

ARISTÓN DE QUIÓS Y EL USO DEL SÍMIL DEL SABIO COMO UN BUEN ACTOR

ARISTON OF CHIOS AND THE USE OF THE SIMILE OF THE SAGE AS A GOOD ACTOR

JOSÉ LUIS PONCE PÉREZ*

Resumen: Entre las pocas ideas o propuestas teóricas que se asocian al estoico heterodoxo Aristón de Quiós (s. III a. C.), se encuentra la idea de que el sabio es como un buen actor. Entre los y las estudiosas del estoicismo no hay uniformidad respecto a cuál es el significado y uso, o función, de este símil dentro del pensamiento de Aristón. En el presente trabajo ofrezco respuestas a estas preguntas. En primer lugar, explico qué pueda significar este símil. En segundo lugar, propongo que el símil del actor en Aristón tiene un uso explicativo respecto a por qué Aristón planteó que hay que vivir de manera indiferente. Además, sugiero que el símil puede iluminar lo que significa el vivir indiferentemente y la vida acorde a la naturaleza.

Palabras clave: Aristón de Quiós; indiferencia; sabiduría; estoicismo.

Abstract: Among the few ideas or theoretical proposals associated with the heterodox Stoic Ariston of Chios (3rd century BC), we find the idea that the sage is like a good actor. Scholars of Stoicism do not have a uniform answer as to the meaning and use or function of this comparison within Ariston's thought. In this paper I offer answers to these questions. First, I explain the meaning of the comparison. Second, I propose that the simile of the actor in Ariston has an explanatory use, to show why Ariston proposed that one should live indifferently. Also, I suggest that this simile can illuminate what it means to live indifferently and what the life according to nature is.

Keywords: Ariston of Chios; Indifference; wisdom; Stoicism.

* Professor na Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México. E-mail: jose.ponce@correo.buap.mx

INTRODUCCIÓN

El estoicismo en la antigüedad occidental fue una de las principales corrientes filosóficas. Su presencia dominante en el horizonte filosófico puede abarcar, al menos, unos cinco siglos (III a.C.- II d.C.). Innumerables personajes formaron parte de esta filosofía, quienes se reconocieron a sí mismos como estoicos. Pero, para nosotros, no todos estos personajes son igualmente conocidos. Algunos son más conocidos, como son, por ejemplo, Séneca o el emperador Marco Aurelio. Otros son medianamente conocidos, como son, por ejemplo, Zenón (el fundador del estoicismo) o Crisipo (el tercer jefe de la escuela). Pero otros son completamente desconocidos, como son, por ejemplo, Mnesarco y Dardano (jefes de la escuela estoica a inicios del siglo I. a. C.). El estoico Aristón de Quíos, sobre quien se ocupa este trabajo, no es completamente desconocido, pero no deja de ser un personaje oscuro en la historia del estoicismo. Fue discípulo de Zenón y coetáneo de Cleantes (el sucesor de Zenón) y Arcesilao (el iniciador de la fase escéptica de la Academia). El geógrafo Eratóstenes (cf. Str., I, 2, 2) lo coloca, junto con Arcesilao, entre los mejores filósofos que en esa época habitaban Atenas. Fue apodado “Sirena”, quizá en relación con sus encantadoras habilidades oratorias. Se reporta (cf. D.L. VII, 161-2) que tuvo un distanciamiento doctrinal con Zenón, que fundó una escuela, y que sus discípulos eran llamados “aristonianos”. Sin embargo, ya en la época de Cicerón, éste (cf. *De fin.*, II, 35; 43) reporta que las opiniones de Aristón habían perdido relevancia. Poco claro es el motivo por el cuál sus opiniones perdieron importancia con el paso de los siglos, aunque las críticas de Crisipo a su filosofía podrían ser un factor importante. No obstante, las ideas de Aristón, a pesar de lo que dice Cicerón, no fueron del todo olvidadas en épocas posteriores, pues, por ejemplo, Séneca discute con ellas (cf. *Ep.*, 94) y Marco Aurelio podría tener una fuerte influencia de Aristón, según una carta dirigida a su maestro de retórica Frontón (cf. *Ad M. Caes.*, IV, 13, 2).

Las doctrinas que se atribuyen a Aristón son pocas y usualmente se encuentran en contextos u hostiles, o se exponen de manera descontextualizada y sin ahondar en la explicación de por qué Aristón las formuló y sostuvo. Pero, afortunadamente, de Aristón (cf. D.L., VII, 160; *SVF.*, I, 360; 362) conservamos su propuesta de cuál es el fin último al que hay que referirlo todo, o aquello último que es el objetivo final en la vida, y una posible explicación relacionada con ese fin propuesto. Al respecto, Diógenes señala lo siguiente:

[**T.1**] Aristón de Quíos, el Calvo, el que es apodado Sirena, dijo que el fin [τέλος] es el vivir siendo indiferente [ἀδιαφόρως] respecto a las cosas entre la virtud y el vicio, no permitiendo cualquier distinción en ellas, sino [ἀλλά] estando de igual manera en todas. Pues [γὰρ] [dice que] el sabio es similar a un buen actor [τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ], el que toma el papel tanto de Tersites como el de Agamenón, y que a cada uno lo representa convenientemente. Ἀρίστων ὁ Χίος ὁ Φάλανθος, ἐπικαλούμενος Σειρήν. Τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τι μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μηδὲ ἠντιοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα· εἶναι γὰρ ὅμοιον τὸν σοφὸν τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ, ὃς ἂν τε Θερασίτου ἂν τε Αγαμέμνονος πρόσωπον ἀναλάβῃ, ἐκάτερον ὑποκρίνεται προσηκόντως. (D. L. VII, 160, ed. Dorandi, 2013)

En este reporte sobre Aristón se señala que el fin es el vivir siendo indiferente a las cosas que están entre la virtud y el vicio, las llamadas cosas “intermedias” (τὰ ἀνὰ μέσον/τὰ μέσα). Entre estas cosas intermedias Aristón (cf. Sen., *Ep.*, 94, 8) incluiría a las riquezas, los honores, la buena salud, la fuerza y el poder, de manera que el fin para Aristón consistiría en vivir siendo indiferente a cosas como las riquezas, los honores, la buena salud, etc. Este vivir siendo indiferente frente a ellas, como señala **T.1**, incluye o implica el no hacer distinciones en ellas, o el estar de igual manera frente ellas. Otros testimonios (cf. *SVF*. I, 367) también insisten en que para Aristón las cosas intermedias están en un plano de absoluta igualdad (*in summa aequalitate*), de manera que el fin propuesto por Aristón es un estado en el que a las cosas intermedias se les tiene a todas por iguales y sin diferencias. ¿Por qué Aristón propuso este fin? ¿Por qué hay que vivir sin hacer distinciones entre las cosas intermedias? **T.1** podría dar respuesta a alguna de estas dos preguntas. En efecto, a manera de explicación aparece la comparación, o metáfora, del sabio como un buen actor (ὑποκριτής). ¿Explicación de qué? Según puedo ver, hay dos opciones.

- (1) El que el sabio sea como un buen actor es lo que motiva o justifica a Aristón a proponer que el fin es vivir de manera indiferente ante las cosas intermedias.
- (2) El que el sabio sea como un buen actor explica por qué Aristón propuso no hacer distinciones o diferencias entre las cosas intermedias.

La opción (1) y la (2) son diferentes. Ciertamente, la opción (1) puede implicar la opción (2), ya que, cuando se explica por qué *x* es el fin de la vida, implícitamente se explica por qué se debe hacer *x*. Sin embargo, la opción (2) no implica la opción (1). En efecto, dar razones para comportarse de *x* manera, como ocurre en la opción (2), no implica que esas mismas

razones sirvan para sostener que comportarse de “x” manera sea el fin de la vida. Alguien puede explicar por qué hay que cuidar a los gatos sin que, a su vez, con esa explicación justifique por qué cuidar gatos es el fin de la vida. Pienso que ambas opciones son plausibles y que incluso el símil del sabio como un buen actor pudiera haber sido usado por Aristón para explicar ambas cosas. Mas, **T.1** no señala que el símil sea explicación de dos cosas, sino sólo de una, de modo que o es la opción (1), o es la opción (2). En el presente trabajo yo optaré por la opción (2), pues considero que, en **T.1**, la oración causal introducida por la conjunción γάρ se refiere a la oración inmediatamente precedente, introducida por la conjunción ἀλλά, la cual habla del estar de igual manera frente a las cosas intermedias. Así pues, entiendo que las razones que llevaron a Aristón a proponer que el fin es el vivir de manera indiferente no están contenidas en la comparación del sabio como un buen actor, sino que esta comparación, más bien, sería usada por Aristón para explicar por qué hay que vivir indiferentemente frente a las cosas intermedias.

Así pues, no estoy de acuerdo con F. Alesse (1994, p. 70), quien se adheriría a la opción (1), cuando plantea que la comparación del sabio con un buen actor en Aristón se propone mostrar que el sabio pone su fin en “la coherencia con su propio *logos*, independientemente de cual sea el papel que se juegue en la vida”. No estoy de acuerdo, porque, en **T.1**, donde aparece la metáfora del actor, en ningún lugar se habla de que el fin para Aristón sea la coherencia del sabio con su propio *logos*. La propuesta de Alesse depende de una serie de tesis que desarrolló A. M. Ioppolo (1980, p. 144-145; 162-3; 169): en primer lugar, que Aristón podría aceptar la fórmula del fin de Zenón (es decir, el vivir en coherencia/ ὁμολογουμένως ζῆν), la cual haría referencia a la coherencia con el propio *logos*; en segundo lugar, que el contenido de la vida acorde a la naturaleza para Aristón se reduciría al vivir acorde a la propia razón o virtud; y, en tercer lugar, que el vivir de manera indiferente, lo cual es el fin para Aristón, sería lo mismo que la vida acorde a la naturaleza. A partir de estas tesis, ciertamente, es posible sostener que el fin para Aristón es la coherencia con el propio *logos*. No obstante, en contra de Ioppolo, en este trabajo trataré de mostrar que la vida acorde a la naturaleza en Aristón no se reduce a la concordancia con el *logos* de cada quien, por lo cual también rechazaré la propuesta de Alesse sobre que el símil del buen actor tenga por objetivo mostrar que el sabio pone su fin en la coherencia con su propia razón.

