

JOSÉ LUIS PONCE PÉREZ

LA FILOSOFÍA DE PANECIO DE RODAS VISITADA DESDE LA TEORÍA DE LAS CUATRO PERSONAS<sup>1</sup>

1. *Introducción*

Nadie, hasta donde sé, actualmente propone que la filosofía occidental surgió en Roma, pues hay cierta claridad sobre que la filosofía llegó al Lacio procedente de la Hélade; ni siquiera la historia del pitagorismo de Numa Pompilio (753-674 a.C.), uno de los primeros reyes de Roma y quien vivió antes de los filósofos jonios, sirve para rechazar la procedencia helénica del pensamiento filosófico asentado en Roma, ya que tal historia no tiene sustento histórico, como Cicerón y otros no se cansan de señalar<sup>2</sup>, y fue hecha con base a semejanzas superficiales entre la doctrina pitagórica y las reformas políticas y religiosas que innovó el rey Numa<sup>3</sup>.

Lo oscuro, más bien, es cuándo llegó y cómo se logró la difusión de la filosofía en Roma. Cicerón (*Tusc.* 4, 2; 4, 5), al menos, señala que los estudios filosóficos fueron importados a Roma, y que antes de la época de Cayo Lelio y de Escipión Emiliano (mediados s. II a.C.) no había quien pudiera recibir en Roma el nombre de filósofo, aunque sugiere que ya algunas personalidades romanas pudieron haberse interesado por la filosofía, debido a lo cual a los atenienses les pareció buena idea, en el 155 a.C., cuando Lelio y Escipión eran jóvenes, mandar una embajada de filósofos a Roma (conformada por el estoico Diógenes de Babilonia, el académico Carnéades y el peripatético Critolao) para tratar asuntos políticos en el

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue elaborado durante mi estancia posdoctoral en el IIFL-UNAM, en el marco de las Estancias Posdoctorales por México Convocatoria 2023 (1) del CONAHCYT. Y también está adscrito al Proyecto PAPIIT IN406325 cuyo responsable es el Dr. Omar Álvarez Salas. Deseo agradecer a los miembros del seminario posdoctoral del IIFL-UNAM por leer una primera versión de este trabajo durante el semestre 2025-1. También deseo agradecer a mis revisores anónimos, pues sus sugerencias fueron de gran ayuda para la mejora de este trabajo.

<sup>2</sup> Cf. Cic. *de orat.* 2, 154; *rep.* 2, 28-29; *Tusc.* 4, 2-3; *Plut. Num.* 1, 3-5; *T. Liv.* 1, 18, 1-4.

<sup>3</sup> Cf. Cic. *Tusc.* 4, 3-4; *Plut. Num.* 8, 1-15.



Senado<sup>4</sup>. Este evento marcó un importante encuentro entre los romanos y la filosofía, no porque fue el primero — pues ya había ocurrido, de hecho antes habían expulsado de la ciudad a dos epicúreos<sup>5</sup> — sino porque a muchos los cautivó la filosofía, aunque, ciertamente, algunos otros la rechazaron. Algunos se sintieron atraídos por Carnéades, como fue el caso del suegro de Cicerón, Escévola; y otros por el estoico Diógenes, como fue el caso del mismo Lelio<sup>6</sup>.

Tan importante como esa embajada para el desarrollo y difusión de la filosofía en Roma fue la presencia del estoico Panecio de Rodas, quien sobresalió en la segunda mitad del siglo II a. C, y quien fue discípulo tanto de Diógenes de Babilonia<sup>7</sup> como de Antípatro de Tarso<sup>8</sup>, ambos jefes de la escuela estoica en su momento. Señala Morford<sup>9</sup> que Panecio tuvo mayor influencia que Carnéades dentro de los romanos, ya que, mientras que éste despertaba suspicacias con su arte de persuadir, aquél logró hacer compatible la doctrina moral estoica con las preferencias romanas por saberes con utilidad práctica. No obstante, su influencia no sólo está en quienes se inclinaron por el estoicismo, como fue el caso de Lelio<sup>10</sup>, sino también en quienes se sentían atraídos por otras tradiciones filosóficas, como fue el caso de Marco Tulio Cicerón, pues Panecio solía incluir en su enseñanza el pensamiento de Platón, Aristóteles, Jenócrates, Teofrasto, Dicearco, y Crantor<sup>11</sup>. Panecio realmente estaba interesado en el pensamiento de estos filósofos, y los estudios filológicos que emprendió

---

<sup>4</sup> Sobre este encuentro: Cic. *Tusc.* 4, 5; *de orat.* 2, 155-161; ver también: Plut. *Cat. mai.* 22; Gel. 6, 14, 8-10; 17, 21, 47-48; Lact. *div. inst.* 5, 14, 3-5; Morford 2002, 13-22; Reinhardt 2014, 1254-1255.

<sup>5</sup> Cf. Ath. 12, 547a; Morford 2002, 19.

<sup>6</sup> Cf. Cic. *de orat.* 3, 68; Cic. *fin.* 2, 24. Sobre Lelio y Diógenes se puede ver: Morford 2002, 21-22.

<sup>7</sup> Cf. Van Straaten 2, Alesse 8, Vimercati A7. Cuando quien esto escribe no haya consultado la fuente directamente, sino mediada por las colecciones de fragmentos y testimonios de Van Straaten (1962), Alesse (1997) y Vimercati (2002), referirá al lector al número de fragmento o testimonio de esas colecciones, iniciando por la más antigua. En los casos donde la fuente consultada coincide con alguno de los textos compilados en aquellas colecciones, se indicará la equivalencia.

<sup>8</sup> Cf. Cic. *div.* 1, 6 (Van Straaten 71, Alesse 137, Vimercati A64); Philod. *stoicor. hist.* col. 53 (Van Straaten 30, Alesse 7, Vimercati A9); Philod. *stoicor. hist.* col. 60 (Van Straaten 1, Alesse 1, Vimercati A19).

<sup>9</sup> Morford 2002, 19.

<sup>10</sup> Cf. Cic. *fin.* 2, 24 (Van Straaten 141, Alesse 47, Vimercati A46); 4, 23 (Van Straaten 113, Alesse 83, Vimercati A87); *Mur.* 66, 1-8; Van Straaten 18, Alesse 29, Vimercati A20.

<sup>11</sup> Cf. Cic. *fin.* 4, 79 (Van Straaten 55, Alesse 79, Vimercati A95); *Tusc.* 1, 79 (Van Straaten 83, Alesse 120, Vimercati A99); Cic. *Luc.* 135 (Van Straaten 137, Alesse 89, Vimercati A97); Philod. *stoicor. hist.* col. 61 (Van Straaten 1, Alesse 1, Vimercati A19).

sobre las obras de algunos de estos filósofos parece mostrarlo. En este campo, por ejemplo, investigaba la autenticidad y la redacción de los diálogos platónicos y los de otros socráticos<sup>12</sup>. E incluso se ha sostenido que pudo realizar una edición de los diálogos platónicos<sup>13</sup>. Además, su obra de carácter enciclopédico llamada *Sobre las escuelas filosóficas* (περὶ τῶν ἀιρέσεων) pudo servir para acercar a muchas personas a diferentes tradiciones filosóficas. Ahí, por ejemplo, discurría en torno al concepto de placer en la doctrina cirenaica<sup>14</sup> y sobre cuáles libros habría escrito Aristipo<sup>15</sup>, quizá ahí se ocupaba de diferenciar las obras del estoico Aristón de las del homónimo peripatético<sup>16</sup>.

Dicho lo anterior, es momento de señalar que el siguiente trabajo tiene el objetivo de pasar revista a algunos aspectos de la filosofía de Panecio con el fin de visitar esas propuestas que en su momento fueron escuchadas y aceptadas por muchos romanos. No pretendo recorrer su filosofía (o algunos puntos de ella) como tradicionalmente se suele hacer, a saber, revisar sectorizando en orden sucesivo su teoría física, su teoría psicológica, su teoría ética, su teoría política, etc.<sup>17</sup>, sino que mi brújula para hacer esa revisión será la teoría de las cuatro personas, la cual es usualmente atribuida a Panecio por los especialistas<sup>18</sup> siguiendo principalmente una costumbre, o una tradición, la cual yo mismo seguiré hasta antes de mi apartado siete, en el cual me detendré a argumentar que se trata de una teoría de Panecio. A lo largo del trabajo revisaré algunas tesis atribuidas explícitamente a Panecio, en los reportes antiguos, con el fin de que iluminen o complementen diferentes aspectos de esta teoría de las cuatro personas, o bien, con el fin de que ellas sean iluminadas o

---

<sup>12</sup> Cf. D. L. 2, 64 (Van Straaten 126, Alesse 145, Vimercati A104); 3, 37 (Van Straaten 130, Alesse 149, Vimercati A108); Van Straaten 127, Alesse 146, Vimercati A105; Van Straaten 128, Alesse 147, Vimercati A106; Van Straaten 129, Alesse 148, Vimercati A107. Sobre la compatibilidad entre las doctrinas estoicas ortodoxas y este interés de Panecio por filósofos no estoicos se puede ver: Tieleman 2007a, 108-116.

<sup>13</sup> Gourinat 2008.

<sup>14</sup> Cf. D. L. 2, 86-87 (Van Straaten 49, Alesse 141, Vimercati A94).

<sup>15</sup> Cf. D. L. 2, 85 (Van Straaten 123, Alesse 150, Vimercati A110).

<sup>16</sup> Cf. D. L. 7, 163 (Van Straaten 124, Alesse 151, Vimercati A111).

<sup>17</sup> Por ejemplo: Van Straaten 1946; Rist 1969; Alesse 1994; Vimercati 2004; Veillard 2015.

<sup>18</sup> Por ejemplo: Rist 1969, 186-188; Brunt 1975, 13-14; De Lacy 1977, 163, 166, 169; Gill 1988, 169; Vimercati 2004, 130; Sorabji 2006, 158; Tieleman 2007a, 130-140; Frede 2007, 164; Machek 2016, 164, 166-167. Posturas críticas: Schmekel 1892, 39-41; y Lefèvre 2001, 57-65, 81 (quienes sólo atribuyen a Panecio las dos primeras personas); Alesse 2014 (quien duda de que Panecio haya usado en término πρόσωπον/persona en su propuesta, ya que Cicerón sólo lo usa en la enunciación de los cuatro personajes y no lo usa en *off.* 1 en otros puntos donde parecería natural su mención).

complementadas con la teoría de las cuatro personas. En concreto, me remitiré a su propuesta de qué es el alma (apartado 2), a su formulación del *telos* (apartado 3), a su crítica a la astrología (apartado 4), a su propuesta de cómo estar frente a lo que no depende de nosotros (apartado 5), y a sus ideas en torno al estudio de la física (apartado 6). Este proceder tendrá dos consecuencias. Primero mostrará algo que los estoicos presumían, es decir, que los diferentes elementos teóricos de su sistema filosófico se pueden iluminar mutuamente por estar interconectados y ser interdependientes (cf. Cic. *fin.* 3, 74). Y segundo, ayudará a sostener que la teoría de las cuatro personas es de autoría de Panecio (cuestión que toco en mi apartado 7).

## 2. Las cuatro personas y el alma como soplo cálido

Panecio *parece* haber propuesto que tú y yo podemos revestir cuatro personas distintas, las cuales, según la exposición de Cicerón en *De officiis* 1, serían la base para determinar la acción apropiada y decorosa que cada quien debe desempeñar en cada circunstancia<sup>19</sup>. Pero, ¿cómo es que tú y yo podemos revestir cuatro personas distintas?, ¿qué clase de entidad somos que podemos revestir cuatro personas?, y ¿qué son esas personas con las que nos revestimos? Para responder esto me remitiré a la propuesta paneciana de qué es el alma y a la noción de *persona* que habría usado Panecio. Por ahora, será conveniente citar dos pasajes en los que se enuncia la propuesta paneciana<sup>20</sup>.

