



# LO JUSTO LO ES POR NATURALEZA, NO POR CONVENCIÓN. LOS ARGUMENTOS ESTOICOS EN CONTRA DE LA ESCLAVITUD Y LA DOCTRINA DE LA οἰκείωσις

**Marcelo D. Boeri** [Universidad Alberto Hurtado, Chile]

[mboeri@uahurtado.cl]

Τό τε δίκαιόν φασί φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει  
Estobeo, *Eclogae* 2. 94. 7 (ed. WACHSMUTH)

φύσει θεράποντες μὲν ἐλεύθεροι γεγόνασιν,  
ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δούλος οὐδεὶς  
(Filón, *De specialibus legibus* 2. 69)

**Resumen:** En este ensayo se argumenta que la tesis estoica de la igualdad natural entre los seres humanos presupone una reconsideración radical de la noción de naturaleza, probablemente inspirada en el sofista Antifonte. Aunque los estoicos parecen considerar el naturalismo antifonteo, centrado en las facultades corpóreas, y reconocen la distinción clásica 'convencional-natural' aplicada a la diferencia entre griegos y bárbaros, desarrollan la tesis de la igualdad de naturaleza en dirección de una teoría de la justicia y la ley natural que supera la identidad de naturaleza entendida como necesidad corpórea. El autor sostiene que ese desarrollo se funda en la tesis estoica de la familiaridad.

**Palabras clave:** Antifonte, estoicismo, esclavitud, familiaridad

**The just is by nature, not by convention. Stoic arguments against slavery and the doctrine of οἰκείωσις**

**Abstract:** This essay argues that the Stoic thesis of natural equality among human beings presupposes a radical reconsideration of the notion of nature, probably inspired on Antiphon the sophist. Even though the Stoics seem to consider the Antiphonitean naturalism, focused on bodily faculties, and recognize the 'conventional-natural' classical distinction applied to the difference between Greeks and barbarians, they develop the theory of natural equality toward a theory of justice and natural law that exceeds the identity of nature understood as bodily necessity. The author also maintains that this development is based on the Stoic thesis of familiarization.

**Key words:** Antiphon, Stoicism, slavery, familiarization

## Introducción: la distinción convención-naturaleza y el naturalismo estoico

El mundo antiguo greco-romano fue característicamente 'esclavista'. Como han mostrado los historiadores del mundo antiguo, la esclavitud fue una parte decisiva de la economía de la antigüedad, aunque los detalles del modo en que la esclavitud tuvo impacto en la economía antigua todavía se discuten<sup>1</sup>. La dis-

1 Cfr. FINLEY 1981: 120-121 (donde se destaca la relevancia de los esclavos procedentes de Frigia en las minas de plata de Atenas). Sobre la importancia de Solón

tinción entre ‘libre’ y ‘esclavo’ es sin duda anterior a Aristóteles<sup>2</sup>, pero la defensa sistemática más cerrada a favor de la esclavitud como una condición natural es la aristotélica (*Política* 1254a-b). Desde luego, no es que Platón no dé por supuesta dicha distinción<sup>3</sup>; pero a pesar de la controversia respecto de si su modelo de sociedad sana incluye o no esclavos, Platón nunca presenta una discusión sistemática del tema<sup>4</sup>.

Naturalmente, antes de las discusiones de Platón y Aristóteles se encuentran las de los sofistas. Antifonte, teniendo como eje de su argumentación la distinción ‘por naturaleza’ - ‘por convención’, estaba interesado en mostrar que no había diferencias entre griegos y bárbaros y que tampoco había diferencias de raza o de nacimiento. La justicia (o injusticia) se reduce a respetar las leyes en las que uno vive como ciudadano, que se basan en un acuerdo, no en la necesi-

dad<sup>5</sup>. Uno habría esperado que Antifonte también condenara la diferencia entre libre y esclavo; desafortunadamente, nada de eso aparece en los restos fragmentarios de sus textos.

La tesis estoica de la igualdad por naturaleza de los seres humanos desde luego no es de origen estoico. Probablemente el escritor que ha postulado ese enfoque con mayor fuerza y claridad es, de nuevo, Antifonte:

**TI** Por lo tanto, nos hemos vuelto bárbaros (βεβαρβάρο[με]θα) los unos respecto de los otros porque todos, bárbaros y griegos, somos hechos por naturaleza iguales en todo (φύσει πάντα πάντ[ε]ς ὁμοίως πεφύκ[α]μεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληγ[ε]ς εἶναι). Se puede examinar las cosas que por naturaleza son necesarias en todos los seres humanos y que a todos se les suministra según las mismas capacidades. En estas mismas cosas ninguno de nosotros se distingue como bárbaro o como griego, pues todos respiramos el mismo aire por la boca y la nariz, nos reímos cuando nuestra mente está alegre o lloramos cuando estamos adoloridos. Recibimos los sonidos con el oído, y, gracias a la luz,

---

en la promulgación de la *σεισάχθεια* γ, de nuevo, sobre la relevancia del trabajo servil cfr. FINLEY 1981: 179-151 y FINLEY 1990: 61.

2 Tucídides 1. 121; 2. 71.

3 Cfr. *República* 351d; 395e; 431b-c; 433d *et passim*.

4 Sobre la esclavitud en Platón cfr. *República* 395b-c; 471a; *Leyes* 776c-778a. Aunque puede haber dudas respecto de si Platón admite la esclavitud entre los griegos, no hay dudas de que la admite para los bárbaros (*Rep.* 469b-c).

---

5 Frag. 44 (ed. DECLEVA CAIZZI): “Justicia (Δικα[ιο]σύνη) es no violar (μη παραββαίνεiv) ninguna de las normas legales (νόμιμα) de la ciudad en la que uno vive como ciudadano”. Las ‘cosas’ (probablemente ‘exigencias’) propias de la naturaleza son necesarias (τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀ[ναγ]καῖα), las de las leyes son “acordadas” (τὰ [μὲν] τῶν νόμωv ὁμολογη[θέν]τα).

vemos con la vista, trabajamos con las manos y caminamos con los pies<sup>6</sup>.

Se trata de una forma de naturalismo que fundamentalmente muestra una igualdad entendida desde la perspectiva de las necesidades y capacidades corpóreas. Pero los estoicos presentan un debate diferente con énfasis también diferentes: partiendo de la misma idea en cuanto a la 'igualdad natural', refinan la noción de naturaleza en una dirección distinta e integran la tesis de la igualdad de naturaleza entre los seres humanos a una teoría de la justicia y ley natural que supera la identidad de naturaleza entendida como necesidad corpórea.