Ahora bien, tampoco estoy de acuerdo con B. Marrin (2020, p. 184) respecto a que el símil del sabio como un buen actor tenga la función de explicar la “paradójica” combinación de estas dos cosas: a) la actitud exterior del sabio que bajo ciertas circunstancias tiene criterios para elegir unas cosas intermedias en lugar de otras (por ejemplo, la enfermedad en lugar de la salud), y b) el que en el interior el sabio siempre mantenga una actitud de indiferencia y reserva por igual frente a todas las cosas intermedias. No estoy de acuerdo con Marrin, en primer lugar, porque en **T.1** no aparece esta doble actitud (la interna y la externa) del sabio, de manera que no podría ofrecerse tal metáfora a manera de explicación de un punto ausente. En segundo lugar, no estoy de acuerdo con la propuesta de Marrin porque lo que es confuso para nosotros no necesariamente lo era para Aristón, y si no lo era para él o su público inmediato, con dificultad encontraremos una explicación de lo que es paradójico para nosotros. Para nosotros puede ser poco claro el cómo son compatibles, por un lado, los reportes (cf. S. E., *M.*, XI, 63) que atribuyen a Aristón el sostener que el sabio tiene criterios para deliberar y elegir entre las cosas intermedias y, por otro, los reportes, como **T.1**, donde Aristón sostiene que hay que vivir sin hacer distinciones frente a las cosas intermedias. Sin embargo, Aristón podría haber sostenido una idea de “indiferencia” compatible tanto con las condiciones necesarias para tener elecciones como con la acción misma, de manera que, bajo esa idea “compatibilista” de indiferencia, difícilmente Aristón tendría que estar explicando con el símil de actor cómo es posible que el sabio elija y que, a su vez, se mantenga indiferente. La combinación “paradójica” de estas dos actitudes del sabio que señala Marrin se resuelve de una manera mucho más sencilla y sin recurrir a la metáfora del actor: basta con aclarar qué entendía Aristón por “indiferencia”.¹

Para repetir el punto, mantengo aquí que el símil del actor fue usado por Aristón para explicar por qué hay que vivir de manera indiferente frente a las cosas intermedias. Pero, ¿la explicación de por qué Aristón sostuvo que hay

¹ El problema que ve Marrin (2020, p. 183-4) y que, según él, se resolvería con el símil del actor no es el problema que ve Cicerón (cf. *De fin.*, II, 43; III, 12; 50) respecto a que la postura de indiferencia de Aristón anularía cualquier elección y por tanto la posibilidad de vivir virtuosamente. Pero se resuelve de la misma manera: aclarando qué entendía Aristón por “indiferencia”. No es el mismo problema porque el que señala Marrin es un problema de compatibilidad entre dos ideas atribuidas al sabio por Aristón, mientras que el que ve Cicerón es la incompatibilidad entre lo que Cicerón entiende por “indiferencia” y la posibilidad de actuar.

que vivir de manera indiferente podría, a su vez, dar luz a en qué consiste este vivir de manera indiferente? Sugiero que sí. Ciertamente, la explicación de por qué hacer x puede ser diferente a la explicación de en qué consiste x . Alguien podría explicar por qué hay que cuidar los árboles, sin que explique, a su vez, la manera en que hay que cuidarlos. Con todo, la explicación de por qué hay que cuidarlos podría arrojar luz al modo en que hay que cuidarlos. De la misma manera, entiendo que la explicación de por qué hay que vivir de manera indiferente puede arrojar luz a en qué consiste el vivir indiferentemente en la filosofía de Aristón. En este trabajo, entonces, quiero estudiar también el modo en el que el símil del sabio como un buen actor explica, o da luz, a lo que Aristón entendía por el vivir con indiferencia, de modo que el estudio que emprendo de este símil es “instrumental”. En efecto, no es de mi interés estudiar el valor literario de esta metáfora, ni su historia dentro del estoicismo y su relación con otras metáforas usadas por los estoicos para referirse al sabio,² sino que me interesa como un medio para tratar de ver en qué consistía el vivir indiferentemente propuesto por Aristón. Por tanto, en contra de Christelle Veillard (2007, p. 8-10), no estoy de acuerdo en que la imagen del sabio como un buen actor, en estoicos como Aristón, no revele, a partir de sus constituyentes, nuevos elementos teóricos (aparte de establecer que el mundo es causalmente y providentemente determinado y que lo que importa es cumplir el rol que a uno se le ordena dentro del cosmos), pues precisamente trataré de exponer el modo en que la metáfora del buen actor puede revelar en Aristón el contenido, o significado, de lo que es el vivir de manera indiferente y de lo que es la vida acorde a la naturaleza. Tampoco estoy de acuerdo con esta académica (Veillard, 2007, p. 9-10) en que las imágenes del sabio como soldado o como atleta pudieran, para Aristón, cumplir la misma función y significar lo mismo que el símil del buen actor, es decir, según esta académica, sólo mostrar que cada quien tiene un rol que cumplir ordenado por un ser superior. Trataré de mostrar que el alcance de estas tres metáforas es diferente y no intercambiable.

El presente trabajo tiene dos secciones. En la primera me ocupo de establecer qué sentido, o qué significado, tiene para Aristón la imagen del

² Sobre la historia de la imagen de sabio como buen actor dentro del estoicismo puede verse: Ioppolo, 1980, p. 197-202; Veillard, 2007; Frede, 157-67, p. 2007. Sobre el debate dialéctico que está en el fondo del uso de distintas metáforas, en el estoicismo, para describir al sabio, ya sea como arquero o médico, puede verse: Striker, 1991, p. 24-35; Alesse, 1994, p. 71-4. Sobre las metáforas estoicas para describir al sabio y su relación con la imagen del sabio como actor también se puede ver: Veillard, 2007, p. 9-12.

sabio como un buen actor, para lo cual me valdré de las comparaciones entre el sabio y el actor que Bión de Borístenes y Epicteto hacen. En la segunda sección me ocupo, primero, de investigar el modo en que en Aristón el símil del actor explica por qué hay que vivir de manera indiferentemente y, posteriormente, el modo en que está metáfora da luz a lo que Aristón entendía por el vivir de manera indiferente y por la vida acorde a la naturaleza. Finalmente, también en esta segunda sección, señalaré que para Aristón la imagen del sabio como un buen actor no es equivalente a las metáforas del sabio como atleta o como soldado, ni, por tanto, éstas podrían ser usadas de la misma manera por Aristón.

1. EL SIGNIFICADO DEL SÍMIL DEL BUEN ACTOR EN ARISTÓN

El problema que ahora surge, y del que me ocupo en este apartado, es qué quiere decir Aristón con esta comparación del sabio como buen actor, pues no leemos más detalles al respecto en el reporte de Diógenes Laercio. Quizá el modo de saber qué quiere decir Aristón con la imagen del sabio como buen actor sea revisar una postura similar a la de Aristón. Señala Anna Maria Ioppolo (1980, p. 189-191) que es discutible quién introdujo la comparación del sabio como un buen actor, ya que pudo ser Antístenes, Aristipo, Bión de Borístenes o el rétor Démades. Mas, cuál sea el origen de esta comparación entre el sabio y el actor es otro problema.³ Aquí me interesa revisar versiones del símil que parezcan tener semejanza con el símil en Aristón. En primer lugar será conveniente traer a cuenta la siguiente anécdota que narra Diodoro Sículo. Cuando el rétor Démades era prisionero de Alejandro Magno y éste, a su vez, se burlaba de los prisioneros atenienses que tenía, Démades increpó a Alejandro de la siguiente manera. “¡Oh Rey!, cuando la suerte te atribuye el papel de Agamenón, ¿no te avergüenzas tú mismo haciendo las obras de Tersites?” (βασιλεῦ, τῆς τύχης σοι περιθείσης πρόσωπον Ἀγαμέμνονος αὐτὸς οὐκ αἰσχύνῃ πρᾶπτων ἔργα Θεοσίτου;).⁴ Señala Ioppolo (1980, p. 189-90) que esta anécdota se podría haber formado bajo la influencia del símil del actor en Aristón, pero que también podría tener algo de verídico y que, por consiguiente, Démades podría haber influido a Aristón en la formación de su propia comparación entre el sabio y el actor. A favor de la influencia de Démades en Aristón está el que, según un testimonio (*SVF*, I, 381), Aristón transmitía una opinión de Teofrasto sobre Démades, según la cual Démades

³ Sobre el origen de esta metáfora ver también: Veillard, 2007, nota 1.

⁴ D. S., *Bibl. His.*, XVI, 87, 2, ed., Fischer, 1985.

estaba “por encima de la ciudad” (ὕπερ τὴν πόλιν). Sin embargo, este testimonio no autoriza a señalar que Aristón conocía las opiniones de Démades, sólo autoriza a sostener que Aristón conocía la opinión de Teofrasto sobre este rétor. Empero, tampoco autoriza a rechazar que Aristón conociera las opiniones de Démades, entre las que estaría alguna metáfora que compara a la vida con una puesta en escena. Mi intención aquí no es establecer cuál influye a cuál, sino ver si el símil atribuido a Démades puede dar luz al símil en Aristón. Resalta que en ambas comparaciones aparecen los personajes homéricos, Agamenón y Tersites, y el uso del término πρόσωπον, el cual indica el papel a representar en una puesta en escena. No obstante, hay dos diferencias importantes. Primero, en la imagen atribuida a Démades aparece la suerte (τύχη) como quien asigna el papel a representar, mientras que en la comparación atribuida a Aristón no. Segundo, con Démades parece haber papeles mejores que otros, incluso algunos son vergonzosos, como el representar a Tersites, mientras que para Aristón todos los papeles pueden ser representados adecuadamente por el sabio, incluso el papel de Tersites, de manera que no hay papeles vergonzosos. Sobre la ausencia de la suerte en el símil de Aristón diré algo más adelante. Sobre la segunda diferencia, me parece que señala con claridad que la imagen atribuida a Démades no puede dar luz al símil en Aristón, porque son completamente diferentes.

