

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS Fundada en 1551

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE FILOSOFÍA

“LA ASCESIS DE LA VIRTUD: LOS PRINCIPIOS ÉTICOS DEL ESTOICISMO TARDÍO”

TESIS Para optar el Título Profesional de: LICENCIADO EN FILOSOFÍA

AUTOR:

ÁLVARO ARTURO REVOLLEDO NOVOA

LIMA – PERÚ 2002

..	1
AGRADECIMIENTOS .	3
INTRODUCCIÓN .	5
ABREVIATURAS . .	11
ADVERTENCIA .	13
ANTECEDENTES HISTÓRICOS . .	15
CAPÍTULO I. LA NATURALEZA HUMANA: <i>homologouménos téi phýsei</i> . .	19
1. <i>Phýsis</i> en Aristóteles y los estoicos. . .	20
<i>Lógos</i> y <i>télos</i> en la naturaleza. . .	23
3. La naturaleza humana. . .	25
4. La psicología estoica: el <i>hegemonikón</i> . . .	26
CAPÍTULO II. LAS ACCIONES: “Lo que depende de nosotros” .	31
1. <i>Diháiresis</i> y <i>proháiresis</i> . . .	31
Representaciones, pareceres y <i>prohairesis</i> . . .	33
3. Deseo y aborrecimiento. . .	36
4. La virtud como <i>héxis prohairetiké</i> . . .	38
CAPÍTULO III. LOS MEDIOS: el método ascético-racional de regulación de la conducta .	49
1. El hombre virtuoso y el aspirante a la virtud .	49
Los <i>adiáphora</i> , material de la vida virtuosa .	52
3. Autoconocimiento y autodominio . .	53
4. La <i>ascesis</i> de la virtud .	55
CAPÍTULO IV. LOS FINES: la perfección moral y la <i>eudaimonía</i> . .	61
1. El ideal del sabio: <i>apátheia</i> y <i>ataraxía</i> . .	61
La virtud como <i>télos</i> humano y la <i>eudaimonía</i> .	71
3. Sociabilidad y cosmopolitismo .	74
CONCLUSIONES . .	79
POST SCRIPTUM .	81

APÉNDICE. EL DEBATE “NATURALEZA-CULTURA”: algunas reflexiones sobre el estado de la cuestión . .	85
BIBLIOGRAFÍA. . .	91
ANEXOS .	95
ANEXO 1 . .	95

DEDICATORIA A Karim. A mamá y a todos los que amo. A la abuelita, in memoriam.

AGRADECIMIENTOS

Quiero hacer un especial agradecimiento al Prof. Fernando Muñoz C. por sus recomendaciones constantes durante el desarrollo de este trabajo y también por las que hiciera cuando esto todavía era sólo un proyecto más o menos bosquejado, algunas de las cuales no necesariamente compartí en su momento y otras no acepté tampoco después, pero siempre considerando cada una de sus apreciaciones con respeto y sobre todo con estima personal, a pesar de algunas diferencias en cuanto al manejo del estilo y otros criterios secundarios, pues se trata de uno de los primeros profesores que, quizás sin saberlo, me permitió conocer el mundo helenístico y tener así mi primer acercamiento con los filósofos de esta época, y a quien, además, considero desde un principio como un amigo.

También estoy muy agradecido al Prof. Miguel Polo Santillán, pues, aunque no hayamos tenido el tiempo suficiente de discutir estos temas, he notado siempre su respaldo a mi iniciativa de escribir sobre los filósofos helenísticos, y aquello que no pudo ofrecerme con recomendaciones mientras realizaba el trabajo, me lo dio con valiosísimos materiales bibliográficos, sin los cuales esto que ahora presento probablemente tendría aún más errores de los que quizá ya tenga.

Un agradecimiento especial también a mis amigos, a los que me apoyaron en mi búsqueda de fuentes bibliográficas, como Carlos Giraldo, y a los que leyeron mi trabajo y dieron sus comentarios, como Víctor Céspedes, quien en más de una ocasión se excedió con sus elogios al mismo.

Finalmente, todo mi agradecimiento a quien vio cómo nació este proyecto, inmerso en preocupaciones cotidianas y necesidades inmediatas, y vio también cómo fue creciendo hasta ser lo que ahora es: a Karim, a quien le pertenece este trabajo y todo cuanto de nobleza pueda surgir de mí, en escritura y en acto.

INTRODUCCIÓN

“Todo es opinión” Mónimo ¹

De primera impresión, parecería innecesaria una tal distinción de la filosofía moral del estoicismo tardío respecto a los orígenes del estoicismo y a su etapa intermedia, y asimismo innecesario un estudio que se dedique a tal tema, dado que es común apreciar en muchas historias de la filosofía que el tratamiento de la filosofía estoica en su conjunto es apenas tratado en unas cuantas páginas, aduciendo su poca originalidad, su carácter asistemático y la dificultad de interpretación de los escasos fragmentos recopilados ².

Teniendo estos inconvenientes (y/o justificaciones), el historiador no tarda en detenerse brevemente a dar cuenta de los fundamentos de la filosofía del Pórtico -es decir, de los fundadores de la escuela- sin decir casi nada de la estoa media y menos aún de los últimos estoicos, con excepción de Séneca.

Las razones de este proceder metodológico, además de las referidas anteriormente, son que filósofos como Panecio y Posidonio aparecen como revisionistas de la doctrina original -son más aristotélicos o platónicos que “estoicos”-, y otros, como Marco Aurelio y Epicteto -por no mencionar a Musonio Rufo- resultan ser meros repetidores de las ideas básicas del estoicismo o a lo más, son señalados de reducir éstas a lo moral.

No pretendo detallar aquí cada una de estas razones, lo cual sería inútil y tedioso, sino recordar que éstos y otros motivos de renuncia a una investigación e indagación más precisa y

¹ **Filósofo cínico, discípulo de Diógenes y Crates. La sentencia es repetida constantemente por Marco Aurelio con admiración y aceptación. Vide *Meditaciones II, 15; XII, 8, 22 y 26.***

² En general, la poca dedicación de algunas “historias de la filosofía” por la filosofía estoica, es algo que se proyecta hacia toda la filosofía helenística. Un ejemplo de este desdén injustificado hacia los pensadores helenísticos es comentado por Carlos García Gual en su *Epicuro*, donde cita las duras palabras que Julián Marías dedica en su Historia de la Filosofía a todos los sistemas “postaristotélicos”: son “toscos, de escaso rigor intelectual, de muy cortos vuelos”, y son llamados “postaristotélicos” no por la continuidad dialógica que podría encontrarse entre Aristóteles y estos filósofos, sino por una cuestión meramente cronológica. (Cf., Carlos García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 9) Hay además una interpretación muy particular de la virtud estoica que me gustaría citar aquí por ser superficial y tergiversada. Me refiero al comentario que hace Gómez Robledo en la “introducción” a su traducción de la *Ética Nicomaquea*; al comparar la noción de virtud entre Aristóteles y los estoicos: “Por lo demás, los estoicos, que eran más retóricos que filósofos, no parece que hayan distinguido con mucho cuidado entre la virtud en sí y su ejercicio, de modo que si al hablar de la virtud querían de hecho significar la virtud ejercitada, no habría por este lado entre ellos y el aristotelismo sino cuestión de palabras”. En mi tesis, por el contrario, se buscará mostrar cuán importante es el papel del ejercicio (ascesis) en la conquista de la virtud, especialmente en los estoicos tardíos. (Cf. A. Gómez Robledo, *Ética Nicomaquea*, México, UNAM, 1954, pp. 44-45). Otra referencia discutible al estoicismo es la de Adela Cortina en su *Ética Mínima*. Dice que Kant estuvo bien en dirigirse contra los estoicos, pues éstos ponían en peligro la relación inmediata entre virtud y felicidad. Los estoicos, según Cortina, se vieron obligados a considerar dos tipos de felicidad, una “interior”, en la que el sabio vive de modo autosuficiente y otra exterior, que depende de la naturaleza y no del hombre. Hay que decir que esta interpretación es por lo menos discutible, pues en ningún momento los estoicos mencionan estas “dos felicidades”. Al contrario, la felicidad es obra de la virtud del sabio, a tal punto que en mucho se identifican. El *sophós* estoico concibe que su libertad está precisamente en conformarse a la naturaleza. Podríamos acusar a los estoicos de deterministas, pero no de separar la virtud de la felicidad, menos aún de creer en dos tipos de felicidad. Sépase que Cortina pone como prueba de esta afirmación suya una cita del *De Providentia* de Séneca. (Cf. Adela Cortina, *Ética Mínima*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 271).

cuidadosa, por parte de algunos “investigadores” (el hecho que no sean especialistas en la materia no debe constituir una justificación de su actitud) han ido alimentando el autoengaño, manifestándose con prejuicios que impiden una “comprensión verdadera” y con “ideas preconcebidas” de desprecio por esta filosofía, especialmente en aquellos que recurren, con más o menos frecuencia, a referencias sumarias o de manual.

No niego que algunas de las dificultades que hasta aquí he mencionado son ciertas y reales para el estudiante de la filosofía estoica. Lo que no acepto es la estrechez de algunos historiadores para encasillar a más de una decena de pensadores de distintas épocas en un mismo molde ideológico, así como la inoperancia de su recuento histórico de no “*dar a cada quien lo que es suyo*”.

Es probable que la conducta de estos investigadores sea producto de los mismos prejuicios que generan en sus lectores con su apreciación de la historia de la filosofía.

Lo que me impulsa a decir todo lo que hasta aquí he dicho es mi deseo de justificar la tarea que aquí emprendo. Precisamente mi trabajo deberá ser una muestra de aquello que busco distinguir: la utilidad, necesidad e importancia de estudiar la filosofía moral del estoicismo tardío desde un primer plano, no ya como el traspatio del estoicismo, en que sus protagonistas vienen sucediéndose como en una fila que se pierde en el horizonte sino considerando la reflexión de éstos en torno a los principios fundamentales de la doctrina moral estoica y otras posibles influencias .

Es momento de plantearse estas preguntas: ¿por qué es conveniente realizar un estudio de la ética del estoicismo tardío? ¿existe algo así como “el estoicismo tardío”? ¿por qué no estudiar sólo a un filósofo en particular separado de la estoa en que se le ubica, ya que distinguir es el criterio básico de esta investigación? Trataré de responder brevemente a las tres preguntas planteadas.

De acuerdo a lo que he podido indagar, no recuerdo haber encontrado un trabajo dedicado estrictamente a la ética del estoicismo tardío. Hay, sin duda, muchos trabajos más o menos recientes sobre la filosofía helenística y sobre la filosofía estoica, además de diversos artículos y monografías sobre temas en detalle del estoicismo ³ . Por otro lado, hay también los viejos tratados sobre el estoicismo que se han convertido de alguna u otra forma en clásicos de obligada referencia ⁴ . Existen conferencias sobre la ética helenística recopiladas y publicadas hace poco más de diez años ⁵ . Sin embargo, en ninguna de estas investigaciones he podido encontrar un especial acercamiento a la filosofía moral de la estoa tardía, debido principalmente a que no era

³ Al respecto, podría tenerse a mano el recuento del estado de la cuestión de las investigaciones sobre estoicismo que incluye J. M. Rist al final de su libro *La Filosofía Estoica*. En él, luego de describir las múltiples investigaciones sobre tópicos generales del estoicismo y sobre filósofos estoicos en particular, declara que “al último estoicismo no le ha ido tan bien, pues con los estoicos romanos no se ha avanzado mucho”. Ante esta ausencia, el mismo Rist hace mención a un artículo suyo sobre Marco Aurelio: “Are you a Stoic? The Case of Marcus Aurelius”, en *Jewish and Christian Self-Definition*, eds. B. F. Meyer y E. P. Sanders, Londres-Filadelfia, 1982, pp. 23-45. (Cf., J. M. Rist, *La Filosofía Estoica*, Barcelona, Editorial Crítica, 1995, p. 309.)

⁴ Por citar sólo alguno de los escritos en lengua castellana, véase el tratado erudito de Eleuterio Elorduy, *El Estoicismo*, Madrid, Editorial Gredos, 1972. Sin embargo, en esta tesis no he seguido necesariamente ni la metodología ni la orientación del trabajo de Elorduy.

⁵ Entre ellas podría citar la “III Conferencia Internacional sobre Filosofía Helenística”, cuyas nueve ponencias fueran reunidas en libro y publicadas en inglés con el nombre *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics, Maison des Sciences de l’Homme y Cambridge University Press*, 1986, y posteriormente traducidas y publicadas en castellano como *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1993.

el propósito de las mismas.

No estoy diciendo que hayan desconsiderado totalmente lo dicho por los últimos estoicos, sino que su referencia a ellos, a mi parecer, resulta ser accidental y no esencial.

En lo que sí quisiera hacer una excepción es en el perfil de la investigación, en la perspectiva llevada a cabo en algunos de estos estudios que me han permitido elaborar una orientación y una estructura similares. De ellos he rescatado lo que he creído digno de rescatar y he hecho más muchas ideas suyas, a partir de las cuales he ido formando otras ideas más ⁶.

Particularmente creo que hay motivos de investigación muy propios en la ética del estoicismo tardío, que hacen de este filosofar otra “puerta” de entrada cuyo umbral debe atravesarse. En esto consiste mi trabajo; en dar cuenta de aquello peculiar que creo haber encontrado al cruzarla.

Respecto a la denominación “estoicismo tardío” (o estoa “nueva”, “romana” o “imperial”), bastará decir que corresponde al período comprendido entre los siglos I y II d.c., etapa que corre a lo largo del Imperio Romano. En él se ubican principalmente filósofos como Musonio Rufo, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Es fácil encontrar en estos personajes, sobre todo en los dos últimos, cierto “parentesco” ideológico. Y en esto quisiera detenerme un poco.

Epicteto ha sido el más sobresaliente discípulo de Musonio Rufo (de quien lamentablemente tenemos escasas referencias). Este filósofo de origen frigio, vivió en Roma y fue expulsado de esta ciudad junto con otros filósofos por Domiciano hacia el 93 ó 94 influyó decisivamente en el emperador Marco Aurelio, por lo que se dice que es como su “maestro espiritual”. En sus *Meditaciones*, Marco Aurelio lo cita varias veces ⁷.

El propósito de esta investigación es ofrecer una lectura de las convergencias (y divergencias) de estos dos filósofos entre sí y con respecto a los demás estoicos y otras influencias (entiéndase Sócrates, Platón y Aristóteles), y entre éstos a cínicos y epicúreos.

¿Por qué no dedico un estudio exclusivamente a uno de ellos? La distinción entre la filosofía moral del estoicismo tardío y la estoa antigua y media será para algunos una tarea en sí misma inútil y frívola. Pero esta distinción es importante. En cambio, aunque bien pueda hacerse, no es conveniente separar a dos filósofos que por “naturaleza” están unidos. Por el contrario, es más provechoso valerse de esta relación casi inmediata que hay entre Epicteto y Marco Aurelio.

Además de las preguntas formuladas, hay también otra importante de considerar. Si es cierto que hay muy poco entre nosotros de lo dicho por Musonio Rufo en tanto estoico tardío, éste no es el caso de Séneca, de quien conocemos muchas cartas, tragedias y tratados sobre moral. Entonces, ¿por qué no incluir a Séneca en un estudio sobre la ética del estoicismo tardío?

Voy a dar tres razones que respondan a esta cuestión. La primera razón es de orden lingüístico. Tanto Epicteto como Marco Aurelio escriben en griego *koiné*, que es también el griego de las Epístolas de Pablo de Tarso. Sólo Séneca piensa y escribe en latín; todos los demás estoicos lo hacen en griego. Aunque no pretendo hacer un análisis filológico de la obra de los

⁶ Me estoy refiriendo sobre todo a dos grandes investigadores contemporáneos de la filosofía helenística. Ellos son Anthony A. Long y J. M. Rist, cuyos aportes al estudio de esta filosofía, y en especial de la estoica, me han servido como orientación principal para construir mi propio discurso. Una de las ideas básicas que tomo de éstos dos autores es la premisa de que la filosofía estoica y toda la filosofía helenística tienen como un referente en la construcción de sus filosofías la discusión con la filosofía de Aristóteles.

⁷ Como escribe el mismo Marco Aurelio en sus *Meditaciones*, contaba siempre a la mano con un ejemplar de los *Recuerdos de Epicteto*, el cual le había sido obsequiado por su maestro y asesor personal Junio Rústico; *Meditaciones*, I, 7. Otras citas a Epicteto: IV, 41; IX, 24; XI, 34, 35, 36, 37 y 38.

estoicos tardíos, pienso que es recomendable no asociar un concepto cualquiera, (por ejemplo “*daímon*” o “*areté*”) a un filósofo que no hubiera utilizado dicho término en su lengua original (para Séneca serán “*spiritus*” y “*virtus*”). Además, si el contenido o el concepto de una palabra no es siempre uno y el mismo, sino que cambia y varía su significado de acuerdo a los distintos usos en distintas épocas, cuánto más cambiará y cuánta más confusión creará la traducción de un vocablo a otra lengua, que incluso puede no estar acondicionada a cierto rigor terminológico que exige la traducción de un concepto filosófico.

Otra razón es más bien de orden retórico. A diferencia de Epicteto y Marco Aurelio, Séneca resulta ser un escritor muy prolijo y literario. Su obra completa es abundante y difícil de ordenar en tópicos que sean comunes a los otros filósofos. Sin duda sería una aventura fascinante realizar un estudio de la obra filosófica de Séneca, como muchos de los que ya se han hecho ⁸, y es que precisamente éste es el motivo por el cual no conviene relacionarlo tan forzosamente con Marco Aurelio y Epicteto. En su caso, sí sería importante distinguirlo y tratarlo en solitario.

Un argumento final para no incluir a Séneca en el tema de este trabajo, es que bien podría ser visto como un estoico “heterodoxo”. En otras palabras, su peculiar forma de adherirse al movimiento estoico lo hace tan diferente de los demás que casi no podría tomársele como tal en un sentido estricto ⁹. Aunque esta afirmación resulte polémica y mal vista por algunas personalidades que opinarían lo contrario o estarían más a favor de Séneca, viéndolo incluso más estoico que Marco y Epicteto ¹⁰, me resta decir aquí que, ya que no es mi intención estudiar la obra de Séneca, me limito a dar esta razón de la “heterodoxia” de Séneca sólo como un argumento negativo, en la medida que lo excluye del “estoicismo tardío” como será tratado en la

⁸ Por mencionar algunos que trabajan la obra de Séneca en general, el libro de E. Elorduy, *Séneca I, vida y escritos*, Madrid, Editorial Gredos, 1965, y el trabajo de J. C. García-Borrón, *Séneca y los estoicos*, Barcelona, Inst. Luis Vives, CSIC, 1956. Otros estudios de temas en particular de la filosofía de Séneca son: J. L. García Garrido, *La filosofía de la educación de L. A. Séneca*, Barcelona, Inst. Luis Vives, 1969, y el libro de J. M. Stampa, *Las ideas penales y criminológicas de L. A. Séneca*, Valladolid, publicaciones de los seminarios de las Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid, 1950.

⁹ Tal es la interpretación de García Borrón en su *Séneca y los estoicos*. Según este autor, la heterodoxia de Séneca frente a las bases del estoicismo, responde a su carácter *sui generis* de afiliación, en la que expresa a veces su distancia del movimiento estoico. Pero la heterodoxia más estridente es, dice García Borrón, su desprecio por la lógica; no su omisión, sino su crítica de los estoicos que sí dedicaron tiempo a estas preocupaciones. El espíritu práctico de un romano como Séneca no concuerda con la teoría. Además, aunque llene sus obras de materiales de la escuela estoica, Séneca parece a veces platónico o epicúreo. Incluso en cuestiones de ética se distingue de los demás estoicos, ya que sólo vio el *vir fortis* como el ideal moral, donde los otros concibieron también a la sabiduría racional que se conforma a su naturaleza y a todo el orden cósmico, en que *lógos* y *physis* se equiparan. Con todo, Séneca no fue un ecléctico. (Cf. J. C. García Borrón, “Los estoicos”, en *Historia de la Ética*, Vol. 1, Victoria Camps (comp.) Barcelona, Editorial Crítica, 1988, pp. 236-240). Como prueba del desdén desplegado por Séneca hacia las preocupaciones teóricas de los estoicos y de su autoexclusión de esta escuela, podemos citar algunos pasajes de sus *Epístolas* o *Cartas Morales a Lucilio*. En la carta CXVII dice: “Preguntas si es verdad que, como quieren los estoicos, la sabiduría es un bien, pero no el ser sabio. Primero expondré la teoría de los estoicos, después osaré presentar la mía. (...) ¿Qué provecho puede reportar saber que aquello es un bien y esto no? (...) Sería preferible que luchases para mostrarme el camino para llegar a estas cosas. (...) ¿Andas perdiendo el tiempo en cosas que no son más que esparcimientos del espíritu? (...) ¿Qué se saca de perder en vanidades la mayoría de este tiempo tan breve y rápido que se nos lleva a todos? (...) ¿Por qué me entretienes antes con las palabras de la sabiduría que con sus obras? Hazme valeroso, hazme firme, hazme igual y superior a la Fortuna.” *Vide* Séneca, *Cartas Morales a Lucilio*, 2Vols., Trad. de Jaime Bofill y Ferro, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984.

¹⁰ Una opinión muy diferente a la García Borrón respecto a Séneca es la E. Elorduy. Para éste, Séneca es uno de los grandes representantes del estoicismo, quien estuvo más conforme a Zenón y Cleantes y que supera a todos los estoicos precedentes por la fuerza unitaria de su pensamiento. En todo su libro sobre el estoicismo resalta la figura prominente de Séneca, y trata con cierto desdén a filósofos estoicos como Epicteto y Marco Aurelio. Cf., E. Elorduy, *El Estoicismo*, op. cit., p. 16.

presente tesis.

Habiendo aclarado la dirección y sentido de esta investigación y dentro de qué parámetros deberá entenderse en ella la denominación “estoicismo tardío”, queda por precisar cuáles son los objetivos de la misma.

La presente tesis se propone mostrar lo siguiente:

Que la ética del estoicismo tardío es una ética de la virtud, y que ésta puede ser entendida en un primer sentido en los términos aristotélicos de la virtud como héxis prohairesiké. 1.

Que esta virtud se forja mediante una constante ascesis, es decir, a través de un continuo ejercicio similar al de los atletas (gimnasia moral de raíz cínica) Esta ascesis es el método por excelencia de racionalización de la conducta. Además, que los estoicos tardíos se ocupan de establecer sus principios éticos en atención a esta ascesis teórico-práctica como parte del entrenamiento del aspirante a la virtud. 2.

Que vivir según virtud es el télós humano y su conformidad con la Naturaleza. Un asunto igualmente importante de precisar aquí es la metodología de la investigación. El presente trabajo es una lectura e interpretación de los textos filosóficos de los representantes del estoicismo tardío, es decir, de Epicteto y de Marco Aurelio. Por ello, ha sido necesario utilizar ediciones bilingües que nos permitan analizar el campo semántico de los conceptos éticos planteados por estos filósofos, considerando la lengua original del texto antiguo. Sin embargo, por un afán más divulgador que de mera erudición, he optado por referirme a los vocablos griegos con una transliteración en cursiva en vez de reproducir las grafías griegas (Por ejemplo, en vez de escribir $\eta\epsilon\lambda\epsilon\nu\sigma\tau\iota\sigma\mu\circ\varsigma$, escribo phýsis) En este sentido, he tomado la metodología que García Gual utiliza en todos sus libros sobre helenística, es decir, el uso de la transliteración de los términos griegos en la exposición de los conceptos fundamentales. Estoy de acuerdo con él cuando manifiesta que este procedimiento será menos elegante pero más divulgador. (Cf., Carlos García Gual, op. cit., p. 11). 3.

En el análisis de cada concepto se tomará en cuenta, a manera de contrapunto, las similitudes y diferencias a las que llegan ambos pensadores entre sí y con respecto a otras posibles influencias. El trabajo es en sí un estudio comparativo que considera, por un lado, a Epicteto y a Marco Aurelio, y por otro, a pensadores como Aristóteles y Epicuro principalmente.

Resta decir que la intención de esta investigación es situarse dentro del contexto de otras investigaciones de filosofía antigua en la Universidad de San Marcos, investigaciones tales que han podido crear con los años una larga y rica tradición de estudios clásicos. De manera especial, quisiera señalar entre ellas a la tesis doctoral de Gred Ibscher R., “Deber, virtud y humanitas. Estudio comparativo sobre algunas cuestiones de Ética.”, sustentada en 1953, en la que investiga particularmente la ética del estoico Panecio de Rodas ¹¹. Esta tesis es, para la presente investigación, una contribución valiosa para cimentar una tradición sanmarquina no sólo de estudios de filosofía clásica, sino sobre todo de **filosofía helenística** y en especial de **filosofía estoica** ¹².

Ciudad Universitaria, Marzo de 2002

¹¹ Su tesis anterior sobre Panecio de Rodas, *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panaitios*, München, 1934, es citada varias veces en la obra de Elorduy y también aparece en la bibliografía de Rist.

¹² En la Universidad de San Marcos existen hasta la fecha sólo dos tesis sobre estoicismo: una es la tesis doctoral de Ibscher mencionada anteriormente, y la otra es la tesis de bachiller de Melquíades Castillo Dávila titulada “*La Filosofía Estoica*”, de 1947. La tesis de Castillo Dávila, a pesar del título, hace más bien una revisión histórica y apretada de lo que significó el estoicismo como movimiento social y deja muy poco espacio para estudiar y sistematizar los principios filosóficos de esta escuela helenística. Aunque no he considerado los alcances de la tesis de Castillo Dávila por parecerme muy generales, es importante reconocer que este trabajo junto al de Ibscher y a otros que puedan existir, contribuyen a formar el sustrato necesario para la discusión de ideas sobre filosofía estoica en especial y en general sobre filosofía helenística tanto en la Universidad de San Marcos como en otras Facultades y Escuelas de filosofía del Perú.

ABREVIATURAS

- D.** L. Diógenes Laercio, Vitae Philosophorum Libro VI, Los Cínicos Libro VII, Los Estoicos Libro X, Epicuro
- Gn.** Vat. Gnomologio Vaticano
- M.** C. Máximas Capitales
- Usener**
Epicúrea, Ed. H. Usener

Obras de Aristóteles citadas

- De**
an. De Anima
- E.**
E. Ética Eudemia
- E.**
N. Ética Nicomaquea
- Fís.**
Física
- Met.**
Metafísica
- Pol.**
Política

ADVERTENCIA

Las citas a la obra de Epicteto y Marco Aurelio son, en el caso del primero, a su obra capital, las *Disertaciones* o *Pláticas*, y en el caso del segundo, a sus *Meditaciones*. He creído conveniente obviar del todo en las citas cualquier indicación de los nombres de alguno de estos dos libros, así como una posible abreviatura de los mismos, debido a dos razones: la primera, que cada autor tiene sólo un libro, y sería innecesario mencionar en cada cita el nombre de éste o siquiera abreviarlo, ya que siempre se tendrá en cuenta que las referencias serán al mismo único libro; y la segunda, que son abundantes y constantes las citas a cada libro, y sería igualmente inútil mencionar sus nombres o abreviaturas todas estas veces. Por ello, he preferido más bien indicar entre paréntesis únicamente la numeración del lugar en que se encuentra dicha referencia. Así, cada vez que mencione a Epicteto estaré citando sus *Pláticas* en el siguiente orden: primero el libro, luego el capítulo y por último el verso o versos que me interesan (p. e., II 3, 5). Cuando me refiera a las *Meditaciones* de Marco Aurelio, la cita será primero del libro y luego del párrafo (p. e., XII, 10)

Asimismo, quiero dejar en claro que la mayor parte de las citas en esta tesis, no sólo de los estoicos tardíos, sino también de otros autores, consiste en una paráfrasis y comentario mío; en tal sentido, sólo en algunas contadas ocasiones utilizo citas textuales por ser necesarias, respetando el entrecomillado de uso común. Con todo, he procurado las más de las veces ser fiel a la afirmación del autor que estoy comentando o parafraseando, pero hago esta advertencia para evitar cualquier posible confusión entre lo que el autor dice y lo que yo interpreto. De este modo, cada vez que escriba entre paréntesis la abreviatura del libro del autor que esté comentando, deberá tenerse en cuenta que no se trata necesariamente de una cita textual de tal libro, sino básicamente de una paráfrasis.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Aunque esta tesis no pretende relacionar directamente la historia externa del estoicismo con su filosofía, he considerado importante hacer antes de la exposición de la ética del estoicismo tardío, un breve recuento del contexto en que vivieron tanto Epicteto como Marco Aurelio ¹³. Por ello, en lo que sigue, presentamos un bosquejo de la vida de estos filósofos estoicos.

De Musonio Rufo a Epicteto

La última etapa del estoicismo, de Musonio Rufo a Marco Aurelio, corresponde al Imperio propiamente dicho, durante siglo y medio más; en ella aparecen los maestros romanos (más “directores espirituales” que pensadores al modo griego). Desde un esclavo, Epicteto, hasta el máximo emperador del siglo II, todas las clases y rangos tuvieron representante al más alto nivel de prestigio intelectual.

Cayo Musonio Rufo (muerto en el 81 d. C.), hijo de Musonio Capítón, era caballero de linaje. Originario de Etruria, de Bolsena. Vivía ya hacia el año 30. Desterrado por Nerón en Asia Menor, el año 60 regresa a Roma y nuevamente es expulsado con motivo de la conjura de Pisón. Movidos por la fama de su sabiduría y su constancia en la persecución, allí acuden de todas partes gentes a escucharle. Fue revocado su destierro, tal vez por Galba. Nueva expulsión de Roma y retorno bajo Tito, su amigo. En esta época hubo de escucharle Epicteto aproximadamente en el 69.

De los escritos de Musonio Rufo no ha quedado noticia alguna. Parece que especial o exclusivamente se dedicó a la enseñanza oral. Sin lugar a dudas, su discípulo más notable fue el esclavo Epicteto a quien inició en el estoicismo este famoso predicador de filosofía y religión estoica de la época. Epicteto en sus *Pláticas* (p.e., I 7, 32; III 23, 29) guarda un devoto recuerdo de aquellas para él impresionantes lecciones que le esforzaron y le revelaron el verdadero camino de la libertad.

Epicteto, era un esclavo nacido en Hierópolis (Frigia) hacia el año 50. El mismo nombre Epicteto, según C. Martha ¹⁴, no sería su nombre propio, “sino un adjetivo que significa esclavo”; y por su parte Th. Colardeau ¹⁵ sostiene que tal término designaría una parte de la Frigia, para distinguir una región más reciente que había sido añadida a un país más antiguo o adquirida por éste, y que los esclavos en la antigüedad recibían a menudo el nombre de su país de origen.

Sobre su niñez, nada se sabe, aunque Simplicio ¹⁶ da cuenta de él como flojo y con una

¹³ Para hacer este breve recuento de la historia externa del estoicismo, he recurrido principalmente a las siguientes fuentes: El resumen de la historia externa de J. C. García Borrón, en “Los estoicos”, en *Historia de la Ética*, Vol. 1, Victoria Camps (comp.), Barcelona, Editorial Crítica, 1988; La “Introducción histórica” de Carlos García Gual a las *Meditaciones* de Marco Aurelio, Trad. Ramón Bach Pellicer, Madrid, Editorial Gredos, 1983; La evolución de la escuela estoica que describe Jean Brun, en *El Estoicismo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1962; La “Introducción” de Pablo Jordán de Urries y Azara a su Traducción de las *Pláticas de Epicteto por Arriano*, en Col. hispánica de Autores Griegos y Latinos, 4 vols., Barcelona-Madrid, Ediciones Alma Mater, 1957-1974.

¹⁴ C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain, philosophes et poètes*, París, 1907, p. 196. Citado en la Introducción de Jordán de Urries a las *Pláticas* de Epicteto, *op. cit.*, p. XIII.

¹⁵ Th. Colardeau, *Étude sur Epictète*, París, 1903, p. 6. Citado por Jordán de Urries, *Ibidem*.

cojera que databa de sus primeros años de vida. Al respecto, cuenta la leyenda por boca de Celso, tradición recogida por Orígenes y confirmada por Gregorio Nacianceno y su hermano Cesario, cómo el amo de Epicteto –no se sabe si Epafrodito u otro anterior- fue causa de la cojera de aquél. Aunque según la versión de Suidas, la invalidez de Epicteto se debía al reumatismo.

Los azares de los mercados de esclavos lo condujeron a Roma donde lo compró Epafrodito, un liberto de Nerón cuya falta de inteligencia sólo era igualada por su crueldad y al cual se refiere en la *Pláticas* con poco o ningún aprecio.