En este ensayo me propongo argumentar que la tesis estoica de la igualdad natural entre los seres humanos presupone una reconsideración radical de la noción de naturaleza, probablemente inspirada en la sofística. Aunque no hay pasajes estoicos en los que pueda advertirse con claridad que los estoicos hayan con-

siderado con especial atención las reflexiones de Antifonte, parece relativamente claro que en el trasfondo de sus argumentos está presente la distinción 'convencional - natural' aplicada a la diferencia entre griegos y no griegos así como la fuerza normativa de la naturaleza para establecer la igualdad entre las personas. Pero, como he sugerido recién, aunque los estoicos en cierto modo podrían haber considerado el naturalismo antifonteo centrado en las facultades corpóreas (que, desde una perspectiva puramente observacional, mostraría que no hay una diferencia esencial entre los humanos), desarrollan la tesis de la igualdad de naturaleza en dirección de una teoría de la justicia y la ley natural que supera la identidad de naturaleza entendida como necesidad corpórea. Como espero mostrar en lo que sigue, ese desarrollo se funda en la tesis estoica de la familiaridad, *i.e.* la teoría según la cual el ser vivo al comienzo de su vida siente un apego y cuidado por su propia autoconservación<sup>7</sup>. En el humano ese au-

---

6 Frag. 44 (ed. DECLEVA CAIZZI 1989). Para un análisis detallado del pasaje cfr. GAGARIN 2002: 66-78. Aunque en la actualidad parece haber una tendencia a pensar que el Antifonte sofista y el Antifonte orador son la misma persona (cfr. GAGARIN 2002: 2 ss.), ha habido una encendida discusión al respecto, en la cual (por razones obvias) no me involucro en este artículo. Salvo que indique lo contrario, todas las traducciones de los textos citados textualmente me pertenecen.

---

7 Los siguientes son los textos más relevantes a partir de los cuales se reconstruye la doctrina: DL 7. 85-86. Hierocles, *Elementa Ethica* 1. 1-4; 1. 31-47; 1. 49-2. 31; 2. 33-45; 3. 19-27; 3. 46-51. Cicerón, *De officiis* 1. 11-17; *De finibus* 3. 62-67. Hierocles, en Estobeo, *Eclogae* 4. 671. 7-673. 11 (ed. WACHSMUTH). Porfirio, *De abstinentia* 3. 19-20. Séneca, *Epistulae Morales* 121. 5-21; 23-24. La literatura al

to interés instintivo puede reorientarse en dirección de los demás miembros de la especie e integrar la autoconservación egoísta inicial a un modelo fundado en el interés social. Si se tiene en cuenta este trasfondo y la afirmación de Zenón de Citio (citada por Porfirio, *De abstinentia* 3. 19-20; *SVF* 1. 197) de que la familiaridad es principio de la justicia, resulta relativamente claro por qué los estoicos sostienen con tanto énfasis que lo justo lo es por naturaleza y que las distinciones convencionales entre libres y esclavos no tienen la menor relevancia: si todos los humanos tenemos la misma naturaleza racional, no hay nada que nos distinga de un modo radical en cuanto a nuestra condición natural, de modo que nuestra verdadera humanidad no se define por ser esclavo en el sentido convencional de estar sujeto a otra persona, sino por ser capaz de actualizar y desarrollar adecuadamente la propia naturaleza, es decir, la propia racionalidad.

### Ley natural y esclavitud

Ley y esclavitud son dos nociones que claramente evocan una discusión jurídico-política en la que un enfoque centrado en cuestio-

---

respecto es vastísima; para un estudio de conjunto del problema cfr. RADICE 2000, BEES 2004 y la literatura citada y discutida en BOERI 2013b.

nes de índole más moral que política o jurídica parece completamente irrelevante. Sin embargo, la estrategia estoica pasa por redefinir la noción misma de ley y de esclavitud, quitándoles el peso político-jurídico y enfatizando su contenido moral. El problema visto desde el punto de vista de la *Realpolitik* parece poco interesante, toda vez que, sin importar lo bueno o elegante que sea el argumento estoico para mostrar en qué consiste, ‘en realidad’, la ley fundante del orden (humano y cósmico) y qué significa ser un ‘verdadero’ esclavo, no es suficiente para impedir que algunos seres humanos esclavicen y mortifiquen a otros seres humanos por medios ‘legales’. Sin embargo, si lo que uno quiere es tratar de entender el proyecto estoico, debe hacer un esfuerzo por tratar de comprender el alcance que tiene la consideración del asunto en los términos teóricos que, finalmente, no son nunca solamente teóricos, sino que siempre tienen una pretensión de aplicación práctica. El interés explícito de los estoicos por llevar al plano práctico lo que se formula en la teoría seguramente no puede ser exagerado. La máxima estoica “resiste y abstente” (en su forma griega ἀνέχου καὶ ἀπέχου; en su forma latina *sustine et abstine*) es una prescripción que, aunque se volvió ‘típicamente’ estoica, solo aparece así

y de manera explícita en un pasaje de Epicteto, un estoico tardío:

T2 “Así”, decía [Epicteto], “si uno tuviera en su corazón estas dos palabras y las cultivara, gobernando y poniendo atención sobre sí mismo (*sibi imperando atque observando curet*), sin duda sería una persona sin tacha y viviría una vida completamente tranquila”. Estas son las dos palabras que [Epicteto] solía decir: “resiste (*ἀνέχου*) y abstente” (*ἀπέχου*) (Frag. 10; en Aulo Gelio, *Noctes Atticae* 17. 19).

Sin duda se trata de una tesis que puede ser rastreada también en los estoicos antiguos: la idea es, fundamentalmente, que hay que ser capaz de internalizar y, por ende, incorporar la teoría a la práctica efectiva, pues esa es la única manera en la que un ser verdaderamente racional gozará de una vida realmente tranquila y, por tanto, ‘feliz’. La virtud consta de principios teóricos ‘que se ejercitan’, es decir, es un saber teórico y práctico, lo cual significa que la identificación estoica de la virtud con una forma de conocimiento no significa la mera posesión teórica de dicho conocimiento: “el virtuoso es no solo teórico, sino también práctico de lo que hay que hacer” (cfr. DL 7. 125-126; véase también *Anecdota Graeca*, vol. I, p. 171; SVF 3. 214; Musonio Rufo, *Dissert.* 6. 1-22).