A continuación, voy a revisar los símiles del actor que están en Bión de Borístenes y en el estoico Epicteto, pues ambas parecen tener más similitudes con la de Aristón. Sobre Bión, Eratóstenes (cf. Str., I, 2, 2) lo considera, junto con Aristón y Arcesilao, uno de los filósofos más importantes de su época (primera mitad s. III a. C). Y este aprecio quizá lo muestra Eratóstenes cuando dice, en referencia al estilo de Bión, que cubrió a la filosofía por primera vez de flores (φησι πρῶτον ἀθινὰ περιβαλεῖν φιλοσοφίαν).⁵ A Aristón y a Bión no sólo los une el ser contemporáneos y cohabitantes de Atenas, sino el que ambos se alejaron de sus maestros y se acercaron al cinismo. En el caso de Bión (cf. D. L., IV, 51-52), se habría alejado del académico Crates. Ahora bien, respecto al símil en cuestión, he aquí el reporte sobre Bión:

[T.2] Del *Sobre la autosuficiencia* de Teles: «Es preciso que, como el buen actor [τὸν ἀγαθὸν ὑποκριτὴν] ejecuta adecuadamente este papel [πρόσωπον] que el poeta le atribuye, así también el varón bueno lo que la suerte [τύχη] le atribuye. Pues, dice Bión, como la poetisa atribuye un papel a veces de

⁵ Str., I, 2, 2, ed. Meineke, 1877.

protagonista, a veces de personaje secundario, también ésta [la suerte] a veces de rey, a veces de vagabundo [atribuye un papel]. Así pues, [dice] no quieras el papel de protagonista siendo actor secundario. Y si no [quieres hacerlo], harás algo inadecuado.»

Ἐκ τοῦ Τέλητος περὶ αὐταρκείας. Δεῖ ὥσπερ τὸν ἀγαθὸν ὑποκριτὴν ὃ τι ἂν ὁ ποιητὴς περιθῆ πρόσωπον τοῦτο ἀγωνίζεσθαι καλῶς, οὕτω καὶ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα ὃ τι ἂν περιθῆ ἢ τύχη. καὶ γὰρ αὕτη, φησὶν ὁ Βίων, ὥσπερ ποιήτρια, ὅτε μὲν πρωτολόγου, ὅτε δὲ δευτερολόγου περιτίθησι πρόσωπον, καὶ ὅτε μὲν βασιλέως, ὅτε δὲ ἀλίτου. μὴ οὖν βούλου δευτερολόγος ὦν τὸ πρωτολόγου πρόσωπον· εἰ δὲ μή, ἀνάρμοστόν τι ποιήσεις. (Fr. 16a, ed. Kindstrand, 1976)

Afirma el cínico Teles (s. III a. C.), pues a él pertenece el anterior texto, que Bión sostenía que la suerte, a manera de una poetisa que otorga papeles principales y secundarios, asigna a veces el papel de rey y a veces el de vagabundo. En razón de ello, Bión sugeriría que no hay que querer hacer otro papel más que el que ha tocado desempeñar. Teles piensa que estas ideas de Bión tienen relación con el siguiente símil: que el buen varón debe ejecutar adecuadamente el papel que la suerte le atribuye, de la misma manera en que el buen actor ejecuta bien el papel que el poeta le atribuye. La glosa que hace Teles es adecuada, pues parece que si hay que representar y querer el papel asignado por la suerte o por la poetisa, entonces hay que hacerlo bien. Así que, según entiendo, el símil del actor que señala Teles sería el propio símil de Bión con el que se quiere mostrar que hay que representar bien y querer representar bien el papel dado por la fortuna. El símil del actor en Aristón parece tener un propósito semejante, pues es enfático en señalar que el sabio representa bien cualquier papel que se le asigne. Señala Ioppolo (1980, p. 191) que la comparación entre el sabio y el actor en Bión es casi la misma que la de Aristón, pues, según esta estudiosa, ambos quieren mostrar con esta imagen que el sabio es independiente de las circunstancias externas y que puede adaptarse a ellas. Esto es adecuado, más, notemos que este adaptarse no significa meramente resignarse, sino comportarse de manera óptima frente a estas circunstancias. Parece, entonces, tanto en Bión como en Aristón, que el símil indica que el sabio sabe adaptarse adecuadamente al papel que tenga que representar en las distintas circunstancias que se le presenten. Hay, no obstante, una diferencia entre el símil en Bión y Aristón que tiene que ver con quién asigna los papeles, diferencia sobre la que volveré después. Antes de señalar qué aporta el símil en Bión para la mejor comprensión del símil en Aristón, pasaré a revisar la comparación del sabio como un buen actor en Epicteto. Ioppolo recurre al

texto de *Diss.* IV, 7, 12-14,⁶ para señalar la similitud entre Epicteto y Aristón respecto a la comparación en cuestión. Con todo, considero que un mejor texto, donde se puede apreciar el símil del sabio como buen actor que se adapta a cualquier papel que se le asigne, es el fragmento 11 de Epicteto:

[T.3] Pero, después de que Arquelao⁷ lo mando a buscar para hacerlo rico, Sócrates ordenó que le comunicaran que «en Atenas están a la venta cuatro cuartos de harina de cebada por un óbolo y fluyen las fuentes de agua». Pues si, en verdad, las cosas que hay no son suficientes para mí, sino que yo estoy satisfecho con ellas, entonces así también aquellas [son suficientes] para mí. O, ¿caso no ves que Polo [el actor] no representaba al rey Edipo con mejor voz ni más placentemente que al Edipo vagabundo y pobre de Colono? Luego, ¿el varón noble se mostrará peor que Polo como para no representar bien todo papel que es atribuido por la divinidad? ¿Y no imitará a Odiseo, quien en harapos se destacaba no menos que en el lanudo manto purpura?

Ἀλλὰ δὴ Σωκράτης Ἀρχελάου μεταπεμπομένου αὐτὸν ὡς ποιήσοντος πλούσιον ἐκέλευσεν ἀπαγγεῖλαι αὐτῷ διότι ‘Ἀθήνησι τέσσαρές εἰσι χοίνικες τῶν ἀλφίτων ὀβολοῦ ὄνιοι καὶ κρῆναι ὕδατος ῥέουσιν’. εἰ γάρ τοι μὴ ἱκανὰ τὰ ὄντα ἐμοί, ἀλλ’ ἐγὼ τούτοις ἱκανὸς καὶ οὕτω κάκεῖνα ἐμοί. ἢ οὐχ ὄρας, ὅτι οὐκ εὐφρονότερον οὐδὲ ἥδιον ὁ Πῶλος τὸν τύραννον Οἰδίποδα ὑπεκρίνετο ἢ τὸν ἐπὶ Κολωνῷ ἀλήτην καὶ πτωχόν; εἶτα χείρων Πῶλου ὁ γενναῖος ἀνὴρ φανεῖται, ὡς μὴ πᾶν τὸ περιτεθὲν ἐκ τοῦ δαιμονίου πρόσωπον ὑποκρίνασθαι καλῶς; οὐδὲ τὸν Ὀδυσσεᾶ μιμῆσεται, ὃς καὶ ἐν τοῖς ῥάκεσιν οὐδὲν μείων διέπρεπεν ἢ ἐν τῇ οὐλῇ χλαίνῃ τῇ πορφυρᾷ; (Epict., fr. 11, ed. Schenkl, 1916)

⁶ “Si uno se aferra a esto [a las cosas que dependen de uno], ¿qué le impide vivir sin dificultades y dócilmente, aceptando mansamente todo lo que pueda suceder y sobrellevando lo ya sucedido? -¿Quieres pobreza? -Tráela y conocerás qué es la pobreza que le toca como papel a un buen actor. -¿Quieres cargos? -Tráelos. -¿Quieres no tener cargos? -Tráelo. -Y trabajos, ¿quieres? -Trae también trabajos. -Pues el destierro. -Vaya a donde vaya, me irá bien. Porque aquí no es que me fuera bien por el sitio, sino por los pareceres, que me los voy a llevar conmigo; y es que tampoco puede nadie quitármelos, sino que son sólo míos y no pueden serme arrebatados y me basta con tenerlos presentes esté donde esté y haga lo que haga.” [Ταῦτα τί κωλοῖ διαλαβόντα ζῆν κούφως καὶ εὐηνίως, πάντα <τὰ> συμβαίνειν δυνάμενα πράως ἐκδεχόμενον, τὰ δ’ ἤδη συμβεβηκότα φέροντα; ‘θέλεις πένιαν;’ φέρε καὶ γνώση, τί ἐστὶ πένια τυχοῦσα καλοῦ ὑποκριτοῦ. ‘θέλεις ἀρχάς;’ φέρε, καὶ πόνους. ‘ἀλλ’ ἐξορισμόν;’ ὅπου ἂν ἀπέλθω, ἐκεῖ μοι καλῶς ἔσται· καὶ γὰρ ἐνθάδε οὐ διὰ τὸν τόπον ἦν μοι καλῶς, ἀλλὰ διὰ τὰ δόγματα, ἃ μέλλω μετ’ ἐμαυτοῦ ἀποφέρειν. οὐδὲ γὰρ δύνатаί τις ἀφελέσθαι αὐτὰ, ἀλλὰ ταῦτα μόνα ἐμὰ ἐστὶ καὶ ἀναφαίρετα καὶ ἀρκεῖ μοι παρόντα, ὅπου ἂν ᾧ καὶ ὅ τι ἂν ποιῶ.] (Epict., *Diss.*, IV, 7, 12-14, ed. Schenkl, 1916. Trad. Ortiz García, 1993)

⁷ Rey de Macedonia entre 413 -3 9 9 a. C.

Por lo que se puede ver, Epicteto comparte la imagen del sabio como un buen actor que se adapta adecuadamente al papel que se le asigne, lo cual quizá mostraría la influencia de Aristón en Epicteto.⁸ Pero, como señala Ioppolo (1980, p. 201-2), Epicteto no siempre da este sentido a la comparación, pues a veces Epicteto quiere indicar con ella que el sabio no puede representar cualquier papel que se le presente, sino aquellos papeles que se adecuen al modo de ser o al carácter del que los representa (cf. *Diss*, IV, 2, 10), lo cual parecería mostrar, más bien, la influencia de Panecio (cf. *Cic., Off.*, I, 107-14), pues, para este estoico “medio”, el sabio, así como el buen actor, elegirá no los mejores papeles, sino los papeles que mejor se adaptan a su manera de ser y a sus dotes “naturales”.⁹ Dejo de lado las dificultades respecto a quien influyó a Epicteto en el uso de la metáfora del sabio como buen actor.¹⁰ Aquí resalto sólo la postura de Epicteto que parezca tener semejanza con Aristón para apreciar si la imagen en Epicteto puede dar elementos que hagan más clara la imagen en Aristón.

