



JUAN BERRAONDO  
**EL ESTOICISMO**  
la limitación interna  
del sistema

Como respuesta al silencio que se hace en el eudemonismo aristotélico cuando la fortuna da la espalda a los hombres, dejándolos así desahuciados desde el punto de vista de la vida moral, el estoicismo quiere deparar un procedimiento para preservar la capacidad personal aún en la mayor adversidad. Sea cual sea la circunstancia, el sabio que encarna el ideal conserva la paz del alma, es libre, no le hace mella lo que al común de los mortales fascina o repele y vive, por consiguiente, feliz en todo momento. Conoce el universo y las reglas del propio conocimiento: la moral forma un sistema junto con la física y la lógica, un todo en el que cada elemento depende de los otros dos. Sin embargo, la misma teoría que facilita la construcción del sistema entraña la trampa que le fuerza a replegarse. Una limitación que no es exclusiva del estoicismo, sino que afecta a toda teoría filosófica. ~

Juan Berraondo

# EL ESTOICISMO

La limitación interna del Sistema

MONTESINOS

*Primera edición: 1992*

© Juan Berraondo

Edición propiedad de Montesinos Editor, S. A.

Maignon, 26 - 08024 Barcelona

Diseño de cubierta: *Elisa Nuria Cabot*

ISBN: 84-7639-144-7

Depósito legal: B-15495-1992

Imprime: Libergraf, S. A. - C/. Constitución, 19 - Barcelona

Impreso en España

*Printed in Spain*



*Alejandro el Magno*

# Introducción

Una idea más o menos precisa de lo que representa el comportamiento estoico es de uso común. Se asocia coloquialmente con la resistencia serena al dolor y a la adversidad, con la virtud de la fortaleza y con la resignación. Una cierta especialización sacaría a relucir la autarquía, así como la *apatheia*, ausencia de pasión, y la ataraxia, tranquilidad de espíritu, como los ideales a cumplir. Pero hay en el estoicismo más de lo que concierne estrictamente a la moral. Emil Bréhier, uno de sus más penetrantes intérpretes, lo califica, en expresión repetidamente citada, como una «filosofía bloque». Adoptando una antigua división, los estoicos distinguen en la filosofía tres aspectos sistemáticamente trabados entre sí, dependientes unos de otros y del conjunto: física, lógica y moral. La comparan, expresando así la mutua dependencia entre sus componentes, a un campo en el que la cerca es la lógica, la tierra y los árboles, la física, y el fruto, la moral; también, a un huevo en el que la lógica es la cáscara, la física es la yema y la moral, la clara. Se trata de un sistema en el que la alteración de un elemento tendría que suponer el desmoronamiento del conjunto, lo cual viene a plantear una primera cuestión: la actitud de quien no se deja abatir por una circunstancia adversa, ¿implica en realidad, independientemente de lo que manifieste el mismo sujeto, la totalidad de la moral estoica y ésta, a su vez, las otras partes del sistema?

Estoicismo, epicureísmo y escepticismo son las tres escuelas que surgen y se desarrollan en el período helenístico, que corresponde a la expansión de la cultura griega a partir de la muerte de Alejandro. A pesar de las diferencias, las tres escuelas tienen mucho en común. Persiguen, por ejemplo, el mismo ideal de autarquía y pretenden ser una respuesta al platonismo y al aristotelismo. Se quiere tener a mano soluciones simples y no perderse en lo que se considera excesos metafísicos. En lo que se refiere a los estoicos, las filosofías de Platón y Aristóteles figuran como telón de fondo, como referencia que sirve de apoyo en unos casos, asimilando muchas de sus teorías o, en otras ocasiones, como las concepciones a rebatir y superar. El estoicismo retorna a Heráclito y Antístenes en lo que atañe, respectivamente, a la física y a la moral y se configura en pugna contra académicos y peripatéticos, los continuadores de Platón y Aristóteles, y también contra las otras dos escuelas del helenismo.

Únicamente los textos de la última etapa de la escuela han llegado hasta nosotros. De los períodos anteriores, sólo se cuenta con fragmentos que han sobrevivido en los trabajos de doxógrafos y críticos, como, por ejemplo, Plutarco, Clemente de Alejandría, Simplicio, Estobeo, Sexto Empírico y, más especialmente, Diógenes Laercio, que dedica el libro séptimo de sus *Vidas de los filósofos más ilustres* al relato de las de algunos de los primeros estoicos y a la exposición de su doctrina. Mención más especial aún, por la importancia de su aportación doxográfica, merecería Marco Tulio Cicerón, pero ocurre que además, en cierto sentido rebasa la condición de mero transmisor, asumiendo los principios y aspiraciones de los estoicos, por lo que se le suele hacer también, con múltiples reservas, un lugar entre ellos. A partir de 1903, H. Von Arnim comenzó la publicación de una recopilación sistematizada de los fragmentos más antiguos: *Stoicorum veterum fragmenta*, obra que integra y canaliza todo el material básico más antiguo. Poco antes de esta fecha, Alain, cuando todavía era Emile Chartier, escribió *La théo-*

*rie de la connaissance des stoiciens*, reclamando el interés para aspectos del estoicismo no exclusivamente morales. Estudios importantes más recientes —por citar al menos, como en el caso de Alain, aquellos a los que se hará referencia en estas páginas— son los de Eleuterio Elorduy, Joseph Moreaux, Victor Goldschmidt y los del mencionado Bréhier.

El fundador de la escuela es Zenón de Citio (332-262 a.C.). Nacido en Citio, Chipre, e hijo de comerciante, se dedicó él también al comercio hasta que su barco naufragó frente al Pireo. Llegado a Atenas, según nos cuenta Diógenes Laercio, preguntó a un librero dónde se encontraban hombres como los descritos en los *Comentarios* de Jenofonte. En aquel momento Crates pasaba por el lugar y el librero se lo señaló: «Sigue a ése». Crates, filósofo cínico de renombrada severidad, lo adoptó como discípulo. Zenón se acogió después a las enseñanzas del megárico Estilpón y de los académicos Xenócrates y Polemón. A la edad de cuarenta años fundó la *Stoa*: enseñó en uno de los pórticos del ágora de Atenas, en el pórtico policromado (*stoa poikilē*) —decorado, al parecer, por Polignoto— y sus discípulos serían los estoicos, los de la *Stoa* o el Pórtico. Admirado y celebrado por la manera de adecuar su modo de vivir a sus propias enseñanzas, su fama se extendió por toda Grecia y, a su muerte, los atenienses le hicieron elevar una estatua y construir una tumba en el Cerámico. Como su vida, su muerte tendrá también un significado doctrinal: ya anciano, en cierta ocasión tropezó, cayó y, golpeando la tierra con sus manos, se dirigió a ella: «Voy por mi propio pie, ¿por qué me llamas?». Entonces se dio muerte asfixiándose.

Su discípulo Cleantes (¿322?-232 a.C.) es el segundo jefe de escuela. Nació en Assos, Asia menor. Ha sido llamado el Hércules del estoicismo, no sólo por su fortaleza física —fue púgil—, sino por su valor y por su perseverancia. En contrapartida, se le reprochaba una mente poco sutil y se le llegó a tachar de asno. Y, sin embargo, es autor de un himno a Zeus, una de las cumbres de la literatura estoica y el único texto

completo que se conserva de esta época. De cualquier modo, fue, lo mismo que su antecesor, celebrado como sabio y también, llegado a una edad avanzada, se suicidó: tuvo que guardar ayuno durante algunos días a causa de una infección en la boca y cuando los médicos le permitieron comer de nuevo, dijo haber aprendido ya el camino, tras lo cual se dejó morir de hambre.

A su muerte, le sucedió Crisipo (277-210 a.C.). Nacido en Chipre, como Zenón, representa en cierto modo el polo opuesto de Cleantes. Es el lógico, el teórico capaz de leer en cantidades astronómicas y de escribir cientos de obras. Se le ha considerado el segundo fundador y se ha dicho que sin Crisipo no hubiera habido Stoa, no porque decayera bajo la dirección de Cleantes perdiendo sus adeptos, sino porque se veía cada vez más amenazada por los ataques dirigidos desde otras posiciones filosóficas y la doctrina requería la fuerza y el orden teórico del que Crisipo llegó a dotarle. Lo que también le supuso en vida gran reconocimiento y fama.

Zenón, Cleantes y Crisipo son tres máximas figuras del llamado estoicismo antiguo. La siguiente etapa, el estoicismo medio, representa la introducción de la doctrina en la esfera romana. Es medio, no sólo en el sentido histórico, sino también porque busca huir de radicalismos. Adquiere un carácter ecléctico y se suaviza hasta conciliarse con las posturas aristotélicas más firmemente rechazadas en origen.

Diógenes de Babilonia, discípulo de Crisipo, junto con el académico Carnéadas y el peripatético Critolao, fue enviado a Roma por los atenienses con la intención de dulcificar las relaciones entre las dos ciudades. Los tres obtuvieron considerable éxito y la doctrina estoica prendió en un terreno abonado por las aspiraciones de los romanos. Al poco, Panecio de Rodas (185-110 a.C.), la primera figura de esta etapa media, trabó contacto con Escipión Emiliano, el segundo Africano. El hecho de que mantuviera prolongadamente su amistad y su magisterio sobre Escipión, su círculo y también

otros prohombres, puede dar una idea de la importancia que alcanzó el estoicismo en el mundo romano.

Posidonio (¿135?-51 a.C.), nacido en Apamea, Siria, es el otro gran representante del estoicismo medio. Fue un hombre de saber universal: historiador, geógrafo, astrónomo, además de conocedor profundo de los filósofos antiguos. Escribió numerosas obras que se han perdido. Le visitó Pompeyo y tuvo como discípulo a Cicerón.

Cicerón (106-43 a.C.) es el que más propiamente puede ser considerado ecléctico. No siente una adhesión inquebrantable. Como si pensara que la verdadera batalla se libra en el foro, en donde lució su genial maestría, parece desentenderse al tropezar con dificultades teóricas y abandona entonces el estoicismo en favor de otras concepciones. Renegó de la física estoica por no encontrar acuerdo ni entre sus mismos defensores y se molestó en exponer detalladamente la teoría del conocimiento para rebatirla a continuación. Ni siquiera le convence en todo momento la moral, que a veces juzga rigurosa y paradójica en extremo, pero la defiende con entusiasmo en algunos textos, como en *De officiis* y *De finibus*.

Tres grandes figuras aparecen en el tercer y último período, el estoicismo imperial: Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Aun cifrándose preferente y fundamentalmente a la moral, relegando muy a segundo plano los otros aspectos, la doctrina recupera ahora su antiguo talante y se hace cargo de las consecuencias extremas de sus principios, asumiendo las conclusiones paradójicas.

Séneca (4 a.C.-65 d.C.) nació en Córdoba. Estudió retórica en Roma y se convirtió en uno de los más brillantes oradores. Además de orador, fue un escritor extraordinariamente dotado, prosperó como pocos social y económicamente y su talento le elevó hasta situarle peligrosamente próximo al poder. Fue, al parecer, una conjura que pretendía elevarle al trono la que, al ser descubierta, desencadenó su caída. Si el estoicismo ha sido acusado de producir textos oscuros y tediosos, se desquita con Séneca, quien llegó además a im-

primirle su sello personal hasta el punto de acabar por cuajar el término «senequismo».

Epicteto (¿50?-120) nació en Hierápolis (Frigia) y fue esclavo. Una vez manumitido, vivió en Roma hasta que en el año 93 todos los filósofos fueron expulsados de la ciudad por un edicto de Domiciano. Entonces fundó en el Epiro, en Nicópolis, una escuela a la que acudieron numerosos jóvenes romanos, entre ellos Flavio Arriano o Arrio, transcriptor de las lecciones morales de Epicteto: las *Diatribas*, *Pláticas* o *Disertaciones*, luego comprimidas por el propio Arrio en el *Manual*. De Epicteto se cuenta una celeberrima anécdota. Siendo todavía esclavo, fue en cierta ocasión sometido a tortura por su amo y mientras éste forcejeaba con su pierna, Epicteto le advertía: «me la vas a romper». Cuando al fin sonó el chasquido del hueso, Epicteto señaló a su amo: «¿lo ves?». Epicteto representa tal vez el estoicismo más genuino y radical. De él llega a decir Eleuterio Elorduy que es no tanto un estoico como un clínico civilizado por la Stoa.

Marco Aurelio (121-180) conoció su destino de emperador poco antes de contar veinte años, al ser adoptado por Antonino Pio, según disposición de Adriano. Subió al trono en el año 161 y se esforzó en desempeñar su papel cumpliendo con sus exigencias pero ajeno a todo afán de poder. Defendió las fronteras del imperio, sin proponerse jamás la expansión y murió, tras largos años de combate, por el que no sentía ninguna inclinación, en el curso de una campaña en el Danubio. Su gobierno ha sido siempre considerado modélico. Escribió las *Meditaciones* o *Soliloquios*, compendio de reflexiones para su propio uso, con el fin de tener presente la actitud correcta en cada momento en un perpetuo afán de superación.

Con la muerte de Marco Aurelio se cumplen casi seis siglos de existencia del estoicismo como doctrina filosófica de influencia predominante, manteniendo la unidad a pesar de diferencias o, incluso, disidencias en su propio seno. Los teóricos del cristianismo adoptan luego muchos aspectos de

la moral estoica y el neoplatonismo se ve influido por la física. Boecio, en el siglo VI, es un exponente de la síntesis entre estoicismo y cristianismo y uno de los ejemplos más eminentes de aplicación de la moral estoica: fue en prisión, esperando una muerte que sucedió entre torturas, donde escribió *De consolatione philosophiae*, su obra más conocida, en la que muestra cómo por medio de la razón se puede alcanzar la paz del alma. En el Renacimiento cobra nuevo empuje tanto la moral como el conjunto de la doctrina. Montaigne tiene presentes a los estoicos a lo largo de sus *Ensayos*, aunque se incline más, tal vez, por el epicureísmo o incluso por el escepticismo y Pascal, que critica la actitud del sabio estoico como paradigma de soberbia, tiene sin embargo el *Manual* de Epicuro como cumbre del pensamiento. Los principios estoicos asoman con claridad en la moral *par provision* cartesiana y en Spinoza, a quien se hará un lugar especial en estas páginas, encuentran una completa redefinición: su *Ética* establece la relación sistemática de las tres partes de la filosofía con vistas a la consecución de la sabiduría o de la felicidad. En Kant resultan claras las huellas de la moral estoica, y en Hegel, pese a mostrarse altamente desdeñoso con todo lo relacionado con esta escuela, reaparece el principio fundamental de la física estoica también como el elemento nuclear en su sistema. Por último, Freud, aunque considera que impide la satisfacción material, defiende la moral estoica como la más eficaz para neutralizar las experiencias negativas.

El estoicismo quiere ser una filosofía radical, no simplemente una representación o un instrumento para hacer comprensible el universo. El sujeto forma parte también de ese universo que es el objeto para el conocimiento, no flota en el exterior del objeto y por ello se hace necesario recuperarlo. Es la sistematización de la filosofía, el hecho de implicar mutuamente sus tres aspectos, la que logra la radicalidad del estoicismo. Al descubrimiento de una determinada estructura objetiva tiene que corresponder una actitud igualmente determinada. A la incógnita que plantea el universo no se res-

ponde únicamente con enunciados teóricos, sino comprometiéndose el sujeto por entero en la respuesta. En Platón y Aristóteles, por ejemplo, se da también la relación entre estructura objetiva y actitud subjetiva y, en cierto modo, toda filosofía es sistemática. Pero suele serlo de modo secundario y la relación aparece como una curiosa consecuencia. En cambio, el estoicismo, consciente de la relación de todo con todo, se presenta de entrada como sistema que ofrece de golpe todos los elementos, negándose a avanzar paso a paso tratando sucesivamente aspectos aislados, puesto que al dedicar la atención a cada uno de ellos quedarían en suspenso los demás. La coherencia del sistema no resulta de una simple suma de sus componentes.

Esta coherencia presenta, sin embargo, el serio problema del despliegue de la unidad en diversidad: de una manera o de otra será necesario desenredar el ovillo y exponer uno tras otro los diferentes aspectos, lo cual supondrá inevitablemente una impugnación de su pretendido carácter unitario, al privilegiar aquella parte por la que se empieza y postergar, en consecuencia, las demás. Subsidiariamente, este problema deriva en el del orden de la exposición. Tal vez lo más ortodoxo fuera empezar por la lógica, seguir con la física y acabar con la moral, porque era el orden que preferían Zenón y Crisipo. Eran partidarios de romper la cáscara. Pero también es posible situarse de entrada en el interior del sistema. Puesto que la mutua implicación supone que cada una de las partes se encuentra lógicamente precedida por las otras dos, cualquier solución será lícita. Spinoza expone primero la física —metafísica, teología, teodicea—, por medio de la teoría del alma pasa después a tratar la lógica —teoría del conocimiento— y, por último, presenta la moral. Hay también quien comienza por la moral, y eso será lo que se haga aquí. De hecho, se ha empezado ya hablando de la actitud estoica, no de lo que concierne a su concepción del mundo o a su criterio de verdad. A pesar de la cohesión que nivela los tres aspectos, el estoicismo se presenta fundamentalmente como

¡Oh el más glorioso de los inmortales, que tantos nombres  
tienes, eternamente omnipotente!

Zeus, Rey y Amo de la Naturaleza, que gobiernas todo con-  
formemente a la ley,

Te saludo, porque es un derecho para todos los mortales di-  
rigirse a ti.

Puesto que han nacido de ti, los que participan de esta ima-  
gen de las cosas que es la palabra,

Los únicos entre los que viven y se mueven, mortales, en  
esta tierra.

Cantaré y celebraré tu poder.

A ti todo este universo que gira en torno a la tierra.

Obedece lo que le ordenas y de buen grado se somete a tu  
poder,

Tan formidables son tus instrumentos y tus invencibles  
manos,

El eterno rayo ígneo de doble dardo.

Bajo cuyo choque se estremece la Naturaleza entera.

Por su medio diriges con rectitud la razón común que todo  
lo penetra,

Y que se mezcla con las luces celestes, grandes y pequeñas.

Por él has llegado a ser lo que eres, Rey supremo del universo.

Nada se lleva a cabo sin ti, oh Divinidad, ni sobre la tierra,

Ni en la región etérea de la bóveda divina, ni sobre el mar,

Salvo las locuras de los perversos.

Pero tú sabes reducir lo que no posee medida,

Ordenar el desorden; en ti la discordia es concordia.

Así has ajustado en un todo armonioso los bienes y los males

Para que sea una la eterna razón de todas las cosas,

Esta razón que sólo los malvados apartan y descuidan,

Desdichados que ansian los bienes

Y no discernen la ley común de los dioses, ni la entienden,

Esta ley que, si la siguieran con inteligencia, les haría vivir  
noblemente.

Pero ellos, en su locura, se lanzan sobre el mal.

Unos porffan por la gloria,

Otros se abalanzan sin elegancia hacia las riquezas,

Otros hacia el relajo y las voluptuosidades corporales.

Se dejan llevar de un objeto a otro

Y se afanan para alcanzar resultados no apetecidos.

Pero tú, Zeus, de quien vienen todos los bienes, dios de las  
negras nubes y del rayo deslumbrador,

Salva a los hombres de la p rfida ignorancia,  
Ap rtala, oh Padre, lejos de nuestra alma; d janos participar  
En esta sabidur a sobre la que te fundas para gobernar con  
justicia todas las cosas.