Con cierta frecuencia los estoicos redefinen los términos de la discusión de una manera radical. Por ejemplo, siguiendo un modelo ‘socrático’, argumentan que el conocimiento de lo que hace buenos o mejores a los seres humanos es condición de un carácter libre y noble; la ignorancia, en cambio, hace esclavo al hombre<sup>8</sup>. Esta posición socrática, que presupone una verdadera redefinición de los bienes y que los identifica con el conocimiento y la virtud, reaparece en la fórmula estoica:

T3 la ‘verdadera’ riqueza es un bien y la ‘verdadera’ pobreza un mal; la ‘verdadera’ libertad es un bien en tanto que la ‘verdadera’ esclavitud, un mal. Por eso solamente el excelente o virtuoso (*σπουδαῖος*) es rico y libre, en tanto que el vil (*φᾶυλος*) es, por el contrario, pobre, ya que está privado de las inclinaciones hacia la [verdadera] riqueza y, a causa de una disposición servil en él, es un esclavo (Estoico, *Ecl.* 2. 101. 14-20; cfr. Cicerón, *Paradoxa Stoicorum* 5).

Una estrategia similar se advierte en el tratamiento estoico de la ley; al-

---

8 Para Sócrates el verdadero “tesoro” o la verdadera riqueza es la virtud (Jenofonte, *Memorabilia* 4. 2. 9). Véase también la prescripción platónica respecto de lo innecesario que resulta para los perfectos guardianes de la ciudad el oro y plata que proceden de los hombres si ya tienen el oro y plata que vienen de los dioses (*Rep.* 416e-417a).

gunos de los más importantes pasajes que sirven para reconstruir la teoría estoica de la ley<sup>9</sup> contienen las definiciones estoicas canónicas de νόμος como el criterio o estándar que, de un modo fuertemente normativo, indica lo que hay que hacer (lo noble y lo justo) y lo que no hay que hacer (lo vergonzoso y lo injusto). Uno podría advertir allí una cierta coincidencia con la distinción de Antifonte entre lo que es propio de la naturaleza y lo que lo es de las leyes (donde 'leyes' significa lo 'acordado' o 'convencional', según la terminología de Antifonte: ὁμολογηθέντα). Los estoicos intentan argumentar a favor de la preeminencia de la ley natural enfatizando especialmente el alcance 'universal' de dicha ley, que no depende de un individuo, de un pueblo o de una cultura<sup>10</sup>. Pero la reformulación

estoica del carácter necesario de lo que pertenece a la naturaleza excede la consideración centrada en actividades corpóreas necesarias que todos los seres humanos compartimos y monta la teoría de la ley natural en una teoría de la racionalidad completamente nueva en el panorama griego.

Esa nueva concepción de la razón –que, obviamente, también se manifiesta en una cosmovisión ético-política diferente– postula la tesis, extraña a los pensadores del período clásico, de que a tal punto está todo el universo 'penetrado' de razón que no hay nada que no sea una expresión de la razón universal que se difunde por la totalidad de lo real. Siendo esto así, puede entenderse en qué sentido el

---

9 Marciano, *Instituciones* I (SVF 3. 314). Cicerón, *De re publica* 3. 33 (SVF 3. 325). Cicerón, *De legibus* 1. 18-19; 2. 9-11. Plutarco, *De Alexandri magni fortuna aut virtute* 329a-b (*De Alex.*; SVF 1. 262). Filón, *Opif.* 142-143 (SVF 3. 337); Filón de Alejandría, *De Jos.* 28-32; 38-39 (SVF 3. 323). Cicerón, *De officiis* 3. 21-24. Estobeo, *Ecl.* 2. 96. 10-17; 102. 4-19; 103. 9-104. 9 (SVF 1. 587; 3. 613).

10 Cfr. Filón de Alejandría (*De Jos.* 28-32; SVF 3. 323), donde se subraya la idea de que la πολιτεία de los demos no es más que un "apéndice" (πρῶσθηκη) de la naturaleza y que "las leyes en las ciudades son apéndices de la recta razón de la naturaleza". La conexión de este enfoque con la tesis del cosmopolitismo es sin duda clara

---

(Cicerón, *De re publica* 3. 33). El origen del cosmopolitismo estoico debe buscarse en los cínicos (cfr. DL 6. 38. 72 y 98 con los comentarios de SCHOFIELD 1999: 141-145. Para la influencia cínica en los estoicos véase los textos recopilados por GIANNANTONI 1990, vol. II, V A, textos 135-140). Aunque el término κοσμοπολίτης está asociado al cínico Diógenes (cfr. DL 6. 63) y antes de él a Sócrates (cfr. Cicerón, *Tusculanae Disputationes* 5. 108), su uso más prolífico (con frecuencia conectado con ideas estoicas) se encuentra en Filón (*De conf. ling.* 106; *De gigantibus* 61; *De specialibus legibus* 2. 45; *De vita Mosis* 1. 157; *De migratione* 59). Pero véase también la expresión πολιτίης τοῦ κόσμου en Epicteto; *Diss.* 2. 10. 1-6; cfr. también 2. 15. 10-12: τῆς αὐτῆς πόλεως πολιτίην καὶ τῆς μεγάλης καὶ τῆς μικρᾶς).

alcance de la posición estoica va más allá de la coyuntura política cuando se considera la opinión estoica de que todos los seres humanos son iguales por naturaleza<sup>11</sup>. Esto se comprende mejor si se recuerda el trasfondo de la tesis estoica de la ley natural –que se identifica con la razón universal–, un principio común del que todos los humanos somos parte. Lo único que nos posiciona en un plano superior respecto de nuestros congéneres es tener una disposición habitual mejor, es decir, tener un carácter virtuoso (Séneca, *De beneficiis* 3. 28; *SVF* 3. 349). Una vez más, desde el punto de vista de la *Realpolitik* este tipo de enfoque no puede ser visto más que como una ingenuidad; pero un estoico sin duda podría argumentar que es parte de la naturaleza racional de un humano exigir una coherencia moral en quien debe aplicar la ley y gobernar el Estado (una exigencia que ciertamente no requiere mayor argumentación y que está presente en el sentido común más elemental).

