

*Humani generis societates: reflexiones sobre el ideal cosmopolita y sus raíces estoicas*¹

Iker Martínez Fernández
UNED  

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.92904>

Recibido: 07/12/2023 • Aceptado: 04/11/2024

Abstract: En las últimas décadas han proliferado las propuestas que tratan de recuperar el espíritu del ideal cosmopolita ilustrado. Algunas de ellas ven en el cosmopolitismo antiguo, principalmente de corte estoico, un antecedente directo. En el artículo se analizan las distintas versiones que adopta el ideal cosmopolita en la Antigüedad, comenzando por la propuesta realizada por Zenón de Citio en su Politeia. Tres son los autores en los que la terminología estoica canaliza aspiraciones políticas de ámbito universal: Cicerón, Dion de Prusa y Marco Aurelio. A través de estos autores podemos observar dos funciones bien distintas del concepto en la Antigüedad: desde el punto de vista teológico – político, la cosmópolis, entendida como una ciudad ideal formada por dioses y hombres, resulta una consecuencia de la afirmación de un logos providencial y de la constitución racional del mundo; aplicada a una comunidad humana concreta, ofrece una fundamentación a la dominación imperial de Roma sobre el mundo conocido. Dos funciones ajenas e incluso contrarias al ideal cosmopolita ilustrado.

Palabras clave: cosmopolitismo, estoicismo, ley racional, philia, societates.

ENG *Humani generis societates: reflections on the cosmopolitan ideal and its stoic roots*

Abstract: In recent decades there has been a proliferation of proposals that seek to recapture the spirit of the Enlightenment cosmopolitan ideal. Some of them see a direct antecedent in ancient cosmopolitanism, mainly of a Stoic nature. The article analyses the different versions of the cosmopolitan ideal in antiquity, starting with the proposal made by Zeno of Citium in his Politeia. There are three authors in whom Stoic terminology channels political aspirations of a universal scope: Cicero, Dion of Prusa and Marcus Aurelius. Through these authors we can observe two very different functions of the concept in antiquity: from the theological-political point of view, the cosmopolis, understood as an ideal city made up of gods and men, is a consequence of the affirmation of a providential logos and of the rational constitution of the world; applied to a concrete human community, it offers a foundation for the imperial domination of Rome over the known world. Two functions that are alien and even contrary to the enlightened cosmopolitan ideal.

Keywords: cosmopolitanism, stoicism, rational law, philia, societates.

Sumario: 1. Introducción: el ideal cosmopolita actual y sus raíces estoicas. 2. La Politeia de Zenón: ¿un antecedente adecuado? 3. Cicerón: ¿cosmopolitismo o imperialismo (justo)? 4. Dion de Prusa y la ciudad de dioses y hombres. 5. Roma: una patria común de «amigos por naturaleza». 6. Conclusión. 7. Referencias.

Cómo citar: Martínez Fernández, I. (2025) "*Humani generis societates: reflexiones sobre el ideal cosmopolita y sus raíces estoicas*". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42 (2), 299-309.

¹ El presente trabajo se enmarca en los siguientes proyectos de investigación: MITRAHIF: Miradas transversales de la historia de la filosofía. La filosofía como sintaxis de los discursos culturales (2023-VICE-0030). IP: Iker Martínez Fernández, Kilian Lavernia Biescas; e INconRES: (PID2020-117219GB-I00) Incertidumbre, Confianza y Responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales en la era digital. IP: Concha Roldán, Astrid Wagner.

1. Introducción: el ideal cosmopolita actual y sus raíces estoicas

Pocas ideas han sido más inspiradoras y, a la vez, se han mostrado más difíciles de realizar como la del cosmopolitismo. Podríamos afirmar sin miedo a equivocarnos que el ideal cosmopolita se ha asociado con aquello que nos gustaría llegar a ser como género humano y, a la vez, revela lo que acaso nunca podremos ser: un conjunto de individuos que viven en fraternidad, armonía y respeto los unos con los otros sin más consideración que unos rasgos biológicos comunes. Bello propósito cuya realización práctica no ha encontrado de momento un lugar en la historia.

La filosofía ha contribuido a sembrar de contradicciones la posibilidad misma de una asociación fraterna entre humanos con preguntas como ¿qué es, en último término, un humano? ¿puede, dada su historia, vivir con sus semejantes formando una comunidad universal? ¿cómo se gobernarían los unos a los otros? Por no mencionar el profundo desacuerdo entre filósofos en torno a la existencia misma del concepto de naturaleza humana. Al fin y al cabo, la filosofía —ya lo dijo Platón— es el arte del discernimiento, es decir, de hacer distinciones y de crear problemas.

La reflexión moderna sobre el cosmopolitismo, estimulada por el progresivo incremento de problemas transnacionales imposibles de abordar desde la singularidad de los Estados —nación, ha tratado de ofrecer soluciones institucionales a un programa de fraternidad universal que es fundamentalmente moral. Ya Kant consignó el cosmopolitismo como una de las tres claves jurídicas, junto con el republicanismo y el federalismo, para alcanzar un estadio en el que habría de reinar la paz perpetua². En su famosa obra, *Hacia la paz perpetua. Un discurso filosófico*, nos dice el filósofo prusiano:

Según la razón, los Estados con relaciones recíprocas no tienen más remedio que salir del estado sin leyes que solo entraña guerra, tal como los individuos abandonan su salvaje libertad sin ley, y amoldarse a restrictivas leyes públicas configurando un *Estado de Pueblos* que crezca constantemente hasta abarcar finalmente a todos los pueblos de la tierra (B. 37-38, p. 87)³.

Es fácil ver en este texto la fuente de inspiración de los grandes proyectos de constitución de un gobierno mundial, como lo fue la fallida Sociedad de Naciones o la actual Organización para las Naciones Unidas. Pero más allá de estas manifestaciones institucionales, relevantes sin duda, la kantiana República de los Fines es, en palabras de Martha Nussbaum, «una comunidad política virtual de aspiración moral que une a todos los seres racionales [...] por la libre elección moral»⁴. En definitiva: un pro-

yecto ético cimentado en el respeto mutuo de unos seres humanos que poseen una igual dignidad⁵.

Las reflexiones más actuales sobre el cosmopolitismo, siguiendo en gran medida la senda kantiana, han estudiado el vínculo problemático entre la adopción de los Derechos Humanos como programa ético universal y la diversidad moral propia de las sociedades pluralistas⁶. El marco para la fundamentación ética del ideal cosmopolita es amplio, y va desde la ética discursiva habermasiana, a la que se suman también, entre otros, David Held⁷ o Seyla Benhabib⁸, hasta las teorías que ponen el acento en el individualismo moral, entendido como la capacidad de los agentes de utilizar una gran diversidad de materiales culturales para desarrollar sus propios puntos de vista. Es el caso de Jeremy Waldron⁹. En cambio, Charles Beitz defiende que el cosmopolitismo es la base sobre la que construir una justicia universal¹⁰. Son solo algunos ejemplos del abrumador elenco de aportaciones a este respecto¹¹.

Algunas de estas propuestas, las más atentas a ofrecer antecedentes históricos al concepto, poseen un denominador común que consiste en situar el nacimiento del ideal cosmopolita en la Antigüedad y, más en concreto, en la tradición filosófica cínico — estoica¹². Y lo pretenden a pesar de utilizar un lenguaje moderno, heredero de la Ilustración, en el que abundan términos tales como dignidad —en el sentido antes expuesto—, autonomía, justicia universal, pluralismo o nacionalismo. Tomaré tan solo dos ejemplos.

En su importante artículo «Principles of Cosmopolitan Order», David Held afirma:

Two accounts of cosmopolitanism bear on its contemporary meaning. The first was set out by the Stoics, who were the first to refer explicitly to themselves as cosmopolitans, seeking

² Cfr. Roberto R. Aramayo *La paz perpetua. Un diseño filosófico* (Madrid: Alamanda, 2018), 23.

³ Traducción de Roberto R. Aramayo, *La paz*, 2018.

⁴ Cfr. Martha C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal* (Barcelona: Paidós, 2019), 11.

⁵ Lo cual no quiere decir que el proyecto kantiano no requiera una necesaria actualización transcurridos más de doscientos años desde su presentación. Sobre esta cuestión, véase Jürgen Habermas «La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años», *Isegoría*, 16 (1997): 61-90.