No se sabe qué oficio desempeñaría Epicteto en casa de su amo; tal vez, la de preceptor de los hijos de éste.

No consta cuando Epicteto comenzó por su parte a profesar la filosofía. Lo seguro es que debía de ser ya famoso hacia el 93 ó 94, para ser comprendido en el decreto del Senado, bajo Domiciano, que arrojó de la ciudad a todos los filósofos “matemáticos” y “astrólogos”. Epicteto se retira a Grecia y abre una escuela en Nicópolis, Epiro.

Enseñó durante muchos años, entre sus oyentes se hallaba el futuro emperador Adriano, que le distinguiría con su amistad personal y con quien mantuviera quizás su última conversación entre el 131 ó el 132, y Arriano, político e historiador quien vive hasta el reinado de Marco Aurelio, y a quien debemos el texto de las *Disertaciones* o *Pláticas* de Epicteto (Diatribas). Para algunos, Arriano debió oír a Epicteto ya viejo, por los años 117 al 120 aproximadamente.

Epicteto llevó una larga vida retirada, pobre, pacífica, sin mujer y sin hijos. Como educador, no trataba de hacer sabios, eruditos, sino de forjar hombres, prepararse para la vida. Filosofar no consiste en construir un sistema de doctrinas, sino en hallarse aparejado para todos los acontecimientos (III 10, 6). Exige de sus discípulos modestia y establece como principio de la filosofía, el reconocerse inválido y buscar su medicina, una medicina del alma humana. Respecto a su posible influencia de los cristianos, tuvo pocas noticias, vagas nociones; los llama “galileos” o “judíos”.

De sus últimos años de vida y magisterio nos queda el testimonio vivo de las *Pláticas* (p. e., II 12, 17-25). En ellas, el estoico más citado es Crisipo (p.e., I 4, 6, ss. y 13-16). Por ello Bonhoffer piensa que sus obras de cabecera debieron ser los textos de Crisipo, que debía manejar con mano diurna y nocturna¹⁷. No nombra jamás a Panecio ni a Posidonio. Cita también a Platón, a Diógenes el Cínico, a Jenofonte y a Epicuro. A su vez, se le describe en las *Pláticas* como un anciano desmedrado, que cojea al andar, lleva barba cana y viste pobre capa, pero limpio y aseado.

Sin preocupaciones, llegó a viejo. Su muerte debió ocurrir hacia el año 120 ó 130 aproximadamente, por lo que, según H. W. F. Stellwag, se demostraría lo afirmado por Suidas, de que la vida de Epicteto se prolongara hasta Marco Aurelio¹⁸.

Las *Pláticas* debieron ser publicadas tras su muerte, ya que Marco Aurelio cuenta en sus *Meditaciones* lo agradecido que estaba con su maestro Rústico por haberle prestado la obra¹⁹.

¹⁶ Simplicio, *Commentarius in Epicteti Enchiridion*, p. XLVII, en la colección de testimonios de escritores antiguos de H. Schenkl, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig, Ed. Maior, 1916, pp. III-XV. Citado por Jordán de Urríes, *Ibidem*.

¹⁷ A. Bonhoffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, 1894. p. 2. Citado por Jordán de Urríes, *op. cit.*, p. XXXIV.

¹⁸ H. W. F. Stellwag, *Epictetus. Het Eerste Boek der Diatriben*, Amsterdam, 1933, p. 1 y ss. Citado por Jordán de Urríes, *op. cit.*, p. XXXVI.

¹⁹ Marco Aurelio, *Meditaciones*, Trad. de Ramón Bach Pellicer, Madrid, Editorial Gredos, 1983, I, 7.

Vida de Marco Aurelio ²⁰

Marco Aurelio nació en Roma el 26 de abril del año 121. Murió en Vindobona (Viena) el 17 de marzo de 180. Fue filósofo y emperador romano.

Huérfano a temprana edad (entre los ocho o diez años aproximadamente), fue educado por su abuelo M. Anio Vero, hombre importante de la política de la época. Fue prefecto de Roma del (121 al 126) y cónsul en tres ocasiones.

Su madre, Domicia Lucila es recordada por el emperador en sus *Meditaciones* (I, 3) como una mujer piadosa, generosa y sencilla en sus hábitos cotidianos, una gran señora romana, dedicada en su viudedad a la educación de sus hijos. Debió morir aproximadamente a los cincuenta años, entre los años 152 y 161.

Su bisabuelo materno, L. Catilio Severo, ocupó también altos puestos en la administración: gobernador de Siria, procónsul de Asia, dos veces cónsul y luego prefecto de Roma. Hombre de gran cultura, Marco Aurelio le agradece el no haber frecuentado a las escuelas públicas y haber gozado de los mejores maestros en su propio domicilio, sin reparar en gastos para la educación. Otra figura importante en la vida de este romano es sin duda la de su padre adoptivo, T. Aurelio Antonino. Casado con Ania Faustina, hermana única del padre de Marco Aurelio, fue, por tanto, tío político, padre adoptivo (desde 138), suegro (desde 145) y compañero ejemplar en las tareas de gobierno durante muchos años. En el 138 el Senado, que detestaba a Adriano, acogió con alivio la designación de T. Aurelio Antonino como emperador de Roma. Como emperador, Antonino se vio favorecido por su talante práctico y austero, pero también por la fortuna, que le deparó un largo período de tranquilidad.

A los ocho años Marco Aurelio ingresa en la escuela de los sacerdotes salios. Se interesó por la Filosofía siendo extremadamente joven. A los doce años vistió el manto de los estoicos y adoptó su sobrio modo de vida. Será su maestro Rústico quien lo induce a leer a Epicteto (I, 7); de Apolonio heredó el gusto por la independencia, el sentido de la decisión sin vacilaciones (I, 8); de Sexto de Queronea, la ecuanimidad y la concepción de una vida acorde con la naturaleza (I, 9). Cina Catulo y Claudio Máximo fueron también estoicos cuyas lecciones apreció Marco Aurelio (I, 13 y 15). A estos nombres de filósofos conviene agregar los de Alejandro el Gramático y Alejandro el Platónico (I, 10 y 12) y en especial el del retórico Frontón, con quien mantuvo Marco Aurelio una correspondencia ²¹.

A la muerte de Antonino (161), Marco Aurelio se convierte en Emperador. Así estaba previsto desde mucho atrás, por obra y gracia de Adriano. Ahora tomó el nombre de *Marcus Aurelius Antoninus*, definitivamente. Tenía cuarenta años. Había ocupado las más altas magistraturas: aquel año desempeñaba su tercer consulado. Asoció al trono a su hermano adoptivo Lucio Aurelio Vero y luego a su hijo Cómodo.

El largo reinado de Marco Aurelio estuvo lleno de tribulaciones desde sus comienzos. Primero fue la guerra en Oriente: los temibles partos invadieron Armenia. En respuesta, hubo que organizar una campaña guerrera de largas y costosas operaciones, dirigida nominalmente por Lucio Vero. Al fin, en el 166, quedó asegurada la victoria de Roma. Pero las tropas que regresaron a Italia trajeron consigo una devastadora epidemia de peste que diezmo la población de la península. Luego, los bárbaros del limes danubiano, invadieron la Retia, la Nórica y la

²⁰ Los datos biográficos de Marco Aurelio han sido tomados de la "Introducción histórica" de Carlos García Gual a las *Meditaciones* de Marco Aurelio, Trad. Ramón Bach Pellicer, *op. cit.*, pp. 7-35.

²¹ Sobre este tema, véase la tesis doctoral de Alberto Freixas: *Frontón; su correspondencia con Marco Aurelio y Lucio Vero, contenida en el Código Vaticano*, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1928.

Panonia, y llegaron en el 166 amenazadores a la puerta de Aquilea. La situación económica es crítica, y Marco Aurelio se ve obligado a condonar impuestos y a vender todos los objetos de lujo de su propiedad, los tesoros del palacio imperial, en pública subasta, para hacer frente a los gastos de la campaña militar.

Más tarde, los bárbaros del noreste invaden las fronteras y Marco Aurelio debe emprender una guerra a fondo contra esas tribus belicosas. Contra los marcomanos, los cuados, los sármatas y los yázigos, combate interminablemente en dos largos períodos (de 169 a 175 y de 177 a 180). Entre largos meses en el Danubio y cortas visitas a Roma, Marco Aurelio envejece.

En el 175 cuando parece haber obtenido la victoria y mientras trata de organizar las nuevas provincias de Marcomania y Sarmacia, llega de Oriente una terrible noticia: Avidio Casio se ha proclamado emperador en Siria. Sin embargo, será una situación que no durará mucho puesto que, sus propios soldados le darán muerte y traerán la cabeza del usurpador. Se dirige a Oriente, visitando Antioquia, Alejandría y llegando hasta Tarso. En el camino de regreso, en el 176 muere Faustina, su mujer.

En setiembre de 176, Marco Aurelio visita Atenas, donde funda cuatro cátedras de Filosofía y se inicia en los misterios de Eleusis²².

A su regreso, Marco Aurelio obtuvo una acogida triunfal en Roma. En el 177 elevó a Cómodo al puesto de emperador adjunto, que había ocupado Lucio Vero. Durante esa época se reinician las hostilidades en el *limes* y se produce la matanza de cristianos en Lyon.

En el 178 se traslada de nuevo al frente del Danubio. Se repiten las marchas, los combates, las victorias. Y, al fin, en marzo de 180, la peste da muerte al emperador, tras siete días de agonía.

Escribió sus *Meditaciones*²³ (*ta eis heautón* – “acerca de sí mismo”) la mayor parte al frente de campañas contra la invasión de los bárbaros. Consta de doce libros breves, y a modo, la mayoría de ellos, de sentencias o máximas. Su estilo es menos optimista que el de Epicteto, y nos dan la impresión de un constante examen de conciencia.

²² *Op. cit.*, p. 19.

²³ Para la presente tesis he utilizado mayormente la traducción castellana de Ramón Bach Pellicer mencionada anteriormente, que a decir de García Gual “aventaja a las anteriores en fidelidad al texto griego”. *Op. cit.*, p. 40.

CAPÍTULO I. LA NATURALEZA HUMANA: *homologouménos téi phýsei*

“El dueño interior, cuando está de acuerdo con la naturaleza, adopta, respecto a los acontecimientos, una actitud tal que siempre, y con facilidad, puede adaptarse a las posibilidades que se le dan” Marco Aurelio, IV, 1

Los estoicos solían dividir metodológicamente su filosofía en tres tópicos que relacionados entre sí se unificaban en un sistema: lógica, física y ética (D.L.,VII,39-40). Que la ética esté ubicada en último lugar no es una casualidad, ya que en suma la filosofía estoica se movía en virtud de una finalidad ética²⁴, y en la medida en que entendían a la ética no sólo como un asunto teórico sino por sobre todo como un saber para la praxis, el conocimiento de la lógica y la física era imprescindible para su

²⁴ “La finalidad de la filosofía estoica debe haber variado considerablemente, de acuerdo con los intereses y capacidad de sus expositores. El fin moral del sistema y el énfasis puesto en la exhortación y la casuística entre los estoicos tardíos no ha de entenderse implicando que los filósofos estoicos antiguos dedicaran todas sus energías a inculcar una moral práctica”. (Cf. A. A. Long, *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 123). Sin embargo, las razones que expone Juan Carlos García Borrón me parecen plausibles, cuando dice que Zenón fundó la escuela con una pretensión tan totalizadora como la platónica o aristotélica, pero con un sentido “inequívocamente práctico, en la acepción griega del término, es decir, dirigida más a la orientación de la conducta que a la teoría”. Según García Borrón, “las fuentes coinciden en que Zenón buscó en la filosofía soporte para la vida moral y, cuando entendió necesario que la filosofía se elaborase como un sistema del saber, concibió éste como dirigido a y culminando en un saber ordenar la conducta; como suele decirse, un sistema de finalidad ética”. (Cf. J. C. García Borrón, “Los estoicos”, en *Historia de la ética*, Vol. 1, Barcelona, Editorial Crítica, 1988, pp. 209 y 217).

comprensión y ejecución. La ética, es posible afirmarlo, subsume la coherencia tanto del saber lógico como del físico, y sólo presuponiéndolos erige todo su edificio conceptual.

Por tal motivo, es necesario decir algo sobre la lógica y la física estoicas. Pero como no es posible detenerse en detalle sobre lo que éstas nos ofrecen por sí mismas, dado que esta pretensión exigiría un estudio de conjunto de la filosofía estoica o al menos de alguna de estas partes²⁵, y éste no es el objetivo del presente trabajo, voy a limitarme a precisar dos conceptos dominantes en el estoicismo, y que se refieren de manera especial a estos dos tópicos: el concepto de *lógos* y el concepto de *phýsis*, y su relación intrínseca en lo que importa a la esfera moral.

Para comprender cuál es el sentido de la “naturaleza racional humana” en los estoicos, creo conveniente empezar la exposición con el concepto de “naturaleza”, y qué mejor que hacerlo en comparación con lo que sobre este concepto entiende principalmente Aristóteles.

1. *Phýsis* en Aristóteles y los estoicos.

La palabra *phýsis* ha estado presente a lo largo de la filosofía griega; en los presocráticos, en los sofistas, en Platón y Aristóteles, y es también un término común en la filosofía helenística. Lo que cambia en cada una de estas filosofías es el concepto o el significado con que se emplea *phýsis*.

Aristóteles²⁶ registra aproximadamente unos seis sentidos diferentes (o algunos congruentes entre sí) de *phýsis* (*Met.*, 1014 b 15 y ss.). Entre ellos, los dos primeros hacen referencia al crecimiento (*phýeotai*) y la generación (*génesis*): “Se llama naturaleza (*phýsis*), dice Aristóteles, en un sentido, la generación de las cosas que crecen... en otro sentido, aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece”. Otro significado que menciona Aristóteles al final de su exposición, es el que le corresponde a “naturaleza” en sentido estricto: ésta sería “la sustancia de las cosas que tienen el principio de movimiento en sí mismas en cuanto tales”. Sólo en razón de este principio se dice naturaleza, por ejemplo, al crecimiento: “la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento -los dos primeros sentidos de naturaleza que describe-, por ser movimientos a partir de este principio”-de movimiento.

En resumen, “naturaleza” para Aristóteles designa una sustancia (*ousía*) de los entes (*ton ónton*) que en sí tienen como principio al movimiento (*kinésis*)²⁷. Éstos son primordialmente los entes naturales (*ton phýsei ónton*) (*Met.*, 1015 a 15).

²⁵ Por ejemplo, los trabajos de B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley - Los Angeles, 1953 (Trad. Castellana, La Lógica de los estoicos, Madrid, Editorial Tecnos, 1985) y de S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Londres, 1959, o del mismo autor, *The physical world of late antiquity*, Londres, 1962 (Trad. Castellana, *El mundo físico a fines de la antigüedad*, Buenos Aires, EUDEBA, 1970).

²⁶ *Phýsis*, afirma Ingemar Düring, es un concepto que no falta en ninguno de los escritos de Aristóteles. Lo utiliza las más de las veces para significar el “mundo del devenir”. (Cf. I. Düring, *Aristóteles*, México, UNAM, 1990, pp. 737 y 57).

Cada cosa natural, por ejemplo, un animal, un árbol o una piedra, posee una tendencia natural al movimiento y el reposo, que en los seres vivos produce crecimiento y desarrollo (*Fís.*, 192 b 14).

En este sentido, naturaleza (como sustancia) es el mundo de las cosas naturales que se generan y desaparecen, el mundo sensible, lo real existente. Es la sustancia mudable y corruptible (*Met.*, 1069 a 30).

Que la naturaleza sea una sustancia se entiende mejor con el pasaje que explica Aristóteles en *Lambda*. Para el estagirita hay tres clases de sustancias: 1) La sustancia sensible corruptible, aceptada por todos, que identificamos con la naturaleza cambiante o el mundo del devenir; 2) La sustancia sensible eterna, es decir, los cuerpos celestes imperecederos pero también sujetos a movimiento; 3) La sustancia eterna e inmóvil, es decir, dios.

Dos referencias son las que hallamos en el concepto *phýsis*: la existencia (sustancia) y el devenir (movimiento), e incluidas en éste, la generación y el crecimiento. Entonces, Naturaleza sería estrictamente la sustancia sensible corruptible, el mundo del devenir, dejando fuera a los cuerpos celestes, la sustancia sensible eterna que correspondería al Cielo.

Los estoicos, por su parte, decían que la naturaleza es a la par aquello que mantiene el mundo unido y lo que causa el crecimiento y la generación de las cosas en la tierra (D.L., VII, 148)

Entre los estoicos tardíos encontramos más referencias al mundo natural en Marco Aurelio que en Epicteto. Para Marco, el mundo, la naturaleza es aquello de donde procede y se produce todo (IV, 23). Es una sustancia única y universal en que residen todos los seres (VI, 25), y esta sustancia del conjunto universal es dócil y maleable (VI, 1) y no sólo permite el cambio, ya que es como un río que fluye incesantemente (V, 23), sino que el devenir es lo más característico y propio de la naturaleza del conjunto universal (VII, 18). Podríamos afirmar que es también un mundo del devenir.

En una primera aproximación al concepto de naturaleza podemos apreciar que tanto para Aristóteles como para los estoicos *phýsis* es una sustancia generatriz en constante movimiento.

Sin embargo, para Aristóteles *phýsis* es también, en otro sentido, la forma y la especie. Esto se entiende recordando que la naturaleza (y el ente natural), que posee en sí el principio de movimiento, es un compuesto de materia y forma. Dice Aristóteles que en las cosas naturales, aunque exista aquello a partir de lo cual naturalmente se generan (es decir, la materia, *hýle*), decimos que aún no tienen la "naturaleza" si no tienen la especie (*eidos*) y la forma (*morphé*) (*Met.*, 1015 a 5).

La forma se identifica con la "naturaleza", en tanto es algo determinado y cierta manera de ser hacia la cual tiende la materia (*Met.*, 1070 a 10).

Asimismo, los entes naturales en potencia se dirigen no hacia el punto de partida,

²⁷ El término *kinésis* que se traduce como movimiento o cambio, designa en realidad todos los procesos naturales, aun el nacer y el perecer. (Cf. I. Düring, *op. cit.*, p. 319).

sino hacia aquello a lo que tienden, esto es, su forma, su naturaleza propia, su fin (*Fís.*, 193 a 10).

Cada cosa en la naturaleza se desarrolla tendiendo hacia su fin propio que se traduce como su forma perfecta.

Que la forma sea entendida como la naturaleza específica de un ente natural, presupone que la “naturaleza” se entienda también como finalidad, como lo que cada ser es, después de cumplirse su desarrollo (*Pol.*, 1252 b 30).

En tanto se entienda “naturaleza” como el fin (*télos*) y la forma perfecta hacia el cual la cosa natural tiende en su propio proceso de desarrollo y crecimiento, podemos identificarla con el acto cumplido (*entelecheia*) o lo perfecto (*téleion*) (*Met.*, 1021 b 25; 1023 a 30).

De esta forma, hemos visto que los procesos naturales están dirigidos a una meta última en la evolución de cada cosa natural. Pero hay un fin supremo hacia el cual tiende todo el Universo (*holon kai pan*), es decir, la unión de la Naturaleza (la sustancia sensible corruptible) y el Cielo (la sustancia sensible eterna), ya que es el principio del movimiento (*Met.*, 1072 b 15).

Este principio del cual pende el Cielo y la Naturaleza es el Primer motor inmóvil (*proton kinoun akineton*) (*Met.*, 1073 a 25), esto es, la causa final última, dios (*ho theos*) (*Met.*, 1072 b 25). Aquél mueve sin ser movido en cuanto que es amado. De ahí su identificación con el Sumo Bien, al que ama y hacia el cual tiende el Universo entero, la totalidad de lo que existe. Dios tiene la vida más noble y mejor, vida eterna en acto puro (*Met.*, 1072 b 30). Es intelecto (*nous*) que se entiende a sí mismo, intelección de intelección (*noeseos noesis*) (*Met.*, 1074 b 35). Además es impassible e inalterable (no cambia), y es una sustancia separada de las cosas sensibles (*Met.*, 1073 a 5). En relación al Universo, dios es como el General respecto al ejército, el principio del orden (*táxis*) (*Met.*, 1075 a 15).

Para los estoicos, dios es también un principio ordenador, pero su relación con la Naturaleza es distinta a la del dios aristotélico, pues éste se encuentra fuera del Universo, mientras que aquél está inmerso en el mundo como principio rector.

En primer lugar, es necesario observar que para Aristóteles, en sentido estricto, Naturaleza es sólo el mundo sensible, el mundo del devenir. Cuando habla del Universo entiende bajo este nombre a todo lo existente, tanto la Naturaleza como el Cielo en un todo armónico y perfecto²⁸. En cambio, en los estoicos aparentemente no hallamos esta distinción, y hablar de la naturaleza es también hablar del mundo o del universo en general (*kósmos*) como sinónimos.

Esta observación nos permite asimismo comprender por qué en la física estoica no hablamos de Dios como un ser fuera del espacio y el tiempo del mundo sensible, y por qué en cierta forma hablar sobre *dios*, *naturaleza* y *lógos* es hablar sobre lo mismo.

²⁸ “El Universo es la suma total de nuestro saber acerca del Universo, por ende, la totalidad de todo lo que existe. Es un sistema cerrado, en el que todo está unido en orden a una totalidad; por eso lo llamamos un *holon kai pan*, el universo”. (Cf. I. Düring, *op. cit.*, p. 556).

Lógos y télos en la naturaleza.

Para Aristóteles, los procesos naturales tienden hacia un fin; cada cosa natural en su propio desarrollo se dirige hacia su forma perfecta que es su naturaleza específica. Pero hay un *télos* supremo hacia el cual tiende todo el universo. Este es el principio del movimiento, principio ordenador del cosmos que a la vez vive en puro acto y es impassible respecto a lo existente. Dios, obviamente, está separado del mundo.

En la filosofía estoica el asunto es muy diferente. Dios no solamente está en el mundo sino que es el mundo mismo. Dios es naturaleza, aquello que mantiene unido el mundo, un ser viviente inmortal, inteligente, perfecto y racional (*logikós*). Es idéntico al *lógos*²⁹ y al todo universal.

El cosmos no sólo es viviente sino también racional, animado e inteligente; nada hay superior al cosmos en tanto éste es viviente. Que sea animado se entiende en la medida que nuestra alma es un fragmento de él (D.L., VII, 142-143).

Para Epicteto dios es el dispensador del universo, el ordenador de la armonía del conjunto (I 12, 16). El es mente y recta razón (*nous* y *hortós lógos*) inmanente³⁰ en el mundo (II 8, 3), y tiene providencia³¹ del universo (*pronei ton holon*) (II 14, 11).

Marco Aurelio, al igual que el estoicismo en general, asume la idea de la providencia de dios en el mundo (II, 3 y 11). Es también el principio ordenador de todas las cosas (XII,5) y se identifica con la razón (XII, 26 y 31).

La imagen que ambos filósofos usan para graficar la naturaleza o el mundo es la de

²⁹ El concepto de *lógos* es muy amplio y diverso en el estoicismo. Significa tanto lenguaje (discurso) como razón. No he rescatado su conexión con la lógica (que además implica no sólo lo que para nosotros es lógica formal, sino sobre todo una teoría del conocimiento y una teoría del significado), pues creo que es más ventajoso para nuestros propósitos, su sola identificación con la "razón cósmica" o dios.

³⁰ Sobre la posible trascendencia de dios en Epicteto, ver III 13, 7, en que dios medita sobre sí mismo como algo autárquico.

³¹ También en III 26, 28 y D.L., VII, 147. Los estoicos se vieron afectados en su creencia de un dios providente principalmente por Epicuro. La tesis epicúrea contraria al dogma estoico de la providencia divina en el mundo es la siguiente, tal como la recuerda Epicteto: "Que no hay dioses, y si los hay, no se cuidan de los hombres, ni tenemos nada de común con ellos" (II 20, 23). En esta sentencia, hay en realidad dos posiciones respecto a Dios: la primera, que niega totalmente la existencia de la divinidad; la segunda, que acepta su existencia, pero que niega su participación en el mundo como providencia. Epicuro sostiene más bien esta segunda tesis. Según escribe en su *Carta a Meneceo*, conocemos que los dioses existen por una noción común de lo divino a la que llama *prolepsis*. De acuerdo a esta impresión la divinidad es un ser viviente incorruptible y feliz (D.L., X, 123 - 124). Ahora, este ser sumamente feliz e incorruptible no tiene de ningún modo preocupaciones ni indignaciones (D.L., X, 139), es decir, dado por entero al goce continuo de su propia felicidad e incorruptibilidad, es indiferente a los asuntos humanos. Sería infeliz si, a modo de un operario o de un artesano, soportara pesadumbres y afanes por la construcción del cosmos. (Fr. 361 Usener). Nótese el parecido que hay entre la divinidad como la entiende Epicuro y el dios aristotélico descrito en *Lambda*; ambos se encuentran del todo despreocupados (y desocupados) de los asuntos del mundo. En ambos casos se asume una posición deísta.

una gran ciudad gobernada por una ley (*lógos*) que es dios³².

El fin (*télos*) en la naturaleza es una idea clave en el estoicismo³³. Una muestra de su estructura teleológica es el primer impulso (*hormé*) natural de los seres vivos hacia la supervivencia. Según Crisipo, todo ser tiene como primera propiedad la organización de sí mismo (su propia constitución) y la conciencia de ésta, pues no es probable que la naturaleza haga que el animal sea ajeno a sí mismo, ni que, después de haberlo creado, haga que no sea ni enajenado ni perteneciente a sí mismo. Por tanto, la naturaleza, al constituir al animal, ha hecho también que se pertenezca a sí mismo. De este modo, son rechazadas las cosas que dañan y se buscan las cosas adecuadas (D.L., VII, 85).

La naturaleza crea todas las cosas vivientes procurándoles los medios para hacerse de lo que es conveniente para ellas. Ha constituido a las criaturas de tal forma que, sujetándose aquéllas a lo que les pertenece, a su “propiedad” (su “función propia” dice Marco Aurelio), es decir, su identificación consigo mismo o autoconciencia, entendida como un saberse en su desarrollo biológico, puedan vivir en armonía y conformidad con el todo.

La naturaleza (como el todo) es el fin supremo. Todos los seres naturales (y sus “naturalezas” como partes del todo) tienden, porque así están constituidas para ello, a conformarse con ésta.

Por esa razón, es que Zenón llamó perfección³⁴ (*teleíosis*) al vivir conforme a la naturaleza (*homologouménos téi phýsei*), esto es, vivir según virtud (*areté*)³⁵, pues hacia ésta nos conduce la naturaleza (D.L., VII, 87).

El fin de la existencia de las cosas en la naturaleza es tener una vida (una *phýsis*) acorde al fin supremo (la *phýsis* que es Dios).

La conformidad de las cosas en el mundo a este todo armónico como un fin natural y apropiado, supone la presencia de un orden divino y racional inmanente.

Nuestras naturalezas, dice Crisipo, son partes de un todo, por lo que la perfección es vivir en consonancia con la naturaleza, esto es, según la naturaleza de uno mismo y según la de todos (D.L., VII, 88).

Epicteto y Marco Aurelio resaltan el papel preponderante del cosmos frente a las naturalezas particulares: “El todo (*to holon*) es superior a las partes y la ciudad al ciudadano”, dice Epicteto (II 10, 6; 5,25). Para Marco Aurelio las cosas individuales colaboran con la armonía del todo: “Para cualquier parte de naturaleza es bueno aquello que colabora con la naturaleza del conjunto y lo que es capaz de preservarla”(II,3; V,1).

³² En varios pasajes, por ejemplo, en Epicteto, III 22, 4; III 24, 53 y en Marco Aurelio, III, 11; IV, 4; XII, 36.

³³ “El supuesto de que el Universo sea una estructura ordenada, es característico de la filosofía griega. En Platón y Aristóteles, como en el estoicismo, la noción de orden se combina con la noción de fin o propósito”. (Cf. A. A. Long, *op. cit.*, p. 146).

³⁴ Nótese la relación etimológica entre las palabras *télos* y *teleíosis*, que al ser traducidas como “fin” y “perfección” respectivamente, se pierde.

³⁵ Para Aristóteles, la excelencia (*areté*) es también cierta perfección. (*Met.*, 1021 b 20).

Respecto a la visión teleológica de la naturaleza, Marco dice "que cada ser tiende hacia el fin por el cual ha sido constituido y en virtud del cual ha sido constituido. Y donde está el fin, allí también el interés y el bien de cada uno se encuentra"(V,16). Asimismo, el principio estoico de vivir "según la naturaleza" (*katá phýsin*), es uno de los temas que más se encuentran en sus *Meditaciones*: "No debe tenerse la opinión de todos, sino sólo la de aquellos que viven conforme a la naturaleza" (III,4 y en muchos lugares). También es un tópico común en Epicteto (III 6, 4; 24, 101).

En el ámbito humano especialmente (es decir, moral), *vivere secundum naturam* exige como meta una vida según la virtud. Pero antes de pasar a la ética es preciso conocer la "naturaleza humana", esto es, cuál es su conformidad con la naturaleza.

3. La naturaleza humana.

El hombre es parte de la Naturaleza. Ésta es racional en tanto la consideramos como un todo en el que actúa la divinidad. La racionalidad surge en la naturaleza humana como la presencia de lo divino en él.

Para comprender esta afirmación es necesario distinguir a qué nos referimos y cuándo hablamos de la naturaleza y de "naturaleza". Cada vez que mencionamos la naturaleza en referencia al todo universal de lo existente, podemos identificarla con el *lógos* divino. Pero esto no implica que cualquier parte de este todo sea una naturaleza racional.

De todos los entes naturales, sólo el hombre es quien posee el *lógos* como una función más perfecta, y de esta forma, la vida racional se yergue sobre las otras naturalezas como superior (D.L.,VII, 86).

Sin embargo, lo más importante a rescatar aquí, más que la superioridad de la vida humana frente a la de los otros seres vivos, es que cada viviente en la naturaleza tiene su propia "naturaleza". Según la armonía del cosmos, no sería propio de una planta o de un animal obrar de modo racional. A éstos les pertenece otra "naturaleza", no la racionalidad.

Por ello, no es adecuado pensar que cada vez que se habla de *phýsis* se está hablando en forma idéntica de *lógos*³⁶. Sólo la *phýsis* humana, como el cosmos, es racional (*logikós*), por cuanto es su naturaleza y su conformidad con el todo. *Ratio hominis est natura*.

Pero este *lógos* humano sobreviene como un sistematizador del impulso natural. Como se vio anteriormente, todo ser vivo nace con el impulso de la propia conservación; además, la naturaleza le ha proveído de la capacidad de reconocerse a sí mismo en su propia constitución, por lo que deseará lo conveniente para su desarrollo y rechazará lo que le perjudique (D.L., VII, 85).

³⁶ Como dice A. A. Long, "Naturaleza es logos", no es un aserto de identidad, una huera tautología. Con frecuencia, Naturaleza y logos poseen igual referencia (Dios), mas no son términos que posean exactamente el mismo sentido. (Cf. A. A. Long, *op. cit.*, p. 148).

De esa forma, el ser humano en un inicio se ve dirigido por el primer impulso de la supervivencia, pero con el tiempo emerge en el hombre el *lógos* como artífice del impulso (D.L.,VII, 86).

La racionalidad no niega la primera naturaleza, sino que cumple la función de ordenadora de los impulsos naturales, sometiéndolos a su conformidad.

Sostenida la visión teleológica de la naturaleza, el hombre, con el surgimiento del *lógos*, tiene ahora como meta una vida conforme a la razón, cuya perfección será vivir según la virtud y ya no solamente según la autoconservación.

De acuerdo a esta finalidad, Epicteto define al hombre como un animal racional (*zoon logikón*) (II 9,1; IV 6, 35) y la racionalidad como su conformidad con la naturaleza (III 1,25); Marco Aurelio rescata ese *lógos* común entre los seres racionales como el vínculo por el cual el otro es digno de nuestra atención y tolerancia (IV, 3). Asimismo, es este *lógos* que nos hace iguales, el fundamento de nuestra vida en comunidad (V, 16).

4. La psicología estoica: el *hegemonikón*.

Tanto Marco Aurelio como Epicteto tienden a hablar a menudo indistintamente, en referencia a lo propiamente humano, de la razón y el “regente” (o la parte rectora), es decir, del *hegemonikón*.