Al leer los pasajes antes citados sobre la ley (cfr. n. 10) uno puede tener la tentación de pensar que de ellos se sigue que tal prescripción puede formularse como un conjunto de reglas más o menos precisas y accesibles a todo ser humano (en virtud de su naturaleza racional), normas o

reglas que, enunciadas al modo de un código legal, podrían indicar qué es lo que hay que hacer ‘en cada caso’. Sin embargo, en ninguno de los textos citados (ni en otros textos similares) se encuentra formulado el problema de ese modo: la ley no se entiende como si estuviera determinando tipos específicos de acción, al modo en que se determinan en un código. Es cierto, sin embargo, que en el estoicizante tratado *De off.* 3. 21-24 de Cicerón sí se describen tipos específicos de acción que, aparentemente, son normados por ‘la’ ley (*i.e.* la ley universal). Cicerón menciona el robo o actuar en contra de los intereses de otro para beneficiar los propios como más contrario a la naturaleza que la muerte, la pobreza, el dolor o cualquier otra cosa que afecte a una persona o a sus bienes externos, pues ello “destruye la convivencia humana y la sociedad”. Pero como somos seres sociables que requieren de otros (cfr. Hierocles, *Elementa Ethica* 11. 15-21), ese tipo de acción debe ser evitada. Aun cuando este tratado ciceroniano tiene un indudable carácter estoico –probablemente reproduce tesis del estoico Panecio–, también tiene el trasfondo del derecho romano, al cual Cicerón integra la tesis estoica de la ley natural. Esto se ve con claridad cuando sugiere que las leyes se establecen para la protección de la sociedad y convivencia humana y que

---

11 Para un desarrollo más detallado de esta idea me permito referir a BOERI 2010.

quienes las violan deben ser castigados con penas apropiadas de prisión, exilio e incluso la muerte. Y que ello es así, argumenta Cicerón, lo muestra el hecho de que eso “lo lleva a cabo mucho más la razón misma de la naturaleza, que es ley divina y humana”. Esta afirmación indica, a mi juicio, que el argumento ciceroniano está adaptando e incorporando lo que debió haber sido la posición estoica originaria sobre la ley natural o la naturaleza sin más como principio normativo prioritario, pues lo que las fuentes griegas sobre todo enfatizan es que, aunque la ley (*i.e.* la ley universal o común) es soberana de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas (cfr. el texto de Marciano citado en n. 10), está siempre por encima de cualquier tipo de sistema jurídico particular (cfr. Plutarco, *De Alex.* 329a-b; Filón, *De Jos.* 28-32; 38-39) y, consecuentemente, la razón o ley natural no puede ser entendida como ley humana y ley divina (tal vez lo que esta expresión quiere decir es que la ley humana, *i.e.* la ley existente en los Estados particulares, es una verdadera ley toda vez que se adapta a la ley natural universal).

Aunque es cierto que los estoicos habrían estado de acuerdo en que quien esté dispuesto a obedecer la ‘razón de la naturaleza’ no cometerá el error de tratar de tener lo que no le pertenece, no es cierto que hayan

identificado de ese modo la ley natural con las leyes particulares. Por lo demás, aunque Cicerón reconoce que sigue a los estoicos, también admite que lo hace tomando “de sus fuentes a su juicio y arbitrio cuánto y cómo le parece más conveniente” (*De off.* 1. 6). A pesar de que Crisipo dice que la ley preside los actos humanos y que es un canon o estándar de lo justo y lo injusto, cuando sostiene que esa ley es el patrón de lo justo o de lo injusto no proporciona una descripción específica de qué es un acto justo o uno injusto en una situación concreta de acción<sup>12</sup>. Más aún, la recomendación explícita de Zenón de abolir los tribunales de justicia (DL 7. 32-34) sugiere que no puede tratarse de una ley en el sentido en el que entenderíamos una norma civil. Como sabemos por otros pasajes (DL 7. 87-89; *SVF* 3. 4), en la fórmula de Crisipo la ley consiste en vivir en concordancia con la naturaleza, lo cual es el fin, que consiste en vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo, y en no hacer nada de lo que la ley uni-

---

12 Incluso en las definiciones canónicas de justicia, en las que se la caracteriza como un cierto tipo de prudencia en las cosas que hay que distribuir (Plutarco, *De stoicorum repugnantibus* 1034c-e: *SVF* 1. 200; 563; 3. 258) se evita hablar del contenido específico del acto justo, tal como estaría formulado en una norma positiva que regule conductas específicas (como ‘no matar’, ‘no robar’).

versal (ὁ νόμος ὁ κοινός) suele prohibir hacer. Esto es, la ley de la que habla el texto de Marciano describe, más que un código legal o una ley fundamental dentro de un código, un cierto estado disposicional: la perfecta o acabada disposición racional del sabio o virtuoso estoico, esto es, la recta razón<sup>13</sup>. La ley universal a la que se refieren los estoicos, entonces, no legisla al modo de un código sino que más bien prescribe cómo debe ser la disposición habitual del carácter de la persona, de modo que ésta sea virtuosa. Esto, de nuevo, explica por qué Zenón pone tanto énfasis en la necesidad de abolir la acuñación de moneda o los tribunales de justicia: en una sociedad constituida por personas verdaderamente virtuosas nada de esto sería necesario, pues todo el mundo viviría “como hay que vivir” según la ley natural, cuya expresión en el plano humano práctico no es más que una vida virtuosa (cfr. Cicerón, *De legibus* 1. 18-19).

Séneca también va en esta dirección cuando sostiene que la ley es una especie de fuerza que carece de ingredientes emocionales; se trata de una fuerza capaz de castigar en los casos y situaciones en que se requiere, pero sin la pérdida de control y parcialidad que es propia de una persona iracunda (*De ira* 1. 16. 5-6).