Así pues, tanto en **T.2**, como en **T.3**, leemos que el varón noble, o sabio, representará adecuadamente todo papel que la suerte o la divinidad le designen, así como el buen actor representa bien cada papel que le asigne la poetisa o el director de escena, mientras que en el símil de Aristón, en **T.1**, sólo se señala que el sabio, como un buen actor, representará adecuadamente tanto el papel de Tersites como el de Agamenón, sin que se explique quién atribuye al sabio los papeles a representar. La explicación de quién asigna los papeles al sabio podría ser el aporte que dan los símiles en Bión y en Epicteto para la mejor comprensión del símil en Aristón, si es que la imagen del sabio como buen actor que Aristón propone es la misma que encontramos en Bión y, algunas veces, en Epicteto. Si esto es así, entonces en Aristón la

⁸ Sobre la influencia, o no, de Aristón en Epicteto puede verse: Roskam, 2005, p. 112-124; y Bénatouïl, 2019. Ver también: Marrin, 2020, p. 188-9.

⁹ Sobre la imagen del sabio como buen actor en Panecio se puede ver: Veillard, 2007, p. 14-17, para esta estudiosa, en Panecio cabría un margen de libertad y de individualidad, el cual parecería quedar excluido en el uso que hacen los primeros estoicos de la imagen del sabio como buen actor. Ver también Alesse, 1994, p. 62-74. Sobre la influencia de Panecio en Epicteto y la ortodoxia de esa influencia se puede ver Bénatouïl, 2019, especialmente p. 115-119. Según Bénatouïl, Epicteto compartiría la idea del fin moral del Panecio, es decir, la de que el fin es vivir según los recursos naturales que nos ha dado la naturaleza, la cual, señala Bénatouïl, no es heterodoxa, pues dicha doctrina está ya en los primeros estoicos.

¹⁰ Sobre la influencia que habría tenido Epicteto en la imagen del sabio como actor ver Ioppolo, 1980, p. 197-202; y Veillard, 2007, p. 7-8; 14-18. Sobre las diferencias entre las doctrinas de los roles o tipos de personas en Panecio y Epicteto se puede ver: Frede, 2007, p. 164-7.

metáfora del actor quiere mostrar que el sabio representa bien cualquier papel que la divinidad o la fortuna le asignen, sea el papel de Agamenón o el de Tersites, y que lo importante no es el papel dado, sino la representación adecuada. Con todo, la dificultad es que en **T.1** no aparece la suerte, o la divinidad, como quienes asignan el papel que el sabio debe soportar. Según Ioppolo (1980, p. 194-5), ésta es precisamente una diferencia entre Aristón y Bión (y también con Epicteto, por consiguiente), pues en Bión es la suerte (τύχη) la que a modo de poetisa asigna los papeles a representar, y por tanto el sabio debe someterse a la suerte, pero en Aristón el sabio mantiene su independencia ante las circunstancias externas y frente a la misma suerte.¹¹ En efecto, no hay evidencia de que para Aristón estos papeles los asigne la suerte (τύχη) entendida como una especie de divinidad. Pero no veo por qué para Aristón no habría una divinidad de fondo en la asignación de los papeles a representar, pues Aristón no negaba la participación providente de dios en el mundo, como podemos ver en el siguiente texto:

[T.4] La opinión de Aristón, discípulo de Zenón, no está menos en gran error, quien juzga que no puede ser conocida la forma de dios, dice que no hay sensación en los dioses y duda completamente que dios sea viviente o no lo sea.

Cuius discipuli Aristonis non minus magno in errore sententiast, qui neque formam dei intellegi posse censeat neque in dis sensum esse dicat dubitetque omnino deus animans necne sit. (Cic., ND., I, 37, ed. Ax, 1933)

Según **T.4**, Aristón no negaba la participación providente de dios en el mundo, sólo negaba (1) que pudiéramos conocer la forma de dios y que (2) los dioses tengan sensación, además (3) dudaba de que dios sea viviente o no lo sea. Ninguna de estas tres posturas sobre dios que, según Cicerón, sostuvo Aristón excluye que dios exista, ni siquiera excluye que dios pueda

¹¹ Bión parece darle un matiz personalista a la suerte como la dadora de los papeles a representar y de los bienes, pues Bión también habla de la suerte como dadora de la riqueza. “Bión decía que son risibles los que se interesan por la riqueza, la que ciertamente la suerte suministra, la tacañería custodia y la honradez impide.” [Βίων ἔλεγε καταγέλαστους εἶναι τοὺς σπουδάζοντα περὶ πλοῦτον, ὃν τύχη μὲν παρέχει, ἀνελευθερία δὲ φυλάττει, χρηστότης δὲ ἀφαιρεῖται] (fr. 38a, ed. Kindstrand, 1976). Esto haría pensar que la suerte para Bión es un tipo de divinidad. Sabemos que (cf. D. L. IV, 52-56) en algún momento Bión fue partidario de las tesis ateas de Teodoro sobre que no existe la divinidad, lo cual haría pensar que estos textos sobre la suerte como entidad dadora de bienes y de papeles puede pertenecer a la época en la que Bión no se adhería aún a las tesis de Teodoro.

determinar el papel de cada quien dentro del mundo. Aristón no niega que dios sea un ser vivo providente del mundo, como sostienen los estoicos, sino que sólo duda que sea un ser vivo, pero también duda que no lo sea. Una de las razones para explicar esta postura escéptica puede estar vinculada con (2), es decir, con el rechazo a que los dioses tengan sensación. En efecto, si los dioses no sienten, quizá es difícil pensar de qué manera pueden ser seres vivos. Empero Aristón no concluye que no sean seres vivos. Sólo lo pone en duda. Sin embargo, respecto a si los dioses existen o son providentes no es algo que Aristón ponga en duda ni que niegue. Ioppolo (1980, p. 251), no obstante, piensa que Aristón rechazó hacer cualquier juicio sobre la divinidad según el siguiente razonamiento:

- a) Aristón rechaza el estudio de las cuestiones naturales o de la física (cf. *SVF*. I, 353 = BS, 1.6), al estar estas cuestiones fuera de nuestro alcance (ὕπερ ἡμᾶς).
- b) La teología forma parte de la física para los estoicos.
- c) Aristón rechazó hacer juicios sobre la divinidad.

Con este supuesto rechazo por parte de Aristón, no podríamos establecer que para él haya un dios de fondo determinando los distintos papeles a representar para cada quien. Pero, en realidad, no sabemos si Aristón incluye cualquier juicio sobre la divinidad dentro de las cuestiones físicas que rechaza. Además, el que Aristón considere las cuestiones físicas por encima de nosotros no implica que no haya tenido alguna idea de dios, pues también los cínicos pueden rechazar la física y aun así tener ideas sobre dios. Ioppolo (1980, p. 251), asimismo, recurre al siguiente testimonio de Eusebio para sustentar la idea de que Aristón rechaza hacer cualquier juicio sobre la divinidad, porque en ese testimonio se señala que él rechazó algunas opiniones de los filósofos sobre la divinidad.

[T.5] Y de otro modo, [dice Aristón] que los discursos físicos no sólo son difíciles e imposibles, sino que también son impíos, contrarios a las leyes y que no se dirigen al carácter humano y al orden de nuestra vida. Pues [dice] que unos piensan que los dioses no existen en manera alguna, otros piensan que son lo infinito, lo que es, o lo uno y cualquier cosa más que los dioses que se acostumbra. De nuevo, cuán grandísimo desacuerdo.

Καὶ ἄλλως δὲ εἶναι τοὺς φυσικοὺς λόγους οὐ χαλεποὺς οὐδὲ ἀδυνατοὺς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀσεβεῖς καὶ τοῖς νόμοις ὑπεναντίους καὶ μηδὲν πρὸς ἀνθρώπινον ἦθος καὶ κόσμον βίου τοῦ καθ' ἡμᾶς συντείνοντας. τοὺς μὲν γὰρ ἀξιοῦν μηδ' εἶναι

θεοὺς τὸ παράπαν, τοὺς δὲ τὸ ἄπειρον ἢ τὸ ὄν ἢ τὸ ἔν, καὶ πάντα μᾶλλον ἢ τοὺς νομιζομένους· τὴν τ' αὖ διαφωνίαν παμπόλλην ὄσσην· (SVF. I, 353 = BS, 1.6.)

Esta especialista señala que Aristón considera que las opiniones de los filósofos sobre la divinidad están confrontadas y que esto es una confirmación más de que es imposible expresar juicios sobre la divinidad. Pero **T.5** no parece decir que Aristón rechaza hacer juicios sobre la divinidad, o tener alguna creencia al respecto, por causa de la confrontación de las opiniones, más bien el texto muestra que Aristón tenía alguna idea de la divinidad desde la que puede calificar a ciertos argumentos o ideas teológicas como impías. Ciertamente, si Aristón considera que quien niega la existencia de los dioses es impío, entonces esto implica que él acepta la existencia de los dioses y, por tanto, que puede hacer juicios sobre la divinidad. De este modo, no hay una verdadera dificultad en pensar que, en el símil del actor en Aristón, es la divinidad la que a modo de poetisa asigna los roles que cada quien representará. Salvada esta aparente diferencia entre el símil del sabio como buen actor que aparece en Bión y Epicteto y la que aparece en Aristón, se puede decir que en Aristón dios también determina los papeles a representar.

Pero ¿quién sería este dios que, para Aristón, impondría los distintos papeles que uno representará en la vida? Un testimonio de Séneca es interesante para responder esto. Según Séneca (cf. *Ep.*, 94, 6-7), Aristón habría sostenido que para que el cobarde aprenda cómo despreciar el peligro tendría, en primer lugar, que eliminar las opiniones falsas que lo aquejan y cambiarlas por opiniones verdaderas. Entre las opiniones verdaderas a las que se debe adherir está la siguiente: “que deben ser aceptadas con fortaleza todas las cosas que nos ordena la necesidad (*necessitas*) del mundo.”¹² La “Necesidad” es un nombre que los estoicos asignan también a dios. Según Cicerón (cf. *ND.*, I, 39), Crisipo llamaba a muchas cosas dios, por ejemplo, al mundo mismo, al alma del mundo y a la necesidad que gobierna los hechos futuros. También reporta Cicerón (*Acad.*, I, 29) que hay filósofos que llaman *necessitas* a la providencia “porque nada puede ser de otra manera que como fue constituido por ella durante, por decir así, la continuidad determinada e inmutable del orden sempiterno.”¹³ La “necesidad del mundo” que está en el reporte de Séneca sobre Aristón va bien con estos sentidos de “necesidad”

¹² *omnia fortiter excipienda quae nobis mundi necessitas imperat* (*Ep.*, 94, 7, ed. Reynolds, 1965).