Honrados por ti, te honraremos a nuestra vez  
Alabando continuamente tus obras, como corresponde a  
los mortales; porque no hay, para hombres o dioses  
M s alto privilegio que cantar como se debe la ley universal.

Cleantes: *Himno a Zeus*

una moral, hasta el punto de resultar problemática la implicación con respecto a ella de la física y la lógica. Son, precisamente, las vicisitudes de esta teoría moral las que se tendrán especialmente en cuenta. Los textos con que se cuenta responden en aplastante mayoría a cuestiones morales. Son los de la última etapa y el orden que se va a seguir querría ser un intento de adentrarse en el pasado, oscurecido por la escasez de documentos. Los problemas de la física y de la lógica pueden resultar más o menos lejanos y especializados, por lo que su planteamiento es fácil que tropiece con la indiferencia; en cambio, los problemas morales han de verse necesariamente más próximos, urgentes y universalizables. La anteposición de la física o de la lógica con respecto a la moral condicionaría la aceptación de esta última a la de ciertos presupuestos teóricos. De cualquier modo, resultará inevitable hacer pie en la cosmología para asentar la moral, lo cual habla en favor de la cohesión niveladora entre los tres componentes de la filosofía. Pero, muy especialmente, la moral ocupará el primer lugar en esta exposición —el primero y el más abrumadoramente amplio—, porque, si el carácter sistemático hace posible la radicalidad de la filosofía estoica, es la actitud del individuo la que cierra la aspiración de llegar hasta la raíz. La concepción del universo —aunque esto ahora abogue por la desintegración del sistema— se sostiene con la comprensión y el apoyo del sujeto racional. Teniendo más en cuenta su función en el sistema que las cuestiones que entrañan en sí mismas, a la exposición de la moral seguirán la de la física y la de la lógica, esta última como puente o conexión entre los otros dos aspectos, lo universal del cosmos y lo particular de la actitud moral.

## Abreviaciones

<i>Stoicorum veterum fragmenta</i> .....	S. V. F.
Cicerón: <i>De finibus</i> , III .....	Fin.
Primeros académicos .....	Ac.
Séneca:	
<i>Epístolas morales a Lucilio</i> .....	Ep.
<i>De la constancia de sabio</i> .....	Const.
<i>De la brevedad de la vida</i> .....	B. V.
<i>De la vida feliz</i> .....	V. F.
<i>De la Providencia</i> .....	Prov.
<i>Cuestiones naturales</i> .....	C. N.
<i>De la tranquilidad del alma</i> .....	T. A.

Cuando la referencia al libro VII de las *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio aparezca expresada en el texto, se señalará únicamente, tras la cita, el número del párrafo correspondiente entre paréntesis. Si resulta necesario proporcionar tal referencia, se indicará D.L., seguido de la numeración. También en el caso de las *Diatribas* de Epicuro y de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, solamente figurará la numeración si se especifica el autor en el texto.

# 1. La armonía con la naturaleza

La moral estoica se presenta como un eudemonismo, puesto que el objetivo que se propone es la eudemonía o felicidad. Ya Tales de Mileto había definido la sabiduría como el medio para alcanzar la felicidad y esta idea preside todo el pensamiento moral griego. Con Aristóteles los términos del eudemonismo adquieren una ordenación metódica. Se trata de proponer un bien a la medida humana, que tendrá que ser la felicidad, puesto que todos la perseguimos y de ofrecer entonces el método más eficaz para lograrla. Una vida plena y satisfactoria se consigue mediante la observancia de las virtudes morales —que se compendian en dos: generosidad y templanza—, y contando con la colaboración de una fortuna favorable —solvencia económica, posición social, incluso prestancia física—. El sujeto podrá entonces, en la medida de lo posible, hacerse dueño de su propio destino y también acreedor de reconocimiento y admiración por parte de sus conciudadanos, lo que le devolverá la imagen de su propia grandeza.

Sin embargo, más allá de lo que constituye esta existencia satisfecha, Aristóteles nos presenta otro objetivo porque su condición humana le lleva a supeditar la vida moral al conocimiento: la plenitud o la felicidad del hombre consistirá en trascenderse a sí mismo por medio de la dedicación a la actividad teórica o contemplativa, en principio más propia de dioses que de hombres. El conocimiento, la investigación, la

actividad contemplativa, es, para Aristóteles, lo único que puede constituir un fin en sí y, aunque se trate también de mejorar el modo de vida o de alcanzar la felicidad, lo que atañe propiamente a la moral queda en segundo lugar, como medio para acceder a la actividad más excelsa, de tal modo que se suponen —y podría parecer que hasta se obvian— las virtudes morales en quien es capaz de dedicarse a tareas intelectuales.

Los estoicos, retornando a Sócrates, adoptan en este punto la posición contraria: no se tratará de vivir para saber, sino de saber para vivir. El conocimiento deberá encontrarse al servicio de un determinado modo de vida, deberá servir para apuntalar una cierta actitud. Según Séneca, la filosofía debe buscar la vida recta y, para Epicteto, sin virtud o rectitud, los conocimientos de orden teórico no tienen ningún valor en sí, más aún, torcerán y perderán a quien los busque por ellos mismos, porque fuera del cauce moral la inquietud teórica no es sino vanidad.

Una fórmula del fundador de la escuela expresa en qué debe consistir esa actitud: la finalidad es vivir conforme a la naturaleza (D. L., 87; S. V. F., 179). En realidad, la fórmula es común a otras doctrinas de la época y es más bien el contenido lo que marca las diferencias. Para el cinismo, por ejemplo, corriente en la que el estoicismo encuentra algunas de sus raíces, la conformidad con la naturaleza suponía el rechazo de lo superfluo y artificioso, concepto que incluía todo lo que sobrepasaba la necesidad entendida en el sentido más estricto. En el estoicismo, la naturaleza no es, sin más, lo que se opone al artificio y la conformidad o la armonía con la naturaleza, es decir, con el universo, «*homologoumenos tē phýsei zēn*», *homología* para los latinos, es para cada hombre acuerdo con su propia naturaleza racional y, en consecuencia, acuerdo con la racionalidad universal.

Zenón observa que la desdicha consiste en estar dividido, es decir, querer cosas contradictorias, pretender dirigirse hacia objetivos incompatibles entre sí. Tanto Platón como Aris-

tóteles habían considerado la manera de unificar todas las tendencias bajo el imperio de la razón, con el fin de evitar la dispersión a la que nos somete la diversidad de reclamos. Platón propone la imagen del auriga como árbitro mediador entre las tendencias pasionales, reacias a dejarse dirigir, y otras inclinaciones mejor dispuestas; Aristóteles, la idea de la segunda naturaleza, a partir de la cual la virtud, la acción guiada por la razón, acabaría por producirse espontáneamente, pues por medio del hábito se habría tenido que ir reduciendo progresivamente el aspecto irracional. Lo característico del hombre, lo propio de la naturaleza humana, es la razón. El hombre, según Aristóteles (*Moral a Nicómaco*, II), comparte con las plantas y los animales la vida vegetativa y con los animales, la vida sensitiva, pero posee en exclusiva la razón y será la razón, por consiguiente, la que señale el camino a seguir. También para los estoicos la moral consistirá en ser en profundidad lo que se es nominalmente. La razón es lo que llaman la parte hegemónica del alma y situarla en el lugar privilegiado que le corresponde, como guía o instancia determinante de la acción, supondrá el acuerdo con la propia naturaleza racional.

Con alguna que otra excepción, resulta ya tópica la referencia histórica a la que irremisiblemente las exposiciones de la filosofía estoica vienen a rendir tributo. El imperio alejandrino sepulta el régimen de la polis y el individuo, que pierde el control de los destinos de la comunidad, pierde también el control de su propio destino. Las alteraciones de orden social responden ahora a causas lejanas, al capricho de los príncipes, por ejemplo, y no a decisiones tomadas en común. El rico puede encontrarse de la noche a la mañana en la miseria, el libre sometido a tortura y esclavitud, y el poderoso en prisión. Es una situación de zozobra y de inseguridad o, bien, una situación en la que la zozobra y la inseguridad pasan a primer plano en las conciencias. De todos modos, tenga o no consistencia la referencia a causas exteriores al mismo pensamiento como justificación última, He-

gel resulta convincente al afirmar que los espíritus más exigentes buscan la firmeza de la norma en su interioridad cuando quiebran los códigos vigentes. Este es el caso de Sócrates y también el de los estoicos (G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Introducción). Igualmente lo sería el de las otras escuelas helenísticas y esto es lo que significa la fórmula del acuerdo con la naturaleza, una garantía de universalidad y, por tanto, de certeza con respecto al propio comportamiento.

No sólo la acción y la vida en general serán rectas, sino que el sujeto se encontrará a salvo de la marea de los avatares. No dejarán de acosarle y, desde luego, podrá verse sometido a la ruina tanto física como económica, caer en manos de un desaprensivo o perder un allegado, pero la interioridad en la que se haya logrado el acuerdo consigo mismo no se verá afectada. Siempre cabe sustraerse a las asechanzas. Una y mil veces señala Epicteto la distinción entre lo que depende de uno mismo y lo que nos es exterior y sobre lo que no podemos ejercer ningún control. Todos los acontecimientos pertenecen a la segunda categoría, pero desde ese núcleo que depende de nosotros podemos rechazar cualquier ataque. Es la ciudadela de Marco Aurelio, fruto de una inteligencia libre de pasiones y cuyo abandono equivale a la desdicha (VIII, 48). También Montaigne habla de la conveniencia de fabricarnos una trastienda, en la que el alma pueda volverse sobre sí misma en soledad y libertad, para encontrarnos dispuestos en todo momento a renunciar a cualquier otra posesión. El precedente es, naturalmente el «*daimôn*», el hombre interior socrático. No hay fórmula para dominar el mundo exterior, pero sí las hay para defenderse de sus embates y conseguir y salvaguardar la paz del alma. Por ello el ideal estoico se concreta también como *apatheia*, ausencia de pasión, pues si los acontecimientos nos afectan y nos turban es porque nos ligamos a las cosas exteriores por medio de las pasiones y permitimos que nuestros destinos dependan de ellas.



*Michel de Montaigne*

Séneca transcribe un verso que se convierte en el lema del pensamiento moral estoico: «Ducunt fata volentem, nolentem trahunt». Los hados ayudan al que quiere, al que no quiere le arrastran. El ser finito se encuentra necesariamente sujeto a los caprichos de la fortuna y puede chocar contra ella o hacerla su aliada, entendiendo su propia situación. El verso en cuestión expresa algo más que resignación, concepto que suele asociarse inmediatamente con el de estoicismo, hasta identificarlos incluso. El estoicismo no propone abandonarse a una fuerza superior a causa de la impotencia humana, sino identificar la propia voluntad con la voluntad universal. Bréhier señala igualmente que no se trata de una resignación dispuesta a aceptar lo peor, sino de una aceptación complaciente del mundo (*Historia de la filosofía*). Entre ser arrastrado y dejarse guiar se abre un abismo que la resignación no franquea. Si acoplamos nuestra voluntad a los acontecimientos, dice Epicteto en una de las más logradas síntesis del pensamiento moral estoico, nada sucederá en contra de nuestros deseos y viviremos sin pena ni temor (II, XIV, 7).

La conformidad con la naturaleza es, pues, en principio, acuerdo interno, conformidad consigo mismo, pero la fórmula hace también referencia a un mundo exterior. Se trata de acomodar el comportamiento individual a la ley que rige el universo. Epicuro se esfuerza en conocer la naturaleza, pero para concluir que las fuerzas de carácter divino que la pueblan no se ocupan de lo humano. Así será posible desentenderse y librarse de los temores que suscita la acción de los dioses, para mejor emplearse en combatir la adversidad con el recuerdo de los momentos agradables. Pero los hados, lo que no depende de nosotros, nos envuelven y diseñan nuestra existencia. Representan el mundo exterior que no se puede ignorar y vale más intentar una reconciliación con el destino. Por ello el estoicismo viene a exigir una ratificación objetiva: el acuerdo con la propia naturaleza racional deberá ser también acuerdo con la racionalidad universal. Frente a la ataraxia epicúrea, que se concreta como ausencia de do-

lor, la armonía con la naturaleza del estoicismo adquiere un carácter marcadamente positivo. El universo, la realidad, no puede equivocarse y si el sujeto se guía en su vida por las mismas leyes que rigen en esa esfera, no tendrá ya motivos para desconfiar acerca de la rectitud de su acción. Si la propia razón constituye un terreno seguro es porque la realidad se encuentra también gobernada por la razón. El universo, por consiguiente, tendrá que estar constituido de tal modo que permita ese acuerdo interno, tendrá que garantizar su posibilidad.

El estoicismo no señala un objetivo imposible o un ideal inalcanzable, sino que presenta la sabiduría y la felicidad como la meta natural del hombre e inalienable una vez lograda. De no verse la armonía interior respaldada por el mundo exterior, todo logro se encontraría bajo amenaza; si el exterior no corresponde al proyecto, el objetivo nunca podrá ser realmente alcanzado y la voluntad se verá indefinidamente enzarzada en una lucha contra un universo ajeno a sus exigencias. No hay finalidad para no ser cumplida, dice Epicteto y la finalidad del hombre es encontrarse en el mundo en su propio medio, es decir, en armonía con la naturaleza. Nada tendría sentido si el esfuerzo humano por alcanzar el bien se viera indefectiblemente desmentido.

Platón descarta de entrada tal posibilidad: el bien es el principio generador del ser, pero se encuentra más allá, no sólo con respecto al mundo sensible, sino más allá de las esencias, más allá de las mismas ideas; cuando se pretende aproximarlo al mundo sensible, inevitablemente se desfigura hasta adoptar la forma del mal, por lo que abandonar la existencia terrenal sería condición necesaria para alcanzarlo. Rechazando el bien platónico por inaccesible, inaccesible incluso al pensamiento y, más aún, inútil también en el caso de que pudiera ser conocido, con la combinación de la virtud y el favor de la fortuna, Aristóteles quiere proponer un bien a la medida humana. Pero la intervención de la fortuna como ingrediente para conseguir el objetivo, deja inevitablemente ex-

puesto cualquier logro a los caprichos del azar, de modo que la felicidad no podría ser, en consecuencia, definitivamente lograda. La fortuna o el azar tendría, en suma, la última palabra: aquel en quien se cebara la desgracia se encontraría, desde el punto de vista de esta filosofía moral, irremediablemente perdido. Y es la misma concepción cosmológica de Aristóteles la que impide que el proceso moral tenga un término en la consecución definitiva de la felicidad. En su cosmología hay dos mundos: uno, inmutable y rigurosamente ordenado, que recibe directamente el efecto del primer motor y al que se le adecúa un conocimiento de tipo científico; otro, cambiante, movedizo e inacabado, en el que las cosas no son siempre idénticas a sí mismas y sus elementos no han llegado a estabilizarse, pues recibe ya disminuidos los efectos del primer motor. Es el mundo sublunar, al que sólo se puede aplicar un conocimiento de tipo aproximativo. El hombre, por su actividad intelectual, aspira a contemplar el primero, pero su existencia se despliega en el segundo. La felicidad que pueda alcanzarse resultará inevitablemente precaria, porque se apoya en una base quebradiza. En estos términos, el acuerdo con el universo es imposible, pues no habría modo de acoplarse a un universo regido por leyes ambiguas. Y sería absurdo en este caso intentar hacer como el mundo y buscar el acuerdo en la ambigüedad y la indeterminación, ya que por principio cualquier proyecto moral trata, precisamente, de sobreponer el orden y la racionalidad a la confusión y al caos.

Paradójicamente, contra la evidencia del efecto turbador de los acontecimientos y de los bandazos entre los que discurren las vidas humanas, los estoicos afirman la unidad, la racionalidad y la regularidad del universo. Pese a que el mundo social ofrece una apariencia desordenada y sin sentido, el universo debe ser racional hasta en sus menores extremos. El repliegue a la interioridad del individuo viene a implicar una confianza sin reservas en el orden del universo, saltando por encima de las adversidades, de modo que supone, no una hui-

Es preciso, en efecto, tomar la naturaleza como guía: es ella lo que la razón observa y consulta. Porque vivir felizmente y vivir conforme a la naturaleza es lo mismo.

Séneca: *De la vida feliz*, 8

O un mundo ordenado, o una mezcla confusa muy revuelta pero sin orden. ¿Es posible que exista en ti cierto orden y, en cambio, en el todo desorden, precisamente cuando todo está tan combinado, ensamblado y solidario?

Marco Aurelio: *Meditaciones*, IV, 27

La sustancia del conjunto universal es dócil y maleable. Y la razón que la gobierna no tiene en sí ningún motivo para hacer mal, pues no tiene maldad, y ni hace mal alguno ni nada recibe mal de aquella. Todo se origina y llega a su término de acuerdo con ella.

Marco Aurelio: *Meditaciones*, VI, 1

Para el ser racional el mismo acto es acorde con la naturaleza y con la razón.

Marco Aurelio: *Meditaciones*, VII, 11

Imaginate que todo aquel que se aflige por cualquier cosa, o que de mal talante la acoge, se asemeja a un cochinillo al sacrificarle, que cocea y gruñe. Igual procede también el hombre que se lamenta sobre su pequeño lecho, a solas y en silencio, de nuestras ataduras. Piensa también que tan sólo al ser racional se le ha concedido la facultad de acomodarse de buen grado a los acontecimientos y acomodarse, a secas, es necesario a todos.

Marco Aurelio: *Meditaciones*, X, 28

da del mundo, sino una fusión con el universo. Frente al distanciamiento epicúreo, ello proporciona una dimensión religiosa al estoicismo y responde al empeño de hacerse cargo de la totalidad. La racionalidad no es sólo una propiedad, sino que la razón, el logos, es el principio generador del universo, la misma divinidad.

Lo particular cede terreno ante lo universal. La comprensión del orden racional permite la fusión o la identificación de la voluntad individual con el propio destino y con el del universo. No somos cada uno de nosotros el centro del mundo y, como observa Marco Aurelio, me vaya bien o me vaya mal, el mundo es siempre el mismo. Hay algo que tiene más entidad que uno mismo y es el universo. El todo domina sobre la parte y, en virtud de este dominio, la totalidad aparece dotada con un designio, un propósito al que inmediatamente se le atribuye racionalidad. El ser racional quiere ver su razón reflejada en el resto y por ello argumenta también Marco Aurelio: si hay razón en una parte del universo, tendrá que haberla en su totalidad (IV, 27). Un foco único de irracionalidad impediría afirmar que el universo fuera racional y, si el universo ha de ser racional puesto que el hombre lo es, entonces deberá serlo en su totalidad, sin dejar absolutamente nada en la sombra.

De todos modos, se trata de una afirmación sostenida con fe y, puesto que constituye el principio en el que se asienta el resto de la doctrina, le ha valido al estoicismo ser tachado de dogmático. No se trata de la hipótesis necesaria en toda investigación —forzosamente se debe presuponer la racionalidad e inteligibilidad del objeto que se estudia—, sino más bien de una petición de principio que da por demostrado aquello que se tendría que demostrar. Es una *ultima ratio* y jamás se pone en cuestión. La tarea de la física será la de asentarla y proporcionarle un contenido. Con ello la moral muestra su dependencia con respecto a la física, pero la intuición originaria tiene una mayor carga moral. De hecho lo teórico aparece siempre en segundo plano, no como fin en sí, sino

como medio para apuntalar el dogma, y así decía Crisipo a Cleantes que propusiera los principios sin preocuparse de más y que le dejara a él el cuidado de sustentarlos por medio de argumentos. La intuición que pone el objetivo moral en el acuerdo con la propia naturaleza racional y, por consiguiente, con la razón universal, traza de golpe las líneas maestras: el ideal y sus implicaciones teóricas. Ahora se tratará de mostrar el trayecto de acceso hasta la identificación con la razón universal.