⁶ A este respecto, entre nosotros, cabe señalar la obra colectiva editada por Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant* (Tecnos, 1996), cuyas contribuciones reflexionan, con motivo del bicentenario del opúsculo kantiano, sobre la vigencia del ideal cosmopolita ilustrado en la actualidad.

⁷ Cfr. David Held, «Principles of Cosmopolitan order». En *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, ed. G. Brock, H. Brighouse, (Cambridge University Press, 2005).

⁸ Cfr. Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

⁹ Cfr. entre otros, J. Waldron, «What is Cosmopolitan?», *Journal of Political Philosophy*, 8/2, pp. 227-243.

¹⁰ Cfr. Charles R. Beitz «Cosmopolitanism and Global Justice». En *Current Debates in Global Justice*, ed. G. Brock, D. Moellendorf (Springer, 2005), 11-27.

¹¹ Para un análisis pormenorizado de las distintas versiones del cosmopolitismo, véase Silvana Álvarez, «Los derechos humanos como valores plurales. Multiculturalismo, cosmopolitismo y conflictos». En *Entre Estado y Cosmópolis*, ed. A. Ruiz Miguel, (Trotta, 2014), 179-212.

¹² Julia Annas, *The Morality of Happiness*, (Oxford University Press, 1993), 264, llega a la misma conclusión haciendo el camino inverso: para la académica estadounidense, la llamada *oikeiosis* social estoica que culmina en la teoría de Hierocles resulta "muy kantiana".

to replace the central role of the *polis* in ancient political thought with that of the *cosmos* in which humankind might live together in harmony [...] The Stoics developed this thought by emphasizing that we inhabit two worlds —one which is local and assigned to us by birth and another which is “truly great and truly common” (Seneca)¹³.

En un sentido similar se pronuncia Martha Nussbaum en uno de sus últimos libros, *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*¹⁴. Allí se dice:

El cosmopolitismo cínico — estoico nos insta a reconocer la igual (e incondicional) valía de todos los seres humanos, una valía fundada en su capacidad de elección moral [...] más que en unos rasgos que dependen de configuraciones naturales o sociales fortuitas¹⁵.

De acuerdo con estos autores, el germen del ideal cosmopolita se encontraría en la famosa afirmación de Diógenes de Sinope que nos transmite el doxógrafo del mismo nombre, Diógenes Laercio: «Preguntado que de dónde era, respondió: “cosmopolita”» (D.L. VI, 63)¹⁶. Y supondría, en su desarrollo grecorromano, fundamentalmente dos ideas: la fraternidad, la *philia*, que pondría fin a las disputas entre los seres humanos, hasta entonces agrupados en pequeñas comunidades enfrentadas; y la posibilidad de constituirse en una asociación, una *societas*, fundada sobre una base moral en la que se reconoce como principio supremo la igual dignidad de sus miembros.

2. La Politeia de Zenón: ¿un antecedente adecuado?

La atribución a Diógenes de la paternidad de un ideal cosmopolita de estas características no deja de ser problemática, pues el filósofo cínico no desarrolló el concepto¹⁷. Por ello, cabe plantearse las siguientes cuestiones: ¿encontramos el ideal cosmopolita

entendido en estos términos en la Antigüedad? ¿Qué hubo, si es que lo hubo, del ideal cosmopolita en aquella época? Este trabajo pretende aclarar este importante aspecto, pues podría ayudarnos a comprender sus posibilidades actuales de realización, si es que existen¹⁸.

La tarea es difícil, ya que la obra en la que se exponen por primera vez los caracteres de esta ciudad cosmopolita, la *Politeia* de Zenón, fundador del estoicismo, no se ha conservado y solo conocemos de ella unos pocos fragmentos procedentes de fuentes indirectas.

Zenón concibió su *politeia* como una comunidad ideal sin fronteras integrada por ciudadanos libres e iguales (DL. VII, 33 = SVF I, 222). Como ha señalado muy certeramente John Sellars, estos ciudadanos son los sabios¹⁹. Y ¿quiénes son los sabios? Aquellos cuyo comportamiento resulta conforme a la virtud o, lo que es lo mismo, que viven de acuerdo con la naturaleza en estado de *ataraxia* y *apatheia*. De manera que la *Politeia* de Zenón era una ciudad sin fronteras formada por ciudadanos libres e iguales, que eran libres e iguales porque cumplían dos requisitos: haber abrazado la filosofía estoica y haber realizado el ideal de vida de dicha escuela. Un ideal tan difícil de llevar a la práctica que resultaba imposible encontrar un solo ejemplo entre los humanos. Probablemente Zenón configuró el sabio como un modelo de conducta virtuosa, el estadio más perfecto en el camino estoico hacia una vida estrictamente racional. Y es que la filosofía estoica se articula como un auténtico sistema en el que cada aspecto se encuentra perfectamente hilvanado con el resto a través de un hilo conductor, el *logos*. El *logos* es para el estoico la razón providencial que ordena el universo y que vincula al ser humano con la divinidad. Vivir conforme a la naturaleza, vivir virtuosamente, significa someter nuestra conducta a la legislación racional, esto es, a la providencia divina. Estamos, pues, ante una cuestión teológica.

De lo expuesto hasta aquí cabe destacar dos aspectos: el primero es subrayar que solo una comunidad de personas que viven conforme a la naturaleza puede constituir una ciudad como la de Zenón, donde la *philia*, una cualidad que únicamente poseen los sabios, se convierte en el elemento aglutinante, pues favorece la armonía del conjunto²⁰.

en la era de la globalización». *Iter. Poder, política y democracia*, Vol. XXIV (2018), 185-203.

¹³ Cfr. David Held, «Principles...», 10, donde hace suya la posición de Horstmann.

¹⁴ No es propósito de este trabajo realizar un análisis pormenorizado de las propuestas cosmopolitas de ambos autores, sino únicamente mostrar su disposición a establecer un vínculo con el cosmopolitismo de corte estoico. Este es especialmente claro en el caso de Martha C. Nussbaum, que ha estudiado el fenómeno desde sus raíces estoica y kantiana en Nussbaum, «Kant and the Stoic Cosmopolitanism». *Journal of Political*, 5 (1997): 1-25; «The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism». En *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World. Essays in Honour of Miriam Griffin*, ed. G. Clark, T. Rajak, (Oxford University Press, 2002), 31-49; y «Patriotism and Cosmopolitanism», en *The Global Justice Reader*, ed. T. Brooks (Malden, 2008), pp. 306-314, además de la monografía antes citada. Sobre los problemas que suscita la propuesta, véase, L. Konstantakos «On Stoic Cosmopolitanism: A Response to Nussbaum's *Patriotism and Cosmopolitanism*». *Prometeus-Filosofía*, año 8, Número 17 (2015): 50-60, y, entre nosotros, José Javier Benítez Prudencio «La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3 (2010): 347-354 y «La revisión del cosmopolitismo de Martha Nussbaum». *Isegoría*, 64 (2021): 1-12.

¹⁵ Cfr. Martha C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita*, 12.

¹⁶ Esta parece haber sido también la posición de Sócrates: *Socrates quidem cum rogaretur, cuiatem se esse diceret, 'mundanum' inquit; totius enim mundo se incolam et civem arbitrabatur* (Cic. *Tusc.* V, 108).

¹⁷ Para una interpretación de las palabras de Diógenes, véase Ignacio Pajón Leyra «El cosmopolitismo cínico y su vigencia

¹⁸ No trataré aquí las fuentes literarias que, durante el periodo clásico y helenístico, se refieren a la idea de la unidad del género humano, como Ar. *Vesp.* 707 o Men. *Epit.* 875-6, ya que, como ha mostrado H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge Un. Press, 1965), 113-140, aunque aluden a los hombres en general, las características que les atribuyen son típicamente griegas. Sobre los precedentes en la sofística (en concreto, en Antífonte) de la tesis estoica de la igualdad de los seres humanos basada en una naturaleza común, véase Marcelo D. Boeri «Lo justo es por naturaleza, no por convención. Los argumentos estoicos en contra de la esclavitud y la doctrina de la *oikeiōsis*», *Cícer de clásicos modernos*, Vol. 18, n° 1 (2014), 19-37.

¹⁹ Cfr. John Sellars «Stoic Cosmopolitanism and Zeno's "Republic"». *History of Political Thought*, 28 (1) (2007), 1-29, donde se habla de un vínculo simbólico y no geográfico de los sabios existentes.

