

**Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía**

filosofia

Anales del Seminario de Historia de la

Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

España

Parrilla Martínez, Desiderio

¿Hay un “perdón al enemigo” en el estoicismo antiguo?

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 33, núm. 2, 2016, pp. 419-444

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361149310002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿Hay un “perdón al enemigo” en el estoicismo antiguo?

Is there “forgiveness to the enemy” in ancient Stoicism?

Desiderio PARRILLA MARTÍNEZ

Universidad Católica de Murcia (UCAM)

Recibido: 17/12/2015

Aceptado: 08/01/2016

Resumen

Los recientes estudios historiográficos sobre la idea de “perdón” han aportado datos valiosos sobre este término de la filosofía académica. Su uso mundano expresa una mentalidad y unas prácticas socialmente regladas muy específicas. Los resultados de esta investigación permiten afirmar que dicha noción existía en el seno de la sociedad greco-romana, de manera que el “perdón al enemigo” no es una innovación total de la cultura judeo-cristiana, sino más bien una consecuencia de la previa romanización. El presente artículo trata de mostrar cómo la escuela estoica es el principal exponente de esta difusión cultural del “perdón al enemigo” desde sus inicios.

Palabras clave: estoicismo antiguo, *Humanitas*, *Paideia*, perdón.

Abstract

Recent historical studies on the idea of “forgiveness” have provided valuable data on this term of academic philosophy. Its mundane use expresses mentality and practices socially regulated very specific. The results of this study support the conclusion that this notion existed within the Greco-Roman society. So, the “forgiveness to enemy” is not a total innovation of the Judeo-Christian culture, but rather a consequence of the previous romanization. This article attempts to show how the Stoic school is the main exponent of this cultural diffusion from its inception.

Keywords: *ancient stoicism*, *Humanitas*, *Paideia*, *forgiveness*.

En los últimos años ha aumentado el interés por el estudio del “perdón” en la cultura greco-romana¹. En dicha investigación se ha aplicado el método histórico-crítico a la hora de establecer adecuadamente su evolución léxica o la validez doxográfica de los documentos². Un punto *dirimens* divide a los especialistas en este campo: determinar en qué medida la noción de “perdón al enemigo” es un producto tardío y oriundo del cristianismo o si, a la inversa, el “perdón al enemigo” cristiano derivaría más bien de una asimilación de la tradición greco-latina anterior.

Contrariamente a la creencia tradicional avalada por pensadores como Hannah Arendt³, según la cual el perdón es exclusivamente judeo-cristiano en contraposición a la cultura pagana, Charles L. Griswold ha argumentado que el perdón y nociones similares están realmente presentes en el pensamiento griego y romano. Las referencias al perdón en el período clásico son abundantes⁴. Por ejemplo, sorprende el interés de los primeros doxógrafos como Diógenes Laercio por remarcar la virtud de la clemencia o la compasión entre los antiguos filósofos, con independencia del valor histórico de dichos testimonios⁵. La *Clementia*, “gracia” o “merced”⁶, será en el período de la República, y durante el Imperio, una de las virtudes principales de la Vía o Manera Romana: cualidades de vida excelente a las que todo ciudadano

¹ Es un lugar común insistir en la proliferación de la literatura académica sobre el tema a raíz de la II Guerra Mundial. Cfr. Vladimir Jankélévitch, *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999. Jean Hampton, “Forgiveness, Resentment, and Hatred”, en: *Forgiveness and Mercy*, Jean Hampton y Jeffrey G. Murphy (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 35-87. Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Londres, Routledge, 2001. En España una meritaria labor de sistematización ha sido llevada a cabo por Mariano Crespo, *El perdón. Una investigación filosófica*, Ediciones Encuentro, Madrid 2004.

² Cfr. Charles L. Griswold, *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Christel Fricke, *The Ethics of Forgiveness*, Londres, Routledge, 2011. Charles L. Griswold, David Konstan (ed.), *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

³ “El descubridor del papel del perdón en las relaciones humanas fue Jesús de Nazaret”: Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 259. Ibidem, “Historia y Naturaleza” en: *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp. 72-100. “Comprensión y política”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, pp. 29-46. “Some Questions of Moral Philosophy”, en: Jerome Kohn (ed.), *Responsability and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003, pp. 49-146.

⁴ Kenneth J. Dover, “Fathers, Sons and Forgiveness”, *Illinois Classical Studies*, Vol. 16, 1991, pp. 173-182. Joze Krasovec, *Reward, Punishment, and Forgiveness*, Leiden, Brill, 1999. David Konstan, *Pity Transformed*, Londres, Duckworth, 2001, pp. 75-104.

⁵ En *Vidas de los Filósofos Ilustres* las referencias al perdón y el trato benigno al enemigo son abundantes: I 76, I 78, I 91, II 15, II 95, IV 56, IV 64, V 73, V 74, VI 12, VII 97, VII 122, VIII 23, VIII 36.

⁶ David Konstan, “Clemency as a Virtue”, *Classical Philology*, Vol. 100, No. 4, 2005, pp. 337-346. Anna J. Clark, *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 255-263. Tonio Hölscher, “Clementia”, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 3, 1986, pp. 295-299. Guillaume Flamerie de Lachapelle, *Clementia. Recherches sur la notion de clémence à Rome, du début du Ier siècle a.C. à la mort d'Auguste*, Bordeaux, 2011, pp. 80-107.

romano debería aspirar como modelo de la *Humanitas*⁷. Como tal, la clemencia se consideraba un elemento heredado de la *paideia* griega y el *civis bonus* previo al helenismo⁸.

El presente artículo pretende reforzar estas tesis de Charles Griswold en lo referente a su tratamiento de las ideas clásicas sobre el perdón. Nos disponemos a disolver el tópico de que el perdón y nociones afines son principalmente aportaciones judeo-cristianas en contraposición a las ideas paganas. Para ello nuestra investigación se va a centrar en la escuela estoica en su fase más primitiva, a saber, la “estoa antigua” que comprendería el magisterio que va de Zenón de Citio (333-264 a. de C.) hasta Crisipo de Solos (280-205 a. de C.). La razón de esta elección obedece a que este tópico que niega la noción pre-cristiana del perdón encuentra habitualmente en la doctrina estoica de este período un refuerzo argumentativo a favor de sus tesis.

Ante la imposibilidad material de descender a cuestiones de detalle que exceden las posibilidades del presente estudio es necesario reconocer de entrada la importancia que poseen las cuestiones lógico-modales, psicológicas u ontológicas, en cada uno de los mencionados autores⁹. En nuestra opinión, el tratamiento de estas cuestiones mantiene e incluso refuerza como válida la tesis central de nuestro artículo: que la noción de “perdón” es parte de una tradición presente en el estoicismo antiguo transmitida además por sus sucesores con coherencia y absoluta fidelidad.

El objeto de este artículo no es, por tanto, el desarrollo sistemático de la teoría estoica de la acción, aun cuando reconocemos el presupuesto de una razón práctica semejante. Autores como Marcelo Boeri o Ricardo Salles han puesto de manifiesto la articulación entre causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones¹⁰. Resulta indudable que la noción de perdón presupone una teoría del acto voluntario que en ocasiones varía de un autor a otro pero que gira en torno a dos ejes fundamentales: 1) el problema del determinismo y de la responsabilidad moral bajo circunstancia eximentes de coacción o ignorancia¹¹; y 2) la doctrina de

⁷ Melissa Barden Dowling, *Clemency and Cruelty in the Roman World*, University of Michigan Press, 2006, pp. 1-75. Kristina Milnor, “Clementia Liviae: Gender and Forgiveness in the Early Roman Empire”, en: Charles Griswold y David Konstan (eds.), *Ancient Forgiveness*, Cambridge University Press, 2012, pp. 97-114. Antonio Borgo, “Clementia: studio di un campo semántico”, *Vichiana XIV*, 1985, pp. 25-73.

⁸ Zsuzsanna. Várhelyi, “To Forgive is divine”, en: Charles Griswold y David Konstan (eds.), *Ancient Forgiveness*, Cambridge University Press, 2012, pp. 115-133.

⁹ Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford Clarendon Press, 1998, pp. 16-59. Pierre Destree, Ricardo Salles, Marco Zingano (ed.), *What is Up to Us?: Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy. Studies in ancient moral and political philosophy 1*, Academia Verlag, 2014.

¹⁰ Marcelo D. Boeri y Ricardo Salles, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, Academia Verlag, 2014. cap. 25, 28 y 29. Cfr. Marcelo D. Boeri, *Libertad, determinismo y responsabilidad en el estoicismo antiguo*, Universidad Nacional de Tucumán, 1993.

¹¹ Para una exposición sistemática del determinismo y compatibilismo estoico: Ricardo Salles, *Los*

las pasiones y su teoría de la impasibilidad y del control racional de las emociones¹².

El planteamiento metodológico del presente artículo no se centrará en el desarrollo prolífico de estos fundamentos. Aunque los exponemos sucintamente en momento oportuno, consideramos como metodología más adecuada para nuestra tesis central el planteamiento que Charles Griswold inaugura con su reivindicación historiográfica del “perdón” grecolatino. Este autor y sucesores suyos como David Konstan privilegian el enfoque doxográfico asociado a la familia léxica del perdón en la jurisprudencia o los tratados morales, sin menoscabo de un estudio complementario de los presupuestos cosmológicos o lógicos que subyacen a estas evidencias textuales.