¹³ *quia nihil aliter possit atque ab ea constitutum sit inter quasi fatalem et immutabilem continuationem ordinis sempiterni* (ed. Pimentel, 1990).

que la relacionan con la providencia o con dios, principalmente porque, en el reporte de Séneca, parece tener un aspecto personalista al “ordenarnos cosas” que debemos soportar con fortaleza. Así que es plausible que, para Aristón, sea la necesidad del mundo la que a modo de poetisa determina los papeles que cada quien representará en la vida.

Antes de terminar este apartado, deseo señalar que no estoy del todo de acuerdo con el sentido o intención que Frede (2007, p. 160-2) le atribuye a la metáfora del actor en Aristón, Bión y Epicteto, pues, según Frede, la metáfora quiere mostrar principalmente que nosotros los seres humanos somos como actores que pueden representar distintos papeles en la vida, y que, así como para los actores lo importante no es representar un papel en especial, sino representar todo papel bien, del mismo modo en la vida lo que importa es representar bien el papel que a cada quien le toque. No obstante lo persuasivo de esto, no puede decirse que todos los textos considerados (**T.1**, **T.2** y **T.3**) están comparando a los seres humanos, en general, con actores, de manera que, aunque Epicteto en ciertos lugares (por ejemplo, *Ench.*, XVII) y quizá Bión parezcan referirse con esa metáfora al género humano, creo que, al menos, la metáfora en Aristón tendría un sentido más restrictivo, pues sólo parece referirse al sabio.

Tampoco estoy de acuerdo con el sentido o intención que Marrin (2020, p. 184-91) atribuye a la metáfora del buen actor en Aristón. Señala Marrin que la metáfora quiere cuestionar la identificación entre el yo y la *persona*, o rol (*πρόσωπον*), o bien entre lo interior (la naturaleza racional/ *ἡγεμονικόν*/ el principio rector) y la existencia encarnada, porque el actor se puede distinguir de los distintos roles que desempeña, de manera que los seres humanos deben reconocer que su yo no se identifica con sus roles o *personas*, siendo el sabio quien, en realidad, lograría hacer esto al identificarse sólo con el *logos* y no con sus distintos roles. Mi dificultad no está en reconocer que para Aristón el interior (el principio rector) sea algo distinto tanto del cuerpo como de sus posesiones. En un testimonio (cf. *SVF*, I, 350) se dice que Aristón comparaba a la mayoría con Laertes, ya que así como Laertes se preocupaba de las cosas del campo pero se descuidaba a sí mismo (*ἑαυτοῦ*), así también la mayoría descuida su alma mientras prestan atención a sus propiedades, de manera que para Aristón la propia alma es lo que es cada uno y no sus posesiones, con lo cual vemos que no hay identidad entre el yo y sus posesiones. Además, no me parece que un estoico necesite de la metáfora del actor para decir que no hay identidad entre el principio rector y la existencia encarnada de este principio rector, porque es una tesis que a

los estoicos les parece intuitiva (S.E., *M.*, IX, 336-337) que la parte (en este caso, el principio rector) no es lo mismo que el todo (en este caso, el sabio desempeñando un papel). Así pues, lo que encuentro problemático con la lectura de Marrin es que la comparación del sabio con un actor que leemos en **T.1** tenga por objetivo el señalar que no hay identidad entre el principio rector y su existencia encarnada. Se puede conceder que en la comparación del sabio como un actor de Aristón en **T.1** no hay una identidad entre el actor y sus roles, y que, siguiendo la analogía, no habría una identidad entre el sabio y su papel de Tersites o Agamenón, pero de esto no se sigue que no hay identidad entre el principio rector y su encarnación, pues el sabio es, de hecho, la encarnación del principio rector, al ser el sabio un compuesto de alma y materia; ni tampoco se sigue que estas distinciones, aunque presentes, sean el objetivo principal de la comparación.

No obstante, en Epicteto (*Diss.*, I, 29, 39-47) aparece un uso del símil de actor que parecería tener el sentido que Marrin atribuye al símil en Aristón. Ya hemos revisado que Epicteto algunas veces reproduce el sentido que tiene el símil del actor en Aristón, así que si en Epicteto aparece también el sentido del símil como lo señala este estudioso, quizá pueda decirse que Epicteto está reproduciendo también ideas de Aristón. Empero, el símil del actor usado por Epicteto en *Diss.*, I, 29, 39-47 no parece tener el sentido que señala Marrin. En este pasaje Epicteto, una vez más, introduce el símil del actor cuando señala que pretender que a uno le cambien las condiciones materiales en las que se encuentra (cuerpo, padres, patria, lugar en la patria) sería como si los que participan en la tragedia (τραγωδοὶ) creyeran que ellos son la máscara, los coturnos y el vestido. Mas, continúa Epicteto, estas cosas, para el τραγωδός, o participante de la tragedia, son sólo la materia y los supuestos, sin las cuales el τραγωδός aún puede continuar en escena siempre y cuando tenga la voz adecuada. De la misma manera, el hombre instruido (πεπαιδευμένος), a manera de quien participa en la tragedia, no debe depender de las posesiones externas, sino de su voz. Como puede verse, el sentido o intención de la metáfora es señalar que así como el τραγωδός debe depender más de su voz que de su disfraz, así el instruido debe depender de su modo de comportarse y no de sus posesiones o cuerpo, mostrándose siempre como testigo de los dones que otorga la divinidad. El objetivo de la metáfora no es, entonces, señalar que el “yo” se distingue de su existencia encarnada a partir de la consideración de que el actor se diferencia de sus roles. Además Epicteto no dice que no hay identidad entre el τραγωδός y su máscara, coturnos y vestido, sino que puede ocurrir que algún τραγωδός si

tiene la voz adecuada pueda seguir en escena sin su disfraz. Mas hay *τραγωδός* que no tienen voz y en esos casos sí ocurre que el *τραγωδός* es su disfraz. Por otro lado, se puede señalar que la metáfora del actor de Epicteto en, *Diss.*, I, 29, 39-47, es distinta a la de Aristón, porque Epicteto está hablando allí del *τραγωδός* y no del *ὑποκριτής* (término supuestamente usado por Aristón en **T.1**). Para Epicteto *τραγωδός* y *ὑποκριτής* no son términos sinónimos. Como leemos en *Diss.*, I, XXIV, 18, Epicteto distingue entre ambos señalando que el *τραγωδός* sería el propio Edipo, mientras que el *ὑποκριτής* sería el actor que representa a Edipo, de manera que parece que el significado de *τραγωδός* es el de “héroe trágico”, o, más bien, el de “papel trágico”. Así que, mientras que Aristón en su metáfora distingue al actor de los roles que representa, Epicteto está pensando en el personaje trágico y la relación que tiene con su disfraz, de manera que Epicteto aquí no está hablando de que el actor (*ὑποκριτής*) sea diferente a sus roles, ni puede ser que a partir de esto concluya que el principio rector sea diferente a su encarnación.

Una vez que he tratado de dar cuenta del significado, o sentido, del símil del actor en Aristón, al señalar que su sentido prioritario está en que el sabio puede representar adecuadamente cualquier papel que la necesidad del mundo le asigne, pasaré en el siguiente apartado a indicar tanto la función o uso que tiene este símil para explicar por qué hay que vivir de manera indiferente, como el modo en el que el símil ilumina qué puede ser este vivir indiferentemente y qué es la vida acorde a la naturaleza.

2. LA COMPARACIÓN DEL SABIO COMO UN BUEN ACTOR Y SU FUNCIÓN EXPLICATIVA

Ahora bien, regreso a uno de los puntos centrales de este trabajo: ¿de qué manera la imagen del sabio como una especie de buen actor que acepta el papel que la divinidad le asigna da luz o explica por qué Aristón propuso que hay que vivir con indiferencia respecto a las cosas intermedias a la virtud y al vicio? Antes de responder, debo precisar dos puntos. (A) Hay que señalar que hará falta una premisa para concluir, a partir del símil del sabio como un buen actor, que hay que vivir indiferentemente respecto a las cosas intermedias. Hace falta la premisa de que hay que hacer lo que haga el sabio. Agregar esta premisa no es dificultad, pues para Aristón, el sabio es un modelo de comportamiento (cf. S. E., XI, 66; Cic., *De fin.*, IV, 43; *SVF*. I, 396), incluso el mismo símil muestra que el sabio es un modelo a imitar.

(B) Hay que responder cuál es la razón por la que en Aristón el sabio y el buen actor pueden, no sólo representar un papel asignado, sino representarlo adecuadamente. Pienso que una razón plausible es que no tienen preferencia por algún papel en especial, ni sienten aversión por algún otro. Si sintieran preferencia o rechazo por algún papel, quizá no representarían el que no es de su agrado o quizá lo representarían de manera inadecuada. Según esta hipótesis, resulta que para Aristón el buen actor y el sabio consideran con indiferencia cualquier papel que se les pudiera asignar. Pero, ¿qué deberíamos entender al señalar que el buen actor y el sabio son indiferentes respecto a los papeles que pueden representar? Si por “indiferencia” entendemos el que no les importe o interese “x” o “y” papel en absoluto, difícilmente podríamos pensar que el buen actor y el sabio muestran indiferencia por los papeles que puedan representar, pues ellos tienen buena disposición e inclinación para representar diferentes papeles, incluso si hay papeles completamente opuestos. Pero, entonces, ¿en qué sentido el actor y el sabio tienen indiferencia por sus papeles? Los reportes señalan que Aristón se alejó de su maestro y compañeros estoicos en ciertos puntos, pero no señalan que se alejó en la concepción o definición de “indiferencia” de los estoicos. Según Sexto, los estoicos tenían tres modos de entender el término indiferente (ἀδιάφορον) y Aristón no es excluido en este punto:

[T.6]Y piensan estos [los estoicos] que el término “indiferente” [τὸ ἀδιάφορον] se utiliza en tres sentidos: en un primer sentido, es aquello hacia lo cual no hay ni inclinación ni aversión, como es el hecho de que el número de estrellas o de cabellos en la cabeza sea par o impar; en otro sentido, es aquello hacia lo cual surge inclinación o aversión, pero no más hacia tal cosa que hacia tal otra, por ejemplo cuando, en el caso de dos monedas de una dracma indistinguibles tanto por su acuñación como por su brillo, debe elegirse una de ellas, pues se produce una inclinación a elegir una de ellas, pero no más hacia la una que hacia la otra. Y en un tercer y último sentido, dicen que lo indiferente es aquello que no contribuye ni a la felicidad ni a la infelicidad, y sostienen que, según este significado, resultan indiferentes tanto la salud y la enfermedad como todas las cosas corpóreas y la mayoría de las cosas externas, por el hecho de que no tienden ni a la felicidad ni a la infelicidad. En efecto, sería indiferente aquello de lo que es posible servirse bien y mal: así, de la virtud siempre es posible servirse bien, y del vicio siempre mal, en cambio de la salud y de los bienes corporales unas veces bien y otras mal, y por eso estas cosas serían indiferentes.