## 2. La inclinación natural

La fórmula de la armonía con el universo expresa una aspiración de todo ser racional, es aquello que todos los hombres persiguen o aquello en función de lo cual hacen lo que hacen. Es una aspiración inscrita en la naturaleza de cada hombre y el estoicismo resulta ser, en principio, un naturalismo, una moral fundada en una exigencia natural. No habrá, por tanto, necesidad de recurrir a un bien que nos trascienda para conocer hacia dónde debemos dirigirnos, porque nuestra propia naturaleza nos lo enseña. En el alma de cada ser se da un impulso, *hormē*, por el que todo lo que hace persigue su propio bien. Si algo existe, sus componentes deben mantener entre sí y con el entorno una relación positiva. Así se dice, por ejemplo, que los seres vivos se adaptan al medio. Pero también es cierto que esa relación suele dejar de ser positiva y que el medio puede volverse contra sus habitantes. Esto da lugar a considerar que espíritu y materia se encuentran enfrentados en una diferencia que se tiene que dirimir, precisamente, en el terreno de la moral: hay morales cuyo principio es la negación del impulso natural en nombre de una prescripción de orden espiritual. Es el caso de la de Kant, que en este punto establece sus diferencias con el estoicismo. La diferencia obedece a que se parte de la idea que considera al hombre un elemento más de la naturaleza —a la que, si se quiere, sirve de prolongación más allá de la mera materialidad—, o bien de pensar que el hombre se opone a la na-

turalidad como algo radicalmente distinto, porque es el único ser racional. Esta oposición conlleva como correlato metafísico la idea de un mundo escindido. En cambio, la idea de un universo enteramente racional en el que los elementos se adaptan al conjunto parece acomodarse mejor con un naturalismo en el ámbito moral.

El bien, la armonía con la naturaleza, no está, pues, reñido con el interés personal; al contrario, será la búsqueda de nuestra propia utilidad la que marque el camino de la rectitud moral. El que peca, peca contra sí mismo, dice Marco Aurelio (IX, 4). La falta moral no sería el quebranto de una ley impuesta desde no se sabe qué instancia; la falta moral sería la torpeza, ponernos obstáculos a nosotros mismos, equivocar el camino por no conocer lo que nos es realmente más útil.

Pero es obvio que no basta con dejarse llevar, pues en tal caso la preocupación moral sería vana y la teoría moral se reduciría a un simple enunciado; más exactamente, no sería teoría moral, sino que se limitaría a exponer las leyes de nuestro comportamiento. Marco Aurelio se inquieta ante la posibilidad de no cumplir con lo que el hombre quiere (VII, 20) y observa que sólo los seres dotados de inteligencia olvidan su inclinación (IX, 9). Los otros seres no tienen opción, su comportamiento resulta exactamente ajustado a lo que la naturaleza espera de ellos, pero el ser racional se ve obligado a elegir entre varias posibilidades y requiere de la reflexión para dirigirse a sí mismo.

Si bien lo que quieren todos los hombres es la armonía con la naturaleza, si bien tras todo deseo humano se encuentra la aspiración a lograr un acomodo perfecto en el universo, no todo lo que quieren los hombres servirá para conseguirlo. Como puntualiza Cicerón, ese impulso por el que perseguimos lo mejor para nosotros mismos nos ha sido dado en vista de una forma de vida determinada (*Fin.*, VII, 23). Y por ello hace falta una filosofía moral que reafirme los principios y dirija a la voluntad hacia el objetivo que mejor le

conviene. Es esta una cuestión que Kant trata de un modo muy similar: la posibilidad de que la razón se ponga al servicio de la inclinación, en lugar de someterla o en lugar de prescindir de ella, hace necesaria una ética o una reflexión moral para restablecer a la razón en su eminencia.

Si se trata de conservarse en el propio ser y el ser del hombre, como había dejado sentado Aristóteles, viene definido por su racionalidad, será este aspecto el que habrá que salvaguardar y potenciar. Puede que, en general, los hombres alberguemos a todo lo largo de nuestra vida la nostalgia de un proyecto no cumplido por falta de aptitudes, pero cada uno de nosotros encuentra satisfacción en el desarrollo de la actividad para la que resulta mejor dispuesto, lo que le sirve para distinguirse de los demás. Del mismo modo, el hombre como tal posee también una aptitud mediante la que se diferencia de los restantes seres vivos y, en consecuencia, la satisfacción le tendría que provenir de su ejercicio. La dicha del hombre consiste en hacer lo que le es propio, dice Marco Aurelio (VIII, 26). En el mismo sentido distingue Epicteto tres componentes en el hombre: cuerpo, alma y cosas exteriores, y concluye que conviene buscar el bien de la parte superior (III, VII, 2). El alma es la parte hegemónica, porque en ella reside la racionalidad que obviamente se tratará de preservar como lo más elevado. Lo natural en el hombre viene mediado por la razón, que no se puede extirpar, pero sí negar y subordinar. La actitud moral se precisa entonces como un empeño por mantener la parte hegemónica a salvo de asechanzas que pretendan hacerle perder su posición. La moralidad pone en juego aquello que concierne al hombre como tal o, de otro modo, la acción moral trata de realizar y llevar a las últimas consecuencias lo que hay en nosotros de más humano.

Ello supone que, en el hombre, el impulso natural tiene que llegar a trascenderse. Comienza buscando la satisfacción inmediata, pero este ámbito, con el desarrollo de la razón, acaba resultando limitado y, en lugar de detenerse en él, lo que respondería a un afán precipitado de completarse, se di-



*Marco Aurelio en su juventud*

rige hacia una totalidad superior. La razón, en un principio al servicio de los intereses particulares y considerando la propia persona como el valor supremo, acaba constituyéndose como fin en sí misma, lo que significa que, a veces —incluso, en último término, tal vez siempre— puede contraponerse a la mera conservación de la vida. De este modo, el amor de sí, puesto que señala en una dirección determinada, rechazando las demás, se convierte en deber que, como tal, exigirá ciertas renunciaciones. Para expresarlo más técnicamente, el impulso inmanente que surge del interior de cada ser se transforma en deber trascendente que se impone a los seres racionales y el naturalismo, al prolongarse, acaba por dar lugar al moralismo que antepone el deber al impulso. Las exigencias de la razón universal se enfrentan a las del ser racional en tanto que individuo y el intento de alcanzar la armonía con el universo, que parte de la búsqueda de lo conveniente inmediato, deberá alcanzar la comprensión de que lo particular y lo finito tienen que extinguirse en favor de lo universal. Todo el estoicismo se encuentra en este paso, según Victor Goldschmidt (*Le système stoïcien et l'idée de temps*). Aunque sea la inclinación natural por la que buscamos la satisfacción lo que nos conduce a perseguir la sabiduría, el deber prescrito por la sabiduría se presenta como trascendente porque se produce lucha interna. La razón reclama en un sentido y la inclinación en otro, con lo que, adoptando el punto de vista del deseo inmediato, la primera resulta trascendente con respecto a la segunda.

Uno de los elementos clave del pensamiento de Spinoza es la idea de *conatus*, la tendencia de cada ser a conservarse y afirmarse. Alain advierte que *hormè* y *conatus* no son lo mismo. Uno designa un esfuerzo de la voluntad y otro la esencia misma del alma. Es una diferencia profunda que afecta nada menos que a la concepción de la libertad. Si los estoicos admiten la transformación del impulso natural inmanente en un deber que llega a entrar en conflicto con las apetencias inmediatas, es porque conciben al hombre dotado de

albedrío y se encuentra en su poder la voluntad de realizar ese esfuerzo que exige la trascendencia. Spinoza, en cambio, se niega a aceptar ningún aspecto trascendente y se esfuerza por mantener su racionalismo en los límites del naturalismo. El alma no tiene entonces capacidad para intervenir sobre sí misma, si no es movida por una causa exterior. No niega Spinoza, naturalmente, que haya lucha interna, pero la resuelve en términos de «fluctuación de ánimo»: dos o más impulsos encontrados pugnan por determinar la decisión hasta que uno prevalece; la razón es uno más entre esos impulsos, pero no tiene un carácter determinante: si triunfa, lo hace por la intervención de otra causa que le fuerza a tomar su partido. Es la más excelente de las facultades y puede llevarnos a conseguir el bien supremo, pero no se encuentra en el origen de la resolución, no es causa originaria, sino causada a su vez y, por tanto, integrada sin ningún matiz especial en el orden natural. No tiene sentido hablar de deber, porque no se puede alterar el orden que rige el universo, del que forman parte los actos humanos; no tiene sentido hablar de deber, porque la libertad de elección es un producto de nuestra imaginación, nos creemos libres porque ignoramos qué nos determina a actuar de un modo y no de otro. El hombre no se sitúa por encima de la naturaleza, como si fuera algo distinto de ella, sino que es, como cualquier otro elemento, uno de sus componentes y la razón es, por lo tanto, algo igualmente natural que una piedra o que un árbol. Pero esto no quita para que, en determinadas circunstancias, se oponga a otras fuerzas, del mismo modo que en el mundo estrictamente físico diversos elementos pugnan entre sí para dominar un cierto espacio.

La libertad no es entonces el punto de partida, como en las demás filosofías morales, pero sí lo es el de llegada, porque la alcanza el sabio, precisamente entendiendo que nada puede escapar al orden causal en el que se disponen los fenómenos. Por ello, la ética de Spinoza no tiene un carácter normativo o prescriptivo, que mostraría la mejor línea de acción, sino descriptivo; Spinoza nos explica por qué y cómo ha sido

Lo que es primitivamente propio a todo ser vivo, argumenta Crisipo, es su propia constitución y la conciencia que tiene de ella; porque no es razonable que la naturaleza haga al ser vivo extraño a sí mismo, ni que lo haya creado alienándolo o descuidando adaptarlo a sí mismo; por ello rechaza las cosas que le perjudican y admite las que le son propias.

Diógenes Laercio: *Vidas de los filósofos*, VII, 85

Según una dirección más perfecta es dada la razón a los seres racionales y se dice con sensatez que para ellos seguir la naturaleza es vivir según la razón, la razón es como un artesano que se añade a la inclinación.

Diógenes Laercio: *Vidas de los filósofos*, VII, 85

Según estos cuya doctrina apruebo, dijo, el ser vivo, desde su nacimiento (porque por ahí es preciso comenzar), unido a sí mismo y confiado a sí mismo, está inclinado a conservarse, a amar su propia constitución así como todo lo que pueda conservarla; pero detesta el aniquilamiento y todo lo que pueda conducir a ello. La prueba que aducen es que los pequeños, antes de ninguna experiencia del placer y del dolor, buscan las cosas saludables y evitan las contrarias, lo que no ocurriría si no estuviesen vinculados a sus constituciones y no temieran el aniquilamiento; ahora bien, no sería posible que buscaran de tal modo, si no tuvieran conciencia de sí mismos y no se amaran a sí mismos; por lo que debemos concluir que el principio de sus acciones deriva del amor de sí. Pero los estoicos no son partidarios de colocar el placer entre los principios de acción precedentes de la naturaleza.

Cicerón: *De finibus*, III, V, 16 y 17

La primera inclinación del hombre es por lo conforme a la naturaleza; pero, tan pronto como ha tenido la idea de ello o, mejor, la noción (en griego se dice *ennoia*), y ha visto el orden y, por decirlo así, la armonía entre las acciones por llevar a cabo, estima esta armonía en mucho más alto precio que los objetos que había amado primero; usando del conocimiento y del razonamiento, viene a decidir que es allí donde está situado ese famoso soberano bien del hombre, meritorio por sí mismo y perseguible por sí mismo. Consistiendo en lo que los estoicos

llaman «homología» (nosotros decimos acuerdo), este bien al que es preciso remitir todo, las acciones honestas y la misma honestidad, que es lo único que se cuenta entre los bienes, debe, aunque aparezca después de las inclinaciones primitivas, ser buscado únicamente en razón de su propia esencia y de su dignidad; mientras que ningún objeto de esas inclinaciones es perseguible por sí mismo.

Cicerón: *De finibus*, III, VI, 21

Porque todo ser vivo está naturalmente inducido, por una parte a huir y a evitar lo que parece perjudicial y lo que es su causa, por otra parte a buscar y admirar lo que parece útil y lo que es su causa. Es pues imposible, para quien se cree lesionado, amar lo que parece perjudicarlo, lo mismo que le es imposible amar el daño mismo.

Epicteto: *Manual*, XXXI. 3

La dicha del hombre consiste en hacer lo que es propio del hombre. Y es propio del hombre el trato benevolente con sus semejantes, el menosprecio de los movimientos de los sentidos, el discernir las ideas que inspiran crédito, la contemplación de la naturaleza del conjunto universal y de las cosas que se producen de acuerdo con ella.

Marco Aurelio: *Meditaciones*, VIII, 26

llevado hasta la cima de la libertad y la sabiduría. Parece, pues, situarse más allá de lo que es propiamente la ética, en su negación, puesto que no da lugar a la elección del camino del bien y se limita a mostrar cómo las pasiones o las acciones se determinan entre sí. Pero no se llega a tal extremo, porque si se niega la capacidad de elección queda siempre la posibilidad de entender esta incapacidad y ponerse consiguientemente por encima de ella, lo cual establece una diferencia notable entre el determinismo de Spinoza y otros determinismos más cegatos. Es decir, cabe siempre que la lectura de la *Ética* de Spinoza nos ayude a entender la necesidad del orden que rige el mundo y abrirnos, por tanto, la posibilidad de alcanzar la libertad y la sabiduría.

El parentesco de Spinoza con la escuela resulta así enraizado. En realidad, se corta todo lazo si es cierto que la moral estoica depende de la transformación de impulso inmanente en deber trascendente. Pero es posible interpretar que, si por un lado se aparta de la ortodoxia, por otro lleva a las últimas consecuencias la concepción de una naturaleza única que engloba a la razón como un elemento más, cosa que en la doctrina ortodoxa queda en la ambigüedad, pues al entender la libertad como el libre arbitrio el hombre escaparía a las leyes que han de regir una naturaleza común. Y también podría interpretarse esta diferencia como una consecuencia del empeño por superar la escisión que, según Zenón, es la fuente de la desdicha. La división se da en el hombre porque lo natural y lo racional representan dominios opuestos, pero si no es así, si se demuestra que no son esferas constitutivamente distintas, se sientan las bases de la unidad.

### 3. El bien y la virtud

Cicerón, en el libro III de su *De finibus*, pone en boca de Catón de Utica la exposición de la moral estoica, narrando previamente el encuentro entre ambos. Catón, al que se describe sumido en la lectura de textos estoicos, celebra verle, porque, precisamente, Cicerón cuenta con la condición necesaria y prácticamente suficiente para abrazar el estoicismo: considerar la virtud como el único bien. Es este un punto crucial del que casi podría derivarse el resto de la teoría moral: no hay otro bien que la virtud, ni otro mal que el vicio; todo lo que se extiende entre ellos, el placer, la riqueza, la belleza, incluso la libertad desde el punto de vista físico o jurídico, así como sus contrarios, son cosas indiferentes. Es una clave, una de esas intuiciones que remachan el sistema y que se reitera sin límite. Durante el periodo medio, por influencia aristotélica, Panecio y Posidonio trataron de suavizar el rigor de esta drástica distinción, pero la diferencia de rango entre la virtud y los considerados bienes exteriores se mantiene siempre a salvo. Y es precisamente en polémica con Aristóteles y sus seguidores como esta postura estoica va perfilándose y adquiriendo relieve.

No se trata de lo que suele entenderse por *apartarse de la vida*, de rechazar el mundo por huir de sus impurezas. Una cierta distancia que permita sopesar los estímulos es inexcusable. De otro modo, no es que fuéramos juguetes de las circunstancias, sino que ni siquiera podríamos distinguirnos de

ellas. Ciertamente, la negación de que los bienes de fortuna sean realmente bienes tiene algo de paradoja, de opinión contraria a la más extendida, como lo prueba la misma contorsión lingüística a la que obliga su enunciado. Por ello Aristóteles se muestra más respetuoso con la opinión general al hacerles un lugar junto a la virtud. Pero así limita el alcance de su filosofía moral. En el eudemonismo aristotélico la intervención de la fortuna convierte a la virtud en medio para conseguir el bien supremo, la felicidad, que por consiguiente puede sobrevenir o no tras el ejercicio de la virtud. En rigor, establecer bienes y males exteriores hace imposible la empresa de conseguir la felicidad. A pesar de que Aristóteles, frente a la muy cabal opinión de la Hécuba de *Las troyanas*, sostenga que no es necesario esperar a que alguien muera para poder ser calificado como feliz, en tanto las circunstancias exteriores sean consideradas buenas o malas, tendrán la última palabra y esa palabra acabará por ser condenatoria. Si la salud, la belleza, el placer, la riqueza, son bienes, y males las circunstancias contrarias como el dolor, la pobreza o la muerte, puesto que es seguro que moriré, al margen de que otras de esas adversidades me alcancen, precisamente en el instante definitivo el mal haría presa en mí. Con lo cual se desbarataría todo el proyecto. Si la fortuna cuenta, la vida moral se disuelve y se hace una zona de oscuridad cuando la calamidad arremete contra un sujeto. Como apunta el mismo Aristóteles, si sobrevienen las desgracias que tuvo que sufrir Priamo, entonces no hay ya nada que hacer; aplastados por las circunstancias, no queda respuesta moral posible.

En el estoicismo, aún siendo también un eudemonismo, el medio no se distingue del fin, porque la virtud se identifica inmediatamente con el bien y conlleva, por consiguiente, la felicidad. El bien no se encuentra en los resultados, el bien, la felicidad o la armonía con la naturaleza tiene que coincidir exactamente con la virtud, tiene que ser una posibilidad cuya actualización dependa de uno mismo, si se quieren tener garantías de llegar a poseerlo inalienablemente. Es algo

cuya relación con la concepción cosmológica se hace patente: que el mundo sea resultado de una perfecta ordenación racional y no pueda, por consiguiente, sufrir ninguna transformación para bien o para mal, como efecto de la acción humana, implica que el bien no puede consistir en mejorar el mundo, sino que, lo mismo que el mal, debe encontrarse en la voluntad misma y no en algo exterior a ella. Supongamos que se trata de lanzar una jabalina o una flecha, ilustra Cicerón (*Fin.*, VI, 22): el tirador debe hacer todo lo posible por dar en el blanco y en eso consiste el soberano bien; que alcance o no el blanco es ya otra cuestión. Otro tanto propone Kant: la buena voluntad, que es lo único bueno en sí, incondicionalmente, debe ejercerse con acopio de todos los medios posibles, aunque el resultado de la acción entre necesariamente en una esfera que nada tiene que ver con la moral.