²⁰ Cfr. Clemens Alex. *Strom.* V 14, 95 = SVF I, 223. El origen de esta tesis la hallamos en el *Lisis* de Platón (214 c-d), diálogo al que se refiere el propio Clemente. La amistad entre los sabios

El segundo aspecto, que considero sumamente relevante para apreciar el alcance del cosmopolitismo antiguo, es el siguiente: al vincular la existencia de la ciudad ideal con la del sabio estoico, Zenón propone una comunidad de ciudadanos libres e iguales, sí, pero que a la vez se articula como una suerte de club cerrado del que solo puede formar parte una minoría muy selecta. La *Politeia* de Zenón no posee fronteras físicas, pero sí una sólida, resistente y elevada frontera moral (Clem. *Strom.* IV, 26 = SVF III, 327). Tan elevada que resulta infranqueable para la práctica totalidad de los humanos, a quienes los estoicos denominan necios²¹.

3. Cicerón: ¿cosmopolitismo o imperialismo (justo)?

Cicerón consideraba al sabio estoico como el resultado lógico de su sistema filosófico, un edificio coherente y sumamente riguroso que, sin embargo, solo podía darse como ejercicio de escuela. Así lo plantea en *De finibus* cuando discute con su contemporáneo Catón, uno de los personajes del diálogo²². Sin embargo, en *De officiis*, su último tratado, retoma algunos conceptos estoicos que conectan directamente con el ideal cosmopolita.

En esta obra, Cicerón se dispone a buscar una regla que nos permita «juzgar sin error» (*Off.* III, 19) ante potenciales conflictos entre lo honesto y lo útil. Para ello —afirma— conviene recurrir a la ayuda de los estoicos, que declaran con solemnidad que todo lo honesto es útil²³. La regla podría enunciarse en los siguientes términos:

Sustraer algo a otro y que el hombre aumente su beneficio con el daño a otro es más contrario a la naturaleza que la muerte, que la pobreza, que el dolor, que todo lo demás que puede acaecer al cuerpo o a los bienes externos. Pues ante todo quita la vida en común y la sociedad humana (*convictum humanum et societatem*). Si estamos habituados a que cada cual despoje al otro para conseguir su propia ventaja, se disgregará necesariamente aquello que es más conforme con la naturaleza, la sociedad del género humano (*humani generis societatem*) (*Off.* III, 21)²⁴.

Por este motivo —continúa el arpinate— el *ius gentium* y los derechos de los pueblos declaran que no es lícito causar daño a otro para beneficiarse a sí mismo²⁵. Y concluye:

es un principio, más que un rol o una cualidad de las relaciones humanas, dado que los sabios pueden ser amigos sin conocerse siquiera (el vínculo nace de su estatuto de sabios). De acuerdo con Estobeo (*Ecl.* II 108, 5 = SVF III, 630), el sabio puede ganarse la amistad de los demás con su simpatía y benevolencia; sin embargo, la amistad solo surgirá entre los sabios, dado que solo entre ellos, por su estilo de vida, puede reinar la concordia. Sobre la imposibilidad de la amistad entre necios, vid. Arr. *Epict. diss.* II, 22. Para un estudio completo sobre la amistad en el estoicismo, vid. Anne Banateanu *La théorie stoïcienne de l'amitié: Essai de reconstruction* (Paris-Fribourg: Éditions du Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, 2001).

²¹ Y los necios son hostiles entre sí. Además, en tanto que no se comportan virtuosamente, son extranjeros los unos respecto de los otros (Casio *apud* DL. VII, 32 = SVF I, 226).

²² Cfr. Cic. *Fin.* IV, 69-70; 74-76.

²³ Cic. *Off.* III, 20.

²⁴ Utilizo la traducción de J. Guillén Cabañero (Alianza, 2001) con algunas modificaciones.

²⁵ *Off.* III, 23.

[S]i la naturaleza prescribe también que el hombre mire por el hombre, cualquiera que sea su condición, por ser precisamente hombre, es necesario, según la misma naturaleza, que sea común la utilidad de todos. Y, siendo esto así, todos estamos contenidos por la misma y única ley natural (*una continemur omnes et eadem lege naturae*), y en este caso ciertamente se nos prohíbe por la ley natural causar daño a otro (*Off.* III, 27).

Estamos ante textos complejos que aluden a debates, sobre todo entre estoicos y peripatéticos, en los que no puedo detenerme en estos momentos. Quisiera centrarme únicamente en dos conceptos que remiten de forma clara a la propuesta cosmopolita: *humani generis societas* y *lex naturae*. Como hemos podido comprobar, ambos se encuentran profundamente interrelacionados y derivan en último término de la idea estoica de vida conforme a la naturaleza. De acuerdo con ella, existe una naturaleza común a los seres humanos que posibilita la existencia misma de una asociación de sus miembros y la prescripción de unas normas de conducta a las que, en tanto que asociados, todos deben someterse. La ley natural es la garantía de una convivencia pacífica entre los miembros de dicha asociación.

Como ya he señalado anteriormente, los estoicos identificaban la vida conforme a la naturaleza con la vida virtuosa. A este respecto, habían señalado cuatro virtudes: la sabiduría práctica (*phronesis*), la fortaleza (*andreia*), la moderación o templanza (*sophrosyne*) y la justicia (*dikaiosyne*), garantía esta última de la defensa de la sociedad humana. Cicerón trata sobre estas virtudes en el Libro I de *De officiis* adaptándolas a las tradiciones y costumbres de Roma. De acuerdo con un esquema estoico, de ellas deriva una serie de deberes que se proponen como reglas de conducta para la clase dirigente de época republicana. Ahora bien, el político romano no ahorra críticas a la formulación estoica de las virtudes, sobre todo cuando se refiere a los deberes propios de la justicia, donde discrepa de la versión más cínica de la escuela en lo que respecta a la propiedad privada y su forma de adquisición²⁶.

El esquema utilizado aquí por Cicerón para definir los deberes propios de la vida virtuosa es estoico, pero el contenido que se ofrece, aunque con ánimo de vincular a todo el género humano, se asemeja indisimuladamente al *ius civile* romano. Así, es propio del *vir bonus et aequus*, como lo denomina nuestro filósofo, cumplir una promesa, devolver un depósito, obrar de buena fe y conducirse de acuerdo con lo que hoy denominaríamos «principio de proporcionalidad» en la imposición de sanciones²⁷.

Esta similitud la encontramos igualmente en *De legibus*, obra en la que Cicerón, apoyándose de nuevo en los estoicos, defiende la fundamentación de la ley en la naturaleza²⁸:

²⁶ En *Off.* I, 21; contra la tesis de *Fin.* III, 67: *in Terris signatur, ad usum hominum omnia creari*.

²⁷ *Off.* I, 31-32.

²⁸ Sobre la doctrina estoica de la ley, véase Clemens. *Strom.* 2 = SVF III, 332.

[D]e todos los asuntos de que tratan las discusiones de los hombres sabios nada hay sin duda más importante que llegar a comprender perfectamente que nosotros hemos nacido para la justicia y que el derecho no está fundamentado en la convención, sino en la naturaleza (*neque opinione sed natura constitutum esse ius*). Esto se hará evidente si se examina con cuidado la sociedad y el vínculo de los hombres entre sí (*inter ipsos societatem coniunctionemque*) (Leg. I, 28)²⁹.

Al igual que ocurría en *De officiis*, cuando llega el momento de concretar los preceptos del derecho natural, uno de los personajes del diálogo, su querido amigo Ático, destaca el parecido que guarda el elenco propuesto con las leyes de Numa y las costumbres y tradiciones romanas. Cicerón responde que, en efecto, así es porque la República de los antepasados, de la que él es valedor, es el gobierno más acorde con la naturaleza³⁰. No es que Cicerón identifique plenamente el derecho natural con el *ius civile*, sino que el *ius civile*, en tanto que procedente de unas tradiciones ancestrales confirmadas generación tras generación, es la versión más verosímil y probable de eso que podríamos llamar derecho natural³¹. El matiz es importante en la medida en que deja abierta la posibilidad de introducir cambios *pro futuro* en el *ius civile* para elaborar una versión más cercana — más *veri simile*— al derecho natural. Y, de hecho, el propio Cicerón propone algunas reformas cuando se refiere a las distintas magistraturas en el libro III de esta obra.