El hombre para Epicteto es, en efecto, una mezcla de cuerpo y alma (o de cuerpo y razón, como se verá luego). El cuerpo (*soma*) es en principio algo que no depende de nosotros, es decir, aquello que no está en uno como lo suyo propio (I 1, 11). El cuerpo es además, junto con su cuidado, cierta cadena para el hombre, en tanto se considera a sí mismo como pariente de dios (I 9, 11). Es siervo (*doulon*), contrario al alma libre (III 22, 40). Epicteto suele compararlo con un cadáver (*necrón*) (I 19, 9; III 22, 41) y en general habla de él en tono despectivo, como el cuerpecillo o el corpezuelo (*to somátion*) (I 25, 21), “miserable carnezuela mía” (I 3, 6). En suma, es una cosa más de las exteriores (*ta ektós*) (III 10,16), y por lo tanto, una de las indiferentes (*adiáphora*) (I 9, 13).

El alma (*psyché*) está tan íntimamente ligada a dios como fragmento (*apóspasma*) suyo que es (I 14, 6; II 8, 11); en tal sentido, es lo más valioso que el hombre posee (II 12, 22). Cuando habla del “alma” es inevitable asociarla con la razón; así, menciona que las acciones del alma, entre otras, son impulso, repulsión, deseo y aborrecimiento (IV 11, 6), y éstas mismas acciones las considera como pertenecientes a la razón y a ella como lo preeminente que se posee, en contraposición al cuerpo (IV 11, 26-27).

Además, no habla de un alma vegetativa o sensitiva, sino sólo de un “alma racional” (*logiké psyche*) como el mismo regente (II 26, 7). También califica al alma como lo que usa y somete a examen y deliberación todas las cosas (II 12, 20). Y si de una facultad (*dynamis*) humana (en el alma, por cierto) se habla, es de la facultad racional (I 1, 4). Ésta se identifica con la facultad de “usar rectamente de las representaciones” que los dioses hicieron dependiente de nosotros (I 1, 7), o más exactamente, con la comprensión (*parakolútesis*) de ese uso (*kresis*) (I 6, 13; II 8, 6). Es a esto a lo que se refiere cuando

dice que el hombre es un animal racional.

De la mezcla que somos, por un lado está el cuerpo, común con los animales, y del otro, la razón (o diríase el alma, en sentido estricto), común con los dioses (I 3,3; III 7, 2).

Así como asocia el alma a la razón, relaciona (e identifica) también a la razón con el regente o la parte rectora.

Ante las pasiones del ánimo, dice, si se deja acudir a la razón para apreciar el mal, se detiene aquella pasión y nuestro regente (*hegemonikón*) restaura su autoridad (II 18, 8). El uso de razón y la estabilidad del regente van de la mano. En otro lugar, cuando afirma que hay que vencer las representaciones, menciona que la tempestad de aquellas que zarandea la razón, tomada como tal, como otra representación, no podrá nada contra la calma del regente (II 18, 29-30). Su recomendación siempre es ésta: mantener al regente conforme a naturaleza (III 9, 11), que no es otra cosa que sujetarlo a la razón. Habla seguidamente de la propia razón y el propio regente, como a lo que debe uno consagrarse (IV 7, 38-40). Por último, habla en algunas ocasiones del “regente racional” (*logikón hegemonikón*) (II 1,39 y 26, 7).

En Marco Aurelio también hallamos esta identificación del *lógos* humano y el *hegemonikón*. Para él, la humanidad está compuesta de un cuerpo y un alma (VI, 32), aunque en realidad distingue tres partes en el hombre: el cuerpo, el alma y la parte inteligente o racional.

El cuerpo (*soma, sarx*), al igual que Epicteto, es considerado por Marco como un cadáver (IV, 41; X, 33), la parte menos valiosa y mortal (XI,19), algo que no depende de uno y por lo tanto indiferente (V,33).

El alma (*psyché*) o espíritu (*pneuma*) es el hálito vital que sostiene al cuerpo; Marco usa ambos conceptos en un sentido biológico (II, 2; III, 16).

La tercera parte corresponde a la inteligencia (*nous*), como lo propiamente humano (XII, 3), lo que nos es común, así como la razón, según la cual somos racionales, nos es común también (IV, 4; VII, 9).

Algunas veces cambia el sentido de *psyché* relacionado a la vida y, como Epicteto, más bien la vincula con la parte racional, sobre todo cuando nos habla del “alma que te pertenece” (II, 6), del “alma inteligente” distribuida entre los seres racionales (IX, 8), o de las propiedades del “alma racional”(XI,1).

Lo que más importa aquí es notar que Marco Aurelio, tanto como Epicteto, identifica a la razón y la inteligencia con el *hegemonikón*. En un momento dice que todo lo que es el hombre lo conforma un poco de carne (*sarkía*), un breve hálito vital (*pneumátion*) y el guía o regente (*hegemonikón*) (II, 2). La parte inteligente, propia de lo humano, es asociada inmediatamente con la parte rectora. En otro, invita a venerar la facultad intelectual, pues de esa forma el guía estará libre de no conformarse a la naturaleza racional (III, 9). La inteligencia es y debe ser el guía (III, 16; XII, 14), pues el guía mismo es racional (VII, 28 y 55).

Como se ha podido observar en toda esta parte, hay en la psicología del estoicismo tardío un marcado desprecio o menosprecio por el cuerpo como constituyente de la naturaleza humana, llegando incluso a extremos que por momentos nos traen el vivo

recuerdo de Pitágoras y de Platón ³⁷ .

En general, tanto Marco Aurelio como Epicteto están asumiendo un dualismo antropológico, que concibe al hombre como la unión de cuerpo y alma, dualismo que , por cierto, es también de cuño pitagórico - platónico. El cuerpo deberá entenderse como lo mortal y corruptible, obstáculo y carga para el alma, la que es por sí misma libre, divina, inmortal y racional.

Lo más sorprendente es que, como señala J. M. Rist, los últimos estoicos, influidos al parecer por Posidonio, han cambiado el sentido original de la psicología estoica. Por ejemplo, según Rist, la estoa antigua (Zenón y sobre todo Crisipo) mantuvo a contrapelo de cualquier dualismo, la idea de la unidad de la persona en el *hegemonikón*, es decir, la tesis psicosomática de la actividad humana ³⁸ .

El dualismo de cuerpo y alma ha de entenderse como el dualismo de irracionalidad y racionalidad, lo que en términos más modernos será asumido como el dualismo de naturaleza y cultura, asunto que abordaré con más detenimiento en un apéndice al final de esta tesis.

El sentido del *hegemonikón* en la *estoa* tardía, como hemos visto, es el de concebirlo sólo o primordialmente racional en cuanto a sus actos, tanto así que podríamos afirmar su identificación por el uso indistinto que hacen estos filósofos de los términos “razón” y “regente” en referencia al mismo concepto: la parte propiamente humana, a la que el hombre debe conformarse.

En cambio, el sentido del *hegemonikón* en sus orígenes estoicos es el de la concepción unitaria de la personalidad. Así, la racionalidad como la irracionalidad serían estados del *hegemonikón*, y éste no se referiría sólo a la parte racional, sino que significaría más bien toda la personalidad; el “verdadero yo”, como también lo llama Rist ³⁹ .

Según Crisipo, de todas las partes del alma, el *hegemonikón* o centro rector es lo más prominente, y en él se originan tanto la actividad racional como la impulsiva (D.L.,VII,159).

Para Rist, ya en Zenón podemos notar que el sentido del *hegemonikón* estaba en la dirección del concepto de un yo unitario, abandonando la tesis de un alma humana con facultades independientes en conflicto ⁴⁰ .

Hay en el estoicismo tardío, además de la relación semántica entre razón (*lógos* o

³⁷ El cuerpo como prisión del alma es una creencia pitagórica de influencia órfica. Asimismo, la alusión al cuerpo como un cadáver la encontramos en Platón; por ejemplo, *Cratilo* 400 a.

³⁸ J. M. Rist, *op. cit.*, pp. 265 - 280.

³⁹ J. M. Rist, *op. cit.*, pp. 34-35. Rist dice que “personalidad” es el equivalente moderno más convincente del término estoico *hegemonikón*.

⁴⁰ Es decir, que Zenón “rechazó la jerga platónica o pseudo platónica acerca de partes divergentes del alma”. (Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 280).

nous) y *hegemonikón*, una asociación que resulta aún más platónica: la del *hegemonikón* con un *daímon* o genio interior⁴¹.

Epicteto menciona, después de decir que el “alma” (recuérdese su equivalencia a “razón”) es un fragmento divino en el hombre, que no sólo Dios está dentro de nosotros sino también nuestro genio (*daímon*), que cumple la función de vigía o guardián (I 14, 12-14). En otra parte dice: “¿no sabes que a un dios alimentas, que a un dios ejercitas? A un dios llevas contigo...dentro de ti mismo lo llevas” (II 8, 12-13). Aunque Epicteto no dice textualmente que el *daímon* o el *deus in nobis* sea idéntico al *nous* o al *hegemonikón*, no es muy difícil deducir que la divinidad presente en el hombre descrita hace un momento, sea el mismo *lógos* regente del Universo.

En Marco Aurelio la relación es aun más clara. Las alusiones a un *daímon* interior son constantes y también lo es su identificación con el *nous* y el *hegemonikón*. Al hombre le basta estar junto a la única divinidad que reside en su interior y ser su más sincero servidor (II, 13). Así también, dice que la parte superior es inteligencia (*nous*) y divinidad (*daímon*) (III, 3). Este dios que reside en el interior debe ser protector y guía (III, 5 y 6). El que quiera vivir libremente deberá preferir ante todo su propia razón, su divinidad (III, 7), porque nadie puede forzarnos a ir en contra del genio interior (V, 109). Este *daímon* es un fragmento (*apóspasma*) de Zeus, que asignó a cada quien como su protector y guía (*hegémōna*). Y esta divinidad es la inteligencia y la razón de cada uno (V, 27). Una y otra vez en sus *Meditaciones*, hablar del *hegemonikónes* también referirse al *daímon* interior (XII, 1 y 3).

Naturalmente, a pesar de la referencia de los estoicos tardíos a un *daímon* de tinte socrático - platónico, la diferencia con esta psicología del más allá es palpable: la conformidad con la naturaleza racional le permite al hombre vivir en este mundo sin tensiones, benévolo y en paz con el propio *daímon*. No existe, como lo nota Rist, ninguna noción platónica de purificar el alma para la existencia eterna⁴². Además, el alma y todo lo que existe, para el estoicismo, es algo material. No cabe que tras la muerte un tipo de alma inmaterial se separe del cuerpo y permanezca en una existencia *post mortem*, es decir, en una inmortalidad⁴³.

Habiendo expuesto con más o menos claridad cómo entendían la naturaleza

⁴¹ Platón habla de un *daímon* o “genio” en varios diálogos; por ejemplo, en *Apología*, *República*, *Teeteto* y *Timeo*. Hesíodo, en el mito de las razas, le da a *daímon* el significado de “guardián”, pues el demonio se encuentra junto a aquél a quien cuida, vigila y por el que intercede (Trabajos y días, 121). En este sentido también lo entiende Platón en *República* (620 d) y *Teeteto* (151 a). Pero en *Apología* (16 a) este *daímon* no es un guardián, sino que al parecer es la propia conciencia interior de Sócrates. Asimismo en *Timeo* (90 a) la parte suprema del alma, que dios ha dado a cada uno, es un *daímon*. Es muy probable que un antecedente de la noción platónica del *daímon* interior al alma humana esté presente en Heráclito: “Para el hombre su *daímon* es su carácter” (Fr. 22 B 119 DK); y en Demócrito: “...el alma es la residencia del *daímon*” (Fr. 68 B 171 DK). Como Hesíodo, los primeros estoicos recogieron esta tradición de la religión popular griega que afirmaba la existencia de genios guardianes como divinidades intermedias, los que permanecían junto a los hombres para vigilar sus asuntos (D.L., VII, 88 y 151). En ningún momento conciben al *daímon* como lo hacen Epicteto y Marco Aurelio. Nuevamente, la razón de que éstos últimos lo hayan entendido como un genio interior al hombre al estilo socrático, es por influencia de Posidonio.

⁴² J. M. Rist, *op. cit.*, p. 280.

humana, sobre todo los estoicos tardíos, podemos dar paso a lo que más nos interesa: sus principios éticos.

⁴³ El tema es en realidad muy delicado. Es probable que Epicteto y Marco Aurelio, a pesar de la distinción que hacen de la naturaleza del cuerpo y del alma, y de su desprecio por este primero, hayan asumido el principio estoico de la materialidad del mundo. En todo caso, así quedara una brecha para pensar que estos estoicos (no muy ortodoxos si así fuera) concibieron el alma como inmaterial, es cierto que no les preocupa una existencia que no sea ésta, ni nada que tenga que ver con la inmortalidad del alma.

CAPÍTULO II. LAS ACCIONES: “Lo que depende de nosotros”

“¿Dónde, entonces, ponemos el bien? ¿a qué entidad la adscribimos? A lo que depende de nosotros.” Epicteto, I 22, 11

1. Dihaíresis y prohaíresis.

El primer principio ético es la *diháiresis* o la “división” que distingue lo que depende de uno y lo que no. El asunto aquí está en saber qué es aquello que está o no está en nuestro poder.

Según los estoicos (siguiendo en esto a los cínicos), entre las cosas existentes podemos distinguir algunas que son bienes para nosotros, otras que son males y un tercer grupo que no son ni bienes ni males, sino que son indiferentes. De acuerdo a este esquema entenderemos más fácilmente qué busca aclararnos la *diháiresis*.

Hemos visto anteriormente que en nuestra composición hay algo que nos pertenece y algo que no. El alma, es decir, la racionalidad, era lo propiamente humano. El cuerpo, en cambio, era algo ajeno, o en todo caso, algo que no nos pertenecía en sentido estricto; era uno de los indiferentes.

La razón de ser de una cosa indiferente es su exterioridad. Del cuerpo, en efecto, no

podemos decir que sea algo interno, es decir, algo nuestro, que dependa de nuestra voluntad (o que sea nuestra voluntad). El cuerpo está “afuera” de mí, *ad extra*, pues mi yo verdadero es la razón, mi dios que habita en el interior.

Además, en el ámbito moral, el cuerpo no cuenta ni para la virtud ni para el vicio, pues el bien y el mal dependen de mí, de mi naturaleza racional, de mi voluntad. El cuerpo es, entonces, exterior, y por lo tanto, indiferente.

La *diháresis* es un principio metodológico que nos permite saber qué es lo que somos y cuál debe ser nuestra conformidad. Epicteto se refiere a ella diciendo: “Así también el principal quehacer en la vida es éste: Distingue entre las cosas, sepáralas y di: Las externas no dependen de mí, el albedrío depende de mí. ¿Dónde buscaré el bien y el mal? En lo interior, en lo mío. Que en las cosas ajenas jamás nombres ni bien ni mal, ni provecho ni daño, ni nada semejante” (II 5, 5). Otra vez insiste en ella al decir: “Sólo aquella división (*dihairéseos*) recuerda, según la cual se define lo tuyo y lo que no es tuyo. Nunca reclames nada de lo ajeno” (II 6, 24).

Pero ¿qué es lo mío y lo ajeno según la *diháresis*? Epicteto lo describe al explicar que “de lo existente, uno son bienes, otro males, y otro, cosas indiferentes. Bienes son, por cierto, las virtudes y lo que participa de ellas; males, los vicios y lo que participa de vicio, e indiferentes, lo entre uno y otro, la riqueza, la salud, la vida, la muerte, el placer, el dolor” (II 19, 13).

Según lo dicho anteriormente, lo que depende de uno serán el bien y el mal, entendidos como la virtud y el vicio, y lo que no depende de uno serán las cosas externas e indiferentes, como las descritas en el párrafo anterior.

Se debe juzgar bueno y malo únicamente lo que depende de nosotros, dice igualmente Marco Aurelio (VI, 41), quien también lleva a cabo la *diháresis* epictetea. Es mejor, dice Marco, usar lo que está en nuestras manos con libertad que disputar con esclavitud y torpeza con lo que no depende de nosotros (IX, 40). Asimismo, el mero hecho de emitir un juicio cualquiera respecto a lo que está fuera de nuestro alcance, también es de nuestra dependencia, así como eliminarlos si nos causa aflicción (VIII, 47). El deseo y el aborrecimiento debe ser de aquellas cosas que dependen exclusivamente de nosotros (VIII, 7).

El objetivo de reconocer lo que depende de nosotros y aferrarnos a ello es conseguir la autosuficiencia expresada en términos de libertad de decisión. “**Si depende de ti, ¿por qué lo haces?**”, pregunta Marco Aurelio a alguien que no ha comprendido su naturaleza libre y exenta de dificultades (VIII, 17).

En un pasaje citado anteriormente, Epicteto relaciona lo que depende de uno con el albedrío (*proháresis*), es decir, con la posibilidad de actuar atendiendo a nuestra libre elección. Por ello, tanto el bien como el mal están incluidos en lo que es nuestro, pues la experiencia nos muestra que de los hombres depende dirigir sus actos hacia uno de estos caminos, representándose las cosas en términos de bondad y maldad.

El *proháresis* es lo que depende de mí, y esto significa que en él reside nuestro bien y nuestro mal, que todo lo demás nada nos toca (I 25, 1). Más aún, el hombre mismo es *proháresis* (IV 5, 12), pues nada superior hay en él que la elección, que todo lo somete a

su examen (II 10, 1; 23, 27). De ahora en adelante nos referiremos al *prohaíresis* como el carácter o la personalidad moral.

Asimismo, el *prohaíresis* es libre por naturaleza (*eleuteron phýsei*) (II 15, 1), y la libertad es el mayor bien (IV 1, 52). El esclavo Epicteto, igual que los cínicos, considera a la libertad como el sustrato necesario para el ejercicio de la virtud, pues sin libertad no puede haber moral alguna, ni en las acciones ni en las decisiones. Pero esta libertad no es la libertad política, otorgada, por ejemplo, a los ciudadanos de un Estado, sino la libertad interior que no depende de nadie más que de uno mismo: “libre es quien vive como quiere, aquel que no hay modo de apremiar, ni impedir, ni forzar, cuyos impulsos desembarazados, los deseos logrados, los aborrecimientos sin tropiezo” (IV 1,1).

Para Epicteto, los prototipos de una vida libre en el sentido de una vida autosuficiente y feliz, son Diógenes el Cínico y Sócrates (IV 24, 40 - 41). Como éstos, a su entender, todo hombre debe tener como Señor a su propia naturaleza racional que le permite deliberar y elegir.

En Marco Aurelio, la libertad está también encaminada a bastarse a sí mismo (VI, 16). Nuestra naturaleza racional es parte de una naturaleza libre de obstáculos (VIII, 7): “Progresas en todo momento hacia la libertad con benevolencia, sencillez y modestia” (VIII, 51). Igualmente, siguiendo a Epicteto, Marco afirma que lo que no está en el *prohaíresis* es indiferente como el mismo cuerpo (XII,33), y que lo bueno y lo malo está sólo en lo que nos es propio (VI, 41).

Representaciones, pareceres y prenociones.

Ha quedado claro que cuando hablan de “lo que depende de nosotros”, los estoicos tardíos se refieren al *prohaíresis* y a su naturaleza libre. Pero ¿por qué se dice que en el *prohaíresis* reside tanto el bien como el mal?

La razón de esta afirmación radica en que los estoicos, siguiendo la consecuencia lógica de sus anteriores aseveraciones, buscaron la causa del bien y el mal no afuera, sino dentro de uno mismo. Lo que está “afuera”, como vimos, es externo, y por lo tanto, ajeno e indiferente. Lo mío es siempre interior. En esa medida, si se quiere instaurar la autonomía de las representaciones de lo bueno y lo malo, éstas deben surgir y depender de uno mismo y no de algo externo.

Así, cuando se dice que el bien y el mal están ambos en el *prohaíresis*, debe entenderse como que de éste, en tanto carácter moral, depende “decir” y elegir si algo es bueno o malo. No debe entenderse como que la naturaleza libre y racional humana elegirá ya el bien o el mal indistintamente como algo propio. Lo adecuado sería pensar que siempre se elegiría el bien; aunque negar la posibilidad de elegir el mal sería negar la misma posibilidad de la elección. Cómo puedo elegir si sólo hay una opción y no una alternativa. Sin embargo, aunque no haya ningún pecado original al cual apelar, la presencia del mal es necesaria, pues sin esta dicotomía de posibilidades contrarias, el mismo ámbito moral inherente al hombre estaría negado.

Epicteto menciona que la esencia del bien y del mal está en el *prohaíresis* (I 29, 1). Éste se ha entendido como el mismo *hegemonikón* racional y la personalidad moral. Ahora, que el hombre sea un animal racional, se dijo anteriormente, debe entenderse como que es capaz de comprender el uso de las representaciones que se efectúa. Así, Epicteto afirma también que la esencia del bien y del mal está en el uso de las representaciones (II 1, 4). Por lo que parece, el bien y el mal deben reducirse a representaciones humanas.

Por ejemplo, decir que “la muerte es un mal” es un juicio que afecta el *prohaíresis* de quien así lo expresa. El que piensa para sí que morir es algo malo a sucederle, es por que no ha llevado a cabo la *diháiresis* fundamental. La muerte no constituye ningún bien ni ningún mal, sino algo completamente indiferente, en tanto no depende de nosotros. El que ha caído en la cuenta de que la muerte es algo neutro en el terreno moral, no podrá juzgarla en adelante como un mal ni como un bien (juzgarla como un bien estaría en la mente de algunos suicidas).

En efecto, Epicteto analiza particularmente el temor a la muerte que experimentan la mayoría de personas. Esto, dice el estoico, se debe a que no es la muerte lo temible sino el temer la muerte (II 1, 13): “Pues no sientes cómo el epitome de todos los males para el hombre, y de la ruindad y la cobardía, no es la muerte, sino más bien el miedo a la muerte”(III 26, 38). El miedo a la muerte es una representación que debe ser vencida: “¿Qué mayor tempestad que la de las representaciones poderosas y que zarandean la razón? La misma tempestad, por cierto, ¿qué otra cosa es sino representación? Porque, quita el miedo a la muerte y vengan cuantos truenos quieras y centellas, y conocerás qué calma luce nuestro regente, qué tiempo despejado” (II 18, 29 - 30).

Temer la muerte y despreciarla es algo que depende de nosotros. Además de llamar “representaciones” (*phantasías*) a lo que depende de nosotros y de lo cual hacemos recto uso, Epicteto también les llama “pareceres” o “juicios” (*tá dógmata*), los que sólo son nuestros y sobre las que nadie tiene poder alguno (IV 7, 14).

La representación (*phantasía*) por sí misma no es una cualidad que distinga al hombre de los animales irracionales, ya que éstos también hacen uso de las representaciones. Lo propiamente humano es la comprensión y el recto uso de las representaciones (I 1, 7; 6, 13). Además, si se asume que el bien y el mal son representaciones, éstas no son del tipo de una impresión sensible, sino que son representaciones intelectuales (*teoretikón phantasión*) (III 20, 1), pues es el entendimiento el que discrimina los bienes y los males (I 18, 6).

Los pareceres (*tá dógmata*) son estas impresiones intelectuales o mentales que nos impulsan a hacer algo o a dejar de hacerlo. Son éstas la causa de nuestras acciones y no las cosas exteriores (III 9, 3 - 4). Asimismo, cuando nuestros pareceres se refieren a las cosas externas, no son éstas las que dañan, sino “el parecer sobre cada una de esas cosas” (IV 5, 28).

En el ejemplo anterior sobre el temor a la muerte, es el parecer la causa del temor y no la muerte misma, que es indiferente y ajena al *prohaíresis* (II 16, 24) Pero sucede que los pareceres sobre lo ajeno a nuestro *prohaíresis* están equivocados en cuanto a aquello a lo que se refieren. Es decir, que son pareceres que nos turban (*tó dógma tarássei*) (III

3, 18), pues se fijan en lo indiferente juzgándolo como bueno o malo, y por ello no logran la independencia y la tranquilidad (*ataraxía*) a las que fácilmente pueden acceder: “¿Qué es, entonces, lo que turba y espanta al vulgo? ¿El tirano y sus satélites? ¿De dónde? Nada de eso. No cabe que el naturalmente libre sea turbado (*tarachténai*) o impedido por nadie más sino por sí mismo. Mas sus propios pareceres le turban” (I 19, 7). Estos pareceres sobre las cosas ajenas al *prohaíresis* deben extirparse.

Lo que debe lograrse son pareceres rectos (*dogmáton orthón*), que tengan en cuenta lo propio del *prohaíresis*, sin dejarse impresionar por alguna cosa externa (II 16, 27). Como en el caso anterior del temor a la muerte, un parecer recto será el que niegue el miedo al considerar a la muerte como algo indiferente y no como un mal. En efecto, el que los hombres tengan que morir en algún momento es para Epicteto un hecho natural, como sucede con todos los demás seres en el mundo (II 6, 11 - 17). En esa medida, el hombre debe asumirla sin provocarse ningún temor, sin considerarla como el peor de los males ⁴⁴.

Del mismo parecer es Marco Aurelio: **“Es propio de un hombre dotado de razón comportarse ante la muerte no con hostilidad, ni con vehemencia, ni con orgullo, sino aguardarla como una más de actividades naturales”** (IX, 3). Junto con la vida, es una de las cosas indiferentes, esto es, no son ni bienes ni males, pues le acontecen tanto al hombre bueno como al malo (II, 11). La imagen con que Marco grafica la naturalidad de la muerte como culminación de la vida, es la típica asociación del transcurso de nuestra existencia con el viaje que emprendemos al nacer: **“Te embarcaste, surcaste mares, atracaste: ¡desembarca!”** (III, 3).

Como se ha dicho ya antes, el objetivo es deshacerse de las representaciones que, como la del temor a la muerte, ubiquen el bien y el mal fuera del *prohaíresis*. Por eso, ante toda representación, debe conservarse la facultad de comprender, dice Marco Aurelio (IV, 22), pues las turbaciones surgen de la única opinión interior (IV, 3). Deben eliminarse todas estas representaciones innecesarias, ya que así se reportará más tranquilidad a nuestra vida (IV, 24): **“¡Cuán fácil es rechazar y borrar toda representación molesta o impropia, e inmediatamente encontrarse en una calma total!”** (V, 2).

Hay en el *prohaíresis*, además de las representaciones y los pareceres, las llamadas prenociones (*prolépseis*), que no son sino representaciones que por la constante repetición de su contenido se han convertido en conceptos generales (*énnoiai*) comunes a todos los hombres. No se asemeja en nada este concepto a la noción innata platónica, pues para el estoicismo, nuestra mente es como una hoja de papel en blanco, y es por medio de la percepción de impresiones sensibles que con el tiempo alcanzamos estas representaciones inductivas ⁴⁵. Este concepto *prolépsis* es en realidad tomadon de

⁴⁴ Para Epicuro, la muerte es también algo que, en lenguaje estoico, habría aceptado llamar indiferente: “Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y éstos ya no son. Pero la mayoría unas veces huye de la muerte como del mayor mal y otras veces la prefiere como descanso de las miserias de la vida. El sabio, por el contrario, ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir” (D.L., X, 125 - 126).

Epicuro⁴⁶.

Lo que nos importa saber aquí es que podemos valernos, según Epicteto, en la dirección de nuestra conducta de las prenociencias del bien y el mal. Respecto al *prolépsis* del bien, dice: “¿Quién, en efecto, de nosotros no afirma que el bien es provechoso y también elegible y en toda circunstancia debe buscarse y ser perseguido?” (I 22, 1). Y de su contrario, el mal, igualmente afirma: “¿Quién es el que no posee prenociencia del mal, como que es dañoso, que hay que huir de él, que por todos los medios hay que echarlo de casa?” (IV 1, 44).

La dificultad surge, nos dice Epicteto, cuando se trata de aplicar dichas prenociencias generales del bien y del mal a casos particulares. (II 11, 10; IV 1, 42). Para evitar una aplicación incorrecta de cualquier prenociencia, es necesaria la educación, es decir, aprender a aplicar las prenociencias naturales a los objetos particulares según naturaleza, distinguiendo lo que nos enseña la *diháresis*. (I 22, 9 - 10).

Dado este aprendizaje que le es forzoso al *proháresis* para distinguir el bien del mal, y de éstos, lo indiferente, notamos que el *proháresis* puede mejorar y perfeccionarse: “Por medio del discurso (*lógos*) y semejante enseñanza, debe irse hacia la perfección (*téleion*), y purificar el *proháresis*, enderezando la facultad que usa de las representaciones” (II 23, 40). Este tarea le es fácil al hombre, pues para cumplir este propósito le ha formado la Naturaleza.

3. Deseo y aborrecimiento.

Todo ser vivo está acondicionado por la Naturaleza con el primer impulso de la autoconservación, que comprende a su vez la conciencia de sí mismo en su propio desarrollo. Este proceso evolutivo de cada ser vivo, manifiesta además que la Naturaleza le ha proveído de instintos como de medios necesarios para asegurar su existencia, y éstos son principalmente el rechazo de lo dañino y la búsqueda de lo conveniente (D.L.,

⁴⁵ Algunos conceptos generales (*énoiai*), sin embargo, no son derivados directos de percepciones sensoriales, sino que pueden formarse mediante distintos procesos mentales. Asimismo, los estoicos no reducían el término “impresión” o “representación” (*phantasia*) a una toma de conciencia de objetos sensibles. Algo ha de hacerse presente en la mente de un hombre para poder tomar conciencia de cualquier cosa. Lo innato, es entonces, la capacidad para formar conceptos generales, pero la realización de esta facultad requiere experiencia del mundo exterior y autoconciencia, darse cuenta de sus propios estados mentales. (Cf. A. A. Long, *op. cit.*, p. 126).

⁴⁶ *Prolépsis* es para Epicuro una noción común de carácter verdadero que se contrapone a la opinión (*dóxa*) propia del vulgo, que es más bien una falsa suposición (*hypolépsis pseudés*) (D.L., X, 123 - 124). Respecto a la divinidad, por ejemplo, la prenociencia que tenemos de él, nos lo muestra como un ser vivo inmortal y sumamente feliz (véase nota 21). *Prolépsis* es un concepto general surgido por la repetición de las impresiones de un “objeto” cualquiera y que ha quedado como una fijación en la memoria. Sólo unas veces habla Epicteto de *hypolépsis*, pero no con el sentido de un supuesto falaz, sino más bien como una “opinión” sin más (una suposición, un concepto, una idea), que relaciona con el parecer (*dógma*) como aquello de lo cual nosotros somos dueños, y que nos impulsa a la acción o inacción (I 11, 33 - 37; II 9, 14; III 16, 13).

VII. 85).

Estos instintos de tendencia a lo provechoso y aversión de lo perjudicial, en el caso de la naturaleza racional humana, y en su ámbito moral, pueden ser interpretados como el deseo del bien y el aborrecimiento del mal. Ya se dijo anteriormente que en Epicteto tanto el deseo como el aborrecimiento, junto con el impulso y la repulsión, pertenecen todos a la razón (IV 11, 26)⁴⁷. No es aceptable suponer que el deseo corresponde a una parte desiderativa del alma⁴⁸, pues toda ella es racional (II 26, 7).

El deseo (*órexís*) y el aborrecimiento (*ékkklísís*) deberán tener en cuenta, como cualquier otra actividad del *prohaíresis*, la distinción efectuada por la *diháiresis*. Esto es, que no deberá desearse ni aborrecerse sino lo propio y nada de lo ajeno. La finalidad es evitar cualquier perturbación del alma, y deseando cualquiera de las cosas exteriores, por ejemplo, la salud del cuerpo, somos presa fácil de la desesperación, y en general, de cualquier conducta irracional y desmedida (IV 1, 75 - 76; 4, 6). En cambio, cuando la naturaleza racional ha comprendido su conformidad con la naturaleza, dice Marco Aurelio, se dedica sólo a desear y detestar aquellas cosas que dependen exclusivamente de nosotros (VIII, 7).

Pero la posibilidad de que un deseo mal encaminado genere una alteración de la calma del *prohaíresis*, al dirigirse hacia algo fuera de éste, nos obliga a suprimir el propio deseo, así como antes extirpábamos de nosotros las representaciones dañinas. Al borrar este tipo de representaciones, se dice inmediatamente Marco Aurelio: “Ahora de mí depende que no se ubique en esta alma ninguna perversidad, ni deseo, ni, en suma, ninguna turbación” (VIII, 29). La asunción del deseo desenfrenado como la causa de las turbaciones es inevitable: “Apagar el deseo, para conservar en ti el guía interior” (IX, 7).

Epicteto también está de acuerdo en que debe contenerse el instinto del deseo, pero no indefinidamente. La razón estriba en que el *prohaíresis* que está siendo instruido en la *diháiresis*, aún no está totalmente formado. Un *prohaíresis* en formación puede cometer el error de desear lo ajeno, porque aún no ha ejercitado el hábito de desear solamente lo que depende de sí mismo. Cuando se trata de un principiante, “ése al deseo lo ha excluido de sí en absoluto y lo ha aplazado”, dice Epicteto (I 4, 1). Refiriéndose una vez más a este iniciado, le aconseja: “Abstente una vez de todo deseo para que un día desees razonablemente. Y si razonablemente, cuando tengas en ti algo bueno, entonces desearás correctamente” (III 13, 21). Este “algo bueno” que menciona, es, sin duda, un *prohaíresis* que ha alcanzado la perfección.