Necesitamos concebir cómo puede ser posible aquello que perseguimos y este es el cometido de toda teoría en general. El estoicismo se esfuerza por iluminar esa zona oscura que deja la fortuna al darnos la espalda, de modo que no todo estuviera perdido aun cuando se hundiera el universo en torno. No pueden quedar obstáculos para lograr la conformidad con el universo, pero la identificación de la virtud con el bien y la consiguiente descalificación de los bienes exteriores no es un subterfugio, un truco verbal para permitir un acceso ilusorio a la felicidad. No se trata de negar que ciertas circunstancias sean bienes y las contrarias males únicamente para dar curso a la teoría que se quiere defender. Frente a la idea de que la salud es un bien y la enfermedad un mal, se alza la de que el placer, la belleza, la riqueza o la salud no pueden situarse en el mismo plano que la virtud. Dicho en términos kantianos, el bien moral no puede confundirse con los otros comúnmente considerados bienes, porque no son bienes en sí, no son bienes incondicionados. El mismo Aristóteles quebranta sorprendentemente su propio planteamiento al proclamar que se debe cumplir con la virtud por

la virtud misma (*Ética a Nicómaco*, IV), con lo que la sitúa en la cima, haciéndola fin en sí y otorgándole por tanto un rango negado por principio en su planteamiento. Y lo mismo parece ocurrir cuando dictamina que el hombre virtuoso vive contento consigo mismo (*Ibid.*, IX), porque así resultan superfluos los bienes exteriores. Es el reducto íntimo de Marco Aurelio y de Montaigne lo que sale a relucir. Se diría que Aristóteles ha dejado deslizarse, muy a su pesar, en oposición al éxito social al que apunta su ideal, el moralismo que en la doctrina estoica se perfilará más definitivamente.

Si la virtud no requiere ninguna recompensa exterior, es porque tiene un valor absoluto, pero si es necesario otro ingrediente para conseguir la felicidad, entonces su valor es meramente condicionado. Y esto provoca la justificada protesta de los estoicos: la virtud debe brillar por encima de todo. Es una reacción instintiva que busca luego apoyos racionales. Séneca, por ejemplo, argumenta: si se concede que la virtud es superior acompañada de placer, el soberano bien no guardará su pureza si ve en él un elemento diferente de lo mejor (*V. F.*, 15). No puede haber lugar para dos bienes del mismo rango: si la salud fuera un bien como la sabiduría, dice Cicerón (*Fin.*, XIII, 44), juntas serían más elevadas que la sabiduría. Un peripatético podría proponer que siempre que se diga de alguien que es feliz es porque se le supone, entre otras cosas, que goza de salud y disfruta de ciertos placeres. El bien supremo se determinaría entonces como la suma de bienes parciales que debiéramos acumular. Pero el estoicismo pretende atajar esta carrera que tendría en definitiva su meta en la situación social del sujeto, haciéndolo centro de las miradas ajenas y atendiendo, por tanto, más a las circunstancias exteriores que a la interioridad. El bien lo pone el sujeto, no lo hacen las circunstancias exteriores; no aparece al final, como una especie de premio, sino en el origen, como disposición. Si la riqueza fuera un bien, argumenta Séneca, un hombre malo que fuese rico poseería un bien, lo cual es absurdo (*V. F.*, 24). Es también el planteamiento de Kant: los llama-

dos bienes exteriores sólo lo son si se cuenta con la condición de la bondad moral. Al amparo de la buena voluntad todos los atributos adquieren un carácter positivo y sin ella no valen nada las mayores excelencias. La riqueza en manos del malo se hace mala, porque no es un bien en sí. Nada puede, por consiguiente, añadirse a la virtud para hacerla más valiosa; antes bien, es a partir de ella como las circunstancias pueden llegar a ser apreciadas.

Prudencia, justicia, valor y templanza son las cuatro virtudes fundamentales para los estoicos. Discrepan acerca de cuál entre ellas es la más eminente y condiciona a las demás, pero acuerdan en que no se da una sin las otras. La virtud llama a la virtud y el vicio al vicio y se sitúan en bloques enfrentados. El bien y el mal son incompatibles, contradictorios, no puede encontrarse uno donde se halla el otro. Es la paradoja de la unidad de la virtud. La experiencia nos muestra la imposibilidad de acumular todas las virtudes y se suele sostener que no hay bien sin mezcla de mal, pero analizando la cuestión atendiendo a la naturaleza de la virtud el resultado es otro. Si alguien es justo, tendrá que ser valiente para ejercer la justicia y templado si quiere mantenerse en ella, con lo que será igualmente prudente —phrónimos, en sentido aristotélico: capaz de acertar en cada situación con la acción debida—, como efecto de todo lo anterior. Si en lo que llamamos la vida real no ocurre así, ello no hace ahora al caso, como cuando se trataba de alcanzar o no el blanco, porque, por de pronto, el modelo de virtud habrá que presentarlo en todo su esplendor y no rebajado ni aguado. Además, si la razón sirve para mostrar vías a la acción, cualquier modelo que fuera verdaderamente racional tendría que ser perfectamente realizable.

De la consideración de que los bienes exteriores no son realmente tales y de que los bienes auténticos se encuentran todos del mismo lado, deriva una nueva paradoja: no puede haber malo feliz, ni bueno desdichado. ¿No se suele, precisamente, asociar el éxito y el bienestar con la falta de escrúpu-

los? Pero hay también un misterio lacerante en el hecho de que el perverso obre sin mala conciencia o no presente síntomas de arrepentimiento. ¿Cómo no se da cuenta de que es un monstruo? A menudo el crimen resulta premiado y la virtud castigada, pero lamentarse por esta pretendida dimisión de la justicia divina carece de sentido si el bien y el mal son inmanentes a la virtud o al vicio, porque lo que se considera premios o castigos no son realmente buenos ni malos. Considerar bueno o malo el resultado de la acción llevaría a censurar, por ejemplo, no el hecho de matar, sino el de caer luego en manos de la justicia, extremo defendido por el sofista Antifonte, para quien los criminales que no se dejan atrapar obran debidamente. Es la consecuencia escandalosa que a toda costa quiere evitar el estoicismo. Para Spinoza, el insensato no tiene por qué temer al infierno, porque lo padece ya, estando como está sometido a la pasión. El suplicio de los insensatos es su sinrazón, dice en el *Tratado teológico-político*. Es lo que había expresado ya Epicteto: el peor mal es ignorar qué es el bien y el mal (I, XI, 11-12). El mal moral es carecer de criterio moral; detrás de la virtud y del vicio no hay nada, son el bien y el mal por sí mismos. Por eso es desdichado el que ha perdido las cualidades humanas, insiste Epicteto (IV, V, 16). Incubamos la idea de que el dolor hace la falta, de que no hay falta si no hay remordimiento, pero también nos resulta evidente que el criminal que no se arrepiente es peor que el que lo hace. Le ocurre lo más degradante: se deshumaniza.

La cuestión moral presenta dos aspectos, la acción y los resultados, y el bien tiene que encontrarse en uno o en otro. La disyuntiva tiene carácter exclusivo, no puede hacerse una componenda, porque si se quiere entender es necesario sistematizar, es decir, establecer un concepto que sirva de eje en torno al cual se ordenen los demás elementos. Si se privilegia uno de ellos, el resto queda necesariamente en segundo plano.

La polémica que los estoicos mantienen con Aristóteles y sus seguidores a propósito de la identidad del bien y de la

virtud se cifra en un punto. Sócrates y Platón habían defendido que el sabio sería feliz aun en el potro de tortura, proporcionando a Aristóteles un precioso flanco por donde entrar a saco: es absurdo y ridículo pretender tal cosa; si se ha llegado a una consecuencia semejante es porque se ha partido de una premisa falsa, identificar la virtud con la felicidad, cuando la virtud sola no basta para hacer la felicidad. Pero el estoicismo recoge el planteamiento socrático como la cosa más natural del mundo y con toda sencillez: si la virtud no fuera el único bien, el sabio no podría ser feliz en el potro de tortura (Cicerón, *De finibus*, XIII, 42). Si la felicidad es el bien o uno de sus aspectos o, incluso, su realización, la conclusión es clara: el sabio virtuoso posee el único y soberano bien y vive inmerso en él, libre de todo mal. La tortura, por lo tanto, no es un mal. Por su parte, Aristóteles parece tener los pies mejor plantados sobre la tierra al denunciar el carácter paradójico de tal conclusión.

Por expresarlo más técnicamente, los estoicos, aun manteniendo el objetivo de la felicidad, defienden que el único bien es el bien moral, la virtud; para los aristotélicos, en cambio, el bien supremo contiene elementos de carácter material. Si no hay más bien que el moral, entonces la virtud es el mismo bien y, puesto que el bien comporta la felicidad, no puede haber otro tipo de dicha que el proporcionado por la virtud. Para los peripatéticos, el concepto de felicidad entraña un factor no puramente moral. Considerar el mal y el bien trascendentes a la acción, es decir, tener en cuenta los resultados, conduce al extremo de tener que afirmar que el mal es el castigo y no la acción criminal; pero, la postura contraria lleva a negar la propia experiencia del dolor como un mal.

Si no llegamos a sentirnos en armonía con el universo se debe a que el dolor, la muerte y las adversidades en general se alzan ante nosotros y nos rechazan, haciéndonos hostil lo que debiera ser nuestro medio natural. La existencia, por lo tanto, al no poder cumplir con su finalidad, viene a

resultar absurda. Entonces, las adversidades, tanto las naturales como las añadidas, por decirlo así —la finitud y lo que de ella deriva—, son efectivamente males, son el mal mismo que nos impide alcanzar la armonía con el universo. Pero, naturalmente, el estoicismo pretende tener la fórmula para salvar el obstáculo y salir del atolladero. Precisamente, es en este punto donde adquiere el pensamiento moral estoico su más distinta caracterización.

Considerado aisladamente, dice Epicteto, es conforme a la naturaleza mi salud, pero, puesto que soy parte de un conjunto, moriré. No hay nada malo ni sorprendente, desde el punto de vista universal, en que el ser finito muera. Cumple así con algo que se encuentra en su naturaleza: del mismo modo que la vida nos ha sido dada, nos será arrebatada. El hombre puede adoptar el punto de vista universal y acallar la protesta de su particularidad, puede contemplar su propia peripecia *sub specie aeternitatis* —desde el punto de vista de lo eterno, de lo universal—, como diría Spinoza. Hay otro punto de vista que el del propio cuerpo y que permite una relación consigo mismo como con la de un elemento más en el todo, porque cabe sobreponerse a la propia existencia física y negarla para defender aquello que constituye el objetivo supremo.

Sócrates ofrece el ejemplo más eminente de indiferencia ante la muerte, ejemplo en todo momento presente para los estoicos y que Zenón y Cleantes secundan. Ya en el mundo romano, Séneca recuerda los casos de Mucio Scevola y de Régulo. El primero, tras haber fallado en el intento de matar a Porsenna, rey de Clusium, y llevado ante su presencia, para castigarse por su fracaso aplicó su mano a un brasero hasta achicharrársela. Régulo luchó con éxito contra los cartagineses hasta ser vencido, apresado y enviado a Roma con la condición de hablar en favor de la paz. En lugar de ello, instigó la guerra, pero, puesto que así lo había prometido, volvió a Cartago. Sus enemigos no apreciaron el gesto y le hicieron morir entre tormentos espantosos.



*Baruch de Spinoza*

Pero, tal vez el caso más espectacular y truculento sea el de Catón de Utica, el que en *De finibus* canta las excelencias de la moral estoica. Ferviente republicano, viendo en Utica clara la derrota de su causa a manos de César, una noche, después de debatir con sus amigos sobre temas filosóficos, se retiró a su tienda, leyó el *Fedón* y después se hincó la espada. Pudieron acudir en su ayuda y el médico consiguió volver a su sitio las entrañas ya desparramadas y coser la herida, pero cuando poco después hizo Catón que le dejaran solo, volvió a abrísela. También merece recordarse el suicidio de su hermana Porcia: igualmente estoica y republicana, se quitó la vida tragando carbones encendidos.

Si se acusa al estoicismo de pensamiento paradójico que discurre sin atender a la experiencia, ahora precisamente desciende al caso empírico. La experiencia del dolor como mal se combate con la de los ejemplos de quienes se han enfrentado valerosamente a las calamidades, al dolor y a la muerte. Así queda abierta la vía que permite situarse por encima de los bienes exteriores en lugar de perseguirlos y someterse a ellos. Si la muerte fuera un mal, no podríamos despreciarla; puesto que algunos hombres de sensatez probada no han temblado ante la muerte y la han aceptado sin protesta, es porque no es un mal, sino algo indiferente (Cicerón, *De finibus*, III, VIII, 29). Del mal habría que huir, como dice Marco Aurelio, chillar y patalear para espantarlo (X, 28).

Recuérdese también la enseñanza de Boecio: las desdichas personales son cosa nimia comparadas con el excelso orden universal. En todo punto se trata la suya de una actitud irrequieta, pero es posible que resulte más que paradójico pretender que la virtud se exprese por medio del suicidio. Naturalmente, no se trata de afirmar tal cosa. Hay suicidios y suicidios. Montaigne, quien juzga la muerte de Catón trágica y recia —aunque más bella aún la de Sócrates—, considera que hubiera sido indecente en otro, pues sólo a él correspondía acabar así (*Ensayos*, II, XI). Cuando las circunstancias exteriores se hacen incompatibles con el ejercicio de la vir-

tud, el estoico considera lícito o, incluso, un deber, darse muerte. La extrema vejez en los casos de Zenón y Cleantes, la nueva política imperial que César impondría, en el de Catón, resultaban impedimentos para una vida digna. El suicidio es sólo lícito cuando es obra de la virtud y el acto virtuoso no puede ser esporádico, sino que debe resultar de un estado del alma en conjunto. En cambio, el insensato que se quita la vida ahonda en su insensatez y Marco Aurelio consideraba fruto de una obstinada superstición la entrega a la muerte de los cristianos. Lo que en el insensato es absurda rebelión contra el propio destino, en el hombre virtuoso es creación del suyo.

Es imposible dejarse llevar sin más, el acuerdo con el orden racional del universo exige del sujeto que elija y que, por tanto, rechace una o varias posibilidades. La distancia con respecto a los estímulos, con respecto a los requerimientos de la naturaleza particular, a veces tiene que tomar proporciones cósmicas. Dejarse conducir por la razón o por la voluntad universal supone optar por las exigencias racionales frente a lo que sería abandono, dejación o concesión a la presión exterior. Dejarse guiar por los hados se opone a la idea de resistirse contra lo que nos depara el destino, pero también es lo contrario de abandonarse y ceder. No es que Catón, por ejemplo, tuviera que aceptar la nueva política de César porque también pertenecería al orden universal, sino que sus convicciones entran en conflicto con el régimen imperial y, por consiguiente, Catón mismo hace las veces del verdugo que quiere obligarle a someterse. Lo contrario sería debilidad, sumisión. El suicidio vale, no para evitar un mayor mal personal, sino para evitar el mal que sería dejarse seducir, abdicar de una convicción en la que se ha venido sosteniendo la propia existencia. Si el martirio de quien prefiere la muerte a la abjuración de su fe es considerado el gesto más elevado que puede surgir de una conciencia religiosa, puede entenderse que preferir la muerte a tener que llevar una vida contraria a la razón sea también obra de la virtud.

El bien, que es obra exclusiva de la virtud, no tiene, por

Pero, ¿podemos negar que no se vería nunca un hombre de espíritu sólido y firme, de gran alma, alguien a quien podríamos llamar valiente, si no estuviera bien establecido que la muerte no es un mal? Como tampoco podemos no temer la muerte si la ponemos entre los males, en ningún caso podemos, si decidimos que tal cosa es un mal, desinteresarnos de ella y despreciarla. Establecido esto y aprobado por el consentimiento de todos, tomamos como menor esta proposición: un hombre de alma grande y fuerte desprecia y tiene en nada todos los accidentes que puedan caer sobre él. De ahí resulta que no hay otro mal que la vileza.

Cicerón: *De finibus*, III, VIII, 29

¿Quién nos impide decir: la vida feliz es un alma libre, elevada, sin miedo, constante, colocada fuera del temor y del deseo; no hay para ella más que un solo bien, la honestidad, y un solo mal, la indignidad? El resto es un estrépito confuso que no quita ni añade nada a la vida feliz, que viene y se va sin aumentar ni disminuir el soberano bien. Una vez establecido esto así, la consecuencia necesaria, se quiera o no, es encontrar una alegría continua, un gozo profundo que viene del fondo del ser, porque el alma se regocija con sus riquezas y no desea nada que le sea extraño. ¿Qué pesan, al lado, emociones corporales miserables, fútiles y sin duración? El día en que seamos vencidos por el placer, lo seremos también por el dolor.

Séneca: *De la vida feliz*, 4

Entonces extrañate aún más de lo que sigue: encontrarse tendido para un banquete es un mal, encontrarse atado a un caballo es un bien, si lo primero sucede en la vergüenza y lo segundo en el honor. No es la materia de estos actos lo que los hace buenos o malos, sino la disposición virtuosa.

Séneca: *Epístolas morales a Lucilio*, 71

Y, sin embargo, respecto a los colores y los olores y aun a los sabores, la ignorancia de criterio quizá ya no lleve mucha pena: en cambio, respecto a los bienes y a los males y las cosas conformes a la naturaleza o contrarias a la naturaleza, ¿te parece que lleva poca pena el hombre que lo ignora? La mayor, ciertamente.

Epicteto: *Diatribas*, I, XI, 11

consiguiente, que verse afectado ni alterado por la presencia de la adversidad. Si la muerte y la virtud pueden darse juntas, es porque la muerte no es un mal. Sin duda, incluso el sabio que ha conseguido vencer el dolor y el temor a la muerte los ha tenido que experimentar por un momento como males, pero dejan de serlo cuando son reducidos. En la medida en que se puede luchar contra él, el mal cede y se llega incluso a disolver. Según los estoicos, dice Séneca, no hay mal (*Const.*, 15). Es decir, no hay un mal metafísico o constitutivo que no pueda vencerse. Por ello, del mismo modo que la virtud representa algo más que la mera resignación, supone igualmente algo más que entereza o fortaleza, algo más que pura resistencia a los embates de la fortuna, puesto que resulta posible sustraerse por completo a ellos. Sólo entonces, cuando quedan allanados los obstáculos que la fortuna levanta, se hace posible acoplar nuestra voluntad a los acontecimientos, lo que implica la reconciliación con el propio destino y la armonía con el universo.

## 4. Voluntad y opinión

Que algunos se hayan enfrentado sin un parpadeo al dolor y a la muerte, ¿deja del todo claro que no sean males? Han podido hacerlo a causa de una educación especial, como se cuenta de los espartanos, por el peso de unos valores establecidos socialmente, por miedo a la opinión ajena o, sencillamente, por insensibilidad. La espeluznante crudeza de la muerte de Catón y de su hermana induce a sospechar una particularidad genética. Todas las éticas tratan de establecer universalmente unos determinados cauces, pero, ¿cabe exigir este gesto extremo a todo ser humano? No conocemos la disposición interna de quien así actúa y en el momento de la muerte ha podido obrar, por ejemplo, por la obcecación que Marco Aurelio atribuye a los cristianos. Montaigne ensalza la muerte de Catón, pero muestra su sorpresa ante ciertos actos de extraordinaria resistencia al dolor y se pregunta si la virtud puede ir tan lejos. Son, más bien, «arranques de un valor desquiciado» (*Ensayos*, II, II). Los hay que no pueden superar ciertas barreras. Diógenes Laercio cuenta el caso de un discípulo de Zenón, Dionisio, quien, aquejado de una terrible enfermedad en un ojo, abandonó el estoicismo para adoptar la filosofía hedonista. Necesitaba una doctrina para la que el dolor fuera un mal, una filosofía que le permitiera quejarse. No resulta fácil acallar toda reserva, es posible que el dolor y la muerte sean males efectivamente y que el ser finito esté condenado desde el principio, que la finitud

sea un mal metafísico de tal modo que el ser finito, por esa misma condición, no pueda de ninguna manera lograr la armonía con el universo y que se produzca una fisura entre la razón humana y la razón universal.