---

13 Para un desarrollo pormenorizado de esta sugerencia cfr. BOERI 2013a.

Lo que Séneca está enfatizando es el carácter que debe tener la ley como expresión de la racionalidad o, más precisamente, como expresión de una recta razón, por un lado, y un estado emocional o pasional –que también es para los estoicos una expresión de la razón, solo que se trata de una “razón perversa e intemperante”: τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον. Plutarco, *De virtute morali* 441c-e; *SVF* 1. 202)–, por el otro. Pero la ley de la que está hablando Séneca no es necesariamente una norma suprapositiva, sino la ley positiva correctamente formulada y ‘aplicada’. El trasfondo de esta discusión, sin embargo, parece ser que una ley particular califica como correcta solo si se ajusta a la ley universal (cfr. la misma idea en Cicerón, *De legibus* 1. 44-45; *SVF* 3. 311). En efecto, el hecho de que los principios y el origen sean los mismos para todos muestra que si las leyes particulares son expresiones de racionalidad y que si todos compartimos una naturaleza racional, todos los humanos debemos ser capaces de reconocer la racionalidad universal en las expresiones particulares de las leyes. La comunidad de origen y de estructura racional también muestra que nadie es más noble que otro, a no ser en lo que se refiere a una disposición más recta (*rectius ingenium*) y más apta para las buenas

artes (este es el sabio, cuya razón es recta porque su disposición anímica es virtud; cfr. Filón, *Quod probus* 32-35). Este tipo de argumento de nuevo muestra las razones sistemáticas de los estoicos para sostener que la justicia lo es por naturaleza y que, si eso es así la condición de esclavitud es solamente una distinción convencional sin ningún fundamento en el verdadero estado de cosas<sup>14</sup>. Correctamente ubicado en su contexto, este pasaje explica y desarrolla la tesis estoica de que las distinciones entre los seres humanos en función de sus títulos de nobleza o privilegios de cuna son completamente arbitrarias y convencionales (la misma idea se encuentra en DL 7. 128; SVF 3. 308), y como todos (incluidos los esclavos, claro está) hemos nacido dotados de facultades racionales, todos somos igualmente capaces de ejercerlas en la dirección correcta. En un sentido similar Filón testimonia un conjunto de argumentos (presuntamente estoicos) para mostrar que no hay actividades, por muy serviles que parezcan, que conviertan a quien las lleva a cabo en esclavo; uno puede ser esclavo simplemente por el hecho de carecer de un alma firme o estable que sea fácilmente seducida por la belleza física u otros encantos corpóreos (que

en opinión estoica no califican como bienes), soslayando así las leyes o mandatos de la naturaleza. Ahora bien, dado que 'naturaleza' debe entenderse no como el poder del más fuerte (como pensaban los sofistas), sino como el principio explicativo del orden universal, el 'mundo' del que habla Séneca no es más que el orden subyacente, que es lo mismo que la ley común o universal. El argumento tiene un cierto carácter apriorista en el sentido de que primero se establece qué es lo que debería entenderse por uso correcto de la razón y luego se dice qué es lo que se adapta a ese uso correcto. Pero, de todos modos, describe una posible estrategia para explicar por qué los humanos no pueden definir su conducta más propia a partir de las conductas que comparten con aquellos vivientes que no están dotados de razón. Una prueba indirecta de esto la encuentran los estoicos en el hecho de que los seres humanos son los únicos que en la *scala naturae* son capaces de actuar en contra de lo que son por naturaleza. En un tono parecido dice Cicerón:

**T4** "Quien no la obedezca (*sc.* a la ley universal) huirá de sí mismo y, habiendo despreciado la naturaleza del hombre, por esto mismo sufrirá los más grandes castigos, aun cuando escape de las demás cosas que se consi-

---

14 Para una discusión pormenorizada del tema de la esclavitud en el estoicismo de Séneca cfr. GRIFFIN 2003: 256-262; 274-279.

deran como suplicios” (*De re publica* 3. 33; trad. esp. BOERI-SALLES 2014)<sup>15</sup>.

“Huir de sí mismo” es algo que no puede hacer ningún irracional; es una prerrogativa exclusivamente humana que dota al ser humano de un poder del cual carecen los irracionales: ser capaz de decidir qué hacer, si lo que es acorde con su propia naturaleza o lo que no lo es. Y eso es, precisamente, una señal de su racionalidad<sup>16</sup>.

Para concluir este apartado examinaré un par de pasajes de Filón, quien proporciona detalles sobre la manera en que debe entenderse la ley y la forma en que es posible concebir la esclavitud. En *Quod probus* 37-42 (*SVF* 3. 358-359) argumenta así:

T5 Si alguien, por advertir que algunas personas son vendidas a bajo precio por traficantes de esclavos, cree que son directamente esclavos, está muy errado respecto de la verdad. La venta, en efecto, no revela al comprador como amo o como esclavo al vendido, porque también los padres pagaron un precio por sus hijos y con frecuencia los hijos por sus padres, ya sea en casos de piratería cuando fueron hechos prisioneros o cuando en la guerra fueron capturados. Las leyes

de la naturaleza, que son más firmes que las de aquí, los registran como personas libres (οἱ τῆς φύσεως νόμοι τῶν κάτωθεν ὄντες βεβαιότεροι γράφουσιν ἐλευθέρους). [...] ¿No creemos que el sabio, gracias a su libre e inmovible alma, se encuentra más libre de esclavitud que los leones y posee una fuerza mayor que [quien], a causa de su cuerpo –que es esclavo por naturaleza– y de la extremadamente poderosa buena tensión de su vigor podría caer en el desenfreno? [...] Ningún esclavo es verdaderamente feliz, pues, ¿qué puede ser más miserable que no ser dueño de nada, ni siquiera de sí mismo? Pero el sabio al menos es feliz mientras sobrelleva el lastre y la carga de su nobleza y bondad, en la cual reside su dominio sobre todas las cosas. <Por tanto>, inequívoca y necesariamente el virtuoso es libre (trad. esp. BOERI-SALLES 2014, cap. 30, texto 30.39).

El argumento tiene un eco estoico que también se encuentra en otras fuentes: las leyes particulares (que permiten el tráfico de esclavos) o las ‘leyes’ que gobiernan actos de bandidaje pueden describir a un ser humano como ‘esclavo’ (como el resultado de un acto de piratería o de guerra). Pero las leyes de la naturaleza, que están por encima de esas leyes particulares, consideran a tales personas libres. Como sugiere el propio Filón, la constitución cosmopolita es “la recta razón de la naturaleza”, la ley divina en virtud de la cual las

15 Cfr. también Estobeo, *Ecl.* 2. 96. 10-17; 102. 4-19; 103. 9-104. 9 (*SVF* 1. 587; 3. 613).

16 Para los modos diferentes –aunque conectados– en que se entiende el término λόγος en el estoicismo cfr. BÉNATOUÏL 2002.

conveniencias y los deberes fueron distribuidos para todos (cfr. Filón, *Quod probus* 32-35)<sup>17</sup>. La filiación estoica del argumento es muy clara: la fortaleza anímica es lo que, en la redefinición radical de libertad y esclavitud, permite a cada uno ser ‘verdaderamente’ libre o ‘verdaderamente’ esclavo. En la versión de Epicteto, la persona libre es, en efecto, la que no tiene impedimentos y maneja sus cosas ‘como quiere’. Pero solo carece de impedimentos aquel que no desea nada de lo que le es ajeno, es decir, quien no desea lo que no depende de sí mismo. Este es el camino que conduce a la verdadera libertad (*Diss.* 4. 1. 128-131). Se trata de un tipo de argumentación bastante habitual en Epicteto pero que sin duda está inspirada en una posición original de Zenón y de Crisipo: el virtuoso es el único que es efectivamente libre (*DL* 7. 32-34; *SVF* 1. 226. Galeno, *PHP* 270. 10-274. 39; *SVF* 3. 473).

