

## Cosmopolitismo estoico: una interpretación política a partir de las nociones de justicia y ley común.

Stoic cosmopolitanism: a political interpretation based on the notions of justice and common law

Natacha Bustos<sup>1</sup>

Fecha de Recepción: 20 de Septiembre de 2011

Fecha de Aceptación: 10 de Octubre de 2011

**Resumen:** *El presente trabajo se propone analizar (sin desestimar la dimensión moral) los posibles sentidos en los cuales la Estoa antigua ha reflexionado políticamente (i. e., en términos de construcción y ejercicio del poder) sobre la cosmópolis. De acuerdo con tal objetivo, consideramos decisivo el análisis en torno al tipo de vínculo que puede establecerse entre la idea del “ciudadano del mundo” (kosmopolítes) y las nociones de justicia (dikaiosýne) y ley común (koinòs nómos). Más aún, creemos que la articulación entre los conceptos señalados permitirá fundamentar la siguiente hipótesis: que el mandato cosmopolita, si bien ordena una forma de conducta social a partir de un conjunto de valores, simultáneamente establece una relación jerárquica (a saber: de poder) entre quienes ‘encarnan’ los preceptos de la ley común y la justicia, y el resto de los ciudadanos, que deberían acatarlos.*

**Palabras clave:**

*Estoa – cosmopolitismo – ley común – justicia – política.*

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Rosario (UNR) Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

Prof. y Lic. en Filosofía (UNR). Becaria Doctoral de CONICET. Ayudante de 1ra en la cátedra Historia de la Filosofía Antigua (UNR). Miembro del Centro de Estudios de Filosofía Antigua “Ángel J. Cappelletti” (UNR). Correo electrónico: [natachabustos@conicet.gov.ar](mailto:natachabustos@conicet.gov.ar)

**Abstract:** *The present paper proposes to analyze the possible meanings in which the ancient Stoa has thought about the cosmopolis politically (i. e., in terms of construction and exercise of power) without dismissing the moral dimension. Bearing this in mind, we consider it decisive to analyze the kind of bond that can be established between the idea of “citizen of the world” (kosmopolítes) and the notions of justice (dikaiosýne) and common law (koinòs nómos). Furthermore, we believe that the articulation between these concepts will allow us to support the following hypothesis: that the cosmopolitan mandate, though ordering a social behaviour form from a set of values, it simultaneously establishes a hierarchic relationship (namely, of power) among those who ‘embody’ the precepts of common law and justice, and the rest of the citizens, who should obey them.*

**Keywords:** *Stoa – cosmopolitanism – common law – justice – politics.*

En las últimas décadas el cosmopolitismo estoico<sup>1</sup> ha sido analizado con cierta frecuencia por la crítica especializada. Al respecto, una de las interpretaciones más sólidas sobre el tema es la ofrecida por M. Nussbaum<sup>2</sup>, quien señala que a partir del supuesto básico de que toda la humanidad pertenece a una comunidad moral/racional, los estoicos habrían sugerido que los comportamientos humanos deberían respetar la dignidad de la razón y la elección moral de todos los individuos. En este sentido, la autora afirma que la ‘ciudadanía mundial’ no sería tanto una idea política como una noción moral que restringiría la vida política. Asimismo, es posible hallar tendencias

<sup>1</sup> Tomando como referencia la periodización señalada por G. Puente Ojea, nos limitaremos a evaluar dicha temática en el período denominado como *estoicismo post-alejandrino o helenístico* (siglos IV-III a.C.). Cf. Puente Ojea, Gonzalo. *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1979. p. 32. No obstante, utilizaremos algunas fuentes del estoicismo medio y romano en aquellos casos en los que las fuentes de la Estoa antigua no ofrezcan evidencia para decidir acerca de una problemática.

<sup>2</sup> Cf. Nussbaum, Martha. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Trad. Juana Pailaya. Barcelona: Paidós, 2005; Nussbaum, Martha. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*. Trad. Carme Castells. Barcelona: Paidós, 1999; Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

que concretamente proponen revitalizar la dimensión política del cosmopolitismo<sup>3</sup>. No obstante, a nuestro entender, tales enfoques no resultan del todo convincentes dado que (con diversos matices) también estas interpretaciones tienden a privilegiar las implicancias éticas de la doctrina cosmopolita estoica, más que sus connotaciones políticas.

Por tanto, si bien la tesis del cosmopolitismo reúne una serie de tópicos amplios y complejos (tales como: identidad, pertenencia, ciudadanía) cuyos abordajes exhaustivos no se corresponden con los fines del presente trabajo, será nuestro propósito discernir analíticamente el modo en cual determinados conceptos podrían adquirir un matiz político. Esto es, aun cuando la política (a diferencia de la ética) no constituya una parte específica del sistema filosófico estoico<sup>4</sup>, pero teniendo presente la cercanía que caracteriza a ambos planos en el mundo antiguo, nos proponemos evaluar cómo ciertas nociones serían capaces de delimitar o circundar el ámbito donde se construye y se ejerce el poder. En este sentido, cobrarán relevancia las nociones de justicia y ley común, ya que ambas brindarán el sustento teórico que le permitirá a la doctrina cosmopolita operar, no sólo en el plano moral<sup>5</sup>, sino también en el área política<sup>6</sup>,

<sup>3</sup> Cf. Obbink, Dirk. "The Stoic Sage in the Cosmic City" en *Topics in Stoic Philosophy*. Ed. Katerina Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 1999. pp. 178-195; Schofield, Malcolm. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Vogt, Katja M. *Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*. New York: Oxford University Press, 2008.

<sup>4</sup> Cabe destacar la excepción que hallamos sobre el tema en la propuesta de Cleantes, quien afirma que la filosofía se divide en seis partes. Cf. Diógenes Laercio. *Vitae VII 41* (SVF I 482). Al respecto, es posible interpretar que el filósofo subdivide la lógica en dialéctica y retórica; la ética en ética y política; la física en física y teología. Cf. Cappelletti, Ángel J. *Los estoicos antiguos*. Madrid: Gredos, 1964. p. 258.

<sup>5</sup> Hacemos uso de la definición foucaultiana de 'moral', entendida como "un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. [...] Pero por 'moral' entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen." (Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003. p. 31). Asimismo, tomamos como referencia lo señalado por J. Annas, quien interpreta que la ética antigua refiere a lo que podría caracterizarse como el lugar que ocupa la moral en la vida del agente. Cf. Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p.12. En este sentido, utilizaremos indistintamente las nociones de ética y moral; aunque realizaremos las aclaraciones pertinentes cuando hagamos referencia a la ética en tanto disciplina que forma parte integral de la filosofía estoica.

<sup>6</sup> Es válido aclarar que al referirnos al 'ámbito político', o a la (posible) 'actividad política' del sabio, no dejamos de contemplar la naturaleza 'social' del animal racional (sin la cual no habría vida comunitaria

postulando una autoridad que legitime, garantice y promueva la ejecución de una norma moral suprema<sup>7</sup>.