Debe buscarse, por lo tanto, un camino racional que permita al hombre, a cualquiera y en cualquier circunstancia, superar el obstáculo del dolor y de la muerte, para hacer posible la salvación individual, lo que a su vez es condición de la unidad racional del universo. No tiene que ser cuestión de particularidades sobrehumanas la superación de la adversidad. El ejemplo no basta, no llega a demostrar nada en tanto no se haga explícita una teoría. Decisiones como las de los ejemplos estoicos podrían suponer una especie de salto en el vacío, lo que representaría un principio de irracionalidad. Si se afirma que el dolor y la muerte son indiferentes y se muestran para corroborarlo los casos de quienes han sabido actuar hasta el final de acuerdo con esta idea, falta todavía presentar la condición de posibilidad de tal actitud. De otro modo, no quedaría sino la disputa de dos experiencias —la del que resiste y la del que cede— frente a frente.

Se trata, pues, de hacer luz en este paso, de abrir teóricamente camino a través de los obstáculos que levantan las circunstancias exteriores y ésta será la función de la teoría que se conoce como «intelectualismo». Para el intelectualismo, la voluntad sigue como una sombra a lo que el entendimiento determina como bueno o, más aún, la voluntad se identifica completamente con esta determinación del entendimiento. Es Platón quien establece la teoría. Según declara en el *Gorgias*, el tirano ávido y cruel hace lo que considera bueno, pero no hace lo que quiere. Todo el mundo quiere el bien, no se puede no querer el bien y sería inconcebible que alguien persiguiese su propio mal —en ese caso, lo que desde el exterior podríamos ver como un mal sería un bien desde su propio punto de vista—. Pero el bien no se encuentra en cualquier cosa que se persiga. Queremos el bien, pero nos dejamos engañar por bienes aparentes. Si el vicioso conociera realmente

qué es lo que quiere, adoptaría la virtud. Es, pues, el juicio, el entendimiento —y no la voluntad— lo que falla cuando se produce una falta moral. No hay propiamente maldad ni perversión, sino ceguera o despiste, de suerte que bastaría con mostrar clara y distintamente en qué consiste el bien para que no hubiese posibilidad de fallo moral, con lo que entre educación moral y educación intelectual no existiría diferencia. Es el entendimiento el que marca la pauta determinando a la voluntad y de ahí el término que da nombre a la teoría.

El estoicismo sigue en este punto al pie de la letra la enseñanza platónica. No se puede pensar que conviene algo y no tender hacia ello, dice Epicteto (I, XXVIII, 6). Entre la voluntad y la representación del bien se establece una dependencia mutua: perseguimos lo que consideramos bueno o consideramos bueno aquello que perseguimos. El criterio de la voluntad será nuestra opinión o nuestra representación de lo que consideramos bueno y el criterio de la opinión será lo que la voluntad busca. Pero hay, además del deseo o de la opinión particulares, un bien objetivo. Por eso el tirano del que habla Platón no hace lo que quiere. De otro modo, si todo lo que se quiere fuera realmente un bien, todo valdría igualmente y no habría forma de descartar nada o de proponer un bien por encima de los demás. Según Epicteto, el vicioso no vive como quiere, no es libre (IV, I, 3). Marco Aurelio cita directamente a Platón: toda alma se ve privada contra su voluntad de la verdad y de la virtud (VII, 63). El entendimiento debe, por lo tanto, apuntar hacia un lugar preciso. Las opiniones tienen un techo que es la verdad, dice Marco Aurelio (II, 15). Séneca es igualmente tajante: la virtud es un juicio verdadero (*Ep.*, 72) y Epicteto afirma reiteradamente que consiste en el uso correcto de las representaciones u opiniones.

¿Hacia dónde señala, entonces, el juicio verdadero o la representación correcta? Para Platón, el bien objetivo es aquello mismo a lo que aspira el entendimiento, de tal modo que se da una identidad exacta entre el bien moral y la verdad in-

telectual. Podría decirse que el bien adquiere en el estoicismo un matiz más propiamente moral. Esa verdad a la que debe plegarse la opinión es la libertad misma de la voluntad. Lo que hace recta a la opinión es que proponga a la voluntad objetivos que no la obstaculicen. La función de las opiniones será mantener despejado el terreno a la voluntad. La voluntad quiere siempre satisfacerse, quiere verse libre de trabas, se quiere libre.

El dolor es producto de la opinión, dice Cicerón, y por eso se soporta mejor el que se sufre por la patria (XIII, 42). Siendo la causa del dolor la misma, el héroe luce orgulloso sus heridas, mientras el accidentado por una torpeza aviva su dolor con la vergüenza. En momentos bajos, cualquier resistencia del exterior resulta una presión excesiva, mientras en la euforia los obstáculos desaparecen. El dolor depende del estado de ánimo, en sí se reduce a poca cosa, a nada. Somos, por tanto, nosotros mismos los que permitimos que se nos aparezca como mal: lo hacemos malo con nuestra opinión.

La relación de dependencia entre la voluntad y la opinión no está dada de una vez por todas, sino que podemos operar sobre ella: en virtud de la mutua dependencia, la voluntad puede forzar al juicio a que se incline por lo más conveniente. Podemos considerar bueno aquello que nos convenga y, consecuentemente, dirigir la voluntad en tal sentido. Naturalmente, si la voluntad fuera una facultad ajena al entendimiento, un cambio cualquiera de opinión no tendría por qué afectar a la voluntad despejándole el camino. La opinión podría decidir que el dolor no es un mal y la voluntad ser incapaz de resistirlo, o la opinión podría señalar algo como bueno sin conseguir atraer hacia sí a la voluntad. Pero, puesto que, en virtud del intelectualismo, se da necesariamente una correspondencia, bastará con que la opinión decida que aquello que se le presenta como obstáculo no lo es realmente, para que la voluntad se encuentre libre de trabas. Por ello, según Marco Aurelio, si se elimina la queja, se elimina también el

daño (IV, 7). No se trata de negar arbitrariamente una realidad, sino de no detenerse allí donde existe la posibilidad de seguir adelante y avanzar lo más lejos posible en el mantenimiento de la paz de nuestra alma.

Si se consideran bienes las cosas exteriores como la salud o la riqueza, el fracaso será más que probable y la voluntad se estrellará contra la imposibilidad de cumplir sus deseos. La tercera máxima moral que Descartes propone en el *Discurso del método* afecta a esta cuestión: intentar siempre vencerse a sí mismo en lugar de pretender vencer a la fortuna y cambiar los propios deseos en lugar de empeñarse vanamente en cambiar el orden del mundo. Las cosas exteriores no dependen de uno mismo y desearlas supone poner en peligro la libertad de la voluntad. Ni siquiera está en mi mano salir a pasear cuando me apetece, puntualiza Epicteto (IV, 1, 72). La tarea del juicio recto consiste, por consiguiente, en impedir que la voluntad se comprometa con lo que no depende de ella y relegar aquello en lo que no puede intervenir al orden natural. Es natural que mi cuerpo se corrompa, es natural que haya insensatos que se empeñen en arruinarme, torturarme o esclavizarme y no puedo impedir que sea así. Quejarse, dice Cicerón, es comportarse como un absceso y protestar contra la suerte que a uno le toca es chillar y patear como el cochinito que se va a sacrificar, según Marco Aurelio. (X, 28). Nada puedo hacer con respecto a las circunstancias exteriores, salvo aceptarlas como algo que no tiene que ver conmigo, en el sentido de que siempre pueden resistirse a mi deseo y por mi parte puedo replegarme a mi propio interior indefinitivamente. El precepto que propone Epicteto de acomodar nuestra voluntad a los acontecimientos consiste precisamente en tomar lo indiferente como tal. En la medida en que puedo considerarlo así, lo indiferente es realmente lo que yo decido que sea.

Lo que inevitablemente tiene que suceder no puede ser malo ni bueno y el mal no puede ser, por consiguiente, la muerte; tampoco, como decía Marco Aurelio, lo que puede



*Marco Aurelio*

sucedan al sabio como al insensato. El mal se encuentra en nuestra relación con el acontecimiento. El mal no es el acontecimiento exterior, sino el temor a que se produzca, el temor sin más, la turbación de ánimo, del mismo modo que la libertad consiste, precisamente, en verse libre de temor. No escaparé a la muerte, dice Epicteto, ¿no escaparé al menos al temor a la muerte y tendré que vivir gimiendo y temblando? Porque querer una cosa que no puede ocurrir es la fuente de las pasiones (I, XVIII, 10). El destino se cumple queramos o no, pero podemos mantenernos al margen de sus embates y vivir, por consiguiente, libres, por encima de las pasiones que nos atan a las cosas exteriores.

Incluso el propio cuerpo forma parte de lo que no depende de nosotros. Sólo nos pertenece a título de préstamo y nos será exigida su devolución. La enfermedad es un obstáculo para el cuerpo, no para la voluntad, dice Epicteto (*Manual*, IX). El juicio recto deberá impedir que lo que afecte al cuerpo afecte también al alma, a la parte hegemónica, porque de otro modo esa influencia exterior se haría con el dominio de la persona. El sujeto no tendría entonces su centro en sí mismo, sino en la espada del enemigo, en los instrumentos de tortura del verdugo o en la enfermedad. La autarquía deriva inmediatamente de la virtud y exige también mantener una distancia con respecto a las circunstancias positivas, puesto que la fortuna favorable nos puede volver en cualquier momento la espalda. Por eso advierte Marco Aurelio que es tan malo alegrarse como entristecerse. También alegrarse muestra dependencia del exterior, igualmente que alimentar expectativas cuando se desea que algo se produzca. El deseo mal dirigido es pasión, padecimiento, no acción sino re-acción que tiene su origen en algo exterior y altera por consiguiente el equilibrio propio de la autarquía.

Se trata de dominar el deseo de modo que pueda ser dirigido sin chocar con la realidad. Más exactamente, de distanciarse del propio deseo con el fin de que podamos desprendernos de él en el caso de que no se cumpla. No es la magnitud

del objeto lo que hace que el deseo se apodere de nosotros y el deseo de algo nimio puede resultar más turbador que el de algo mucho más costoso. Porque es natural e inevitable que quien se encuentre enfermo o en la miseria persiga la salud o una situación económica menos apremiante, como es igualmente natural que sea cual sea nuestra circunstancia queramos ganarle algún terreno a la fortuna. Pero esto puede hacerse sin perder de vista lo principal, sin abandonar, por tanto, la posición en la que, según Epicteto, somos invencibles porque depende de nosotros vencer. Y, ¿qué es esto que depende de mí, ese punto desde donde se puede ahuyentar o tener bajo control el objeto del deseo? Depende de mí esa misma facultad de decidir qué es lo que depende o no de mí, es decir, el uso de las representaciones o de las opiniones. Es, también según Epicteto, lo más elevado (I, I, 7) y a partir de esta facultad podemos disponer de las demás cosas. Es cierto, naturalmente, que tenemos carencias, pero podemos neutralizarlas usando debidamente nuestras opiniones, produciendo juicios verdaderos, juicios que no traben a nuestra voluntad. No es cuestión de desistir como quien considera verdes las uvas que no puede alcanzar, sino, nuevamente, de entender el orden universal y el papel que juega en él la voluntad humana.

Spinoza es quien lleva el planteamiento intelectualista a su extremo. No es que el juicio verdadero deba producir la acción debida como si se tratara de un efecto o de un resultado, sino que no hay otra acción que la intelección adecuada de la realidad. Se puede ser pasivo o activo y puesto que el individuo, como elemento de la naturaleza, no puede escapar a sus leyes y es necesariamente pasivo respecto a ellas, sólo puede ser activo en tanto las entiende. Entonces no sufre la ley únicamente, sino que también se identifica con ella y, como dirá Kant, se hace en la misma medida legislador. En la medida en que se entiende que las propias reacciones responden a unas leyes determinadas, la relación con el objeto que las ha suscitado variará, hasta hacer que deje de

ser fuente de pasión. Sobre esta base Spinoza propone una mecánica de las pasiones. El mundo emocional, hasta el momento considerado feudo de la sinrazón y de la arbitrariedad, es, sin embargo, susceptible de una comprensión racional y puede ser tratado según el método geométrico. La claridad y distinción propias de la matemática, que con Galileo había llegado a iluminar el campo de la física, alcanza ahora a los sentimientos. Las pasiones o las emociones tienen que responder a leyes del mismo modo que los demás objetos de la naturaleza, pero la comprensión de su mecanismo variará la actitud con respecto a los objetos que las suscitan. Entender la pasión es convertirla en su opuesto, en acción, lo que viene a ser transformar en libertad la sumisión a las leyes de la naturaleza.

Spinoza define la pasión como aquella reacción de la que no somos causa adecuada o completa, es decir, que se explica por la presencia de otro objeto —lo que no depende de mí—. Así, por ejemplo, el deseo de riqueza se explica en parte por la constitución del propio sujeto y en parte por el esplendor de ciertos objetos. Como seres finitos nos encontraremos siempre, en una medida o en otra, sometidos a las pasiones. Sentiremos dolor físico y sufriremos en nuestro deseo, padeciendo celos, envidia, codicia, etc., o lamentando la pérdida de un ser querido —lo que equivale a decir que desearemos que las cosas sean de otro modo de como son—. Pero si inscribimos estas reacciones en la mecánica de las pasiones, si somos capaces de contemplarlas objetivamente —no pasionalmente—, tendremos nuestra atención centrada en algo distinto de nuestro propio sufrimiento, que veremos como un elemento más del universo. Este es el punto de vista de la eternidad y acceder a él equivale a sustraernos de las asechanzas de la fortuna.

El individuo no tiene por qué acabarse, por decirlo así, en los límites de su piel. Puede trascender su particularidad por medio de la razón y hacer así a un lado el temor a la muerte. Dos citas de Bertrand Russell que tratan sobre la supera-

ción del miedo a la muerte y la consiguiente adopción del punto de vista de la eternidad, servirán para arrojar luz sobre esta cuestión, apoyar el planteamiento de Spinoza y, tal vez, vestirlo con un lenguaje que nos resulte más próximo. La primera procede de *Nuevas esperanzas para un mundo en transformación*: «El mejor modo de superarlo —el temor a la muerte— es hacer que nuestros intereses sean cada vez más impersonales, hasta que, poco a poco, las paredes del yo se retiren y nuestra vida se funda con la vida universal». La segunda cita es de *Ensayos sobre educación* y figura precisamente poco después de ensalzar Russell el temple intelectual y moral de Boecio y de Spinoza: «El hombre cuyas esperanzas y temores se limitan a sí mismo, no puede aceptar la muerte con ecuanimidad, puesto que ella acaba con todo su universo emocional. La perfección del valor se encuentra en el hombre de muchas preocupaciones, que siente que su yo no es sino una pequeña partícula del mundo, y no por despreciarse a sí mismo, sino por dar valor a muchas cosas ajenas a él».

Este segundo texto en su última parte, alude, tal vez sin proponérselo, a un punto fundamental de la teoría de Spinoza, al paso de la idea inadecuada a la adecuada, a la transformación de la pasión en acción. Pensar la propia impotencia, la propia pequeñez, es malo, ahonda en esa misma impotencia, pero pensar en la propia impotencia como resultado de la existencia de otras cosas más poderosas supone que captamos adecuadamente nuestra situación y somos ya, por lo tanto, activos y no pasivos (*Ética, Prop. IV, Demostración*). Un leve cambio en la dirección de la mirada hace toda la diferencia entre la pasión y la acción, el vicio y la virtud, la insensatez y la sabiduría. Quien contempla su propia miseria no hará sino acrecentar su lamento buscándole nuevos registros, pero si esa carencia se comprende en relación con un universo que, por comparación, tiene que ofrecerse necesariamente esplendoroso —es el Absoluto, la realidad radical—, la misma carencia aparecerá como elemento del esplendor.

La mecánica de las pasiones ofrece una seguridad suplementaria. No se trata de enfrentarse a la brava con el deseo turbador tratando de aniquilarlo en cuanto brota, sino de entenderlo en relación con sus causas. Así se encara con nuevos medios que garantizan el distanciamiento. Puesto que, como seres finitos, siempre nos encontraremos expuestos a los embates de lo exterior, Spinoza no busca extirpar la pasión, sino transformarla en acción. Es otro estilo que el de los antiguos, más dados al enfrentamiento directo, o menos provistos de recursos teóricos. «Torero de la virtud» llama Nietzsche a Séneca. Tampoco Epicteto persigue un método que le libere de las pasiones para ahorrarse esfuerzos: en el reducto que depende de nosotros somos invulnerables y se sitúa de entrada en él para repeler toda asechanza. No desdén los consejos, pero su actitud es más bien la de quien mantiene un cuerpo a cuerpo desde la confianza en sus propias fuerzas. Pueden forzar mi cuerpo, pero sólo yo puedo forzarme a mí mismo a decir lo que en principio quería guardar en secreto (I, I, 21-25). Sólo la opinión tiene poder sobre la opinión, insisten Epicteto y Marco Aurelio. Si alguien se deja vencer por las circunstancias, es porque ha juzgado conveniente que sea así. La opinión recta no lucha directamente contra la presión exterior, sino contra la opinión torpe y reductora. Detrás de todas nuestras acciones se encuentra una opinión, la de que aquello que perseguimos es, en uno u otro aspecto, un bien para nosotros. Si ante la amenaza nos desprendemos de nuestro secreto, es porque consideramos mejor conservar nuestra integridad física que nuestra integridad moral. Las dos opiniones que respaldan ambas integridades las generamos nosotros y está, por lo tanto, en nuestra mano hacer que prevalezca la más conveniente. Ello diseña, sea más o menos refinado el procedimiento, ese reducto de libertad que ni el más eficaz verdugo puede invadir.

Es libre el que vive como quiere, aquél al que no hay modo de obligar ni impedir, ni forzar, aquél cuya voluntad no encuentra obstáculo, cuyos deseos logran sus objetivos, cuyas aversiones no encuentran lo detestado. ¿Quién quiere vivir en la falta? Nadie. ¿Quién quiere vivir en el error, fuera de sí, ser injusto, quejoso de su suerte, ruin? Nadie. De modo que ningún vicioso vive como quiere; luego ningún vicioso es libre. Y, ¿quién quiere vivir en la pena, el temor, la envidia, la conmiseración, con los deseos no satisfechos, el encuentro con lo que detesta? Nadie. ¿Hay, pues, algún malvado que se encuentre sin pena, sin temor, sin tropezar con lo que aborrece y sin fracasar en sus deseos? Ninguno. No hay, pues, ninguno libre.

Epicteto: *Diatribas*, IV, 1, 1-5

Hay lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. Depende de nosotros la opinión, la tendencia, el deseo, la aversión, todas nuestras obras propias en una palabra; no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, los testimonios de consideración, los altos cargos, todas las cosas que no son nuestras obras propias. Las cosas que dependen de nosotros son naturalmente libres, sin impedimento, sin traba; las que no dependen de nosotros son frágiles, esclavas, fácilmente impedidas, propias de otro. Recuerda esto: si tomas por libres las cosas naturalmente esclavas, por propias tuyas las cosas propias de otro, conocerás el impedimento, la turbación, la aflicción, acusarás a los dioses y a los hombres; pero si tomas por tuyo solamente lo que es tuyo, por propio de otro lo que es, efectivamente, propio de otro, nadie te forzará jamás ni te impedirá, no dirigirás a nadie acusación ni reproche, no harás absolutamente nada contra tu voluntad, nadie te molestará; no tendrás enemigos, porque no sufrirás ningún perjuicio.