**T6** Un esclavo, como le gusta decir a Crisipo, es un mercenario de por vida. Tal como un mercenario proporciona un beneficio cuando en su tra-

bajo añade algo más que aquello para lo que se lo arrendó, así también, cuando el amor del esclavo por su amo hace más que lo que su condición requería de él y en su servicio lleva a cabo algo más elevado que conferiría honor a cualquiera que hubiera nacido en una condición más feliz y sobrepasa las esperanzas que su amo [tenía en él], [lo que hizo] es un beneficio hallado dentro de la casa. ¿Quieres saber cuándo no es un beneficio [lo que hace un esclavo]? Cuando uno puede decir: “¿qué ocurriría si el esclavo se hubiese rehusado [a hacerlo]? Pero cuando hace aquello que puede no hacer debe ser elogiado el hecho de que quiso hacerlo. [...] ¿Recibe un amo un beneficio de su esclavo? No, “sino un ser humano de otro ser humano” (*Beneficium dominus a seruo accipit? Immo homo ab homine*). Finalmente, lo que estaba en su poder, lo hizo: confirió un beneficio a su amo. Lo que uno no recibe de un esclavo está en su poder. ¿Pero quién es tan altivo que cree que la fortuna puede no obligarlo a necesitar incluso de los más pequeños? (Séneca, *De ben.* 3. 22. 1-4; trad. esp. BOERI-SALLES 2014, cap. 30, texto 30.36)

Es un hecho que un amo recibe beneficios de su esclavo, pero el servicio no disminuye en nada a la persona que lo confiere, sino que lo enaltece. Cuando un amo recibe un beneficio de su esclavo lo que en realidad sucede es que un ser humano recibe un beneficio de otro. Además, todos

17 Según *DL* 7. 128, la tesis de que lo justo lo es por naturaleza pertenece a Crisipo y se encuentra en su tratado *Sobre lo bello* (Περὶ τοῦ καλοῦ). Crisipo agregaba que no solo lo justo es por naturaleza, sino también la ley y la recta razón (τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον). Lo justo tiene entonces el mismo contenido normativo que la ley entendida como ‘recta razón’.

tenemos los mismos principios y el mismo origen: “nadie es más noble que otro a no ser por tener una disposición más apta y capaz de buenas acciones” (cfr. Séneca, *De ben.* 3. 28. 1-2).

### **Epílogo: la “familiaridad” (οἰκειώσις) como fundamento de la justicia y de lo justo por naturaleza**

Al comienzo de este ensayo sugerí que la tesis según la cual lo justo lo es por naturaleza presupone la teoría de la familiaridad. Según Porfirio, Zenón sostuvo que la familiaridad es el principio de la justicia, algo que debe ocurrir en la segunda etapa de la οἰκειώσις, cuando el humano abandona la perspectiva del puro autointerés instintivo y lo integra al ‘interés social’. Aunque la explicación estoica no parece haber gozado de aceptación general<sup>18</sup>, de todos modos el tema de la familiaridad social y de la familiaridad en general como principio de la justicia fue considerado como un problema filosófico genuino que mereció una discusión seria. Parte de las críticas escépticas aparecen probablemente reproducidas en el pasaje del comen-

tador anónimo al *Teeteto* de Platón (Anónimo, *Comentario al Teeteto de Platón*, Columna 5. 18-8. 6; ed. BASTIANINI-SEDLEY). El autor de este comentario se propone mostrar que la tesis estoica de la ‘familiaridad social’ es falsa porque, de hecho, no tenemos la misma afinidad con ni el mismo interés por todo el mundo. Si los argumentos estoicos a favor de la familiaridad con uno mismo y con los semejantes pueden entenderse como argumentos a favor de la sociabilidad universal del ser humano, el argumento del comentador anónimo puede comprenderse como una explicación a favor del egoísmo de la naturaleza humana, de donde se seguiría que, en contra de lo que piensan los estoicos, la familiaridad no puede ser el origen de la justicia. El argumento del comentador anónimo se basa en la evidencia empírica que muestra que, de hecho, uno está más familiarizado con sus propios conciudadanos (y, obviamente, tiene más ‘afinidad’ con ellos) que con los extraños. Esto se hace extensivo a todas las relaciones de afinidad o familiaridad: uno tiene más familiaridad con los padres, hermanos o hijos que con aquellos que no tiene lazos de sangre, porque la familiaridad puede tener mayor o menor intensidad. El comentador anónimo admite, con los estoicos, que la familiaridad con uno mismo es natural, no racional, es decir que se da en un nivel puramente ‘instinti-

---

18 Cfr. DL 7. 32-34 (SVF 1. 226; LS 67B); este pasaje puede leerse como una crítica radicalizada a la noción estoica de familiaridad, la que para ser cierta, requeriría, según el escéptico Casio, que todos fueran virtuosos.

vo', por así decir, en el comienzo mismo de la vida del animal cuando nuestras facultades racionales todavía no se han desarrollado. Pero aunque puede admitirse que la familiaridad con los vecinos tiene un cierto componente natural, esa relación de afinidad o familiaridad ya presupone algún elemento racional: un estoico está interesado en mostrar que la racionalidad es ya una expresión de 'lo natural' (cfr. Cicerón, *De off.* 1. 11-17). El ejemplo que sirve para concluir el argumento es, de hecho, bastante convincente: si juzgamos la conducta de otros, no solo los estamos censurando cuando cometen malas acciones, sino que además los estamos haciendo extraños para consigo mismos. En cambio, cuando las personas se equivocan o cometen actos incorrectos, no admiten las consecuencias de sus actos y son incapaces de tener sentimientos de odio para consigo mismos. Dicho de otro modo, los individuos no tienen el mismo grado de imparcialidad consigo mismos y con los demás. La conclusión del comentarista anónimo al *Teeteto* es, entonces, que la οἰκείωσις no es la misma cuando se trata de uno mismo que cuando se trata de un extraño y, como los estoicos admiten que hay grados de familiaridad, esta no puede ser el principio de la justicia pues, si así fuera, la justicia no sería imparcial, lo cual es claramente injusto.