1. La familia semántica del “perdón al enemigo”.

Considerado desde una perspectiva lexicográfica, el término académico de “perdón” admite una doble procedencia latina y griega. La familia léxica griega comprende varios términos principales tales como *συγγνώμη* (perdonar), *ἐλεέω* (compadecerse), *ἀφίλμι* (absolver e indultar), que se vierten al latín traducidos como *sygnomé*, *aphesis* o *ignoscere*. La tradición latina emplea habitualmente los vocablos *clementia*, *ignosco*, *condono*, *veniam dare*, *excuso*, como formas más frecuentes¹³. Para “enemigo” la tradición lexicográfica tanto griega como latina distingue entre enemigo personal o ético (*inimicus*, en latín; *δισμενης*, en griego) y enemigo público o moral (*hostis*, en latín; *εχερος*, en griego). El término “ética” se mantiene aquí como término referido a los individuos (a las conductas individuales), mientras que el término “moral” se mantiene como referido a los grupos (a las relaciones de un individuo con una comunidad)¹⁴. De manera que un enemigo privado o personal (*inimicus*) es el adversario enfrentado a un solo individuo, mientras que un enemigo público (*hostis*) es el individuo opuesto antagónicamente contra un grupo, o una parte de la sociedad civil (enemigo moral) o de la sociedad estatal considerada como un todo (enemigo político)¹⁵.

estóicos y el problema de la libertad, UNAM, 2006. Harry G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge University Press, 1988, pp. 11-26. Cfr. Richard Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Bloomsbury Academic, 2015.

¹² Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Cornell University Press, 1995, pp. 112-115. Ibídem, *Perception, Conscience and Will in Ancient Philosophy*, Ashgate Variorum, 2013, pp. 352-384.

¹³ Totius latinitatis lexicon, opera et studio Aegidii Forcellini lucubratum, 1688-1768, Vol. 2^a, p. 707, voc. “Ignoscens”.

¹⁴ Cfr. Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Oviedo, Pentalfa, 1996, pp. 15-88.

¹⁵ Totius latinitatis lexicon, opera et studio Aegidii Forcellini lucubratum, 1688-1768, Vol. 2^a, p. 845, voc. “Inimico”; voc. “hostilis”, “hostis”, pp. 683-684. P. Franc Wagner, *Thesaurus, Latino-Latinum*, 1878, voc. “Inimicus”, p. 378; voc. “hostis”, pp. 344-345.

Desde una perspectiva diacrónica el acuerdo sobre el desarrollo de los términos, sin embargo, no es general y se admiten diversas explicaciones evolutivas¹⁶, que interpretan de manera diversa el uso de dichos términos en los diversos autores: ya sean los poetas griegos¹⁷, Platón¹⁸, Aristóteles¹⁹, pero también la ulterior asimilación de la sociedad romana en general²⁰. No obstante, hay ciertos acuerdos básicos. El más importante es que el principal término griego utilizado para el perdón es *syngnōmē*²¹, a menudo traducido como “simpatizar”, “abstenerse”, “perdonar”, “disculpar”, “dejar espacio suficiente” o “excusar”.

En su uso académico más consolidado, quedaron establecidas dos acepciones principales del término *syngnōmē* que Aristóteles retomó de Platón y empleó en la Ética a Nicómaco²². Una acción es excusable en un primer sentido cuando actuamos involuntariamente forzados por una coacción externa o por ignorancia; en un segundo sentido, podemos disculpar una acción torpe cuando el incontinente (acrásico) actúa arrastrado por una emoción irresistible, pero de apetitos que son naturales y comunes a todos (1149b4-6). Esta breve mención sobre *syngnōmē* identifica la palabra con la comprensión hacia la gente que actúa ya sea por obligación externa (1110a24-26) o por la ignorancia excusable de los hechos o circunstancias (1109b18-1111a2). Aristóteles no concede, sin embargo, razones fáciles para evadir la responsabilidad de las propias acciones. El Estagirita plantea, por ejemplo, el caso extremo de un tirano que tiene poder sobre padres e hijos y ordena a uno y otro bajo graves amenazas cometer acciones malas o vergonzosas, circunstancias que podrían considerarse como obligatorias del deber filial (1110a4-10). El segundo sentido se refiere principalmente a la distinción entre lo voluntario y lo involuntario en orden a calificar moralmente las acciones, bien sea para ameritarlas, penarlas o disculparlas (1109b30-4). Este patrón

¹⁶ Cfr. David Konstan, *Pity Transformed*, London, Duckworth, 2001. Ibídem, “Assuaring rage”, en Charles L. Griswold and David Konstan (eds.), *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*, Cambridge University Press, 2012, pp. 17-30.

¹⁷ David Konstan, *Before Forgiveness: The Origins of a Moral Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 59-66.

¹⁸ Charles L. Griswold, “Plato and forgiveness”, *Ancient Philosophy*, 27, 2, 2007, pp. 269-287.

¹⁹ Aurel Kolhai, “Forgiveness”, en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74, 1973, pp. 91-106. David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, pp. 77-99. Gregory Sadler, “Forgiveness, Anger, and Virtue in an Aristotelean Perspective”, en: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 82, 2008, pp. 229-247.

²⁰ Imre Molnár, “Die Ausgestaltung des Begriffes der vis maior im römischen Recht”, en: *Iura* 32, 1981, pp. 73-105.

²¹ Karin Metzler, *Der griechische Begriff des Verzeihens: Untersucht am Wortstamm *syngnōmē* von den ersten Belegen bis zum vierten Jahrhundert n. Chr.*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1991. Kathryn Gutzwiller, “All in the family: forgiveness and reconciliation in new comedy”, en: Griswold, Charles L., Konstan, David (ed.), *Ancient forgiveness*, Cambridge University Press, 2012, pp. 48-75.

²² David Roochnik, “Aristotle’s Account of the Vicious: A Forgivable Inconsistency”, en: *History of Philosophy Quarterly*, 24, 2007, pp. 207-220.

puede retrotraerse a los usos de *syngnōmē* ejercidos embrionariamente en Platón²³ o proyectarse hacia la posterior recepción de los estoicos, donde el “perdón” termina siendo entendido de un modo equivalente al sentido cristiano²⁴. Este último paso es incluso admitido por David Konstan que propone una teoría alternativa a la de Charles L. Griswold respecto del significado genuino de *syngnōmē*.

Con el apoyo de numerosos ejemplos, Konstan muestra que la reconciliación y el perdón según fuentes antiguas se basa en la negación de la culpa, o en la humildad del delincuente que está pidiendo a la parte perjudicada pasar por alto el mal pasado. Konstan pone como centro de la *syngnōmē* el planteamiento aristotélico de la Retórica (1385b13-15; 1386a1-3) referido a la compasión y las estrategias de apaciguamiento de la ira en la literatura clásica, sin ninguna referencia al remordimiento o la enmienda moral del malhechor²⁵. A pesar de las diferencias y variaciones en el uso, en términos generales el griego *syngnōmē* es más bien una respuesta adecuada a un acto involuntario del malhechor que ha actuado por ignorancia o bajo algún tipo de coerción exterior o interior. El latín *deprecatio*, empleado por los estoicos y el derecho romano, parece ser, al menos a primera vista, un mejor candidato para el perdón²⁶, pero su uso es más bien pragmático y apenas encontramos alusiones a un posible cambio de actitud o carácter por parte del infractor. Después de retirar el perdón de la escena, Konstan vuelve a los antiguos métodos de tratar con los errores del pasado y la ira de alguien para con el infractor (el paradigma formulado en la Ilíada sería la ira de Aquiles contra Agamenón)²⁷.

Sin embargo, con independencia de la perspectiva adoptada para organizar el material lexicográfico más primitivo, uno de los principales puntos de discusión de la literatura académica reciente centra sus estudios en esta idea de “perdón” tanto en la tradición judeo-cristiana como en la tradición greco-romana. Se trata de distinguir ambos conceptos pero también manifestar sus coincidencias y su posible influencia. Se suele insistir en el detalle, por lo demás cierto, de la “immisericordia” del estoicismo primigenio y se compara con la postura aparentemente más indulgente del “estocismo tardío”, mucho más próximo a la idea cristiana de “perdón al enemigo”.

²³ Elizabeth Belfiore, *Tragic Pleasures. Aristotle on Plato and Emotion*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 181-189, pp. 248-249.

²⁴ Robert A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, New York, Oxford University Press, 2005, cap. 3, “The Structure of paenitentia and the Egoism of Regret”, pp. 80-81.

²⁵ Douglas Cairns, “Look Both ways: Studying Emotions in Ancient Greek”, *Critical Quarterly*, 50, 2008, pp. 43-63. Angelos Chaniotis, “Unveiling Emotions in the Greek World: Introduction”, en: Angelos Chaniotis (ed.), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, 2012, pp. 11-31.

²⁶ Cicerón, *Sobre la invención retórica*, 1, 15.

²⁷ Laurel Fulkerson, *No Regrets: Remorse in Classical Antiquity*, New York, Oxford University Press, 2013, pp. 70ss. Cfr. William V. Harris, *Restraining Rage: the Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 2001. Edward Mark Sanders, *Envy and Jealousy in Classical Athens*, New York, Oxford University Press, 2014.

La conclusión habitual consiste en explicar este cambio de planteamiento por la difusión del perdón cristiano y la posterior filtración cultural dentro de la escuela estoica. El estoicismo medio y superior propugnaría el perdón y la clemencia por contagio de la mentalidad judeo-cristiana a diferencia de los primeros estadios de la estoia donde este contacto no tuvo ocasión de producirse, o estuvo menos expuesto a la asimilación. Sin embargo, a nuestro modo de ver, esta conclusión responde a una interpretación errónea de los textos de la estoia antigua que debe ser convenientemente revisada.

En parte consideramos que el planteamiento de David Konstan acusa esta interpretación cuando matiza el alcance de las tesis de Charles Griswold. Aunque Konstan reconoce el uso pre cristiano del término, relativiza su condición de antecedente directo cuando caracteriza la práctica del perdón como distinto en esencia a la posterior asimilación en la sociedad cristiana. Nuestro artículo no pretende precisar más que hasta cierto punto cómo fue asimilado el perdón estoico en el cristianismo, pero sostiene la existencia de aquel con independencia de las múltiples razones que llevaron a su reformulación o desarrollo en las tradiciones posteriores. En este sentido nuestra mayor objeción se dirige a David Kostan quien no atiende a la especificidad y carácter singular que el “perdón” alcanza en la tradición pre cristiana, especialmente en la tradición estoica. Al insistir en la discontinuidad o las diferencias, desatiende los parecidos u omite coincidencias esenciales entre el perdón cristiano y el perdón pre cristiano, e incurre en un diferencialismo no justificable a tenor de los textos.