Epicteto: *Manual*, I, 1-3

## 5. La sabiduría

La figura del sabio representa la armonía perfecta con la naturaleza. La racionalidad del universo requiere que pueda darse este acoplamiento sin reservas; que el hombre pueda llevar una vida racional es condición de la racionalidad del todo, porque si tanto el universo como el hombre son racionales deben poder adecuarse entre sí. De otro modo, habría algo refractario a la razón, un foco de irracionalidad que teñiría de absurdo la totalidad del universo. El sabio es, pues, la garantía de la viabilidad del estoicismo. Él representa el orden del mundo o, más aún incluso, puesto que únicamente hay orden en tanto se da la sabiduría, el orden del mundo es él mismo.

Puesto que el entendimiento puede mantener la voluntad a salvo del reclamo de las cosas exteriores, la paz del alma, la armonía consigo mismo y la armonía con el universo, son objetivos alcanzables. Como proponía Epicteto, se puede acomodar la voluntad a los acontecimientos, de modo que la voluntad no encuentre obstáculo y vivir así libre de trabas, lo que inmediatamente implica conseguir la felicidad y la sabiduría.

Aplicar esta fórmula no reviste, en principio, mayor dificultad, ni resulta especialmente meritorio: el sabio, dice Séneca, no es que haga más que lo que debe, sino que realiza el destino del hombre (*Const.*, 19). Sabio es, sencillamente, quien se deja guiar por la razón. No se requiere para serlo

una señalada capacidad intelectual, ni otro tipo de condiciones. Y, con esta operación, la de acomodar nuestra voluntad a los acontecimientos, se obtiene de golpe todo lo imaginable. El libro III del *De finibus* concluye con la enumeración de los atributos del sabio: es rey, amo del pueblo, rico, todo lo posee, bello, el único libre, invicto y, naturalmente, feliz. No se trata de una forma de hablar, esos términos no están utilizados en un sentido figurado: la verdadera riqueza no es la material, la verdadera belleza no es la del cuerpo y el verdadero poder es el de quien sabe dominarse a sí mismo.

Aunque el sabio deba conocer la física y la lógica, la sabiduría estoica tiene un carácter eminentemente moral. Ni siquiera se trata aquí de esa comprensiva bondad que suele darse en algunos hombres de ciencia. Lo que se persigue no es componer y depurar una determinada concepción del mundo, sino llegar a regular la interioridad del individuo hasta impedir que se produzcan alteraciones. La moral resulta así privilegiada y el sistema corre el peligro de disgregarse, pero también así se hace la sabiduría accesible al no cultivado (Cicerón, *De finibus*, III, 11). Directamente, sin necesidad de someterse a ninguna mediación, se puede lograr la claridad de visión que propicia o incluso implica el comportamiento correcto.

Pero, lo que se aprecia en un sentido como un pequeño paso, en otro representa franquear un abismo. O se aplica la fórmula y se conquista el bien con todas sus propiedades, o no se aplica y se permanece del lado de la insensatez, del vicio, de la desdicha y de la esclavitud. No podría, en rigor, ser de otro modo, pues no puede aplicarse la fórmula sólo en una cierta medida sin que resulte absolutamente desvirtuada. Pero esto pone de relieve una nueva paradoja que viene asomando desde los primeros momentos de la construcción de la teoría: no hay grados de virtud ni de vicio y tampoco, por consiguiente, lugar para un término medio. No hay *peccata minuta*, mayor o menor abyección, ni tampoco mayor o menor perfección; por el resquicio que deja abierto la,

en apariencia, falta más venial se puede entrever toda la corrupción posible, lo mismo que un gesto de virtud revela la posesión de una sabiduría perfecta. Como dice Cicerón, o se está en la superficie y se respira, o se está bajo el agua y, en ese caso, lo mismo respira el que se encuentra a punto de emerger que el profundamente hundido, del mismo modo que ve igual el perrito que está a punto de abrir los ojos que el recién nacido (*Fin.*, XIV, 48).

O nos encontramos a merced de las cosas exteriores o las dominamos. Ello se relaciona con una determinada concepción del tiempo. Como recuerda Montaigne, para los estoicos no hay presente, «lo que llamamos el momento presente no es más que la juntura y el ensamblaje del futuro y del pasado» (*Ensayos*, II, XII). No hay transición del pasado al futuro, del mismo modo que tampoco la hay entre la insensatez y la sabiduría. La línea divisoria es tajante y no puede admitir mezclas. El insensato no puede realizar ningún acto virtuoso. Algo así considera también la religión católica al negar cualquier valor a los en otras circunstancias actos de virtud cuando son realizados por un alma en pecado. Con respecto a Spinoza, en el capítulo anterior se ha hablado de un tránsito de la pasión a la acción, pero desde el punto de vista subjetivo no puede darse tal tránsito, porque no se le ofrece al sujeto la posibilidad de llevarlo a cabo. Podemos ser trasladados desde los vericuetos del vicio a los de la virtud, pero no nos guiamos a nosotros mismos. En realidad, sólo se convence a quien quiere dejarse convencer o, mejor aún, a quien se encuentra ya convencido. Al dominado por la pasión, de nada servirá que se le razone que las cosas exteriores no dependen de él. Como dice J. L. Borges, recogiendo una antigua tradición hindú, la naranja está en el árbol o está en el suelo: nunca está cayendo.

En suma, se está de un lado o se está de otro. El sabio convierte en bueno todo lo que toca y, por consiguiente, todo le es permitido: puede cometer incesto con su propia hija, puede practicar la antropofagia (*S. V. F.*, 656). Puesto que la sa-

biduría es un bien inalienable, si alguien la conquista, todo lo que haga estará impregnado de ella. Se trata de considerar los términos en su peso y entidad: el sabio es sabio y el insensato, insensato. De lo malo nada bueno puede salir y lo bueno no puede producir nada malo. Así, por ejemplo, son considerados los suicidios: serán tomados por obra de la virtud únicamente a los que dan fin a una vida virtuosa.

Pero la paradoja resulta ya excesiva. Se ve que así se confunden dos planos, el de la construcción teórica y el de los hechos; el de la caracterización de la persona del sabio, basada en una hipótesis y el de las acciones humanas. Serían las acciones del sabio las que tendrían que mostrar la sabiduría, en lugar de conceder a esa figura hipotética, que tendría que ser compendio de todas las virtudes, dispensa para llegar hasta la abominación. Hasta el momento hemos venido ascendiendo en la construcción de la moral estoica: la intuición del objetivo y las implicaciones de esta intuición con respecto a la configuración del universo; el impulso natural que acaba por ponerse al servicio de la razón; la necesidad de que el único bien sea la virtud si es que no se quiere depender del azar; la prueba de que así es, puesto que podemos ejercer nuestra libertad hasta el final y eliminar todo obstáculo... Pero, ahora, al lograr culminar el ascenso, se produce una inflexión. O, más exactamente, se produce, no una inflexión, cosa que sería natural tras haber coronado la cima, sino algo verdaderamente más grave: se produce un descalabro que destruye el edificio y nos precipita con él. Falla una de las bases o uno de los puntos de sujeción, porque la moral estoica había sido construida sobre la posibilidad de la sabiduría y la sabiduría va a resultar, después de todo, inalcanzable.

No es que seamos incapaces de aplicar la fórmula y de alcanzar el ideal por debilidad, sino que la misma teoría entaña la causa que le impide hacerse efectiva. La virtud es un juicio verdadero que consiste en distinguir lo que depende de nosotros de lo que no está en nuestra mano; si nos ceñimos a lo que depende de nosotros y ponemos nuestra voluntad

en ello, alcanzamos la libertad, la felicidad y la sabiduría, de modo que no podrán afectarnos las presiones del exterior. Es un argumento de apariencia impecable, pero deja de lado algo que por otra parte salta a la vista y es que la virtud surge en el enfrentamiento con un determinado impulso. Por un lado, el bien, la felicidad se definen como la victoria definitiva sobre lo que no depende de nosotros, pero, por otra parte, se conquistan mediante la virtud y la virtud es lucha y la lucha implica la posibilidad de ser derrotado.

La virtud se ejerce siempre contra algo. Para establecer la distinción entre lo que depende y no de uno mismo, algo exterior tiene que haber tratado o estar tratando de apoderarse de mí. Tiene que despertarse el deseo para poder sofrenarlo o presentarse el temor para ser dominado. No hay virtud en soportar lo que no se siente, dice Séneca (*Const.*, 10). La victoria de la parte hegemónica no puede encontrarse, por lo tanto, establecida de antemano; para que se libre el combate, los dos contendientes tienen que tener posibilidades. Con lo cual, la sabiduría no puede alcanzarse definitivamente: el más virtuoso puede ceder. Y nunca podrá ser sabio uno mismo; de poder serlo alguien, siempre sería otro, de una forma vaga y remota. O sólo podría serlo alguien que ya hubiese muerto: habría vencido a las circunstancias, pero no sería ya él quien lo contara. El mismo Séneca, que, como se ha señalado, ha pretendido establecer lo contrario, se ve obligado a admitir que el hombre es cosa vil y abyecta si no se eleva por encima de la humanidad (*Ibid.*). No hay espacio para la sabiduría, porque no se puede mantener el equilibrio: o el sabio es superior al mundo y escapa fuera de él, dejando atrás la condición humana, o permanece en el mundo, sujeto, por consiguiente a sus asechanzas y con riesgo de caer. Cuando se quiere hacer del sabio un hombre de carne y hueso ocurre que no se sabe muy bien cuál tendría que ser su relación con el elemento exterior y si, por ejemplo, sufre o no sufre (*Ep.*, 71); y, cuando se le trata en el plano hipotético, como punto de referencia para la acción, con una función regulativa

—¿qué haría Sócrates en nuestro lugar?—, el concepto se dispara y se llega a decir que es superior a Dios, pues su condición se la ha ganado él mismo, mientras a Dios le ha sido dada (*Prov.*, VI; *Ep.*, 71). La paradoja se enreda consigo misma hasta el punto de que habría que admitir que el sabio no podría ser virtuoso: no tendría que ser, por ejemplo, valiente para vencer el temor a la muerte, pues su juicio recto le abriría un camino sin obstáculos. Por definición, no podría el sabio encontrar resistencia, pero la virtud la requiere, lo cual indica que tiene que ser algo más que un juicio recto, pues la rectitud de la opinión tendría ya anulada la resistencia aún antes de que ésta se presentase. Por lo tanto, se viene abajo uno de los puntales del sistema: la identificación entre voluntad y juicio recto.

La opinión de que el dolor es indiferente debe enfrentarse a la opinión de que el dolor es malo, no al dolor mismo. De este modo, pensaba Epicteto, el enfrentamiento puede resultarnos siempre favorable. Pero, en realidad, ¿cambia algo que la presión exterior tenga que pasar por la mediación de la propia opinión? De una u otra manera, el juicio entra en contacto con lo que nos amenaza, aunque sea a través de la opinión generada por ello. ¿No parece comportarse el dolor queriendo hacer mal, con voluntad de mal y es, por consiguiente, malo? El poder del juicio no es ilimitado. El mismo Catón no hubiera podido soportar la presencia del agua de haber padecido hidrofobia, dice Montaigne, que concluye: por ahí se pierde el soberano bien estoico (*Ensayos*, II, XII). La unidad lograda por medio de la sumisión de lo irracional a lo racional es necesariamente imperfecta.

No queda entonces sino la aspiración. Séneca implora que no se le censure si no es capaz de escalar la cima cuando es tan elevada. En contra de la prescripción de predicar con el ejemplo, se concede a sí mismo que es hacer bastante concebir el bien aun no siendo capaz de llevarlo a la práctica, porque no lograron otra cosa ni Platón, ni Epicuro, ni el mismo Zenón (*V. F.*, 17). También Epicteto rebaja sus exigencias: si

no pueden presentarle alguien en prisión y contento, alguien sufriendo dolor y contento, o en la pobreza y contento, que le muestren, al menos, alguien que se esfuerce en mantener el ánimo en tales circunstancias (II, XIX, 23-5).

¿Cómo seguir, entonces, sosteniendo la racionalidad del universo? Si no se puede alcanzar la sabiduría, el hombre no podrá superar sus tensiones y vivirá siempre escindido, porque nunca será por completo dueño de sus deseos, con lo que se derrumban el sentido de la existencia y del universo. Puesto que el más virtuoso puede ser vencido, parece que tienen razón los aristotélicos: este mundo es confuso y cambiante y, en cuestión de felicidad, la fortuna tiene la última palabra. Alcanzar la sabiduría supondría trascender la condición humana, lo que por otra parte haría igualmente estallar la estructura racional del universo.

Pero, a pesar de la amenaza de ruina o de la ruina efectiva, permanecen en pie los ejemplos de quienes se han enfrentado a la muerte como al acontecimiento más trivial: aunque no estemos ya para contarlos, verdaderamente podemos colocarnos por encima de las circunstancias. Recuérdese, además, que para solucionar este tipo de problemas el estoicismo cuenta con sus teóricos, mientras los demás miembros de la escuela se dedican a tratar de poner en práctica la doctrina al margen de disquisiciones. Por ello, tal vez no sea del todo maligno pensar que las advertencias de Epicteto a propósito de los peligros del estudio exclusivamente teórico cumplan la función de mantener ocultas ciertas contradicciones. Se tiene la experiencia de que a cualquier argumento se le puede encontrar la réplica y, tal vez también, la lógica venza a la lógica y revele que las contradicciones eran sólo aparentes. Sea como sea —y con ello se toca el punto más delicado—, el estoicismo exige fe, porque lo que suelda los elementos disgregados es el dogmatismo.

El edificio se desmorona porque los conceptos que conformaban identidades recuperan su independencia. La disgregación del núcleo que formaban la virtud y el juicio verdade-

ro repercute en todos los demás, puesto que cada uno depende de los otros. La virtud no equivale a la felicidad, porque resistir no implica necesariamente vencer y, entonces, la virtud no es lo mismo que el bien. La imagen del arquero que cumple aun sin haber dado en el blanco resulta también equívoca: no acertar acarreará inevitablemente frustración, será la marca de las propias limitaciones, incompatibles ya con la idea de autarquía. Se quiere, de todos modos, mantener el ideal, como referencia regulativa, posibilitando, si no su posesión definitiva, sí una aproximación progresiva, y de él quedaría suspendido el sistema sin acabar de venirse abajo. Pero, ¿cómo resulta posible mantener ese ideal, aun como mera referencia, si se ha establecido un abismo insalvable entre la insensatez y la sabiduría? Este abismo no resulta compatible con la propuesta de un progreso hacia el ideal. La noción de progreso no puede añadirse a la de oposición radical entre insensatez y sabiduría para reparar el descalabro, porque se repelen como polos del mismo signo. Ni siquiera sería posible alcanzar la meta en el último instante, venciendo a las circunstancias exteriores a cambio de nuestra vida; no habría posibilidad de transformación repentina, pues por definición somos insensatos y nada de lo que haga el insensato puede ser bueno.

La fuente de la que Montaigne toma la idea de la inexistencia del presente es, con toda probabilidad, Arrio Dídimo (S. V. F., II, 509), quien asegura que efectivamente el tiempo nunca es presente, pero para continuar poco más adelante afirmando que sólo el presente existe. Victor Goldschmidt (*Le système stoïcien et l'idée de temps*) dice no ver en ello ninguna contradicción, como tampoco la hace notar el mismo Arrio Dídimo: el presente es inexistente para el tiempo mental, para el tiempo pensado, porque resulta divisible al infinito, pero el presente es el tiempo en el que la sensación capta la realidad, el tiempo de la vida y de la moral. La idea del tiempo constituye el eje en torno al que se articula el sistema estoico, porque según Goldschmidt la concreción del tiempo

La injusticia tiene por designio hacer mal a alguien: ahora bien, la sabiduría no deja lugar al mal. El único mal que existe para ella es la vergüenza y la vergüenza no puede penetrar en un lugar donde se encuentran ya la virtud y el honor. Si, pues, no hay injusticia sin mal y si no hay mal que no sea vergonzoso, como la vergüenza no puede alcanzar a una persona dedicada a cosas honorables, la injusticia no llega hasta el sabio. Si la injusticia consiste en sufrir un mal y si el sabio no puede sufrir el mal, la injusticia no alcanza al sabio. La injusticia arrebatara siempre algo a quienes la sufren, a quienes no pueden sufrir una injusticia sin perjuicio para su dignidad, sus cuerpos o sus bienes exteriores; ahora bien, el sabio no puede perder nada, tiene todo en sí mismo; no se confía a la fortuna; los bienes que posee son sólidos; se contenta con la virtud, que no depende de los acontecimientos fortuitos y que no puede aumentar ni disminuir.

*Séneca: De la constancia del sabio, 5*

¿Por qué los hombres de bien se encuentran a menudo en la adversidad? Nada malo puede ocurrir al hombre de bien. Los contrarios no se mezclan; del mismo modo que tantos ríos, tantas lluvias caídas, tantas fuentes de aguas minerales no cambian el gusto del agua del mar y ni siquiera la debilitan, el choque de la adversidad no cambia el alma de un hombre valeroso: conserva su actitud y comunica su propio talante a todo acontecimiento; porque es más poderoso que todas las cosas exteriores; no quiero decir que no las sienta; pero triunfa sobre ellas, se yergue ante sus ataques, permaneciendo en calma y tranquila.

*Séneca: De la providencia, 11*

Son otros los golpes que alcanzan al sabio, pero sin quebrantarlo: el dolor corporal, el debilitamiento, la pérdida de sus amigos y de sus hijos, las desdichas de su patria cuando sufre guerra. El sabio siente estas cosas, no lo niego, puesto que no le prestamos la dureza de la piedra o del hierro. No hay ninguna virtud en soportar lo que no se siente.

*Séneca: De la constancia del sabio, 10*

indefinido en tiempo real representa el ámbito de la práctica moral. El flujo continuo del tiempo incorpóreo se realiza como presente corpóreo por un acto que lo estabiliza y lo fija. La virtud se ejerce en el presente; no es necesario esperar que se produzca una oportunidad especial; es ahora, en este instante, cuando se nos ofrece la ocasión de adoptar el pensamiento y el comportamiento adecuados. Cada momento tiene su virtud. Cada acción recta contiene toda la virtud y en ese instante cabe igualmente por lo tanto toda la sabiduría, de modo que no habría impedimento constitutivo para llevar a cabo el proyecto moral estoico. Otros análisis del instante —en Vladimir Jankélévitch, por ejemplo— hacen de él también el punto de solución de contradicciones o la posibilidad del salto más allá de la servidumbre que nos ata a la necesidad. Pero el presente de la acción moral nunca es el estrictamente actual, sino el momento inmediatamente siguiente y equivale por lo tanto a un *desideratum*, a un ideal. Son varios los pasajes en los que Marco Aurelio se insta a sí mismo a consagrarse al momento presente, pero el hecho de proponérselo indica que se sitúa en el espacio de la aspiración. Y, aun cuando fuera accesible, el estoicismo no parece en general contentarse con una plenitud tan fugaz, a pesar de que, como dice Cicerón, la prolongación en el tiempo no aumenta el bien, que se da de una vez por todas (*Fin.*, XIV, 46). Lo que se persigue es, más bien, instalarse en el dominio de sí y de las cosas exteriores, con lo que tampoco la salvación en el último instante podría satisfacer sus exigencias.