### T.1. Cic. *off.* 1, 107 (Alesse 61, Vimercati B14):

Hay que entender, además, que nosotros por la naturaleza fuimos revestidos, por así decir, de dos **personas** (*personis*), de las cuales una es común, por eso de que todos somos participantes de la razón y de su preeminencia (por la cual somos superiores a las bestias), de la cual todo lo moralmente correcto y todo lo decoroso se derivan, y a partir de la cual se examina el procedimiento de encontrar la acción apropiada, sin embargo hay otra persona que es dada a cada uno en particular, pues como en los cuerpos hay grandes semejanzas — vemos que unos son buenos para correr con velocidad, otros

---

<sup>19</sup> Sobre los fines que persigue esta teoría y su propósito de alcanzar la acción decorosa, o el decoro moral (*decorum*), ver: Gill 1988, 173-174, 176-177; De Lacy 1977, 170-171.

<sup>20</sup> Las traducciones presentadas en este trabajo son de mi autoría.

para la lucha con fuerza, y lo mismo en las formas, en unos hay hermosura, en otros gracia —, así en los ánimos existen diferencias todavía mayores<sup>21</sup>.

**T.2.** Cic. *off.* 1, 115 (Alesse 64, Vimercati B15):

A aquellas dos **personas** (*personis*), a las que arriba me referí, una tercera es añadida, la que imponen algunas circunstancias o el tiempo, y además una cuarta, a la que a nosotros mismos nos adaptamos por nuestra propia decisión, pues la realeza, la autoridad política, la fama, los honores, las riquezas, las influencias políticas, y esas cosas que son contrarias a aquéllas, dependen de las circunstancias, y son gobernadas por los tiempos, pero desempeñar tal **persona** (*personam*) que nosotros mismos queremos, procede de nuestra voluntad. Y así, algunos se aplican a la filosofía, otros al derecho civil, otros a la elocuencia, y otro prefiere sobresalir en otra de las mismas excelencias<sup>22</sup>.

En **T.1** leemos que por la naturaleza nosotros (*nos*) fuimos revestidos y revestidas (*indutos esse*) con las dos primeras *personae*, de modo que nosotros y aquello con lo que se nos reviste parecen ser dos cosas diferentes. También leemos que la segunda persona fue dada a cada uno en particular (*singulis est tributa*), de manera que eso dado a cada quien parece ser diferente de cada quien en particular. En **T.2**, se afirma que una tercera persona nos la imponen (*imponit*) las circunstancias o el tiempo, de modo que parece que nosotros somos diferentes de eso impuesto por las circunstancias y el tiempo. Finalmente, se dice que hay una cuarta persona a la que nosotros mismos (*nobismet ipsis*) nos acomodamos (*accommodamus*) por nuestra propia decisión, de modo que nosotros somos diferentes de aquello a lo que nos acomodamos. Las *personae*, entonces, parecen ser diferentes a mí y a ti. Somos portadores de ellas, pero no somos lo mismo. Mas, si *yo* no soy mi *persona*, podemos preguntar a Panecio, junto con Lévy<sup>23</sup>, ¿quién o qué somos nosotros (*nos*)?

---

<sup>21</sup> *Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem quae proprie singulis est tributa. Ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt — alios videmus velocitate ad cursum, alios viribus ad luctandum valere, itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem — sic in animis existunt maiores etiam varietates* (ed. Winterbottom 1994).

<sup>22</sup> *Ac duabus iis personis quas supra dixi, tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit, quarta etiam quam nobismet ipsis iudicio nostro accommodamus. Nam regna imperia nobilitas honores divitiae opes eaque quae sunt his contraria in casu sita temporibus gubernantur; ipsi autem gerere quam personam velimus, a nostra voluntate proficiscitur. Itaque se alii ad philosophiam, alii ad ius civile, alii ad eloquentiam applicant, ipsarumque virtutum in alia alius mavult excellere* (ed. Winterbottom 1994).

<sup>23</sup> Lévy 2004, 129.

Entorno a la cuestión de la inmortalidad del alma, Cicerón (*Tusc.* 1, 79)<sup>24</sup> señala que Panecio acepta *casi* todas las tesis de Platón, salvo la de que el alma sea inmortal. Por el contexto psicológico, parece probable que se refiera a que Panecio acepta casi todas las tesis psicológicas de Platón, al menos, las que el propio Panecio le atribuye. Así, Panecio, de acuerdo con Platón<sup>25</sup> podría haber sostenido que nosotros mismos somos nuestras almas, pero sin aceptar, como Platón, que el alma sea inmortal. Con esto Panecio no estaría introduciendo algo ajeno a su escuela, sino que estaríamos frente a una apropiación estoica de lo que dijo Platón<sup>26</sup>, pues, según Cicerón (*Tusc.* 1, 42)<sup>27</sup>, Panecio sigue sosteniendo la tesis estoica de que el alma es un “soplo cálido” (*inflammata anima*), de modo que decir que somos nuestras almas no significa que seamos algo de naturaleza incorpórea, como pensaría Platón. Por consiguiente, la propuesta aquí planteada se alinea con las de estudiosos críticos de la idea de que Panecio se adhiere al platonismo, al mismo tiempo que se aleja del estoicismo<sup>28</sup>. Tal idea del alma como soplo inserta a Panecio en la tradición de las doctrinas psicológicas estoicas, como la reporta Diógenes Laercio:

T.3. D. L. 7, 157 (SVF 1, 135, SVF 3, Ant. 49, EK F139):

Zenón de Citio y Antípatro en sus tratados *Sobre el alma*, y Posidonio afirman que el alma es hálito cálido (πνεῦμα ἔνθερμον), pues por él nosotros somos seres que respiran (ἐμπνύουσ) y por él somos puestos en movimiento. Ciertamente, Cleantes afirma que todas las almas continúan existiendo hasta la conflagración, pero Crisipo que únicamente las de los sabios<sup>29</sup>.

Este pasaje atribuye a Zenón, Antípatro y a Posidonio la idea de que por el *hálito cálido* somos entes respirantes (ἐμπνύοι) y movientes, lo cual con probabilidad también lo sostendría Panecio, ya que parece haber

<sup>24</sup> Van Straaten 83, Alesse 120, Vimercati A99.

<sup>25</sup> Cf. *Alc.* I, 129a-132c; *Phd.* 115c-e. Testimonios muy tardíos reportan que Panecio rechazó que Platón fuera el autor del *Fedón*, pero tal noticia parece ser falsa y debida a una confusión, pues él, más bien, habría dudado de los diálogos socráticos hechos por el filósofo Fedón (cf. D. L. 2, 64; Vimercati 2004, 88-89).

<sup>26</sup> Sobre la apropiación de Platón por parte de Panecio sin conceder algo ajeno a su escuela y sus antecedentes en otros estoicos ver: Tieleman 2007a, 111-114; Alesse 2018.

<sup>27</sup> Van Straaten 82, Alesse 119, Vimercati A98.

<sup>28</sup> Por ejemplo: Prost 2001; Sedley 2003, 20-24; Tieleman 2007a; Tieleman 2007b, 135-136; Bonazzi 2007, 114-117.

<sup>29</sup> Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς καὶ Ἀντίπατρος ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς καὶ Ποσειδώνιος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνύουσ καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι. Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν {τάς} μέχρι ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνων (ed. Dorandi 2013).

continuidad en las doctrinas psicológicas de Antípatro (maestro de Panecio), Panecio y Posidonio (discípulo de Panecio), pues todos ellos piensan que el alma es un soplo, o hálito cálido (πνεῦμα ἔνθερμον/*inflammata anima*)<sup>30</sup>. Sin embargo, para Panecio, este soplo cálido es perecedero, pues para él el alma es destructible, lo cual también vincularía a Panecio con la postura de Cleantes y Crisipo, ya que estos están de acuerdo en que las almas perecen, sobre lo que discuten es cuándo. En resumen, Panecio pudo haber dicho, siguiendo a Platón, a quien llamaba *divino* y *sabio* (Cic. *Tusc.* 1, 79), que nosotros somos nuestra alma, es decir, un soplo cálido que se extiende por todo el cuerpo sensible haciendo, entre otras cosas, que seamos seres respirantes y movientes<sup>31</sup>.

Ahora tenemos una propuesta de quién porta o reviste las *personae*: el soplo cálido identificado con nuestra alma. Al decir esto, estoy de acuerdo con Lévy<sup>32</sup> respecto a que no hay un momento en el que nosotros (*nos*) existamos sin las dos primeras *personae*, ya que desde el nacimiento nuestra alma recibiría de parte de la naturaleza las determinaciones y aspectos naturales que forman las dos primeras personas (sobre lo cual regresaremos en los dos apartados siguientes). Mas, hace falta responder qué es *persona*. Para determinar esto, habría que revisar las secciones 97-98 del libro I del *De officiis*, pues Cicerón adelantó su significado. Ahí encontramos que el término latino *persona* tomaría primeramente su significado del ámbito de las producciones poéticas, o de las puestas en escena, y su mejor traducción al español sería *personaje*. He aquí el pasaje.

**T.4. Cic. *off.* 1, 97-98 (Van Straaten 107, Alesse 72, Vimercati B22):**

Podemos juzgar que estas cosas se entienden así, a partir de este decoro que buscan los poetas, sobre el cual, en otro lugar, suelen ser dichas más cosas por mí. Pero ahora decimos que los poetas conservan aquello que es de-

---

<sup>30</sup> El concepto de πνεῦμα fue de suma importancia dentro del estoicismo. Sobre la historia y desarrollo de este concepto dentro del estoicismo, es decir, del paso de un uso psicológico con Zenón y Cleantes a uno cósmico con Crisipo ver: Long-Sedley 1987, 287-288; Lapidge 1989, 1382-1383. Sobre su papel cósmico en la determinación de las cualidades físicas y psicológicas de todos los entes particulares por medio del *tonos* (o movimiento tensional) se puede ver: Boeri-Salles 2014, 268-272; Salles 2017. Sobre cómo se inserta y continúa, o no, con la tradición estoica del alma como πνεῦμα ἔνθερμον la definición de Panecio del alma como *inflammata anima* puede verse: Van Straaten 1946, 103-104; Alesse 1994, 165-166, 169-173; Vimercati 2004, 95-99.

<sup>31</sup> Estas ideas no se oponen a la propuesta de Gill 1994, 4614-4616, sobre que Panecio habría pensado, en el *Sobre la tranquilidad del alma*, que nuestro real o esencial "yo" es nuestra agencia racional y moral, como diferente al cuerpo o a las cosas externas, pues esta agencia racional tendría su sede en el alma o soplo cálido.

<sup>32</sup> Lévy 2004, 129-130.

coroso, cuando eso que es conveniente a cada **personaje** (*persona*) se hace y se dice, por ejemplo, si Éaco, o Minos dijeran «odien, mientras que teman», o «a los nacidos el mismo padre es sepulcro», parecería indecoroso, porque aceptamos que estos personajes son justos. Pero si Atreo dice esto, los aplausos se levantarían, pues la frase es conveniente al **personaje** (*persona*). Mas, los poetas asignarán lo que sea decoroso a cada quien a partir del **personaje** (*ex persona*), sin embargo, a nosotros la naturaleza misma nos otorgó un **personaje** (*personam*) con gran excelencia y preeminencia sobre los restantes animales. Por lo cual, los poetas verán, en la gran variedad de **personajes** (*in magna varietate personarum*), hasta en los viciosos, lo que convenga y lo que sea decoroso, pero porque por la naturaleza nos fue dada la participación de la constancia, de la moderación, de la templanza y de la modestia, y porque la naturaleza misma enseña a no descuidar de qué modo nos conducimos hacia los otros, entonces se logra que se vea cuán ampliamente se extiende aquel decoro que llega a toda rectitud moral y éste [otro decoro] que se observa en cada género de la virtud<sup>33</sup>.