τὸ ἀδιάφορον δ' οἴονται λέγεσθαι τριχῶς, καθ' ἓνα μὲν τρόπον πρὸς ὃ μήτε ὀρμηὶ μήτε ἀφορμῇ γίνεται, οἷόν ἐστι τὸ περιττοῦς ἢ ἀρτίους εἶναι τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τρίχας· καθ' ἕτερον δὲ πρὸς ὃ ὀρμηὶ μὲν καὶ ἀφορμῇ γίνεται, οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τὸδε ἢ τὸδε, οἷον ἐπὶ δυεῖν δραχμῶν ἀπαραλλάκτων τῷ τε χαρακτηριστῆρι καὶ τῇ λαμπρότητι, ὅταν δέη τὸ ἕτερον αὐτῶν αἰρεῖσθαι· ὀρμηὶ μὲν γὰρ γίνεται πρὸς τὸ <τὸ> ἕτερον αὐτῶν αἰρεῖσθαι, οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τὸδε ἢ τὸδε. κατὰ δὲ τρίτον καὶ τελευταῖον τρόπον φασὶν ἀδιάφορον τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συμβαλλόμενον, καθ' ὃ σημαινόμενόν φασὶ τὴν τε ὑγίαν καὶ νόσον καὶ πάντα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἐκτὸς ἀδιάφορα τυγχάνειν διὰ τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συντείνειν. ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς, ὑγείᾳ δὲ καὶ τοῖς περὶ σῶματι ποτὲ μὲν εὖ, ποτὲ δὲ κακῶς ἔστι χρῆσθαι, διὸ ταῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορα. (S. E., *M.*, XI, 59-61, ed. Mutschmann, 1914. Trad. Martos Montiel, 2012)

T.6 presenta tres sentidos del término “indiferente” que los estoicos habrían sostenido, aunque no se nos especifica qué estoico sostuvo cada uno. Un primer sentido de indiferente se refiere a aquello hacia lo que no hay ni impulsos ni rechazo. Esta sería una forma de indiferencia absoluta. El segundo sentido de lo indiferente se refiere a aquello hacia lo que hay impulso, o aversión, pero ese impulso o aversión no es mayor o menor al impulso, o aversión, que hay hacia otra cosa u otras cosas. Dos dracmas del mismo valor y forma son indiferentes acorde a este segundo sentido, no porque hacia ellas no haya impulsos, sino porque hay impulsos iguales hacia ambas. Finalmente, el tercer sentido de lo indiferente hace referencia a aquello que no contribuye ni a la felicidad ni a la infelicidad, o aquello de lo que es posible servirse bien o mal. ¿Cuál de estos tres sentidos de lo indiferente pudo ser aplicado por Aristón al buen actor y el sabio para caracterizar su actitud frente a los papeles que podría representar? El primer sentido no armoniza bien con la actitud del buen actor, quien de hecho sí tendría impulsos hacia los papeles que representa. El tercer sentido de lo indiferente, es decir, aquello que no contribuye ni a la felicidad ni a la infelicidad, tampoco parece irle bien al actor, sólo al sabio, pues la actividad de la persona que se dedica a la actuación no tiene que ver con la felicidad, o la moralidad, sino con ejecutar de manera adecuada un papel actoral. Es importante para que el símil funcione que la analogía entre el actor y el sabio se mantenga, de manera que la actitud de ambos debe ser semejante en lo que respecta a la indiferencia. Resta el segundo sentido, el cual es el que se ajusta tanto al buen actor como al sabio, pues el buen actor y el sabio tendrían

impulsos o inclinaciones para representar un papel concreto, pero no más ni menos impulsos que para representar el papel opuesto.¹⁴ Así pues, este es el sentido de “indiferente” apropiado a la actitud que tienen el buen actor y al sabio frente a los papeles a representar. Un testimonio de Cicerón parece confirmar que este segundo sentido de “indiferente” es el que conviene a la comparación entre el sabio y el actor. Este testimonio (T.7) refiere que, para Aristón, el sabio tiene inclinaciones por igual hacia todas las cosas que incidan en su mente y le ocurran. Estas cosas a las que se inclina no son la virtud, de manera que la indiferencia del sabio hacia cosas que no son ni virtud ni vicio no significa carecer de impulsos.

[T.7] Después Aristón, que no se atrevió a no dejar [algo apetecible independientemente de la virtud], en cambio, introdujo, en las cosas que el sabio conmovido apetece, algo, cualquier cosa que incida en su mente y cualquier cosa, por así decirlo, que le ocurra. En esto él es mejor que Pirrón, porque concedió algún género de apetecer, [pero] es peor que los restantes, porque profundamente se apartó de la naturaleza.

deinde Aristo, qui nihil relinquere non est ausus, introduxit autem, quibus commotus sapiens appeteret aliquid, quodcumque in mentem incideret, et quodcumque tamquam occurreret. is hoc melior quam Pyrrho, quod aliquod genus appetendi dedit, deterior quam ceteri, quod penitus a natura recessit. (Cic., *De fin.*, IV, 43, ed. Schiche, 1915)¹⁵

La actitud indiferente que mejor parece adecuar al sabio y al buen actor es la de tener impulsos hacia algo pero no en menor o mayor medida que hacia otra cosa, pues cómo muestra T.7 el sabio no carece de inclinaciones hacia

¹⁴ Ioppolo (2012, p. 212-15) atribuye este segundo sentido de lo “indiferente” a Aristón. Ioppolo sostiene que este sentido de lo “indiferente” es compatible con el poder actuar y el poder elegir. Esto lo diferencia del primer sentido de lo “indiferente” que al negar el impulso niega la acción y la elección. La elección y acción de algo tienen por condición necesaria los impulsos, pero no son suficientes. La elección en Aristón, según Ioppolo (2012, p. 212, 214, 216), depende del juicio recto de la razón evaluando las circunstancias, lo cual puede verse en los ejemplos de elección que presenta Aristón: elegir la enfermedad si la salud implica servir a un tirano y elegir las letras para escribir un nombre específico. El segundo sentido de lo “indiferente” es compatible con el criterio de acción que es el juicio de la razón. Boys-stones (1996, p. 83), al contrario, piensa que Aristón sostuvo la indiferencia absoluta, o el primer sentido de lo “indiferente”. Lo que explica la posibilidad de actuar, según Boys-stones (1996, p. 84-86), es la *ἐπελευστική δύναμις* y las circunstancias, es decir, la capacidad impulsiva del alma que surge ante dos cosas indiferenciables.

¹⁵ Sobre la relación entre este testimonio de Cicerón (T.7) y el segundo sentido del término “indiferente” que aparecen en T.6, puede verse: Ioppolo, 2012, p. 214-15.

cosas que no son la virtud, de manera que, siguiendo la analogía, el buen actor también tendrá inclinaciones hacia todos los papeles que le ocurran.

Después de desarrollar los puntos (A) y (B), regreso a la pregunta principal: ¿de qué manera la comparación del sabio con un buen actor que acepta el papel que la divinidad le asigna explica por qué Aristón propuso que hay que vivir con indiferencia? Respondo. Puesto que hay que imitar al sabio y puesto que el sabio como un buen actor no tiene más, o menos impulsos, hacia un papel que hacia otro, razón por la cual puede representarlos adecuadamente uno u otro, entonces hay que vivir con no más, o menos, impulsos frente a las cosas intermedias a la virtud y el vicio (la pobreza, la riqueza, el poder, la enfermedad, etc), las cuales, por cierto, en combinación forman los papeles a representar. Esta actitud frente a las cosas intermedias es precisamente el vivir indiferentemente y aquélla la probable explicación, a partir del símil del sabio como un buen actor, que Aristón habría usado para sostener que hay que vivir sin hacer distinciones entre las cosas intermedias. Este es, entonces, el modo en que el símil del actor es usado por Aristón con un fin explicativo.