Por otro lado, nuestra crítica pone de manifiesto el mérito de Charles Griswold por haber reivindicado el perdón como parte de la tradición greco-latina más primitiva, al mismo tiempo que denuncia la ausencia en su obra de un estudio sobre el perdón en la escuela estoica. En nuestra opinión la escuela estoica ha contribuido como pocos a la transmisión de esta doctrina moral. Por lo que resulta necesario mostrar cómo el perdón estoico ha supuesto desde sus inicios el hilo conductor que explica la continuidad del concepto entre uno y otro período. Este artículo pretende cubrir ese vacío mediante la reconstrucción de dicho proceso histórico según los presupuestos metodológicos empleados por Charles Griswold, para reforzar en lo esencial sus conclusiones.

2. El perdón en el estoicismo antiguo

El estoicismo, como corriente de pensamiento, aparece en Atenas en el período helenístico, en tomo al año 300 a. C., no muchos años después que Epicuro abriera su Jardín. Zenón, el fundador, era natural de Citio, en Chipre, y había llegado a Atenas en el 312. Entró en contacto con cínicos, megáricos y académicos, que dejarán importantes huellas en su filosofía. Precisamente esta síntesis de diversas corrientes de pensamiento y el esfuerzo sistematizador que llevan a cabo Zenón y sus seguidores, serán las principales características de la escuela. Con la muerte de Crisipo, se dio por concluida la primera fase del estoicismo, llamada “estocismo antiguo”. Esta

primera etapa se caracterizó sobre todo por el establecimiento formal de la doctrina. Tras Crisipo asumieron la dirección de la escuela Zenón de Tarso, Diógenes de Babilonia y Antípater de Tarso, comenzando la época denominada estoicismo medio, durante el cual se da la expansión del estoicismo por todo el mundo mediterráneo.

De los autores de la Estoa Antigua y Media no se nos han conservado más que fragmentos y de la Estoa tardía ninguna de las obras tiene pretensión de ofrecer la doctrina de un modo sistemático. Por ello, en la reconstrucción que se hace de las teorías estoicas es difícil, en muchas ocasiones, atribuir los principios o las opiniones a uno u otro autor. De los 631 fragmentos conservados de la Estoa antigua previa a Crisipo, sólo cuatro versan específicamente sobre la misericordia²⁸.

Una lectura superficial de los fragmentos conservados de Zenón da la impresión de ofrecer una respuesta negativa a nuestra cuestión inicial. La doxografía recibida parece rechazar la posibilidad de un perdón estoico en favor del enemigo. Las evidencias textuales son tan escasas como claras:

344. LACTANCIO, *Instituciones divinas*, III 23 [S.V.F. I 213]: “Entre los vicios y las enfermedades pone [Zenón] la misericordia”.

345. LACTANCIO, *Epítome de las instituciones divinas* 33, 6 [S.V.F. I 213]: “Zenón, maestro de los estoicos, que alaba la virtud, consideró la misericordia... como una enfermedad del alma”.

Según Lactancio esta doctrina no es exclusiva de Zenón, sino que es profesada por los estoicos en general (cfr. LACTANCIO, *Inst. div.* VI 10).

Apenas encontramos otra referencia textual vinculada al perdón en el fundador de la Estoa, en esta ocasión ofrecida por el testimonio de Marco Túlio Cicerón.

346. CICERÓN, *En defensa de Murena* 61 [S.V.F. I 214]: “El sabio nunca se mueve por benevolencia; nunca perdona (*ignoscere*) el delito de nadie; nadie es misericordioso si no es tonto y frívolo; no es propio de un varón ser doblegado por súplicas ni ser aplacado”.

Estos pasajes sirvieron a la patrística cristiana para establecer el tópico de la ética estoica como una “ética inmisericorde” contrapuesta a la moral cristiana. Ésta sería, por tanto, una de las valoraciones que más alejan la moral estoica de la enseñanza evangélica: “Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia” (Mt 5, 7)²⁹. La conclusión de la patrística posterior será inevitablemente deducir que cualquier referencia al perdón por parte de los estoicos obedece a una influencia cristiana dentro de la escuela.

²⁸ Hans Friedrich August von Arnim et al (eds.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart, B.G. Tüebner, 1964, 4 vols. Seguimos el texto canónico de Von Arnim pero lo confrontamos con las numeraciones particulares de Ángel J. Cappelletti (ed.), *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996, así como las de Francisco Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras (eds.), *Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2006, vol. I (1-318) y vol. II (319 - 606). La traducción de los fragmentos citados corre por cuenta de estos autores aunque revisada por mí.

²⁹ Cfr. Mt 9, 13; 12, 7; 18, 33; 23, 23; Lc 10, 37; 16, 24; etc.

Las alusiones, por lo demás explícitas, al “perdón al enemigo” en la estoia romana (Séneca³⁰, Musonio Rufo³¹, Epicteto³², Marco Aurelio³³), o en eclécticos como Plutarco, sólo podrían responder a un contagio posterior de la doctrina cristiana. Según esta interpretación Séneca sería el responsable de haber introducido esta nueva manera de tratar la clemencia que, a través de Musonio Rufo³⁴, pasaría a Epicteto³⁵ y desembocaría en Marco Aurelio³⁶. Séneca sería el responsable de esta asimilación original e innovadora para la doctrina estoica³⁷.

Esta interpretación del estoicismo enriquecido por el cristianismo impulsó a los panegiristas cristianos como Quintiliano y Tertuliano a proyectar la influencia judeo-cristiana hasta los inicios del mismo estoicismo antiguo, basándose en que Zenón estaba familiarizado, por su origen semita, con el judaísmo. Se llegará incluso a considerar la posible influencia sobre Zenón de doctrinas semíticas tales como el judaísmo o las filosofías del oriente medio; el considerable parecido entre el estoicismo y el cristianismo en algunas doctrinas éticas, como la referida al perdón, motivará este “revisionismo patrístico”. Sin embargo, el “semitismo” de Zenón ha sido debidamente matizado por la historiografía. La ciudad de Citio había recibido un buen contingente de colonos fenicios (Diógenes Laercio, VII 1). Su padre se llamaba Mnáseas, nombre que tal vez fuera una helenización del fenicio Manasés o Menahem. Incluso Crates se refería a Zenón como “el pequeño fenicio”³⁸. Su cultura era, por tanto, mucho más griega que semítica³⁹.

³⁰ De otio 1, 4: “no dejaremos de esforzarnos por el bien común, de ayudar a todos y cada uno, de socorrer incluso a nuestros enemigos”.

³¹ Disertaciones, X, 56, 10-11: “cuánto mejor que el filósofo parezca ser así, que considere que, si alguien le maltrata, lo adecuado es el perdón”.

³² Disertaciones de Arriano, IV, 1, 147: “al obligado por amor a hacer algo contra la evidencia y que, al tiempo que ve lo mejor, no tiene fuerza para seguirlo, aún se le juzgaría más bien digno de perdón, como dominado por algo violento y en cierto modo divino”. Cfr. Ídem, II, 22, 36.

³³ Meditaciones, VII 22 y 26: “Lo propio del hombre es amar incluso a quienes nos dañan”.

³⁴ Ilaria Ramelli, “Il tema del perdono in Seneca e in Musonio Rufo”, en: Martha Sordi (ed.), *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milan, CISA, 1997, pp. 191-207.

³⁵ Jackson P. Hershbell, “The Stoicism of Epictetus: Twentieth-Century Perspectives”, en: W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*, Berlin, II, 36, 3, 1989, pp. 2148-2163. Amand Jagu, op. cit., “La Morale d’Épictète et le Christianisme”, pp. 2164-2199.

³⁶ Arthur Karl Elias, *De notione vocis clementia apud philosophos veteres et de fontibus Senecae librorum De clementia*, Inaug. Diss. Königsberg, 1912, p. 53.

³⁷ Brad Inwood, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 3, pp. 204-209. Ibídem, “Moral Judgment in Seneca”, en: Steven K. Strange y Jack Zupko (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, 2004, pp. 76-94. Miriam T. Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 129-171.

³⁸ Max Pohlenz, *Die Stoia: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, vol. 1, p. 3.

³⁹ Francis Henry Sandbach, *The Stoics*, Londres, Chatto & Windus, 1975, p. 24.

En cuanto a las relaciones entre Epicteto y el cristianismo, como indica adecuadamente Michel Spanneut⁴⁰ existen dos enfoques posibles para establecer su mutua correlación: bien comparando las enseñanzas de Epicteto con las de la Biblia, bien indagando en qué medida utilizaron los escritores cristianos las enseñanzas de Epicteto. Ciertas semejanzas en las propuestas morales indujeron a determinados estudiosos y moralistas de los siglos XVII y XVIII incluso a considerar que Epicteto podía haber sido un cristiano oculto. La comparación pormenorizada entre los evangelios y las Disertaciones, llevada a cabo por buen número de estudiosos a fines del siglo pasado, condujo a posiciones radicalmente enfrentadas: así, había quienes, como Theodor Zahn, sostenían que Epicteto había estudiado el Nuevo Testamento⁴¹ y, especialmente, los evangelios de Mateo y Lucas, mientras que otros, como Franz Mörth, rechazaban radicalmente su dependencia de la Biblia⁴². Los exhaustivos estudios emprendidos por Adolf Friedrich Bonhöffer en 1911⁴³, comparando estilo, terminología y enseñanzas del Nuevo Testamento y de Epicteto, zanjaron la cuestión al demostrar la independencia de ambos textos entre sí. Empero, algunos eruditos insistieron en el intento de probar que Epicteto había conocido el cristianismo o las enseñanzas de San Pablo, pero la tesis de Bonhöffer se instaló poco a poco y fue anulando las demás⁴⁴.