En este pasaje, Cicerón busca explicar qué es el *decoro moral* (*decorum*), es decir, el aspecto externo y visible de la virtud, o perfección moral, que mediante el orden, constancia y moderación en todos los actos y dichos mueve a la aprobación y agrado de los que habitan cerca<sup>34</sup>. Y para ello Cicerón introduce, a manera de símil, el decoro poético, es decir, la congruencia que los poetas tratan de mantener entre el carácter del personaje (*persona*), y los parlamentos y acciones que va a ejecutar, lo cual traerá los aplausos y regocijo de los espectadores. El símil no es importante para lo que se discute aquí, sino el ver que el término latino *persona* se refiere al personaje que aparece en las producciones poéticas, siendo ejemplos de *personae* Éacos, Minos y Atreo. No cabe duda de que T.4 está vinculado con T.1 y, por tanto, con T.2, pues aquí, como en T.1, se hace

---

<sup>33</sup> *Haec ita intellegi possumus existimare ex eo decoro quod poetae sequuntur, de quo alio loco plura dici solent. Sed tum servare illud poetas quod deceat dicimus cum id quod quaque persona dignum est et fit et dicitur: ut, si Aeacus aut Minos diceret «oderint dum metuant» aut «natis sepulchro ipse est parens» indecorum videretur, quod eos fuisse iustos accepimus, at Atreo dicente plausus excitantur, est enim digna persona oratio. Sed poetae quid quemque deceat ex persona iudicabunt, nobis autem personam imposuit ipsa natura magna cum excellentia praestantiaque animantium reliquarum; quocirca poetae in magna varietate personarum etiam vitiosis quid conveniat et quid deceat videbunt, nobis autem cum a natura constantiae moderationis temperantiae verecundiae partes datae sint, cumque eadem natura doceat non negligere quemadmodum nos adversus homines geramus, efficitur ut et illud quod ad omnem honestatem pertinet decorum quam late fusum sit appareat et hoc quod spectatur in uno quoque genere virtutis* (ed. Winterbottom 1994).

<sup>34</sup> Sobre el decoro moral en Panecio y en el estoicismo puede verse: Veillard 2015, 90-92.

referencia a una *persona* que nos fue dada por la naturaleza y por la cual tenemos preeminencia sobre los restantes animales, y también, como en T.1, se vincula esta *persona* con la participación en la rectitud moral (*honestum/honestas*) y con el decoro moral (*decorum*), de modo que este sentido de *persona* puede trasladarse a T.1 y T.2. Parece, entonces, que el término griego que Cicerón traduce por *persona* es πρόσωπον (personaje, máscara, papel). Pero, como puede verse, el término πρόσωπον, y su equivalente latino no quedan restringidos al ámbito de las producciones poéticas, sino que se usan metafóricamente en el ámbito cósmico-natural. En este ámbito, no se trata ya de que un poeta designe los personajes a los actores, sino de que la naturaleza designa los *personajes* a los entes animados, es decir, a los entes que tienen *inflammata anima*.

La propuesta paneciana ahora cobra sentido. El que cada quien revista cuatro personas diferentes, significa que nosotros, en cuanto seres animados y movientes, tenemos asignados, por la naturaleza, por las circunstancias, o por nuestra elección, cuatro roles o papeles diferentes que tenemos que desempeñar una vez que los hemos adquirido, si queremos alcanzar el decoro moral (el aspecto visible de la virtud) y las acciones apropiadas. El primero es universal, pues es dado por la naturaleza a todos los seres humanos, el segundo es particular y propio de cada quien, el tercero es impuesto por las circunstancias y los tiempos, y el cuarto es elegido voluntariamente. En conclusión, recurrir a algunas tesis psicológicas de Panecio, en conjunción con la explicación sobre que el término *persona* se refiere al personaje teatral, da luz a cómo *nosotros* podemos ser cuatro personas diferentes.

### 3. Las dos primeras personas y las *aphormai*

En este apartado me ocuparé de mostrar que la teoría de las personas puede arrojar luz a una tesis atribuida explícitamente a Panecio en los reportes antiguos, a saber, su propuesta del fin u objetivo último (τέλος) en la vida, la cual consistiría en que el fin es «el vivir acorde a las *aphormai* que nos han sido dadas por la naturaleza» (Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφήνατο)<sup>35</sup>. La propuesta paneciana parece ser una readaptación de otras propuestas es-

<sup>35</sup> Clem. *strom.* 2, 21, 129, 4 (Van Straaten 96, Alesse 53, Vimercati A82).

toicas del fin, entre las que están «el vivir de manera acorde con la naturaleza» (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), o «el vivir acorde a la experiencia de lo que ocurre por naturaleza» (ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων). La primera fue sostenida por Zenón y Cleantes, y por Posidonio y Hecatón, dos discípulos de Panecio, y quizá también por el mismo Panecio<sup>36</sup>, mientras que la segunda fue introducida por Crisipo<sup>37</sup>. La propuesta de Panecio parece ser compatible con la de Zenón, pues vivir acorde a aquellas *aphormai* que nos da la naturaleza parece ser, a su vez, una manera de vivir acorde a la naturaleza. Sin embargo, esto no aclara su significado. Hace falta establecer qué son esas *aphormai*<sup>38</sup>.

El término *aphormai*, cuyo singular es *aphorme*, no es extraño dentro de la tradición estoica<sup>39</sup>. En un primer sentido, el término *aphorme* se relaciona con el concepto de lo *indiferente* (ἀδιάφορον), y con el de *cosas indiferentes* (ἀδιάφορα), y hace referencia al *rechazo* (ἀφορμή) que tiene el alma hacia algunas *cosas indiferentes*, en oposición al *impulso* (ὄρμη) que tiene hacia otras *cosas indiferentes*<sup>40</sup>. No parece que Panecio retome este sentido de *aphormai* en su propuesta del fin, pues de hacerlo tendría que haber incluido también los impulsos.

En un segundo sentido, el plural *aphormai* se refiere a los *medios* o *recursos* para lograr o para realizar algo. Según Diógenes Laercio (7, 76), la proposición razonable (εὐλογον), para los estoicos, es aquella que tiene mayores recursos o medios (*aphormai*) para ser verdadera, de ahí que “viviré mañana” sea razonable, ya que cuenta con muchos recursos o medios para realizarse. Epicteto también hace uso de este segundo sentido, pues suele designar como *aphormai* a los recursos o medios de los cuales nos valemos para hacer frente a cualquier tipo de circunstancia, es decir, las capacidades con las que Zeus nos ha equipado para soportar cualquier circunstancia (la razón, la facultad de servirnos de las representaciones, etc.)

<sup>36</sup> Cf. D. L. 7, 87 (SVF 1, 179, SVF 1, 552, EK F185); Stob. ecl. 2, 76, 3-6 (SVF 1, 552); Clem. strom. 2, 21, 129, 1 (SVF 1, 552); Stob. ecl. 2, 63, 6-64, 12 (Van Straaten 109, Alesse 54, Vimercati A81).

<sup>37</sup> Cf. D. L. 7, 87 (SVF 3, 4); Stob. ecl. 2, 76, 6-8 (SVF 3, 12).

<sup>38</sup> Sobre la continuidad e innovación de la propuesta del *telos* de Panecio con respecto a la de Zenón se puede ver: Vimercati, 2004, 147-50.

<sup>39</sup> Sobre el concepto de *aphorme* en la tradición estoica puede verse: Alesse 1994, 23-30; Vimercati 2004, 138-139.

<sup>40</sup> Cf. D. L. 7, 104 (SVF 3, 119); Stob. ecl. 2, 79, 4-80, 13 (SVF 3, 118, SVF 3, 140); Stob. ecl. 2, 82, 5-19 (SVF 3, 121); Sext. Emp. M. 11, 59-63 (SVF 3, 122). Sobre esta oposición rechazo-impulso también puede verse: Stob. ecl. 2, 86, 17-87, 13 (SVF 3, 169); Plut. stoic. rep. 1037F (SVF 3, 175); Epict. diss. 1, 4, 11; 1, 21, 2; 3, 2, 2; 3, 7, 34; 3, 12, 13; 3, 22, 36; 4, 4, 28.

sin que nos veamos envilecidos o arruinados<sup>41</sup>. No obstante, Zeus también nos proporciona otros medios o recursos que, a diferencia de los anteriores, pueden ser arrebatados u obstaculizados: nuestra constitución corporal o recursos externos como la riqueza o la familia<sup>42</sup>.

Y, en un tercer sentido, *aphormai* hace referencia a los *puntos de partida*. Según un reporte (Clem. *strom.* 8, 9, 25, 1-2)<sup>43</sup>, los estoicos indican que las causas preliminares (αἴτια προκαταρκτικά) son las que principalmente proporcionan el punto de partida (*aphorme*) para la generación de algo (εἰς τὸ γίγνεσθαί τι), por ejemplo, la belleza perceptible sería el punto de partida para la generación del amor erótico en los intemperantes.

En resumen, bajo los dos últimos sentidos, el plural *aphormai* se puede referir a *recursos* o *medios*, o bien, a *puntos de partida*. Admitamos que son dos sentidos diferentes, pues no todo medio o recurso es un punto de partida. En una carrera, por ejemplo, la línea de salida es el punto de partida de quien corre, pero las piernas, el corazón y los pulmones no son puntos de partida de quien corre, sino sus medios o recursos. No obstante, hay pasajes estoicos de corte ético-antropológico, como los siguientes, en los que resulta ambiguo distinguir cuál de estos dos sentidos de *aphormai* es usado.

A Cleantes (Stob. *ecl.* 2, 65, 7-11)<sup>44</sup> se le atribuye el sostener que todos los seres humanos tienen *aphormai* de parte de la naturaleza para la virtud (πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν).

En un reporte doxográfico estoico (D. L. 7, 89)<sup>45</sup> que trata de caracterizar la noción estoica de la virtud, se señala que el animal racional se pervierte, aunque la naturaleza le da *aphormai* incorruptibles (ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους).

Otro reporte estoico (Orig. *prin.* 3, 1, 3)<sup>46</sup> refiere que en la naturaleza de la razón hay *aphormai* para considerar lo moralmente bello y lo moralmente feo (ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν).

<sup>41</sup> Cf. *diss.* 1, 6, 37-42; 3, 5, 8; 3, 24, 1-3; 4, 7, 7; 4, 10, 14.

<sup>42</sup> Cf. *diss.* 3, 24, 2-3. La mención de Epicteto no es gratuita, porque hay quien ha sostenido que Epicteto sigue a Panecio en su doctrina de las *aphormai*: Bénatouïl 2019, 115-118.

<sup>43</sup> Cf. *SVF* 2, 346.

<sup>44</sup> *SVF* 1, 566.

<sup>45</sup> *SVF* 3, 228.

<sup>46</sup> *SVF* 2, 988.

Marco Aurelio (9, 1, 5) indica que de parte de la naturaleza (παρὰ τῆς φύσεως) recibimos unas *aphormai*, y que si las descuidamos no seremos capaces de distinguir lo falso de lo verdadero (οὐχ οἶός τέ ἐστι νῦν διακρίνειν τὰ ψευδῆ ἀπὸ τῶν ἀληθῶν).

Otro reporte doxográfico estoico (Stob. *ecl.* 2, 62, 9-12)<sup>47</sup> indica que el ser humano posee de parte de la naturaleza (παρὰ τῆς φύσεως) las *aphormai* para descubrir la acción apropiada, la solidez de los impulsos, los momentos para persistir y para distribuir algo (πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὐρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις).