### 1. El ideal cosmopolita y la noción de *ley común*

Si bien la doctrina de la ‘ciudad cósmica’ parece haber sido el resultado de una reelaboración teórica llevada a cabo por Crisipo en función de las afirmaciones (de origen cínico<sup>8</sup>) contenidas en la *Politeía* de Zenón, sería posible señalar que, en líneas generales, ambos filósofos tienden a vincular la tesis del cosmopolitismo con la existencia de una *ley común*. Se trata de una suerte de ley natural que, independientemente de cualquier código legal positivo, debería medir las acciones morales y políticas. De acuerdo con el testimonio de Plutarco, Zenón habría propuesto:

...que no habitemos en ciudades (*póleis*) ni pueblos (*démous*), separados cada uno de ellos por sus propios sistemas jurídicos (*dikaíois*), sino que consideremos a todos los seres humanos como nuestros paisanos (*demótas*) y conciudadanos (*polítas*), que haya un solo modo de vida (*bíos*) y un solo orden (*kósmos*), como si se tratara de un rebaño que pace junto y se alimenta de una ley común (*nómoi koinôi syntrephoménes*).<sup>9</sup>

De este modo, el concepto de ley no limita su referencia a un catálogo de buenas y malas acciones; por el contrario, constituye un tipo de regulación que trasciende las limitaciones geográficas y los sistemas jurídicos que rigen cada una de las ciudades. En

---

alguna). Cf. DL VII 123 (SVF III 628); Estobeo, *Eclogae* II 62; II 109 (SVF III 686); Séneca. *Epistulae*, 9. 17.

<sup>7</sup> Para un análisis que se distancia de esta interpretación, véase especialmente Annas, *op. cit.*, pp. 302-311. La autora afirma que la Estoa ha generado una perspectiva despolitizada dado que el propio ideal de la cosmópolis suprime las fuentes de cualquier conflicto político.

<sup>8</sup> Cf. DL VI 63; VI 93; donde son reportadas las afirmaciones de Diógenes y Crates.

<sup>9</sup> Plutarco. *De Alex. virt.* 329a (SVF I 262). Utilizamos la traducción de Boeri, Marcelo D. “*Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia*” en *Deus Mortalis*, Vol. 3, Buenos Aires: J. E. Dotti, L. Madanes, 2004. p. 159-201; aunque la modificamos eventualmente. Cf. Plutarco, *De exilio* 5, 600e (SVF I 371). Cf. asimismo Cicerón, *De legibus* I 23, 61; Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 4; VI 44; X, 15.

efecto, la propuesta de Zenón invita a compartir entre toda la humanidad un solo modo de vida, acorde con la ley común. Asimismo, se trata de una ley que manda en un sentido propedéutico: la cercanía entre establecer un orden y educar reside en el propio término utilizado por el fundador de la Escuela; el verbo *syntrépho* no sólo connota la acción de nutrir (que, en este caso, refiere a la comparación entre alimentar un rebaño y alimentar a la especie humana) sino también la de educar, la de ‘formar de manera conjunta’<sup>10</sup>. Al respecto, Crisipo en *Sobre la ley* (*Perì nóμου*) habría afirmado:

La ley (*nómos*) es rey (*basileüs*) de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas. Debe presidir tanto lo que es noble (*kalôn*) y vergonzoso (*aischrôn*), como un gobernante (*árchonta*) y un guía (*hegemóna*), y, según esto, debe ser el canon (*kanóna*) tanto de lo justo (*dikaíon*) como de lo injusto (*ádikon*), prescribiendo a los animales cuya naturaleza es política (*tôn phúsei politikôn zóion*) lo que hay que hacer y prohibiendo lo que no hay que hacer.<sup>11</sup>

Por tanto, la ley natural no opera como un código civil. Esto es, prescribe llevar a cabo actos nobles y justos, al tiempo que condena las acciones vergonzosas e injustas; sin embargo, lo hace sin indicar específicamente cuáles serían aquellos actos que podríamos calificar como justos, nobles, vergonzosos e injustos<sup>12</sup>. En palabras de Cicerón:

La verdadera ley es una recta razón (*recta ratio*), congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber (*quae vocet ad officium iubendo*) y aparta del mal con sus prohibiciones [...] Habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos (*omnes gentes et omni tempore*), perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe (*magister et imperator*) común de todos, autor de la ley, juez y legislador, al que, si

<sup>10</sup> Un similar uso del término puede hallarse en Platón, *Leyes* 752c. Cf. asimismo Séneca, *Epistulae*, 94.37.

<sup>11</sup> Marciano, *Instit.* I (SVF III 314). (Traducción nuestra)

<sup>12</sup> Si bien el estoicismo desarrolla la teoría del *kathêkon* (“acto debido”), a partir de la cual son enumeradas una serie de acciones que se corresponden con determinadas valoraciones, no se trata de una teoría que legisla en la misma dimensión que la ley común; por el contrario, se encuentra en estricta dependencia de lo que dicha ley prescribe. De acuerdo con el testimonio de Laercio, Zenón fue el primero en utilizar este término, definiendo el *kathêkon* como: “un acto (*enérgeia*) apropiado a las condiciones conforme a la naturaleza (*katà phýsin*).” (DL VII 108) Retomaremos este tema posteriormente.

alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana (*naturam hominis aspernatus*), por más que consiga escapar de los que se consideran castigos.<sup>13</sup>

De esta manera, la ley no determina en qué marco, situación, contexto o lugar debería hacerse efectiva; por el contrario, tiene un carácter universal. En consecuencia, esta ‘ausencia’ de aclaraciones supone, al menos, dos ideas básicas:

(i) que el bien, el mal, lo justo, lo injusto, lo honesto, lo deshonesto, la virtud y el vicio, son distinciones establecidas por la naturaleza (*i. e.*, no se fundan en convenciones humanas);

(ii) que los seres racionales cuentan con algún tipo de ‘conocimiento innato’ de aquellas nociones morales<sup>14</sup>.

Por consiguiente, la ley enseña a los seres racionales a llevar una vida acorde con la naturaleza;

...el fin es vivir de manera consecuente con la naturaleza (*gínetai tò akolouúthos têi phúsei dsên*), con la propia y con la de la totalidad de las cosas, sin hacer nada de lo que suele prohibir la ley común que es precisamente la recta razón (*orthòs lógos*).<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Cicerón, *De republica* III 33 (SVF III 325). Seguimos la traducción de D’Ors, Álvaro, “*Sobre la República*” en *Obras políticas*. Madrid: Gredos, 2009. Para un análisis preciso respecto del modo en el cual Cicerón reelabora la noción estoica de ley natural, véase Watson, Gerard. “*The Natural Law and Stoicism*” en *Problems in Stoicism*. Ed. Anthony A. Long. London: The Athlone Press, 1996. pp. 216-238.