Una vez liberados del ejercicio de reducción del estoicismo tardío al cristianismo es forzoso re-exponer esta secuencia causal de manera adecuada para esclarecer la verdadera transición del concepto. Séneca (4-65) con textos favorables al perdón como “*De beneficiis*”, “*De ira*” o “*De clementia*” no haría sino prolongar la línea maestra del estoicismo ortodoxo en lo que a la postura ética de la Clemencia se

⁴⁰ Michel Spanneut, *Permanence du Stoïcisme. De Zenon à Malraux*, Gembloix, Duculot, 1973, pp. 19-100. Cfr. Ibídem, *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète*, París, Cerf, 2007

⁴¹ Theodor Zahn, *Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, 1894. Esta tesis se radicalizará hasta convertir a Epicteto en un cripto-cristiano o cristiano encubierto. Esta tradición arranca sin embargo del siglo XVI con el estoicismo cristiano de Justo Lipsio, pero culmina en Jean-Pierre Camus (*Diversités*, París 1609-1618) y Jean-Marie de Bordeaux (*Epicteto cristiano*, 1658). Gerard J. Boter, “Epictetus”, en: *Catalogus Translationum Et Commentariorum*, Vol. 9, Washington, CUA Press, 2011, pp. 8-9.

⁴² Franz Mörth, “Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum”, en: *Jahresbericht des fürstbischöflichen Untergymnasiums am Carolinum-Augustinum in Graz*, 1908/09, pp. 1-22. Marcia L. Colish, “Stoicism and the New Testament: An Essay in Historiography”, en Wolfgang Haase, ANRW, Teil 2 Bd 26/1, 1992, pp. 334-379.

⁴³ Las tres monografías de Adolf Friedrich Bonhöffer: *Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie* (1890), *Die Ethik des Stoikers Epiktet* (1894), *Epiktet und das Neue Testament* (1911), supusieron una ruptura con esta tradición reductiva de la estoa a la tradición judeo-cristiana. Bultmann, Rudolf, “Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament”, ZNW 13, 1912, pp. 97-110.

⁴⁴ Para una visión general de la historia de la investigación relevante ver: Michel Spanneut, “Artículo Epicteto”, en: *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol 5, 1962, pp. 627-631.

refiere⁴⁵. Precisamente, según testimonio de Séneca, Quinto Sextio sería el responsable de asumir el estoicismo medio y llevar a cabo su romanización, también en lo referente a esta cuestión⁴⁶. El magisterio senequiano influiría en Cayo Musonio Rufo⁴⁷ (20-101), el cual a su vez ejerció como maestro de Epicteto (55-135)⁴⁸. Plutarco (50-120) con su tratado “*De capienda ex inimicis utilitate*” de la primera *Moralia*⁴⁹ manifiesta en este punto una adhesión anómala al estoicismo difuso de la *ecumene* del que será tan crítico en el resto de su producción y planteamientos más bien platonizantes. En continuidad con esta *catena aurea*, hay que señalar el peso de Quinto Junio Rústico en la formación de Marco Aurelio (120-180), que lo alejó de las disciplinas que lo apartaban de la práctica filosófica. Recuerda el emperador de su maestro la sencillez y sobriedad tanto en la vida como en el saber (Meditaciones, I 7). Rústico lo introduce en la Estoa prestándole escritos del filósofo estoico Epicteto; podemos señalar este acontecimiento como la línea que marca un antes y un después en la educación de Marco Aurelio. También es necesario recordar a los otros dos grandes maestros del Emperador filósofo: por un lado, el modelo de filántropo estoico recibido de Claudio Máximo⁵⁰; por otro lado, Sexto de Queronea, también filósofo estoico, sobrino de Plutarco, que ejerce su labor incluso cuando Marco Aurelio

⁴⁵ Séneca relaciona la crueldad con la barbarie. El bien civil es incompatible, por tanto, con el vicio de la crueldad. Los bárbaros son crueles, mientras el sabio ejerce la virtud civilizada de la magnanimidad. De otio 8, 2: “¿Se meterá entonces el sabio en la política de Cartago, en la que hay una rebelión permanente y una libertad hostil para los mejores, un desprecio absoluto de la justicia y del bien, una crueldad inhumana contra los enemigos, encarnizada incluso contra los ciudadanos?”. En De otio, Séneca establece un diálogo imaginario (*erotapócrisis*) con un estoico ortodoxo. Pone por boca de su interlocutor las objeciones que podrían arrojarse desde el estoicismo estricto contra una versión rebajada de la doctrina clásica. Y en esta interpelación, Séneca atribuye la “ayuda a los enemigos” como virtud característica del estoicismo a ultranza, propia del estoicismo tradicional. De otio 1, 4: “Me dirás: ¿qué dices, Séneca? ¿Desertas de tu bando? Tus estoicos al menos dicen: estaremos en activo hasta el último cabo de nuestra vida, no dejaremos de esforzarnos por el bien común, de ayudar a todos y cada uno, de socorrer incluso a nuestros enemigos”. La figura del sabio está intrínsecamente relacionada con el ejercicio del perdón al enemigo. Epistola Lucilio, L. III, carta 24, 5; L VIII, carta 70, 10; L X, carta 81, 7; L XI-XIII, carta 88, 30. En “Consolación a Polibio” reclama esta clemencia universal de las “mores romanas” para sí mismo: *Consolatio ad Polybium* 13.3. Cfr. Carmen Codoñer Merino, Estudio preliminar, *De Clementia*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 4-17. Susanna Braund “Introduction”, en: *Seneca: De Clementia*, Oxford, 2011, pp. 4-75.

⁴⁶ Séneca, *Epístolas*, CVIII 18. Como sabio ejemplar, lo considera modelo de magnanimidad y filantropía: LXIV 2.5. Filántropo igual al mismo Dios: LXXIII 12-15.

⁴⁷ Disertación 55 10-57 2; 126 10-15.

⁴⁸ Gerard J. Boter, “Epictetus”, en: *Catalogus Translationum Et Commentariorum*, Vol. 9, Washington, CUA Press, 2011, p. 8-9.

⁴⁹ Para esta catena aurea desde los inicios del estoicismo hasta Plutarco: Jackson P. Hershbell, “Epictetus and Chrysippus”, en: ICS 18, pp. 139-146. Ibidem, “Plutarch and Stoicism”, en: W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*, Berlin, II, 36, 5, 1992, pp. 3336-3352.

⁵⁰ Meditaciones I 15: “De Máximo: La beneficencia, el perdón y la sinceridad; el dar la impresión de hombre recto e inflexible más bien que corregido”.

ya ha sido elevado al título de Emperador. Marco Aurelio le tenía en gran estima y departía frecuentemente con él en su casa. El recuerdo que tiene de Sexto es una enumeración de virtudes (Meditaciones, I 9) que incluye dos de especial relevancia para nuestro tema: enseñar tolerancia con los ignorantes y la benevolencia con los incontinentes.

Retrotrayendo esta secuencia de los acontecimientos hasta sus orígenes se manifiesta cómo esta tesis del perdón como doctrina cristiana asimilada por el estoicismo tardío, frente a la tradición crudelísima del estoicismo antiguo, pierde credibilidad, por no afirmar simplemente que carece de fundamento. No hay razones suficientes para sostener la ruptura o discontinuidad de este estoicismo medio y romano respecto de la fase primaria de la escuela, sino más bien razones para sostener justo lo contrario: que la Estoa media y romana presuponen una continuidad sin saltos significativos en la evolución homogénea de la mencionada doctrina desde su arranque en el período de la Estoa inicial.

La primera razón es el argumento *ab silentio*, no poseemos ningún texto directo de Zenón en contra de la doctrina del perdón. Conocemos los testimonios sobre Zenón transmitidos por otros, pero ignoramos lo que Zenón afirmó realmente al respecto. Como segunda razón, podemos aducir una malinterpretación de la doctrina de Zenón por parte de los doxógrafos cristianos que transmitieron sus testimonios.

Sin llegar a la tesis fuerte de una “falsedad documental”, esta segunda razón era compartida ya por los autores romanos, y podía considerarse un tópico de la escuela. Así Cicerón, quien asume la tradición zenoniana de la “ética inmisericorde”⁵¹ afirma con rotundidad:

387. CICERÓN, Sobre la naturaleza de los dioses III 77 [S.V.F. I 242]: “Si es verdad lo que solía decir Aristón de Quíos, que los filósofos causan daño a los oyentes que interpretan mal lo que está bien dicho: es posible, en efecto, que salgan depravados de la escuela de Aristipo y crueles de la de Zenón”.

⁵¹ 346. CICERÓN, *En defensa de Murena* 61 [S.V.F. I 214]. “El sabio nunca se mueve por benevolencia; nunca perdona el delito de nadie; nadie es misericordioso si no es tonto y frívolo; no es propio de un varón ser doblegado por súplicas ni ser aplacado”. En *Epístola a Ático* afirma rotundo: “el perdón sería para él un mal” (I 14, 22). Es proverbial la intransigencia feroz de Cicerón hacia el enemigo acérrimo como, por ejemplo, contra Publio Vatinio o Catilina. En defensa de Sestio 135, *Contra Vatinio* II, 4; IV, 10. *Epístolas a Ático* II 6, 2. *Dichos* 30-34; 39-40. *Catulo* (14, 3; 52, 3; 53, 3). *Natura deorum* I 93; II 3. *Supremo bien*, II 68; III 41. “*Dicta*” de Macrobio en *saturnales* II 4, 16; II 3, 5; II 6, 1. *Quintiliano*, *Inst. orat.* V 7, 35; VI 1, 13. *Plutarco*, *Cicerón* 9, 3; 26, 1. Sobre las bromas crueles de Cicerón contra sus adversarios: *Quintiliano*, *Ens. Orat.* VI 3, 68 y 84. *Cicerón*, *Dichos* 34 y 33, 40. *Plutarco*, *Cicerón* 26, 2. El propio Séneca, quien explícitamente aboga por el perdón al enemigo, suscribe sin embargo la compatibilidad de la misericordia con la intransigencia hacia el adversario. *Vid. Beata vida* X, 2. *De los Beneficios*, IV 2, 1. Sin embargo, Cicerón admite la Clemencia como rasgo divino del César en *Pro Marcelo* 1.1. Cfr. Stefan Weinstock, *Divus Julius*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 233-243. Sabine Rochlitz, *Das Bild Caesars in Ciceros Orationes Caesarianae Untersuchungen zur clementia und sapientia Caesaris*, Frankfurt, P. Lang, 1993, pp. 14-31.