Como se puede ver, esta explicación de por qué hay que vivir sin hacer distinciones en las cosas intermedias, a su vez, es capaz de dar luz a en qué consiste el vivir indiferentemente. En efecto, a partir de ella se puede decir que el vivir indiferentemente consiste en no tener más, o menos, impulsos hacia unas cosas intermedias que hacia otras, es decir, consiste en tener igual impulso hacia unas cosas que hacia otras, por ejemplo, tener impulsos iguales hacia la salud y hacia la enfermedad, hacia la riqueza y hacia la pobreza, de manera que quien viva de esta manera podrá adaptarse tanto a la riqueza como a la pobreza, cuando la poetisa cósmica cambie las circunstancias. Un posible fragmento de Aristón parece confirmar que esta es precisamente la actitud que hay que tomar frente a las cosas intermedias: “[T.8] De *Las imágenes* de Aristón: «Un piloto no se mareará en una barca grande ni en una pequeña, pero los inexpertos en ambas. Así, el que está instruido no se turba en la riqueza y en la pobreza, pero los ignorantes en ambas.»”¹⁶ Como podemos leer, este fragmento señala que el instruido no se turba ni en la riqueza ni en la pobreza. La actitud correcta frente a la riqueza y a la pobreza no es no tener impulsos hacia ellas, sino el no perturbarse cuando se

¹⁶ Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὁμοιωμάτων. Κυβερνήτης μὲν οὔτε ἐν μεγάλῳ πλοίῳ οὔτε ἐν μικρῷ ναυτιάσει, οἱ δὲ ἄπειροι ἐν ἀμφοῖν· οὕτως ὁ μὲν πεπαιδευμένος καὶ ἐν πλοῦτι καὶ ἐν πενίᾳ οὐ ταράττεται, ὁ δ' ἀπαιδευτος ἐν ἀμφοῖν. (SVF. I, 396)

está en una u otra situación. No turbarse no significa no tener inclinaciones o impulsos, sino el no tener inclinaciones violentas o impulsos violentos.¹⁷ No obstante, hay otro testimonio de Cicerón que podría comprometer esta lectura sobre que el vivir indiferentemente sea el tener iguales impulsos hacia las cosas intermedias. El texto en cuestión dice así: “[**T.9**] Para él [Aristón], el bien último es, en estas cosas, ni a una ni a otra parte ser movido, lo que por él es llamado «indiferencia».”¹⁸ “Estas cosas” son las cosas intermedias, de manera que el reporte parece decir que la indiferencia es no moverse (*moveri*) hacia uno u otro lado de los pares de opuestos que constituyen las cosas intermedias: salud-enfermedad, riqueza-pobreza, etc. Sin embargo, esto parece estar en conflicto con **T.7**, donde leemos con claridad que el sabio tiene inclinaciones hacia cosas que no son la virtud. Podríamos rechazar **T.7** prefiriendo **T.9**. Pero no veo por qué preferir **T.9** sobre **T.7**. Sería mejor ver cómo pueden ser compatibles. Y lo pueden ser si entendemos el “ni a una ni a otra parte ser movido” de **T.9** no como señalando falta de impulsos por igual hacia una cosa y hacia otra, sino como señalando que no es movido a una cosa en mayor medida que a otra.

Con lo dicho, he tratado de explicar también cómo la comparación del sabio como un buen actor podría dar luz a qué significa vivir indiferentemente, aquello que para Aristón es el fin último. Mas, como trataré de mostrar ahora, la imagen del sabio como un buen actor y su significado, también pueden explicar en qué consiste la vida acorde a la naturaleza para Aristón. Séneca parafraseando a Aristón reporta que, para Aristón, es feliz la vida que se conforma con la naturaleza, lo cual parece ser lo mismo que el vivir de manera indiferente.¹⁹

[**T.10**] Cuando, con tales principios, induzcas al hombre a considerar su condición y conozca que no es feliz la vida que se conforma con el placer, sino la que se conforma con la naturaleza; cuando se enamore de la virtud como único bien del hombre, evite el vicio como único mal y valore todas

¹⁷ No perturbarse significa, más bien, no tener tres pasiones muy concretas. “Vivirás, dice Aristón, magníficamente y excelentemente, harás en todas las circunstancias lo que habrá sido concebido [por tí], nunca te atormentarás, nunca desearás, nunca temerás.” [*Vives, inquit Aristo, magnifice atque praeclare, quod erit cumque visum ages, numquam angere, numquam cupies, numquam timebis.*] (Cic., *De fin.*, IV, 69, ed. Schiche, 1915)

¹⁸ *huic summum bonum est in his rebus neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur.* (SVF, I, 362)

¹⁹ Sobre la identificación entre el vivir de manera indiferente y la vida acorde a la naturaleza de **T.10**, puede verse: Ioppolo, 1980, p. 145; 162-3.

las demás cosas -riquezas, honores, buena salud, fuerza, poder- como indiferentes sin tener que adscribirlas ni a los bienes ni a los males, no tendrá necesidad de un preceptor, para cada situación, que le diga: «camina de esta forma, come de aquella otra; esto conviene al varón, esto a la mujer, esto al esposo, esto al célibe.

His decretis cum illum in conspectum suae condicionis adduxeris et cognoverit beatam esse vitam non quae secundum voluptatem est sed secundum naturam, cum virtutem unicum bonum hominis adamaverit, turpitudinem solum malum fugerit, reliqua omnia—divitias, honores, bonam valetudinem, vires, imperia—scierit esse mediam partem nec bonis adnumerandam nec malis, monitorem non desiderabit ad singula qui dicat 'sic incede, sic cena; hoc viro, hoc feminae, hoc marito, hoc caelibi convenit'. (Sen., *Ep.*, 94, 8, ed. Reynolds, 1965. Trad. Roca Meliá, 2015).

¿Para Aristón, cuál es esta naturaleza acorde a la que hay que vivir? Señala Ioppolo (1980, p. 144-145; 162-3; 169) que para Aristón esta naturaleza no estaría haciendo referencia a algo externo al ser humano, de manera que esto diferenciaría a Aristón de otros estoicos (entre ellos Crisipo) para quienes la naturaleza acorde a la que hay que vivir haría referencia a la “naturaleza de todas las cosas”. La naturaleza para Aristón, señala esta estudiosa, es la razón o la virtud, y, por tanto, la vida acorde a la naturaleza es la vida acorde a la propia razón o virtud. Pero, como la propia estudiosa reconoce (Ioppolo, 1980, p. 145; 162-3), la vida acorde a la naturaleza parece identificarse con el vivir indiferentemente, de manera que la vida acorde a la naturaleza no podría carecer de los elementos constitutivos del vivir indiferentemente. Así, como lo ha revelado el símil del actor, puesto que el vivir indiferentemente significa el no inclinarse ni en mayor ni en menor medida hacia las cosas intermedias que son asignadas por la divinidad, entonces parece que la vida acorde a la naturaleza incluiría el vivir acorde a los designios de esta divinidad. Con todo esto resulta que, para Aristón, la naturaleza acorde a la cual hay que vivir no parece reducirse al *logos* de cada quien, sino que parece referirse a la “naturaleza de todas las cosas”, la cual es otra designación con la que los estoicos nombran a dios. De esta manera, la propuesta de Alesse (1994, p. 70) sobre que el símil del actor en Aristón se propone mostrar que el sabio pone su fin en “la coherencia con su propio *logos*” no podría ser correcta.

Hay otro punto de la vida acorde a la naturaleza que el símil del sabio como actor y la noción de indiferencia que entraña podrían esclarecer. Mientras que Aristón sostiene que la felicidad está en vivir acorde a la naturaleza, también es reportado que para Aristón las cosas intermedias entre

la virtud y el vicio no son, por naturaleza, preferibles unas y rechazables otras, sino que dependiendo de las circunstancias unas se prefieren y otras se rechazan:

[T.11] En efecto, las cosas intermedias entre la virtud y el vicio son, en general, indiferentes [ἀδιάφορα] y no presentan entre sí ninguna distinción, ni son por naturaleza preferibles [προηγμένα] unas y rechazables [ἀποπροηγμένα] otras, sino que, según las diferentes circunstancias de los tiempos, ni las que se considera que han sido preferidas llegan a ser totalmente preferibles, ni las que se considera que han sido rechazadas son necesariamente rechazables.

καθόλου γὰρ τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγὴν, μηδὲ τινὰ μὲν εἶναι φύσει προηγμένα, τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφοροὺς τῶν καιρῶν περιστάσεις μήτε τὰ λεγόμενα προῆχθαι πάντως γίνεσθαι προηγμένα, μήτε τὰ λεγόμενα ἀποπροῆχθαι κατ' ἀνάγκην ὑπάρχειν ἀποπροηγμένα. (S. E., *M.*, XI, 65, ed. Mutschmann, 1914)

[T.12] Así también en las cosas intermedias entre la virtud y el vicio no sobreviene una elección natural de unas respecto de otras, sino más bien [una elección] según la circunstancia.

οὕτω κὰν τοῖς μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας πράγμασιν οὐ φυσικὴ τις γίνεται ἐτέρων παρ' ἕτερα πρόκρισις, κατὰ περίστασιν δὲ μᾶλλον. (S. E., *M.*, XI, 67, ed. Mutschmann, 1914)

¿Estos textos muestran que para Aristón las cosas intermedias a la virtud y al vicio no son naturales en ningún aspecto? No, lo que dicen estos reportes es que para Aristón no son, por naturaleza, rechazables unas y preferibles otras. Esto no significa que no sean naturales en absoluto. En efecto, si las cosas intermedias son indiferentes y esto significa, acorde al segundo sentido de “indiferente” de **T.6**, que no hay más, o menos, impulsos hacia una cosa intermedia que hacia otra, entonces es probable que todas sean igualmente naturales, razón por la cual hay impulsos hacia todas ellas. ¿Por qué serían todas naturales? Quizá porque son dispuestas por igual por una naturaleza providente. De esta manera, la noción de indiferencia que entraña la imagen del sabio como buen actor ayuda a entender que las cosas intermedias son naturales por igual, pues hay inclinaciones por igual hacia ellas. En resumen, la vida acorde a la naturaleza para Aristón sería el adaptarse adecuadamente

a cualquier situación que la “necesidad” o la “naturaleza”²⁰ nos imponga en la vida, con no menos impulsos hacia esa situación que hacia cualquier otra, pues todas son igualmente naturales. De este modo es como el símil del sabio como un buen actor puede también iluminar qué es la vida acorde a la naturaleza para Aristón.

