse como “las costumbres de los antepasados”, había sostenido durante siglos la identidad de la República. Si bien no era un código escrito, actuaba como horizonte normativo de la vida civil. En él se integraban valores como la *fides* o lealtad, la *gravitas* o seriedad, la *virtus* o excelencia cívica, y la *auctoritas* o prestigio ganado por mérito y reconocimiento público. Con el avance del poder personal y la descomposición de las antiguas magistraturas, ese sistema comenzó a perder relevancia. La nobleza de la participación política cedió terreno ante la dependencia del favor imperial, y el ideal del ciudadano responsable quedó desplazado por la figura del hombre cauto en el peor sentido del término: alguien que mide sus palabras para sobrevivir, que calcula sus gestos y que aprende a habitar la distancia entre lo que piensa y lo que puede decir.

Panecio comprendió que el rigorismo del primer estoicismo, con su indiferencia radical hacia los bienes exteriores, debía ser reformulado si quería arraigar entre las élites romanas. La aristocracia romana no podía reconocerse fácilmente en una

doctrina que invitaba a despreciar sin matices la fama, la riqueza o el poder. Panecio suavizó, por ello, algunos aspectos de la herencia cínica y ofreció una interpretación más compatible con la vida pública. El poder, el prestigio o los recursos materiales podían ocupar un lugar legítimo siempre que estuvieran subordinados a la virtud y al deber. La pregunta moral dejó de ser únicamente cómo liberarse de los bienes externos y pasó a incluir otra cuestión: cómo usarlos sin corrupción interior, cómo ejercer influencia sin traicionar la integridad, cómo participar en la ciudad sin quedar poseído por la ambición.

Posidonio amplió todavía más el horizonte estoico mediante una visión cosmopolita de gran alcance. Si todos los seres racionales participan de una misma razón universal, ningún individuo queda completamente fuera de la comunidad moral. La verdadera ciudadanía no se agota en la pertenencia a una *pólis* concreta ni en la inscripción dentro de un orden jurídico particular. El ser humano pertenece al cosmos (κόσμος), entendido como orden común, y comparte con los demás una naturaleza racional que funda deberes de reconocimiento, solidaridad y responsabilidad. En esta ampliación se advierte una de las contribuciones más fecundas del estoicismo medio: la formulación de una fraternidad racional que anticipa, con todas las cautelas históricas necesarias, formas posteriores de pensar la humanidad como comunidad moral.

El estoicismo medio preparó así su recepción definitiva en Roma. Al moderar ciertos aspectos del rigor antiguo y al integrar la ética individual en una visión más amplia del deber, la escuela se volvió apta para acompañar las inquietudes de una sociedad poderosa pero desorientada. La filosofía ya no se limitaba a ofrecer refugio frente al fracaso de la *pólis* griega, sino que proporcionaba un lenguaje moral para quienes vivían en el interior de una civilización victoriosa y, al mismo tiempo, corroída por sus propias contradicciones. Roma dominaba el Mediterráneo, pero su

expansión exterior coincidía con una descomposición interna cada vez más visible. Cuanto más crecía el Imperio, más se debilitaban las formas de libertad y responsabilidad que habían alimentado su grandeza republicana.

La tercera etapa, el estoicismo romano o imperial, se desarrolló entre los siglos I y II d. C. y dio lugar a las figuras que la tradición moderna ha conservado con mayor intensidad: Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Esta fase ya no consistió en una mera traducción latina de doctrinas griegas. Constituyó una respuesta moral a una crisis más íntima, más existencial y más próxima a la sensibilidad contemporánea. El ciudadano libre había sido absorbido por las estructuras autocráticas del poder imperial. La vida pública se había vuelto peligrosa, teatral y sometida a las oscilaciones de una autoridad que podía mostrarse arbitraria, caprichosa o brutal. Bajo emperadores como Nerón, Domiciano o Cómodo, la delación, la persecución ideológica, la violencia política y el servilismo configuraron un paisaje moral profundamente degradado.

En ese contexto, el estoicismo se convirtió en una ética de la resistencia interior. Su pregunta fundamental ya no apuntaba sólo a la felicidad entendida como armonía racional, sino a la posibilidad de conservar la dignidad bajo condiciones adversas. ¿Cómo permanecer fiel a uno mismo en un mundo donde la verdad puede costar la vida? ¿Cómo sostener un criterio moral cuando el poder impone su propio lenguaje sobre el bien y el mal? ¿Cómo evitar que la corrupción del entorno penetre en la forma íntima del juicio? Estas preguntas atraviesan la obra de Séneca, de Epicteto y de Marco Aurelio, cada uno situado en una posición social radicalmente distinta: el consejero imperial inmerso en las intrigas del poder, el antiguo esclavo convertido en maestro de libertad interior y el emperador que escribe para sí mismo en medio de guerras, responsabilidades y desencanto.

Séneca expresa con especial intensidad la tensión entre ideal filosófico y vida histórica concreta. Escribe sobre la brevedad de la vida, la muerte, el dominio de las pasiones y el desprecio del lujo, mientras participa en un mundo de riqueza, poder e intriga palaciega. Esa contradicción, aunque no invalida sin más su pensamiento obliga a leerlo con atención crítica. En él se manifiesta de manera aguda la dificultad de vivir filosóficamente en una realidad que arrastra al individuo hacia compromisos, ambigüedades y formas de dependencia. Marco Aurelio, por su parte, representa la tentativa de mantener la fidelidad al *lógos*, la razón u orden del mundo, mientras la experiencia cotidiana le devuelve imágenes de guerra, traición, enfermedad, fugacidad y desgaste. Sus *Meditaciones* no son el tratado de un filósofo retirado del mundo, sino el cuaderno de un hombre que intenta recordar, una y otra vez, que la mente puede hallar un lugar de estabilidad incluso cuando todo lo externo se encuentra sometido al cambio.