Entonces, quedó claro que el deseo por sí mismo no es la causa de la perturbación del *prohaíresis*, sino el deseo de lo indiferente como algo bueno. Además, el deseo es un impulso natural, y por lo tanto, racional, si se sujeta a la conformidad del *lógos*. Desear y aborrecer serán actividades racionales sólo cuando se ocupen de lo que les corresponde.

⁴⁷ Lo mismo en Marco Aurelio. El deseo y la aversión son actividades internas, es decir, propias del *prohaíresis* o el alma racional (VIII, 28).

⁴⁸ Aristóteles considera que el alma humana se divide en una parte racional y otra irracional, y que en esta parte irracional hay a su vez otras dos partes: la vegetativa o nutritiva y la desiderativa. El deseo es, por lo tanto, un impulso irracional, aunque puede participar de la razón en tanto se someta a su dominio. (Cf. *E.N.*, 1102 b 32-33).

¿Y qué les corresponde? Pues lo propio del *prohaíresis*. ¿Y qué es lo propio de éste? El bien y el mal: “El deseo lo es de bienes y el aborrecimiento de males”, afirma Epicteto (I 4 1). Y el bien y el mal se interpretan como la virtud y el vicio respectivamente (II 19, 13). De lo antes dicho, se deduce que el deseo del bien será el deseo del *prohaíresis* por la virtud.

4. La virtud como *héxis prohairetiké*.

Los estoicos tardíos no tienen una definición nítida de lo que es la virtud, pero ello no les resta mérito cuando hablan de este asunto. El trabajo está entonces en reordenar los datos dispersos, en desempolvar cuidadosamente los restos. Este es un trabajo de arqueólogo. A partir de lo que tenemos, la tarea consiste en comparar las piezas encontradas con otras reliquias mejor conservadas que nos permiten una mejor comprensión del nuevo hallazgo. Es por eso que en esta tesis sostengo que la noción de virtud en la ética del estoicismo tardío puede ser analizada de acuerdo al marco que prescribe la teoría aristotélica de la virtud; o, dicho de otra forma, que la virtud entre los estoicos tardíos puede ser entendida en los términos aristotélicos de la virtud como *héxis prohairetiké*.

En efecto, los estoicos tardíos utilizan, entre otros, los términos *prohaíresis* (elección), *órexis* (deseo), *héxis* (hábito), *agathón* (bien o bueno) y *télos* (fin) para explicar la *areté* (virtud o excelencia moral). Haciendo una comparación un poco forzada con la ética de Aristóteles, sobre todo en el contexto en que se define a la virtud ética, y poniendo entre paréntesis una que otra precisión semántica de inevitable distanciamiento, podemos observar que ambas posturas en torno a la virtud se asemejan. No estoy afirmando de antemano que haciendo unas pocas excepciones de rigor, la *areté* signifique lo mismo tanto para Aristóteles como para los estoicos tardíos, pues, por el contrario, a pesar de notar que utilizan en cierta medida los mismos términos para referirse a la virtud moral, es claro también que algunas veces estos términos tienen sentidos diferentes. Sin embargo, hay momentos de verdadera similitud y acercamiento.

En primer lugar notaríamos que Aristóteles está buscando el bien humano, es decir, la *areté* humana, no en el cuerpo sino en el alma (*E.N.*, 1102 a 15-17). Dado que todos los bienes son exteriores o interiores al alma, y que los del alma son los preferibles, es al interior de ésta donde se halla la virtud (*E.E.*, 1218 b 2-4).

Asimismo, ha de notarse que la esencia del hombre es el *lógos* o el discurso racional útil para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Lo propiamente humano frente a los demás animales es poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo expresados a través de la palabra (*Pol.*, 1253 a 9-11).

De igual forma, aunque acentuando más este dualismo, los estoicos tardíos ubican lo propiamente humano en el alma, y por ello, allí también a la virtud humana. En el pasaje sobre la psicología estoica, indicamos que cuando Epicteto se refiere al alma está entendiéndola esencialmente como un alma racional, o como un alma que contiene una

facultad racional únicamente (I 1, 4; II 26,7). Del mismo modo, si bien es cierto que las más de las veces la relaciona con un sentido biológico, para Marco Aurelio el alma ha de ser un alma inteligente o un alma racional (IX, 8; XI, 1).

La diferencia más clara con Aristóteles es que para éste el alma tiene una parte racional y otra irracional (*E.N.*, 1102 a 28). Ahora bien, hay en esta misma parte irracional una parte que, por ser común a todos los vivientes, es decir, por ser el principio de nutrición y crecimiento (la parte vegetativa), no puede ser considerada como específicamente humana (*De an.*, 413 b 9; *E.E.*, 1219 b 40).

Sin embargo, hay otro elemento de naturaleza irracional el cual participa de algún modo de la razón. Por tanto, es doble la parte irracional del alma: de un lado, la vegetativa, común con los animales y aún con las plantas, y de otro lado, la parte desiderativa (*orektikón*), que participa de la razón en cuanto la obedece y se somete a su imperio⁴⁹ (*E.N.*, 1102 b 32-33). Asimismo, la parte racional del hombre tiene dos partes: una, la que posee la razón propiamente y en sí misma; otra, la que escucha la voz de aquélla como la de un padre, esto es, que le obedece⁵⁰ (*E.N.*, 1098 a 2-3; *E.E.*, 1219 b 30). De acuerdo a esta división del alma en una parte racional y otra irracional, se dividen también las virtudes en intelectuales y morales respectivamente (*E.E.*, 1220 a 10-11).

Los estoicos tardíos no emplean la distinción aristotélica de virtud del carácter y virtud de la inteligencia, y se refieren a ella sólo como la perfección de lo propiamente humano: su alma racional. En tal sentido, en el siguiente análisis comparativo de la naturaleza de la virtud, sólo vamos a fijarnos en lo que Aristóteles llama la virtud moral (*he areté he ethiké*) y su relación con la prudencia (*phrónesis*), virtud intelectual que tiene como objeto las cosas humanas (*E.N.*, 1141 b 8).

Que Aristóteles distinga al alma en racional e irracional no complica en nada el panorama en que queremos establecer la relación con el estoicismo tardío y su ética de la virtud, pues, si finalmente Aristóteles considera a la virtud moral como la virtud de la parte irracional, será de la parte desiderativa, que participa de la razón obedeciéndola, y esto será porque las virtudes éticas son, al fin y al cabo, virtudes humanas, y lo propio del hombre es la racionalidad (*E.N.*, 1098 a 15; *De an.*, 414 b 30). Además, la virtud ética propiamente dicha no se alcanza sin prudencia, que es la virtud de la parte racional que calcula y delibera sobre los bienes humanos, es decir, sobre las virtudes éticas (*E.N.*, 1144 b 15).

Por ello, dada esta racionalidad en el hombre, sólo a él le compete referirse a las cosas en los términos de bondad y maldad, es decir, sólo del hombre es el ámbito moral. Es creación suya, como el lenguaje mismo por el que se expresan las palabras “bien” y “mal”.

Según los estoicos, este *lógos* de origen divino emerge en el hombre como un

⁴⁹ El alma del esclavo por naturaleza es aquélla que se somete a la racionalidad propiamente dicha y dominante del amo. El que es así, esclavo por naturaleza, participa de la razón sólo para reconocerla, pero no para poseerla. (Cf. *Pol.*, 1254 b 20).

⁵⁰ En otro lugar, Aristóteles divide la parte racional humana llamándola científica a una y a la otra calculadora o deliberante. Estas dos partes corresponden a las virtudes intelectuales de la sabiduría y la prudencia respectivamente. (Cf. *E.N.*, 1139 a 10).

ordenador del primer impulso (*hormé*) natural de la autoconservación común con todos los seres vivos (D.L., VII, 85-86). De esta forma, con el surgimiento de la racionalidad como *télos* de la *phýsis* humana, la conformidad con la naturaleza, en el caso del hombre, será una vida según la virtud como última perfección (D.L., VII, 87)

El fin es, entonces, la excelencia, la *areté*. Y el fin se traduce como el bien hacia el cual nos conduce la naturaleza. En palabras de Marco Aurelio, “cada ser tiende hacia el fin por el cual ha sido constituido. Y donde está el fin, allí también el interés y el bien de cada uno se encuentra” (V, 16). Pero, en sentido estricto, el bien es en realidad fin del hombre (V,15).

De igual manera, Aristóteles afirma que el *agathón* que aparece en cada actividad humana es identificado como un fin, puesto que hacia él tiende todo arte y toda investigación, lo mismo que toda acción y elección (E.N., 1094 a 1). Pero no basta decir que el bien es un fin, ya que son muchos los fines imaginables, y por lo tanto, muchos también los bienes⁵¹. Será preciso, entonces, declarar que el bien que se busca es un fin último, es decir un bien supremo, pero siempre, claro está, un bien humano. No se está hablando en ningún momento del bien como algo común, único y universal, esto es, de una Idea del bien, pues el bien en sí es impracticable e inhumano (E.N.,1096 a 26; 1096 b 33).

Por tanto, de los bienes del hombre, se busca el más final de entre ellos. Y este bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección (*kat' aretén*), y si hay varias perfecciones, según la mejor y más perfecta⁵² (E.N., 1098 a 17-18).

Esta tendencia hacia el bien manifiesta en cada actividad del hombre está condicionada, según los estoicos, por un instinto de proyección y búsqueda de lo conveniente en procura de asegurar nuestra supervivencia (D.L., VII, 85). O mejor dicho, dada esta apetencia de lo provechoso para mantener la vida, común a todos los vivientes, en el caso del hombre y en su aspecto ético, podemos interpretarlo como el deseo del bien, lo que no tiene nada que ver con una persecución natural del placer⁵³, y que, por otro lado, es mucho más que una mera facultas *ad bonum*, ya que el deseo presupone una actividad ansiosa por alcanzar ese objeto hacia el cual está dirigida, y al que se ha denominado "bien".

⁵¹ En efecto, el bien, dice Aristóteles, se divide en tantos sentidos como el ente (E.N., 1096 a 25; E.E., 1217 b 25). Los hombres ponen el bien en aquello que corresponde a su género de vida, y éste puede ser, para unos el placer, para otros el honor, y según otros la sabiduría, y de acuerdo a ello, sus vidas serán de tres tipos: voluptuosa, política e intelectual (E.N., 1095 b 15-16; E.E., 1215 a 35)

⁵² Cuando Aristóteles se refiere a la vida humana más perfecta está pensando en la vida teórica, la vida contemplativa propia de la virtud intelectual de la sabiduría (E.N., 1177 a 20). Sin embargo, la perfección (la virtud) que nos interesa es la perfección ética, que es regulada por la prudencia.

⁵³ Los estoicos consideraban falsa la opinión de quienes afirmaban que el placer (*hedoné*) era el primer impulso de los seres vivientes (D.L., VII, 85). Naturalmente, se estaban refiriendo a la tesis epicúrea que sostenía que el placer es principio y culminación de la vida feliz. Según Epicuro, el placer es el bien primero, a nosotros connatural, y de él partimos para toda elección y rechazo (D.L., X, 129).

Así pues, “el deseo (*órexís*) lo es de bienes”, dice Epicteto (I 4,1). Es más, un deseo bien encaminado no debe tener como objeto sino al bien y nunca otra cosa, y esto será así, porque el objeto del deseo de un hombre bueno es sólo aquello que de él depende, tal y como lo revela Marco Aurelio (VIII, 7). Una vez aplicada la *diháiresis*, que es el principio ético de la división de lo que depende de nosotros (es decir, el bien y el mal) de lo que no depende de nosotros (esto es, las cosas exteriores e indiferentes), el alma racional ejercitada en ella, que en el campo ético será el carácter o la personalidad moral, deseará únicamente el bien.

Esta personalidad moral, a la que Epicteto -y también Marco Aurelio⁵⁴ -, se refiere con el término *proháiresis* (elección), de ningún modo deseará las cosas llamadas indiferentes (*adiáphora*) y exteriores (*ta ektós*), por ejemplo, la riqueza, la salud o el honor, y aun la vida o la muerte, como si se tratara de bienes. Por supuesto que un *proháiresis* que no ha sido entrenado en la *diháiresis* fundamental, puede equivocarse en cuanto al objeto del deseo, y producir por ello perturbaciones en el alma. De esto se deduce que el *proháiresis* tiene una disposición natural al bien que debe ser “reafirmada” (creo que ésta es la palabra precisa) por la educación, y que, debido a ésta, su naturaleza es perfectible: **“Por medio del lógos y semejante enseñanza, debe irse hacia la perfección (*téleion*), y purificar el *proháiresis*”**, sentencia Epicteto (II 23, 40).

Sin embargo, mientras que el *proháiresis* esté siendo instruido en la *diháiresis*, su recomendación es que el educando se abstenga de todo deseo, pues, al no haber conseguido aún el hábito de desear el bien, podría volverse por error hacia lo indiferente como objeto de su deseo. De manera más radical, Marco Aurelio parece alguna vez renunciar definitivamente al deseo, con tal de evitar una posible alteración del *proháiresis* (IX, 7). Pero tal renuncia no es posible ni recomendable sencillamente porque no es natural, y lo natural será comprender que el deseo es el canal necesario para lograr la virtud.

De modo que esta aparente inacción propia de estos filósofos es sólo una muestra de su preocupación por mantener la tranquilidad del alma (*ataraxia*). Entonces, según lo dicho anteriormente, Epicteto es más claro que Marco Aurelio en este punto, y para probarlo transcribo a continuación un párrafo suyo cuya lectura es de suma importancia. Hablándole a este aprendiz, dice: “Abstente una vez de todo deseo (*oréxeos*) para que un día desees razonablemente (*eulógos orextés*). Y si razonablemente, cuando tengas en ti algo bueno, entonces desearás correctamente (*eu orextése*) (III 13, 21).

Es obvio que Epicteto no está relegando para siempre el impulso natural del deseo, ni mucho menos lo está despreciando por su cualidad implícita de poder conducirnos a error, sino que le está otorgando una nueva dimensión. Por medio del *lógos*, el *proháiresis* está limpio de todas las impurezas que genera un deseo equivocado. El deseo, entonces, se ha convertido en un deseo inteligente, un deseo racional firme en su

⁵⁴ El término *proháiresis* aparece constantemente en las *Pláticas* de Epicteto; por ejemplo, en I 25, 1; IV 5, 12; II 10, 1; etc. Marco Aurelio utiliza el término menos veces que Epicteto. En sus *Meditaciones* encontramos por lo menos tres veces el uso de *proháiresis* como la facultad de la libre elección (VIII, 56; XI, 36 y XII, 33). Según J. M. Rist, Marco Aurelio le da a *proháiresis* el mismo sentido que le da Epicteto: representa al *hegemonikón* en su función de personalidad moral del hombre. (Cf. J. M. Rist, op. cit., p. 240).

tendencia hacia el bien.

Pero algo ha debido lograrse para tener como resultado un deseo así descrito. Epicteto dice **“cuando tengas en ti algo bueno (ti en seautó agathón), entonces desearás correctamente”**. No creo equivocarme si es que interpreto este “algo bueno” (*ti agathón*) como cierto grado de perfección que ha alcanzado el *prohaíresis*. Asimismo, al decir “algo bueno”, a mi entender le está dando el carácter de ser “algo fijo”, producto del ejercicio al que ha sido sometido el aspirante a la virtud (el *prokópton*). Y como aún no se ha dicho lo que es la virtud, habrá que decir entonces que está relacionada intrínsecamente con esta “fijeza”. Así pues, la perfección de un *prohaíresis* “fijo” en su deseo del bien, es lo que entenderemos inicialmente por “virtud” en los estoicos tardíos.

Para empezar, diremos que Epicteto y Marco Aurelio son conscientes del efecto que tienen las costumbres sobre nuestra conducta, y por ello, recomiendan cambiar las que no nos benefician por las nuevas costumbres del que busca alcanzar la virtud o perfección moral. “Y supuesto que la costumbre (*éthos*) tiene tanta fuerza, acostumbrados nosotros a usar de deseo y aborrecimiento sólo en estas cosas (en las exteriores), debemos a esta costumbre oponer una costumbre contraria”, sugiere Epicteto (III 12, 6; I 27, 4). Y es que solamente podemos cambiar las viejas costumbres insanas propias del ignorante con otra aún más fuerte: la del ejercicio rutinario de los principios éticos. Pensando en esta ascesis del aspirante a la virtud, Marco Aurelio sentencia “acostúmbrate a todo”(XII, 6), ya que debido a la falta de costumbre, se carece de la habilidad, conocimiento y destreza que da la práctica y el ejercicio.

Por su parte, Aristóteles ha dicho que respecto a las virtudes nosotros somos naturalmente capaces de recibirlas, y que las perfeccionamos por la costumbre⁵⁵ (*dia tou éthos*) (E.N., 1103 a 25). Aún más, las virtudes las adquirimos ejercitándonos primero en ellas (E.N., 1103 a 32). Teniendo en cuenta lo anterior, Aristóteles va a clasificar a la *areté* como una *héxis*, es decir, como un hábito o un modo de ser fijo en nuestra conducta (E.N., 1106 a 14-15; E.E., 1222 a 6). Epicteto utiliza el mismo término *héxis* para referirse a la disposición habitual que sigue a la reiteración de ciertas acciones que se han hecho costumbre (II 18, 1-2). Cada acción nuestra, advierte, está alimentando un hábito ya para bien o para mal (II 18, 12).

Atendiendo a este hecho, el iniciado en el ejercicio de la *diháiresis*, que aspira a la perfección de su *prohaíresis*, o sea, que busca hacer de él “algo bueno”, algo seguro en sus elecciones y acciones, deberá entender que el objetivo de tanto ejercicio es lograr una *héxis*, un hábito, y que, por lo tanto, la virtud que ansía no es sino algo de carácter estable, permanente, como una *héxis*⁵⁶. Hasta el momento, hemos llegado a un punto en que la virtud tanto para Epicteto (y no menos para Marco Aurelio, aunque hable menos del asunto) como para Aristóteles, es igualmente descrita como un modo de ser o una

⁵⁵ Según Aristóteles, el carácter (*ethos*) o la virtud moral es fruto de la costumbre (*éthos*), por eso lleva tal nombre. (Cf. E.N., 11103 a 15; E.E., 1220 b 1).

⁵⁶ Los primeros estoicos definen a la virtud no con el término *héxis* sino con la palabra *diátesis* (D.L., VII, 98). Según J. M. Rist, *diátesis* sugeriría igualmente rigidez, propósito fijo, y a pesar de no utilizar *héxis* como Aristóteles, su intención era darle el mismo sentido. Por ello, “la virtud es, tanto para Aristóteles como para los estoicos, una disposición fija”. (Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 13).

disposición habitual, fruto del ejercicio y la costumbre. Cómo sea este ejercicio y de que materiales se valga en tanto medio para alcanzar la virtud según los estoicos, es algo que veremos más adelante. Por ahora bastará con explicar qué es la virtud.

Continuando con su exposición, Aristóteles dice que no es suficiente afirmar que la virtud es una *héxis*, sino que es preciso saber qué tipo de hábito es la virtud. Aristóteles observa que las virtudes son elecciones o no se dan sin elección (*E.N.*, 1106 a 5; *E.E.*, 1230 a 25), o mejor aún, que la elección (*prohairesis*) se nos presenta como lo más propio de la virtud (*E.N.*, 1111 b 5). Por lo tanto, la virtud moral será entendida como un hábito selectivo o electivo (*héxis prohairetiké*), un modo de ser que tiende a elegir, o, lo que es lo mismo, una disposición fija para la elección de algo (*E.N.* 1106 b37; *E.E.*, 1227 b 5). Mi propósito es utilizar la misma expresión aristotélica que define a la virtud como una *héxis prohairetiké* y aplicarla, con algunas restricciones, a lo que sobre ella entienden los estoicos tardíos.

En resumen, la virtud para los estoicos tardíos, como para Aristóteles, es una *héxis*, un modo de ser estable, fijo, un hábito. Asimismo, los estoicos tardíos se refieren al carácter moral, que es también algo estable y permanente, con el término *prohairesis*, es decir, con un vocablo que remite a la elección de algo, en el mismo sentido con que Aristóteles lo emplea. Son estos dos términos principalmente, *héxis* y *prohairesis*, y su respectivo campo semántico, lo que me permite realizar este estudio comparativo.

Con respecto a *héxis*, creo que se ha dicho suficiente. Habrá que rastrear más bien el uso de *prohairesis* por Aristóteles, en primer lugar, para luego compararlo con el sentido que le atribuyen los estoicos tardíos. Diremos entonces que, para el estagirita, la elección significa tomar una cosa con preferencia a otra (*E.E.*, 1226 b 5). Asimismo, el objeto de la elección, dice Aristóteles, es algo que está en nuestra mano (*E.N.*, 1113 a 10; *E.E.*, 1226 a 1). Por ello se dice que la elección es un deseo deliberado (*bouleutiké órexis*) de las cosas que dependen de nosotros (*E.N.*, 1113 a 10; *E.E.*, 1226 b 18). Y en nuestro poder está la virtud como también el vicio (*E.N.*, 1113 b 6). También se dice que la elección es una inteligencia deseosa (*orektikós nous*) o un deseo intelectual (*órexis dianoetiké*), y que un principio semejante es el hombre (*E.N.*, 1139 b 5-6).

Según esto, para Aristóteles lo elegible son las cosas que dependen de nosotros y están en nuestro poder, como la virtud y el vicio, y que su acercamiento a ellas es en la forma de un deseo. El hombre mismo es elección, en tanto su actividad está caracterizada por un deseo intelectual. Según los estoicos tardíos, el *prohairesis* elegirá igualmente lo que está en su poder. Para Marco Aurelio, el bien y el mal, o la virtud y el vicio, que es lo mismo, son precisamente aquello que depende de nosotros (VI, 41). Y en tanto dependan de uno, dice Epicteto, el bien y el mal residen en el *prohairesis* (I 25, 1). Y la elección es, por eso, lo más propio del hombre, o el hombre es esencialmente *prohairesis* (IV 5, 12). Además, como vimos anteriormente, hay un impulso natural que nos lleva a desear el bien, el cual, por medio del *lógos*, se convierte en un deseo inteligente o un deseo racional.

Sin embargo, cualquiera que lea detenidamente la comparación que acabamos de hacer entre algunos párrafos de Aristóteles y del estoicismo tardío, notaría que hay una serie de imprecisiones e incongruencias en el texto, que no estaría equivocado si afirmara que es evidente una interpretación por demás tendenciosa y descontextualizada.

Y es que por más intención que haya de simplificar los contenidos de ambas posturas, a veces no es posible ni recomendable ceñirse exageradamente a este afán de seleccionar términos o frases parecidas. Por ejemplo, si sostuviéramos, según las citas anteriores, que para Aristóteles la elección funciona como un deseo, y que la misma fórmula es aplicable al estoicismo tardío, llegaríamos a la conclusión de que la elección tiene como objeto al bien y al mal indistintamente, lo cual sería falso por dos razones: la primera, que Aristóteles no identifica a la elección con un deseo, y que, por lo tanto, según él el bien, en tanto fin, no es elegible; y la segunda, que los estoicos tardíos jamás afirmarían que la elección se dirija al mal como posibilidad.

Sin duda que esto demanda una explicación. Es cierto que Aristóteles considera a la elección como un deseo, pero también es claro en afirmar que la elección no es solamente *órexís*. Entonces ¿qué significa que la elección sea un deseo deliberado?. La clave está en el sentido de la deliberación. El deseo por sí solo se dirige hacia el fin, es decir, deseamos, por ejemplo, hacer bien las cosas, estar sanos o ser felices (*E.N.*, 1139 b 5; *E.E.*, 1226 a 15). En cambio, nadie delibera sobre el fin, sino que éste es principio e hipótesis (*E.E.*, 1227 a 10). La deliberación (*boúleusis*), pues, se ocupa únicamente de los medios para lograr el fin, ya que el fin no es deliberable (y mucho menos elegible) (*E.N.*, 1112 b 35). La elección igualmente mira a los medios para el fin (*ton prós to télos*), es decir, ambas se ejercen sobre lo que depende de nosotros (*perí ton eph' emín*) (*E.N.*, 1111 b 26; 1112 a 30). Esto quiere decir que el objeto de la deliberación y el de la elección es el mismo, salvo que el de la elección es algo ya determinado, puesto que se elige lo juzgado por la deliberación (*E.N.*, 1113 a 2-3). De modo que no es posible, entonces, elegir sin examen ni deliberación (*E.E.*, 1226 b 6).

A la pregunta anteriormente planteada de qué significaba que la elección sea un deseo deliberado, respondemos que en la elección participan tanto el deseo como la deliberación, y de allí esa peculiar forma de ser llamada por Aristóteles. La elección tiene como principio (*arché*) al deseo y la razón en vista de un fin (*E.N.*, 1139 a 32). Pero el deseo en cuestión no se fija en el fin, sino que está determinado por la deliberación. Entonces, el deseo de la elección será deliberado y no atenderá al fin sino a los medios para el fin. Aristóteles lo aclara de la siguiente manera: “Llamo deliberado al deseo cuyo principio y causa es la deliberación, y uno desea por haber deliberado” (*E.E.*, 1226 b 20). La elección no es, entonces, un deseo en sentido estricto, sino un deseo deliberado de lo que depende de nosotros, de cosas a nuestro alcance, o sea, de los medios para alcanzar el fin establecido de antemano.

¿Pero qué sucede con la elección respecto al bien?. Como hemos visto, la elección tiene como objeto a los medios para alcanzar un fin, y el fin es objeto del deseo. Ahora, el bien es ante todo un fin, por ello es posible afirmar que hay un deseo del bien. Así, Aristóteles nos dice que por naturaleza se desea el bien (*E.E.*, 1227 a 30) y que la elección se refiere al bien (*E.E.*, 1227 b 3), pero no es correcto decir que se elige el bien, ya que es un fin, así como no se ajusta a la verdad afirmar que elegimos la felicidad, cuando más bien deseamos ser felices (*E.N.*, 1111 b 28).

Los estoicos tardíos, respecto a la elección, manejan una tesis contraria a la de Aristóteles: para ellos la elección, mediante el deseo, se ocupa del bien como su objeto, y no sólo eso, sino que para un hombre bueno sólo es posible elegir el bien, en la medida

en que no sería aceptable afirmar que este hombre eligiera si quiera alguna vez el mal.

Por lo visto, la diferencia más notable entre Aristóteles y los estoicos tardíos es el objeto de la elección, que viene expresado por aquello que **“depende de nosotros”**. Hemos repetido que la elección según Aristóteles se dirige a los medios para conseguir un fin, y que estos medios a nuestro alcance conforman lo que depende de nosotros (*ton eph' emín*) (E.N., 1111 b 26). Los estoicos tardíos también van a llamar **“lo que depende de nosotros”** al objeto de la elección, pero eso que depende de uno no son medios, como diría Aristóteles, sino el propio fin. ¿Dónde, entonces, ponemos el bien (*to agathón*)?, pregunta Epicteto, ¿a qué entidad la adscribimos? A lo que depende de nosotros (*tei eph' emín*), responde finalmente (I 22, 11). De modo que, a diferencia de Aristóteles, el bien es algo capaz de ser elegido, además de deseado.

Sin embargo, Epicteto menciona que no sólo el bien es algo que está en el *prohaíresis*, sino también el mal, como dependientes de uno (I 25, 1). Entonces, ¿cómo se entiende este asunto?. Lo que los estoicos tardíos querían expresar con “lo que depende de nosotros” es sencillamente el distanciamiento de lo que nos es más propio y está en nuestras manos, de las cosas exteriores y ajenas, según lo indica la *diháiresis*. Es así que estos estoicos llaman al propio *prohaíresis* a sus actos “lo que depende de mí”, para manifestar la diferencia con el resto de cosas de afuera.

Pero, según esto último, ¿debe entenderse acaso que el *prohaíresis* puede elegir el bien o el mal en tanto ambos pertenecen al ámbito de lo que depende de uno?. La respuesta es no. Los estoicos tardíos creen que la elección no puede dirigirse al mal porque existe un rechazo natural hacia éste por el hombre mediante un instinto de aborrecimiento. Y es que la naturaleza no ha creado alguna tendencia hacia el mal como algo provechoso o conveniente, sino por el contrario, una repulsión total hacia la iniquidad como lo más perjudicial.

La naturaleza, entonces, prepara al *prohaíresis* para dirigirse únicamente al bien, y esto por obra del deseo. En otras palabras, la actitud correcta y natural de un hombre es desear el bien y rechazar el mal, y ambas posiciones dependen de uno.

Ahora, que un *prohaíresis* virtuoso sólo desee el bien, es algo posible de aceptar, pero más extraño resultará decir que éste elegirá el bien únicamente, puesto que la elección, como dice Aristóteles, es tomar una cosa con preferencia a otra, y para elegir será necesario entonces algún “otro” como posibilidad de girar el rumbo de la elección. Mejor dicho, no puede haber elección, en sentido estricto, si de antemano se adjudica como única posibilidad la presencia del bien y se niega rotundamente la del mal como alteridad.

Una posible solución a este asunto de la elección, puede ser que aceptemos que, si un *prohaíresis* virtuoso deseará siempre el bien, no sucede lo mismo con el aspirante a la virtud. En él sí es posible afirmar que se está produciendo una elección. Podemos decir que éste sí ha elegido el bien, ya que el mal estuvo latente como posibilidad de ser elegido. Es más, el aspirante a la virtud (*prokópton*), hasta no fijar definitivamente su deseo del bien, se encuentra en una constante elección de éste, debido a que la virtud es algo fijo, *héxis*, y él no es aún un hombre virtuoso *stricto sensu*.

De ser esto así, un *prohaíresis* que es ya virtuoso deja de lado su carácter electivo

para convertirse en una pura tendencia permanente al bien, y ya no propiamente una elección de éste, así como en un desprecio también permanente del mal. El bien, en resumen, sólo es objeto de elección en el *prohaíresis* del aspirante a la virtud, dado que el hombre virtuoso no elige el bien, sino que él ya es bueno. Es decir, debe entenderse al "bien" estoico como la propia virtud. El aspirante, precisamente porque no la tiene, la desea y busca alcanzarla. Pero el hombre virtuoso (*spoudaíos*), se ha apoderado de ese bien que es la virtud. Ser virtuoso ya no es para él una mera tendencia, sino un estado final que ha alcanzado.

Saldado este problema, la pregunta siguiente sería: ¿Qué sucede con aquél que no aspira a la virtud?. Dicho de otra forma: ¿Qué le pasa al hombre que no reconoce en sí mismo un deseo del bien y un rechazo del mal?. O mejor: ¿Qué hay de aquél que no se conforma a su naturaleza?. El que ignora los instintos de la naturaleza humana, y mucho menos se conforma a ellos, podrá, tal vez, dirigirse a las cosas exteriores e indiferentes y encontrar allí el bien y al mal, y peor, podrá volcarse al mal envuelto en deseo y elección.

Naturalmente, los estoicos tardíos dirían que el que así actúa vive ignorando lo que en verdad le pertenece, y que esta misma ignorancia de lo propiamente humano es lo que le ha llevado a este error. Pero lo más sorprendente, es que para los estoicos tardíos el error cometido por este profano sería algo totalmente involuntario.

Repitiendo la tesis socrática de que “no se yerra sino por ignorancia”⁵⁷, estos estoicos sostienen también que nadie busca el mal voluntariamente. “Porque, ¿qué piensas?, interroga Epicteto, ¿Que voluntariamente caigo en el mal y pierdo el bien? Nada de eso, contesta. ¿Cuál es, pues, la causa de mi error? La ignorancia (*ágnōia*) (I 26, 6). Lo mismo Marco Aurelio, piensa que los errores son involuntarios, y que se peca por ignorancia (IV, 3; VII, 22). Según este enfoque, la ignorancia producirá lo involuntario, en tanto se considere a la ignorancia como la privación del conocimiento de aquellas cosas para las cuales se nació bien dispuesto. La ignorancia del *homologouménos téi phýsei* justifica el error del lego, ya que éste hace algo que no haría si lo supiera.

Esta visión del asunto representa otra diferencia con el esquema ético aristotélico. Para Aristóteles el mal es algo voluntario (*E.N.*, 1114 a 20 y ss.) y la ignorancia (en la elección) es causa de la maldad pero no de lo involuntario (*E.N.*, 1110 b 30). Asimismo, Aristóteles sostiene una tercera posibilidad con respecto a la voluntad que los estoicos no consideran. No sólo podemos hablar de lo voluntario y lo involuntario, sino también de un caso distinto en cuanto a su género, al que Aristóteles llama lo "no-voluntario"⁵⁸.