En cualquier caso, Cicerón ha obrado un cambio de enorme trascendencia sobre el que es imprescindible llamar la atención. Haciendo uso de unas premisas estoicas que conducirían a la defensa del ideal cosmopolita (la sociedad del género humano y la ley natural), ha presentado el *ius civile* como la versión más probable y verosímil de la *lex naturae*³². Con ello, ha tratado de legitimar el dominio jurídico y político de Roma sobre el resto de los pueblos. Una operación que se asemeja mucho más al imperialismo que a lo que hoy entendemos por cosmopolitismo. Para ello, Cicerón ha abandonado la noción de sabio estoico por la más útil y romanizada de ciudadano (*civis*). Un ciudadano que rige su conducta por los *mores maiorum*, las tradiciones y normas de los ancestros, que han sido convenientemente universalizadas por nuestro autor.

4. Dion de Prusa y la ciudad de dioses y hombres

Quisiera detenerme ahora en un texto fundamental que arroja mucha luz sobre la concepción estoica del ideal cosmopolita de época imperial. Dejamos, pues, la Roma republicana del siglo I a. C. y nos trasladamos hacia oriente, a la ciudad de Olbia — Borístenes, en la actual Ucrania, a orillas del Mar Negro. Un enclave entonces fronterizo desde el punto de vista cultural. Estamos, sin duda, dentro del universo romano, aunque en un contexto muy distinto al de Cicerón. Corre el año 95 d. C., aunque la fecha es aproximada. Allí, un sofista de nombre Dion, natural de Prusa (actual Bursa, al noroeste de Turquía) nos informa de su estancia en la ciudad³³.

A petición de algunos de sus habitantes, Dion pronuncia un discurso que tiene por objeto, precisamente, definir la ciudad en abstracto. Me refiero al *Boristénico*, célebre por su segunda parte, en la que se narra el llamado mito del carro del sol³⁴, donde se aprecian múltiples elementos platónicos en un orador que, en términos generales, profesa la filosofía estoica. De nuevo, no es posible tratar aquí la importantísima cuestión de los préstamos e intersecciones entre doctrinas filosóficas, que nos llevaría a profundizar en los distintos matices que incorpora el estoicismo imperial respecto al primigenio y que lo convierten en un producto complejo y, en cierta medida, difícilmente clasificable³⁵.

Para el sofista, una ciudad es un grupo de hombres que habitan juntos y están gobernados por una ley. Pero, a diferencia de lo que ocurría en Cicerón, aquí «ley» (*nomos*) no remite a un orden jurídico concreto, sino a un orden racional, «[p]ues del mismo modo que no es hombre aquel que carece de razón, así tampoco es ciudad aquella en la que no impera la ley. Pues no podría ser legal la ciudad insensata y desordenada»³⁶. De manera que, para el de Prusa, la ley, más que un conjunto de normas y prescripciones, consiste en un estado disposicional de quien se comporta virtuosamente, esto es, del sabio. A diferencia de lo que ocurría en el caso de Cicerón, se reproduce aquí el ideal estoico de comportamiento conforme a la naturaleza³⁷.

Tras esta definición, Dion se apresura a negar la existencia mundana de una ciudad así concebida:

²⁹ Traducción de C. T. Pabón (Gredos, 2009), con algunas modificaciones.

³⁰ Cic. Leg. II, 23.

³¹ Klaus M. Girardet *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur Philosophischen und Politischen Interpretation von Ciceros Schrift De Legibus*, (F. S. Verlag, 1983), 60, en cambio, sí considera que se da una identificación entre *ius civile* y *ius naturae* en *De legibus* II. En el sentido que proponemos aquí, véase Luciano Perelli *Il pensiero politico di Cicerone*, (La Nuova Italia, 1990), 122.

³² Sobre el significado de *probabile* y *veri simile* en Cicerón, véase Carlos Lévy, *Cicero academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne* (École française de Rome, 1992), 276 y ss. e Iker Martínez Fernández, *El ejemplo y su antagonista. Arquitectura de la 'imitatio' en la filosofía de Cicerón* (Edizioni Ca'Foscari, 2021), 76 y ss.

³³ Sobre el contexto histórico en el que se desarrolla la obra de Dion, así como de su relación con la retórica y la filosofía, tema que ha sido objeto de numerosos debates, véase C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom* (Loeb Classical Monographs, 1978).

³⁴ Dio Chrys. Or. XXXVI, 39-60.

³⁵ Sobre el sincretismo en los autores de esta época, véase el todavía vigente ensayo de E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1968. Sobre los préstamos platónicos en el «Boristénico», véase Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City*, (The University of Chicago Press, 1999), 59 ss.

³⁶ Or. XXXVI, 20. Utilizo la traducción de G. del Cerro Calderón (Gredos, 1997).

³⁷ En los mismos términos, Marciano *Inst. I = SVF III*, 314. Sobre esta cuestión, véase Marcelo D. Boeri «Natural Law and world order in Stoicism». En *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, ed. Gabriela Rossi, (Olms, 2013).

[P]ues lo que es una ciudad buena, formada enteramente de buenos elementos, nadie sabe ni que haya existido antes siendo perecedera, ni que sea posible imaginar que pueda existir en el futuro, a no ser una ciudad de dioses felices en el cielo, en modo alguno inerte y ociosa, sino vigorosa y en continuo progreso (Or. XXXVI, 22).

Podría parecer sorprendente que Dion afirme la imposibilidad de que exista una ciudad mundana, pero, en realidad, resulta coherente con la prioridad que la filosofía estoica concede al *logos* como orden procedente de la divinidad. Una ciudad gobernada por el *logos*, una ciudad estrictamente racional solo puede estar gobernada y habitada por dioses.

Pero entonces ¿cómo denominar a las comunidades habitadas por hombres a las que habitualmente llamamos ciudades? La respuesta de Dion nos introduce en lo que considero es la verdadera raíz del ideal cosmopolita. Para Dion, las comunidades mundanas pueden seguir denominándose ciudades siempre y cuando seamos conscientes de que se trata únicamente de analogías de la ciudad divina gobernada por Zeus, pues:

[e]s esta la única forma de gobierno o la única ciudad que puede llamarse realmente feliz, la que está formada por la comunión de los dioses entre sí. Pero si uno se refiere a todo el mundo racional, puede incluir a los hombres con los dioses, del mismo modo que se dice que los niños forman parte de la ciudad junto con los varones, ya que son ciudadanos por naturaleza y no porque comprendan y practiquen las funciones de los ciudadanos, ni entiendan las leyes (Or. XXXVI, 23).

Como puede observarse, Dion expone aquí el tópico estoico de la cosmópolis como ciudad de dioses y hombres³⁸, que resulta muy útil en dos sentidos:

1º Para descartar la existencia de una ciudad estrictamente racional compuesta sólo por seres humanos.

2º Como modelo que habilita para distinguir entre «la ciudad que goza de un estado razonable en comparación con la que está totalmente corrompida»³⁹.

Al igual que Zenón en su *Politeia*, Dion juzga la existencia misma de una ciudad por el cumplimiento de estrictos requisitos morales, los cuales se resumen en la adopción de un comportamiento virtuoso, esto es, sometido a la legislación del *logos*. Por ello, una ciudad gobernada por un tirano no podría ser calificada como ciudad; y, del mismo modo, tampoco lo será una ciudad de necios gobernada por un sabio, pues se asemejará a un coro bajo la jefatura de un experto director cuyos miembros no son capaces de emitir ningún sonido al margen de la melodía⁴⁰.

De acuerdo con Dion, si los estoicos utilizan la analogía de la ciudad para referirse al mundo es tan solo «por la cantidad de seres que en él nacen y desaparecen, e incluso, por el orden y la buena marcha de su administración»⁴¹. En otras palabras: los estoicos hablan del mundo como una ciudad en la medida en que aprecian en él un orden racional que lo gobierna⁴². Dicho orden resulta en cierta medida comprensible para los humanos en tanto que comparten con aquél cierto grado de racionalidad.

Estamos, pues, ante una cuestión teológica o, si se prefiere, de teología política. De ahí que sean necesarias analogías y metáforas para hacerla comprensible a la limitada capacidad racional del ser humano. En concreto, la analogía del mundo como ciudad ilustra el orden providencial del mundo a la vez que permite graduar la razonabilidad de un determinado gobierno y la sabiduría de sus gobernantes⁴³. Y es con la mirada puesta en esta ciudad divina que Dion establece los rasgos del buen rey en su primer discurso sobre la realeza: sencillez, humanidad, humildad y amor a los ciudadanos y a sus soldados⁴⁴. Todos ellos se conciben como analogías extraídas del ejemplo de Zeus, que a su vez funciona en el discurso como una metáfora de la providencia divina.