<sup>14</sup> Cf. DL VII 53; Plutarco, *De Stoic. repugn.*, 1041e (SVF III 69). Cf. asimismo Cicerón, *De finibus* III 33 (SVF III 72). Aunque no nos ocuparemos de detallar las diversas posiciones que entran en conflicto respecto de la problemática del innatismo estoico, sólo señalaremos dos posturas sobre el tema (que afirman algún tipo de innatismo): *a*) quienes consideran que existen *contenidos* innatos (esto es, sin necesidad de ninguna experiencia todos los hombres poseen ciertas impresiones/proposiciones); y *b*) quienes sostienen que son innatas las *disposiciones* que permiten construir ciertos conocimientos o creencias, pero no los contenidos. Cf. Miller, Jon. “*Innate ideas in Stoicism and Grotius*” en *Grotiana* (New Series), Vol. 20/21, 1999/2000. pp 143-144. Cabe aclarar, por otra parte, que dada la temática que nos ocupa, tendremos presente (preferentemente) el punto *a*. Para un interesante análisis sobre el problema del innatismo de los conceptos morales, véase Salles, Ricardo. “*El problema del conocimiento práctico en la teoría estoica de la acción*” en *Tópicos*, Vol. 14, México: Universidad Panamericana, 1998. pp. 105-133.

<sup>15</sup> DL VII 88 (SVF I 162). Utilizamos la traducción de Juliá, V.; Boeri M. D. y Corso L., *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires: EUDEBA, 1998.



Por otra parte, el testimonio de Estobeo afirma: “la ley es excelente (*spoudaïon*) pues es una recta razón (*lógon orthòn*) prescriptiva de lo que hay que hacer y prohibitiva de lo que no hay que hacer.”<sup>16</sup> De este modo, la ley universal y divina, al identificarse con la recta razón, genera un efecto de *internalización*: la ley prescribe las acciones humanas asimilándose a la ‘voz de la conciencia’<sup>17</sup>. Ampliaremos esta problemática en un próximo apartado.

## 2. Las perspectivas de la justicia

De acuerdo con lo analizado hasta este punto, se ha señalado que la idea de ‘lo justo’ se ubica dentro de los elementos que (junto con otras valoraciones morales): *i*) son por naturaleza y *ii*) son ‘innatos’. Ahora bien, ¿cuál es la noción de justicia que fundamenta que un acto pueda ser calificado como ‘justo’ o ‘injusto’? Si seguimos la interpretación de Schofield<sup>18</sup> existirían dos modos de acercarnos a las definiciones que la Estoa ha brindado sobre este término; por un lado, podría realizarse una aproximación teológico-metafísica y, por otra parte, un abordaje de tipo ético.

Respecto del primer enfoque, contamos con el testimonio de Diógenes Laercio, quien señala la pertenencia de la justicia a una dimensión natural, tal como sucede con la ley y la recta razón: “lo justo (*tò díkaion*) existe por naturaleza (*phýsei*) y no por convención (*thései*), como así también la ley y la recta razón.”<sup>19</sup> En esta misma línea, Cicerón articula los tres elementos mencionados afirmando:

<sup>16</sup> Estobeo, *Eclogae* II 96 (SVF III 613).

<sup>17</sup> Cf. Schofield, *op. cit.*, p. 69. Cf. Asimismo, Schofield, Malcolm, “Epicurean and Stoic political thought” en *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Ed. Christopher Rowe; Malcolm Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 451.

<sup>18</sup> Cf. Schofield, Malcolm. “Two Stoic approaches to justice” en *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Ed. André Laks; Malcolm Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 194.

<sup>19</sup> DL VII 128 (SVF 308). De manera prácticamente idéntica, afirma Estobeo: “Sostienen que lo justo lo es por naturaleza (*phýsei*), no por convención (*thései*).” (Estobeo, *Eclogae* II 96; SVF III 613)

En efecto, existe un solo derecho (*unum ius*) por el cual se mantiene la unidad entre los hombres (*hominum societas*), y una sola ley lo establece, ley que consiste en la recta razón aplicada a ordenar y prohibir (*quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi*). Quien la ignora, ése es injusto (*iniustus*) tanto si aquella está escrita en algún lugar, como si no lo está en ninguno. [...] Así sucede que no existe ninguna justicia en absoluto, si no lo que es por naturaleza, y la que se establece por su utilidad es echada abajo por otra utilidad.<sup>20</sup>

Por tanto, la recta razón adquiere un carácter normativo (*i. e.*, de ley) cuya legitimidad se fundamenta en la idea de una justicia *por naturaleza*, la cual se expresa distinguiendo lo permitido de lo prohibido; es decir, lo moralmente bueno y noble, de lo moralmente malo y vergonzoso (tal como lo afirman algunos de los testimonios citados en el apartado anterior). En este sentido, la noción de justicia no se corresponde con una construcción de tipo socio-política sino que constituye un supuesto teológico-metafísico (que implica asimismo otra serie de valoraciones morales) *común* a toda la humanidad.

En segundo lugar, y con el fin de realizar una aproximación ética, Schofield señala que es preciso recurrir a la teoría estoica de la *oikeiosis* ('familiaridad' o 'apropiación')<sup>21</sup>. Resumidamente, esta teoría postula la existencia de un principio natural por el cual los seres racionales (a partir de un primer impulso de autoconservación<sup>22</sup> y de familiaridad con el entorno más cercano) son capaces de extender progresivamente su consideración hacia los otros (seres racionales) hasta alcanzar una 'sociabilidad' tal capaz de abarcar a toda la humanidad<sup>23</sup>. Más aún, según

<sup>20</sup> Cicerón, *De legibus* I 15,42 (SVF III 319-320). Cf. asimismo Cicerón, *De legibus* I 16, 44 (SVF III 311); I 17, 46 (SVF III 312); II 8-10 (SVF III 316).

<sup>21</sup> Cf. Schofield. Op. cit. p. 195.

<sup>22</sup> Se trata de un primer impulso (*hormé*) que está presente en todos los seres vivos; aunque (como veremos) en los seres racionales este impulso inicial cobra una dimensión particular dadas sus capacidades racionales, que suponen un conjunto de valoraciones morales vinculadas a la vida comunitaria. Una descripción detallada de este proceso puede hallarse en el testimonio de Laercio. Cf. DL VII 85 (SVF III 178). Cf. asimismo Cicerón, *De finibus* III 62-63 (SVF III 340, 369).