Pero otro punto de unión entre Aristóteles y el estoicismo tardío es el peso moral que le conceden a las intenciones más que a las acciones. Juzgamos del carácter de un

⁵⁷ Por ejemplo, en *Protágoras* (345 d), *Gorgias* (509 e), *Leyes* (731 c).

⁵⁸ Aristóteles llega a decir que todo lo que se obra por ignorancia es no-voluntario (*oúk e'kóusion*), y que se dice involuntario sólo de aquello que nos produce pena y arrepentimiento. Es decir, podremos afirmar, según Aristóteles, que alguien ha obrado involuntariamente por ignorancia si y sólo si se arrepiente y se siente acongojado por su acción, o sea, después de notar este efecto en su ánimo. De éste, es fácil decir que su ignorancia lo hizo actuar involuntariamente. Pero del que no se arrepiente, dice Aristóteles que su caso es distinto, y que por esa diferencia es mejor darle un nombre especial, diciendo sólo que no ha obrado voluntariamente. (Cf. *E.N.*, 1110 b 20).

hombre, dice Aristóteles, por su elección, no por lo que hace sino por qué causa lo hace (E.E., 1228 a 1). Además, dice Aristóteles, alabamos y censuramos a todos los hombres considerando su intención más que sus obras, porque se pueden hacer acciones malas por fuerza, pero nadie se ve forzado a elegir las. Y puesto que no es fácil ver la cualidad de la elección, nos vemos obligados a juzgar su carácter por las obras; por eso, la actividad es preferible, pero la elección es más laudable (E.E., 1228 a 15-20). De modo que no es posible que las acciones buenas tengan su bondad en sí mismas, sino que es menester que el agente actúe con disposición análoga y que su elección sea en consideración a tales acciones (E.N., 1105 a 30)

De modo parecido, como hemos visto, es lo que para estos estoicos finalmente va a definir la bondad de un hombre, puesto que el bien, antes de ser expresado en una acción buena, debe ser previamente elegido al interior del alma, conformando una intención buena que es precisamente la causa de esa buena acción.

Resta decir que para los estoicos tardíos la virtud en un principio es algo así como una *héxis prohairetiké*, aunque no en el sentido que le atribuye Aristóteles. La virtud, por lo pronto, en el estoicismo tardío deberá entenderse como un proceso en que la *héxis* se está afirmando mediante un constante ejercicio metódico y racionalizador de la conducta al que he denominado la “ascesis de la virtud”.

No es fácil indicar en qué momento de esta ascesis el aspirante a la virtud deja de ser un aspirante y se hace virtuoso efectivamente. Pero lo que sí es posible apreciar es ese transcurrir gradual de perfeccionamiento de la conducta. Teniendo en cuenta este proceso, podemos concebir a la virtud como una disposición fija (que se está logrando paulatinamente) para la elección del bien y el rechazo del mal, cuyo protagonista es el *prokópton*.

Aclarando ideas, diríamos que se puede hablar de “virtud” en el estoicismo tardío, en dos sentidos: el primero, básicamente el descrito, sería el que entiende a la virtud como un proceso, en que el *prokópton* está sometido a una serie de ejercicios para obtener su *héxis prohairetiké* del bien; el segundo, es la virtud en sentido estricto, como un estado final que ha alcanzado el *prokópton*, convertido ahora en *spoudaíos* o *phrónimos*, y que está identificada con la *eudaimonía* o bien supremo.

En esta parte he querido explicar el primer sentido relacionado con la fijeza para la elección del bien, y es para explicar esto que he tomado prestada la expresión aristotélica *héxis prohairetiké*, y al mismo Aristóteles como pretexto y contexto.

CAPITULO III. LOS MEDIOS: el método ascético-racional de regulación de la conducta

“¿Quién es, entonces, estoico? Así como llamamos estatua fidíaca la configurada según el arte de Fidias, así ¿quién me mostráis configurado según las doctrinas que profesa? Mostradme a uno enfermo y contento, en peligro y contento, muriendo y contento, desterrado y contento, sin honores y contento. Mostrádmelo : ansío, por los dioses vérmelas con un estoico”. Epicteto, II 19, 23-24

1. El hombre virtuoso y el aspirante a la virtud

Según lo señalado en el capítulo anterior,⁵⁹ el concepto de virtud en los estoicos tardíos podía entenderse en dos sentidos: el primero, en orden temporal, le correspondía a aquel proceso de constantes ejercicios para “racionalizar” la conducta en busca de la fijeza necesaria para elegir el bien y rechazar el mal de manera habitual; el segundo, le pertenece ya a la conquista de este hábito o modo de ser, a tal punto que no sea ya

⁵⁹ *Supra*, p. 65.

posible una alternativa a elegir el bien y rechazar el mal.

La virtud, para ser estricto, debería contarse sobre todo en aquellos que ya actúan como hombres de bien. Sin embargo, los estoicos tardíos dan énfasis al primer sentido de virtud, aquel que describe la lucha por conseguir esta perfección del alma.

Ahora, cada uno de estos sentidos de virtud le corresponde a su vez a un tipo específico de hombre, cuya diferenciación hace aún más notoria la disparidad entre ser virtuoso en acto y esforzarse por ser virtuoso.

Al hombre que en la vida práctica es actualmente virtuoso se le llama *spoudaíos*. Es en realidad aquel que ha sido instruido moralmente y se conduce por la vida con sabiduría.

Este *spoudaíos* al que Epicteto llama “invencible” (III 6,5) no es sino el hombre prudente y bueno, el *phrónimos* aristotélico.

Aristóteles mismo identifica a este *spoudaíos* con un *phrónimos*: “Y quizá sobre todo en esto difiere el hombre bueno (*spoudaíos*) de los demás: en ver lo verdadero en todas las cosas, como si fuese él mismo norma y medida de ellas.” (E.N., 1113 a 30)

El *spoudaíos* es para Aristóteles como para los estoicos tardíos el hombre virtuoso: “para el hombre virtuoso (*spoudaíos*), el acto más apetecible será el acto conforme a la virtud (*areté*)” (E.N., 1176 b 25)

Pero Aristóteles también utiliza el término *phrónimos* para referirse más exactamente al hombre prudente: **“Claro está, que es cosa imposible ser uno prudente (*phrónimos*) sin ser bueno (*agathón*) ”** (E.N., 1144 a35)

La clásica definición aristotélica de la virtud moral como *hexis prohairetiké*, está determinada, dice Aristóteles, por la razón del hombre prudente (*phrónimos*) (E.N., 1107 a)

Aristóteles se refiere indistintamente al hombre virtuoso, bueno y prudente como *phrónimos* o *spoudaíos* (E.N., 1140 a 30) y lo mismo puede decirse en los estoicos tardíos⁶⁰.

Es así que el *spoudaíos* o *phrónimos* viene a estar representado por el hombre de perfección moral. Este ser virtuoso en acto es también llamado por los estoicos tardíos como el *kalós kaí agathós*: “Y filosofar es esto, examinar y afianzar los cánones. Luego, ya el usar de lo comprobado, esto es tarea del hombre bueno y honrado (*kalós kaí agathós*)” dice Epicteto (II 11,25)

Un rasgo adicional del *spoudaíos* estoico es que éste se ha instruido previamente en el plano teórico de los principios éticos, como lo señala la cita anterior de Epicteto. En efecto, al hombre bueno y honrado también se le llama instruido “Por lo demás, acertar en todos estos casos, negocio es del instruido (*pepaideiménos*)” (I 27,2)

Hasta aquí hemos descrito la manera de concebir al hombre virtuoso en sí por los estoicos tardíos. Pero la clase de hombre que le corresponde a la noción de virtud como

⁶⁰ A decir de J. M. Rist, “la función del hombre aristotélico de sabiduría práctica (*phrónimos*) no difiere mucho del *phrónimos* o *spoudaíos* estoico”. (Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 30)

proceso, es lo que veremos en adelante.

El aspirante a la virtud es el *prokópton* o proficiente, entendido como el estudiante aplicado o aprovechante: **“El aprovechante (*prokópton*), instruido por los filósofos de que el deseo es del bien y el aborrecimiento se refiere al mal”** (I 4,1). En esta cita de Epicteto queda claro cómo el *prokópton* es instruido en los principios morales por alguien más avanzado, alguien que ya ha obtenido la virtud como una *héxis*, es decir, el *spoudaíos*, aquí descrito como filósofo.

En otro pasaje de las *Pláticas* de Epicteto, queda más claramente definida la finalidad del ejercicio del *prokópton*: “Mas lo cierto es que reconocemos que hay una cosa que la virtud produce y declaramos que otra, en cambio, es producida por la aproximación a ella, el aprovechamiento (*prokopén*)” (I 4,8)

Mientras el *prokópton* está ejercitándose para alcanzar la virtud, no es aún un hombre virtuoso en sentido estricto, pero no hay otra forma de alcanzar la virtud si no es por medio del aprovechamiento. Este es el camino necesario por el que tiene que atravesar el aspirante a la virtud. “Mientras el *prokópton* avanza, explica Rist, así, en dirección a la vida moral, sus acciones se volverán mas y más consistentes, hasta que alcance un estado en que todo lo que haga será idéntico a lo que haría un hombre sabio”⁶¹.

Dentro de este proceso de aprendizaje y de aprovechamiento, el *prokópton* es considerado un *asketés*, un ejercitante incansable en la instrucción de los principios; un *paidenómenos*, un estudioso imbatible de las normas de la conducta virtuosa.

Así queda descrita la relación entre el hombre virtuoso o *spoudaíos* y el aspirante a la virtud o *prokópton* y cómo los dos pertenecen a un sentido específico de virtud.

Pero, ¿En qué momento del aprovechamiento el *prokópton* se hace un hombre virtuoso?. Es decir, ¿Qué rasgo de la conducta del aspirante a la virtud, manifiesta ya la aparición de algunos actos e intenciones virtuosas?. Ésta es una pregunta difícil de contestar. Considerando la explicación de Rist, los estoicos afirmaban que la virtud aparecía instantáneamente y que además pasaba inadvertida. Y lo que podemos ver es que el *prokópton* está realizando acciones que, “Si están hechas con las intenciones apropiadas, devienen acciones virtuosas y morales”⁶².

Otro problema que debemos anotar es ¿Qué hay de aquél que no está siquiera en el camino de la virtud como el *prokópton*?. A este que se encuentra fuera del deseo del bien y el rechazo del mal se le llama normalmente ignorante, lego o profano (*idiotés*). Epicteto recomienda al *prokópton* alejarse de ellos: “Hasta tanto no cuajen, pues, en vosotros esos lindos conceptos ni hayáis adquirido cierto poder de afianzamiento, os aconsejo que seáis cautos en el tratar con los profanos (*idiotés*)” (III 16, 9)

A esta clase de hombre que vive en el error, contrariamente a lo dispuesto por la naturaleza, Epicteto le llama vicioso (*phaúlon*) y también, en ocasiones, necio (*morón*)⁶³.

⁶¹ J. M. Rist, *op. cit.*, p. 100

⁶² J. M. Rist, *op. cit.*, p. 101

Los *adiáphora*, material de la vida virtuosa

Dentro de la doctrina estoica ortodoxa, encontramos el principio que distingue a los bienes de los males, y de éstos, a los que no son ni una ni otra cosa, sino indiferentes.

De los indiferentes, unos son preferibles, otros rechazables; preferibles son los dotados de valor, rechazables, los dotados de desprecio. Llamamos valor, por una parte a un determinado apoyo para la vida humana equilibrada, y por otra, a cierto poder intermedio o utilidad encaminada a nuestra existencia según la naturaleza (D.L. VII, 105)

Los estoicos tardíos como Epicteto o Marco Aurelio, no hacen ninguna indicación específica de los *adiáphora* como preferibles o rechazables. Si recordamos, para éstos, los indiferentes son todas las cosas exteriores al *prohaíresis* y que, por lo tanto, no hay en ellos ni bien ni mal.

Sin embargo, algo que no se ha dicho aún sobre los indiferentes es que los estoicos tardíos los consideran como el material o los medios para ejercer la virtud o el vicio⁶⁴. Es en función a ellos que el hombre será bueno o malo. Esto es, que la persona que se dirija a ellos como si fuera a encontrar allí el bien, será alguien que vive en el vicio. En cambio, quien las rechaza como algo extraño, y se conforma a su propia naturaleza, será virtuoso.

Virtud o vicio, depende del uso de los indiferentes. Pueden ser el material para el bien o el mal. Precisamente así las llama Epicteto; *hýle*: “¿Qué son entonces las cosas exteriores (*tá ektós*)? Materias (*hýle*) para el albedrío, tratando las cuales acertará su propio bien o mal” (I 29, 2)⁶⁵.

Estas cosas exteriores, como ya se dijo, son totalmente indiferentes, pero el uso de ellas, por el contrario, es algo que depende de uno: **“Las cosas, indiferentes, mas el uso de ellas no es indiferente”** (II 5, 1)

Este uso no indiferente de las cosas exteriores se entiende por medio de nuestros pareceres o juicios (*tá dógmata*) hacia estos. Sin duda, los pareceres pertenecen a lo que depende de nosotros, y es en el uso de los indiferentes cuando se verán pareceres rectos o torcidos: “Los pareceres acerca de las materias, cuando son rectos, hacen bueno el albedrío (*prohaíresis*), mas si están torcidos o extraviados, malo” (I 29, 3)

La postura aristotélica respecto al papel de los bienes externos en la vida virtuosa es un tanto diferente a la de nuestros estoicos. Aristóteles es muy claro al considerar a los bienes exteriores (*tón ektós*) como necesarios para el hombre feliz y virtuoso: **“Con todo,**

⁶³ “De modo que ningún vicioso (*phaúlon*) vive como quiere: luego, tampoco es libre” (IV 1,3). “A un necio (*morón*) ni se le convence ni se le vence” (II 15, 13)

⁶⁴ “Las ventajas naturales, explica Long, no poseen valor natural en sí mismas, mas proporcionan el material o los medios para ejercitar un discernimiento racional, que es moralmente bueno”. (Cf. A.A. Long, *op. cit.*; p. 191).

⁶⁵ Otros pasajes en I 4, 20 y IV 5,6

es manifiesto que la felicidad reclama además los bienes exteriores ... es imposible, en efecto, o por lo menos difícil, que haga bellas acciones el que esté desprovisto de recursos" (E.N.,1099 a 30) ⁶⁶ .

Sin embargo, donde podría encontrarse un parecido es en la manera de considerar a las cosas exteriores como medios para el ejercicio de la virtud, en tanto se sepa usar correctamente de ellas. Es decir, que tanto el *prokópton*, y sobre todo el *spoudaíos* estoico, como el *phrónimos* aristotélico, deben saber usar las cosas exteriores en busca de lo conveniente y provechoso.

El *spoudaíos* sabe usar los indiferentes con pareceres correctos, y por eso su *prohaíresis* es bueno. De igual forma, el *phrónimos* en Aristóteles es aquel que sabe deliberar lo conveniente sobre las cosas humanas (E.N.,1141 b 5).

Naturalmente, existe en esta comparación la asociación entre “usar correctos pareceres sobre las cosas exteriores e indiferentes” y “deliberar bien lo conveniente sobre las cosas externas”. Ambas actitudes son conducentes a la virtud en uno y otro caso. Con todo, esta última comparación puede resultar algo forzada.

3. Autoconocimiento y autodominio

Un atributo típico del hombre virtuoso es mostrarse con total dominio de sí, y esto es algo que se ha logrado gracias a la autorreflexión o el autoconocimiento. Para Epicteto y también para el mismo Marco Aurelio, el sabio ha de volverse a su guía interior para encontrar allí la paz del alma o *ataraxía*.

“Mira el interior”, invoca Marco Aurelio; **“siempre que te veas obligado por las circunstancias como a sentirte confuso, retorna a ti mismo”** (VI, 3 Y 11). Y es que al hombre prudente le basta refugiarse dentro de sí, porque éste, al fin y al cabo, es su habitáculo natural. De manera desesperada, frente al peligro que representa la exposición de las cosas exteriores y el juicio que sobre ellas tengamos, Marco exhorta al *prokópton* al aislamiento: **“Recógete en ti mismo”, “Cava en tu interior”** (VII, 28 y 59).

Sin embargo, este apartarse del mundo exterior no es comparable al individualismo extremo resultante del *láthe biosas* epicúreo ⁶⁷ .En efecto, sería una contradicción palmaria esperar que el emperador Marco Aurelio cultive y recomiende una vida feliz entre los ciudadanos en busca del bien común, y que por otro lado exhorte al *prokópton* a vivir al margen de la sociedad. Lo que pretende Marco Aurelio es precisamente advertir al joven estudiante del peligro que trae consigo la vida pública, pero no que renuncie a ella. Como buen estoico, Marco Aurelio cree que el sabio obtendrá su virtud atendiendo a su naturaleza social. En todo caso, este acto de retiro de la vida en sociedad es sólo parte

⁶⁶ También en E.N., 1101 a 15: “¿Qué impide declarar feliz a quien obra conforme a la virtud perfecta, y que está provisto además suficientemente de bienes exteriores, y todo esto no durante un tiempo cualquiera, sino durante una vida completa?”.

⁶⁷ “Vive Oculto” (Fr. 551 Usener).

del entrenamiento, y como tal, es por un breve lapso de tiempo, hasta que el *prohaíresis* del *prokópton* madure. La misma idea se puede inferir de la recomendación epictetea: “Procura primero pasar ignorado” (IV 8, 36), muy a la sazón del *láthe biosas*⁶⁸

Ya en Epicteto encontramos referencias exactas al *gnoti sauton* délfico como estrategia para lograr el autodomínio y buscar la autorreflexión: “Consulta cuidadoso, conócete a ti mismo, interroga a tu genio (daimónion)” (III 22, 53)⁶⁹. El sentido que le atribuye Epicteto al conocimiento de sí mismo es muy similar al socrático: el reconocimiento de que tenemos un alma de origen divino. Ya anteriormente se explicó la racionalidad del alma y su relación con el genio interior o *daímon* según los estoicos tardíos⁷⁰.

Para Mondolfo, el “Conócete a ti mismo” significa “adquiere conciencia de tu fin ideal y de tus faltas reales”⁷¹. Y la primera de estas faltas es la falta de conocimiento verdadero que se oculta bajo la creencia de sabiduría. Por ello, el resultado más inmediato del conocimiento de sí mismo es la conciencia de la falta de conocimiento, el saber que no se sabe, pero este rasgo no es propio de la filosofía epictetea ni del estoicismo.

“**Conócete a ti mismo**” es para Epicteto una sentencia equivalente al *vivere secundum naturam* pronunciado por el estoicismo, y en general, por la filosofía helenística. La naturaleza humana, según nuestra alma racional, es ajustarse a esta racionalidad: vivir de acuerdo a *phýsis* es vivir según el *lógos* que gobierna todo lo existente, y que aparece en nosotros en una minúscula parte llamada alma, como un pedazo del cosmos al cual pertenecemos.

Pero no sólo es importante el deber reflexivo para Epicteto, sino que éste tiene el carácter de una exhortación. Es nuestra razón quien demanda a nuestra conducta a vivir un vida digna, y la forma como opera nuestra razón es de una manera “lógica”⁷². La exhortación proviene como la “voz de la conciencia” que nos impele a hablarnos a nosotros mismos como si estuviéramos frente a un espejo: “**Contigo mismo habla**”, dice Epicteto (III 14, 3). Con todo, nuestra reflexión cognoscitiva se parece más a un diálogo que a un mero monólogo subjetivo. “Conversa contigo” (*lálei seautó*) (IV 4, 26).

El objetivo de traducir el *gnoti sauton* en un “**Conversar con uno mismo**” es en busca de la persuasión. En este combate por frenar los pareceres equivocados, no se trata sólo de “**vencerse a sí mismo**”, sino más exactamente de “convencerse” mediante el *lógos*: “Lucha contigo mismo ...no tienes que matar a nadie, ni apresarle, ni afrentarle,

⁶⁸ La imagen que utiliza Epicteto para referirse al *prokópton* en entrenamiento es la de un árbol que recién germina. Mientras la semilla crece estará oculta, bajo tierra, hasta que una vez el tallo madure y aparezca a los ojos del día (IV 8, 36-37).

⁶⁹ También en I 18, 18 y III 1, 18.

⁷⁰ Véase el “Capítulo I” de esta tesis, el apartado sobre la psicología estoica, pp. 34-39

⁷¹ Rodolfo Mondolfo, *Moralistas griegos*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1941, p. 68

⁷² Es decir, *lógos* entendido como lenguaje y razón indistintamente

ni salir a la plaza, sino conversar contigo mismo, el mejor de persuadir, con quien nadie es más que tú persuasivo” (IV 9, 12-14). Este ejercicio de autodomínio podría sintetizarse en una frase: **“Contigo mismo filosofa”** (IV 8, 36).

4. La ascesis de la virtud

En el primer punto del presente capítulo describimos cómo la virtud entre los estoicos tardíos se podía entender en dos sentidos: virtud como proceso y virtud en sentido estricto. Asimismo, a cada sentido de virtud le correspondía un prototipo de hombre: el *spoudaios* o *phronimos* y el *prokopton*.

El *spoudaios* es el sabio virtuoso en la práctica, aquel que ya ha hecho de la virtud un modo de vida, como un hábito o una disposición fija, que en el caso de los estoicos tardíos será para elegir “aquello que depende de nosotros”, esto es, elegir el bien, a través de un deseo correcto, y rechazar el mal ⁷³.

En cambio, el *prokopton* es el verdadero objeto de reflexión de los filósofos estoicos tardíos, pues está representado por el joven aspirante a la virtud, aquel que, bajo la enseñanza de los principios fundamentales tendrá que aplicarlos a su vida en un constante y penoso ejercicio de entrenamiento moral.

Éste es el objetivo de la filosofía, enseñar en la escuela los principios que servirán en las calles para vivir virtuosamente. Pero no basta el dictado de las normas de conducta para ser virtuoso sino que, como ya se dijo, el *prokopton* deberá llevarlos a la práctica mediante lo que hemos denominado la “ascesis de la virtud”

Podemos señalar que el carácter ascético de la obtención de una conducta virtuosa funcionaba como un método. Es decir, la filosofía de estos estoicos no es sino un método de razonar, o más bien, un modo de recobrar el *lógos* que nos pertenece de acuerdo a nuestra *phýsis* humana. Según esta metodología, nuestra conducta puede y debe estar regulada por la razón porque esto es algo natural, que nos distingue y nos es propio. Pero el dominio de la razón sobre nuestros actos exige un entrenamiento, y esa es la misión de la filosofía, procurarnos los principios para racionalizar la conducta.

Ahora bien, esta ascesis de la virtud que llevará a cabo el *prokopton* tiene un doble entrenamiento: uno teórico y uno práctico. Parte del método, es seguir este orden secuencial: aprender primero, gracias a la filosofía, las normas de una conducta racional, y luego, aplicarlas mediante el ejercicio a la vida hasta hacerlas un hábito.

En un pasaje de las *Pláticas* de Epicteto, se muestra claramente este doble entrenamiento: **“Poco tiempo ha quería que tu holgases, contigo conversaras, escribieras sobre estas cosas, leyeras, escucharas, te preparararas. Dispusiste para esto de suficiente tiempo. Ahora te dice: “Entra ya en el certamen, muéstranos qué**

⁷³ Ya anteriormente explique que una conjetura al respecto de la elección del bien sería que los estoicos tardíos, en especial Epicteto, se refieren a la elección que hace el *prokopton* y no el *spoudaios*, pues éste ya no puede elegir entre el bien y el mal, sino sólo desear el bien de manera continua. Véase el “Capítulo II” de esta tesis, pp. 62-63.

aprendiste, cómo te has entrenado.” ¿Hasta cuándo vas a ejercitarte a solas?” (IV 4,30).

Después de la preparación filosófica al interior de la escuela, Epicteto invita y exhorta al *prokópton* a mostrar la otra parte del entrenamiento, la gimnasia propiamente dicha.

Es importante señalar que esta distinción del entrenamiento en una ascesis teórica y otra práctica tiene claros antecedentes en la escuela cínica⁷⁴.

Sobre ese asunto, Diógenes Laercio nos ha legado el siguiente testimonio de Diógenes de Sínope: “Decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En éste, por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición a favor de las acciones virtuosas. Pero que era incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor eran ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo. Aportaba pruebas de que fácilmente se desemboca de la gimnasia en la virtud” (D.L., VI, 70)

La influencia cínica en la filosofía epictetea salta a la vista. Es más, el propio Epicteto recuerda en no pocas ocasiones a Diógenes y también a Antístenes como las figuras más conspicuas del ejercicio de la virtud, junto a Sócrates y a Heracles⁷⁵.

Lo que importa describir aquí es cómo entendían Epicteto y Marco Aurelio y qué dicen al respecto de la ascesis teórica y práctica.

La ascesis teórica es el entrenamiento en los principios éticos fundamentales para la vida, y éstos son proporcionados por el estudio de la filosofía. Los principios generales deben ser pocos, a fin de que el aprendiz sepa memorizarlos con prontitud y facilidad. En este punto Marco Aurelio es muy claro: **“Estás viendo cómo son pocos los principios que hay que dominar para vivir una vida de curso favorable y de respeto a los dioses”** (II, 5) o también: **“Desecha, pues, todo lo demás y conserva sólo unos pocos preceptos”** (III, 10). Y el siguiente párrafo: **“Sean breves y elementales los principios que, tan pronto los hayas localizado, te bastarán para recluirtte en toda tu alma”**. (IV, 3). Una y otra vez repite Marco Aurelio que los principios éticos para la vida feliz y buena deben ser unos cuantos y no largos y extensos tratados filosóficos que podrían confundir al *prokópton*. En un pasaje de sus *Meditaciones*, indica expresamente que son nueve lo preceptos a tener en cuenta⁷⁶.

Esta preocupación de proporcionar pocos preceptos al aspirante a la virtud es

⁷⁴ Si se trató de una escuela filosófica como otras de su tiempo o si sólo fue un modo de vida o una secta, es algo que fue muy discutido desde antes, según lo hace entender Diógenes Laercio: “Juzgamos que también esta filosofía es una escuela, y no, como afirman algunos, un modo de vida.” (D.L., VI, 103)

⁷⁵ De estos cuatro al que más se refiere Epicteto como estandarte del ejercicio de la virtud es a Diógenes el Cínico, a quien toma incluso como modelo de vida. Véase sobre él las siguientes citas: III 22, 58-64 y 88-95 y también 24, 64-70; IV 1, 114 y 151-158. Sólo una vez menciona Marco Aurelio a Diógenes el Cínico y elogia la franqueza manifiesta en sus expresiones, en XI, 6. Sobre esta *parresía* o libertad de palabra de Diógenes, véase D. L., VI, 69.

⁷⁶ Los nueve preceptos capitales a los que se refiere Marco Aurelio tienen como finalidad reconocer que la convivencia humana es posible y que es, en suma, nuestra máxima aspiración según la naturaleza que nos es propia; XI, 18.

también encontrada en Epicuro. En esto consiste justamente el tetrafármaco o “cuádruple remedio” del filósofo del jardín: **“Téngase presente sólo el tetráphármakos; dios no se ha de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal, fácil de soportar”** (Pág. 69 Usener). Estos cuatro principios de la filosofía epicúrea se repiten con un poco más de detalle en las cuatro primeras *Máximas Capitales* y también en la *Carta a Meneceo*⁷⁷. Pero este afán por sintetizar su filosofía en pocos preceptos era básicamente por una finalidad pedagógica más que por una simplificación de ideas en reemplazo de los tratados filosóficos, a diferencia de lo que ocurría con Marco Aurelio.

Epicuro era consciente de la necesidad de establecer “esquemas básicos” de autoaprendizaje en pro del cuidado del alma. Estas declaraciones las podemos encontrar en los primeros párrafos de su *Carta a Heródoto*. Hablando de aquellos que no disponen del tiempo para estudiar el conjunto de libros escritos sobre la naturaleza, le dice: “he preparado yo mismo un resumen de la exposición de conjunto, a fin de que, al menos, puedan retener en la memoria los principios más importantes de modo suficiente para que sean capaces de socorrerse a sí mismos en cualquier oportunidad con las reglas fundamentales” (D.L., X, 35).

Dicho esto, otro punto de mayor coincidencia entre nuestros estoicos y Epicuro es el referido a la finalidad del filosofar. Lo que siempre preocupa a estos filósofos es que el estudio de la filosofía nos permita vivir con salud en el alma así como la medicina proporciona salud para el cuerpo. No es extraño el nombre que sugiere Epicuro a sus cuatro principios básicos: tetrafármaco. La filosofía es para éste filósofo precisamente un remedio o medicina que dará salud anímica. Los pasajes que señalan esta idea son varios. Por ejemplo, en la *Carta a Meneceo* se escribe: “Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma” (*katá psichén*) (D.L. X, 122). Un fragmento recogido en los *Epicúrea* de Usener dice: “Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma.” (Fr. 221, Usener).

Según esta perspectiva, la filosofía tiene indudablemente una finalidad terapéutica⁷⁸ y no, en modo alguno, la de un saber por el saber. Por ello, el filósofo debe filosofar realmente, es decir, curarse de verdad y no fingir que lo hace; **“Es necesario no fingir que filosofamos, sino filosofar realmente: no necesitamos, en efecto, aparentar que estamos sanos, si no estarlo verdaderamente”**⁷⁹.

Epicteto y Marco Aurelio, como ya se dijo, no son ajenos a este parangón de la filosofía con la medicina. “Hospital es, oh hombres, la escuela del filósofo, dice Epicteto (III 23, 30). **“¿Quién, por cierto, va a la escuela, como para curarse?”** (II 21, 15) La

⁷⁷ Las *Máximas Capitales* son recogidas en D.L.; X, 139-154, y la *Carta a Meneceo* en D.L., X, 122-135.

⁷⁸ La concepción de la filosofía como remedio para la salud del alma, tiene nítidos precedentes entre los griegos. Así por ejemplo, Sócrates concebía a la filosofía como una *therapeía tes psyches* o “cuidado del alma”. Sobre este tema, véase el comentario de García Gual en *Epicuro, op. cit.*, pp. 54-56.

⁷⁹ *Gn. Vat.*, 54.

misma sugerencia y exhortación es repetida por Marco Aurelio: **“No retornes a la filosofía como a un maestro de escuela, si no como los que tienen una dolencia”** (V, 9) Así como el equipo médico siempre está a manos de los galenos para aliviar los dolores del cuerpo, para el que busca curar su alma le serán precisos los principios básicos que ofrece la filosofía: **“Del mismo modo que los médicos siempre tienen a mano los instrumentos de hierro para las curas de urgencia, así también, conserva tú a punto los principios fundamentales”** (III, 13)

Ahora bien, según lo señalado hasta aquí, ha quedado claro que Epicteto y Marco Aurelio se valen de unos cuantos principios éticos para moldear la conducta del *prokópton*. Pero ¿Qué es exactamente la ascesis teórica si se trata de memorizar pocos principios que se aprenden en la escuela? El ejercicio es en este punto la meditación de esos principios. Epicteto ha dejado una mayor muestra de ello.

Primero, ¿Cuál es la finalidad del estudio?, se preguntará este filósofo. Como ya sabemos, el fin es la salud del alma y no el mero saber por el saber: **“¿Y por qué causa estudias? Esclavo, ¿Acaso no para adquirir serenidad, constancia? ¿Acaso para que te mantengas conforme a naturaleza? (III 10, 10) El prokópton no debe memorizar pasajes de los libros de los estoicos antiguos para los exámenes de la escuela sino para las pruebas de la vida: “¿Quién tiene leídos muchos tratados de Crisipo? ¿Acaso es la virtud esto, el haber entendido a Crisipo?”** (I 4, 7)

Cuando Epicteto se refiere al ejercicio de aprender estos principios para la vida, utiliza un vocablo que hace referencia a la meditación de los mismos y no la mera recepción mnemotécnica: En este ejercicio, de la mañana a la noche debes ejercitarte (*meletán*) (IV 1, 111) “Estas cosas medita (*meléta*) , estos pareceres, estos discursos...si quieres ser libre” (IV 1, 170) La ascesis teórica consiste, entonces, en una meditación de cómo estos pocos principios éticos pueden aplicarse a la vida de cada uno.

Este mismo ejercicio filosófico es el que sugiere Epicuro a sus seguidores, según ha quedado registrado en la *Carta a Meneceo*: **“Tú medita (*meléta*) y pon en práctica los principios que siempre te he aconsejado”** (D.L. X, 123) Y También: **“Así pues, estas cosas y las que a ellas son afines medítalas (*meléta*) día y noche”** (D.L. X, 135).