Esta tesis de la tergiversación es compartida también por Ateneo de Náucratis:

386. ATENEO, XIII 565 d [S.V.F. I 242]: “Pero aquel sabio Zenón, según refiere Antígono de Caristo, al prevenirnos, como es probable, acerca del género de vida y de costumbres, dijo que quienes malentienden sus palabras y no las comprenden, son sórdidos y mezquinos, así como los que siguen a Aristipo, depravados e insolentes”.

Como cliché negativo de este retrato de la doctrina zenoniana de la “ética despiadada” encontramos el sugestivo fragmento 784 de PLUTARCO, *Vida de Cleómenes* 2 [S.V.F. I 622]: “La doctrina estoica tiene algo de peligroso y arriesgado para las naturalezas magnánimas y enérgicas, pero si se vincula a la seriedad y la benignidad del carácter, agrega muchísimo a la bondad natural”.

Este fragmento devuelve a la voz primera un eco que reproduce esta negativa a admitir que la doctrina genuina de Zenón genere un carácter cruel, por no ser cruel ella misma, ni fomentar la crueldad en modo alguno. Estos autores presuponen que la doctrina estoica primigenia resultaría benéfica y sólo una comprensión desvirtuada podría explicar estas desviaciones de su virtud elemental.

De estos testimonios se desprende la convicción más primitiva de que cierta interpretación falsifica la doctrina de Zenón en este punto *dirimens* de su doctrina. Según sus adeptos, negar que Zenón admitiera la magnanimitad, o atribuirle ausencia de piedad, es producto de una interpretación perversa, sobreañadida e infundada. Queda entonces por aclarar el tipo de “inmisericordia” que Lactancio atribuye a Zenón, cuyo testimonio *a priori* no cabe rechazar por espurio salvo que se admita la tesis de la calumnia.

Nos inclinamos a pensar que la crítica de Zenón a la “misericordia” se identificaba, más bien, con una crítica al laxismo y la “lenidad” de una moral relajada, un abuso en el ejercicio o la demanda de decencia (epiqueya). Esta crítica se dirigiría a nuestro modo de ver contra el desorden político y la corrupción jurídica que fomenta en el estado la injusticia y el incumplimiento de los deberes, donde se condena injustamente al inocente pero, sobre todo, se perdona a los culpables. Lo que condena Zenón es la falta de severidad, la amnistía o la condonación inmerecida de penas. De hecho, Plutarco circunscribe a esta esfera política el grueso doctrinal de su obra. 410. PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 2, 1, 1033 b [S.V.F. I 262]: “Ya que además, como en los tratados del propio Zenón, muchas cosas vienen a ser escritas sobre el Estado, sobre el ser mandado y el mandar, sobre el administrar justicia y el pronunciar discursos”. Diógenes Laercio se hace eco de esta interpretación que transmite, por lo demás, como parte de un *consensum omnium*: “Y no sólo son libres los sabios, sino también reyes, siendo el reinar un poder absoluto, que sólo en los sabios puede sostenerse, según dice Crisipo en su tratado *Sobre el sentido fundamental de los términos de Zenón*. Pues afirma que el que manda posee conocimientos de lo bueno y lo malo, y que ninguno de los necios posee esa ciencia. Y por igual razón son los únicos magistrados, jueces y oradores, y no lo es ninguno de los necios. Además son infalibles porque son incapaces de caer en un fallo. Y son

inofensivos; pues no dañan a otros ni a sí mismos. Y no son compasivos ni conceden perdón a nadie. Pues no transigirán en las penas impuestas por la ley, ya que el ceder y la piedad y la misma indulgencia son muestras de debilidad de un alma que se finge bondadosa ante los castigos. Tampoco consideran que éstos sean demasiado duros”⁵².

Por lo demás, Estobeo atribuye a Zenón y sus sucesores una teoría que parece haber sido sostenida, en realidad, por toda la Estoa antigua y transmitida como una evolución homogénea desde sus orígenes. El sabio es el que vive virtuosamente y, como tal, vive piadoso, asociado al perdón: 348. ESTOBEO, Églogas II 7, 11 g, pág. 99 W [S.V.F. I 216]: El término aquí usado constantemente por la fuente de Estobeo para designar a los buenos es *spoudaios*, término que parece equivalente al de *sophós* para todos los estoicos con la excepción de Nemesio. Plutarco, nada sospechoso respecto a sus filiaciones pro-estocicas, incluye esta magnanimitad entre los rasgos propios del *spoudaios*:

351. PLUTARCO, *Sobre cómo escuchar a los poetas* 12, 33 d [S.V.F I 219]: “También Zenón, rectificando aquello de Sófocles: *de él es esclavo, aunque libre llegue*, escribe en cambio: *Esclavo no es, con tal que libre llegue*. Y presenta, en consecuencia, al hombre libre como intrépido, magnánimo e imbatible”.

En el desarrollo posterior de la escuela encontramos un esclarecimiento mayor de esta ausencia de sevicia en la doctrina estoica. El aumento de la evidencia documental nos permite además determinar la relación exacta que Zenón dejó instituida entre el perdón y la magnanimitad ya enunciada por sus comentaristas primitivos. La doctrina se puede reconstruir con bastante seguridad a través de las elaboraciones posteriores de la Escuela estoica.

Este concepto de la misericordia lo detectamos explicitado incluso en las fases más tempranas del estoicismo antiguo. Así, Dionisio de Heraclea tipifica la misericordia como una forma de commiseración, pasión contrapuesta a la ira que ayuda al sabio a evitar la venganza. Será el mismo Cicerón quien transmita esta opinión y asuma el concepto de la “misericordia” como “pasión moderadora del afán revanchista”⁵³:

⁵² Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, VII 122-123. Para Diógenes el “perdón” tampoco se entiende simplemente como la práctica de no castigar a alguien por algo malo que hizo, de modo que el pensamiento estoico sobre el perdón a su entender no parece desarrollarse en el contexto del problema del determinismo y de la responsabilidad moral. “Dicen que una vez [Zenón] azotaba a un esclavo cogido en un hurto; y como éste dijese que era destino suyo el hurtar, respondió: «Y también el ser azotado»” (Ídem, VII 19). Las evidencias textuales nos inclinan a pensar que Diógenes concebía el “perdón estoico” más bien como suspensión de la ira, o de cualquier sentimiento negativo, hacia una persona que hizo algo malo. Nosotros compartimos esta convicción de que el pensamiento estoico sobre el perdón se desarrolla principalmente en el contexto de su doctrina de las pasiones y la aplicación justa del castigo.

⁵³ Cicerón, *Tusculana* III, 18: “la misericordia es pesadumbre por la mala suerte de otro”; *Tusculana* IV, 17: “misericordia es la tristeza por la miseria de otro que sufre un perjuicio”.

546. CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 18 [S.V.F I 434]: “De este modo, no sin penetración, comenta Dionisia de Heraclea, según creo, las quejas de Aquiles, en Homero: *Y mi corazón se hincha por entero con tristes iras, / cuando me veo despojado de honor y de toda gloria.*(...) El alma del sabio está siempre libre de vicio, nunca se hincha, nunca se inflama. Pero el alma airada lo hace. Por tanto, el sabio nunca se enoja. Porque si se enoja, también desea. Es propio, en efecto, del airado desear infligir el mayor dolor posible a quien le parece que lo ha ofendido. Y es preciso que quien esto desea, si lo consigue, se alegre en gran manera, de lo cual resulta que se alegrará del mal ajeno y, puesto que eso no es propio del sabio, tampoco lo será el enojarse. Porque si al sabio le conviniera la pesadumbre, también le convendría la iracundia, pero, puesto que está libre de ésta, también lo estará de la pesadumbre. En efecto, si el sabio pudiera caer en la pesadumbre, podría también [caer] en la envidia. Porque quien se duele de las desgracias de alguien, también se duele de la buena suerte”.

Es importante subrayar que en Dionisio la misericordia es una pasión, no una virtud. Y una pasión inferior además a la virtud de la displicencia. Aunque pueda ser considerada una pasión benigna, pues apacigua el ánimo irascible, la “misericordia” resulta insuficiente para el trato virtuoso otorgado a los enemigos, donde la apatía (o impasibilidad) obra de modo más adecuado y excelente.

Será el rigorista Aristón de Quíos, con su doctrina de la *adiaforía* extrema, el que hará explícito a Zenón del modo más claro. Dionisio no hizo sino aplicar el radicalismo de Aristón al tema zenoniano de la misericordia, con lo que Zenón quedaría explicado en los siguientes términos: la virtud de la apatía es superior a la pasión de la misericordia. La virtud de la impasibilidad es despiadada, elimina la pasión de la piedad. De esta manera evita la envidia y la rivalidad. Del mismo modo suspende el deseo de venganza contra los adversarios. Permite así aplicar el castigo debido sin ferocidad ni ensañamiento. En consecuencia, la pasión de la misericordia es contingentemente buena, pero la apatía es necesariamente mejor. La virtud de la apatía, y no la pasión de la misericordia, es en consecuencia lo que faculta al sabio para ser justo con sus adversarios. En consecuencia, esta virtud opera tanto en la templanza de las pasiones como en el discernimiento de lo debido según la justicia. La misericordia sigue expuesta a convertirse en envidia y desquite. Podemos además experimentar el afecto de compasión hacia un malvado. Sin embargo, la apatía no corre ese riesgo y permite al agente moral ser implacable, pero escrupulosamente justo, en la ejecución de los castigos. La virtud de la apatía sería lo que permitiría: “tener cortesía hasta con los patibularios”, como afirmaba un tanto cínicamente el canciller Bismark. Sin embargo, es forzoso reconocer que no se ha hablado todavía *sensu stricto* de un “perdón a los enemigos” como ocurrirá en la literatura estoica posterior.