<sup>23</sup> Posteriormente, Hierocles parece haber ilustrado este proceso elaborando la teoría de los círculos concéntricos con el fin de representar el siguiente ideal: que los seres humanos debemos esforzarnos en reducir (aunque sin eliminar) las diferencias afectivas que existen entre nuestros vínculos sociales más íntimos y aquellos más lejanos. Cf. Hierocles (Estobeo 4.671, 7-673, 2). Para una exposición detallada sobre el tema y problemáticas afines, véase Ramelli, Ilaria. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Trad. David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.



el reporte de Porfirio: “Quienes siguen a Zenón consideran, pues, la apropiación como principio (*archèn*) de justicia (*dikaíosynes*).”<sup>24</sup> Es decir, si el origen de la justicia implica nuestra consideración por *los otros*, más específicamente, por el bien de los otros, tal interés cuenta entonces con un valor moral: es justo que consideremos a los demás seres humanos en igual medida que a nosotros mismos. Ahora bien, la suerte de *identificación* que somos capaces de producir con *los otros* no implica la subordinación de nuestros propios intereses a los intereses ajenos. Por el contrario, esta familiaridad supone la disposición, la ‘capacidad para’, adoptar el punto de vista del otro<sup>25</sup>. No obstante, si bien las consecuencias que se derivan de esta teoría incumben al plano ético (tal como será detallado a continuación), advertimos con claridad que no es posible prescindir del sustento teológico-metafísico que la justifica<sup>26</sup>. En este sentido, Laercio señala que el proceso de la *oikeíosis* conduce a los seres vivos a rechazar las cosas perjudiciales (*bláptonta*) y a acercarse a las cosas apropiadas (*tà oikeíā prosíetai*)<sup>27</sup>.

Por tanto, y de acuerdo con lo señalado recientemente, la definición de justicia concierne al ámbito de la acción en tanto establece un determinado modo de convivencia con los otros<sup>28</sup>. Al respecto, las fuentes manifiestan una particular articulación entre la justicia, los actos correctos y la virtud. Según Estobeo, el hecho de llevar a cabo una acción justa constituye un acto correcto (a saber: un acto debido -*kathêkon*- perfecto): “Actos correctos (*kathorthómata*) son las actividades (*energémata*) según virtud, como el actuar con prudencia (*tò phronéîn*) y justicia (*tò dikaioprageîn*).”<sup>29</sup> Asimismo, con posterioridad hallamos:

<sup>24</sup> Porfirio, *De abstin.* III 19 (SVF I 197).

<sup>25</sup> Cf. Schofield. *Op. cit.*, p. 196.

<sup>26</sup> Tal como se ha observado, la dimensión metafísica constituye un elemento ineludible a la hora de dar cuenta de los fundamentos de la ética estoica; por tal motivo, hemos considerado pertinente la realización (al menos) de una breve introducción sobre el tema. Para un análisis que vincula con mayor detenimiento la teoría de la *oikeíosis* con el origen de la justicia, véase Boeri, *Op. cit.* pp.196-199.

<sup>27</sup> Cf. DL VII 85 (SVF III 178).

<sup>28</sup> Según el reporte de Plutarco, Crisipo (polemizando con Platón) concibe la justicia como una virtud en relación con los otros, enfatizando que es absurdo decir que alguien comete injusticia sobre sí mismo (*tò adikeîn heautón*). Cf. Plutarco, *De Stoic. repugn.*, 1041b (SVF III 288).

<sup>29</sup> Estobeo, *Ecoglae* II 85 (SVF III 494).

Todos los actos correctos son justos (*dikaiopragémata*), conforme a las leyes (*eunomémeta*), guardan un orden adecuado, comportan una práctica adecuada, ventaja y felicidad, una buena ocasión y decoro. [...] Los actos incorrectos, por el contrario, carecen del ejercicio de la justicia (*adikopragémata*), no observan la ley (*anomémata*) ni guardan un orden adecuado.<sup>30</sup>

Tal como lo afirman los testimonios presentados, los actos correctos no sólo son justos, sino también virtuosos. Ahora bien, si la justicia ‘se aplica’ en los actos correctos, esto parecería expresar cierto *mérito* por parte de quien lleva a cabo tal acción; según el reporte de Plutarco:

Zenón, como Platón, admite muchas virtudes diferentes, como prudencia (*phrónesis*), valentía (*andreía*), templanza (*sophrosýne*), justicia (*dikaíosýne*). Porque, aunque inseparables, son, sin embargo, diversas y diferentes las unas de las otras. [...] la justicia es prudencia en las cosas que hay que distribuir (*phrónesin en aponemetéois*).<sup>31</sup>

Es decir, podríamos organizar los conceptos en cuestión de la siguiente manera: dado un agente con un carácter virtuoso (que cuenta *naturalmente* con la noción de ‘lo justo’), dicho agente ‘pondrá en práctica’ la justicia (a partir de un criterio distributivo) y, de este modo, realizará un acto correcto (justo). En consecuencia, la noción de justicia ubicada en el plano moral, constituye una definición mucho más vinculada al señalamiento de una virtud del carácter (aunque no la única), que a una acepción estrictamente metafísica, tal como lo expresaron las primeras definiciones brindadas.

Por tanto, los dos modos de aproximación a la idea de justicia posibilitarían conjeturar que no se trata de dos tipos de abordajes excluyentes entre sí, sino que ambos configuran planteos complementarios. En este sentido, creemos que es posible

<sup>30</sup> Estobeo, *Eclogae* II 96 (SVF III 502).

<sup>31</sup> Plutarco, *De Stoic. repugn.*, 1034c (SVF I 200). En este caso, seguimos la traducción de Cappelletti, *op. cit.* Cf. Estobeo, *Eclogae* II 59-60 (SVF III 262); DL VII 90; DL VII 92 (SVF III 265). Según Galeno, también Aristón (aunque critica la tesis estoica de la unidad de la virtud) define la justicia como el conocimiento de distribuir (*némei*) a cada uno lo que merece; o bien, lo que es acorde con su valor (*katà axían*). Cf. Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* VII 2, 208, 591 M (SVF I 374; III 256). Asimismo, Diógenes Laercio agrega que los rasgos dominantes de la virtud de la justicia son la equidad (*isótes*) y la discreción (*eugnomosýne*). Cf. DL VII 126. Por otra parte, es válida la confrontación con la discusión que propone Platón en *República*, donde se afirma inicialmente que lo justo consiste en “dar a cada uno lo que le conviene (*tò prosêkon hekastoí apodidónai*).” (332c)

interpretar el enfoque metafísico desde una perspectiva de *horizontalidad*, dado que supone un sustrato común a todos los seres humanos, donde el valor de la justicia se manifiesta *naturalmente* en la capacidad racional de advertir la igualdad entre los hombres. En esta misma línea, podríamos ubicar lo dicho sobre la ley común en el primer apartado, fundamentalmente respecto de su carácter normativo y universal: lo que es justo es lo acorde con la ley y, en consecuencia, es coherente con el ordenamiento natural. Por otra parte, sería posible postular que la aproximación ética da lugar a un enfoque *verticalista* ya que la *dikaiosýne* es capaz de identificarse con una virtud del carácter del agente, quien ha culminado el proceso de ‘apropiación’ y *sistemáticamente* actúa de manera justa<sup>32</sup>. Esto es: si bien se afirma que todos los hombres cuentan naturalmente tanto con una valoración de la justicia como de ese primer impulso que los dispone de un modo justo hacia los otros, también es cierto que no todos los seres racionales alcanzan la virtud; *i. e.*, que no todos los hombres son justos<sup>33</sup>. En alguna medida, y como observaremos posteriormente, los seres humanos viciosos e injustos (quienes no actúan según la ley) se encontrarán en una relación de desigualdad respecto de los sabios. A continuación, proyectaremos estos análisis sobre la problemática del cosmopolitismo, a fin de observar en qué sentido la postulación de un ideal de ciudadanía supone la convergencia de los dos enfoques descriptos recientemente.