5. Roma: una patria común de «amigos por naturaleza»

Descubrimos la personificación estoica de los rasgos que nos ofrece Dion en la figura del emperador Marco Aurelio. Sus *Meditaciones*, un texto que no pretende ser sistemático en su estructura ni exhaustivo en los temas que aborda, suponen una síntesis de los distintos usos que adopta el ideal cosmopolita en la Antigüedad.

defiende Zenón. Como ha señalado Schofield, *The Stoic idea*, 88, la comparación que establece Dion entre la realeza y la divinidad es un tópico en la época (Isoc. *Nic.* 25-6; Sen. *Clem.* I, 7; Plu. *Ad princ. luerd.* 780E-781C; Clem. *Strom.* I, 24). Pese a que se ha señalado en muchas ocasiones la deuda de Dion con la filosofía cínic-estoica, Schofield detecta en muchas influencias platónicas, en este discurso y en la división de las formas de gobierno que se lleva a cabo en el tercer discurso sobre la realeza.

Or. XXXVI, 30.

⁴² En el mismo sentido, con respecto a la ley natural, véase Filón de Alejandría *de mundo opificio* 3 = SVF III, 336.

⁴³ Por ello, no sería desacertada una lectura del *Boristénico* como crítica hacia el gobierno imperial romano, tan frecuente en algunos planteamientos de la Segunda Sofística. Tal como nos ha transmitido Tácito *Ann.* XVI, 21 y ss., encontramos círculos de oposición al ejercicio del poder imperial en algunos modelos estoicos del siglo I d.C., de los cuales quizá sea Catón uticense el más relevante. En cualquier caso, ninguna de las dos hipótesis se encuentra exenta de problemas. Sobre el movimiento sofístico imperial y su actividad de crítica política, véanse las distintas posturas de Ewan L. Bowie, «Los griegos y su pasado en la segunda sofística», en *Estudios sobre historia antigua*, ed. M. I. Finley (Akal, 1981), 185-231, Simon Goldhill, *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire* (Cambridge University Press, 2001) y Tim Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, (Oxford University Press, 2001). Sobre la influencia del estoicismo romano como movimiento de oposición al gobierno de Nerón, Max Pohlenz, *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*, (Taurus, 2022), 358 y ss., se muestra escéptico, aunque las conexiones entre los valores romanos republicanos y las virtudes estoicas resultan innegables.

⁴⁴ Dio Chrys. *Or.* I, 20-28.

³⁸ La misma idea en Ario Dídimo *apud* Eusebio *Praep. Ev.* XV 15, 3-5 = SVF II, 528.

³⁹ Or. XXXVI, 23.

⁴⁰ Or. XXXVI, 21. La señalada semejanza no obsta la existencia de profundas diferencias entre la postura de Dion y la que

Para Marco Aurelio, siguiendo en esto una antigua doctrina estoica que encontramos también en Epicteto⁴⁵, los seres humanos son amigos por naturaleza (φύσει φίλοι)⁴⁶. La exposición más célebre y completa de esta idea la encontramos en el tratado *Peri ton kathekonton* (*Sobre los actos apropiados*) de Hierocles, filósofo estoico del siglo II d. C. (contemporáneo, por tanto, de Marco Aurelio). Hierocles parte de la idea expuesta por Crisipo de familiaridad con uno mismo (οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό) como una suerte de principio de conservación que permite al individuo rechazar lo que le es dañino y aceptar lo que le es propio⁴⁷. A partir de esta idea, Hierocles postula la existencia de diez círculos concéntricos cuyo núcleo sería la propia facultad del pensamiento (*dianoia*) y que abarcaría desde los familiares más directos hasta la totalidad del género humano. De acuerdo con lo que nos ha transmitido Estobeo⁴⁸, esta doctrina animaba a ir reduciendo los círculos como forma de progresión moral, de manera que los conciudadanos debían ser tratados como primos, estos como hermanos y así sucesivamente⁴⁹.

Sin embargo, para Marco Aurelio, los humanos son amigos peculiares, pues, aunque comparten con él una naturaleza racional⁵⁰, no conocen la virtud, se comportan al margen de la ley natural y persiguen los *adiaphora*, los indiferentes. El lector atento de las *Meditaciones* observa en el filósofo emperador una actitud que oscila entre la amistad y el rechazo a sus semejantes. En ocasiones, el comportamiento habitual de los hombres le parece vulgar y errado. En otras se enfada consigo mismo cuando reconoce rasgos de este tipo en su propia conducta. Pero, en general, esta actitud pendular cede ante la idea, que ya hemos podido observar en Dion, del mundo como una ciudad de hombres y dioses⁵¹: «¿Serás así alguna vez: capaz de convivir como ciudadano con dioses y humanos, sin hacerles reproches, sin recibir acusación de ellos?», se pregunta en *Med.* X, 1.

Para el filósofo emperador, al igual que para Cicerón y para Dion, el vínculo que une a los humanos es la racionalidad:

Si la inteligencia nos es común, también la razón (ὁ λόγος), por la que somos racionales, es común; si esto es así, también es común la razón que nos ordena qué hay que hacer y qué no; si así es, la ley nos es común (ὁ νόμος κοινός); en tal caso, somos ciudadanos; por tanto, participamos de una especie de constitución; en tal caso, el mundo es como una ciudad. ¿De qué otra ciudadanía común se podría afirmar que participa todo el género humano (τὸ τῶν ἀνθρώπων πᾶν γένος)? (*Med.* IV, 4, 1-2)⁵².

Este texto resulta muy esclarecedor del uso que hace Marco Aurelio de la idea del mundo como ciudad. Lo primero y más destacable es que el orden providencial, el cual rige el funcionamiento del cosmos, se conforma como el elemento que vincula la racionalidad con la normatividad: «si la razón es común, también lo es la razón que nos ordena qué hacer y qué no»⁵³. Y si la razón ofrece una legislación común, el mundo es como una ciudad bien ordenada. Como ha señalado Farquharson, este encadenamiento de silogismos nos recuerda a un texto del *De legibus*, de Cicerón, autor que Marco Aurelio conocía muy bien⁵⁴:

y *Ética*. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos (Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014), 493. Sobre la teoría de los círculos concéntricos, véanse José María Zamora, «Los estoicos y la cuestión de la familiaridad (ΟΙΚΕΙΩΣΙΣ): La propuesta de Hierocles», *Praxis Filosófica* n° 45 (2017): 11-27, Ilaria Ramelli, *Hierocles the Stoic*, 2009.

⁴⁵ M. Aur. *Med.* VI, 44.

⁵¹ Por lo tanto, no solo de hombres. Sobre este particular coincide con Jean-Baptiste Gourinat, «Ethics», en *A Companion to Marcus Aurelius*, ed. M. Van Akeren, (Blackwell Publishing Ltd, 2012), 430.

⁵² Utilizo la traducción de Jorge Cano Cuenca (Trotta, 2023) en la que ocasionalmente introduzco modificaciones mínimas.

⁵³ A este respecto, considero muy pertinentes los comentarios de Jorge Cano Cuenca (ed.), *Marco Aurelio: Pensamientos*. Cartas (Trotta, 2023), 98.

⁵⁴ Cfr. A. S. L. Farquharson (ed.), *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus* (2 vols.), (Clarendon Press, 1944), vol. 2, 597.

⁴⁵ Arr. *Diss.* III, 24, 11.

⁴⁶ M. Aur. *Med.* IX, 27. Una expresión tomada probablemente de Platón, *Rep.* 470 c, en la que se califica a los griegos como φύσει φίλοι frente a los bárbaros. Sobre la preexistencia de la οἰκείσις social estoica en la República platónica, véase Tad Brennan *The Stoic Life. Emotions, Duties and Fate* (Oxford University Press, 2005), 154–168.