El sucesor de Zenón en el Pórtico, Cleantes no parece apartarse en nada de la doctrina de su maestro: el hombre no puede vivir conforme a su propia naturaleza sin vivir también de acuerdo con la naturaleza del Todo. Pero este acuerdo con el

Bien universal posee los rasgos postulados por la tradición; lo justo y lo piadoso pertenecen al ámbito de lo adecuado, según queda ya explicado por la tradición: 707. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* VI 72, pág. 61 Pott. [S.V.F. I 557]. “Cleantes de Aso, el filósofo estoico, quien no enseña una teología poética sino una teología verdadera, no ocultaba sus pensamientos en lo concerniente a Dios: *¿Preguntas qué es el bien? Escucha, pues./ Ordenado, justo, santo, piadoso, dueño de sí mismo, provechoso, bello, necesario, austero, franco, siempre conveniente, sin miedo ni aficción, ventajoso, exento de dolor, útil, agradable, seguro, querido, honrado (grato), acorde, glorioso, modesto, diligente, benigno, solícito, duradero, irreprochable, siempre perseverante*”.

En esta enumeración de los frutos de la virtud, Clemente de Alejandría recoge la tradición estoica de la clemencia considerada como virtud ética, referida bien a la templanza bien hacia la fortaleza⁵⁴. Respecto a la templanza la clemencia sería una moderación de la ira para aplicar la justicia respecto de los castigos particulares sin extralimitarse (epiqueya). El clemente sería aquel filántropo que castiga con justicia y sin odio personal ni resentimiento, y distingue convenientemente entre el enemigo personal (*enemicus*) y el enemigo público (*hostis*). Como vemos, la indulgencia se manifiesta como una virtud orientada a mantener el placer catastemático, que requiere la *metropatía*, la moderación de las pasiones y, por tanto, la prudencia práctica, así como la mansedumbre y la serenidad (*proates*)⁵⁵.

La clemencia, o perdón al enemigo, también es un deber moral para el sabio en cuanto que, en segundo lugar, se refiere a la virtud de la fortaleza. La clemencia, o perdón al enemigo, en este punto se identifica con la displicencia magnánima, expuesta por Epicteto de Hierápolis en su Manual (§20) y en los Discursos I (25. 29) y III (22. 54). “Las Meditaciones” de Marco Aurelio están salpicadas de esta “displicencia estoica”, que son el origen histórico de la “santa indiferencia” cristiana mencionada por Clemente. Esta clemencia era también identificada con la magnanimitad o la magnificencia, y se enraíza con la virtud de la fortaleza (*firmitas*) como una forma de generosidad: expresa la sobreabundancia de fuerza del sabio, que no siente el daño ni la maldad de sus enemigos. El sabio es generoso porque es super-fuerte moralmente, impasible en grado máximo. Las heridas que alguien pueda ocasionar al sabio son “como pequeños arañazos para él”. El imperturbable vive en un estado tal que no “percibe” la inflación de males objetivos como tal. La displicencia estoica sería un perdón sin destinatario, un perdonar siempre aunque no haya ofensa a través

⁵⁴ Para este resumen del estoicismo en Clemente de Alejandría ver: Michel Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l’Église de Clément de Rome à Clément d’Alexandrie*, Paris, Patristica Sorbonensis, 1969, pp. 318-342.

⁵⁵ Cfr. Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, 2000. John T. Fitzgerald, *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, Routledge, 2007, pp. 27-151. Steven K. Strange y Jack Zupko (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, 2004, pp. 32-52.

de la ausencia de pasiones. El imperturbable no dirige palabra alguna de perdón a un destinatario real, sino que se trata, más bien, de algo que brota de él permanentemente. La displicencia magnánima no se interesa ni por los errores ni por la presencia del otro. “Sobra, pues, decir que el hombre displicente no ha sufrido nunca a su ofensor, nunca ha tenido tiempo de quererlo, que no le reprocha nada ni le hace el honor de sentir el menor rencor ni siquiera un rencor naciente reprimido por el perdón... En verdad, ¡no hay ni siquiera una mirada para aquel al que absuelve! Sea magnanimitad o magnificencia, la displicencia excluye toda relación verdaderamente transitiva e intencional sobre el prójimo”⁵⁶.

Esta potencia moral es la que le permite seguir generando obras magníficas y bellas (*magnalia*) sin que se lo impida el mal que recibe del otro. Su fortaleza le hace insensible a la maldad, de manera que ninguna pasión propia o ajena interrumpe su beneficiencia. Para el estoicismo romano, el perdón es la habilidad activa implicada en la virtud suprema de la “ataraxia”, de la tranquilidad de ánimo, de la imperturbabilidad, donde la “apatheia” (*apatía*) es fuente de “aponía” (ausencia de sufrimiento) y, en consecuencia, antídoto contra los celos, el miedo, las envidias y los odios impotentes. El perdón frente a los adversarios y sus actos perversos sólo es posible mediante la “ataraxia” que consiste -según Pirrón- en no sentir nada (*ne sentire quidem*)⁵⁷. De esta manera, a través de la “ataraxia”, el sabio imita a Dios y se asemeja al Theos como propone Cleantes⁵⁸. Por su fortaleza el sabio merece el título de “evergetes” (benefactor) en grado sumo, y comparte la naturaleza generadora y magnífica del mismo Dios. Para la cosmología estoica el Lógos Divino genera la naturaleza (*physis*), y el sabio estoico se acerca a la divinidad conduciendo sus actos según esta racionalidad (o lógica) que juzga y actúa sin ver paralizado su juicio o su acción por el dolor (*aponía*)⁵⁹. A través del perdón al malhechor la Ética estoica entronca con su Teología, que junto con la racionalidad teórica (o Lógica) es una de las vías de divinización del sabio que se convierte en *teurgo*⁶⁰.

En Cleantes, sin embargo, parece haber una concesión a la pasión de la misericordia que rompe con el rigorismo. A causa de su intelectualismo, Cleantes sostiene que el acto moral de dar consuelo al afligido consiste en hacer entender al apenado que, en realidad, no padece un mal en absoluto, dado que algo para ser malo debe

⁵⁶ Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 1002.

⁵⁷ Giovanni Reale, *Historia de la filosofía antigua*, Herder, Barcelona, 1991, Vol. V, p. 34.

⁵⁸ Michel Spanneut, “Apatheia ancienne, apatheia chrétienne: Ière partie: L’apatheia ancienne”, en: W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen*, 2, 36, 7, 1994, pp. 4641-4717.

⁵⁹ Seneca, epístolas morales LIII, 11. Sobre la firmeza del sabio, 8, 2.

⁶⁰ Diógenes Laercio, VII 127. Los estoicos dicen que, en relación a la felicidad, la virtud es suficiente por sí misma, como lo afirman Zenón, Crisipo en el primer libro de su obra *Acerca de las virtudes* y Hecatón en el segundo libro de *Acerca de los bienes*. Pues si, como dice, la magnanimitad, que es una parte de la virtud, es suficiente para elevar a alguien por encima de todo, así también la virtud será suficiente para alcanzar la felicidad, por despreciar lo que parece molesto.

ser deshonesto. De esta manera Cleantes dejaría abierta la puerta a la posibilidad de consolar al malvado por las penas que sufre a causa de sus faltas. Eso, según Cicerón, es inadmisible por ser injusto:

733. CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 77 [S.V.F. I 577]. “Porque Cleantes, en verdad, consuela al sabio, que no necesita consolación. Pues si persuades al doliente que no hay nada malo que no sea deshonesto, no lo sustraerás al llanto sino a la estupidez. Otro es, en efecto, el tiempo de enseñar. Y sin embargo, no creo que Cleantes haya comprendido suficientemente esto: que a veces se puede estar afligido por el hecho de que exista lo que él mismo [Cleantes] considera como el mal supremo”.

Según Cicerón, Cleantes parece no haber entendido que uno puede lamentarse y estar afligido precisamente por haber incurrido en el pecado y en el vicio. Consolar, en ese caso, al malvado es un acto moral ilícito. Sería tanto como convencerle de que el acto malo cometido no es tal, salvo en apariencia. De nuevo, Cicerón reprocha una desviación respecto de la postura ortodoxa estoica, donde la pasión de la “misericordia” desnaturaliza la virtud de la justicia⁶¹.

Existe un acuerdo general en que la bisagra entre el estoicismo antiguo y el posterior estoicismo romano va a ser la mediación de Crisipo de Solos. El magisterio senequiano transmitirá este legado precisamente porque consideraba que el “segundo fundador de la Stoia” custodiaba la tradición estoica más fiel a la ortodoxia primigenia, y sólo suponía una variación en el orden de la exposición, aparte de un enriquecimiento doctrinal y científico de los contenidos⁶². Esta confianza en Crisipo como modelo fidedigno del estoicismo originario afecta también a la cuestión del perdón⁶³. Las novedades en el modo de tratar y organizar los temas clásicos no oscurecen la lealtad de Crisipo a una tradición centenaria de la que Séneca se consideraba un privilegiado heredero⁶⁴.

Los pocos fragmentos que han llegado a nosotros manifiestan que Crisipo integra la idea de perdón tanto en la doctrina estoica tradicional de la epiqueya⁶⁵ como en lo

⁶¹ Fragmentos de Crisipo: 187. CICERÓN, *Tusculanas* IV 7, 16-9, 22. “La compasión es la aflicción por la desgracia de otro que sufre injustamente, pues nadie se siente compasión por la ejecución de un parricida o un traidor”.

⁶² John Sellars, “Seneca’s Philosophical Predecessors and Contemporaries”, en: Gregor Damschen y Andreas Heil, (eds.), *Brill’s Companion to Seneca*, Brill, 2014, pp. 97-112.

⁶³ Katja Maria Vogt, “A Virtue for Madmen? A Discussion of Susanna Braund, Seneca, *De Clementia*”, *Ancient Philosophy*, 31, 2011, pp. 453-459. Maria Scarpato Bellincioni, *Potere et etica in Seneca: Clementia e voluntas amica*, Brescia, Paideia, 1984. Ibídem, “*Clementia Liberum Arbitrium Habet*”, *Paideia* 39, 1984, pp. 173-183.

⁶⁴ Anthony Arthur Long, “Roman philosophy”, en: D. Sedley (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 184-210. Ibídem, “Seneca on the self: why now?”, en: Anthony Arthur Long (ed.), *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 360-376.