### 3. El cosmopolitismo como mandato moral

De acuerdo con la interpretación de Nussbaum, la doctrina del cosmopolitismo estoico supone una idea fundamental: respetar la dignidad de la razón; pero no sólo respecto de la familia cercana, de los afectos más íntimos, de la comunidad política que habitamos,

<sup>32</sup> Es válido resaltar el modo sistemático de actuar del agente virtuoso ya que, si bien el ignorante-vicioso puede cometer eventualmente un acto justo, esa acción aislada no lo convierte inmediatamente en un ser virtuoso; es decir, dicho acto no expresa aún su carácter (producto de cierta estabilidad y firmeza).

<sup>33</sup> No nos ocuparemos, en este caso, de desarrollar las problemáticas en torno al *progreso moral*; esto es, de analizar cuáles serían las condiciones que concretamente permitirían el ‘pasaje’ del vicio a la virtud. Un análisis detallado de la problemática en cuestión puede hallarse en Roskam, Geert. *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress*. Leuven: Leuven University Press, 2005.

sino de toda la especie humana<sup>34</sup>. En consecuencia, el mayor legado de los estoicos al mundo contemporáneo habría sido la idea de ‘ciudadanía universal’. Es decir, la Estoa habría manifestado un repudio hacia aquellas lealtades que hacen de la política un foco de competencia entre grupos que representan diversos intereses, más que un espacio de deliberación racional sobre el bien de la mayoría. Por tanto, desde esta perspectiva, nuestra lealtad fundamental debería ser conferida a la comunidad mundial de la justicia y la razón<sup>35</sup>. De igual modo, dado que los comportamientos humanos deberían respetar la dignidad de la razón y la elección moral de todos los individuos, la autora afirma que la ‘ciudadanía mundial’ no sería tanto una idea política como una noción moral que restringiría la vida política<sup>36</sup>.

Ahora bien, si por moral comprendemos el modo en el cual los individuos se comportan respecto de las reglas y valores que les son propuestos por una serie de aparatos prescriptivos<sup>37</sup>, podría afirmarse que el cosmopolitismo estoico, mediante el sustento metafísico que congrega a la justicia y a la ‘ley universal’, opera como un mandato moral. Esto es, exige que los ciudadanos actúen en su vida comunitaria guiados por las valoraciones que la naturaleza misma dispuso en ellos.

<Los estoicos> piensan que el mundo es gobernado por la potestad divina, y que es como la urbe (*urbem*) y la ciudad (*civitatem*) común de hombres y dioses, y que cada uno de nosotros es parte del mundo; de lo cual se sigue naturalmente que antepongamos el beneficio común (*communem utilitatem*) al nuestro. En efecto, así como las leyes anteponen el bienestar de todos los ciudadanos al de los particulares, así también el varón bueno (*bonus*) y sabio (*sapiens*), que obedece las leyes y no desoye el deber civil (*civilis officii*), sirve al interés de todos más que al de alguien en particular o al suyo propio.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Cf. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad*, ed. cit., pp. 87-88. Cabe señalar que la autora, con posterioridad, flexibiliza su posición respecto del cosmopolitismo, admitiendo que el despojo absoluto de todo tipo de lealtades (familiares, sociales) ‘vaciaría’ de sentido la vida humana. Cf. Nussbaum, *The Therapy*, ed. cit., p. 16.

<sup>35</sup> Cf. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, ed. cit. p. 19.

<sup>36</sup> Cf. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad*, ed. cit. p. 86.

<sup>37</sup> Véase nota 5.

<sup>38</sup> Cicerón, *De finibus* III 64 (SVF III 333). Cf. Cicerón, *De republica* I, 1. Cf. asimismo Marco Aurelio, *Meditaciones* III, 4; IV, 12; IV, 33; V, 6; VI, 14; VIII, 34; XI, 21. También en el caso de Epicteto hallamos una estrecha dependencia entre la noción de ciudadanía mundial y el privilegio del bien común. Cf. Epicteto, *Dissertationes*, II.10.

De esta manera, la Estoa afirma que la naturaleza, mediante la ley, dirige a los seres racionales a actuar persiguiendo el bien común (*i. e.*, a llevar a cabo acciones que supongan el respeto por el otro; sea éste un amigo, un vecino, un extranjero). En este sentido, ni la *philia*, ni los límites de la *pólis* podrían constituir restricciones éticas defendibles respecto de nuestra consideración por los otros<sup>39</sup>. Tal tendencia permitiría asimismo que los seres humanos eviten confundir los bienes que son decisivos para la consecución de una vida virtuosa, con aquellos bienes aparentes (la riqueza, la fama, el honor, entre otros)<sup>40</sup>.

No obstante, si volvemos nuestra atención a lo mencionado en el primer apartado, advertimos la interpretación de Schofield<sup>41</sup>, quien refiere a una suerte de *internalización* de la ley; no obstante, el autor se encarga de complejizar esta idea. El testimonio de Marciano citado inicialmente señala con claridad el campo en el cual la recta razón hace sus prescripciones: la ley indica el modo en el que deben vincularse los animales políticos, quienes están naturalmente destinados a vivir en comunidad. En consecuencia, no se trata de una ley que opera simplemente en un nivel individual (asemejándose a la ‘voz de la conciencia’) sino que también se ocupa de regular las conductas sociales, dictando normas morales de convivencia<sup>42</sup>. En efecto, algunos críticos especializados, con el propósito de revitalizar la dimensión política del cosmopolitismo, retoman y/o resignifican esta línea interpretativa señalando que sería desacertado afirmar que este mandato social-moral no involucra una dimensión política dado que específicamente nos indica cómo debemos vincularnos con nuestros conciudadanos. En el caso de D. Obbink, el autor sostiene que la fuerza política ejercida por la ciudad cósmica puede advertirse a partir de las implicancias sistemáticas que articulan la cosmópolis con las áreas ética y física<sup>43</sup>. En este sentido, Obbink afirma que la cosmópolis expresa la

<sup>39</sup> Cf. Annas, *op. cit.*, p. 302.