En estos cinco pasajes, las *aphormai* pueden referir a los *puntos de partida* que tenemos, de parte de la naturaleza, para alcanzar la virtud, la perfección moral, la acción apropiada, lo verdadero, lo moralmente bello, y demás aspectos morales, pero también pueden referir a los *recursos* o *medios* que tenemos, de parte de la naturaleza, para alcanzar estos mismos aspectos morales, por lo cual no es claro cuál sentido deberíamos preferir. Panecio podría recuperar alguno de estos dos sentidos de *aphormai* en su propuesta del fin, o quizá podría mantener la ambigüedad indicada en el término *aphormai*. Para tratar de aclarar esto ahora retomaré lo dicho sobre los dos primeros personajes (*personae*) en *De officiis* 1.

Recordemos que T.1 establece que el primer personaje se refiere a uno común que es dado por la naturaleza a todos los seres humanos, y que resulta de participar de la razón (*participes sumus rationis*) y de la preeminencia que nos da sobre los restantes seres vivos. En distintos lugares del *De officiis*, Cicerón, quizá retomando ideas panecianas, se ha ocupado de establecer qué aspectos nos dan preeminencia sobre los restantes animales, siendo tales aspectos resultado del participar de la razón (*off.* 1, 11-14; 50; 105-106; 2, 11-12). Ellos son, al menos, cuatro:

El distinguir las relaciones entre las causas y los efectos, lo cual permite relacionar lo presente con lo futuro, y el ser capaz de ver todo el curso de la vida;

La unión y conciliación entre los seres humanos, lo cual provoca la generación de una comunidad de lenguaje y de vida entre ellos, y el deseo de buscar realizar congregaciones y asambleas;

---

<sup>47</sup> SVF 3, 264.

El anhelo de contemplar, escuchar o aprehender algo, y el ansia de buscar y ver lo verdadero, razón por la cual se busca seguir sólo al que realmente muestra conocer;

El percibir qué es el orden, qué sea lo decoroso, y qué la medida en las acciones y en los dichos, por lo cual se puede percibir la belleza, la constancia y el orden en las deliberaciones y en las acciones.

Estos cuatro aspectos, dado que resultan de participar de la razón, son *aspectos racionales*, propios de todo ser humano, y son *naturales*, ya que han sido dados por la naturaleza. Pero, ¿cuándo son dados a cada quién? Parece que, de algún modo, son innatos, porque, al menos, en la exposición de Cicerón (*off.* 1, 11-14)<sup>48</sup> que reportaría las ideas de Panecio se habla de que todo humano, a diferencia de los otros animales, participa de la razón y posee ciertos rasgos como consecuencia de ello. Entonces, ¿un recién nacido ya posee estos cuatro aspectos racionales como resultado de participar de la razón? Los posee como potencialidad o como *semina innata*<sup>49</sup>, ya que está propenso o determinado a ser racional, pues por determinado proceso natural su razón se completará entre los siete o catorce años, según los estoicos<sup>50</sup>.

Ahora bien, **T.1** además establece que, de este primer personaje, es decir, de esta participación en la razón, se deriva toda rectitud moral (*honestum*) y el decoro moral (*decorum*); y también establece que a partir de este personaje se investiga y se definen cuáles son las acciones apropiadas (*officia/καθήκοντα*). Pues bien, Cicerón también ha indicado que a partir de esos cuatro aspectos racionales que hemos enumerado se forma (*conflatur*), se realiza (*efficitur*) y surge (*oritur*) la rectitud moral (*off.* 1, 14-15)<sup>51</sup>, y que a partir de cada uno de ellos nacen (*nascuntur*) acciones apropiadas (*off.* 1, 15-17)<sup>52</sup>. Todo parece indicar que el primer personaje y estos cuatro aspectos racionales y naturales se pueden identificar<sup>53</sup>.

Ahora, con respecto al segundo personaje, **T.1** declara que es dado a cada uno en particular, y para aclarar esta particularidad introduce una

<sup>48</sup> Van Straaten 98, Alesse 55, Vimercati B11.

<sup>49</sup> Sobre la relación entre la teoría estoica de las *semina innata virtutis* y las *aphormai* de Panecio ver: Alesse 2014.

<sup>50</sup> Cf. Stob. *Ecl.* 1, 317, 21-24 (*SVF* 1, 149); Aetius, 4, 11, 4 (*SVF* 1, 149).

<sup>51</sup> Van Straaten 98, Alesse 55, Vimercati B11.

<sup>52</sup> Van Straaten 103, Alesse 56, Vimercati B2.

<sup>53</sup> Sobre cómo este conjunto de aspectos naturales y racionales puede ser un personaje ver: Frede 1997, 164-165.

comparación con el cuerpo humano, ya que, así como hay diferencias físicas entre los cuerpos, de modo que unos son aptos para correr velozmente, otros para luchar fuertemente, otros muestran dignidad y altura en su aspecto, y otros muestran hermosura; así entre las múltiples almas se presentan iguales diferencias. La segunda persona se refiere a un conjunto de disposiciones o aspectos psicológicos y de carácter que fueron dados *por la naturaleza* a cada quien, en particular, por lo cual también son *aspectos naturales*. Como ejemplos de ellos, Cicerón, en *De officiis* 1, 108-113<sup>54</sup>, presenta algunos que caracterizan a ciertos romanos y griegos famosos, a saber, *lepos* (gracia), *industria* (laboriosidad), *severitas* (gravedad), *hilaritas* (buen humor), *tristitia* (melancolía), el ser chistoso (*facetus*), el ser dulce (*dulcis*), el ser astuto (*callidus*), entre otros<sup>55</sup>. Panecio (Cic. *off.* 1, 110-111), al parecer, habría reconocido que debemos conservar estos otros aspectos naturales para lograr el decoro moral (*decorum*), porque la uniformidad de la vida y de las acciones que es el decoro moral no puede conservarse en contra de la naturaleza (incluida la propia naturaleza); y también que (Cic. *off.* 1, 112-113) la acción apropiada (*officium*) tiene como base aquella naturaleza particular que es el segundo personaje.

Todo parece indicar que estos aspectos naturales (los comunes del primer personaje y los particulares del segundo) son *aphormai*, ya que son tanto los *puntos de partida* a partir de los que se deriva y nace la rectitud moral (*honestum*), el decoro moral (*decorum*) y la acción apropiada (*officium*), como los *recursos* o *medios* que la naturaleza nos ha dado para poder alcanzar la perfección moral, el decoro moral y para distinguir las acciones apropiadas (*officia*) correspondientes a cada quien. Panecio, entonces, recogería los dos últimos sentidos de *aphormai* indicados, manteniendo la ambigüedad. Su propuesta del *telos* significa que hay que vivir, por un lado, acorde a los cuatro aspectos racionales del primer personaje, y, por otro, acorde a los aspectos psicológicos y de carácter del segundo personaje. Esta interpretación es confirmada por Cicerón (*off.* 1, 110)<sup>56</sup> al indicar que debemos seguir el segundo personaje, es decir, nuestra propia naturaleza (*propia natura*) tras conservar esa naturaleza universal (*universa natura*) que compartimos todos, es decir, el primer personaje.

---

<sup>54</sup> Van Straaten 97, Alesse 62, 63, Vimercati B18, B19.

<sup>55</sup> Sobre una propuesta de lo que estos aspectos naturales tienen en común ver: Gill 1988, 180-182.

<sup>56</sup> Van Straaten 97, Alesse 62, Vimercati B18.

Cabe aclarar que, a diferencia de las *aphormai* comunes, las *aphormai* particulares del segundo personaje podrían ser obstaculizadas por circunstancias ajenas a nosotros, de manera que habría que vivir acorde a ellas en lo posible, como indica Cicerón:

T.5. Cic. *off.* 1, 114 (Alesse 63, Vimercati B19):

Preferentemente, por consiguiente, ocupémonos de esas cosas para las que seremos los más aptos. Pero, si alguna vez la necesidad nos empujara a esas cosas que no serán propias de nuestro talante natural (*nostri ingenii*), habrá que aplicar todo cuidado, meditación y diligencia para que podamos desempeñar estas cosas, si no con decoro, por lo menos, con el mínimo de indecorosidad<sup>57</sup>.

En resumen, la propuesta del fin de Panecio significa que hay que vivir acorde a las *aphormai* dadas por la naturaleza para alcanzar la rectitud moral y que no pueden ser arrebatadas por la fortuna o las circunstancias (*i.e.*, los cuatro aspectos racionales del primer personaje). No obstante, también hay que vivir acorde a las *aphormai* dadas por la naturaleza que podrían ser obstaculizados (*i.e.*, los aspectos particulares del segundo personaje) tanto como sea posible<sup>58</sup>. Se ha señalado<sup>59</sup> que, a diferencia de Crisipo, Panecio renunció o, al menos, dejó de enfatizar, en su fórmula del fin, el que tenemos que armonizar o vivir acorde al orden cósmico. No parece ser así, ya que es la naturaleza, quizá identificada con la providencia por Panecio, la que nos da esos dos personajes; y tenemos que vivir adaptándonos a las circunstancias, detrás de las cuales podría estar la providencia<sup>60</sup>.

En conclusión, la teoría de los *personajes* da luz a la propuesta del fin de Panecio, pues aclara cuáles son esas *aphormai* acorde a las que debemos vivir, pero también su propuesta del *telos* da luz a la teoría de los

---

<sup>57</sup> *Ad quas igitur res aptissimi erimus, in iis potissimum elaborabimus. Sin aliquando necessitas nos ad ea detruserit quae nostri ingenii non erunt, omnis adhibenda erit cura meditatio diligentia ut ea, si non decore, at quam minime indecore facere possimus* (ed. Winterbottom 1994).

<sup>58</sup> Machek 2016, 167-179, propone que los aspectos psicológicos y de carácter propias del segundo personaje paneciano se agruparían dentro de la categoría de “cosas indiferentes”, siendo algunos de esos aspectos preferidos y otros dispreferidos. Mi propuesta de entenderlos como “*aphormai* que podrían ser obstaculizados” es compatible con su propuesta, ya que los *aphormai* que pueden ser obstaculizados entrarían dentro de la categoría de “cosas indiferentes”, algo que Epicteto también ilustra (*diss.* 3, 24, 2-3).

<sup>59</sup> Van Straaten 1946, 143-144, 193; Rist 1969, 186-187.

<sup>60</sup> Sobre cómo Panecio aún reúne el aspecto cósmico de la naturaleza en su propuesta del fin se puede ver: Vimercati 2004, 147-150.

personajes, ya que permite entender al primero y al segundo como grupos de *aphormai* dados por la naturaleza.

#### 4. La segunda y cuarta persona y la crítica a la astrología

En este apartado pretendo revisar la manera en que las críticas de Panecio a la astrología pueden complementar lo que Cicerón ha dicho sobre las *personae* segunda y cuarta de la teoría paneciana. Mas, antes de esto, diré algo sobre la postura de Panecio en torno a la adivinación, pues sus críticas a la astrología caen dentro de su reflexión sobre las prácticas adivinatorias.