Tanto en Epicuro como en Epicteto, *meletán* es algo más que sólo estudiar, o en todo caso, sería estrictamente **“estudiar con aplicación”**. En el estoico, además de la meditación de los principios cuenta también el ejercicio práctico, la ascesis en sentido estricto, pues es tomada como un ejercicio más bien físico, a la manera de la gimnasia atlética. Es importante indicar que según Epicteto, y no menos Marco Aurelio, la meditación y la práctica de los principios están indisolublemente ligadas. Una pura lectura y estudio de la filosofía sin aplicación es inútil, pues no proporciona una vida autosuficiente y virtuosa; de igual manera, la práctica de los principios fundamentales a través del ejercicio ascético presupone un ejercicio de meditación de los mismos. Teoría y práctica mantienen un equilibrio en la formación de la virtud en el *prokópton*: **“Por esto amonestan los filósofos, dice Epicteto, no contentarse sólo con aprender, sino también añadir aplicación (*meléten*) y luego ejercicio (*áskesin*) “ (II 9, 13). Marco Aurelio repetirá la fórmula: **“sin cesar aplícate y ejercítate”** (X, 11).**

La idea de alcanzar la virtud tras el ejercicio, no sólo del pensamiento sino sobre todo

del ejercicio físico, es, como se dijo ya anteriormente, una exigencia propia de los cínicos. Esto es, que la insistencia en la ascesis de la virtud les viene dada a los estoicos por la predica del esfuerzo que hacen tanto Antístenes como Diógenes ensalzando los trabajos forzados de Heracles.

Según Diógenes Laercio, Antístenes “sostuvo que el esfuerzo (*pónos*) es un bien con el ejemplo del gran Heracles” (D.L., VI, 1). Epicteto también elogia la figura de Heracles como el héroe esforzado⁸⁰. Para cínicos y estoicos como Epicteto y Marco Aurelio, la virtud es algo que únicamente se consigue mediante el entrenamiento y el esfuerzo ascético. *Pónos* es no sólo un bien, sino que es además el camino de la virtud⁸¹.

Si la meditación de los principios fundamentales de la filosofía era propiamente el ejercicio intelectual del *prokópton*, la ascesis práctica consistirá en una gimnasia moral como la gimnasia de los atletas. Asimismo, si *meletán* era el vocablo usado para significar el ejercicio de la meditación de los principios básicos, *áskesin* es el término utilizado para referirse al ejercicio más práctico y físico. Es en esta *áskesin* que *pónos* tiene un valor incalculable⁸².

Esta ascesis tiene como objetivo en primer lugar hacer que el *prokópton* se apropie de la *diháresis*: “ejercitado (*áskesin*) en este ejercicio de distinguir las cosas ajenas de las propias” (IV 1, 81). **“¿Qué otra materia desde un principio estudias, sino el distinguir lo tuyo y lo no tuyo, lo que depende de tí y lo que no depende de tí?”** (IV 1, 83)⁸³.

Aquello que depende de uno es lo que se encuentra al interior del alma. Es el *prohaíresis* o el albedrío, que se ocupa del bien y del mal de acuerdo al deseo y el aborrecimiento respectivamente. El *prokópton* debe ejercitarse en esta distinción para evitar que el bien o el mal se le presenten en los *adiáphora*: **“A esto, pues, debe tender el ejercicio (*áskesin*). Supuesto que, en efecto, no es posible asegurar el deseo frustrado ni infalible el aborrecimiento, sin grande y continuo ejercicio”** (III 12, 5). El logro máximo del *prokópton* será que, tras el constante entrenamiento, alcance la fuerza del hábito en su conducta.

Pero este ideal de la conquista de la virtud tras el esfuerzo y la constancia presupone múltiples caídas y yerros del aspirante a la virtud. Conscientes de ello, Epicteto y Marco Aurelio exhortan y reaniman una y otra vez a los proficientes, indicándoles que el

⁸⁰ Heracles como la personificación del esfuerzo de una vida virtuosa. Véase sus *Pláticas*, III 22,57.

⁸¹ Contrariamente a la ética de cínicos y estoicos, *pónos* es considerado algo opuesto a la naturaleza en la ética epicúrea, y como tal debe ser eliminado. De allí el concepto epicúreo de *aponía* o eliminación del dolor corporal. También debe tenerse en cuenta que en sentido estricto *pónos*, entendido como dolor sería para los estoicos algo indiferente y no precisamente un bien, como sí lo entendía Antístenes y los demás cínicos. Pero, si se recuerda lo explicado en el acápite 2 de este capítulo, los *adiáphora* pueden ser y son el material de la vida virtuosa, es decir, el uso de los indiferentes determina la virtud o el vicio. En este caso, *pónos*, un indiferente, puede ser usado para alcanzar la virtud.

⁸² *Pónos* es estrictamente el esfuerzo físico y corporal.

⁸³ Sobre la *Diháresis* fundamental, véase en esta tesis, Capítulo II, acápite 5, pp. 40-41.

esfuerzo que padecen es algo connatural a la vida, y en especial a la vida del virtuoso. Ésta es entendida como una agonía, a la manera de una lucha o un certamen de competencia: **“El arte de vivir se asemeja más a la lucha”** dice el emperador Marco Aurelio (VII, 61). Y respecto a la ascesis del *prokópton*: **“En la práctica de los principios es preciso ser semejante al luchador de pancracio”** (XII, 9). Epicteto llama a esta vida ascética del virtuoso un certamen: **“En sólo este certamen (ágon) entra, en el de lo perteneciente al albedrío”** (III 6, 7), y también la asemeja a una milicia ⁸⁴.

Existe un máxima epictetea que reseña todo el esfuerzo por el que tiene que pasar el *prokópton* para alcanzar la virtud: “Abstente y soporta” (IV 8, 20), frase que también valoraba y recuerda Marco Aurelio ⁸⁵.

⁸⁴ Un pasaje más extenso sobre la vida como certamen o como lucha, en: IV 25,4. También la vida entendida como milicia, en: III 24, 31-34. La misma idea en: Marco Aurelio, II, 17.

⁸⁵ *Meditaciones*, V, 33.

CAPITULO IV. LOS FINES: la perfección moral y la *eudaimonía*

“No te conviertas en César...” Marco Aurelio, VI, 30

1. El ideal del sabio: *apátheia* y *ataraxía*

Se podría decir, sin riesgo a equivocarse, que toda la ética helenística concibe como máxima expresión de felicidad y autarquía a la figura del sabio, entendido como el ideal humano de conducta, el prototipo ejemplar de vida autosuficiente, el héroe que ha dominado las pasiones y ajustado el curso de su existencia a la naturaleza. Cínicos, epicúreos y estoicos así lo entienden. Pero este *sophós* es distinto en cada caso, de acuerdo a los principios éticos y las exigencias de cada escuela.

Para empezar, habrá que decir que la imagen del sabio en la vida práctica les viene dada a los cínicos como una herencia socrática. Pero los cínicos, exactamente Antístenes, describen al sabio como autosuficiente (*autarkés*), que vive de acuerdo con la virtud (*katá aretén*) y que prescinde de la aceptación de los demás, esto es, que considera a la impopularidad (*adoxía*) como un bien (D. L., VI, 11). Ni la estoa ni el jardín suscribirían una tal descripción del sabio, sin sujetarla a múltiples precisiones.

También los epicúreos y los estoicos se diferencian en su concepción del ideal del

sabio. La reseña que hace García Gual es muy oportuna: el sabio epicúreo es mucho más moderado, en cambio, el sabio estoico es un extremo; la *ataraxía* epicúrea no es lo mismo que la *apátheia* estoica. Aunque ambas escuelas sostengan que sólo el sabio es feliz, la autarquía epicúrea es más sensible que la estoica, que es más rígida. Además, el ideal de sabiduría epicúreo es más realizable, más humano; el ideal estoico está lejos de la vida cotidiana y sólo podría haber una aproximación a él ⁸⁶.

Visto de esta forma, el ideal del sabio estoico es prácticamente inalcanzable debido a su tono tan radical y extremista. Pero, aunque esta interpretación no sea del todo falsa, algo que tendría que decirse a favor de los estoicos es que mayormente se malentiende el ideal de la *apátheia* estoica. Sólo por citar al mismo autor que hace el resumen antes descrito, podemos encontrar ya una afirmación que, por lo menos, debería causar extrañeza. Según García Gual, aún en el tormento, “el estoico mantendría esa pose heroica que llega a negar el dolor” ⁸⁷. Además, cuando traduce *apátheia* lo hace como “insensibilidad”, sin ninguna nota aclaratoria que evite cualquier confusión. De allí, la común interpretación de *apátheia* como eliminación de los sentimientos ⁸⁸.

Pero lo que más interesa aquí es la afirmación de que el sabio estoico no siente dolor. Sobre el punto, podría rescatar las aclaraciones tanto de Rist como de Long. Tal y como lo explica este último, “el sabio estoico no es insensible a las sensaciones dolorosas o placenteras, mas éstas no conmueven su alma con exceso. Queda impasible ante ellas. Mas no es enteramente impasible, contrariamente a la concepción popular de un estoico” ⁸⁹. Rist, quien se ocupa extensamente del asunto, es más enfático: “Una de las cosas que el término *apátheia*, que denota el objetivo de la sabiduría estoica, no significa es insensibilidad. El hombre sabio siente tanto el placer como el dolor” ⁹⁰. Sólo cabría una aclaración: “El hombre sabio siente dolores y placeres; lo que no siente son aquellos placeres y dolores que son (el resultado de) juicios erróneos. Sólo en relación a ellos es *apathés*” ⁹¹.

Baste con lo dicho hasta aquí sobre la sabiduría estoica. Pasemos ahora a revisar con detenimiento dos de los conceptos claves dentro de la moralidad estoica para comprender su ideal de felicidad y virtuosismo: *apátheia* y *ataraxía*. Sólo una última indicación: aunque los estoicos tardíos no utilizan casi nunca el término *sophós*, es evidente que el concepto que este vocablo encierra como ideal de vida virtuosa, está más bien referido en estos estoicos al uso de *spoudaíos* como el hombre virtuoso en la práctica.

⁸⁶ Carlos García Gual, *op. cit.*, pp. 218-220.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 219.

⁸⁸ *Infra*, pp. 87-89.

⁸⁹ Anthony A. Long, *op. cit.*, p. 201.

⁹⁰ J. M. Rist, *op. cit.*, p. 48.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 62.

Como en este estudio nos fijamos básicamente en los principios éticos de la estoa tardía, diremos de antemano que a nuestro parecer sobre *apátheia* y *ataraxía* los estoicos tardíos no han modificado mucho la perspectiva original de la escuela. Pero, a fin de evitar una generalización incorrecta e indebida, es preciso dar un vistazo a la forma cómo asumieron estos estoicos las ideas de *apátheia* y *ataraxía*, comparando lo que sobre ellas dijeron no sólo los propios estoicos, sino también las demás escuelas helenísticas, es decir, la epicúrea y la escéptica.

Por una cuestión de orden, aunque esta división no sea la que más se ajuste a la verdad, dado que los estoicos tardíos tienden a asociar estos conceptos comúnmente, dividiremos el recuento de *apátheia* y *ataraxía* estudiándolos en principio individualmente.

Empezaremos entonces hablando de la *apátheia*, considerada por muchos como el emblema de la sabiduría estoica, manifestación de la total impasibilidad y la autosuficiencia ideales. Sobre este concepto, es curioso notar el comentario que hace Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, al decir que, dado que los placeres y los dolores vuelven perversos a los hombres cuando éstos los persiguen o los evitan, algunos definen las virtudes como estados de impasibilidad (*apatheías*) y de quietud (*heremías*) (E.N., 1104 a 25).

Difícilmente esta referencia de Aristóteles tiene en mente a Zenón, a Crisipo o a cualquier otro estoico, pues será necesario que transcurra más de veinte años de su muerte para que Zenón de Citio comience a deambular por la *Stoa Poikile* de Atenas y funde allí su escuela, hacia 301-300 a. de c. Lo más probable es que Aristóteles se esté refiriendo a los cínicos, principalmente a Antístenes, fundador de la secta⁹². Sobre Antístenes, nos cuenta Diógenes Laercio que en sus comienzos fue discípulo de Gorgias y que más tarde se hizo discípulo de Sócrates, emulando de él su impasibilidad.

Antístenes, varios años mayor que Platón, es mencionado por éste en el Fedón, cuando asistía como mudo testigo a las últimas horas de Sócrates antes de beber la cicuta⁹³.

La posibilidad de que Aristóteles se refiera a él cuando menciona a los que entienden la virtud como *apátheia*, aumenta, si consideramos que Aristóteles en su *Metafísica* lo recuerda hasta en dos oportunidades con inevitable desdén debido a su ingenua opinión sobre la definición (*Met.*, 1024 b 33 y 1043 b 23). Sin embargo, este asunto no es de mayor interés. Baste con lo dicho hasta aquí al respecto. Nuestro interés debe estar centrado en precisar qué entendían los estoicos cuando hablaban de *apátheia*.

Si *apátheia* nos indica expresamente la privación o eliminación de los *páthe* que ha

⁹² Según Diógenes Laercio, es Antístenes el fundador de la secta cínica (D.L., VI). Sin embargo, para García Gual, aunque Diógenes Laercio nos lo presente así, Antístenes no fue un "cínico" en el sentido estricto del término. Fue en todo caso, el precursor de Diógenes el Perro y el eslabón que une a éste con el socratismo. (Cf. Carlos García Gual, *La Secta del Perro*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, pp. 31-34).

⁹³ Entre los amigos de Sócrates que estuvieron con él poco antes de su muerte, no faltó Antístenes, según lo cuenta Platón (*Fedón* 59 b). Respecto al carácter impasible de Sócrates, bien podría ser el pasaje de su muerte uno de los mejores ejemplos que se llevaría Antístenes.

logrado el sabio estoico, por lo que normalmente se traduce este término como impassibilidad, habrá que decir entonces en principio, qué son los *páthe* para los estoicos.

Los antiguos estoicos entendían a los *páthe* (las pasiones) como juicios irracionales. *Páthos* es para Zenón un movimiento irracional y antinatural del alma (D.L., VII, 110), y los *páthe*, según Crisipo no son sino “juicios” (*kríseis*) (D.L., VII, 111). Ya sea que se tratase de juicios o desórdenes que surgen en el alma tras los juicios, lo que importa es notar que los *páthe* son impulsos fuera de control, es decir, movimientos irracionales. No es difícil comprender a partir de allí por qué en el hombre sabio han de eliminarse los *páthe* para hacer de él un *apathés*.

La interpretación comúnmente aceptada y divulgada, según vimos al principio, de que la *apátheia* estoica sugiere la completa supresión y eliminación de los afectos o emociones, no es correcta. Esta interpretación muestra al hombre sabio como aquel liberado de toda emoción, inmovible e insensible. De esta forma, la crítica más inmediata al sabio estoico es denunciarlo como un ideal inhumano, al presuponerlo sin sentimientos.

A mi parecer, esta interpretación de la *apátheia* estoica tiene como referente la asunción del sentido de los *páthe* que usa Aristóteles, y por ello la crítica se maneja, no de acuerdo al sentido estoico de los *páthe* sino según el aristotélico, que es más común a nosotros, debido a su psicología dualista.

Aristóteles llama *páthe* al deseo, la cólera, el temor, la audacia, la envidia, la alegría, el sentimiento amistoso, el odio, la añoranza... y en general a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o la pena (*E.N.*, 1105 b 20). Estas pasiones corresponden a la parte irracional del alma, y por lo tanto, son parte constituyente de la naturaleza humana. De ningún modo se buscaría eliminar a los *páthe*, ya que corresponden a una facultad del alma humana. Las pasiones irracionales, dice Aristóteles, tienen la apariencia de ser no menos humanas que la razón, y por lo tanto, las acciones que provienen del apetito concupiscible o irascible son acciones del hombre (*E.N.*, 1111 b 1). La virtud moral, para Aristóteles, tiene como materia a las pasiones, en las cuales hay exceso, defecto y término medio. Por eso, experimentar las pasiones según el término medio es lo propio de la virtud (*E.N.*, 1106 b 20). Aristóteles, según lo explicado, en modo alguno aceptaría la *apátheia*, sino sólo la moderación de los *páthe* para conseguir la virtud.

Los estoicos sólo asumen como naturaleza humana la racionalidad; lo irracional es *contra natura*, no hay una parte irracional del alma a la que correspondan los *páthe*. Pero los estoicos no entienden a los *páthe* simplemente como afecciones, sino como enfermedades del alma. No es correcto, entonces, interpretar la *apátheia* estoica como eliminación de los sentimientos o emociones, como impassibilidad, pues los estoicos atribuyen al sabio una variedad de estados emocionales, los llamados *eupátheia*, por ejemplo, la alegría (*chará*), la voluntad (*boúlesis*) y un sentido de precaución (*eulábeia*) (D.L., VII, 116).

Como indica Rist, hablando de la interpretación de *apátheia* como impassibilidad total, “cualquiera que busque la *apátheia*, en el sentido de eliminación de todos los sentimientos y emociones, está pidiendo un estado en el que todas las actividades,

incluso las actividades mentales, se hallan en suspenso. Un estado así sería equivalente a la muerte”⁹⁴. No es, pues, la *apátheia* estoica un estado de impasibilidad. En todo caso, esta tesis de la *apátheia* como impasibilidad total o insensibilidad sería más bien de origen cínico, como parece sugerirlo Rist⁹⁵. Esta afirmación iría respaldada, además de otros contextos, por la posible referencia a Antístenes que hace Aristóteles cuando habla de los que definen a la virtud como *apátheia*, según vimos al comienzo.

Entre los estoicos tardíos el hombre sabio debe ser igualmente *apathés*, libre de *páthe*. Epicteto menciona, al explicar los tres *tópoi* en que se divide la ética, que de ellos el principal y más urgente es el de los *páthe* (III 2, 2). Según él, la génesis de las pasiones está en querer algo y que no suceda (I 27, 10). Más exactamente, el *páthos* no nace sino por frustración del deseo o por incidir en el objeto del aborrecimiento. **“Esto es lo que sobresaltos (taraxás), tumultos, chascos, desventuras acarrea, lo que pesadumbres, gemidos, malquerencias... por todo lo cual ni de escuchar a la razón somos capaces”** (III 2, 3). Por ello, constantemente recomienda atender sólo como objeto de los deseos y los aborrecimientos a aquello que depende de nosotros, evitando las cosas ajenas y exteriores: **“díxa ‘oréxeos kaí ‘ekklíseos tes pros ta ektós”**(IV 5, 6). Epicteto compara a los *páthe* con las *tragodíai*, en que sus protagonistas suelen ser hombres fascinados por lo exterior (I 4, 26).

Marco Aurelio también asocia el surgimiento de los *páthe* a la atención sobre las cosas exteriores. Su punto de vista enfatiza el carácter mental de las pasiones, cuando indica que éstas son el producto de nuestras representaciones sobre lo exterior, calificando lo que está afuera de nuestra dependencia como bienes o males: **“En tanto no represente lo acontecido como un mal, todavía no he sufrido daño alguno. Y de mí depende no representarlo”** (VII, 14). **“Si te afliges por alguna causa externa, no es ella lo que te importuna, sino el juicio que tú haces de ella, y borrar este juicio de ti depende”**(VIII, 47). Asimismo, recuerda: **“Date cuenta de una vez que algo más poderoso y más divino posees en tu propio interior que lo que provoca las pasiones”** (XII, 19). Aquello más divino en nuestro interior es nuestra alma racional, que, como vimos anteriormente, para estos estoicos es idéntica al *hegemonikón* o centro rector.

La razón, en efecto, es la llamada a contrarrestar a las pasiones, pues ellas se originan por un mal uso de las representaciones, las cuales dependen de nosotros. El hombre, en tanto animal racional, es aquél que usa correctamente de las representaciones. Si cuando sentimos alguna pasión como la ambición de dinero, explica Epicteto, **“se deja acudir a la razón (lógos) para apreciar el mal, detiéndose aquella pasión y nuestro regente (hegemonikón) en su autoridad se restaura; más si no acudes con ningún remedio, no torna a ser el mismo, sino otra vez picado por la correspondiente representación (phantasía), más presto que antes se enciende en el deseo”** (II 18, 8-9).

El *hegemonikón*, nos dice Marco Aurelio, **“llega a ser inexpugnable siempre que,**

⁹⁴ J. M. Rist, op. cit., p. 45.

⁹⁵ Op. cit., p. 82.

concentrado en sí mismo, se conforme absteniéndose de hacer lo que no quiere... ¿Qué, pues, ocurrirá cuando reflexiva y atentamente formule algún juicio? Por esta razón, la inteligencia (nous) libre de pasiones es una ciudadela” (VIII, 48). El hombre, cuanto más familiarizado esté con la impasibilidad (*apátheia*), tanto mayor es su fuerza (XI, 18).

Un hombre así es alguien sin igual, un *spoudaíos*, situado entre los mejores: **“un ser exento de toda codicia, envidia, recelo o cualquier otra pasión... insensible a toda maldad, atleta de la más excelsa lucha, lucha que se entabla para no ser abatido por ninguna pasión”** (III, 4). Aquel hombre cuidará su divinidad interior preservándola pura de pasión y de irreflexión (II, 13).

La *apátheia* no es un resultado alcanzado por accidente, sino que es uno de los objetivos principales de toda la preparación y educación del *prokópton*. Cuando Marco Aurelio se pregunta ¿a qué objetivo tienden con ahínco los métodos de educación y enseñanza?, responde que, al igual que todo arte, el objetivo trazado es que la cosa constituida sea adecuada a la obra que ha motivado su constitución (es decir, el fin es la conformidad con la naturaleza) **“Y si en eso tienes éxito, continúa explicando, de ninguna otra cosa te preocuparás. ¿Y no cesarás de estimar otras muchas?, sino ni serás libre, ni te bastarás a ti mismo, ni estarás exento de pasiones”** (VI, 16).

Lo mismo expresa Epicteto: **“Lo que es a mí, no quisiera que me cogiesen en otra cosa afanado sino en mi propio proháiresis, para hacerle desapasionado (apathés), exento, incoercible, libre”** (III 5, 7). Tanto él como Marco Aurelio están plenamente de acuerdo en el carácter terapéutico de la educación. En más de una ocasión insiste en que no es el mero conocimiento o la erudición lo que debe motivar la instrucción del aspirante a la virtud, sino la consolidación de lo que en nosotros es propio, y que en términos generales se entiende como la conformidad con la naturaleza, lo cual incluye vivir según la *apátheia*. Cuando alguien de sus discípulos se lamenta porque no le alcanza el tiempo para leer, dado que existen otras actividades que le ocupan igualmente, dice Epicteto: **“Si conservas la impasibilidad, tu imperturbabilidad, tu aplomo... ¿qué te falta? ¿Libros? ¿Cómo o sobre qué? ¿No es ello acaso una preparación para la vida? Mas la vida con otras cosas que no con aquellas se colma. Como si el atleta se lamentara al entrar en el estadio, de que no se entrena fuera. Para esto te entrenabas, para esto las pesas... ¿y ahora andas buscando eso cuando es tiempo de obrar? ”** (IV 4, 10-11). Refiriéndose a la razón por qué los mozos abandonan sus patrias y sus familiares y se dirigen a una escuela de filósofos, pregunta: **“¿no debían ellos volver (a sus casas) pacientes, oficiosos, desapasionados, tranquilos, llevando ese viático para la vida...? ”** (III 21, 8).

Igual que los primeros estoicos, Marco Aurelio y Epicteto están de acuerdo en que la *apátheia* no significa la total impasibilidad, sino sólo la insensibilidad ante aquello que nos causa aflicción, es decir, los juicios que dirigidos a lo exterior encuentran allí el bien o el mal, cuando las cosas exteriores nos son del todo indiferentes. La visión superficial del sabio estoico nos lo presenta como una roca, como un peñasco que se mantiene incólume ante la embestida de las olas. Ésta es la interpretación común de la *apátheia* estoica, lo cual, como hemos visto, es erróneo e inexacto: **“en efecto, dice Epicteto, no debo yo ser impasible (apathés) como una estatua, sino guardar las relaciones,**

tanto naturales como adquiridas, como piadoso, como hijo, como hermano, como padre, como ciudadano” (III 2, 4). De ningún modo asume Epicteto al sabio *apathés* como un ser sin sentimientos, como alguien inhumano. De la misma opinión es Marco Aurelio. Para él, el sabio es aquel que aprendió **“no haber dado nunca la impresión de cólera ni de ninguna otra pasión, antes bien, el ser el menos afectado por las pasiones y a la vez el que ama más entrañablemente a los hombres”** (I, 9).

El concepto de *apátheia* es mencionado alguna vez por Epicuro, aunque no con el sentido moral propio del estoicismo. En su *Carta a Heródoto* encontramos una referencia aislada del término *apátheia*, cuando escribe que el tiempo es un fenómeno que no necesita demostración, sino una reflexión, de que lo enlazamos con los días y las noches, e igualmente con los sentimientos (*páthe*) y con la ausencia de éstos (*apátheia*) (D.L., X, 73). Por *páthe* el filósofo del jardín entiende las reacciones básicas de placer y dolor ante las sensaciones que experimenta todo ser vivo. Es decir, los *páthe* (los sentimientos o las afecciones) representan las respuestas inmediatas del sujeto ante los datos que reciben las *aísthéseis* (las sensaciones) como estímulos del mundo exterior. Sin entrar mucho en su teoría del conocimiento, habrá que decir que para Epicuro la *aísthesis* es el criterio de verdad fundamental, y que sobre ese testimonio de los sentidos existen otros criterios que también nos ofrecen un testimonio válido y veraz de la experiencia inmediata, que son, además de los *páthe*, las *prolépseis* o prenociones⁹⁶.

Por lo visto, los *páthe* y su correspondiente supresión o *apátheia* tienen en Epicuro un sentido y un uso distinto al estoico. En todo caso, un concepto propio de la ética epicúrea y que tendría un sentido parecido a la *apátheia* de los estoicos sería el concepto de *aponía* o ausencia de dolor en el cuerpo. Si el *páthos* es para los estoicos como una enfermedad, un disturbio patológico irracional, y por lo tanto, algo antinatural que debe ser eliminado, el dolor corporal (*pónos*) es para Epicuro algo extraño a la naturaleza de los seres vivos que interrumpe su estado placentero original y natural, y por la misma razón que los estoicos procuran eliminar los *páthe*, Epicuro busca acabar con estos dolores mediante la reinstauración del placer (*hedoné*), que es, en sentido negativo, la ausencia de dolor. En otras palabras, la *hedoné* es, en tanto fin connatural, el bien buscado, mientras que *pónos*, como su antítesis, es el mal que debe ser eliminado⁹⁷.

Sin embargo, junto con la *aponía* epicúrea existe otro concepto que es común a estoicos, epicúreos y escépticos. Se trata de la *ataraxía* o ausencia de turbación en el alma. Para Epicuro, tanto la *aponía* como la *ataraxía* son placeres catástemáticos, es decir, placeres en reposo o quietud, a diferencia de los placeres cinéticos o en

⁹⁶ La sensación o *aísthesis*, que nos da a través de nuestros sentidos los datos originales, es el primer criterio de veracidad y, en cuanto tal, es irrefutable. Las sensaciones son, por sí solas, siempre verídicas, ya que cualquier error en el proceso del conocer procede, no de los datos brutos proporcionados por ellas, sino del juicio posterior emitido sobre éstos sin la debida cautela. (Cf. C. García Gual, *Epicuro, op. cit.*, pp. 78-79).

⁹⁷ Para cínicos como Antístenes, *pónos* es por el contrario un bien (D.L., VI, 1). Tal concepto toma al gran Heracles como arquetipo del constante esfuerzo, como el héroe que lucha incansablemente y sufre en su penoso entrenamiento cotidiano. De allí surgirá la imagen del ejercicio atlético como paso previo a la práctica de la virtud que tendrán muy presente los estoicos, especialmente Epicteto y Marco Aurelio.

movimiento (D.L., X, 136). Sobre si son dos tipos de placer diferentes o si se trata de un mismo único placer en Epicuro, es un asunto muy discutido que no requiere de más atención aquí⁹⁸. Por lo pronto, lo interesante es notar que la *aponía* y la *ataraxía* epicúreas son conceptos negativos que indican la eliminación de *pónos* y *taraché* respectivamente, que son alteraciones de la armonía natural del organismo. Asimismo, cabe indicar que *pónos* significa únicamente el dolor en el cuerpo, pero que Epicuro utiliza mayormente un concepto general que abarca todo tipo de dolor, que es *álgos*. Este término incluye a *pónos* y a *lype*, que también se refiere al dolor anímico. Las más de las veces Epicuro emplea el concepto *álgos* indicando expresamente el contenido de *pónos*, es decir, que se refiere al dolor del cuerpo. Por ejemplo, en su *Carta a Meneceo* dice que el placer que es fin significa no sufrir dolor en el cuerpo (*méte álgein katá soma*) ni turbación en el alma (*méte taráttestai katá psychén*) (D.L., X, 131).

El concepto de *ataraxía* es utilizado también por los escépticos, según cuenta Sexto Empírico en su *Bosquejo del Pirronismo* (*Pyrrhoneioi hypotyposeis*). Mediante el escepticismo, dice, llegamos primero a la suspensión del juicio y luego a la imperturbabilidad (*ataraxía*) (P.H., I, 8). La finalidad última del sistema escéptico es precisamente la *ataraxía*: “descubrir la liberación de inquietud, como por azar, a consecuencia de suspender el juicio” (P.H., I, 29). Con *ataraxía* querían decir, igual que los estoicos y epicúreos, la tranquilidad y sosiego del alma respecto de lo que está sujeto a opinión. La suspensión del juicio es respecto a la creencia de que lo que buscamos es bueno y lo que evitamos malo. Suspender el juicio consiste en lograr un estado de reposo debido al cual ni se niega ni se afirma si algo es verdadero o falso, bueno o malo, y por lo mismo, ni se persigue ni se rehuye, y en este estado adviene el alivio de la angustia (*ataraxía*) que tal creencia produce, sin que se le haya buscado positivamente (P.H., I, 28-29).

La *ataraxía* o paz interior sería un fin ético no sólo en el escepticismo, sino que comprendería, según Malte Hossenfelder, a toda la ética helenística. La *ataraxía* sería el *télos* de la ética epicúrea y también de la estoica, ya que para la era helenística, la *eudaimonía* o felicidad es la paz interior, definida como ausencia de toda perturbación causada por deseos insatisfechos. De este modo, concluye Hossenfelder, a Epicuro le preocuparía más la *ataraxía* que el placer⁹⁹.

⁹⁸ Epicuro señala que la serenidad del alma (*ataraxía*) y la ausencia de dolor corpóreo (*aponía*) son placeres catastemáticos, y que la alegría (*chará*) y el gozo (*euphrosýne*) se revelan por su actividad (*enérgeia*) como placeres en movimiento (*kata kínsin*) (Fr. 2 Usener). Sin embargo, para algunos autores como la alemana Malte Hossenfelder, es incorrecta la interpretación común que afirma que Epicuro considera dos tipos de placer cualitativamente diferentes, el cinético y el catastemático, pues sólo hay un tipo de placer que es el estar libre de dolor. No se trata de dos tipos diferentes de placer, sino de una misma y única emoción que sólo varía ocasionalmente en intensidad. (Cf. Malte Hossenfelder, “Epicuro-hedonista *malgré lui*”, en *Las normas de la naturaleza, estudios de ética helenística*, Malcom Schofield y Gisela Striker (comp.), Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1993, pp. 260-261.

⁹⁹ “El concepto epicúreo de placer acarrea consecuencias que no encajan con la experiencia pero que Epicuro acepta, aunque no logra explicar convincentemente ... sus concepciones paradójicas del placer, la aparente ambigüedad de su concepto del *télos*, y las dificultades que le crea el concepto tradicional de placer se entienden mucho mejor si se consideran a la luz de su propia época, compartiendo la misma meta de los estoicos y los pirronistas, a saber, hacer al individuo independiente de todo lo inalcanzable”. M. Hossenfelder, *op. cit.*, pp. 252-267.

Los estoicos tardíos, por su parte, asumen la *ataraxía* como uno de los fines principales que, junto con la *apátheia*, corresponden a la vida del hombre libre, sabio y feliz. Aquél no procurará nada de las cosas exteriores y ajenas, pues allí se encuentran los motivos de las turbaciones del alma: “¿cuándo más tranquilo dormías, ahora o antes de hacerte amigo del César?”, pregunta Epicteto a aquél que vive atormentado y lleno de inquietudes (*tarachai*) por ser esclavo de tal amistad (IV 1, 47).