⁴⁷ D. L. VII, 85. En los *Elementos de ética* de Hierocles (Papyrus Berolinensis 9780, Ed. Bastiani-Long 1992: 296–362), vemos expuesta la doctrina de la οἰκείσις o de la familiaridad del ser vivo con su entorno. Aunque debe tenerse en cuenta que la teoría de los círculos concéntricos no se encuentra en los *Elementos de ética*, sino en el tratado *Sobre los actos apropiados* (véase sobre este particular Margherita Isnardi Parente, «Hierocle Stoico, οἰκείσις e doveri sociali», *ANRW* 36.3 (1987): 2201–26, algunos autores han defendido que el concepto se encuentra en el origen de la doctrina estoica de la fraternidad universal que desembocaría en el ideal cosmopolita. Sobre esta doctrina, me remito a las consideraciones anteriores. Además, existen muchos problemas, textuales y doctrinales, en el paso de la autoconciencia que conlleva la familiaridad del ser vivo individual con la naturaleza y el amor al género humano (la llamada οἰκείσις social). Un texto de Cicerón (*Luc.* 131 = SVF I. 181) afirma que el concepto se encontraba ya en Zenón (véase a este respecto SVF I. 197; I, 198), pero esta adscripción no es segura (véase Anna Maria Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico* (Bibliopolis, 1980), 149 y ss. y N. P. White «The Basis of Stoic Ethics», *HSCP* 83 (1979), 143–178. Sobre este debate, véase Ilaria Ramelli, *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts* (Society of Biblical Literature, 2009), XXXV y ss. Por su parte, Porfirio (*Abst.* III, 19 = SVF I.197) nos dice que la οἰκείσις es para los estoicos fuente de justicia, pero estamos ante un autor tardío que bien podría expresar un específico momento de la doctrina estoica romana. Sobre esta problemática, véase Roberto Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi* (Vita e pensiero, 2000), 222 y ss., Julia Annas, *The morality*, 262 y ss., Daniel Doyle, *La doctrina estoica de la οἰκείσις. Reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo* (Olms, 2014), 57 y ss., entre otros. El asunto guarda relación con el origen peripatético o estoico de la doctrina y, en todo caso, con su desarrollo en el mundo romano. Sobre el carácter social de la οἰκείσις y su prevalencia en Roma sobre el carácter solipsista que parece adquirir en el estoicismo antiguo, me parecen muy oportunas las consideraciones de Gretchen Reydam-Schils, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection* (The University of Chicago Press, 2005), 53–82.

⁴⁸ Stob. *Eclog.* IV, p. 663, 1–4.

⁴⁹ Destacamos la reciente traducción, con introducción y notas, de José María Zamora, *Éticas estoicas*, (Madrid: Tecnos, 2023), que se une a la ya existente de Marcelo D. Boeri, Ricardo Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, Lógica, Física*

[Q]uienes tienen en común la razón, tienen también en común la razón recta. Y puesto que ella es la ley, también se nos ha de considerar a los hombres vinculados con los dioses por la ley. Y lo que es más, entre quienes hay comunidad de ley, entre ellos hay comunidad de derecho; y aquellos para los que estas cosas son comunes han de ser considerados como de la misma ciudad (Cic. *Leg. I*, 23).

Si la ley racional hace a los hombres ciudadanos, aquellos que no se sometan a sus preceptos serán apátridas de esta ciudad divina construida de acuerdo con los principios estoicos. Así lo confirma Marco Aurelio cuando, en *Med. IV*, 29, afirma: «Es un exiliado el que huye de la razón política (φυγὰς ὁ φεύγων τὸν πολιτικὸν λόγον)», y concluye: «una amputación de la ciudad es quien amputa su propia alma de las de los seres racionales, que es la misma»⁵⁵.

Como ha señalado muy agudamente Stanton, Marco Aurelio configura el universo como una organización político — administrativa que se parece mucho a lo que hoy sería un Estado⁵⁶. En efecto, el filósofo emperador vierte en esquemas jurídicos el contenido de una analogía que continúa siendo fundamentalmente teológico — política. Para él, lo verdaderamente relevante es actuar de acuerdo con la ley racional o, por decirlo con Cicerón, con la *lex naturae*: «El fin para los seres racionales es seguir la razón y la ley de la más venerable ciudad y su constitución»⁵⁷. De ahí que se recuerde a sí mismo, como ser humano y como emperador, su deber de tratar con el mayor respeto a aquellos cuya conducta le incomoda por encontrarse alejada de la virtud.

Con todo, Marco Aurelio se mantiene dentro de la preceptiva estoica y, a diferencia de Cicerón, no trata de identificar la ley racional con el derecho romano, al menos de forma explícita⁵⁸. Ya he señalado que las *Meditaciones* no es un tratado sistemático de filosofía, sino una serie de apuntes dispersos. Tampoco la situación política era en el siglo II d. C. la misma que la republicana del siglo I a. C., sobre todo en lo que se refiere a la ciudadanía, cuya concesión se había convertido ya en un instrumento político para la romanización de los pueblos conquistados⁵⁹. Ahora bien, resulta evidente que si la ley racional es la norma natural de conducta, esta ha de concretarse en unos preceptos, que son las virtudes. De nuevo, no encontramos en las *Meditaciones* una exposición sistemática de estas

virtudes, pero sí referencias a las normas que se impone a sí mismo como emperador, que van desde deberes sociales para con los demás hasta deberes de justicia teniendo en cuenta su condición de emperador. Marco Aurelio es estoico, pero también profundamente romano, como él mismo declara en *Med. VI*, 44, 5 — 6: «Lo que conviene a cada uno es acorde a la constitución y naturaleza propias: mi naturaleza es racional y política. Mi ciudad y patria, como Antonino, es Roma; como ser humano, el universo. Lo que beneficia a estas ciudades es mi único bien»⁶⁰. Cabría preguntarse qué ocurriría en caso de conflicto entre ambas identidades, la estoica y la romana: ¿antepondría su condición de filósofo a los deberes como emperador? No encontramos planteada la cuestión en las *Meditaciones*, acaso porque nunca observó tal conflicto⁶¹. Quizá la versión del estoicismo que sostenía Marco Aurelio había alcanzado un grado de hermanamiento tal con los valores y tradiciones de la aristocracia romana que resultaba difícil establecer sus respectivos límites⁶². O tal vez las contradicciones fruto de la práctica de gobierno le hacían consciente de lo lejos que se encontraba su persona respecto del ideal de sabio, y Roma respecto de una ciudad divina de dioses y hombres que, en última instancia, resulta imposible llevar a la práctica debido a la necesidad de estos últimos⁶³. No estamos ante hipótesis excluyentes.

6. Conclusión

Como he tratado de mostrar, en la Antigüedad el ideal cosmopolita es una consecuencia necesaria de la afirmación de un *logos* providencial y de la constitución racional del mundo. Por este motivo, Dion no puede hablar de las ciudades mundanas sino como

⁵⁵ Palabras que recuerdan las de Lelio en *De republica*: «único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley [la ley natural], juez y legislador, al que, si alguien desobedece huirá de sí mismo (*cui qui non parebit, ipse se fugiet*) y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana» (Cic. *Rep.* III, 33).

⁵⁶ Cfr. G. R. Stanton, «The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius», *Phronesis*, Vol. 13, No. 2 (1968), 192.

⁵⁷ *Med.* II, 16, 6.

⁵⁸ Una preceptiva estoica que, como en el caso de Dion, posee un carácter sincrético. A este respecto, resulta de enorme interés el reciente trabajo de Brad Inwood «What kind of Stoic are you? The case of Marcus Aurelius», en *Passionate Mind. Essays in Honor of John M. Rist*, ed. B. David, (Academia Verlag, 2019), 155-180.

⁵⁹ Recuérdese a este respecto las burlas de Séneca en *Apocolocintosis* 3, donde Cloto solicita para el emperador un poco más de tiempo de vida al objeto de que este pueda conceder la ciudadanía a los dos o tres bárbaros que aún no la tienen.

⁶⁰ Para una interpretación de este pasaje, véase Iker Martínez Fernández, «Usos políticos de la teología estoica: un comentario a *Med. VI*, 44». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 57(2), (2024), 327-344.