No se muestra una solución definitiva y este punto se cubre de ambigüedad. Ni se llega a concluir claramente que la sabiduría es imposible, ni, mucho menos, se afirma su posesión. En los textos de los tres grandes representantes de la última etapa se suceden el entusiasmo y la decepción, la exaltación de la figura del sabio como si se tratara de un ser real y la evidencia de su imposibilidad tanto empírica como lógica. Según recoge Sexto Empírico, los estoicos en general admiten que el sabio sería un ave más rara que el Fénix, lo que

representa dejar las cosas sin precisar. También este equívoco alcanza a Spinoza: no podemos llegar a liberarnos totalmente de la pasión puesto que somos seres finitos y necesariamente afectados por las cosas exteriores, pero de esta condición parece exceptuarse el sabio, que habría logrado la beatitud definitiva, sin riesgo de recaída, por medio de la unión intelectual con Dios.

No puede darse la sabiduría y no queda, entonces, sino la aspiración, el progreso, pero también esta posibilidad resulta negada. No hay modo racional de evitar la catástrofe y de ahí el recurso al dogmatismo. La expresión fundamental del dogma es que el universo tiene que ser racional. Si algo falla, no es el principio de la racionalidad del universo y, si este punto se mantiene firme, se regenera a partir de él toda la teoría, se reconstruyen las identidades y todo vuelve a apuntar en la misma dirección: la sabiduría tiene que ser posible.

## 6. El progreso moral

Parecería en principio más razonable que un capítulo referido al progreso apareciera con anterioridad al que trata de la sabiduría: en primer lugar el camino y la meta después. Pero, se ha visto que no hay, en rigor, camino, porque se ofrece, o bien el vicio, la insensatez y la esclavitud de un lado, o bien la virtud, la sabiduría y la libertad de otro. El término medio, el tránsito entre los extremos, sólo puede aparecer, por tanto, una vez que se ha advertido la necesidad de una modulación, puesto que el planteamiento drástico y taxativo se cierra a sí mismo el camino.

Cuando se alcanza el punto que debiera ser la piedra angular, advertimos que se ha producido un círculo vicioso: el sabio, según lo define Cicerón, es el que elige constantemente lo que conviene a su naturaleza (*Fin*, VI, 20), con lo que se trasluce que haría falta ser sabio para elegir adecuadamente y así ascender a la sabiduría. Esa precisión temporal, «constantemente», podría inducir a error sugiriendo una paulatina intensificación de la frecuencia en los aciertos, como si el no sabio fuera capaz de actuar adecuadamente en alguna que otra ocasión; pero, o bien se trata de un elemento retórico, en cuyo caso resultaría prescindible, o bien, si se le concede un significado riguroso, la figura del sabio queda deshumanizada. Con o sin adverbio, es la posibilidad misma del acierto lo que se elimina en tanto no se entre en posesión de la sabiduría: para alcanzar la sabiduría —por enunciar nue-

vamente el círculo vicioso— hace falta saber qué se debe hacer, pero, para ello, es previamente necesario ser sabio.

En ningún momento, como ya se ha dicho, el problema llega a exponerse con nitidez, pero sus consecuencias se hacen sentir. Séneca, que en ciertos textos, particularmente en *De la tranquilidad del alma*, se deja llevar por la inferencia sin atender a las condiciones reales hasta situar al sabio por encima de los dioses, es, sin embargo, más comedido en otros pasajes. Un cierto grado de dependencia resulta inevitable y lo único que cabe es tratar de hacer más ligeras las cadenas. Por ello, será bastante hacer algo cada día (*V. F.*, 16 y 739-740). Igualmente, como también se ha visto, Epicteto, menos dispuesto en general a cualquier tipo de concesiones, varía el tono y se aviene a contentarse con no renunciar al esfuerzo aun cuando el ideal se vea inalcanzable. También Spinoza parece quebrantar su propio planteamiento al proporcionar consejos a quienes encuentran dificultades para practicar la virtud, pues se presupone así la capacidad de cada uno para elegir su propio camino. Todo ello es muestra de una ambigüedad en la que se suceden sin escándalo la afirmación de la sabiduría como un objetivo alcanzable y la de que no podemos contar sino con una posibilidad de indefinida aproximación.

Pero no queda otro remedio que tratar de romper el círculo vicioso y esforzarse en alcanzar el ideal, intentar acceder aunque el mismo planteamiento niegue toda posibilidad de acceso. No se puede hacer compatible la idea de progreso y la ausencia de término medio entre el bien y el mal, pero no queda sino la aspiración, la tendencia y la esperanza en el progreso, si se quiere mantener el compromiso con ciertos principios. Alguno de ellos como, por ejemplo, que el bien y el mal se encuentran en nosotros mismos y dependen de nuestra voluntad, parecen suficientemente asentados y deben permitir una reconstrucción de la teoría. Pero ese principio al parecer válido conlleva una serie de implicaciones que acaban por conducir a la contradicción que lo hace inviable y entonces entra en función el dogmatismo para correr un tu-

pido velo sobre el punto en el que se produce la quiebra, de modo que se pueda seguir insistiendo en la posibilidad de lo imposible. Con el recurso al dogmatismo se trata de salvar del naufragio lo más valioso y poder construir de nuevo a partir de ello.

Menón, en el diálogo platónico que lleva su nombre, pretende poner en un apuro a Sócrates, que le interroga por la esencia de la virtud: esa verdad que buscas, le responde, si no la conoces previamente no la podrás reconocer aunque pases a su lado y, si la conoces ya, entonces no necesitas seguir buscando. Sócrates acepta que, efectivamente, el conocimiento se encuentra atrapado en un círculo vicioso, que para poder conocer es necesario haber conocido con anterioridad y concluye desarrollando la teoría de la reminiscencia: conocer no consiste en atesorar nociones extraídas del mundo exterior, sino en una progresiva purificación de prejuicios, precisamente adquiridos en nuestro contacto con el mundo, hasta llegar a situarnos directamente ante la idea verdadera que se encontraba ya en nuestra alma. La misma circularidad constatan también Aristóteles, Spinoza y Hegel, por de pronto. Según Aristóteles, no se puede aprender a tocar la guitarra, porque para ello sería necesario saber tocarla. Es decir, no podemos precisar en qué momento pasamos de la ignorancia al saber, porque siempre debemos partir de un conocimiento previo. Por ello observa Spinoza que para forjar hace falta martillo, pero para fabricar un martillo hace falta la forja. Según Hegel, si consideramos que el conocimiento es un instrumento para captar la verdad, no podremos explicar cómo llegamos a conocerla —o, bien, si el conocimiento fuera un instrumento para captar la verdad, nunca podría cumplir con este cometido—, porque lo verdadero nos llegaría deformado o modificado por el instrumento o, sencillamente, no sabríamos hacia dónde o hacia qué dirigirlo. Sólo partiendo del conocimiento se puede conocer y explicar el mecanismo del conocimiento. Porque se puede conocer y en esa posibilidad descansa nuestra existencia, se puede aprender y hay forja



*Las últimas horas de Sócrates*

y hay martillos, del mismo modo que, en cuestión moral, cabe trazarse un proyecto y aspirar a cumplirlo.

El insensato no podrá sacudirse su insensatez, es esclavo de sus pasiones, porque considera bueno tratar de satisfacerlas. Este es el obstáculo que hay que vencer y que resulta una forma distinta del mismo círculo vicioso: si no se puede acceder a la órbita de la sabiduría, es porque no se puede abandonar la de la insensatez. Precisamente, el intelectualismo, que ha servido para mantener las cosas exteriores en la distancia de lo indiferente, aparece ahora como aquello que impide situarse en la perspectiva del progreso. En virtud del intelectualismo, si el insensato considerase bueno librarse de sus pasiones, lo haría, lo hubiera hecho ya. Si no hago lo que predico como bueno, es porque considero que el bien se encuentra realmente en aquello a lo que de hecho me dedico y repito sin convicción lecciones oídas a otros. Sin embargo, la misma propuesta de identificar las dos instancias, entendimiento y voluntad, indica que el punto de partida es la diferencia. Si se trataba de considerar bueno aquello que favorecía a la voluntad, haciéndola libre, es porque la voluntad puede apuntar hacia otros derroteros que los racionales. Como dirá Kant, entre razón y voluntad no se establece una relación analítica, no se implican mutuamente sin más, la razón no arrastra necesariamente tras sí la voluntad; se establece una relación sintética: se trata de dos facultades distintas, puesto que la voluntad puede desatender a la razón y obedecer a la inclinación. En realidad, desde el principio se encontraba implícita la idea de una diferencia entre el punto de partida y el de llegada, porque se trataba de alcanzar el acuerdo con la naturaleza, de llegar a poner en práctica la virtud, de conseguir vencer el temor al dolor y a la muerte, con lo que se supone una situación primera de aislamiento insatisfactorio, de flaqueza moral y de temor. Por consiguiente, la identidad entre razón y voluntad no es algo dado de entrada, sino un objetivo a conseguir.

La única manera de salvar el obstáculo que supone el círculo vicioso consiste en situarse desde el comienzo en su interior. Esto es lo que hace la teoría platónica de la reminiscencia: no accedemos al conocimiento, partimos de él. Y otro tanto proponen los demás autores citados. Pero la respuesta de Aristóteles sirve además para matizar el rigor del intelectualismo que habían defendido Sócrates y Platón, permitiendo una movilidad que a su vez representaría la posibilidad de progreso. Esta corrección aparece en el libro VII de la *Ética a Nicómaco* al tratar la cuestión de la incontinencia. El incontinente conoce dónde se encuentra su bien, pero elige una y otra vez en dirección contraria. No persigue su propio mal, lo que sería inconcebible; elige el bien, pero elige un bien limitado e inmediato que, aunque prudentemente administrado podría colaborar en la consecución de una radiante felicidad, a la larga y tomado como objetivo exclusivo resulta un obstáculo para alcanzar el bien superior, que se presenta en principio más remoto. De este modo, aun sin desechar el planteamiento intelectualista, no se trata ya de pasar de la oscuridad completa a la luz, de la ignorancia a la sabiduría, sino de atravesar una zona media de penumbra desde la que se puede vislumbrar el bien en la lejanía. Y, con ello también, la falta moral será eso precisamente, falta moral y no error intelectual, de modo que el intelectualismo cede su lugar al voluntarismo, pues obviamente el progreso moral consistirá en esforzarse por adecuar la voluntad al bien que nos señala el entendimiento.

Un cierto forcejeo resulta inevitable, como cuando se afirma la realidad del movimiento aunque no se sepa dar solución a las aporías eleáticas. No hay forma de abrirse paso hasta el interior del círculo, no hay una mediación lógica, sino que, del modo que sea, es preciso dar el problema por solucionado. Pero, ¿por qué los estoicos no toman en cuenta este problema? Más bien parece que cierran los ojos ante él. Aspiran a la sabiduría y llegan en ocasiones a admitir que es inalcanzable, pero no ponen las dos cosas juntas de modo

que estalle la contradicción. Tal vez ocurra que se ha intuido un peligro mayor: ¿qué clase de progreso podría darse una vez sustraída la meta? Si, efectivamente, el objetivo que se pretendía alcanzar escapa al reino de lo imposible y desaparece del horizonte, los extremos del origen y de la meta quedan absorbidos en la zona media. Se abre entonces un espacio literalmente infinito, porque no hay lugar hacia el que avanzar. Salvada la trampa de los extremos radicalmente heterogéneos, se caería en la trampa de la zona media. El que se ha regenerado puede caer de nuevo en la situación que creía superada. Si no hay garantías de que el paso dado sea definitivo, no hay, en realidad, avance, porque siempre podemos ser devueltos a posiciones anteriores. Hay, realmente, un objetivo encarnado en aquellos que no han temblado ante el dolor o la muerte y contamos con un camino señalado por las claves que configuran esta moral, pero ocurre que ese camino se desdibuja y se pierde: más allá vemos el objetivo logrado y no cabe duda con respecto a que el camino propuesto sea el correcto, pero algo extraño sucede y la vía de acceso se desvanece. Hay un cambio de dimensiones que requeriría, no un avance progresivo, sino un salto brusco. Nunca se llega a aprender a vivir, dice Séneca (*B. V., VII*). En principio, se contaba con que se empezaría a vivir realmente cuando todos los problemas quedaran resueltos y se tuviera todo bajo control, pero luego se advierte que ése no podría ser el comienzo de nada y sí el fin de todo. No se puede llegar al final y por eso vivir es aprender a vivir. Nos encontramos en el medio, en el camino, y esta circunstancia nos constituye: no podríamos alcanzar el fin, no podríamos llegar a la meta sin que en ese momento cambiara nuestra naturaleza y nos convirtiéramos en piedras o en ángeles. Esto hace aún más comprometida la situación y Séneca llega a advertir que la naturaleza de la vida es ser inaprensible (*C. N., VI*). Basta sólo intentar atraparla para ver cómo huye. Nos aplasta cuando lo que está en juego es la subsistencia, se nos aleja cuando el problema es cómo vivirla.

La vida ética se proyecta necesariamente sobre la posibilidad del avance moral y, aunque los estoicos no tengan explícitamente en cuenta el problema del círculo y la teoría de la reminiscencia platónica o la corrección aristotélica del intelectualismo, de hecho las presuponen. Esto se manifiesta en la teoría de las prenociones. Las prenociones o anticipaciones de lo bueno y de lo malo son categorías morales independientes de la experiencia. Son nociones comunes, nociones naturales, como recoge Diógenes Laercio (53, 54), que se tienen de los términos universales como lo justo y el bien. Derivan de la idea platónica del bien, señala Emile Bréhier, puesto que, antes de toda otra consideración, sirven de modelo, de criterio moral y señalan el objetivo. Establecen o alumbran los principios que servirán de base a la teoría y son, pues, anteriores no sólo a la experiencia, sino también a toda elaboración intelectual, a modo de categorías en las que los contenidos adquirirán su sentido. En virtud de las prenociones distinguimos espontáneamente el bien del mal. Necesariamente proyectamos esas nociones sobre el mundo y en el mismo sentido Kant afirmará que todo ser racional puede conocer inmediatamente, sin recurrir a la experiencia, que el único bien en sí, incondicional, es la buena voluntad. Las prenociones nos son dadas a todos, de modo que para saber lo que es bueno y malo no es necesario ninguna instrucción especial, por lo que el menos cultivado podría alcanzar las más altas cimas morales. Pero, aquí importa otra consecuencia y es que también la mente del insensato proyecta estas prenociones o anticipaciones y, por consiguiente, no es alguien sumido en la ignorancia absoluta, sino alguien más o menos perdido en la zona media, que es el reino de la escisión y, por tanto, de la desdicha. El incontinente representa un caso paradigmático, pero, en realidad, puesto que no puede haber sabios, esa escisión entre entendimiento y voluntad que caracteriza al incontinente, se da en una u otra medida en todos los hombres.

El intelectualismo sería efectivo únicamente en el límite:

sólo el sabio es el que adecúa su acción a la idea que se forja del bien. También aquí se puede seguir el paralelismo con Kant: la buena voluntad, la que actúa por deber, es la que se deja determinar por la razón y llega así a identificarse con ella, de tal modo que entonces la voluntad es razón práctica, razón que quiere y que obra en consecuencia. Por contra, la voluntad que se pliega a la inclinación, se desmiente a sí misma, porque no es voluntad libre, sino voluntad que obedece al dictado del instinto. Pero, advierte Kant, nunca podríamos señalar un acto realizado por deber, porque no se trata de algo observable ni aun siendo uno mismo el sujeto, pues, si buscamos las causas de una acción cualquiera, siempre podrá salir a relucir el interés personal, con lo que no hay ya lugar para la acción realizada simplemente por deber. Actuar por deber, porque debe hacerse así y no de otro modo, sin buscar ninguna recompensa a través de la acción, pertenece, precisamente, al orden del deber ser, no del ser, pertenece al orden del ideal, un ideal que se encuentra por alcanzar perpetuamente. Guarda siempre una distancia con respecto a nosotros, pero no podemos dejarlo de lado, porque resulta imposible prescindir de un arquetipo para la acción. La identificación entre intelecto y voluntad se daría únicamente, por tanto, en el plano de lo ideal, mientras que la acción se desarrollaría en el plano de la aspiración a conseguirlo. Lo que en Kant es la conciencia clara del estatuto de lo ideal, el estoicismo —como también, naturalmente, todo el pensamiento prekantiano— lo ignora: unas veces aparece el supremo bien afirmado como posible, porque no se puede renunciar a él y, otras, negado, porque se presenta como una meta tan lejana que su logro requeriría un esfuerzo sobrehumano.

Resulta, pues, necesario establecer diferencias entre quienes se esfuerzan por poner en práctica los principios, tratando de hacer más ligeras las cadenas o de mantenerse serenos en la adversidad y quienes se dejan arrastrar sin resistencia por las pasiones. No es ya lo mismo intentar salir a la superficie que desistir de todo intento. Ha cambiado el punto de

vista: hasta ahora, la conexión mutua de los principios y su aplicación era considerada desde fuera y todo parecía poder encajar y concluir en la obtención de la sabiduría; a partir de este momento, el encadenamiento lógico se hace más que problemático, porque se vive desde dentro de uno mismo: es necesario acceder, es decir, partir de la situación actual tratando de aplicar esos principios y es entonces cuando se pone de manifiesto la resistencia de las inclinaciones pasionales. Para la teoría que contempla la acción desde fuera, el ejercicio de la virtud implica la sabiduría, el bien y la felicidad, pero, para quien actúe debidamente en una o algunas ocasiones, el tránsito no encuentra destino y el objetivo se aleja irremisiblemente.

Será necesario intentarlo una y otra vez, porque si por un momento se ha logrado que la voluntad se haya dejado guiar por el juicio recto, al instante siguiente puede verse sometida a la pasión. Controlar el deseo, ser poseedor y no poseído, conseguir ser dueño de sí, equivale a la sabiduría si se enuncia en general, pero ahora se trata de aplicarlo en casos particulares, como propone Séneca a propósito de las riquezas. La distancia entre el principio general y las aplicaciones particulares marca la diferencia entre ver el planteamiento desde fuera o encontrarse dentro de él, tratando de sustraerse a las presiones que se multiplican adoptando una y otra forma al verse combatidas. Si se consigue, por ejemplo, algún logro con respecto a las riquezas, habrá que atender luego a otros aspectos.

La cuestión será cómo llevar a la práctica los principios, cómo arrancarse de la pasión y poner la voluntad en manos de la razón. Una gran parte de la literatura estoica se compone de fórmulas intermedias para sustraerse al influjo de las cosas exteriores y paliar los efectos de la adversidad o disponerlos mejor para encararla. Será preciso tener a mano estas fórmulas en todo momento, habituarse en aplicarlas y adquirir así una flexibilidad que permita zafarse en un momento dado de la fascinación por el estímulo exterior. Buscar la ma-

nera de evitar el deseo es ahora un objetivo inmediato que se sabe únicamente el eslabón de una infinita cadena. *Sustine et abstine*, resiste y abstente, reza una de la más conocidas enseñanzas estoicas. A veces el problema se quiere resolver en un enfrentamiento a pecho descubierto, pero también, más que dejar la herida abierta, se persigue disolver el deseo turbador comprendiendo la situación. El insensato, según Marco Aurelio, se pregunta cómo conseguir acostarse con determinada mujer; el que trata de salvarse, cómo no desear acostarse con ella (VI, 13; IX, 40). Para ello se propone una técnica de desmenuzamiento. ¿En qué consiste el placer sexual? En una emisión de moco acompañada de convulsión (VI, 13). Lo mismo ocurre con la pasión gastronómica: en definitiva no se trata sino de cadáveres de peces, de pájaros o de cerdos (*Ibid.*). Haciendo bajar de su pedestal a los objetos del deseo se persigue lo mismo que al inscribirlos en la mecánica spinoziana de las pasiones: modificar nuestra mirada y transformarla de pasional en objetiva. La vida es así, decimos cuando es otro la víctima del infortunio y, sin embargo, desesperamos si nos toca a nosotros, observa Epicteto (*Manual*, XXVI). Será Spinoza —ya se ha visto la diferencia, tal vez no sólo de matiz, que supone el método geométrico—, quien determine el carácter natural y, por tanto, inextirpable de las pasiones, lo que parece abundar en la idea de que el progreso no puede culminar en logro del objetivo, a pesar de que se proponga la beatitud como meta alcanzable.