Un estoico podría admitir que no es igual la familiaridad que tiene el animal consigo mismo y la que tiene con otro: al comienzo mismo de la vida la familiaridad es pura y exclusivamente consigo mismo. Sin embargo, la familiaridad no es una noción estática, sino dinámica ya que no es la misma familiaridad del animal al comienzo mismo de la vida que en el curso de su desarrollo. En efecto, el desarrollo de la capacidad racional, 'natural' en el humano, trae aparejado el desarrollo de la familiaridad con los demás. Los estoicos siempre podrían argumentar en contra del comentarista anónimo que quienes no sienten apego hacia los demás seres humanos no han desarrollado correctamente su propia naturaleza (que en un sentido importante significa desarrollar correctamente la propia racionalidad). Además, la οἰκείωσις no debe entenderse en términos puramente cuantitativos de intensidad, como argumenta el comentarista anónimo, sino que es más bien un problema de tipo cualitativo. En efecto, a medida que el animal se desarrolla hace extensivo el cuidado de sí mismo al de su prole y miembros cercanos de su especie. Sin duda no es un detalle menor el hecho de que la οἰκείωσις social comience por el amor a los propios vástagos, que son como una suerte de 'prolongación' de uno mis-

mo<sup>19</sup>. En el caso del humano la situación es mucho más sofisticada ya que, al hecho de que el interés egoísta inicial del ser vivo se hace extensivo a un interés por su prole y parientes cercanos, hay que agregar el ingrediente racional, que es el que permite al humano reconocer a otro como un miembro de la misma especie. Esta explicación tiene una importancia decisiva en el dominio ético-político, ya que el reconocimiento de otra persona como miembro de la propia especie posibilita el cosmopolitismo (todos los humanos somos miembros de un mismo orden, es decir, de un mismo κόσμος) y la igualdad natural entre todos los seres humanos, lo cual llega a constituir un poderoso argumento en contra del homicidio: asesinar a otro ser humano es destruir un fragmento de la racionalidad cósmica que, de un modo micro-cósmico, se encuentra presente en cada persona<sup>20</sup>. Esto se comprende mejor en el trasfondo de la tesis estoica de la ley natural –que se identifica con la razón universal–, un principio común del que todos los humanos somos por naturaleza capaces de parti-

cipar<sup>21</sup>. Una vez más, como recuerda Séneca, lo único que nos posiciona en un plano superior respecto de nuestros congéneres es tener una disposición habitual mejor, es decir, tener un carácter virtuoso<sup>22</sup>.

La tesis zenoniana de que la οἰκείωσις es el principio de la justicia es formulada de un modo muy escueto y no conocemos con precisión cuál habría sido el argumento de fondo. Esta posición tiene que ver con otro enfoque caro al estoicismo: la felicidad consiste en vivir según la naturaleza, que es lo mismo que vivir según la virtud. Nuestro conocimiento de la teoría estoica de la justicia y, en general, del derecho es muy limitado debido al estado fragmentario de nuestras fuentes<sup>23</sup>. El núcleo del argumento sobre el cual probablemente se basaba la tesis de que la familiaridad

---

19 Este importante detalle es especialmente enfatizado por ALESSE 1994: 135.

20 Para el antecedente platónico de este enfoque cfr. *Timeo* 90a 3-4, c5-6; *Fedón* 107d; *Rep.* 617e y mi discusión en BOERI 2013a: 204-206.

---

21 He discutido con cierto detalle el tema de la ley natural estoica en BOERI 2012 y 2013a.

22 Véanse los pasajes de Séneca citados arriba y Filón, *Quod probus* 32-35 (*SVF* 3. 357).

23 Crisipo escribió un libro completo sobre la justicia; algunas referencias a ese tratado pueden verse en Plutarco, *De stoic. rep.* 1040a-1042a, aunque sus permanentes comentarios polémicos contribuyen a oscurecer lo que a partir de este texto podemos identificar como las probables posiciones de Crisipo sobre la cuestión. Zenón y Cleantes también escribieron sobre el tema de la ley, pero lo que conocemos es muy escaso (cfr. DL 7. 4. 166; 175; 178)

es el origen de la justicia, podría reconstruirse en los siguientes pasos: (i) dado que la οἰκείωσις le ha sido dada a todo ser vivo por la naturaleza (y constituye por lo tanto algo natural a todo ser vivo), y como (ii) eso permite que los seres vivos estén familiarizados consigo mismos y con sus propios vástagos, y (iii) dado que el desarrollo de la racionalidad –que en el humano es algo natural– permite extender la familiaridad más allá de la ‘conservación instintiva’ de sí mismo y de los propios vástagos y, en general, de la familia sanguínea, entonces, (iv) los animales racionales son capaces de extender a sus semejantes el principio de la autoconservación y hacer de este no un sentimiento egoísta, sino altruista. La premisa (iii) es confirmada en el argumento de los círculos concéntricos de Hierocles (Hierocles, en Estobeo, *Ecl.* 4. 671. 7-673. 11, ed. WACHSMUTH), quien expresamente recomienda honrar ‘de la misma manera’ a los que ‘proceden del tercer círculo’ –es decir, tíos, abuelos, sobrinos, etc.– y, probablemente también, a los de los demás círculos –que incluyen a los demás parientes más lejanos, a los habitantes del mismo demo, a los conciudadanos, a los de urbes vecinas, a los del mismo país y, finalmente, al círculo de ‘todo’ el género humano”–, y, aunque la distancia sanguínea, que es mucha,

vaya a eliminar en algo el afecto, hay que esforzarse por asemejarse. Este modelo de círculos concéntricos que parte de la mente, que es el propio yo, y se dirige hacia los demás, otras mentes, otros yoes, describe el movimiento de la οἰκείωσις en su etapa social y del autointerés que ahora se proyecta junto al interés por los demás. Hierocles sugiere que hay un movimiento de “contracción” que va desde el círculo más amplio a los círculos contenidos entre los que, claro está, se encuentra el primer círculo, *i.e.* mi yo<sup>24</sup>. La idea parece ser que tal como mi δῖα νοῖα hace extensivo su afecto o familiaridad con las δῖα νοῖαι de quienes se encuentran en los demás círculos, quienes se encuentran en los demás círculos deben hacer esa misma extensión respecto de mí. ¿Por qué? Presumiblemente, porque todos tenemos la misma naturaleza racional (mi δῖα νοῖα no es esencialmente diferente de la de los demás), y como lo justo lo es por naturaleza y la οἰκείωσις es principio de la justicia, entonces no hay nada de extravagante en pensar