⁶⁵ Donald Dale Walker, *Paul’s Offer of Leniency (2 Cor 10:1): Populist Ideology and Rhetoric in a*

referente a la metropatía de las pasiones⁶⁶. Considera por tanto que el perdón se ubica no sólo en el ámbito de la templanza y la fortaleza sino también en la esfera de la aplicación concreta de la justicia⁶⁷. Crisipo no se aparta en nada del principio estoico del castigo indulgente y comedido como forma más eminente de perdón, y que será la principal fuente de inspiración de Séneca a fuer de considerarla una vuelta a las fuentes mismas del estoicismo antiguo⁶⁸. Este tratamiento clásico del tema se limita a reiterar el depósito doctrinal de la tradición estoica en sus puntos fundamentales.

El registro doxográfico de Crisipo resulta ser tan escaso que se exige citarlo por extenso para que resulte esclarecedor en la medida de lo posible. Crisipo pretende ser heredero en todo de la primera doctrina prística fundada por Zenón. Tanto es así que dedica un artículo completo a estudiar el origen etimológico de la palabra “perdón” y la retrotrae a significantes radicales que coinciden en todo con la postura zenoniana de la clemencia.

47. Aulio Gelio, *Noches Áticas* XIV 4 [S.V.F. III p. 197, fr. 1]: “¡Por Hércules! Con mucha dignidad y decoro Crisipo, en el primero de los libros que escribió *Sobre lo honesto y el placer*, pinta la boca, los ojos y el rostro de la Justicia con el color de austeras y venerandas palabras. Representa así la imagen de la Justicia, y dice que los pintores y los rétores más antiguos usualmente la han representado más o menos de la siguiente manera: «Figura y carácter virginal, rostro vehemente y temible, mirada aguda y resplandeciente, ni humilde ni atroz, sino con la dignidad que deriva de una cierta severidad que pide respeto». Crisipo quiere que, a partir del significado de esta imagen, se entienda que el juez, que es sacerdote de la Justicia, debe ser serio, irreprochable, severo, incorruptible, inaccesible a la adulación, inmisericorde, inexorable, firme, duro y eficaz con los malvados y los que hacen daño, terrible en el uso de la fuerza y la autoridad de la equidad y la verdad. Son estas mismas las palabras escritas por Crisipo acerca de la Justicia: «Se dice que es una virgen para indicar que es immaculada y que de ninguna manera cede a los malvados ni acepta lisonjas, ni súplicas, ni ruegos, ni adulaciones ni nada por el estilo. Por ello la representan con la expresión seria y el rostro fruncido, con la mirada tensa y penetrante, para provocar miedo a los injustos y confianza a los justos. Semejante aspecto resulta, pues, amigable a unos y hostil a otros». He considerado que se deben citar estas palabras de Crisipo para que fueran útiles a la hora de considerar y de juzgar sobre este

⁶⁶ Pauline Letter Fragment, Mohr Siebeck, 2002, pp. 191-198. Lenn E. Goodman, *Neoplatonism and Jewish thought*, SUNY Press, 2012, pp. 38-39. Glen Pettigrove, *Forgiveness and Love*, OUP Oxford, 2012, pp. 126-128.

⁶⁷ John M. Rist, “The Stoic Concept of Detachment”, en: Ibídem (ed.), *The Stoics*, University of California Press, 1978, pp. 259-272.

⁶⁸ Teun Tieleman, *Chrysippus’ On Affections: Reconstruction and Interpretations*, Brill, 2003, pp. 139-141.

⁶⁹ Robert A. Kaster y Martha Nussbaum (ed.), *Seneca: Anger, Mercy, Revenge. The Complete Works of Lucius Anneaus Seneca*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

punto, puesto que, al leerlas, ciertos filósofos que siguen doctrinas más muelles que la nuestra dijeron que ésta parecía más la imagen de la Crueldad que de la Justicia”.

Es difícil no advertir una alusión al magisterio de Crisipo en este pasaje de Séneca recogido por Von Arnim [S.V.F. III 452-453]: “La misericordia no tiene en cuenta la causa, sino el infortunio; la clemencia va unida a la razón. Sé que entre los ignorantes se habla mal de la doctrina de los estoicos, como si fuera excesivamente dura (...); se le reprocha que prohíbe al sabio compadecerse, que le prohíbe perdonar. Y, efectivamente, si se expone así, es una doctrina odiosa, porque parece que no deja ninguna esperanza a los errores humanos, sino que impone castigo a todos los delitos. (...) Pero no hay ninguna doctrina más benigna, ni más suave, ninguna más amante de los hombres y más atenta al bien común de modo que su propósito es servir y auxiliar no solamente a uno mismo, sino tener en cuenta a todos y a cada uno de los hombres”⁶⁹.

342. *Etimológico Magno*, s.v. «vengador» (*alástor*), pág. 57. Gaisford 45 [S.V.F. II 156]: “*Vengador*: El malhechor o el criminal, o Zeus que vigila los crímenes. Según el filósofo Crisipo se dice del culpable y el criminal, a partir de la expulsión (*élasis*), el que merece ser expulsado (*elaúnesthai*) a causa de su crimen. Por el andar errabundo (*alásthai*), el vagar; o el que obra hechos malditos (*álasta drón*)”.

343. Focio, *Léxico*, s.v. «vengador» (*alástor*), A 896 y 897, vol. I, págs. 95-96 Theodoridis 46 [S.V.F. II 157]: *Vengador*. “El malhechor. Según el filósofo Crisipo a partir de la expulsión (*élasis*), el que merece ser expulsado (*elaúnesthai*) a causa de su crimen...”. O, como dice Crisipo, un desterrado (*elástor*) que merece ser expulsado.

De las tres exposiciones etimológicas registradas sólo la primera es atribuible con seguridad a Crisipo, aunque también es probable que la segunda sea suya. Su etimología vinculaba el destino del malhechor (*hamartolós*) con su expulsión (*elaúnesthai*), cfr. fr. 343, pero es muy probable que la relación etimológica con el vagabundaje (*alásthai*) por la metátesis de las vocales iniciales tal como se ejerce en la primera etimología, fuera señalada por Crisipo, cfr. fr. 340. De hecho Eustacio de Tesalónica en su *Comentario a la Iliada*⁷⁰ atribuye a Crisipo expresamente sólo esta segunda etimología. También es plausible la atribución a Crisipo de la ambigüedad indicada al inicio en la predicación apropiada del sustantivo, bien Zeus (cfr. *Himnos órficos* 73, 1), bien el malhechor o asesino, que también aparece en Eustacio y prácticamente en todos los léxicos conocidos (cfr., *supra*, fr. 343), así como la interpretación tercera de “el que comete actos imperdonables (*álasta* probablemente de *lantháno*, que no pueden olvidarse, como constata Eustacio), verbi gratia, que

⁶⁹ De *Clementia* II 5 y 7. Cfr. S. V. F., fr. 640, Estobeo, Eclogae Phisicae, Dialectae et Ethicae, II 7, p. 95, 24 Wachsmuth.

⁷⁰ Eustacio, *Commentarii Ad Homeri Iliadem Pertinentes Ad Fidem Codicis Laurentiani Editi*, Marchinus Van der Valk (ed.), Leiden, Brill, 1971, Vol. I, p. 750, 2.

merecen expulsión”. Las mismas etimologías y ambigüedades aparecen en *Etymol. Gen.*, s.v. «*alástor*», 400 Lass.-Liv.

Crisipo retrotrae la etimología de “perdonar” o “tener piedad” (*eleo*) a la de “liberar” (*eleutheria*) pero denotando el significado parejo de “expulsión” (*elaúnesthai*). También emparenta respecto a su origen histórico el “disculpar” con el “olvido” (*lantháno*) de lo “imperdonable” (*álasta*) y con el “exilio” del apátrida (*alásthai*), pero asocia ambos de un modo fáctico, no como conceptos privativos⁷¹. Es decir, el perdón estoico propone una forma de liberación porque expulsa al malhechor concediéndole con el castigo benigno una amnistía de lo que no puede ser olvidado de otro modo. Pero la expulsión que libera a la ciudad del malhechor y su infiusta memoria no deja de ser un castigo aunque revista formas atenuadas por mor de la gracia concedida, la cual sólo libra de una pena mayor pero no de la deshonra. De esta manera Crisipo insistiría en la idea de que castigo y perdón resultan distinguibles pero inseparables como cualquier término relacional, tal como padre e hijo, derecha e izquierda, cóncavo y convexo, etc. No hay perdón sin castigo, ni a la inversa; tanto es así que la ausencia de castigo para Zenón supondría un acto de desprecio pero nunca de indulgencia⁷².

Esta aparición del perdón en su estudio pormenorizado de las etimologías pone de relieve la importancia que Crisipo otorgaba al tema en cuestión⁷³. No resulta una “cantidad despreciable” la entrada que le dedica en su diccionario de términos esenciales para discurrir desde las coordenadas teóricas y prácticas de la enseñanza estoica. Habida cuenta de la finalidad escolástica de dicho estudio no cabe por menos de considerar que el planteamiento otorgado al perdón en esas definiciones refleja en gran medida la comprensión más primitiva del término y un afán por salvaguardar la tradición ciñéndose en lo esencial al legado más antiguo. El hecho de que los autores romanos reconstruyeran la escuela estoica a partir de estos materiales de referencia prueba retrospectivamente el verdadero alcance de las tesis estoicas primigenias acerca del perdón. Al menos las consideradas *Ipsissima verba* del magisterio zenoniano por los primeros seguidores y discípulos, entre las que habría que incluir el *éndoxon* del “perdón al malhechor”.

⁷¹ Para esta relación entre lo “imperdonable” y la “amnistía” en la cultura greco-romana, cfr. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, FCE, Buenos Aires, 2004. Vladimir Jankélévitch, *Lo imprescriptible*, Barcelona, Muchnik, 1987.

⁷² Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VII, 23: “Dionisio el Tránsfuga le preguntó [a Zenón] por qué a él sólo no le corregía y le respondió: «Porque no confío en ti»”.