El hombre sabio debe mirar sólo a lo que de él depende, a su propio *prohaíresis*, y encontrar allí la libertad y la *ataraxía*. “En ninguna parte, dice Marco Aurelio, un hombre se retira con mayor tranquilidad y más calma que en su propia alma... (en ella) consigue una tranquilidad total. Y denomino tranquilidad única y exclusivamente al buen orden” (IV, 3). Siguiendo la convicción epicúrea de la *ataraxía* como una recuperación del equilibrio natural del organismo, Marco Aurelio sostiene que ésta es precisamente el ordenamiento propio de la naturaleza y su conformidad con ella.

Pero Marco piensa, al igual que Epicteto, que el origen de las turbaciones está en lo exterior: **“Imperturbabilidad con respecto a lo que acontece como resultado de una causa exterior”** (IX, 31). Es más, según esta cita y otras muchas referencias, la *ataraxía* es hacia aquello originado por lo exterior, pero no exactamente hacia lo exterior. Es decir, como sucedió con los *páthe*, lo que turba no son las cosas de afuera, sino las representaciones y las opiniones dirigidas hacia éstas y que las asumen como bienes o males: **“las turbaciones surgen de la única opinión interior”** (IV, 3). **“Borra las representaciones diciéndote: Ahora de mí depende que no se ubique en esta alma ninguna perversidad, ni deseo, ni, en suma, ninguna turbación”** (VIII, 29). Cuando pregunta en qué consiste el mal de uno, responde: **“en aquello en ti que opina sobre los males... permanezca con todo tranquila la pequeña parte que sobre eso opina, es decir, no juzgue ni malo ni bueno lo que igualmente puede acontecer a un hombre malo y a uno bueno”** (IV, 39). Con esto último Marco Aurelio, obviamente, se refiere a las cosas exteriores e indiferentes. La suspensión del juicio aquí, igual que en el escepticismo, es para lograr la *ataraxía*. Pero la diferencia es que los escépticos no opinan en general sobre el bien o el mal, y por ello les sobreviene la tranquilidad, en cambio, los estoicos proponen que para obtener la *ataraxía* es preciso suspender el juicio de lo bueno y lo malo sólo con referencia a las cosas exteriores e indiferentes. Para ellos el bien y el mal se halla únicamente en lo que depende de nosotros.

Epicteto ya había planteado que las turbaciones surgían por nuestra proyección sobre las cosas juzgándolas como buenas o malas: **“¿Qué me inquieta entonces? ¿El piélago? No, sino el parecer. Lo mismo, cuando surge un terremoto, figúrome que la ciudad me va a caer encima”** (II 16, 22). **Una catástrofe sólo nos atormentaría en el caso que juzguemos la vida como un bien, y por lo mismo, la muerte como un mal, cuando ambos son indiferentes para la vida del sabio¹⁰⁰.** **“Todas las cosas, dice Epicteto, son perecederas... y quien de alguna de ellas se aficione, fuerza es se turbe... el parecer sobre cada una de esas cosas, eso es lo que daña”** (IV 5, 27-28).

La *ataraxía*, como sucedió con la *apátheia*, es uno de los fines del estudio de la filosofía. Sino, pregunta Epicteto, **“¿a qué propósito acudiste a los filósofos? (IV 1, 84). A aquél que vive en servidumbre, a pesar de haberse dedicado a aprender los principios de una vida autosuficiente y libre según la dihaíresis fundamental, le**

increpa: “¿Para esto saliste de casa? ¿Qué provecho? ¿Que resuelvas con silogismos más habilmente o desentrañes los hipotéticos?... ¿Con que no por constancia peregrinaste, ni por tranquilidad de ánimo (ataraxía)?... ¿No fuera mejor negaras saber cuanto has aprendido, para no desacreditar los preceptos como inútiles? ¿Qué daño te hizo la filosofía?” (III 24, 78-81). La utilidad de la filosofía a la que se refiere Epicteto es precisamente ofrecer los medios para conseguir la *ataraxía* y la *apátheia*, es decir, la felicidad del sabio: **“Hermosa es Atenas, mas ser dichoso (eudaimonein) mucho más hermoso, vivir desapasionado (apathés) y tranquilo (atárachon)”** (IV 4, 36). La filosofía es esencialmente como un fármaco para las dolencias, como una medicina a las enfermedades del alma. Su finalidad es estrictamente terapéutica, su utilidad, devolvernos la salud. En nada interesa la mera erudición o la sola teoría, pues el estudio de la naturaleza tiene como finalidad la asunción de nuestra conformidad con ella.

Para Epicuro la filosofía es, igualmente, como una medicina que rechaza la teoría en sí misma si no da resultados. En su *Carta a Pítocles* escribe que el objetivo final en el conocimiento de los fenómenos celestes es la *ataraxía* (D.L., X, 85). La filosofía debe proporcionarnos una vida feliz, es decir, una vida sin sufrimientos ni alteraciones que surgen en nosotros por las vanas opiniones, y que la filosofía fácilmente puede eliminar. Marco Aurelio cita un párrafo de Epicuro en que describe cómo, a pesar de su enfermedad, nunca conversaba sobre sus dolores corporales, sino que, por el contrario, se mantenía imperturbable, viviendo feliz (IX, 41)¹⁰¹.

Epicúreos y estoicos, siguiendo a los cínicos, están de acuerdo en que la filosofía debe procurarnos una vida autosuficiente, es decir, que mediante la práctica de los principios de la filosofía, el hombre logre su auténtica libertad y su completa independencia con respecto a las cosas exteriores que alteran la tranquilidad del ánimo. Según Epicuro, el estudio de la naturaleza no forma artífices de la charlatanería ni ostentadores de la cultura por la que pugna la mayoría, sino espíritus autosuficientes (*autárkes*). Y el fruto más grande de la autosuficiencia (*autarkeías*) es la libertad (*eleutería*)¹⁰². Para Epicteto, esta libertad del sabio reúne tanto a la *apátheia* como a la

¹⁰⁰ *Lo mismo en Epicuro, el sabio ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte, pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir (D.L., X, 126). Asimismo, encuentra la raíz de las turbaciones en las opiniones vanas e irracionales propias del vulgo: “no produce daño la necesidad natural, sino el deseo de la vana opinión (tas kenás dóxas órexis)” (Fr. 422 Usener). Y es que los deseos que nacen de la vana opinión no son naturales ni necesarios (M.C., 29). Es preferible, por tanto, investigar lo concerniente a la naturaleza antes que prestar conformidad a las vanas opiniones del vulgo (Gn. Vat., 29), Porque las opiniones del vulgo (ton polón dóxas) son sólo falsas suposiciones (hypolépsis pseudés) (D.L., X, 124).*

¹⁰¹ La cita de Epicuro a la que se refiere Marco Aurelio corresponde al Fr. 191 Usener. En efecto, para el Filósofo del Jardín la filosofía es vana si no remedia los sufrimientos humanos. Así como no es útil la medicina que no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma (Fr. 221 Usener). Todo lo hacemos, dice Epicuro, para no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma, porque esto es la culminación de la vida feliz (D.L., X, 128). La misma idea de la filosofía como medicina está en Aristóteles. Vide, *E. N.*, 1105 b 15.

¹⁰² *Gn. Vat.*, 45 y 77.

ataraxía (IV 3, 7). Libre es aquél que vive como quiere (IV 1, 1) y la libertad (*eleutería*) es considerada el mayor bien (IV 1, 52). “Echa una mirada en torno tuyo y arroja todo eso de ti: purga los pareceres, no se te pegue algo de lo que no es tuyo... que esto, en efecto, es la verdadera libertad” (IV 1, 113). Marco Aurelio dirá: “¿no es mejor usar lo que está en tus manos con libertad que disputar con esclavitud y torpeza con lo que no depende de ti?” (IX, 40). “No te atormentes... antes bien, sé hombre libre” (IV, 3).

La virtud como *télos* humano y la *eudaimonía*

Que la naturaleza tenga una finalidad es, como se dijo al principio de esta tesis, una idea fundamental del estoicismo¹⁰³. De este modo, cada cosa en la naturaleza tiende a sujetarse al todo armónico como un fin natural y apropiado. La naturaleza humana, entonces, será conformarse a aquello divino que existe en ésta. Sólo en el hombre, *phýsis* es idéntica a *lógos*, igual que ocurre en el cosmos, que es dios.

Dentro de este contexto, los estoicos sostienen que la virtud, entendida como la excelencia o el *plus* de la perfección, es la meta propia del hombre. *Télos* y *teleíosis* se identifican en él.

La vida del sabio es la prueba de esta conformidad. El *prokópton* avanza teniendo al frente como cima alcanzar esa virtud hasta apropiársela y hacerla su modo de vida. Este es el fin de la vida humana, y ésta es para la naturaleza racional el *homologouménos téi phýsei*.

También se explicó anteriormente¹⁰⁴ que así como el fin humano es la *areté*, este fin es justamente el bien hacia el cual nos lleva la naturaleza: **“Donde está el fin, allí también el bien”**, dice Marco Aurelio (V, 16) y la virtud es el bien, así como el vicio es el mal, explica Epicteto (II 19, 13). Es decir, la virtud es el fin y el bien humanos por excelencia.

Del mismo modo, los estoicos identifican a la virtud, en tanto fin y bien a la par, como aquello suficiente para lograr la *eudaimonía* o felicidad; según Epicteto, la virtud (*areté*) produce felicidad (*eudaimonía*), desapasionamiento (*apatheia*) y serenidad (*éuroía*) (I 4, 3). Asimismo, Epicteto sostiene que su trabajo como instructor es conseguir de sus estudiantes hombres libres (*eleutérous*), serenos (*eúrountas*) y felices (*eudaimonountas*) (II 19, 29). Y la serenidad (*éuroía*) es la obra de la virtud (I 4,5) **“¿Qué es, lo que busca todo hombre?”** pregunta Epicteto; **“gozar de paz, de felicidad (*eudaimonesai*) y serenidad (*éuroía*)”** (IV 1, 46).

El fin de la ética estoica es, entonces lograr la felicidad, en la medida que ésta es producida por el ejercicio y la práctica de la virtud. Pero la *eudaimonía* no es la finalidad ética sólo de los estoicos, sino, básicamente, de toda la ética helenística. Según M.

¹⁰³ *Supra*, p. 30-31.

¹⁰⁴ *Supra*, p. 32.

Hossenfelder, el *télos* en estoicos y epicúreos es la *eudaimonía*, y la virtud y el placer están subordinados a ella ¹⁰⁵. Con todo, por más que la felicidad sea el fin ético de ambas escuelas, el contenido de la felicidad es diferente, porque viene a estar determinado por el placer o la virtud.

Esto es que, si el sabio estoico vive teniendo como fin a la virtud, éste no es el caso del sabio epicúreo. En él, la virtud no es fin alguno, sino, a lo más, sólo un medio. Aunque es discutible afirmar si el máximo bien, y por lo tanto el fin supremo en la vida, es el placer o la *ataraxía* en Epicuro ¹⁰⁶, sí es claro que para el Filósofo del Jardín la virtud no constituía, como sí lo era para los estoicos, el fin de la vida del sabio.

Aunque en algún momento escribe que las virtudes están unidas a la vida feliz de manera inseparables (D.L. X, 132), es tajante al afirmar que **“las virtudes se eligen por el placer (hedoné), y no por sí mismas, como la medicina para la salud”** (Fr. 504 Usener). Todas las cosas, incluyendo la virtud, se aprecian por si producen placer; de lo contrario, deben quedar de lado (Fr. 70 Usener).

Sin embargo, siguiendo la opinión de M. Hossenfelder, sostener que el fin de la ética helenística es la *eudaimonía*, significa que ésta, en el caso de la ética epicúrea específicamente, no es el placer sin más, sino más bien la *ataraxía*, y que éste es el punto de unión entre estoicos y epicúreos; es decir, la *ataraxía* es la felicidad, la *eudaimonía* es propiamente la ausencia de perturbación en el alma. En este sentido, el placer es un bien en tanto negación del dolor, debido a que contribuye con la felicidad del sabio: “Y por esto decimos que el placer es principio y culminación de la vida feliz”. (D.L. X, 129) Una de las cosas que nos dan felicidad, dice Epicuro, es la ausencia de sufrimiento (*alypía*) ¹⁰⁷ (Fr. 548 Usener).

En una cita que hace Marco Aurelio de Epicuro, reconoce la vida noble y feliz que tuvo este filósofo, manteniéndose imperturbable (*atárachon*) a pesar de su enfermedad (IX, 41). Epicteto igualmente concibe que la *eudaimonía* está íntimamente relacionada con la *ataraxía*. (IV 8,30). Ser feliz es ser *apathés* y vivir con tranquilidad (*ataraxía*) (IV 4, 36), pero la *ataraxía* de estos estoicos no es producto del placer, como en Epicuro, dado que el placer no es un bien entre los estoicos; **“es impío el que persigue los placeres como si de bienes se tratara”**, dice Marco (IX, 1). Para el emperador, **“el placer ni es útil ni es bueno”**. (VIII, 10) Es más, según Marco Aurelio, la virtud se opone al placer. (VIII, 39) *Hedoné* es, en todo caso, un indiferente para los estoicos. No obstante, la *ataraxía* es para Epicuro estrictamente un placer catástemático o en reposo (Fr. 2 Usener) y no un placer cualquiera ¹⁰⁸.

¹⁰⁵ M. Hossenfelder, *op. cit.*, p. 252

¹⁰⁶ Al respecto, véase la interpretación de M. Hossenfelder, *op. cit.*, pp. 252-267. En esta tesis, la paráfrasis a su comentario, p. 96.

¹⁰⁷ *Lype* significa dolor anímico. Epicteto asocia la *alypía* con la *ataraxía* y la *apátheia* (IV 6, 8 y 16).

¹⁰⁸ M. Hossenfelder piensa que en realidad se trata de un mismo y único placer y no dos: catástemático y cinético, y que la diferencia es sólo en grado de intensidad. *Vide*, M. Hossenfelder, *op. cit.*, pp. 260-261.

Respecto a si la felicidad es entendida como la virtud, o algo que se da con virtud, según afirman los estoicos, la posición de Aristóteles es particularmente interesante.

Según el Filósofo, la felicidad (*eudaimonía*) es una actividad del alma conforme a la virtud perfecta (*aretén teleían*), y por ello averiguar cuál es la naturaleza de la virtud importa tanto para entender la naturaleza de la felicidad. (*E.N.*, 1102 a 5).

Entonces, sabiendo cuál es la psicología aristotélica, en la que el alma se divide en una parte irracional y otra racional, y que a su vez éstas se dividen en dos subpartes, a saber, la parte irracional vegetativa y la parte desiderativa; y del lado racional, una la parte que obedece y la otra la que manda (*E.N.*, 1102 b 30), tendremos en cuenta también, según esta diferencia, que la virtud se divide igualmente en dos partes: la virtud intelectual (*dianoética*) y la virtud moral (*ética*). Virtudes intelectuales son, por ejemplo, la sabiduría (*sophía*) y la prudencia (*phrónesis*) (*E.N.*, 1103 a 5). Como se busca que la felicidad se conforme a la virtud más perfecta, deberá estar entonces en consonancia con una de estas dos virtudes intelectuales.

La sabiduría es ciencia (*epistéme*) e intuición (*noús*) de las cosas más ilustres por naturaleza. Por ello, los que saben de cosas superiores y divinas son llamados sabios (*sophoús*), como Anaxágoras y Tales. En cambio, la prudencia tiene como objeto las cosas humanas sobre las cuales delibera. (*E.N.*, 1141 b 5).

De estas dos, dice Aristóteles, la sabiduría produce la felicidad, porque siendo una parte de la virtud total, hace al hombre dichoso por su hábito y por su acto. (*E.N.* 1144 a 5).

Ahora, así como es de utilidad comparar aquí la posición aristotélica de la virtud y la felicidad, con la estoica, también será provechoso conocer qué piensa Aristóteles sobre la felicidad y el placer, teniendo en cuenta lo que ya se dijo sobre la *ataraxía* epicúrea.

Para empezar diremos que Aristóteles no está de acuerdo con los estoicos en quitar al placer del lado de la felicidad del sabio. Al contrario, según Aristóteles nada impide que el bien supremo sea un cierto placer, por más que haya algunos placeres malos. Por esto, continúa diciendo, todos creen que la vida feliz es placentera y con razón implican el placer con la felicidad. (*E. N.*, 1153 b 10).

Hasta aquí, respecto al contenido de la felicidad, de si es algo que se consigue con virtud o placer, pareciera que Aristóteles está más de acuerdo con Epicuro que con los estoicos.

Una prueba adicional de ello es que el hombre feliz, dice Aristóteles, requiere de los bienes exteriores, como la fortuna, y para el sabio estoico, éstos son indiferentes¹⁰⁹. El sabio estoico es feliz bastándole para su felicidad su propia virtud. Aristóteles piensa contrariamente, que decir de alguien caído en desventuras que es feliz sólo por llevar una vida virtuosa es decir vaciedades voluntaria o involuntariamente. (*E.N.* 1153 b 15).

Aristóteles, entonces, no está de acuerdo con los estoicos en que, sólo baste la virtud para la felicidad, según lo explicado hasta ahora. Pero, es importante notar que

¹⁰⁹ Los bienes exteriores, como la fortuna, son indiferentes para la vida feliz también para Epicuro: "Poco le ofrece al sabio la fortuna" (*M.C.*, 26) En este punto habría más cercanía entre estoicos y epicúreos.

cuando se dice que Aristóteles estaría más de acuerdo con Epicuro al decir que la felicidad es placentera o cierto tipo de placer, no significa que Aristóteles acepte que todo placer sea bueno, como sí piensa en líneas generales Epicuro. Si recordamos lo expuesto por éste, que el placer es un bien en tanto negación del dolor, entonces, convendremos en decir que para Epicuro todo placer es un bien (ya que todo dolor es un mal). Es claro, dice Aristóteles, que ni el placer es el Bien, ni todo placer es apetecible. (E.N., 1174 a 5).

Pero algo que podría unir a estos dos filósofos es su afirmación de que la felicidad, tiene que ver más bien con un placer distinto. Para Epicuro, la ataraxía, entendida como el estado máximo posible de tranquilidad de ánimo, es un placer en reposo (*catastemático*). Aristóteles nos habla de un placer como el que Dios goza eternamente, dado que no se trata del acto del movimiento (placer *cinético*, diría Epicuro) sino de la inmovilidad. Por ello, más está el placer en la quietud que en el movimiento. (E.N., 1154 b 25)

Con todo, el placer es, en el caso del hombre, más una actividad que un estado de quietud. Todo lo que es humano es incapaz de actividad continua, dice Aristóteles, por ello no puede tampoco el placer ser algo continuo porque acompaña al acto. (E.N. 1175 a 5)

Pero si es el hombre incapaz de experimentar una actividad continua, como el placer en quietud de los dioses, por lo pronto se puede buscar la felicidad en la actividad más continua de todas. Dígase finalmente que la felicidad para Aristóteles es la actividad conforme a la virtud más alta, es decir, la virtud intelectual. Por ello la felicidad perfecta tendrá que ser una actividad contemplativa (*teoretiké*), siendo ésta la actividad más continua y más placentera. (E.N., 1177 a 15-20)

3. Sociabilidad y cosmopolitismo

Así como la providencia y la finalidad en la naturaleza son rasgos muy propios de la física estoica, un aspecto igualmente importante de la filosofía del Pórtico es la afirmación de la sociabilidad de los hombres.

Ya Aristóteles había concebido que el hombre es por naturaleza, es decir, como finalidad última, un ser social. Para empezar, Aristóteles declara que la actividad propia del hombre es aquella según la razón (*katá lógon*). (E.N., 1098 a 5). Y es por este *lógos* que el ser humano se define como un ente social. Sólo el hombre, dice Aristóteles, entre los animales, posee la palabra (*lógos*), la cual permite expresar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. En virtud del lenguaje propio de los humanos, es claro que el hombre sea un ser social. (Pol., 1253 a 5).

Que el hombre se defina como un ser social por naturaleza es mencionado en muchas ocasiones como un principio básico por Marco Aurelio: “**¿No sería mejor hacer lo necesario y todo cuanto prescribe la razón del ser sociable por naturaleza (*phýsei*)?**” (IV, 24). “**Y a cada uno le conviene lo que está de acuerdo con su**

constitución y naturaleza, y mi naturaleza es racional y sociable” (VI, 44). La misma idea, aunque con menos intensidad, se presenta en Epicteto: el hombre es un animal sociable por naturaleza (II 10,14; IV 1, 126)

Una forma de comprender la naturaleza social humana, según los estoicos, es asumiendo nuestra pertenencia al cosmos como si se tratara de una gran ciudad. **“Pues ¿de qué otra común ciudadanía se podría afirmar que participa todo el género humano?”**, se cuestiona Marco (IV, 4). **“El mundo éste es una ciudad”**, dice Epicteto, por tanto, **“ciudadano eres del mundo y parte del mismo”** (III 24,10; II 10,3).

Pero no sólo la ciudadanía de los hombres corresponde a la ciudad grande, al cosmos, sino también a la ciudad más pequeña y más inmediata a nosotros. El tono de Marco Aurelio es más positivo en este sentido: **“Mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino, es Roma, pero en tanto que hombre, el mundo. En consecuencia, lo que beneficia a estas ciudades es mi único bien.”** (VI, 44). Epicteto, al respecto, muestra menos interés en la ciudad chica: **“¿Qué es, en efecto, el hombre? Porción de una ciudad, primero de aquella que consta de dioses y hombres y después de aquella que se dice más inmediata, que es chico simulacro de la universal”** (II 5,26).

Esta última declaración estoica, de la pertenencia a las dos ciudades, hace que su cosmopolitismo sea distinto del cosmopolitismo cínico. El cínico rechaza la ciudad concreta, por ser ordinaria y de leyes ordinarias. Su ciudadanía es la del mundo y no de ninguna de las ciudades del mundo. Como explica Rist, cuando Diógenes se llama a sí mismo “cosmopolita”, quiere decir algo negativo; no pertenece a ninguna ciudad en particular¹¹⁰. Lo decisivo, para el cínico, es la libertad individual, lo más universalmente humano que une a los hombres no es la *polis* concreta donde nacen, sino en el cosmos¹¹¹.

Pero sí estoicos y cínicos no asumen el mismo sentido de cosmopolitismo, es más radical la diferencia entre estoicos y epicúreos respecto a la sociabilidad humana por naturaleza.

Epicteto ha registrado abundantes críticas a la postura de Epicuro. Según nuestro filósofo estoico, cuando Epicuro niega la sociabilidad natural entre los hombres, se contradice, por el solo hecho de dirigirse a los hombres con sus reflexiones: **“¿por qué acerca de nosotros meditas, por qué por nosotros velas, por qué el candil enciendes, por qué madrugas, por qué tamaños libros escribes?”** (II 20, 7-9). Epicteto entiende que la misma actividad y actitud de Epicuro es una muestra de que le preocupan los demás hombres, y esto debido a un impulso natural en él y en todos: **“¿Qué era entonces lo que despertaba del sueño y le obligaba a escribir lo que escribía? Pues, ¿qué otra cosa si no aquello que, entre todo, en los hombres tiene más fuerza, la naturaleza (phýsis)?”** (II 20,159)¹¹².

Epicteto ha detectado hábilmente que el punto fuerte de la argumentación de Epicuro no es la negación de la sociabilidad, sino la negación de que ésta es algo “por

¹¹⁰ J.M. Rist, *op. cit.*, p.69

¹¹¹ Carlos García Gual, *La Secta del perro, op. cit.*, p.57.

naturaleza”. Por ello insiste: **“Tan fuerte e invencible es la naturaleza humana”** (II 20,18) Quiera o no quiera Epicuro, la naturaleza lo conduce a vivir en sociedad.

Entonces, Epicuro no niega, en última instancia, que los hombres puedan vivir en sociedad, como se podría creer si se lleva al extremo el *láthe biosas*, sino sólo que esta convivencia sea algo natural.

Según Epicuro, la Justicia no fue desde el principio algo por sí mismo, sino un cierto pacto sobre el no hacer ni sufrir daño surgido en las convenciones de unos y otros en repetidas ocasiones y en ciertos lugares (M.C., 23). Es decir, Epicuro sostiene, como antes lo hicieran los sofistas¹¹³, que los hombres viven en sociedad por una convención, a fin de evitar las múltiples agresiones y salvaguardar la existencia. Pero hay algo más, las leyes (*nómoi*) que surgen de la convención, son justas y útiles para el trato comunitario (*koinonía*) sólo si se confirman como convenientes. (M.C., 27) Epicuro, sin embargo, en otros testimonios recogidos, pareciera mostrarse **frente** indiferente respecto a la política y hasta con un tinte de misantropía: **“Cuando ya se tiene cierta seguridad a la gente, dice Epicuro, se consigue la seguridad más límpida, que procede de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre”** (M.C., 14)¹¹⁴.

Epicuro, a su vez, rechaza a los cínicos: **“El sabio no practicará el cinismo”** (D.L., X, 120). Pero la libertad Individual propia del sabio autosuficiente es valorada por ambas escuelas, de tal modo que, en contraposición a los estoicos, se suele decir que cínicos y epicúreos son antisociales, lo cual no es cierto en ninguno de los dos casos¹¹⁵.

Volviendo a los estoicos tardíos, habría que señalar finalmente que entre los dos, es Marco Aurelio el más entusiasta defensor de la vida social entre los hombres, sobre todo, de la vida comunitaria en la ciudad pequeña.

Allí según Marco Aurelio, se encuentra el fin, y éste es el bien común: Las acciones deben tener como fin el bien común y el ciudadano (XII, 20; XI, 21), dado que este fin es acorde con la naturaleza (IX, 31) **“Lo propio del ser sociable es darse cuenta de que obra de acuerdo y conforme al bien común”** (V, 6)

Probablemente a Marco Aurelio le hubiera encantado ese párrafo de Aristóteles en que manifiesta que, aunque sea el mismo bien del individuo el de la ciudad, es mucho

¹¹² Otra crítica que hace Epicteto a la negativa de la natural sociabilidad humana de Epicuro, sostiene que, por más que éste aconseje al sabio no criar sus hijos y no participar en política, la naturaleza lo llevará a tal punto, así como la naturaleza conlleva a los demás animales gregarios a cuidar de sus crías. (I 23, 5-6)

¹¹³ Véase, por ejemplo, el “mito de Protágoras” que cuenta Platón en su diálogo del mismo nombre, 320 C y sigs.

¹¹⁴ Según Anthony A. Long, el rechazo de Epicuro de la vida política, como medio para el logro de la felicidad, no está fundado en la misantropía, pues sostiene que la amistad es un “bien inmortal” (*Gn. Vat.*, 78). Sin embargo, los “amigos” de Epicuro deben ser sabios autosuficientes como él, y el resto, el vulgo, no cuenta para el Jardín. (Cf., Anthony A. Long, *op. cit.*, p. 77).

¹¹⁵ Que Epicuro no es antisocial se explicó ya párrafos arriba. Que la autosuficiencia cínica no convierte al hombre sabio en un individuo aislado, lo explica Rist. El sabio cínico es un hombre independiente, capaz de participar en relaciones basadas en la libertad mutua con otros individuos. (Cf., J. M. Rist., *op. cit.*, p. 71).

más grande y perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; ***“porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades”*** (E.N., 1094 b 5).

CONCLUSIONES

Tal y como se planteó en la Introducción, esta tesis pretende mostrar básicamente tres afirmaciones. Ya en el cuerpo de la tesis, éstas han sido desarrolladas en orden lineal; la primera en el Cap. II, la segunda en el Cap. III y la tercera en el Cap. IV. De acuerdo a éstas, las conclusiones de la presente tesis son:

Toda la reflexión de Marco Aurelio y Epicteto gira en torno a la vida virtuosa, a saber 1. cómo es ella y cómo conseguirla. Todos los principios éticos del estoicismo tardío desembocan en la búsqueda y conquista de la virtud en la vida práctica y no la mera especulación teórica. Sin embargo, dado que no hay una definición nítida de la virtud en la ética de los estoicos tardíos, mi propuesta, considerando la proximidad de los campos semánticos de los conceptos utilizados, es recurrir a los textos éticos de Aristóteles y utilizar la definición de la virtud ética que hace este filósofo, sin descuidar las restricciones del caso. De este modo, la virtud para los estoicos tardíos es efectivamente una *héxis prohairetiké*, aunque esto sólo en un primer sentido. Es decir, mientras hablemos del aspirante a la virtud o el *prokópton*, la virtud es el hábito, que está en plena formación, para elegir el bien y rechazar el mal. Una vez este hábito ha quedado como algo plenamente fijo -y éste es el segundo sentido de virtud- el *prokópton* ha alcanzado a la virtud y se ha convertido en un *spoudaíos o phrónimos*, un sabio que deja de lado el carácter electivo de su alma para convertirla en una pura tendencia permanente al bien y ya no propiamente una elección de éste, así como en un desprecio también permanente del mal. El bien, en resumen, sólo es objeto de elección en el *prohaíresis* del aspirante a la virtud, dado que el hombre

virtuoso no elige el bien, sino que él ya es bueno.

Si el prokópton quiere alcanzar una vida virtuosa, entonces debe someterse a lo que 2. he denominado “la ascesis de la virtud”, es decir, el método para racionalizar la conducta de este aspirante a la virtud. Ciertamente, si los estoicos aseguran que lo propiamente humano es el lógos en el alma, lo que hace este método es dominar las pasiones volviendo toda conducta en algo racional, un modo de recobrar el lógos que nos pertenece de acuerdo a nuestra phýsis humana. A este punto, el sabio será aquel que haya logrado racionalizar todos sus actos. Pero los estoicos tardíos sostienen que el dominio de la razón sobre nuestros actos exige un entrenamiento, y esa es la misión de la filosofía, procurarnos los principios para racionalizar la conducta. La ascesis de la virtud que llevará a cabo el prókopton tiene un doble entrenamiento: uno teórico y uno práctico. Parte del método, es seguir este orden secuencial: aprender primero, gracias a la filosofía, las normas o principios de una conducta racional a través de la meditación, y luego, aplicarlas mediante el ejercicio, el esfuerzo y la constancia a la vida hasta hacerlas un hábito. Es de notar que esta distinción del entrenamiento en una ascesis teórica y otra práctica tiene claros antecedentes en la escuela cínica.

Toda la prédica de la ascesis de la virtud por los estoicos tardíos cobra sentido a 3. partir de su concepción teleológica del mundo. Cada cosa en la naturaleza tiende a sujetarse al todo armónico como un fin natural. La naturaleza humana, entonces, será conformarse a aquello divino que existe en ésta: el lógos. De este modo, el fin de la vida humana y su conformidad con la naturaleza es justamente vivir según virtud, entendida como una vida que ha racionalizado las acciones. Prueba de esta conformidad es la vida del sabio. Asimismo, la vida virtuosa es lo que nos proporciona felicidad o eudaimonía, es decir, una vida autosuficiente libre de pasiones (apátheia) y sin turbación en el alma (ataraxía).

POST SCRIPTUM

¿Por qué es importante ahora y aquí en el Perú escribir una tesis sobre la ética del estoicismo tardío? Voy a asumir esta pregunta de una manera positiva, sólo que ampliando un poco sus horizontes; yo preguntaría ¿por qué es importante en el Perú escribir no sólo sobre la ética de la estoa tardía o sobre la filosofía estoica en general, sino también sobre la ética helenística y más aún sobre toda la filosofía helenística?. La respuesta que intento dar es más o menos la siguiente: cada escritor, filósofo, novelista, poeta, dramaturgo, cronista, etc., escribe cuanto escribe siempre dentro de un contexto específico. Toda su escritura le viene dada por el momento en el que vive; lo que piensa, lo que siente y cuanto hace pertenece a su tiempo y al tiempo de los demás que como él viven y sufren sus propios acontecimientos. De este modo, la filosofía del mundo helenístico pude distinguirse fácilmente de la filosofía del mundo clásico. De los cambios sufridos entre estos dos mundos no sólo son pruebas fieles las ideas filosóficas que han quedado más o menos registradas, sino también las expresiones artísticas. El arte clásico griego -como sus instituciones públicas- valoraba la simetría, la armonía y el canon expresados en la belleza física, lo que se perderá con el advenimiento de la cultura helenística, en que la obra de arte, como la escultura, dejará de ser monótona, armónica y equilibrada para mostrarse inestable, en movimiento y con un ritmo más intenso y agonizante, tal y como ocurrió con las estructuras tradicionales de la *polis* griega, la que tuvo como último defensor a un conservador tan poco perspicaz como Aristóteles, el cual no supo advertir el alud histórico que se precipitaba sobre sus hombros casi inevitablemente ¹¹⁶.