La adivinación (*divinatio/μαντική*) entendida como el presentimiento y conocimiento de los eventos futuros (*praesensionem et scientiam rerum futurarum*)<sup>61</sup> fue reconocida como real y como un arte por los estoicos, y, aunque existen muchos tipos de adivinación (la que se da en sueños, la que se da en los oráculos, etc.), los estoicos parecían admitir todas<sup>62</sup>. Crisipo (Cic. *div.* 2, 130)<sup>63</sup>, por cierto, la definió como un poder (*vis*) que conoce, observa y explica los signos (*signa*) que son anunciados por los dioses a los humanos, y que tiene por cometido prever (*praenoscerere*) el propósito que los dioses tienen, el significado de ese propósito y la manera en que hay que atender esas señales. No obstante, Panecio la ponía en cuestión. No se sabe con exactitud en qué consistía la crítica de Panecio a la práctica de la adivinación. En un reporte (D. L. 7, 149)<sup>64</sup> se indica que Panecio afirma que ella es *anypostatos*, lo cual podría significar que ella es inconsistente o que no tiene fundamentos, o bien, que ella es inexistente. Mas, otros reportes de Cicerón (*Luc.* 107; *div.* 1, 6)<sup>65</sup> atribuyen a Panecio posturas más matizadas. Una consiste sólo en dudar que sean verdad las predicciones o respuestas de los arúspices, los auspicios, los oráculos, los sueños, los vaticinios (y otras formas de adivinación); la otra en dudar que exista el poder (*vis*) de adivinar. Dudar de la adivinación, o del poder de adivinar, parece ser muy diferente a declarar que la adivinación carezca de fun-

<sup>61</sup> Cic. *div.* 1, 1.

<sup>62</sup> Cf. Cic. *div.* 1, 6 (SVF 1, 173, SVF 1, 550, SVF 2, 1187, SVF 3, Diog. 35, SVF 3, Ant. 37, EK F26); D. L. 7, 149 (SVF 1, 174, SVF 2, 1191, EK F7).

<sup>63</sup> SVF 2, 1189.

<sup>64</sup> Van Straaten 73, Alesse 139, Vimercati A66.

<sup>65</sup> Van Straaten 70, Alesse 136, Vimercati A63; Van Straaten 71, Alesse 137, Vimercati A64.

damentos, o que no sea real. Sin embargo, el término *anypostatos* podría estar vinculado con la tradición pirrónica, como muestra Francesca Alesse<sup>66</sup>, donde es usado para calificar como “inexistente” una tesis dogmática que ha sido criticada, lo cual no tendría el fin de aceptar la tesis contraria de manera dogmática, sino de llegar a la suspensión del juicio, con lo cual el reporte de D. L. 7, 149 sería compatible con los reportes moderados de Cicerón. De cualquier manera, no hay claridad de por qué Panecio llegó a estas consideraciones “escépticas” sobre la adivinación, aunque las críticas a la adivinación que hizo el académico escéptico Carnéades podrían haberlo influenciado, pues éste realizó importantes críticas a las prácticas adivinatorias<sup>67</sup> y hay reportes que vinculan a Panecio con estas críticas de Carnéades (Cic. *div.* 1, 12; 2, 97).

Sin embargo, con algo de mayor claridad conocemos las críticas de Panecio que estarían en el fondo, o bien, de su rechazo, o bien, de su puesta en duda de la adivinación practicada por los Caldeos<sup>68</sup>, pues Cicerón, en *De divinatione* 2, 88-97<sup>69</sup>, transmite algunos de sus argumentos en contra de las prácticas astrológicas y adivinatorias de ellos<sup>70</sup>. Ahora bien, la práctica de los Caldeos no consiste sólo en que afirman predecir los eventos futuros, sino en que sostienen que en los astros hay una fuerza (*vis*) que influye de manera importante en la composición del aire (*temperatus aeris*) y que, dependiendo de ésta, son animados y formados los niños que nacen bajo su influjo. En otras palabras, los caldeos sostienen que por causa de los astros y de su influencia en el aire se determinan el talante natural (*ingenia*), los caracteres (*mores*), el ánimo (*animus*), el cuerpo (*corpus*), las acciones de la vida (*actiones vitae*), la suerte de cada quien (*casus*) y los eventos (*eventus*) de cada niño. Ante esto, Panecio se ocupará de minar esta pretendida influencia de los astros mediante, al menos, los siguientes flancos: primero rechaza que los astros, con excepción de la luna, tengan alguna influencia sobre lo que ocurre en la tierra, ya que, apoyándose en los cálculos matemáticos, sostiene que los intervalos que separan a la tierra y a la luna de los restantes astros son prácti-

---

<sup>66</sup> Alesse 1994, 237-239.

<sup>67</sup> Cf. Cic. *nat. deor.* 2, 161; Cic. *div.* 1, 7; 1, 23; 1, 109; 2, 9; 2, 51.

<sup>68</sup> Sobre si se trata de un rechazo o una puesta en duda puede verse: Vimercati 2015, 32.

<sup>69</sup> Van Straaten 74, Alesse 140, Vimercati A67.

<sup>70</sup> Para más detalles de estos argumentos de Panecio, su desarrollo posterior y las réplicas que recibieron de parte de los practicantes de la astrología ver: Long 2006, 134-140. Sobre el por qué Panecio criticó la astrología, mientras que en sus antecesores estoicos no parece haber interés: Long 2006, 129-133.

camente infinitos, lo que anula cualquier influencia de ellos en la tierra; y segundo, se ocupa de plantear qué es aquello que determina el talante natural (*ingenium*), el carácter (*mos*), el ánimo (*animus*) y el cuerpo (*corpus*). Hay dos factores que deberían ser tomados en cuenta para la determinación de estos rasgos, antes que la influencia de los astros. Uno es el lugar geográfico en el que se nace y su clima correspondiente: los vientos, las lluvias, etc. Y otro es la herencia morfológica de los padres en los hijos. Cicerón (*div. 2*, 94), por cierto, no parece aceptar la influencia del clima para determinar nuestra constitución natural desde el nacimiento, pero no es el caso de Panecio, ya que otro reporte lo confirma (*Procl. In Ti. 1*, 162, 11-15)<sup>71</sup>. Con respecto a la herencia de los padres en los hijos, Panecio señala que la fuerza de la simiente (*seminum vis*) y naturaleza (*natura*) de los que engendran tiene mucha importancia en cómo van a ser los hijos, pues se ve que los hijos reproducen (*effingere*) de sus padres la forma (*forma*), el carácter (*mos*), y muchas actitudes (*status*) y movimientos (*motus*), de manera que decir que los astros determinan estos aspectos implica eliminar la influencia de los procreadores en la forma y el carácter del nacido. También en *Tusculanae 1*, 79<sup>72</sup> Cicerón ha atribuido a Panecio el reconocer la influencia de los padres para determinar el aspecto y carácter del nacido, aunque ahí es para sostener que la semejanza de rasgos naturales (*ingenium*) entre padres e hijos mostraría que el alma nace. Pues bien, será esta combinación de factores (clima, lugar, padres) lo que explique, en realidad, que haya múltiples y diferentes naturalezas particulares.

Ahora bien, en términos de la teoría de los personajes, podemos decir que, mientras que los Caldeos sostienen que el segundo personaje (el *ingenium*, o *natura* propia de cada quien, y el *mos*) es dado a quien nace por la disposición de los astros en el momento de su alumbramiento, Panecio afirma que viene dado, más bien, por el clima y lugar en el que se ha nacido, y por la herencia morfológica de los padres en sus hijos. Mas, en T.1 leemos que el segundo personaje viene dado por la naturaleza. Sin embargo, obsérvese que afirmar que el segundo personaje es dado por el lugar geográfico, el clima y los padres no excluye que sea dado también por la naturaleza, pues la naturaleza como un agente racional y providente (como era entendida por los estoicos) podría estar actuando a través de esos tres factores. En efecto, Panecio podría aceptar la participa-

<sup>71</sup> Van Straaten 76, Alesse 157, Vimercati A56.

<sup>72</sup> Van Straaten 83, Alesse 120, Vimercati A99.

ción de la providencia divina (la cual se puede identificar con la naturaleza universal en los estoicos) para asignarlo, pues sabemos que la providencia divina era una noción importante para Panecio, ya que escribió un tratado llamado *Sobre la providencia* (περὶ προνοίας)<sup>73</sup>. Así, al revisar estas críticas a la astrología, hemos descubierto cuáles podrían ser los medios a través de los cuales la naturaleza o providencia designa a cada quien el segundo personaje<sup>74</sup>.

Paso ahora a otro argumento de Panecio contra los caldeos (Cic. *div.* 2, 96), el cual establece algo que todo mundo puede observar: que a veces nacemos con ciertos defectos innatos que pueden ser revertidos, ya sea porque la naturaleza misma se restituye, o ya sea gracias a la intervención de la medicina y el arte, o ya sea por causa de la meditación y del ejercicio. Establecido esto, Cicerón refiere: «En efecto, si estas cosas hubieran sido generadas y traídas por un astro, ninguna cosa podría cambiarlas» (*Quodsi haec astro ingenerata et tradita essent, nulla res ea mutare posset*). El argumento de Panecio es el siguiente. Si los astros determinan nuestra naturaleza y constitución al nacer, entonces no podemos modificar esa naturaleza y constitución. Sin embargo, podemos modificar las características con las que nacemos. Por tanto, los astros no determinan nuestra naturaleza y constitución. Demóstenes, el orador ateniense, de quien Panecio tenía gran interés<sup>75</sup>, es el ejemplo citado de quien por medio del ejercicio y meditación modificó su constitución de nacimiento, pues éste no era capaz de pronunciar la letra *rho*, pero con la práctica y el ejercicio logró pronunciarla fácilmente. Cicerón, en *De oratore* 1, 260, además de indicar que corrigió sus dificultades naturales (*impedimenta naturae*) para pronunciar la *rho*, añade que tenía una capacidad pulmonar limitada, la cual fue superada con el ejercicio, llegando a declamar largamente sin tomar aliento.

Para Panecio, Demóstenes mostraría el caso de quien por su propia decisión y por su voluntad eligió para sí portar el papel o *persona* de orador, aunque nació con algunas características no aptas para serlo. Esto nos remite al cuarto personaje enumerado en **T.2**, es decir, el personaje que queremos desempeñar y al que nosotros mismos nos acomodamos (*accommodamus*) por nuestra propia decisión (*iudicio nostro*) y que pro-

---

<sup>73</sup> Cf. Van Straaten 33, Alesse 18, Vimercati A12. Sobre el contenido del *Sobre la providencia* de Panecio se puede ver: Dragona-Monachou 1976, 269-278.

<sup>74</sup> Sobre las bases metafísicas y teológicas de la segunda persona, cf. Frede 2007, 165-166.

<sup>75</sup> Cf. Van Straaten 94, Alesse 118, Vimercati A109.

cede de nuestra voluntad (*a nostra voluntate*), pues el ser orador sería un ejemplo de este cuarto personaje, siendo otros ejemplos el dedicarse a la filosofía, y al derecho civil<sup>76</sup>.

Ahora bien, en la exposición del segundo y cuarto personaje, Cicerón (*off.* 1, 110; 120) ha indicado que no hay que conservar nuestros aspectos defectuosos (*vitiosa*) naturales ni tomarlos en cuenta para la elección del tipo de vida que llevaremos (el cuarto personaje), pero no ha dado ejemplos de cuáles podrían ser estos. Ahora, en la crítica a los caldeos y con el ejemplo de Demóstenes, podemos tener una idea de cuáles podrían ser esos aspectos defectuosos naturales que no hay que conservar ni tomar en cuenta al elegir el cuarto personaje, aspectos que, como sugiere Machek<sup>77</sup>, entrarían dentro de la categoría estoica de los indiferentes dispreferidos, y no de males reales. Se trata de esos aspectos naturales que no nos permiten alcanzar otros indiferentes preferidos como la fama o la riqueza<sup>78</sup>.

En conclusión, podemos ver cómo las críticas a los caldeos que se atribuyen a Panecio enriquecen lo dicho sobre el segundo y cuarto personajes en *De officiis* 1, pues nos informan de cuáles son los medios de los que se vale la naturaleza o providencia para dar a cada quien el segundo personaje, y cuáles son los aspectos defectuosos naturales que no hay que tomar en cuenta a la hora de elegir un tipo de vida, es decir, el cuarto personaje.