⁷³ James Allen, “The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology”, en: Dorothea Frede, Brad Inwood (ed.), *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 14-35. Teun Tieleman, *Galen and Chrysippus on the Soul*, Brill, 1996, pp. 147-196.

Referencias bibliográficas

- ALLEN, James. “The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology”, en: Dorothea Frede, Brad Inwood (ed.), *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- ARENDT, Hannah. “Historia y Naturaleza” en: *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp. 72-100.
- BELFIORE, Elizabeth. *Tragic Pleasures. Aristotle on Plato and Emotion*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- BELLINCIONI, Maria Scarpat. “Clementia Liberum Arbitrium Habet”, *Paideia* 39, 1984, pp. 173-183.
- BELLINCIONI, Maria Scarpat. *Potere et etica in Seneca: Clementia e voluntas amica*, Brescia, Paideia, 1984.
- BOBZIEN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford Clarendon Press, 1998.
- BOERI, Marcelo D.; SALLES, Ricardo. *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, Academia Verlag, 2014.
- BORGO, Antonio. “Clementia: studio di un campo semántico”, *Vichiana* XIV, 1985, pp. 25-73.
- BOTER, Gerard J. “Epictetus”, en: *Catalogus Translationum Et Commentariorum*, Vol. 9, Washington, CUA Press, 2011, p. 8-9.
- CAIRNS, Douglas. “Look Both ways: Studying Emotions in Ancient Greek”, *Critical Quarterly*, 50, 2008, pp. 43-63.
- CAMPOS DAROCA, Francisco Javier y NAVA CONTRERAS, Mariano (eds.), *Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2006, vol. I (1-318) y vol. II (319 - 606).
- CAPELLETTI, Ángel J. (ed.), *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996.
- CHANIOTIS, Angelos. “Unveiling Emotions in the Greek World: Introduction”, en: Chaniotis, Angelos (ed.), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, 2012, pp. 11-31.
- CLARK, Anna J. *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- COLISH, Marcia L. “Stoicism and the New Testament: An Essay in Historiography”, en: W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*, Berlin, II 26, 1, 1992, pp. 334-379.
- CRESPO, Mariano. *El perdón. Una investigación filosófica*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Londres, Routledge, 2001.

- DESTRÉE, Pierre; SALLES, Ricardo; ZINGANO, Marco (ed.). *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, Academia Verlag, 2014.
- DOVER, Kenneth J. “Fathers, Sons and Forgiveness”, *Illinois Classical Studies*, Vol. 16, 1991, pp. 173-182.
- DOWLING, Melissa Barden. *Clemency and Cruelty in the Roman World*, University of Michigan Press, 2006.
- ELIAS, Arthur Karl. *De notione vocis clementia apud philosophos veteres et de fontibus Senecae librorum De clementia*, Inaug. Diss. Königsberg, 1912.
- EUSTACIO, Commentarii Ad Homeri Iliadem Pertinentes Ad Fidem Codicis Laurentiani Editi, Vol. I, Marchinus Van der Valk (ed.), Leiden, Brill, 1971.
- FLAMIERE DE LACHAPELLE, Guillaume. *Clementia: Recherches sur la notion de clémence à Rome, du début du Ier siècle a.C. à la mort d'Auguste*, Bordeaux, 2011.
- FORCELLINI, Aegidii. *Totius latinitatis lexicon*, 1688-1768, 4 Vol.
- FRANKFURT, Harry G. *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge University Press, 1988.
- FRICKE, Christel. *The Ethics of Forgiveness*, Londres, Routledge, 2011.
- FULKERSON, Laurel. *No Regrets: Remorse in Classical Antiquity*, New York, Oxford University Press, 2013.
- GOODMAN, Lenn E. *Neoplatonism and Jewish thought*, SUNY Press, 2012.
- GRIFFIN, Miriam T. *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- GRISWOLD, Charles L. “Plato and forgiveness”, *Ancient Philosophy*, 27, 2, 2007, pp. 269-287.
- GRISWOLD, Charles L. *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- GRISWOLD, Charles L. y KONSTAN, David (ed.). *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- GUTZWILLER, Kathryn. “All in the family: forgiveness and reconciliation in new comedy”, en: Griswold, Charles L., Konstan, David (ed.), *Ancient forgiveness*, Cambridge University Press, 2012, pp. 48-75.
- HAMPTON, Jean. “Forgiveness, Resentment, and Hatred”, en: Forgiveness and Mercy, Jean Hampton y Jeffrey G. Murphy (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 35-87.
- HARRIS, William V. *Restraining Rage: the Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 2001.
- HERSHBELL, Jackson P. “The Stoicism of Epictetus: Twentieth-Century Perspectives”, en: W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*, Berlin, II, 36, 3, 1989, pp. 2148-2163.

- HERSHBELL, Jackson P. “Plutarch and Stoicism”, en: W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*, Berlin, II, 36, 5, 1992, pp. 3336-3352.
- HÖLSCHER, Tonio. “Clementia”, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 3, 1986, pp. 295-299.
- INWOOD, Brad. “Moral Judgment in Seneca”, en: Steven K. Strange y Jack Zupko (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, 2004, pp. 76-94.
- INWOOD, Brad. *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999.
- KASTER, Robert A. *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, New York, Oxford University Press, 2005.
- KOLNAI, Aurel. “Forgiveness”, en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74, 1973.
- KONSTAN, David. “Assuaring rage”, en Griswold, Charles L. y Konstan, David (eds.), *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*, Cambridge University Press, 2012.
- KONSTAN, David. “Clemency as a Virtue”, *Classical Philology*, Vol. 100, No. 4, 2005, pp. 337-346.
- KONSTAN, David. *Before Forgiveness: The Origins of a Moral Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- KONSTAN, David. *Pity Transformed*, Londres, Duckworth, 2001.
- KRASOVEC, Joze. *Reward, Punishment, and Forgiveness*, Leiden, Brill, 1999.
- LONG, Anthony Arthur. “Roman philosophy”, en: D. Sedley (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 184-210.
- LONG, Anthony Arthur. “Seneca on the self: why now?”, en: Anthony Arthur Long (ed.), *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- METZLER, Karin. *Der griechische Begriff des Verzeihens: Untersucht am Wortstamm syngnōmē von den ersten Belegen bis zum vierten Jahrhundert n. Chr*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1991.
- MILNOR, Kristina. “Clementia Liviae: Gender and Forgiveness in the Early Roman Empire”, en: Griswold, Charles L. y Konstan, David (eds.), *Ancient Forgiveness*, Cambridge University Press, 2012, pp. 97-114.
- MOLNÁR, Imre. “Die Ausgestaltung des Begriffes der vis maior im römischen Recht”, en: *Iura* 32, 1981, pp. 73-105.
- MÖRTH, Franz. “Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum”, en: *Jahresbericht des fürstbischöflichen Untergymnasiums am Carolinum-Augustinum in Graz*, 1908/09, pp. 1-22.
- PETTIGROVE, Glen. *Forgiveness and Love*, OUP Oxford, 2012.

- POHLENZ, Max. *Die Stoia: Geschichte einer geistigen Bewegung*, vol. 1, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- RAMELLI, Ilaria. “Il tema del perdono in Seneca e in Musonio Rufo”, en: Martha Sordi (ed.), *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milan, CISA, 1997, pp. 191-207.
- RIST, John M. “The Stoic Concept of Detachment”, en: Ibídem (ed.), *The Stoics*, University of California Press, 1978.
- ROCHLITZ, Sabine. *Das Bild Caesars in Ciceros Orationes Caesarianae Untersuchungen zur clementia und sapientia Caesaris*, Frankfurt, P. Lang, 1993.
- ROOCHNIK, David. “Aristotle’s Account of the Vicious: A Forgivable Inconsistency”, en: *History of Philosophy Quarterly*, 24, 2007.
- SADLER, Gregory. “Forgiveness, Anger, and Virtue in an Aristotelean Perspective”, en: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 82, 2008, pp. 229-247.
- SALLES, Ricardo. *Los estoicos y el problema de la libertad*, UNAM, 2006.
- SANDBACH, Francis Henry. *The Stoics*, Londres, Chatto & Windus, 1975, p. 24.
- SANDERS, Edward Mark. *Envy and Jealousy in Classical Athens*, New York, Oxford University Press, 2014.
- SELLARS, John. “Seneca’s Philosophical Predecessors and Contemporaries”, en: Gregor Damschen y Andreas Heil, (eds.), *Brill’s Companion to Seneca*, Brill, 2014, pp. 97-112.
- SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, 2000.
- SORABJI, Richard. *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle’s Theory*, Bloomsbury Academic, 2015.
- SPANNEUT, Michel. “Epicteto”, en: *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol 5, 1962, pp. 627-631.
- SPANNEUT, Michel. *Le stoïcisme des pères de l’Église de Clément de Rome à Clément d’Alexandrie*, Paris, Patristica Sorbonensis, 1969.
- TIELEMAN, Teun. *Chrysippus’ On Affections: Reconstruction and Interpretations*, Brill, 2003.
- TIELEMAN, Teun. *Galen and Chrysippus on the Soul*, Brill, 1996.
- VÁRHELYI, Zsuzsanna. “To Forgive is divine”, en: Griswold, Charles L. y Konstan, David (eds.), *Ancient Forgiveness*, Cambridge University Press, 2012, pp. 115-133.
- VOGT, Katja Maria. “A Virtue for Madmen? A Discussion of Susanna Braund, Seneca, De Clementia”, *Ancient Philosophy*, 31, 2011, pp. 453-459.
- VON ARNIM, Hans Friedrich August et al (eds.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart, B.G. Tuebner, 1964, 4 vols.
- WAGNER, P. Franc. *Thesaurus Latino-Latinum*, 1878.

WALKER, Donald Dale. *Paul's Offer of Leniency (2 Cor 10:1): Populist Ideology and Rhetoric in a Pauline Letter Fragment*, Mohr Siebeck, 2002, pp. 191-198.

ZAHN, Theodor. *Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, 1894.

Desiderio PARRILLA MARTÍNEZ
Universidad Católica de Murcia (UCAM)
dparrilla@ucam.edu