Epicteto ocupa un lugar singular dentro de esta constelación. Su procedencia confiere a su enseñanza una fuerza especial, porque la libertad de la que habla no es una abstracción cómoda formulada desde la seguridad social. La suya es una filosofía nacida de la experiencia de la dependencia, del límite impuesto desde fuera y de la necesidad de distinguir con precisión entre aquello que puede ser gobernado por la voluntad racional y aquello que pertenece a otros, al cuerpo, a la fortuna, al poder o al azar. En él, el estoicismo alcanza una formulación particularmente nítida como disciplina del juicio. La verdadera esclavitud no queda reducida a una condición jurídica, pues puede habitar también en quien depende por completo de la opinión, del deseo, del miedo, de la aprobación o de la posesión. La verdadera libertad, por su parte, exige aprender a no entregar el centro de la vida a aquello que no depende de nosotros.

La crisis imperial hizo que la filosofía se transformara en una práctica de supervivencia interior de la conciencia. La vida política se había convertido en representación, el lenguaje moral estaba amenazado por la adulación y el miedo, y la grandeza exterior del Imperio encubría una erosión profunda del honor, de la palabra dada y del deber común. El antiguo ideal del *vir bonus*, el hombre justo y valioso para la comunidad, se volvía difícil de sostener en un régimen donde la verdad podía ser castigada y donde el ascenso dependía con frecuencia del cálculo, de la sumisión o de la traición.

Por eso el estoicismo imperial conserva una resonancia tan fuerte en nuestros días. Su tono se acerca a nuestra propia pregunta por el sentido de la integridad personal en contextos de aceleración, incertidumbre, saturación, dependencia económica y desorientación moral. La antigua doctrina del repliegue interior no equivale a una huida ingenua del mundo, ni a una invitación a aceptar pasivamente la injusticia. Su fuerza reside en mostrar que ninguna transformación exterior basta por sí misma si el sujeto no modifica también la estructura de sus deseos, de sus temores y de sus juicios. Marco Aurelio lo expresa con admirable claridad cuando recuerda que los hombres buscan retirarse al campo, al mar o a la montaña, como si un cambio de lugar pudiera concederles la paz. La auténtica retirada está en el interior, allí donde el pensamiento aprende a ordenarse. Cambiar de paisaje no elimina los fantasmas que cada uno lleva consigo. La geografía decisiva es la de la mente.

Esta idea permite comprender el hilo que une las tres grandes etapas del estoicismo antiguo. En Atenas, la escuela nació de la pérdida de la libertad cívica y respondió trasladando el centro de la virtud hacia el dominio racional de uno mismo. En Roma republicana tardía y en el primer horizonte imperial, Panecio y Posidonio adaptaron la doctrina a una sociedad expansiva que necesitaba conciliar poder, deber y cosmopolitismo. En el Imperio,

Séneca, Epicteto y Marco Aurelio convirtieron la filosofía en una práctica de resistencia moral frente a la arbitrariedad, el miedo, la corrupción y la fragilidad de todo lo humano. En cada fase, el estoicismo fue una filosofía de crisis, aunque no una filosofía derrotista. Su propósito consistió en preservar la posibilidad de una vida digna allí donde las estructuras exteriores habían dejado de ofrecer seguridad, reconocimiento o sentido.

La actualidad del estoicismo procede precisamente de esa lucidez. Su enseñanza no promete abolir el dolor, ni dominar el curso del mundo, ni garantizar una felicidad fácil. Propone algo más exigente: formar un sujeto capaz de no confundirse por completo con lo que le ocurre, capaz de examinar sus representaciones, de medir sus deseos, de resistir la servidumbre de la opinión y de buscar una felicidad proporcionada a su naturaleza racional. Desde Zenón hasta Epicteto, la filosofía estoica mantiene una convicción fundamental: incluso en tiempos de ruina, incluso bajo poderes injustos, incluso en medio de una civilización que ha perdido la memoria de sus propios principios, el ser humano conserva la tarea de gobernar su juicio.

| Bibliografía

Boeri, M. D., & Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos: Ontología, lógica, física y ética*. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos. Academia Verlag.

Gourinat, J.-B. (2023). *Le stoïcisme*. Presses Universitaires de France.

Hadot, P. (2004). *What is ancient philosophy?* Harvard University Press.

Hadot, P. (2001). *The inner citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*.

Harvard University Press.

Inwood, B. (2018). *Stoicism: A very short introduction*. Oxford University Press.

Long, A. A. (1986). *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics* (2nd ed.). University of California Press.

Long, A. A. (2002). *Epictetus: A Stoic and Socratic guide to life*. Oxford University Press.

Long, A. A., & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic philosophers: Volume 1. Translations of the principal sources with philosophical commentary*. Cambridge University Press.

Long, A. A., & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic philosophers: Volume 2. Greek and Latin texts with notes and bibliography*. Cambridge University Press.

Reydams-Schils, G. (2005). *The Roman Stoics: Self, responsibility, and affection*. University of Chicago Press.

Sellars, J. (2025). *Stoicism* (2nd ed.). Routledge.