<sup>40</sup> Cf. DL VII 102-103 (SVF III 117); DL VII 104 (SVF III 119); Estobeo, *Eclogae* II 79 (SVF III 118). Cf. asimismo Séneca, *De const. sap.* 6.

<sup>41</sup> Cf. Schofield, *The Stoic Idea*, ed. cit.

<sup>42</sup> Cf. Schofield, *The Stoic Idea*, ed. cit., pp. 71-72.

<sup>43</sup> Cf. Obbink, *op. cit.*, pp. 189-190.

realización de una perfección moral posible, a través un vínculo armónico con la naturaleza; finalidad que sólo el sabio es capaz de alcanzar<sup>44</sup>. Por su parte, K. Vogt propone reconstruir la filosofía política estoica a la luz de la teoría de la *oikeiosis*. Al respecto, la autora sostiene que la Estoa se ha involucrado con una cuestión política vital al enseñarnos cómo deberíamos ver a los otros y cómo deberíamos relacionarnos con ellos<sup>45</sup>. Sin embargo, si lo que atañe al conjunto de valores y normas de interacción social lo hemos ubicado en el ámbito de la moral, y no de la política, estos argumentos parecen no resultar del todo convincentes. Es decir, las argumentaciones en cuestión estarían eludiendo los análisis respecto a los diversos modos en los cuales el estoicismo se ha encargado de postular y legitimar un representante de la ‘ciudadanía mundial’; postulación que, a nuestro criterio, supone atender a una serie de problemáticas directamente vinculadas con la construcción y el ejercicio del poder. Cabe entonces el siguiente interrogante: ¿en qué sentido el mandato cosmopolita portaría un matiz político?

#### 4. El cosmopolitismo como ordenamiento político

A fin de dar respuesta al interrogante recientemente presentado, es preciso retomar la aproximación ética de la justicia, donde ésta ha sido definida a modo de una virtud del carácter del agente. De hecho, creemos que tal abordaje es el que posibilita la derivación de un enfoque de tipo verticalista, ya que tanto la ley como la justicia parecen expresarse en el estado disposicional (es decir, en la disposición psíquica) que caracteriza al sabio, quien sistemáticamente realiza actos virtuosos acordes con la recta razón. En contrapartida, Cleantes afirma en su *Himno a Zeus* que los desdichados (*dýsmoroi*) “tratando siempre de alcanzar el bien (*t’agathôn*), no advierten la ley común

---

<sup>44</sup> Cf. Obbink, *op. cit.*, p. 195.

<sup>45</sup> Cf. Vogt, *op. cit.*, p. 70.



de dios (*theoû koinòn nómon*), ni la escuchan.”<sup>46</sup> Asimismo, en otro reporte de Estobeo el necio (*phaûlon*) es presentado como un exiliado (*phugáda*), “en cuanto está privado de ley y de la ciudadanía (*politeías*) que es apropiada según naturaleza.”<sup>47</sup> El ignorante-vicioso, oponiéndose a la ley, es definido como un salvaje (*ágrion*) que “no hace nada por el interés común, ni amigable (*philikôs*) ni desinteresadamente (*ameletétos*).”<sup>48</sup> Tales afirmaciones permiten argumentar por qué el sabio es quien representa de modo más excelente al *kosmopolítes*: el sabio es una suerte de ‘encarnación’ de la ‘ley universal’ que, en tanto norma moral suprema, no pertenece a una ciudad o a un Estado en particular, sino que configura la cosmópolis. De acuerdo con la propuesta de Séneca:

Abracemos en nuestro espíritu dos estados (*duas res publicas*): el uno grande y verdaderamente común a todos, en el que se incluyen dioses y hombres, en el que no dirigimos la vista a este o aquél ángulo, sino que medimos los límites de nuestra ciudad (*civitatis nostrae*) con los de sol; otro al que nos adscribió el hecho de nacer (*condicio nascendi*).<sup>49</sup>

Por tanto, entendemos que la tesis del cosmopolitismo, mediante el sustento teórico brindado por las nociones de justicia y ley común, ordena no sólo en el plano moral sino también en el ámbito político. En efecto, la ‘ciudadanía universal’ cobra una dimensión política cuando instaura y legitima una relación de poder entre quienes ejercen la autoridad, promoviendo el respeto de la dignidad de la razón, y quienes deberían acatar dicha norma. Como lo hemos advertido, existe una tendencia en los filósofos del Pórtico a ubicar al sabio como paradigma de las conductas morales y políticas, como el representante por excelencia de la ciudadanía. Contrariamente, observamos que el necio es caracterizado como una especie de criatura salvaje que vive al margen de los dictámenes de la ley común. En este sentido, el sabio y la ley parecen ejercer su autoridad de manera bastante similar. Más aún, cuando Crisipo define la ley, la describe

<sup>46</sup> Estobeo, *Ecoglae* I 1, 12 (SVF I 537).

<sup>47</sup> Estobeo, *Ecoglae* II 103 (SVF III 328).

<sup>48</sup> Estobeo, *Ecoglae* II 103 (SVF III 677). Cf. Epicteto, *Dissertationes*, II.9.1-4.

<sup>49</sup> Séneca, *De otio* 4, 1. Seguimos la traducción de Codoñer, Carmen, *Diálogos*. Barcelona: Altaya, 1994. Cf. asimismo Cicerón, *De finibus* IV 7.

ejerciendo su reinado (la ley guía y gobierna); cuando Laercio define al sabio en su carácter de autónomo y libre, lo identifica con un rey:

...es necesario que quien ejerce el poder (*tòn árchonta*) tenga conocimiento de las cosas buenas y malas (*agathôn kai kakôn*), y ninguno de los hombres viles conoce esas cosas.<sup>50</sup>

Asimismo, el testimonio de Estobeo señala:

El que tiene buen sentido a veces gobernará como un rey (*basileúsein*) y convivirá con un rey que exhiba no sólo una buena disposición natural (*euphuían empháinonti*) sino también amor al aprendizaje (*philomátheian*). [...] también es posible que el sabio participe en política según la razón preferencial (*proegoúmenon lógon*); pero si algo se lo impidiera y, sobre todo, si no fuere a conferir beneficio alguno a su patria (*patrída*) o si supusiere que grandes y arduos peligros se seguirían de la forma de gobierno, no participará en política.<sup>51</sup>

A partir de las comparaciones entre la ley, el sabio y el rey, sería posible suponer que la monarquía se sitúa como el modo de organización política más adecuado para que la ley común ejerza su dominio. No obstante, consideramos que la discusión respecto de las formas de gobierno ocupó una dimensión de tipo secundaria en la filosofía política estoica: sólo hallamos en Laercio un testimonio aislado manifestando una preferencia teórica por la constitución mixta<sup>52</sup>. Es decir, sin desconocer las similitudes que se presentan respecto de las figuras mencionadas, no estaríamos en condiciones de señalar que tales semejanzas confirmen un claro apoyo por parte de la Estoa hacia los gobiernos monárquicos<sup>53</sup>. De igual modo, tampoco la cosmópolis se identifica con una

<sup>50</sup> DL VII 122 (SVF III 617). Cf. Estobeo, *Eclogae* II 108 (SVF III 617).