---

<sup>76</sup> Veillard 2015, 93-97, ha sugerido que este cuarto personaje es una innovación respecto a la postura estoica fatalista que coloca al ser humano como una parte dentro del cosmos que debe aceptar su destino impuesto por dios, ya que abriría camino a la libertad y a la improvisación. Una postura similar es la de Lefèvre 2001, 61-65. No obstante, Panecio no necesariamente se aleja de los otros estoicos, pues ellos (cf. *SVF* 2, 991; 2, 979; 2, 988; Boeri-Salles 2014, 712-713) no ven incompatibilidad entre, por un lado, que haya algo que se dé en nosotros y dependa auténticamente de nosotros, por ejemplo, el querer algo a partir de nuestra deliberación y a partir de nuestra voluntad (*voluntas*), y, por otro, que todo esté determinado por el destino. El destino impuesto por dios actúa también en nuestras elecciones, pero eso no hace que no dependan de nosotros, ya que para que dependan de nosotros basta que no nos constriña algo externo, y nada nos constriña porque, al elegir, sólo cuenta nuestra deliberación interna, y además porque el destino que actúa en nosotros ya no es algo externo, sino interno. Sobre el cuarto personaje y la tradición estoica puede verse: Vimercati 2004, 134-135. Sobre que Panecio no se aleja del determinismo estoico con el tercero y cuarto personajes puede verse: Dyck 1996, 285-286, 288.

<sup>77</sup> Machek 2016, 170, 176-178.

<sup>78</sup> Para otra interpretación de estos aspectos viciosos, en la que son entendidos como impulsos contrarios a la razón, ver Vimercati 2004, 146-147.

### 5. El tercer personaje y lo que no depende de nosotros

En este apartado deseo revisar la manera en que algunas ideas atribuidas a Panecio sobre la manera en que uno debe mantenerse frente a ciertas situaciones inesperadas completa la exposición de Cicerón sobre el tercer personaje, el cual, según T.2, se refiere a aquello que desempeñamos al ser impuesto por algunas circunstancias o por el tiempo (*quam casus aliqui aut tempus imponit*) sin que uno lo haya elegido, entre lo cual Cicerón enumera «la realeza, la autoridad política, la fama, los honores, las riquezas, las influencias políticas, y esas cosas que son contrarias a éstas» (*regna imperia nobilitas honores divitiae opes eaque quae sunt his contraria*). En la ética estoica todas estas “cosas” que dependen de las circunstancias y de los tiempos se consideran *cosas indiferentes* (ἀδιάφορα), es decir, cosas que no son ni bienes ni males, las cuales se agrupan en *preferidas* (προηγμένα) y *dispreferidas* (ἀποπροηγμένα), en razón de que hay razones para preferir y seleccionar unas en lugar de sus contrarias<sup>79</sup>. El tercer personaje de Panecio, entonces, parece estar conformado por cosas indiferentes que la fortuna nos reviste sin que las elijamos, pero que *debemos* aceptar sean ellas preferibles o dispreferibles<sup>80</sup>. Esto parece sugerir que Panecio se ocupó de qué actitud es la adecuada frente a aquello que nos depara la suerte, sobre lo cual podemos encontrar evidencia en ciertos pasajes que procedo a comentar.

Primero, está el testimonio (Plut. *De cohibenda ira*, 463D)<sup>81</sup> respecto a que Panecio sugería que se pronunciaran variantes de la frase dicha por Anaxágoras al enterarse de la muerte de su hijo, a saber, «sabía que engendré un mortal» (ἤδεν ὅτι θνητὸν ἐγέννησα), cada vez que estemos frente a errores ajenos que nos exasperan (τοῖς παροξύνουσιν ἀμαρτήμασιν), por ejemplo, cuando tu amigo falle, hay que decir «sabía que no era infalible», y cuando lo haga tu servidor «sabía que no había adquirido un sabio». La sugerencia de Panecio tiene el fin de evitar lo inesperado y repentino en los acontecimientos por medio de la precau-

---

<sup>79</sup> El tema de las cosas indiferentes dentro del estoicismo es amplio. Pero un tratamiento general de tema puede verse en: Long-Sedley 1987, 357-358; Inwood 1999, 691-697; Brennan 2005, 119-131; Boeri-Salles 2014, 649-652. Para un tratamiento amplio y detallado del del tema se puede ver: Klein 2015. Para el debate que surgió al seno de la escuela estoica en torno a la noción de las cosas preferidas y dispreferidas se puede ver: Ioppolo 1980, 142-170; Ioppolo 2012; Bénatouil 2019.

<sup>80</sup> Sobre el tercer personaje y las cosas indiferentes ver: Machek 2016, 171-172.

<sup>81</sup> Van Straaten 115, Alesse 85, Vimercati A90. Ver también: Plut. *tranq.* 474D-E.

ción y la previsión, de modo que no nos veamos enfurecidos o alterados frente a lo ocurrido y mantengamos la compostura que Anaxágoras tuvo frente a la infortunada noticia. No obstante, la precaución no lleva al desinterés hacia aquéllos que nos rodean, pues Panecio (D. L. 9, 20)<sup>82</sup> en su *Sobre la tranquilidad del alma* (περὶ εὐθυμίας), también narra que Anaxágoras sepultó a su hijo con sus propias manos, quizá para mostrar que, pese a mantenerse imperturbable frente a su muerte, él podía honrarlo adecuadamente.

En segundo lugar, hay que traer a cuenta un fragmento del περὶ τοῦ καθήκοντος de Panecio que cita y traduce Gelio al latín.

T.6. Gell. 13, 28, 3-4 (Van Straaten 116, Alesse 87, Vimercati A73):

Pero esto es aproximadamente su opinión [de Panecio]: «La vida de los hombres», dice, «que conducen su vida en medio de *asuntos* (*in medio rerum*) y que quieren ser útiles a sí y a los suyos lleva dificultades y riesgos frecuentes de imprevisto y casi a diario. Es preciso, para prevenir y esquivar de la misma manera estas cosas, estar siempre con el ánimo preparado y aplicado, como están los atletas que son llamados pancraciastas. En efecto, así como aquellos llamados para luchar se mantienen firmes con los brazos dirigidos a lo alto, y protegen su cabeza y su boca con las manos puestas delante como un muro; y, todos sus miembros, antes que la lucha sea iniciada, o están prevenidos para evitar los golpes, o bien, preparados para darlos; así el ánimo y la mente del varón prudente, contra la fuerza e insolencias de los injustos, deben estar, en todo lugar y en todo tiempo, vigilantes, firmes, altivas, sólidamente amuralladas, prestas, nunca somnolientas, nunca con su mirada inclinada, y oponiendo sus deliberaciones y saberes contra los golpes de la fortuna y contra las insidias de los injustos, como brazos y manos, para que no surja, en algún caso, una acometida adversa y repentina estando nosotros sin preparación y sin protección»<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> Van Straaten 45, Alesse 86, Vimercati A91.

<sup>83</sup> *Id autem est ad hanc ferme sententiam: «Vita – inquit – hominum, qui aetatem in medio rerum agunt ac sibi suisque esse usui uolunt, negotia periculaque ex inproviso adsi-  
dua et prope cotidiana fert. Ad ea cauenda atque declinanda perinde esse oportet animo  
prompto semper atque intento, ut sunt athletarum, qui pancratiastae uocantur. Nam sicut  
illi ad certandum uocati proiectis alte brachiis consistunt caputque et os suum manibus op-  
positis quasi uallo praemuniunt membraque eorum omnia, priusquam pugna mota est, aut  
ad uitandos ictus cauta sunt aut ad faciendos parata: ita animus atque mens uiri prudentis  
aduersus uim et petulantias iniuriarum omni in loco atque in tempore prospiciens debet esse,  
erecta, ardua, saepta solide, expedita, numquam coniuens, nusquam aciem suam flectens,  
consilia cogitationesque contra fortunae uerbera contraque insidias iniquorum quasi brachia  
et manus protendens, ne qua in re aduersa et repentina incursio inparatis inprotectisque no-  
bis oboriatur»* (ed. Marshall 1968).

En este pasaje leemos que la vida de quienes se conducen “en medio de asuntos” (*in medio rerum*), y quienes quieren ser útiles a sí y a los suyos, lleva dificultades y riesgos frecuentes de imprevisto y casi a diario, ante los cuales, ellos deben tener siempre el ánimo prevenido y atento para esquivar esas dificultades, de la misma manera que están en vigilancia los atletas que son llamados pancraciastas, quienes con sus brazos en guardia previenen cualquier ataque. Panecio dice que, como estos luchadores, el ánimo y la mente del varón prudente, contra la fuerza e insolencias de los injustos, deben estar, en todo lugar y en todo tiempo, vigilantes, firmes, altivas y amuralladas, pero, en lugar de manos y brazos, usan sus deliberaciones y saberes contra los golpes de la fortuna. Sin embargo, es ambiguo a quiénes se refiere Panecio en T.6, ya que no es claro qué asuntos (*in medio rerum*) son aquéllos. Esos asuntos podrían ser negocios para acrecentar los bienes y así beneficiarse junto con los suyos, o bien, asuntos políticos o militares con los que también hay beneficio propio y para los cercanos. Si se trata de asuntos políticos y militares, podemos encontrar ejemplos de estos saberes y deliberaciones que funcionan como mecanismos de defensa, en lo dicho por Cicerón, en *off.* 1, 66-69; 72<sup>84</sup>, – suponiendo que Cicerón reproduce las ideas de Panecio en este tema – sobre la magnanimidad (*magnificentia*) y el desdén de las cosas humanas (*despicientia rerum humanarum*) que requieren los encargados del Estado para emprender grandes y difíciles obras llenas de peligros y de trabajo, pues aquellas disposiciones morales se dan cuando el alma del estadista fue persuadida de que (1) hay que buscar sólo lo moralmente correcto (*honestum*) y lo decoroso (*decorum*) como un bien, y de que (2) no hay que sucumbir frente a otros, ni frente a perturbaciones del alma, ni frente a la fortuna. Así, (1) y (2) serían ejemplos de las deliberaciones y saberes que emplean quienes pasan su vida en medio de asuntos políticos para prevenir los golpes de la fortuna.

En resumen, la propuesta de Panecio respecto a cómo hay que estar frente a las cosas que no dependen de nosotros radica en mantener una actitud altiva, imperturbable y precavida, que usa, como manos y brazos para la defensa, sus deliberaciones y saberes. Dicha actitud la podemos ver en la actitud de Anaxágoras, o en el modo en que los encargados del Estado, a manera de pancraciastas, están en guardia frente a los eventos por venir. El tercer personaje, entonces, además de revestir un cargo pú-

---

<sup>84</sup> Van Straaten 106, Alesse 71, Vimercati B20; Vimercati C19.

blico o condición socioeconómica no elegida deliberadamente, debe acompañarse de una actitud de magnanimidad y precaución latente. Ciertos reportes sobre Panecio, como hemos visto, ayudan a completar este aspecto del tercer personaje.