Lo que ocurrió en los tiempos del mundo helenístico, de alguna forma, ocurre

también ahora en el Perú y el resto del mundo contemporáneo. El ideal de la modernidad ha quedado relegado a unos cuantos conservadores. La defensa de la racionalidad de sus instituciones se basa en la creencia de que el imperio de la razón (la filosofía) podrá resolver estos y otros problemas propios de nuestro tiempo ¹¹⁷. ¿Habrá que pecar de ingenuo para seguir creyendo en esto? ¿O acaso existen otros motivos para creer en algo “increíble?” Sea como fuere, mi intención aquí es comparar el período crítico que atravesaron las instituciones clásicas helénicas con los momentos de incertidumbre y desesperanza que vivimos los peruanos y en general todos los humanos a inicios del siglo XXI. Una analogía aún más osada que voy a hacer entre estos dos tiempos y circunstancias históricas, es la que a mi parecer podría figurarse entre el imperialismo macedónico y la globalización actual. La búsqueda de ampliación de territorios conquistados dada por Filipo y sobre todo por Alejandro es hoy representada por las megacorporaciones internacionales y su dominio económico y comercial en las decisiones financieras interconectadas. El espíritu cosmopolita de la cultura helenística propiciada por Alejandro Magno lo vemos hoy en la prédica del liberalismo económico como única opción para todos los países que salieron del viejo y caduco esquema de la guerra fría. La reducción del etnocentrismo griego hacia las culturas bárbaras conquistadas también podemos verla ahora en la propaganda del respeto intercultural, ante el hecho del multiculturalismo en varios países y ciudades, como ocurre en el Perú.

¹¹⁶ No estoy diciendo que Aristóteles haya justificado las estructuras sociales de la *polis* debido a un interés de clase, pero sí que Aristóteles perteneció a esta sociedad y vivió parte de los logros civilizatorios de la *polis* griega, la que consideró como el fin último de todo proceso de civilización (*Pol.*, 1252 b 20). Obviamente, esto último puede entenderse como una justificación hecha por Aristóteles, y sin duda lo es, como la pretensión de justificar la esclavitud como fenómeno necesario y natural para el bienestar de los mejores (*Pol.*, 1254 b 10-25). Pero también podría pensarse que Aristóteles temía las reformas y los cambios que se venían, además por razones culturales; la filosofía misma caería en desprestigio en manos de bárbaros que no comprendieran las grandes tradiciones peripatética y platónica, y que usarán de la filosofía para menesteres y fines utilitarios, cuando ésta pretendía ser un fin en sí misma. No obstante, esta preocupación de Aristóteles, se diría, corresponde a los mismos intereses sociales y económicos. Que Aristóteles el último filósofo en defender a la ciudad-estado, es un hecho indiscutible, pero no es cierto que fuera el único pensador en asumir una actitud básicamente de protesta ante la acometida imperialista macedónica. Uno de éstos es el orador ateniense Isócrates, quien le dedica sendos discursos y cartas a Filipo II, rey de Macedonia y también a su hijo Alejandro. A este último, cuando Isócrates era ya un anciano, le escribe: “Oigo decir a todos que tú eres humanitario, amigo de Atenas y filósofo...actúas con prudencia al ocuparte ahora de estos estudios. Pues das esperanzas a tu padre y a otros de que, si cuando seas mayor perseveras en ellos, aventajarás en inteligencia a los demás tanto como tu padre ha sobrepasado a todos” (Carta V, a Alejandro, 2 y 5). Naturalmente, la estrategia de persuasión de Isócrates es la del elogio. (Cf. Isócrates, *Discursos II*, Trad. de Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Editorial Gredos, 1980, pp. 303-304). Sobre el conservadurismo de Aristóteles, véase el prólogo de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez a su traducción de la *Política* de Aristóteles, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

¹¹⁷ De estos conservadores modernos, podría decirse, que su defensa de la modernidad responde también a un interés de clase, como se dejó entrever en el caso de la defensa de la *polis* por Aristóteles. Pero la diferencia de ellos con éste es muy nítida: de Aristóteles podría pensarse que perdía todo cuanto era y cuanto creía si las instituciones de su época se venían a pique, por ello su tenaz defensa tardía. En cambio, en los nuevos conservadores podemos percibir un espíritu más acomodaticio, a tal punto que si la modernidad como proyecto es absorbido por otro discurso, más temprano que tarde volverán a rehacer sus esquemas teóricos y justificar, si es el caso, el nuevo orden. Aristóteles no creía en las reformas, radicales o parciales; ellos han hecho de la adaptabilidad su modo de vida.

Finalmente quiero hacer un especial reconocimiento a los filósofos estoicos que he estudiado en esta tesis: Epicteto y Marco Aurelio. Estos dos personajes expresan en sus ideas de la virtud y la vida feliz un tremendo compromiso ético. Ellos no podían teorizar sobre la conducta racional humana en la *ataraxía* o la *apátheia*, si no fueran a su vez vivos modelos de aquello que predicaban. La virtud de Epicteto y Marco Aurelio está en haber buscado ajustar sus hechos y acciones a su filosofía y a sus palabras, o como ellos dirían, haber buscado conformarse a su naturaleza.

Estas dos vidas paralelas, la del esclavo y del emperador, son simplemente paradigmáticas. Supieron asumir su tiempo y sus dificultades y se enfrentaron como pudieron. Uno, menos optimista en las funciones del estado y de la ciudad pequeña, e inclinado más hacia el refugio personal; el otro, obligado a pensar en el bien común y en la ciudad chica dada su condición de emperador, pero no menos reflexivo en la soledad de sus campañas militares. Ambos hacen, como dice Anthony A. Long, algo diferente que teorizar sobre lógica y física estoicas, pero que es de inmenso valor. “Por medio de ellos aprendemos qué se entiende en la práctica por un estoico comprometido. Así la teoría se vivifica, y los viejos resúmenes de la doctrina estoica antigua cobran carne y sangre”¹¹⁸. A la distancia, sirva este trabajo como un póstumo homenaje a quienes buscaron vivir virtuosamente y con dignidad, aún en contra de su tiempo.

¿Qué nos queda, entonces, a nosotros? En lo que a mí respecta, seguir buscando vivir con dignidad en nuestros actos y nuestros hechos, asumiendo una actitud “helenística” ante nuestro tiempo, y mientras dure esta lucha, refrescarnos con la belleza del arte, las buenas lecturas y las conversaciones con los amigos. Si no me doy cuenta, estoy en el jardín de Epicuro.

¹¹⁸ Anthony A. Long, *op. cit.*, pp. 118-119.

APÉNDICE. EL DEBATE “NATURALEZA-CULTURA”: algunas reflexiones sobre el estado de la cuestión

“¿Queréis vivir “según la naturaleza?” ¡Oh nobles estoicos, qué embuste de palabras!” F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal.

Uno de los principios básicos del estoicismo es su concepto de naturaleza y su interpretación a partir de ésta de la naturaleza humana. La naturaleza o *phýsis* para los estoicos, es la finalidad última de las cosas. Por eso, cada ente debe ajustarse o conformarse a ella, como la parte al todo. Entre estos seres hay uno cuya naturaleza se identifica con el *lógos* divino inmerso en la naturaleza. Este ser, sin duda, es el hombre, criatura especial dotada de razón para sus actos y fines. Pero la “naturaleza humana”, aquello que lo hace ser lo que es, es únicamente la razón o *lógos*. Ello conduce a la aparición de un dualismo antropológico¹¹⁹: el hombre es alma; el cuerpo es algo extraño e indiferente; el alma es racional; el cuerpo es, como los animales, irracional. Esta vieja

¹¹⁹ 1 En lo que sigue estoy haciendo referencia expresa de los estoicos tardíos, distinguiéndolos de la estoa antigua, que, como explica Rist, mantuvo la idea de la unidad de la persona en el *hegemonikón*, esto es, lo que él llama la tesis psicosomática de la actividad humana. (Cf., J. M. Rist, *op. cit.*, pp. 265-280).

distinción ¹²⁰ entre dos partes del hombre, cuerpo y alma, la primera, totalmente despreciada, y la segunda, asumida como lo propiamente humano y lo más valioso, ha generado posteriormente otros dualismos, como el dualismo de irracionalidad y racionalidad, lo que en términos más modernos será asumido como el dualismo de naturaleza y cultura, y en esto quisiera detenerme un poco. Hasta ahora se discute si la humanidad se encuentra en lo genéticamente heredado o en la adquisición de aprendizajes surgidos en la vida social. Sólo por recordar algunas de esas discusiones, voy a mencionar a dos. Una es la discusión entre Arnold Gehlen y Konrad Lorenz, y la otra, un poco más actual, es la controversia entre el materialismo cultural de Marvin Harris y la sociobiología de E. O. Wilson. Por obvias razones de espacio, sólo me remitiré a las ideas generales y a delimitar cuál es el estado de la cuestión.

Según el planteamiento antropobiológico de Arnold Gehlen, el hombre es un “**ser inacabado**”, debido a que su situación en el mundo está aún no resuelta; su propia existencia es su tarea por resolver ¹²¹. Esta posición especial en la naturaleza le viene dada al hombre gracias a que éste se encuentra en desventaja respecto a los demás mamíferos superiores; el hombre es, entonces, un “ser carencial”, pues le falta mucho de lo que los otros animales sí disponen para sobrevivir. Ante esta situación, dice Gehlen, el hombre se volverá un “ser práxico”; dado que no está terminado, sigue siendo tarea para sí mismo y de sí mismo. A través de su propia “acción” construye su humanidad y cubre sus carencias de ser no especializado. Para Konrad Lorenz, Gehlen está en lo cierto cuando afirma además que el hombre es un “ser cultural por naturaleza”, y también reconoce sus observaciones sobre la no-especialización del ser humano ¹²². Sin embargo, además del hombre, dice Lorenz, hay otros animales que mediante la curiosidad se “forman” un medio ambiente, y esto se produce en animales también carentes de adaptaciones especiales. Asimismo, cuando Gehlen considera que es específicamente humano el hecho de que el sujeto tenga un especial diálogo con el medio ambiente y así archive todo lo nuevo encontrado ante la eventualidad de ser necesario para su uso, esto, dice Lorenz, también ocurre con todos los aprendizajes de los animales especialistas de la no-especialización ¹²³. Una de las afirmaciones gehlianas que más celebra Lorenz es la definición tentativa del hombre como “ser inacabado”. Y aquí Lorenz llega incluso a dar pruebas a favor de esta tesis como algo cualitativamente humano. Según Lorenz, el afán investigador del hombre, que nace de la curiosidad típica de los animales especialistas de la no-especialización, en su intento de comprender el mundo que le rodea, **“perdura hasta la senectud, mientras que en los animales –incluidos los más inteligentes y más dotados de curiosidad –dicho afán**

¹²⁰ Como se dijo también en esta tesis, la distinción marcada del cuerpo y el alma en el hombre que asumen los estoicos tardíos, es anteriormente planteada por Pitágoras y Platón. Quizá fue Posidonio el que llevó esta idea hasta la estoa tardía.

¹²¹ Estoy parafraseando su primera obra antropológica: *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1980, pp. 10-35. La primera edición de este libro en alemán es de 1940.

¹²² De aquí en adelante estoy citando su estudio “El todo y la parte en las sociedades animal y humana, un examen metodológico”, escrito en 1950. Este y otros estudios están reunidos en el libro *Sobre las conductas animal y humana*, Barcelona, Editorial Planeta, 1985.

investigador ocupa sólo una pequeña fase en el desarrollo del individuo”¹²⁴ .

Pero Gehlen no se queda allí, sino que sostiene que el mundo humano es el mundo cultural y que todo lo que el hombre ha transformado en algo útil para su vida se llama cultura. Esto es, que la cultura vendría a ser la “segunda naturaleza”, o sea, la naturaleza humana, ***“elaborada por él mismo, la única en que puede vivir”***¹²⁵ .

La otra polémica entre Harris y Wilson es un poco más encarnizada. Haciendo un resumen apretado de ambas posturas, diríamos que la sociobiología trata de explicar la vida social humana por medio de los principios teóricos de la biología evolucionista darwiniana y neodarwiniana, y que el materialismo cultural acepta la aplicabilidad de los principios neodarwinistas para el análisis de la vida social de las especies infrahumanas, pero estos principios sólo permiten explicar una cifra insignificante de las diferencias y semejanzas socioculturales humanas. La sociobiología intenta explicar las diferencias y semejanzas socioculturales en función del principio darwiniano de la selección natural, considerando además el principio de la eficacia biológica de acuerdo al número de

¹²³ K. Lorenz, *op. cit.*, p. 206 y 209. Si Gehlen entiende que el hombre es un ser cultural porque construye su humanidad obligado por las carencias de ser especialista en la no especialización, entonces podemos entender que Lorenz plantea, al hablar de otros animales carentes de adaptaciones especiales que se “forman” su medioambiente, que la cultura no es algo únicamente humano. Para algunos, al contrario, los animales no tienen una vida cultural. Si aceptamos que uno de los rasgos más importantes de la cultura es la comunicación y transmisión de nuevas formas de comportamiento a otros miembros de la especie, a tal punto que lleguen a comportarse según estas formas, podríamos ver entonces cultura en algunos animales. Para ubicarnos en los casos mejor estudiados, revisemos los comentarios dentro de la ornitología. Ashley Montagu revisa los indicios de comportamiento cultural en los pájaros “paros” de Inglaterra, como un buen ejemplo de invención, transmisión y perpetración del comportamiento, los que han asumido la costumbre de abrir los tapones de la botellas de leche ubicadas en las puertas de las casas para beber la leche. (Cf., Ashley Montagu, *La dirección del desarrollo humano*, Madrid, Alianza Editorial, 1961, pp. 43-44). Según N. Tinbergen, las aves han desarrollado un mecanismo de enseñanza, pero aunque es realmente interno, no es innato, como parece sugerirlo Lorenz, sino que “las aves lo han adquirido escuchando la canción de sus padres. (Cf., N. Tinbergen, “Guerra y paz en los animales y el hombre”, en *Hombre y animal*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1985, p. 185). Para Richard Dawkins, la transmisión cultural no es un fenómeno exclusivo del hombre, y como ejemplo cita la investigación de P. F. Jenkins al describir el “invento” de nuevas canciones entre pájaros, las que eran transmitidas con precisión en su nueva forma a los pájaros más jóvenes, y a las que llama “mutaciones culturales”. (Cf., R. Dawkins, *El Gen egoísta*, Barcelona, Salvat Editores, 1985, pp. 282-283). Con todo, por más que algunos animales también tengan “cultura”, ésta no se compara a la cultura humana, que, como escribe el mismo Dawkins, ha dominado nuestras vidas.

¹²⁴ K. Lorenz, *op. cit.*, p. 221. Lorenz piensa que es una gran verdad lo que dice Gehlen al considerar al hombre como el ser amenazado o “expuesto al peligro”. “Ningún otro organismo, explica Lorenz, ha estado y está expuesto a estos peligros en la misma medida que el ser humano, debido a que ningún otro –en toda la historia del planeta – ha experimentado y está experimentando todavía un desarrollo tan vertiginoso como él. El hombre es el “ser inacabado” filogenética y ontogenéticamente”. K. Lorenz, *op. cit.*, pp. 214-215.

¹²⁵ Arnold Gehlen, *op. cit.*, p. 42. “El hombre es, dice Dawkins, entre los animales, el único dominado por la cultura, por influencias aprendidas y transmitidas de una generación a otra. Algunos afirman que la cultura es tan importante que los genes, sean egoístas o no, son virtualmente irrelevantes para la comprensión de la naturaleza humana. Otros estarán en desacuerdo con la observación anterior. Todo depende de la posición que se asuma en el debate “naturaleza frente a educación”, considerados como determinantes de los atributos humanos”. R. Dawkins, *op. cit.*, p. 4.

descendientes. En lo que sigue, voy a rescatar sólo algunas de las críticas de Harris a la sociobiología de Wilson. Para empezar, Wilson ha establecido una lista de rasgos conductuales que considera parte de la naturaleza humana¹²⁶, a los que Harris presenta varios contraejemplos. Primero, Wilson habla de las “expresiones faciales” como pautas de respuesta bajo control genético, por ejemplo, la risa y la sonrisa como expresiones de placer, fruncir el ceño para comunicar enojo, y llorar en señal de dolor o pena. Pero Harris menciona a algunas culturas que dan un sentido diferente a estas mismas expresiones faciales¹²⁷. La “evitación del incesto” es otro rasgo importante de la naturaleza humana según Wilson; pero hay explicaciones culturales, dice Harris, de la universalidad de los tabúes del incesto en la familia nuclear. Asimismo, la unión hermano-hermana estaba instituida en Hawai, Egipto, Perú y China. En la naturaleza humana, también son propios los “vínculos sexuales estrechos”. Según Harris, la sexualidad es parte de la naturaleza humana, pero no se puede afirmar que es natural la propensión a la promiscuidad o la monogamia, sino algo cultural. Otro rasgo que rescata Wilson es el **“vínculo entre progenitores e hijos”**. ¿Cómo explica Wilson entonces el infanticidio y otras formas de trato violento para con los niños si es “natural” el vínculo entre padres e hijos?. Un rasgo que también importa es la “territorialidad” natural humana, pero Harris sostiene que ésta aparece con el desarrollo de los modos de producción aldeanos de carácter sedentario y el aumento de la población.

Finalmente, habría que decir que los sociobiólogos no descartan que la mayoría de los respuestas sociales humanas son más bien producto del aprendizaje social y que escapan, por tanto, al control genético. Según Wilson, **“disponemos de elementos de juicio que nos indican que la mayoría, aunque no la totalidad, naturalmente, de las diferencias entre las culturas se basa en el aprendizaje y la socialización y no en los genes”**¹²⁸.

¹²⁶ E. O. Wilson ha planteado las bases de la sociobiología sobre todo en dos libros: *Sociobiología*, publicado en 1975, y *Sobre la naturaleza humana*, publicado en 1978. Respecto a los rasgos propios de la naturaleza humana, en total Wilson menciona alrededor de trece, pero sólo he rescatado para la crítica de Harris a cinco de ellos que me parecen más importantes. Cabe indicar que la crítica de Harris a la sociobiología y su diferencia con ésta, es planteada por él mismo en dos aspectos: “Primero, que sólo se postula un número reducido de instintos o pulsiones que sean importantes para comprender las diferencias o semejanzas culturales. Segundo, aunque se considera que la capacidad para el comportamiento cultural se halla arraigada en las capacidades genéticamente determinadas del aprendizaje y la simbolización, se entiende, asimismo que, una vez que estas capacidades han pasado a formar parte de la naturaleza humana, la subsiguiente evolución cultural se produce independientemente de ulteriores cambios o variaciones en la naturaleza”. (Cf. Marvin Harris, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 536). Una opinión parecida a la de Harris, en contra de los planteamientos de una sociobiología humana, es la de Stephen Jay Gould; para Gould, “si la biología humana engendró cultura, también es cierto que la cultura, una vez desarrollada, evolucionó con poca o ninguna referencia a la variación genética entre los grupos humanos ... la mayoría de los biólogos aprobarán mi argumentación en contra de la existencia de una base genética para la mayor parte de las diferencias de comportamiento entre los grupos humanos y para el cambio en la complejidad de las sociedades humanas en el curso de la historia reciente de nuestra especie”. (Cf., Stephen Jay Gould, *La falsa medida del hombre*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1988, p. 344).

¹²⁷ Harris menciona a numerosas sociedades amazónicas donde es costumbre llorar en honor de los invitados, o lugares en que el llanto no es producto del dolor, como el oficio de las plañideras en los funerales en el Oriente Medio o la India. (Cf., Marvin Harris, *op. cit.*, p. 541).

Ahora que el Proyecto del Genoma Humano^{129 1} es una realidad, estos temas de la naturaleza humana cobran nuevo interés, y la antigua y aún no acabada polémica entre naturaleza y cultura como lo propiamente humano, tiene nuevos datos que considerar.

Para terminar estas reflexiones sobre la “naturaleza humana” y la ética, diré que me parece un acierto metodológico, tal y como lo hacen Aristóteles y los estoicos, empezar por la búsqueda del conocimiento de la naturaleza humana para que, después de ello, sepamos cómo puede y cómo debería comportarse y vivir el hombre. Pero el problema con Aristóteles y los estoicos es que ellos dictan su propia noción de lo que debería ser la naturaleza humana, de modo que no se encargan de describir cómo es ella, sino más bien de prescribirla. Pero entonces, ¿cuál es la naturaleza humana? ¿No es cierto que aún hoy la esencia del hombre se nos escapa? Una postura menos optimista respecto a qué es el hombre es la asumida por Robert Ardrey, quien piensa que debemos buscar la esencia del hombre **“no en sus facultades, sino en sus paradojas”**^{130 2}. **“El hombre, según Ardrey, es un misterio que trasciende toda nuestra aritmética, y lo seguirá siendo, no lo dudo, cualesquiera que sean las revelaciones de nuestras futuras ciencias...nunca podremos siquiera penetrar en el misterio, sino aceptamos al hombre como una paradoja”**^{131 3}. **“Si el hombre es una maravilla, termina diciendo**

^{128 0} Citado por Harris, *op. cit.*, p. 543. En efecto, la crítica más dura que se ha formulado a la sociobiología, es que ésta presupone que las diferencias culturales humanas están determinadas estrechamente de acuerdo a una base genética. “La sociobiología humana, dice Gould, es una teoría del origen y conservación de las conductas adaptativas por selección natural; estas conductas deben tener, por tanto, una base genética, porque la selección natural no puede funcionar si no hay variación genética. Pero la adaptación como conducta humana no es un argumento privativo ni a favor de la influencia genética, pues la adaptación, sostiene Gould, en el ser humano “se puede dar por la vía alternativa de la evolución cultural, no genética”. (Cf, Stephen Jay Gould, *op. cit.*, p. 346). Según explica Harris, Wilson no asegura que la cultura no puede modificar los rasgos conductuales que él considera parte de la naturaleza humana, pero sí que “sería en extremo difícil, por no decir imposible, y casi con toda seguridad destructivo para el desarrollo mental”.(Cf., M. Harris, *op. cit.*, p. 538).

^{129 1} El Proyecto Genoma Humano comenzó en 1990 en los Estados Unidos con el objetivo de analizar molecularmente la herencia genética humana. Se trata de realizar mapas de cada uno de los cromosomas humanos. Implica dividir los cromosomas en pequeños fragmentos que puedan ser caracterizados y posteriormente ordenados en el cromosoma. Las dos partes vinculadas en la investigación sobre el genoma humano, fueron la empresa privada Celera Genomics y el Consorcio Internacional para el Secuenciamiento del Genoma Humano (formado por equipos estatales de los Estados Unidos, Japón, Inglaterra, Alemania y Francia). Hacia el 26 de junio de 2000, tras 10 años de intensa investigación, el genoma humano, considerado el auténtico libro de la vida, ha sido descifrado en sus partes esenciales. La información ya está disponible en algunos sitios web (www.science.com y www.nature.com), en donde expertos discuten las implicancias éticas del uso de técnicas de manipulación genética para prevenir o tratar enfermedades. Para algunos, el mejor ejemplo de lo que puede ocurrir con este descubrimiento sigue siendo la película *Gattaca*, protagonizada por Ethan Hawke y Uma Thurman. En *Gattaca*, a los bebés recién nacidos les extraen una mínima muestra de sangre. A partir de esa muestra, los médicos determinaban el genoma de ese bebé y su predisposición a padecer determinadas enfermedades (en el caso del protagonista, una grave insuficiencia cardíaca). En la película, los expertos podían modificar esa información genética y lograr que el bebé viviera una vida libre de esa enfermedad.

^{130 2} Robert Ardrey, *La evolución del hombre, la hipótesis del cazador*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 10. Ardrey plantea el ser de paradojas que es el hombre luego de criticar a T. Dobzhansky en su definición del ser humano. Según Dobzhansky, tres características distinguen al hombre: capacidad para comunicarse, la conciencia de la muerte y la conciencia de sí mismo.

Ardrey, entonces lo maravilloso debe residir en el cúmulo de sus contradicciones”

132 ⁴ .

Debemos darnos cuenta, según la advertencia de Ardrey, que el hombre carece de lógica en su vida; a diferencia de los animales determinados o especializados por naturaleza, su libertad para actuar y hacer su destino, más bien que dirigirlo a una supervivencia y calidad de vida mejores, en tanto humanidad, lo ha llevado a penetrar cada vez más en la incoherencia, de allí que el *Sapiens Sapiens* nos sea tan desconocido, a pesar de los múltiples esfuerzos en captar y adentrar en nuestra propia esencia o naturaleza humana. La libertad para la acción que recae en sus manos, permite al hombre escapar de cualquier definición reduccionista (animal racional, social, cultural, instintivo, con determinadas capacidades o facultades o sin ellas), mayormente de talante optimista o positivo (dígase la fe en la razón humana como fuerza metódicamente creadora de un mundo más conveniente para la existencia humana. Pero eso significa que ¿debemos abandonar la empresa de preocuparnos en conocer qué es el hombre y cuál es su naturaleza? ¿En qué hemos fallado hasta ahora? ¿No es acaso en sostener estos dualismos antropológicos de cuerpo-alma, materia-mente o naturaleza-cultura?. Hasta aquí, mi única intención ha sido la de plantear algunas dudas y dificultades al respecto, que he percibido partiendo del tratamiento del tema principal de estudio, sin el ánimo de resolverlas en esta tesis ni en otra cualquiera. Sólo he procurado rescatar con la mayor imparcialidad posible algunas de las ideas más importantes del debate “naturaleza-cultura” para avizorar cuál es el estado de la cuestión del mismo.

¹³¹ ³ *Op. cit.*, p. 13. Para Ardrey las paradojas humanas son patentes y desgarradoras: “Clásica es nuestra osadía, clásica nuestra cobardía. Clásica nuestra crueldad, clásica nuestra caridad...la compasión y la demencia están profundamente arraigadas en nuestra naturaleza, quizá tan profundamente como nuestra insensibilidad e indiferencia”.

¹³² ⁴ *Op. cit.*, p. 16.

BIBLIOGRAFÍA.

ARDREY, Robert; *La evolución del hombre, la hipótesis del cazador*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

ARISTÓTELES; *Política*, Traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza Editorial, 1995. ____; *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, 1987. ____; *Ética Nicomaquea y Ética Eudemia*, Traducción de Julio Pallí Bonet e introducción de Emilio Lledó Iñigo, Madrid, Editorial Gredos, 1985. ____; *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1959. ____; *Ética Nicomaquea*, traducción e introducción de A. Gómez Robledo, México, UNAM, 1954. ____; *Acerca del Alma*, traducción e introducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1978.

BRUN, Jean; *El Estoicismo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1962.

CASTILLO DÁVILA, Melquíades; *La Filosofía Estoica*, Lima (Tesis de Bachiller), UNMSM, 1947.

CORTINA, Adela; *Ética Mínima*, Madrid, Tecnos, 1996.

DAWKINS, R.; *El Gen egoísta*, Barcelona, Salvat Editores, 1985.

DÜRING, I.; *Aristóteles*, México, UNAM, 1990.

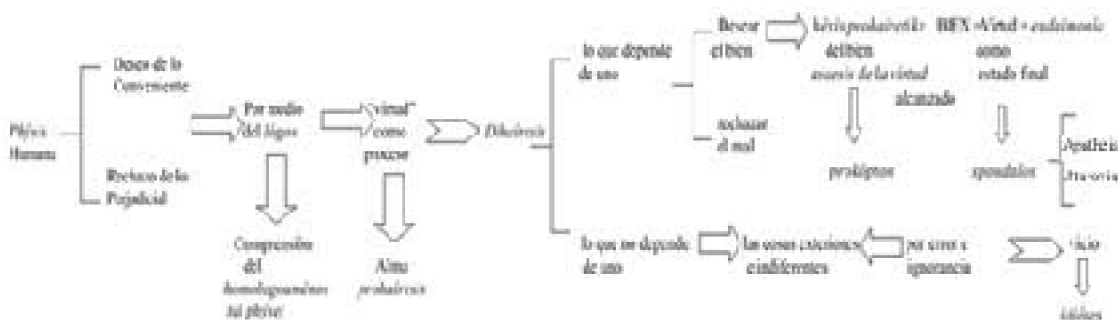
ELORDUY, E.; *El Estoicismo*, (2 vols.), Madrid, Editorial Gredos, 1972. ____; *Séneca I, vida y escritos*, Madrid, Editorial Gredos, 1965.

- EPICTETO; *Pláticas por Arriano*, (4 vols.), Traducción de Pablo Jordán de Urríes y Azara, Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos, Editorial Alma Mater, Barcelona-Madrid, 1957-1974. ____; *Entretiens*, Trad. Joseph Souilhé, Las Belles Lettres, París, 1975.
- FREIXAS, Alberto; *Frontón, su correspondencia con Marco Aurelio y Lucio Vero, contenida en el Código Vaticano*, Buenos Aires (Tesis doctoral), Universidad Nacional de Buenos Aires, 1928.
- GARCÍA BORRÓN, J.C.; “Los Estoicos”, en *Historia de la Ética*, vol. 1, Victoria Camps (comp.), Barcelona, Editorial Crítica, 1988. ____; *Séneca y los estoicos*, Inst. Luis Vives, CSIC, Barcelona, 1956.
- GARCÍA GARRIDO, J. L.; *La filosofía de la educación de Séneca*, Barcelona, Inst. Luis Vives, 1969.
- GARCÍA GUAL, Carlos; *La Secta del Perro*, Madrid, Alianza Editorial, 1987. ____; *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- GARCÍA GUAL, Carlos y ACOSTA, Eduardo; *Ética de Epicuro*, (texto bilingüe), Barral Editores, Barcelona, 1974.
- GEHLEN, Arnold; *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1980.
- GOLDSTEIN, L.; *The Meaning of Stoicism*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.
- GOULD, Stephen Jay; *La falsa medida del hombre*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1988.
- HARRIS, Marvin; *Caníbales y reyes*, Barcelona, Salvat Editores, 1986. ____; *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- HOSSENFELDER, Malte; “Epicuro-hedonista malgré lui”, en *Las Normas de la Naturaleza, estudios de ética helenística*, Malcom Schofield y Gisela Striker (comp.), Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1993.
- IBSCHER R., Gred; “*Deber, virtud y humanitas. Estudio comparativo sobre algunas cuestiones de Ética*”, Lima (Tesis doctoral), UNMSM, 1953.
- ISÓCRATES; *Discursos II*, Trad. De Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Editorial Gredos, 1980.
- LEVI, A.; *Historia de la Filosofía Romana*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1969.
- LONG, A. A.; *La Filosofía Helenística*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- LÓPEZ EIRE, A.; *Diógenes Laercio, Los Filósofos Estoicos*, Barcelona, PPU, 1990.
- LORENZ, Konrad; “El todo y la parte en las sociedades animal y humana, un examen metodológico”, en *Sobre las conductas animal y humana*, Barcelona, Editorial Planeta, 1985.
- MARCO AURELIO; *Meditaciones*, Trad. B. Segura Ramos, Madrid, Alianza Editorial, 1985. ____; *Meditaciones*, Trad. R. Bach Pellicer, Madrid, Editorial Gredos, 1983, introducción y notas de Carlos García Gual. ____; *The communings with himself of Marcus Aurelius*, (texto en griego y en inglés), London, W. Heinemann, 1961.
- MATES, B.; *La Lógica de los estoicos*, Madrid, Editorial Tecnos, 1985.
- MONDOLFO, Rodolfo; *Moralistas griegos*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1941.

-
- MONTAGU, Ashley; *La dirección del desarrollo humano*, Madrid, Alianza Editorial, 1961.
- PASCUALI, Antonio; *La moral de Epicuro*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1974.
- PUENTE OJEA, G.; *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Editorial Tecnos, 1974.
- RENAN, E.; *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1965.
- RIST, J. M.; *La Filosofía Estoica*, Barcelona, Editorial Crítica, 1995.
- ROMAINS, J.; *Marco Aurelio o el emperador de buena voluntad*, Madrid, Revista de Occidente, 1971.
- SAMBURSKY, S.; *El mundo físico a fines de la antigüedad*, Buenos Aires, EUDEBA, 1970.
- SÉNECA; *Cartas Morales a Lucilio*, (2Vols.), Trad. de Jaime Bofill y Ferro, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984.
- SCHWARTZ, Eduardo; *Figuras del mundo antiguo*, Trad. del alemán de J. R. Pérez Bances, Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- STAMPA, J. M.; *Las ideas penales y criminológicas de L. A. Séneca*, Valladolid, publicaciones de los seminarios de las Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid, 1950.
- TINBERGEN, N.; "Guerra y paz en los animales y el hombre", en *Hombre y animal*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1985.
- WILSON, E. O.; *Sociobiology*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.
- WILSON, E. O.; *On human nature*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

ANEXOS

ANEXO 1



ESQUEMA SOBRE LA VIRTUD EN LOS ESTOICOS TARDÍOS