⁶¹ En favor de esta hipótesis pueden alegarse los abundantes testimonios conservados de autores de la época. Así, Elio Aristides, contemporáneo de nuestro filósofo emperador, reclama en su *Discurso a Roma* para la ciudad de Rómulo la denominación de «ágora común» (*Or.* XXVI, 60) o «patria común» (*Or.* XXVI, 100). Asimismo, resalta la capacidad romana para la integración de aquellos extranjeros dispuesto a servir a la ciudad (*Or.* XXVI, 74). Sobre el uso político de la construcción de Roma como patria común, véase Iker Martínez, «Entre Roma y Atenas: Elio Aristides y el uso de la utopía altoimperial», en *Utopías y ucronías. Una aproximación histórica — conceptual*, ed. J. de D. Bares Partal, F. Oncina Coves, (Edicions Bellaterra, 2020). Otro autor contemporáneo de los anteriores, Ateneo, califica al Imperio como *ἐπιτομήν τῆς οἰκουμένης*, epitome o compendio del mundo (*Deipnosophistae* I, 36). Sobre el uso de esta terminología, véanse Salvador Mas Torres, *Pensamiento romano II*, (Tirant Lo Blanch, 2016), 39-68, y Claudia Moatti, *La razón de Roma. El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República*, (Antonio Machado Libros, 2008), 80 y ss.

⁶² En favor de esta tesis, véase Max Pohlenz, *La Stoa*, 308 y ss.

⁶³ En cualquier caso, parece que la idea del Imperio como la casa común es en el siglo II d.C. un tópico, no solo en la filosofía estoica, como ya he mostrado, sino en otras escuelas. Encontramos rastros del ideal cosmopolita incluso en un autor epicúreo de este momento, Diógenes de Enoanda, donde se afirma que la Tierra entera constituye una sola casa (*ho kosmos oikos*). Sobre este texto (fragmento 30, col. 1-2 Smith, 1993), véase Pierre — Marie Morel, «Naturalismo y cosmopolitismo nell'antichità. Epicureismo vs. stoicismo», en *La varietà del naturalismo*, ed. G. Bagnati, M. Cassan, A. Morelli, (Ed. Ca'Foscari, 2019).

analogías de la ciudad universal. El ideal cosmopolita estoico requiere la mediación de un lenguaje figurado o metafórico para referirse a las comunidades terrenales. El motivo es la falta de perfectibilidad de la racionalidad humana, que condiciona la estricta observancia de la ley racional prescrita por el *logos*. De esta carencia se derivan las dificultades de comportarse virtuosamente, esto es, de alcanzar la sabiduría estoica. La ley racional es expresión del *logos* y el sometimiento a la misma funciona como vínculo entre este *logos* y la conducta virtuosa. Si seguimos este vínculo, el sistema estoico se desmorona. En otros términos: el ideal cosmopolita resulta inseparable del sistema filosófico estoico, pues sin él, la ley racional carece de fundamento y de contenido material.

Por este motivo, si se mantiene el esquema cosmopolita y los valores de universalidad a él asociados despojándolo del resto de la filosofía estoica, resulta imprescindible ofrecer un nuevo contenido material a la ley racional. Y esta fue la operación de Cicerón: transformar los *mores maiorum* en virtudes, sustituir la ley racional por el *ius civile* y la ciudad del género humano por la constitución mixta de la República romana. En definitiva: elevar a universal una condición humana particular. Cicerón convirtió el ideal cosmopolita estoico en el ideal romano de dominación del mundo y Marco Aurelio veía ambos aspectos como complementarios, o quizá coincidentes.

Volvamos a la actualidad. En vista del somero repaso realizado hasta aquí, creo que pueden destacarse importantes diferencias entre la versión estoica y las modernas del ideal cosmopolita⁶⁴: las propuestas surgidas en la Ilustración, así como sus variantes posteriores a la caída del Muro de Berlín, no derivan de la fundamentación teológica de los sistemas filosóficos modernos. Si se me permite la licencia, se trata de propuestas que no miran a los cielos, sino a la tierra. Su fin último consiste en generar las condiciones necesarias para dotar a los individuos de autonomía en la toma de sus propias decisiones como agentes morales⁶⁵. Además, por razones históricas que no pueden ser tratadas en este momento, el cosmopolitismo actual ha huido del concepto de ley natural (racional) y los intentos de fundamentación de los valores que integrarían un supuesto «derecho cosmopolita» han perdido el interés que tuvieron en otras épocas⁶⁶.

Ahora bien, junto con estas diferencias, las propuestas actuales mantienen similitudes importantes con una de las versiones ofrecidas en la Antigüedad. Al comienzo de este trabajo me he referido a dos de ellas, la de Martha Nussbaum y la de David Held, por reconocer su deuda con la filosofía estoica. Veamos brevemente cómo abordan la transposición al presente del ideal estoico de la cosmópolis.

En su reciente obra, *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, Nussbaum realiza un estudio de las diferentes versiones adoptadas por el cosmopolitismo desde la Antigüedad hasta el momento actual. El capítulo final consiste precisamente en exponer su propuesta, que gira en torno a lo que en el libro denomina «enfoque de las capacidades», idea apadrinada en los años ochenta por el economista Amartya Sen⁶⁷. Para Nussbaum, una «aproximación constructiva» de los problemas globales tendría que preservar el conjunto de «capacidades centrales humanas»: la vida, la salud y la integridad física, los sentidos, la imaginación, el pensamiento, las emociones o la razón práctica. El capítulo adopta los rasgos de una propuesta concreta para preservar estas capacidades de manera efectiva en una comunidad política mundana de ámbito universal. Y es aquí donde Nussbaum toma partido por un sistema democrático típicamente occidental en el que predominan valores como la libertad de expresión o el derecho a gozar de un sistema sanitario y educativo dignos y de igual acceso para todos. Una oferta que asienta sus raíces en un desarrollo cultural específico, de raíz grecorromana y cristiana. Obviamente, Nussbaum se apercebe de ello, pero no parece sentirse cómoda reconociendo esta circunstancia, pues teme que la teoría de las capacidades quede lastrada por los mismos argumentos que ella utiliza contra Cicerón.

Similares reproches podrían realizarse a la propuesta de «orden cosmopolita» realizada por David Held, que se edifica sobre ocho principios (igualdad de valor y dignidad; agencia activa; responsabilidad personal y rendición de cuentas; consentimiento; toma de decisiones colectiva mediante procedimientos de votación; inclusividad y subsidiariedad; prevención de daños graves y sostenibilidad) que provienen de dos metaprincipios o nociones organizativas del discurso: el de autonomía (MPA) y el de razonamiento imparcial (MPIR)⁶⁸. Para Held, el cosmopolitismo moderno —que, si bien proviene del antiguo, tiene su soporte en la filosofía kantiana, como el de Nussbaum— no consiste en establecer un entendimiento universal sobre un elenco de cuestiones relativas a las condiciones morales de vida, sino que trata de constituir un espacio ético y político cimentado en los ocho principios antedichos.

Tanto Nussbaum como Held retoman el ideal de cosmopolitismo de la Estoa, pero vienen a sustituir el contenido de la filosofía estoica por la filosofía ilustrada de raíz kantiana. Una operación que no parece diferir demasiado de la ciceroniana⁶⁹. En realidad, el problema del cosmopolitismo se plantea en los mismos términos que en la Antigüedad: al escindir el ideal cosmopolita de la filosofía estoica, resulta imprescindible dotar de contenido a la ley racional, lo que lleva a toda propuesta realizada en estos términos a elevar a universal una condición humana par-

⁶⁴ Otros autores han señalado las dificultades de trasponer el ideal estoico a la actualidad, aunque sin profundizar en los usos que el concepto adquirió en el pensamiento grecorromano. Véase a modo de ejemplo, Sandrine Berges, «Loneliness and Belonging: Is Stoic Cosmopolitanism Still Defensible?», *Res Publica*, 11 (2005), 3-25.

⁶⁵ Michael Scrivener, *The Cosmopolitan Ideal* (Routledge, 2015), 2, enraiza las nuevas versiones del cosmopolitismo en un resurgimiento de las aspiraciones universalistas de la Ilustración.

⁶⁶ Sobre esta cuestión, véase Juan Carlos Velasco, «Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano», *Isegoría*, 16 (1997), 107 y ss.

⁶⁷ Martha Nussbaum, *La tradición cosmopolita*, 253 ss.

⁶⁸ David Held, «Principles of Cosmopolitan order», 20.

⁶⁹ Encontramos problemas similares a los de Nussbaum y Held en una de las más recientes obras de Adela Cortina, donde se propone una constitución trifásica para una democracia universal respaldada por un único pueblo (Adela Cortina *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*, (Paidós, 2021), 160). Una periodización que podría aplicarse a Europa, y no sin titubeos, pero muy dudosamente al resto del planeta.

ticular. En otras palabras: todo indica que buscando a Zenón hemos encontrado a Cicerón, lo que nos lleva a plantear serias dudas acerca de la posibilidad de realizar en la actualidad el ideal cosmopolita tal y como fue concebido por los estoicos.