### 6. *Los personajes y el estudio de la física*

En este apartado deseo exponer cómo la teoría de los personajes paneciana también es útil para arrojar luz a las ideas de Panecio sobre el estudio y enseñanza de la física. Panecio (D. L. 7, 41)<sup>85</sup> sostenía que la enseñanza de la filosofía debería empezar con la física (la cual junto con la lógica y la ética forman el currículo estoico). Esto diferencia a Panecio (y a su discípulo Posidonio) de otros estoicos (Zenón y Crisipo, por ejemplo) quienes proponían iniciar con la lógica, dejando el estudio de la física para estudiantes más avanzados. Como K. Ierodiakonou ha indicado<sup>86</sup>, Sexto Empírico (*M.* 7, 20) podría ayudar a entender la propuesta paneciana, cuando el neopirrónico explica por qué algunos que aceptan la tripartición de la filosofía (lógica, ética, física) proponen iniciar su estudio por la física. Sexto da dos razones. La primera consiste en que dado que el estudio de la física es muy antiguo (*πρεσβυτάτη*), habría que estudiarla primero. La segunda señala que es conveniente primero discurrir sobre el universo entero (*περὶ τῶν ὅλων*), y después investigar sobre las cosas relativas a las especies y al ser humano (*περὶ τῶν ἐπ' εἶδους καὶ ἀνθρώπου*), y puesto que la física se ocupa de lo universal, habría que iniciar con su estudio. Nada nos hace pensar que Panecio ofreció la primera razón, en cambio, el modo en que se ordenan los cuatro personajes en la exposición de Cicerón, es decir, de lo universal (el primer personaje) a lo particular (el segundo, tercero y cuarto personajes), podría sugerir que Panecio pudo simpatizar con la segunda razón expuesta por Sexto. Sin embargo, el alto interés que Panecio tenía por las cuestiones físicas nos impide pensar que la física sólo tuviera un papel instrumental o propedéutico en el currículo estoico. En efecto, Cicerón (*rep.* 1, 15)<sup>87</sup> hace a Escipión decir

<sup>85</sup> Van Straaten 63, Alesse 129, Vimercati A53.

<sup>86</sup> Ierodiakonou 1993, 69.

<sup>87</sup> Van Straaten 77, Alesse 22, Vimercati A27.

que Panecio se interesa muy asiduamente por las cosas celestes (*caelestia*), lo cual hace pensar que esas investigaciones, para Panecio, son dignas de ser estudiadas por ellas mismas, de modo que la recomendación de iniciar los estudios filosóficos con la física no excluye que la física se siga estudiando a lo largo de toda la formación filosófica, con lo que Panecio se adheriría a la tesis estoica de que los distintos elementos del sistema estoico están interconectados (sobre lo cual regreso en mi conclusión).

Ahora bien, según T.2, el cuarto personaje es uno que elegimos desempeñar por nuestra propia decisión. Algunos deciden dedicarse a la filosofía, otros al derecho civil y otros a la elocuencia. Cicerón (*off.* 1, 117-118) hace ver que el cuarto personaje se refiere a un tipo de vida (*genus vitae*), la cual es elegida por muchos desde la adolescencia, y, en muchos casos, influye en esa elección la tradición familiar, o el parecer de la multitud. Con todo, indica Cicerón (*off.* 1, 119-120), la naturaleza propia (es decir, el segundo personaje) debe ser lo primero que cada quien debe considerar para elegir un tipo de vida, y, de hecho, si en algún momento alguien se percatara que el tipo de vida elegido no ajusta con su naturaleza particular, entonces, sugiere Cicerón, debería cambiar su tipo de vida. Notemos que la introducción de la vida dedicada a la filosofía dentro de los tipos de vida que se pueden elegir parece sugerir que Panecio pensaría que no todos tienen que dedicarse a la filosofía, y, por tanto, que no todos deben estudiar física. En efecto, si alguien ha constatado que su naturaleza particular es adecuada para dedicarse a la oratoria, entonces requerirá de otro currículo, el cual no tiene por qué incluir la física. Entre las *aphormai* que todos poseemos, una consiste (cf. *off.* 1, 13) en la indagación e investigación de lo verdadero (*veri inquisitio atque investigatio*). Este deseo por lo verdadero se satisface en diferentes disciplinas que van desde la astronomía, hasta la dialéctica y el derecho civil (*off.* 1, 19), de modo que quien elija dedicarse a la oratoria y revestir el personaje de orador por tener capacidades naturales para ello, aunque no se dedique a la filosofía y a la física, vivirá acorde al anhelo por investigar y adquirir lo verdadero (*verum*) y acorde a su naturaleza particular. El cuarto personaje, entonces, nos informa que, aunque hay que iniciar la educación filosófica con la física, no todos deben estudiar física.

### 7. La teoría de las cuatro personas y su atribución a Panecio

¿La teoría de las cuatro personas es propiedad de Panecio? Cuando Cicerón expone que cada quien tiene cuatro *personae*, en *De officiis* 1, 107-125, al parecer, estaría presentando las ideas de Panecio. Pero, al no atribuirle esta doctrina explícitamente, ¿por qué decimos que es de Panecio? A favor de la autoría de Panecio se encuentra el hecho de que Cicerón confiesa haber basado el *De officiis* en el *περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panecio, hasta tal punto que trata de reproducir el plan programático que Panecio tenía cuando escribió su propio texto (*off.* 1, 9-10; 3, 7), e incluso reproduce las maneras en las que Panecio se expresaba (*off.* 2, 35) y algunas tesis panecianas polémicas (*off.* 2, 51), de modo que la influencia de Panecio en este escrito ciceroniano es indudable. Esto ha llevado a sostener<sup>88</sup> que en los primeros libros del *De officiis* encontramos reproducidos principalmente los puntos de vista de Panecio. Sin embargo, Cicerón (*off.* 1, 6) también señala que sigue a otros estoicos a la hora de redactar el *De officiis*, lo cual hace difícil reconocer dónde sigue a Panecio y dónde a otro estoico, porque no menciona nombres al exponer las diferentes ideas o tesis. Tieleman<sup>89</sup>, por ejemplo, ha mostrado que un pasaje de Cicerón que se tenía por paneciano (*off.* 1, 101-102)<sup>90</sup> en realidad tiene influencia de las doctrinas de Crisipo. Además, Cicerón apunta que no sigue a Panecio a cabalidad, sino que donde le parezca conveniente se alejará de lo dicho por Panecio (*off.* 2, 60; 3, 7; *off.* 1, 6), de manera que se dificulta aún más reconocer dónde sigue a Panecio. Ciertamente hay dos momentos claros en los que Cicerón se aleja de Panecio: a) cuando él expresamente señale alejarse de Panecio (*off.* 1, 7; 1, 9-10; 1, 152; 1, 161; 2, 16; 2, 86; 2, 88); y b) en el contenido y estructura del libro tres del *De officiis*, pues Cicerón señala (*off.* 3, 7-11; *Cic. Att.* 16, 11, 4)<sup>91</sup> que Panecio dejó sin abordar el tema ahí expuesto. Esto podría sugerir que, salvo en estos momentos, en todo lo demás Cicerón sigue a Panecio, pero Cicerón podría alejarse de Panecio sin explicitarlo. En efecto, se ha sugerido que, sin explicitarlo, Cicerón se alejaría metodológicamente de Panecio y que

---

<sup>88</sup> Van Straaten 1946, 30.

<sup>89</sup> Tieleman 2007a, 120-128. En una postura un tanto diferente, Prost 2001, 45-46 no piensa que en *off.* 1, 102 Cicerón siga a Crisipo, sino que Panecio mismo seguiría a Crisipo.

<sup>90</sup> Van Straaten 87, Alesse 122, Alesse 123, Vimercati C15, Vimercati C16.

<sup>91</sup> Van Straaten 35, Alesse 94, Vimercati A69; Van Straaten 34, Alesse 92, Vimercati A68.

quitaría énfasis a lo que Panecio daba relevancia<sup>92</sup>, o bien, que cambiaría los fines expositivos y teóricos de Panecio por un programa expositivo que se dirige a la práctica en política y a la formación de los jóvenes romanos<sup>93</sup>. Así, con sólo lo anterior no es fácil determinar si la teoría de las cuatro personas es de Panecio, como tampoco si no lo es. Para inclinar la balanza del lado de la autoría de Panecio habría que mostrar que esa teoría complementa y se complementa con otras doctrinas atribuidas explícitamente a Panecio en la antigüedad. Esta afinidad con ellas dará pie a pensar que se trata de una doctrina de Panecio. Pues bien, en los anteriores apartados he mostrado que algunas ideas atribuidas explícitamente a Panecio complementan la teoría de las cuatro personas y son complementadas por ella, de modo que he inclinado la balanza del lado de la autoría de Panecio.

Con todo, quisiera reforzar la tesis de la autoría de Panecio con el siguiente argumento. Por un lado, si no aparece en otro pasaje de Cicerón el uso metafórico del término *persona* que encontramos en T.1 y T.3, es decir, que hay personajes (*personae*) que por la naturaleza nos fueron dados, así como el poeta da personajes a los actores, entonces puede considerarse que T.1 y T.3 (donde aparece la teoría de las *personas*) tienen influencia de Panecio. En cambio, si encontramos pasajes ciceronianos no vinculados con doctrinas panecianas donde aparezca este uso metafórico del término *persona*, entonces podemos dudar de la influencia de Panecio en T.1, T.2, y T.3, y atribuir esas ideas a Cicerón, o, al menos, sostener que no las toma de Panecio. Pues bien, al revisar en otras obras de Cicerón el término *persona*, vemos que se refiere principalmente a dos cosas: al rol social (senador, legislador, gobernante, etc.) que alguien cumple en la ciudad (por ejemplo: *Phil.* 6, 2; 8, 29; 12, 18; *inv.* 1, 99; *de orat.* 1, 169; *Tusc.* 2, 49) y al personaje escénico (por ejemplo: *Phil.* 2, 65; *de orat.* 2, 193-194; *orat.* 109; *nat. deor.* 3, 71; *Lael.* 93)<sup>94</sup>. Bajo este segundo sentido, el término *persona* también lo usa Cicerón para referirse a los personajes de sus diálogos filosóficos (*Lael.* 4; *Att.* 13, 19). Y, bajo el primer sentido, el término *persona* también se usa para designar los roles o papeles que

---

<sup>92</sup> Gärtner 1974, 13-15, 23-24, 28, 32-35, 38, 41, 67, sostiene que, mientras que Panecio usó una metodología inductiva empírica, Cicerón aplicó una metodología deductiva y sistematizadora. Por otro, Gärtner 1974, 27, 60, señala que Cicerón pone en el mismo rango que las otras virtudes la virtud de la *temperantia* y la *modestia*, mientras que Panecio le habría dado un lugar especial.

<sup>93</sup> Lefèvre 2001, 10-11, 189-216.

<sup>94</sup> Sobre los usos de término *persona* en Cicerón puede verse: Nédonce 1948, 297-298.

tienen lugar en los juicios: el defensor de una causa o litigio judicial, el rival de esa causa, el juez, el demandado o acusado (*de orat.* 2, 99-107; *part.* 28). Será en función de la *persona* del demandado que los oradores harán sus discursos, ya sea para la defensa o para el ataque<sup>95</sup>. Y precisamente en sus tratados de retórica Cicerón (*part.* 31-35; *inv.* 1, 34) se ocupa de enumerar los aspectos de las *personas* involucradas en las causas judiciales que hay que tomar en cuenta a la hora de hacer el discurso para lograr la mejor persuasión de los oyentes. Ciertamente la *persona* como rol social que alguien cumple en la ciudad puede compararse con la tercera *persona* o la cuarta (si se elige el rol), sin embargo, Cicerón no menciona que nos la impongan las circunstancias o que nosotros mismos nos la impongamos tal como se formula en T.2. Con todo, Alesse<sup>96</sup> ha sugerido que tres pasajes ciceronianos (*leg. agr.* 2, 49; *Mur.* 6; *Sull.* 8) muestran que las circunstancias nos imponen una persona y que incluso nosotros mismos nos las imponemos a veces por causa de cierta responsabilidad social, lo cual la lleva a sostener que la tercera y segunda persona serían propuestas del mismo Cicerón y no de Panecio. No obstante, en el primero pasaje que ella considera, el término *persona* sirve para designar el cargo de defensor que alguien acepta desempeñar por presión de otros, lo cual está lejos de asemejarse a la caracterización de la tercera persona de T.2, mientras que los otros dos pasajes se diferencian de T.2, porque, en ellos, la persona que nos imponen las circunstancias no se trata de un cargo público o condición socioeconómica, como indica T.2, sino cierta actitud severa o grave para afrontar ciertas circunstancias en la política.