<sup>51</sup> Estobeo, *Eclogae* II 111 (SVF 690). Cf. Estobeo, *Eclogae* II 94 (SVF III 611).

<sup>52</sup> Cf. DL VII 131 (SVF III 700). Cicerón recupera esta idea en su *República*. Cf. especialmente *De republica* I 29, 45; I 45, 69.

<sup>53</sup>G. Puente Ojea discierne con este enfoque advirtiendo en el proyecto estoico una tendencia a reemplazar la participación democrática por un modelo político basado en la recta voluntad del soberano. Teniendo presente tal interpretación, el autor agrega: “Si bien podemos estar seguros de que la intención de Zenón y sus sucesores jamás fue transferir su teoría de la *kosmópolis* a los regímenes políticos de los diádocos, es claramente comprensible que no podía escapar al fino instinto propagandístico de los reyes helenísticos las inmensas virtualidades prácticas de aquella teoría: ésta permitía neutralizar la eficacia de

determinada forma de gobierno (que debería corresponderse con una suerte de ‘Estado mundial’); en todo caso, constituye la manifestación de un poder natural y universal que el sabio simboliza<sup>54</sup>. En efecto, resulta de interés destacar que las alusiones a la sabiduría como una suerte de reinado parecen enfatizar simbólicamente la potencialidad de gobierno del sabio; quien es poderoso frente al necio, pero cuyo poder no toma una forma única o específica en tanto organización del Estado. Esto es, si el poder político del sabio posee una connotación metafórica<sup>55</sup>, entendemos que se expresa allí el propósito de legitimar su potencialidad de gobierno desde otra dimensión. En este sentido, la naturaleza vuelve a postularse como el principio fundamental que permite explicar el orden del universo<sup>56</sup>; por tanto, conformará el sustento metafísico de la justicia y la ley común que el sabio representa.

Sin embargo, tal sustento no supone la desestimación del rasgo político de los términos en cuestión. Más aún, este matiz encuentra su expresión más acertada en la

---

los antiguos vestigios de la compleja maquinaria institucional de la *pólis* clásica –con sus sutiles contrapesos de representación y poder– y trasladar la salvaguarda de las libertades individuales a la sabiduría del monarca, a su educación moral y a su vocación filantrópica.” (Puente Ojea, *op. cit.*, p. 99)

<sup>54</sup> Realizando un análisis sobre las diversas representaciones del poder en el mundo clásico, D. Plácido señala: “La crisis de la ciudad (*pólis*) se percibe, desde la observación del historiador, no como decadencia, sino como un proceso de transformación y de cambios en la estructura del poder. Las posibilidades de ejercer el poder por parte del *dêmos* se encuentran limitadas a causa de las transformaciones económicas que redujeron su capacidad de control y de independencia. La crisis de la ciudad aparece así como crisis de la ciudadanía, arma de poder del *dêmos* y arma de lucha en el desarrollo de las dependencias internas. Las representaciones simbólicas de la cohesión social pierden su virtualidad a favor de la recuperación de los privilegios de las minorías, que son las que se apropian asimismo dichas representaciones. Por ello, en el siglo IV las tensiones se manifiestan en planos no excesivamente visibles. No resulta evidente la violencia social, pero sí la dinámica de las posiciones encontradas en la vida cotidiana, en los tribunales de justicia y en las escuelas de pensamientos.” (Plácido, Domingo, “*Formas de representación del poder en el mundo clásico*” en *Argos*, Vol. 32, 2008/2009. p. 38)

<sup>55</sup> Es relevante la observación realizada por P. Chantraine quien señala a Cleantes como una excepción: el filósofo le asigna una connotación poética a la raíz griega *\*archi*, cuya tradición remite a la noción de autoridad (*gobernar, ser jefe de*), fundamentalmente vinculada al vocabulario militar y/o administrativo. Cf. Chantraine, Pierre. “*Árcho*” en *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1968. De este modo, Cleantes, mediante su *Himno*, nombra a Zeus como *argikéraunos*, “señor del rayo”, quien rige todas las cosas con justicia (*díkēs*). Cf. Estobeo, I 1, 12 (SVF I 537). Respecto del frecuente uso de las alegorías en el lenguaje estoico, véase Algra, Keimpe. “*Stoic Theology*” en *The Cambridge Companion to the Stoics*. Ed. Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. pp. 153-178.

<sup>56</sup> Cf. Boeri, “*Cosmópolis estoica*”, ed. cit. p. 182.

tesis del cosmopolitismo, que pone en juego explícitamente un ideal de ciudadanía: el sabio como “ciudadano del mundo” es quien está legítimamente habilitado para juzgar qué es lo bueno y lo malo para la comunidad, garantizando (mediante su juicio) el respeto a la dignidad de la razón de cualquier ser humano en cuanto tal. En consecuencia, el *sophós* habita un campo de acción sobre el bien común que le es ajeno al ignorante-vicioso. Precisamente, es en esta ‘capacidad’ de juzgar y decidir donde reside su poder político; es en este sentido en el cual se establece una relación verticalista entre sabios y necios: “Los sabios son los únicos capaces de ejercer el poder (*archikou̓s*), la justicia (*dikastikou̓s*) y la oratoria (*retorikou̓s*), pero ninguno de los viles lo es.”<sup>57</sup> Sin embargo, este ejercicio del poder lleva implícito un límite: la premisa de igualdad que comprende a toda la humanidad. En efecto, el enfoque horizontal de la justicia posibilitaría que el poder de los sabios no sea despótico<sup>58</sup>; a saber: que no se atente contra los ‘derechos naturales’ de los seres racionales quienes deben ser respetados en cuanto tales (en primer lugar: poseen el derecho a la vida, a su propia conservación). A nuestro entender, la convergencia de las perspectivas de horizontalidad y verticalidad permite manifestar que aun cuando exista una base igualitaria, sólo algunos podrán ejercer el poder político; es decir, sólo algunos contarán con el derecho a decidir en torno a lo que es conveniente para el bien de la mayoría. No obstante, la puesta en práctica del tal poder por parte del “ciudadano del mundo” no implica un poder de tipo absoluto, ni abusivo, ya que el vínculo de ‘familiaridad’ que establece el sabio con el resto de los seres racionales lo ubica en un plano de horizontalidad, capaz de matizar la relación verticalista. En otras palabras, el sabio reconoce la especial limitación que ningún ser racional podría transgredir: los dictámenes de la ley común y la justicia.