Cuestión diversa es si esa condición humana particular sería capaz de satisfacer nuestras pretensiones de justicia. El asunto, de extrema importancia, fue ampliamente afrontado por la filosofía antigua mediante la pregunta sobre la compatibilidad entre utilidad y moralidad, argumento de la *República* de Platón y el *De officiis* ciceroniano. Pero la respuesta a esta cuestión no tendría necesariamente que concluir en un gobierno cosmopolita, cuyas dificultades teóricas y prácticas he tratado de exponer en este trabajo.

7. Referencias

- Álvarez, Silvina. «Los derechos humanos como valores plurales. Multiculturalismo, cosmopolitismo y conflictos». En *Entre Estado y Cosmópolis*, Alfonso Ruiz Miguel (ed.), Madrid: Trotta, 2014: 179-212.
- Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Aramayo, Roberto R., Javier Muguerza, Concha Roldán (eds.). *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, 1996.
- Aramayo, Roberto R. *La paz perpetua. Un diseño filosófico*, Alamanda, 2018.
- Baldry, H. C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge Un. Press, 1965.
- Banateanu, Anne. *La théorie stoïcienne de l'amitié: Essai de reconstruction*, Éditions du Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, 2001.
- Bastiani, Giulio., Long, Anthony A. *Corpus dei papiri filosofici greci e latini: Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Leo S. Olschki Ed., 1992.
- Beitz, Ch. R. «Cosmopolitanism and Global Justice». En *Current Debates in Global Justice*, ed. G. Brock, D. Moellendorf, Springer, 2005, pp. 11-27.
- Benítez Prudencio, José Javier. «La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3 (2010): 347-354.
- Benítez Prudencio, José Javier. «La revisión del cosmopolitismo de Martha Nussbaum». *Isegoría*, 64 (2021): 1-12.
- Benhabib, Seyla. *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, 2006.
- Berges, Sandrine. «Loneliness and Belonging: Is Stoic Cosmopolitanism Still Defendable?». *Res Publica*, 11 (2005): 3-25.
- Boeri, Marcelo D. «Natural Law and world order in Stoicism». En Gabriela Rossi (ed.). *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, Olms, 2013.
- Boeri, Marcelo D. «Lo justo es por naturaleza, no por convención. Los argumentos estoicos en contra de la esclavitud y la doctrina de la οἰκείωσις». *Cicer de clásicos modernos*, Vol. 18, n° 1 (2014): 19-37.
- Boeri, Marcelo, D., Salles, Ricardo. *Los filósofos estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*, Academia Verlag, 2014.
- Bowie, Ewen L. «Los griegos y su pasado en la segunda sofística». En M. I. Finley, (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Akal, 1981: 185-231.
- Brennan, Tad. *The Stoic Life. Emotions, Duties and Fate* Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Cano Cuenca, Jorge (ed.). *Marco Aurelio: Pensamientos. Cartas*, Trotta, 2023.
- Cortina, Adela. *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*, Paidós, 2021.
- Dodds, Erick Robertson. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Ediciones Cristiandad, 1975.
- Doyle, Daniel. *La doctrina estoica de la oikeiosis. Reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo*, Olms, 2014.
- Farquharson, A. S. L. (ed.), *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus* (2 vols.), Clarendon Press, 1944.
- Girardet, Klaus M. *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur Philosophischen und Politischen Interpretation von Ciceros Schrift De Legibus*, F. S. Verlag, 1983.
- Goldhill, Simon. *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge University Press, 2001.
- Gourinat, Jean-Baptiste. «Ethics», en *A Companion to Marcus Aurelius*, ed. M. Van Ackeren, Blackwell Publishing Ltd, 2012.
- Habermas, Jürgen. «La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años», *Isegoría*, 16 (1997): 61-90.
- Held, David. «Principles of Cosmopolitan order». En *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, ed. G. Brock, H. Brighouse, Cambridge University Press, 2005: 10-27.
- Inwood, Brad. «What kind of Stoic are you? The case of Marcus Aurelius», en *Passionate Mind. Essays in Honor of John M. Rist*, ed. B. David, Academia Verlag, 2019.
- Ioppolo, Anna Maria. *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Bibliopolis, 1980.
- Isnardi Parente, Margherita. «Ierocle Stoico, oikeiosis e doveri sociali», *ANRW* 36.3 (1987): 2201-26.
- Jones, C. P. *The Roman World of Dio Chrysostom*, Loeb Classical Monographs, 1978.
- Konstantakos, L. «On Stoic Cosmopolitanism: A Respond to Nussbaum's Patriotism and Cosmopolitanism». *Prometeus-Filosofía*, año 8, Número 17 (2015): 50-60.
- Lévy, Carlos. *Cicero academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, École française de Rome, 1992.
- Martínez Fernández, Iker. «Entre Roma y Atenas: Elio Aristides y el uso de la utopía altoimperial». En *Utopías y ucronías. Una aproximación histórico-conceptual*, Juan de Dios Bares Partal, Faustino Oncina Coves (eds.), Barcelona: Edicions Bellaterra, 2020: 114.
- Martínez Fernández, Iker. *El ejemplo y su antagonista. Arquitectura de la imitatio en la filosofía de Cicerón*. Venezia: Edizioni Ca'Foscari, 2021.
- Martínez Fernández, Iker. «Usos políticos de la teología estoica: un comentario a Med.

- VI, 44». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 57(2), (2024), 327-344.
- Mas Torres, Salvador. *Pensamiento romano II*, Tirant Lo Blanch, 2016.
- Moatti Claudia. *La razón de Roma. El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República*, Antonio Machado Libros, 2008.
- Morel, Pierre-Marie. «Naturalismo e cosmopolitismo nell'antichità. Epicureismo vs. stoicismo», en *La varietà del naturalismo*, ed. G. Bagnati, M. Cassan, A. Morelli, Ed. Ca'Foscari, 2019.
- Nussbaum, Martha C. «Kant and the Stoic Cosmopolitanism». *Journal of Political*, 5 (1997): 1-25.
- Nussbaum, Martha C. «The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism», *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World. Essays in Honour of Miriam Griffin*, ed. G. Clark, T. Rajak, Oxford University Press, 2002, 31-49.
- Nussbaum, M. C. «Patriotism and Cosmopolitanism», en *The Global Justice Reader*, ed. T. Brooks, Malden, 2008, pp. 306-314.
- Nussbaum, Martha C. *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, Paidós, 2019.
- Pajón Leyra, Ignacio. «El cosmopolitismo cínico y su vigencia en la era de la globalización». *Iter. Poder, política y democracia*, Vol. XXIV (2018), 185-203.
- Perelli, Luciano. *Il pensiero politico di Cicerone*, La Nuova Italia, 1990.
- Pohlenz, Max. *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*, Taurus, 2022.
- Radice, Roberto. *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e pensiero, 2000.
- Ramelli, Ilaria (ed.). *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts* (translated by David Konstan), Society of Biblical Literature, 2009.
- Reydams-Schils, Gretchen. *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, The University of Chicago Press, 2005.
- Schofield, Malcolm. *The Stoic Idea of the City*, The University of Chicago Press, 1999.
- Scrivener Michael. *The Cosmopolitan Ideal*, Routledge, 2015.
- Sellars John. «Stoic Cosmopolitanism and Zeno's "Republic"». *History of Political Thought*, 28 (1) (2007): 1-29.
- Stanton, G. R. «The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius», *Phronesis*, Vol. 13, No. 2 (1968): 183-195.
- Velasco, Juan Carlos. «Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano», *Isegoría*, 16 (1997): 91-117.
- Waldrom, J. «What is Cosmopolitan?», *Journal of Political Philosophy*, 8/2, pp. 227-243.
- Whitmarsh, Tim. *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford University Press, 2001.
- White, N. P. «The Basis of Stoic Ethics», *HSCP* 83 (1979): 143-178.
- Zamora, José María. «Los estoicos y la cuestión de la familiaridad (OIKEIΩΣΙΣ): La propuesta de Hierocles», *Praxis Filosófica* n° 45 (2017), 11-27.
- Zamora, José María. *Éticas estoicas*, Tecnos, 2023.