No hay, entonces, otra formulación semejante a la que aparece en T.2 sobre que las circunstancias nos imponen un personaje en cuanto rol social o condición socioeconómica, ni tampoco aparece en otro lado el uso metafórico del término *persona* como aparece en T.1 y T.3. Aparecen otros usos metafóricos, pero no aquél, por ejemplo, en *Tusculanae* 5, 73 leemos, a manera de descalificación, que Epicuro «solamente reviste el personaje (*personam*) de filósofo y él mismo se adscribió este nombre [de filósofo]» (*tantum modo induit personam philosophi et sibi ipse hoc nomen inscripsit*), lo cual, sin duda, muestra un uso metafórico del término *persona*, ya que, en lugar de señalar que Epicuro es un falso filósofo, o que

---

<sup>95</sup> De hecho, Cicerón señala que hay un tipo de discurso que se centra en las *personas* que están en el litigio (cf. *inv.* 1, 8; *de orat.* 1, 137; 2, 41-42; 2, 133-141; *Tusc.* 3, 79), mientras que otro tipo de discurso se hace sin referencia a *personas* y a momentos específicos.

<sup>96</sup> Alesse 2014, 303-305.

sólo lo es de nombre, Cicerón recurre al concepto de *persona* para indicar que así como el personaje es algo ficticio y diferente del actor, de la misma manera el ser filósofo es algo ficticio y diferente del individuo llamado Epicuro. Mas, no encontramos la idea de que la naturaleza designa al *personaje*, como vemos en **T.1** y **T.3**. Podemos concluir que, al parecer, **T.1** y **T.3** tienen influencia de Panecio. Sin embargo, esto no quiere decir que la idea del personaje (*πρόσωπον/persona*) dado por una instancia cósmica o natural sea una innovación de Panecio, pues este uso metafórico aparecería, con anterioridad, en filósofos con tendencias cínicas como Bión de Borístenes y Aristón de Quíos, o incluso también en el rétor Démades<sup>97</sup>, sino sólo que ese uso metafórico lo tomó Cicerón de Panecio.

## 8. Conclusión

Era una tesis de los primeros estoicos (Cic. *fin.* 3, 74) que los elementos teóricos (lógicos, éticos y físicos) de su sistema filosófico son interdependientes y armoniosamente estructurados. Los símiles orgánicos y unitarios con los que compararon la filosofía (D. L. 7, 40)<sup>98</sup>, a saber, los símiles del huerto, del huevo, del ser vivo, y de la ciudad bien ordenada, son muestra de la unidad que observaban en su teoría filosófica<sup>99</sup>. Estos símiles eran aún de uso común entre los estoicos contemporáneos de Panecio, pues sabemos que Posidonio (Sext. *Emp. M.* VII, 19)<sup>100</sup>, su discípulo, prefería la comparación de la filosofía con un ser vivo. Pero no sólo los cercanos a Panecio admitirían la unidad orgánica de la doctrina estoica e interdependencia de sus partes, sino que el mismo Panecio suscribiría esa idea, ya que, como hemos revisado, la teoría de las personas muestra que distintos elementos teóricos (psicológicos, éticos, físicos, metafísicos y epistemológicos) se pueden conectar e iluminar entre sí. Así, aunque ha sido un tópico recurrente considerar que Panecio introduce cambios importantes en la doctrina estoica<sup>101</sup>, la teoría de las cuatro personas lo liga estrechamente a la tradición estoica previa y a sus pre-

---

<sup>97</sup> Sobre este uso metafórico de *πρόσωπον* en Bión, Aristón y Démades se puede ver: Ioppolo 1980, 191-197; Lévy 2004, 132-134; Veillard 2007; Marrin 2020.

<sup>98</sup> SVF 2, 38.

<sup>99</sup> Para una visión crítica de estas pretensiones sistemáticas atribuidas a los estoicos ver Inwood 2012.

<sup>100</sup> EK F88.

<sup>101</sup> Por ejemplo, Rist 1969, 173-200.

tensiones sistemáticas y unitarias, con lo que llegamos a la misma postura de Lévy<sup>102</sup> respecto a que Panecio se mantiene fiel al principio estoico de que su sistema de pensamiento está interconectado en todos sus elementos. Pero también la teoría de los personajes lo ligaría con la tradición estoica previa porque Panecio podría estar recibiendo, desarrollando, o sistematizando ideas estoicas que habrían sido desarrolladas por sus antecesores, por ejemplo, ideas sobre la naturaleza humana, sobre lo que nos impone la fortuna, o sobre los tipos de vida. Sin embargo, quedará pendiente para otro trabajo la revisión de cómo la teoría de las cuatro personas retoma desarrollos teóricos estoicos y cómo los reinterpreta. Concluyamos, entonces, con que la propuesta paneciana de las cuatro personas resulta de suma utilidad tanto para hacer una revisión y acercamiento a otras propuestas filosóficas de Panecio como para vincularlo con la tradición estoica previa y posterior.

### *Bibliografía*

- Alesse 1994: F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione Stoica*, Napoli 1994.
- Alesse 1997: F. Alesse (a cura di), *Panezio de Rodi. Testimonianze*, Napoli 1997.
- Alesse 2014: F. Alesse, *Alcune osservazioni sul rapporto tra natura e virtù in Cicerone*, in R. L. Cardullo, D. Iozzia (a cura di), *Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Acireale-Roma 2014, 299-307.
- Alesse 2018: F. Alesse, *The Influence of the Platonic Dialogues on Stoic Ethics from Zeno to Panaetius of Rhodes*, in H. Tarrant, D. A. Layne, D. Baltzly, F. Renaud (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato*, Leiden-Boston 2018, 35-43.
- Bénatouïl 2019: T. Bénatouïl, *Épictète et la doctrine des indifférents et du telos d'Ariston à Panétius*, «Elenchos» 40, 2019, 99-121.
- Boeri-Salles 2014: M. Boeri, R. Salles, *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética*, Sankt Augustin 2014.
- Bonazzi 2007: M. Bonazzi, *Eudorus' Psychology and Stoic Ethics*, in M. Bonazzi, C. Helmig (eds.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism*, Leuven 2007, 109-132.
- Brennan 2005: T. Brennan, *The Stoic Life: Emotions, Duties and Fate*, Oxford 2005.
- Brunt 1975: P. A. Brunt, *Stoicism and Principate*, «PBSR» 43, 1975, 7-35.
- De Lacy 1977: P. H. De Lacy, *The Four Stoic Personae*, «ICS» 2, 1977, 163-172.

---

<sup>102</sup> Lévy 2004, 136-138.

- Dorandi 2013: T. Dorandi, *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge 2013.
- Dragona-Monachou 1976: M. Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Athens 1976.
- Dyck 1996: A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996.
- Frede 2007: M. Frede, *A Notion of a Person in Epictetus*, in T. Scaltsas, A. S. Mason (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford-New York 2007, 153-177.
- Gärtner 1974: H. A. Gärtner, *Cicero und Panaitios, Beobachtungen zu Ciceros De officiis*, Heidelberg 1974.
- Gourinat 2008: J. B. Gourinat, *Le Platon de Panétius: à propos d'un témoignage inédit de Galien*, «PhilosAnt» 8, 2008, 139-151.
- Gill 1988: C. Gill, *Personhood and Personality: the four-personae theory in Cicero, De Officiis I*, «OSAPh» 1988, 169-199.
- Gill 1994: C. Gill, *Peace of Mind and Being Yourself: Panaetius to Plutarch*, in W. Haase, H. Temporini (eds.), «ANRW» 2, 36, 7, Berlin-New York 1994, 4599-4640.
- Ierodiakonou 1993: K. Ierodiakonou, *The Stoic Division of Philosophy*, «Phronesis» 38, 1993, 57-64.
- Inwood 1999: B. Inwood, *Stoic Ethics*, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 675-705.
- Inwood 2012: B. Inwood, *How Unified is Stoicism Anyway?*, «OSAPh» Supplementary Volume 2012, 223-244.
- Ioppolo 1980: A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980.
- Ioppolo 2012: A. M. Ioppolo, *Chrysippus and the Action Theory of Aristo of Chios*, in Kamtekar 2012, 197-222.
- Klein 2015: J. Klein, *Making Sense of Stoic Indifferents*, «OSAPh» 49, 2015, 227-282.
- Lapidge 1989: M. Lapidge, *Stoic Cosmology and Roman Literature*, in W. Haase, H. Temporini (eds.), ANRW, II, 36, 3, Berlin-New York 1989, 1379-1429.
- Lefèvre 2001: E. Lefèvre, *Panaitios Und Ciceros Pflichtenlehre: Vom Philosophischen Traktat Zum Politischen Lehrbuch*, Stuttgart 2001.
- Lévy 2004: C. Lévy, *Y a-t-il quelqu'un derrière le masque? A propos de la théorie des "personae" chez Cicéron*, «Itaca» 19, 2004, 127-140.
- Long-Sedley 1987: A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, Cambridge 1987.
- Long 2006: A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford 2006.
- Machek 2016: D. Machek, *Using Our Selves: An Interpretation of the Stoic Four-personae Theory in Cicero's De Officiis I*, «Apeiron» 49, 2016, 163-191.

- Marrin 2020: B. Marrin, *Ariston of Chios and the Sage as Actor: on the Stoic Concept of Persona*, «AncPhil» 40, 2020, 179-195.
- Marshall 1968: P. K. Marshall (ed.), *Aulus Gellius, Noctes Atticae*, Oxford 1968.
- Morford 2002: M. Morford, *The Roman Philosophers*, London-New York 2002.
- Nédoncele 1948: M. Nédoncele, *Prosopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, «RSR» 22, 1948, 277-299.
- Prost 2001: F. Prost, *La psychologie de Panétius: réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron*, «REL» 79, 2001, 37-53.
- Reinhardt 2014: T. Reinhardt, *Philosophy come to Rome*, in J. Warren, F. Sheffield (eds.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, New York 2014, 1247-1276.
- Rist 1969: J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.
- Salles 2017: R. Salles, *Soul as Harmony in Phaedo 85e-86d and Stoic Pneumatic Theory*, in V. Harte, R. Woolf (eds.), *Rereading Ancient Philosophy, Old chestnuts and Sacred cows*, Cambridge 2017, 221-239.
- Schmekel 1892: A. Schmekel, *Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892.
- Sedley 2003: D. N. Sedley, *The School, from Zeno to Arius Didymus*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003.
- Sorabji 2006: R. Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago 2006.
- Tieleman 2007a: T. L. Tieleman, *Panaetius Place in the History of Stoicism. With Special Reference to his Moral Psychology*, in A. M. Ioppolo, D. N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians and Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC, Proceedings of the Tenth Symposium Hellenisticum*, Napoli 2007, 103-142.
- Tieleman 2007b: T. L. Tieleman, *Onomastic Reference in Seneca. The case of Plato and the Platonist*, in M. Bonazzi, C. Helmig (eds.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism*, Leuven 2007, 133-148.
- Van Straaten 1946: M. Van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam 1946.
- Van Straaten 1962: M. Van Straaten (ed.), *Panaeti Rhodii fragmenta*, Leiden 1962.
- Veillard 2007: C. Veillard, [L'acteur, le masque et le danseur: la métaphore du théâtre dans le système stoïcien](#), 2007 online [access on 01/05/2025].
- Veillard 2015: C. Veillard, *Les Stoïciens II, Le stoïcisme intermédiaire*, Paris 2015.
- Vimercati 2002: E. Vimercati (ed.), *Panezio, Testimonianze e Frammenti*, Milano 2002.
- Vimercati 2004: E. Vimercati, *Il Mediostoicismo di Panezio*, Milano 2004.
- Winterbottom 1994: M. Winterbottom (ed.), *M. Tulli Ciceronis De officiis*, Oxford 1994.