<sup>57</sup> DL VII 122 (SVF III 612). Cf. DL VII 125 (SVF III 295).

<sup>58</sup> Es interesante la afirmación de Epicteto quien, reflexionando en torno al modo en el cual habría que comportarse frente a los tiranos, realiza la siguiente aclaración: quienes se jactan de la superioridad que poseen (o creen poseer) no hacen más que manifestar su falta de educación. Cf. Epicteto, *Dissertationes*, II.19.

## 5. Consideraciones finales

A lo largo del presente trabajo hemos puesto en juego una serie de articulaciones entre el ideal cosmopolita estoico y las nociones de justicia y ley común. Al respecto, comenzamos advirtiendo que la ‘ley natural’ (diferenciándose de un código civil) permite regular las conductas y los actos humanos a partir de un supuesto básico que comprende a toda la humanidad. Asimismo, hemos observado el rasgo metafísico que caracteriza a dicha ley, dado que las valoraciones morales que ésta promueve tienen su origen en la naturaleza, y no se fundamentan en convenciones humanas.

Respecto de la noción de justicia, hemos ofrecido dos enfoques. En principio, interpretamos el enfoque teológico-metafísico como una *perspectiva horizontal*, donde se expresa cómo la valoración de lo justo se ubica a modo de un componente ‘innato’ presente en todos los seres racionales. Luego, presentamos el enfoque ético, capaz de derivar en una *perspectiva verticalista*; en este caso, nos ocupamos de la teoría de la *oikeíosis*, cuyo último desarrollo supone el establecimiento de una disposición afectiva capaz de abarcar a todos los seres humanos, procurando el bienestar de los otros. En este sentido, advertimos que la justicia puede definirse como una virtud cuando expresa el carácter de quien lleva a cabo, de modo sistemático, actos correctos, justos y acordes con la recta razón.

Posteriormente, al analizar la tesis del cosmopolitismo en su dimensión moral observamos cómo los mandatos de la justicia y la ley común se traducen en reglas de convivencia social que prescriben actuar privilegiando el bien común por sobre el beneficio propio. Es decir, se trata de ordenamientos morales que indican cómo debemos relacionarnos con los demás seres humanos. Sin embargo, este argumento no resulta suficiente para advertir el matiz político de la ‘ciudadanía universal’. Para tal fin retomamos la perspectiva ética de la justicia: dado que sólo los sabios son virtuosos, son ellos los únicos capaces de juzgar y decidir (sin margen de error) qué es lo que conviene a la mayoría. De este modo, la figura del *kosmopolítes* genera un vínculo asimétrico entre quienes representan a la ley común y la justicia, y quienes, en tanto necios y

viciosos, las desconocen o desestiman. En consecuencia, la tesis del cosmopolitismo, que ordena respetar la dignidad de la razón, señala cómo debemos actuar respecto de nuestros conciudadanos mediante el establecimiento de ciertas relaciones de poder, legitimando la autoridad moral y política del sabio.

Por tanto, por un lado, resulta problemático el hecho de que las fuentes no manifiesten un claro interés por parte de la Estoa en definir cómo se constituiría una organización política en la cual el sabio se instituya como la máxima autoridad (cuestión que implicaría que la ley se establezca a modo de un código civil). Al respecto, permanece sin una clara respuesta la inquietud en torno a cuáles serían las características específicas que portaría el régimen político en el cual el sabio ejercería el poder de decidir sobre el bien común. Ahora bien, por otra parte, es asimismo válido señalar que las fuentes sí nos informan que efectivamente existen algunos ‘derechos’ (universales) que, con independencia de la forma de gobierno que rijan una comunidad, son inquebrantables. En este sentido, el sabio, en su actividad política, será el encargado de garantizar la supervivencia de tales derechos: limitará (mediante la ley y la justicia) su propio ejercicio del poder.

## Bibliografía

- Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Arnim, I. Von. *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*. Leipzig: Teubner, 4 vols., 1903-1905.
- Boeri, Marcelo D. “*Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia*” en *Deus Mortalis*, Vol. 3, Buenos Aires: J. E. Dotti, L. Madanes, 2004. pp 159- 201.
- Cappelletti, Ángel J. *Los estoicos antiguos*. Trad. Ángel J. Cappelletti. Madrid: Gredos, 1964.



- Cicerón, Marco Tulio. “*Las leyes*” en *Obras políticas*. Trad. Carmen T. Pabón De Acuña. Madrid: Gredos, 2009.
- Cicerón, Marco Tulio. “*Sobre la República*” en *Obras políticas*. Trad. Álvaro D’Ors. Madrid: Gredos, 2009.
- Chantraine, Pierre. “*Árcho*” en *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.
- Epicteto, *The Discourses of Epictetus*. Trad. Robin Hard. Ed. Chistopher Gill. Londres: Everyman, 2003.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Juliá, V.; Boeri M. D. y Corso L. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires: EUDEBA, 1998.
- Long, A. y Sedley, D. N. *The Hellenistic philosophers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Marco Aurelio. *Meditaciones*. Trad. Ramón Bach Pellicer. Barcelona: Gredos, 2008.
- Miller, Jon. “*Innate ideas in Stoicism and Grotius*” en *Grotiana* (New Series), Vol. 20/21, 1999/2000. pp. 143-162.
- Nussbaum, Martha C. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Trad. Juana Pailaya. Barcelona: Paidós, 2005.
- Nussbaum, Martha C., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*. Trad. Carme Castells. Barcelona: Paidós, 1999.
- Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Obbink, Dirk. “*The Stoic Sage in the Cosmic City*” en *Topics in Stoic Philosophy*. Ed. Katerina Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 1999. pp.178-195.

- Plácido, Domingo, “*Formas de representación del poder en el mundo clásico*” en Argos, Vol. 32, Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2008/2009. pp. 21-43.
- Platón. *República*. Trad. Antonio Camarero. Buenos Aires: EUDEBA, 2007.
- Puente Ojea, Gonzalo. *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- Schofield, Malcom. “*Epicurean and Stoic political thought*” en C. Rowe; M. Schofield (Ed.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. pp. 435-456.
- Schofield, Malcolm. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Schofield, Malcom. “*Two Stoic approaches to justice*” en Laks, A.; Schofield, M. (Ed.) *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. pp. 191-212.
- Séneca, Lucio Anneo. *Cartas a Lucilio*. Trad. Vicente López Soto. Barcelona: Juventud, 2006.
- Séneca, Lucio Anneo. *Diálogos*. Trad. Carmen Codoñer. Barcelona: Altaya, 1994.
- Vogt, Katja M., *Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Watson, Gerard, “*The Natural Law and Stoicism*” en Long, A. (Ed.) *Problems in Stoicism*. London: The Athlone Press, 1996. pp. 216-238.