---

24 La versión de la teoría de los círculos concéntricos provista por Cicerón, *De off.* 1. 53-54, a diferencia del modelo de Hierocles, parte de la esfera más extensa del género humano, la que necesariamente comprende a todas las esferas incluidas en ella; cfr. ALESSE 1994: 143-144. Una discusión detallada del pasaje de Hierocles es proporcionada por KÜHN 2011: 341-347.

no solo que yo, como centro del esquema de los círculos concéntricos, deba extender mi interés propio en interés por los demás, sino que los demás, en su propio movimiento de autoconservación, se dirijan a mí con el mismo interés con que se dirigen a sí mismos. Hierocles es explícito a este respecto: hay que honrar ‘igualmente’ a los que proceden del tercer círculo como a los que proceden de cualquier otro círculo. Esto parece una utopía completa, pero Hierocles cree que puede lograrse ‘en la medida de lo posible’, *i.e.* si a través de la iniciativa individual acortamos la distancia en relación con cada persona. Visto desde esta perspectiva, el hecho de hacer todo en vista de uno mismo no puede verse como una actividad carente de un sentido comunitario<sup>25</sup>.

Los supuestos del argumento estoico se explican en razón de su naturalismo moral, el cual traduce la racionalidad en el plano práctico a la fórmula “vivir según la naturaleza”, que es lo mismo que vivir según la virtud (DL 7. 85-86; SVF 3. 178). La tesis estoica de la naturaleza social de la justicia y de que lo justo es aquello hacia lo que el individuo racional está orientado por naturaleza se explica por el hecho de que los estoicos consideraron que la razón “le ha sido dada a

los racionales como el gobernante más perfecto”, pero ningún gobernante de esta índole puede ser imparcial. Con todas las dificultades que presenta la teoría se trata, sin embargo, de una explicación coherente de por qué el primer impulso egoísta de autoconservación que se da en un plano puramente instintivo al comienzo de la vida se transforma o puede transformarse en un genuino interés por los demás en la comunidad política. La aparición de la racionalidad introduce un matiz que está ausente en los estadios de la vida animal irracional: el irracional, como el humano al comienzo de su vida, siente un interés egoísta por sí mismo que luego hace extensivo a su prole. Pero la irrupción de la razón hace posible que el humano vaya aún más allá del puro interés instintivo por la propia prole, pues le permite ver en el otro ser humano su propio yo y, dado que hay una relación de familiaridad o parentesco entre los humanos, es un acto impío dar muerte a otro ser humano. El humano, entonces, se comporta (o ‘debería’ comportarse) de un modo justo con sus semejantes en razón de su facultad racional<sup>26</sup>. Pero eso no es necesario: como señala Cicerón evocando a los estoicos, el ser humano puede ‘huir de sí mismo’, que es tanto

---

25 En la misma dirección cfr. Epicteto, *Diss.* 1. 19. 11-15.

---

26 Cfr. Cicerón *De fin.* 3. 62-67 (LS 57F; FDS 1000) y la discusión de este tema en Boeri 2009: 179-182.

como renunciar a su condición natural. Pero en ese caso ya no es un ser humano, sino un animal irracional.

## Ediciones y traducciones

- ARNIM VON, I. (1903-1904). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner (cit. SVF seguido del número de volumen y de texto).
- BOERI, M. D. y SALLES, R. (2014). *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 (Studies in Ancient philosophy, Bd. 12).
- DECLIVA CAIZZI, F. (1989). “Antipho” en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* (Parte I, vol. I) ed. por Francesco Adorno et al. Firenze: Olschki; 176-236.
- GIANNANTONI, G. (1990). *Socratis et socraticorum reliquiae*. Napoli: Bibliopolis.

## Bibliografía citada

- ALESSE, F. (1994). *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: Bibliopolis.
- BEEES, R. (2004). *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhalts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- BÉNATOUIL, T. (2002). “Logos et scala naturae dans le stoicisme de Zenon et Cleanthe”. En *Elenchos* Fasc. 2; 297-331.

- BOERI, M. D. (2009). “Does Cosmic Nature matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics” en SALLES, R. (ed.). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press; 173-200.
- BOERI, M. D. (2010). “The Cosmic City and the Stoic Conception of Rationality” en G. CORNELLI y F. LISI (eds.). *Plato and the City*. Sankt Augustin: Academia Verlag; 81-95.
- BOERI, M. D. (2012). “Innateness, Universal Reason, and Self-Preservation: Making Room for Stoicism in John Locke” en A. G. VIGO (ed.). *Oikeiosis and the natural bases of morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*. Hildesheim - Zürich - New York: Georg Olms Verlag; 193-230.
- BOERI, M. D. (2013a). “Natural Law and world order in Stoicism” en G. ROSSI (ed.). *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*. Hildesheim - Zürich - New York: Georg Olms Verlag.
- BOERI, M. D. (2013b). “Cuidado de sí, familiaridad y apropiación en el estoicismo: ¿cuán egoísta y cuán altruista es la ética estoica?”. En *Thaumázein. Rivista di Filosofia 1 (Cura sui e autotrascendimiento. La formazione di sé fra antico e post-moderno*. A cura di G. CUSINATO, L. M. NAPOLITANO e L. MORTARI); 225-255.
- FINLEY, M. (1981). *Grecia primitiva: la edad de bronce y la era arcaica*. Buenos Aires: Eudeba.

- FINLEY, M. (1990). *El nacimiento de la política*. México: Grijalbo.
- GAGARIN, M. (2002). *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin: University of Texas Press.
- GRIFFIN, M. T. (2003). *Seneca. A Philosopher in Politics*. Oxford: Oxford University Press (1976).
- KÜHN, W. (2011). "L'attachement à soi et aux autres" en GOULET-CAZÉ, M.O. (ed.). *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Vrin; 237-366.
- RADICE, R. (2000). *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Vita e Pensiero.
- SCHOFIELD, M. (1999). *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 
- Recibido:** 02-01-2014  
**Evaluated:** 09-02-2014  
**Aceptado:** 10-02-2014
-