Para terminar este trabajo debo señalar que, en contra de Christelle Veillard (2007, p. 9-10), no estoy de acuerdo en que para estoicos como Aristón el símil del sabio como actor pueda ser reemplazado por los símiles del sabio como un atleta y como un soldado, pues considero que no podrían cumplir la misma función o uso que tiene el símil del actor para Aristón. La metáfora del soldado (cf. Sen., *Ep.*, 65, 18; Epict., *Diss.*, I, 9, 16; I, 29, 29) se refiere a que debemos permanecer vivos pensando que al hacerlo cumplimos un servicio o juramento militar impuesto por la divinidad, como una especie de estratega, y que cuando ésta lo ordene deberemos partir de la vida. O en un sentido más amplio (cf. Epict., *Diss.*, III, 24, 31-36) se refiere a que en la vida, a la manera de una campaña militar, hay que hacer todo pensando que se trata de una orden del estratega. Es importante cumplir esas órdenes del estratega pues de eso depende el correcto funcionamiento del ejército. La metáfora del atleta (cf. Sen., *Ep.*, 13, 1-3; 78, 16; Epict., *Diss.*, I, 24, 1-2; I, 29, 33-38; III, 10, 8-9; IV, 4, 29-31) se refiere a que frente a circunstancias difíciles debemos pensar que éstas son impuestas por la divinidad para mostrar nuestra fortaleza y nuestra preparación, de la misma manera en que el maestro de gimnasia le pone a alguien un duro contrincante para que muestre lo que ha aprendido. Las tres metáforas, la del actor, la del atleta y la del soldado, tienen algo en común: representan a dios con una figura que determina el modo en el que su subordinado debe actuar. Sin embargo, el alcance de las metáforas del soldado y del atleta es más limitado que el alcance de la metáfora del actor. Aquéllas quieren representar la actitud de fortaleza y obediencia del sabio frente a circunstancias difíciles, mientras que la del actor representa la actitud del sabio tanto frente a las situaciones complicadas como frente a las amenas. Otra diferencia es que las metáforas del atleta y del soldado no necesariamente implican una actitud de indiferencia respecto a las cosas que el superior ordena. En efecto, el soldado y el atleta pueden considerar como males aquellas cosas que tienen que soportar

²⁰ Ioppolo, 2012, p. 219 ve como equivalentes las tesis de Crisipo de adaptarse a lo que la naturaleza universal imponga y la tesis de Aristón respecto a aceptar con fortaleza todo lo que la necesidad del mundo imponga.

por orden de su superior y aun así seguirían mostrando su fortaleza y sus habilidades. El actor, en cambio, si no es indiferente a todos los papeles que podría representar no podrá desempeñarse como un buen actor. Es por estas razones que considero que estas otras metáforas no puede tener el mismo uso que la metáfora del sabio como un buen actor en el pensamiento de Aristón, y, por tanto, que no pueden sustituirla.

Existen otros símiles que, al ser semejantes al símil del sabio como actor, podrían quizá remplazar el símil en cuestión con mayor eficacia. Según ciertos reportes (cf. *SVF*, I, 374; 375; 376; *BS.*, 26.23), Aristón habría sostenido que la virtud en esencia es una, aunque dependiendo de sus relaciones con objetos específicos reciba distintas denominaciones: prudencia, moderación, valentía y justicia.²¹ Para representar esta idea, al parecer, Aristón comparaba a la virtud con la vista, el fuego, una moneda y un cuchillo. En verdad, estos símiles mostrarían que algo se mantiene idéntico, aunque se refiera o relacione con otras cosas, pues la vista se mantendría siendo vista independientemente de que vea cosas negras o blancas, el fuego mantendría su misma naturaleza quemando un material u otro, una misma moneda puede pagar diferentes servicios (renta, flete u honorario) sin dejar de ser una única moneda, y un mismo cuchillo puede cortar distintos materiales, sin que deje de ser el mismo cuchillo. Señala T. Bénatouil (2007, p. 197) que todos estos objetos con los que la virtud es comparada representan en Aristón el aspecto universal de la virtud, de la misma manera en que un instrumento o herramienta es universal, pues puede aplicarse sin dificultad a todas situaciones en las que tal instrumento se espera que funcione. En relación con estas metáforas, Bénatouil (2007, p. 197-8) señala que el símil del sabio como un buen actor puede interpretarse del mismo modo: mostraría la capacidad universal de adaptación del sabio frente a todos los roles que se le presenten. Así, parece que los símiles de la vista, el fuego, la moneda y el cuchillo son semejantes al del actor, pues todos señalan que hay algo “universal” que se puede adaptar adecuadamente a distintas circunstancias sin dejar de ser ello mismo. El actor no deja de serlo porque represente a Tersites o a Agamenón, así como el fuego no deja de serlo porque quemando papel o madera, o la vista no deja de ser vista porque vea algo negro o blanco. Pero hay dudas respecto a si estos símiles aplicados a la virtud son de Aristón (Schofield, 1984, p. 89), de manera que si no son de Aristón y son introducidos por los comentaristas

²¹ Sobre la concepción de la virtud en Aristón se puede ver: Ioppolo, 1980, p. 208-243; Schofield, 1984, p. 83-95; Bénatouil, 2007, p. 183-198.

de Aristón, entonces no pueden ser equivalentes o cumplir la misma función que el símil del actor. Pero, aunque esos símiles fueran de Aristón, considero que no son semejantes al símil del actor, pues estos objetos con los que se compara a la virtud son cosas inanimadas y, al carecer de intencionalidad, no podrían representar la capacidad de obrar bien y de ser indiferente del sabio. Si el objetivo del símil de actor fuera mostrar prioritariamente que algo permanece en distintas circunstancias, entonces podrían ser intercambiables. Pero éste es un aspecto marginal en la comparación propuesta por Aristón, pues su objetivo prioritario es mostrar que el sabio puede desempeñar de manera adecuada cualquier situación que la divinidad le ordene.

CONCLUSIÓN

La comparación del sabio como un buen actor que habría usado Aristón será profundamente influyente dentro del estoicismo. Influirá a estoicos como Panecio y Epicteto, los cuales a partir de sus adaptaciones de esa metáfora desarrollarán la noción de *persona* o influirán en el desarrollo de la noción de *persona* como actualmente la entendemos, es decir, como equivalente a “ser humano”. Esta comparación en Aristón no sólo es importante en el estoicismo posterior a él, sino dentro del mismo pensamiento del propio Aristón por el uso o función explicativa que tiene, como he tratado de mostrar. Si alguien pregunta, ¿por qué Aristón propuso que hay que vivir de manera indiferente? La respuesta “porque el sabio es como un buen actor” ahora podría ser una respuesta mucho más penetrante y clara, si es que el presente trabajo cumplió el objetivo de explicar por qué a partir de ese símil Aristón propuso que hay que vivir de manera indiferente. Sin embargo, la pregunta de por qué Aristón propuso que este vivir de manera indiferente es el fin de la vida queda por el momento aún sin respuesta de mi parte.²²

[Recebido em novembro/2022; Aceito em janeiro/2023]

²² Una versión de este trabajo fue leída en el Coloquio Internacional Sabidurías de la Antigüedad organizado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en septiembre de 2022. Las traducciones presentadas en este trabajo son mías, a menos que indique lo contrario.

BIBLIOGRAFÍA

- ALESSE, F. *Panezio di Rodi e la Tradizione Stoica*. Napoli: Bibliopolis, 1994.
- ARMIN VON, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I: *Zeno et Zenonis discipli*. Stuttgart: Teubner, 1978. = SVF.
- AX, W. *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia: De natura deorum*. fasc. 45. Leipzig: Teubner, 1933. Available at: <<https://latin.packhum.org/loc/474/50/0#0>>. Access on: 19/10/2022.
- BÉNATOUIL, T. *Faire Usage: La Pratique du Stoïcisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- BÉNATOUIL, T. Épictète et la doctrine des indifférents et du telos d'Ariston à Panétius. *Elenchos*, 40(1), 2019, p. 99–121.
- BOERI, M. y R. Salles. *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética, traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014. = BS.
- BOYS-STONES, G. The ἐπελευστική διναμις in Aristo's Psychology of action. *Phronesis*, 41, 1996, p. 75-89.
- DORANDI, T. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Available at: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0004:003:0>>. Access on: 18/10/2022.
- FISCHER, C. T., *Diodorus, Bibliotheca Historica*, vol. IV. Stuttgart: Teubner, 1985. Available at: <https://www.europeana.eu/item/794/ark__12148_bpt6k25052?utm_source=api&utm_medium=api&utm_campaign=YuvuWBeCa>. Access on: 18/10/2022.
- FREDE, M. A Notion of a Person in Epictetus. In Mason, A. S and T. Scaltsas (eds.). *The Philosophy of Epictetus*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2007, p. 153-168.
- GUILLÉN CABAÑERO, J. *Cicerón: Sobre los deberes*. Madrid: Alianza, 2001.
- IOPPOLO, A. M., *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*. Naples: Bibliopolis, 1980.
- IOPPOLO, A. M. Chrysippus and the Action Theory of Aristo of Chios. In Kamtekar, R. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary volume, 2012, p. 197-222.
- KINDSTRAND, J. F. *Bion of Borysthenes*, Uppsala: University of Uppsala, 1976. Available at: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?1224:001:0>>. Access on: 18/10/2022.
- MARRIN, B. Ariston of Chios and the Sage as Actor: on the Stoic Concep of Persona. *Ancient Philosophy*, vo. 40, no. 1, 2020, p. 179-195.
- MARTOS MONTIEL, J. F. *Sexto Empírico: Contra los Dogmáticos*. Madrid: Gredos, 2012.
- MEINEKE, A. *Strabonis geographica*, vol. 1. Leipzig: Teubner, 1877. Available at: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0099:001:0>>. Access on: 18/10/2022.
- MUTSCHMANN, H. *Sexti Empirici opera*, vol. 2. Leipzig: Teubner, 1914. Available at: <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101076512902&view=1up&seq=5&skin=2021>>. Access on: 06/03/2022.
- ORTIZ GARCÍA, P. *Epicteto: Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos, 1993.
- PIMENTEL ÁLVAREZ, J. *Marco Tulio Cicerón: Cuestiones académicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- SCHENKL, H., *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. Leipzig: Teubner, 1916. Available at: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0557:002:0>>. Access on: 06/03/2022.

- REYNOLDS, L. D. *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, Vols. 1-2. Oxford: Clarendon Press, 1965. Available at: <<https://latin.packhum.org/loc/1017/15/0#0>>. Access on: 06/03/2022.
- ROCA MELÍA, I. *Séneca, Epístolas Morales a Lucilio*, vol 2. Madrid: Gredos, 2015.
- ROSKAM, G. *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle) Platonism*. Leuven: Leuven University Press, 2005.
- SCHICHE, T. *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, De finibus bonorum et malorum*, Fasc. 43, Leipzig: Teubner, 1915. Available at: <<https://latin.packhum.org/loc/474/48/0#0>>. Access on: 06/03/2022.
- SCHOFIELD, M. Ariston of Chios and the Unity of Virtue. *Ancient Philosophy*, vol. 4, no. 1, 1984, p. 83-96.
- VAN DEN HOUT, M. P. J., *M. Cornelii Frontonis Epistulae*, Leipzig: Teubner, 1988.
- VEILLARD, C. *L'acteur, le masque et le danseur : la métaphore du théâtre dans le système stoïcien*. 2007. Available at: <<https://u-paris10.academia.edu/ChristelleVeillard>>. Access on: 18/10/2022.