Oponer el hábito al hábito, recomienda Epicteto, mantener siempre dispuestas prenociones claras y distintas: cuando te representes la muerte como un mal, ten presente que el mal es lo que se debe evitar y que la muerte es inevitable (I, XXVII, 6-7). El hábito servirá también para hacer frente al infortunio, que golpeará cada vez con menos virulencia: incluso a las cadenas nos podemos acostumbrar, dice Séneca (*T. A.*, X). Se trata, en definitiva, de corregir nuestra primera impresión de frustración o de contrariedad según el dogma de la racionalidad del universo. El insensato, dice Epicteto,

cuando algo le falla, cuando algo no funciona según sus deseos, culpa a los demás, se irrita, es decir, reprocha al orden del mundo ser como es en lugar de ser como él desea. Es preciso tener siempre en cuenta que el mundo está plagado de insensatos que se empeñarán en fastidiarnos y que esta circunstancia forma parte del orden del universo, puesto que el hombre puede elegir, puede, por tanto, equivocarse y caer presa de la pasión. Por ello, el que se esfuerza por progresar se culpa a sí mismo cuando se irrita (*Manual*, XLVIII).

Las aspiraciones se recortan porque, como acaba por reconocer Séneca, el que progresa no puede prescindir de la fortuna (*V. F.*, 16). Se advierte por momentos que el progreso es una vía sin salida y, entonces, será inevitable que nos encontremos de un modo u otro atados a las cosas exteriores, dependientes de ellas, aunque sólo fuera porque constituyen un motivo para dominarlas y poner así a prueba la virtud. Quien adopte el camino de la virtud deberá entender que nunca dejará de ser proficiente (de *proficio*, avanzar) y que la sabiduría siempre se encontrará por encima de él. Lo que para el rigor del dogma era fruto de la debilidad —el intento, la mera aspiración—, en la ambigüedad del progreso indefinido adquiere un carácter propicio. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con la alegría en el planteamiento de Spinoza: siendo pasión y encontrándose, por lo tanto, cargada de signo negativo, resulta, sin embargo, beneficiosa. Habría que reprobársela, pues turba el ánimo y por ello Marco Aurelio condena las muestras de alegría, pero lo turba en cierto sentido para bien y nos predispone a la acción. Desde la perspectiva del progreso y puesto que el bien supremo queda en entredicho, las cosas exteriores se constituyen objetivamente como bienes y males, cosa que se afirma en el estoicismo medio, aun cuando ello supone un grave desvío con respecto a la ortodoxia.

El problema es cómo establecer un criterio objetivo en un medio dominado por la ambigüedad y la indefinición. ¿Quién se encuentra más cerca de la verdadera virtud o más lejos de

la pasión? Montaigne compara dos actitudes, las de Posidonio y Arcesilao. Posidonio le decía a su propio dolor, que le retorció: «Por mucho que hagas, no diré que eres malo». Arcesilao, aquejado de gota, le dijo a su amigo Carnéadas, señalándose primero los pies y luego el corazón: «Nada ha llegado de aquí hasta aquí». Según el veredicto de Montaigne, Arcesilao siente el dolor y querría librarse de él, pero su corazón no se ve debilitado ni vencido; Posidonio, en cambio, mantiene una firmeza más verbal que esencial (*Ensayos*, II, 12). ¿Se mantiene, entonces, Arcesilao en lo que constituye el núcleo del estoicismo, mientras Posidonio se limita a fingirlo? El mal es la turbación, algo independiente de lo que los demás puedan apreciar o de lo que uno mismo pueda manifestar y lo que la doctrina prescribe en principio es la paz del alma. Pero cuando el rigor que establecía una distinción tajante entre ser dueño de uno mismo y encontrarse sometido a la influencia exterior se relaja, ya no podemos llegar a ser invencibles, sino únicamente intentar ser fuertes y tratar de impedir entonces que las turbaciones que asedian o que, incluso, doblegan el alma se exterioricen, también resulta ser fidelidad a la doctrina estoica.

Como igualmente se hace un lugar en ella la resignación. Desde el simple poner al mal tiempo buena cara hasta la paz interior, caben ahora todas las actitudes. La postura dogmática exigía la identificación de la voluntad particular con la universal, pero ahora ha quedado abierta una brecha entre el orden del universo y el sujeto que pretende compenetrarse con él. Si se trata únicamente de tender a esa unión, sin conseguirla jamás, es que algo falla, algo se resiste a encajar definitivamente en el engranaje que se pretende racional y el designio del destino resulta inescrutable y excesivo. Querer la propia enfermedad, el propio martirio, la propia muerte, como dice Epicteto (II, X, 5; III, XX, 12), es llevar las cosas a ese extremo en el cual el planteamiento se olvida de su condición de posibilidad y el objetivo pierde incluso su carácter de referencia ideal. No se puede desear lo que ocurre, por-

que, precisamente, la virtud se manifiesta como esfuerzo por someter el deseo, lanzado siempre tras lo que no le corresponde y opuesto, por lo tanto, al orden del mundo. Nuestra situación resulta incomprensible y si el estoicismo proponía la identificación con un universo racional, parece ahora más bien una doctrina configurada para responder a un mundo caótico e inhumano y que en último término descansa en una confianza irracional.

El mismo objetivo último parece optar también por una atenuación y Séneca habla de la felicidad de no tener necesidad de la felicidad (*Prov.*, VI). En un sentido parece ser la renuncia a la armonía, pero más bien resulta un nuevo planteamiento del objetivo último sobre otras bases. Lo que se propone no es ya forjarse una voluntad infinitamente devoradora, superior a cualquier obstáculo, sino aprender a vivir con las propias limitaciones, incluso con la propia debilidad. De ahí los consejos de Séneca para extraer el máximo partido de lo que disponemos, como también el de tener presente nuestra propia muerte para que no nos coja por sorpresa (*T. A.*, X).

Pero lo que resulta entonces sorprendente es que Spinoza diga exactamente lo contrario con respecto a este último punto: el hombre libre jamás piensa en la muerte (*Ética*, IV; *Prop.*, LXVII). Ya se ha dicho algo sobre esta cuestión: pensar en la propia finitud ahonda en la limitación, es la quintaesencia del mal, pero esa limitación se desvanece cuando el interés se dirige hacia algo más grande que uno mismo. Con ello, la contemplación de la potencia del universo no se produce de entrada, sino que ha sido necesario partir de la comprensión de la propia insuficiencia. Podría así resolverse esta controversia, aclarando de paso el papel de la resignación: la resignación no se presenta como término, como el contenido de la actitud a seguir, sino como punto de partida desde el cual se tendería a la comprensión. Se establece una tensión dinámica que apunta, desde la resignación y la limitación, hacia la comprensión de la racionalidad del universo en la

que la propia muerte aparece como algo nimio. La controversia obedece a que Séneca se sitúa en los primeros pasos, mientras Spinoza, al referirse al hombre liberado de temores, lo hace en el otro extremo, allí donde el interés por la propia individualidad cede ante la preocupación objetiva.

Por esto, porque todas las actitudes y todas las propuestas aparecen inscritas en la misma trayectoria que tiende al bien supremo, la felicidad resulta ineludible y aparece aun en la forma de la renuncia a ella. La tendencia o la aspiración tiene que tener un término, pero, dada la parcelación que el ejercicio de la virtud exige, atendiendo en cada momento a un determinado aspecto, importará más la rectitud misma que lo que ella comporte. El intelectualismo llega así a transformarse en voluntarismo y el racionalismo en moralismo: la virtud por la virtud misma y no por lo que se obtenga a través de ella. La identificación de la felicidad con la virtud, si bien supone un avance con respecto a la moral aristotélica, en el sentido de que el sujeto no tiene por qué perderlo todo aun cuando la fortuna le dé la espalda, presenta también una ambigüedad que, como en otros casos, encontrará su resolución en Kant, cuando la búsqueda de la felicidad desaparezca del planteamiento moral. De momento —Séneca, particularmente—, parece entenderse que la felicidad huye cuando se la persigue. Se desiste, porque su contenido resulta equívoco y se sospecha que el individuo no se salva, que se salva, en todo caso, el mundo, el orden del universo con el cual el individuo no acaba de saber qué relación guarda. Pero la felicidad, de todos modos, consistirá en no buscarla, se impone nuevamente cuando se le hace de lado y la renuncia no es, pues, total. Tal vez no pueda serlo nunca.

También resulta ahora cuestionable la afirmación de que el bien y el mal se repelen mutuamente. La zona media es una zona de mezcla en la que coexisten la comprensión del bien y la voluntad aferrada a la pasión. ¿Cómo se podría combatir el mal sin tenerlo cara a cara y enzarzarse con él? Y, si se trata de huir del mal, ello presupone que se ha producido

En las otras artes hay profesores en todas partes y en gran número; y entre esas artes hay algunas que los niños parecen haberlas comprendido tan bien que podrían incluso enseñarlas. Pero durante toda la vida resulta necesario aprender a vivir y, lo que parecerá tal vez más extraño, durante toda la vida resulta necesario aprender a morir. Muchos grandes hombres se han liberado de toda obligación y han renunciado a riquezas, cargos, placeres, para no tener más que una sola ocupación hasta el fin de su vida, la de aprender a vivir; sin embargo, muchos de entre ellos, al abandonar la vida, han confesado que no tenían aún esta ciencia, encontrándose así muy lejos de los que he dicho que la poseían.

*Séneca: De la brevedad de la vida, VII*

Por mi parte te confesaré mi debilidad: nunca vuelvo a casa con el mismo temple con que salí de ella; algo del equilibrio interior conseguido se altera y reaparece alguna de las pasiones que ahuyenté. Lo que ocurre a los enfermos, a quienes una prolongada debilidad agotó hasta el punto de no poderlos trasladar a parte alguna sin molestias, esto mismo nos acontece a nosotros, cuyo espíritu se está recuperando de una enfermedad crónica. El contacto con la multitud nos es hostil: cualquiera nos encarece algún vicio, o nos lo sugiere, o nos lo contagia sin que nos demos cuenta.

*Séneca: Epístolas morales a Lucilio, 7*

un contacto previo. No es que el mal huya al aparecer el bien, sino que el bien se manifiesta únicamente porque el mal se le resiste.

Al abrir paso al progreso se trastocan las referencias. El progreso no apunta ya al objetivo antes previsto. Ahora cada paso adelante no supone una aproximación a la meta, sino que acarrea otra nueva cantidad de problemas o descubre otro camino imprecisable, con lo que se produce un desvío. El progreso obedece a una lógica de pesadilla, según la cual el camino nunca acaba de conducir al objetivo. Pero resulta ineludible, necesario y, por consiguiente, también resultará igualmente necesario afirmar la posibilidad de una meta a la que el progreso debe conducir. El dogmatismo oculta la incompatibilidad entre los dos extremos, meta y progreso, pero a la vez se comprende que de ninguno de los dos se puede prescindir.

## 7. La moral media

Todo lo que no sea virtud o vicio, todo lo que no sea bien o mal, es en rigor indiferente. Pero, aunque a veces parezca que basta con no caer presa de la pasión y del vicio, la virtud no tiene únicamente un contenido negativo de rechazo de lo que pueda turbar la paz del alma; los estoicos no pretenden huir del mundo y si por momentos puede reflejarse en sus textos cierto desconsuelo, en otras ocasiones se muestran más animosos y no se tratará tanto de no dejarse hundir del todo, como de esforzarse por salir a la superficie. La virtud necesita un contenido positivo, el bien tiene que realizarse en determinadas acciones. El hombre virtuoso no es el guru hindú que niega el mundo, tratando de alcanzar la nada originaria. Ni tampoco el escéptico radical, como Pirrón, que pretende mantener la ataraxia reduciéndolo todo a un sinsentido que hace inútil y absurda cualquier inquietud. El estoicismo quiere recuperar el mundo, si es que en algún momento lo ha perdido, desde el ejercicio de la virtud. Aun vistas las cosas desde el lado negativo, no elegir lo que puede turbar la paz del alma supondrá elegir lo que la mantiene por encima del temor, no elegir lo que no depende de mí es elegir lo que sí depende, del mismo modo que no huir ante el enemigo equivale a hacerle frente. Con lo cual, la virtud viene a determinarse como una cierta elección cuyo objeto, obviamente, deberá encontrarse entre las cosas indiferentes (*adiáphora*). «Es, en efecto, propio de la virtud, dice Cicerón, hacer una elección de

cosas que son conformes a la naturaleza; si se pone todo al mismo nivel, admitiendo una igualdad tal que la elección es imposible, se suprime la virtud misma» (*Fin.*, IV, 12). En principio, podría parecer contradictoria la propuesta de elegir entre lo indiferente, pues la elección no tendría sentido en tanto no pudieran apreciarse diferencias. Pero, en realidad, es precisamente este carácter de indiferente lo que permite la elección. De otro modo, no habría elección, sino *obligatoriedad*. Lo que es objetivamente indiferente se tiñe de un cierto valor si la elección ha sido adecuada, adquiere circunstancial y subjetivamente un valor positivo.

Las acciones rectas, los deberes perfectos (*Katorthōnata, perfecta officia*), serían propios del sabio y determinarían inequívocamente qué se debe elegir entre lo indiferente. Pero, convertida la sabiduría en ideal y abierta, por consiguiente una zona media en la que se instala el esfuerzo por alcanzar la virtud, encuentra igualmente cabida una moral media propia de quienes no se preocupan por alcanzar la perfección, pero que, aun insensatos, no son de los que se resisten con todas sus fuerzas al orden universal. Por ello, con estas acciones rectas, propias del sabio, coinciden, al menos desde un punto de vista exterior o en lo que atañe a los efectos, los deberes medios o las acciones convenientes (*kathēkonta, officia media*), que Cicerón define como aquellas de las que se puede dar una justificación razonable (*Fin.*, XVII, 58). Los deberes medios son comunes al insensato y al sabio (*Ibid.*, XVIII, 59), pero se da entre la acción recta y la acción conveniente una diferencia interna que el mismo Cicerón explica: el sabio devolvería un depósito «por justicia», mientras que la mera devolución del depósito sería una acción conveniente (*Ibid.*). Sin el rigor ni la seguridad del sabio, que tendría perfecta conciencia de lo que la virtud exige, el hombre de la moral media, el proficiente, se limitaría a cumplir, aduciendo que ello revierte a la larga en su propia conveniencia, para dar cuenta de su acción.

La distinción kantiana entre la acción realizada por deber, porque la razón la ordena independientemente de las inclinaciones personales y la acción que coincide con lo que el deber ordena, pero a través de la cual persigue el sujeto su propia conveniencia, resulta así claramente prefigurada. Pero, para Kant, sólo las acciones del primer tipo tendrían valor moral, porque en cuanto asoma el provecho o el interés personal, la moralidad resulta estrictamente negada. Es sobradamente conocido el ejemplo con el que ilustra esta diferencia: el comerciante puede comportarse honradamente en cuanto al peso de la mercancía y su precio porque así debe hacerlo, lo que sí tendría valor moral, o porque de ese modo afianza y acrecienta su clientela, lo que únicamente puede tener un valor pragmático; pero, incluso, si es honrado porque obtiene una satisfacción en ver complacidos a sus clientes, tampoco esto hace que su acción alcance rango moral, porque es el sentimiento y no la razón lo que le guía, es decir, una inclinación que, como tal, tiene el mismo valor moral bien sea benevolente u hostil. No hay lugar para dos causas a la vez: o se obedece a la razón o se obedece a la inclinación.

En el estoicismo, en cambio, la moral media es *media*, pero es moral. Spinoza también considera que se puede obtener por coacción y por obediencia un comportamiento similar al que deriva de la comprensión racional y que si esa actitud se generaliza, se conforma una sociedad propicia al ejercicio de la razón y de la virtud, con lo que, al servir de apoyo a la moral por excelencia, la moral media vendría a participar de aquella. Allí donde Kant subraya la discontinuidad y la ruptura, pues no se pueden sumar las causas, el estoico quiere ver una continuidad, porque necesita a la vez la aproximación y la meta. En la medida en que coinciden los deberes perfectos y los deberes medios, éstos representan el primer paso de un posible progreso moral. Si el sabio nutre su virtud a base de elecciones adecuadas entre las cosas indiferentes, quien quiera progresar hacia la sabiduría deberá esforzarse por acertar en la elección y mantenerse en ella. En el

fondo de esta cuestión se encuentra una propuesta de Aristóteles, según la cual la imitación de las acciones del hombre prudente y respetado podrán acabar por crear en el imitador la fuente de la prudencia y del bien. El estoicismo también pretende que se produzca una transformación o un tránsito del mero cumplimiento al conocimiento perfecto que inserta la acción en el orden universal. El proficiente deberá actuar como los que se preguntan qué haría Sócrates en su lugar, tratando, antes de hacerse con su espíritu, de amoldarse a su conducta.

Se pretende establecer una parenética, una preceptiva que determine los deberes y sistematizar en este terreno de por sí ambiguo, hasta reducir la incertidumbre. Pero el proyecto es en último término irrealizable; una casuística exhaustiva, además de imposible, desmentiría la condición de posibilidad de la vida moral, al hacer de lado la libertad del sujeto. Aun contando con todos los apoyos posibles, no puede ser otro quien tome en definitiva la decisión y, en el caso límite, no se podría determinar la necesidad de adoptar tal o cual derrotero moral. El término «parenética» viene de *parainesis*, que se traduce por exhortación, recomendación y ello resulta significativo: la exhortación aparece como un sucedáneo de una moral construida racionalmente y que a partir de un principio naturalista señala inequívocamente la norma de acción. Más que un camino, es un laberinto lo que se encuentra antes del objetivo y por ello la segunda máxima de la moral cartesiana prescribe continuar en línea recta el camino tomado, aceptando el riesgo, si no del error, si de no haber dado con la solución más directa. Ahora no se ve ni se comprende con claridad, sino que se atisba y se barrunta, con lo que se hace necesario persuadir, apelando incluso más al sentimiento que a la razón.

Los deberes medios o, si nos colocamos en la perspectiva de la continuidad, los deberes sin más, vienen determinados por la situación en los órdenes familiar y social. Considerando nuestra situación como hijos, como hermanos, como pa-

dres, como jóvenes, como viejos, como senadores, dice Epicteto, daremos con los deberes que nos incumben (II, X, 6-8). Conociendo la propia situación se estará en condiciones de responder debidamente a las circunstancias. El hermano deberá comportarse fraternalmente con el hermano, el senador cuidar los intereses de la comunidad... Pero el conflicto es inevitable, porque nuestra condición podría encontrarse, ya de principio, mal encaminada, o imponernos acciones desde otro punto de vista reprobables. ¿Qué tendrían que hacer el ladrón o el verdugo? Menelao, según Epicteto, debiera haberse alegrado con la partida de Helena (III, XXII, 37) y Aquiles, también según Epicteto, debió seguir peleando en lugar de retirarse a lamentar los agravios sufridos (I, XXVIII, 24). ¿No se condena en el primer caso la opción violenta, mientras por otro lado se exige al guerrero que combata?

En la base de la preceptiva se encuentra la distinción entre las cosas preferibles (*proëgména*, *producta*) y las cosas rechazables (*apoproëgména*). Hay cosas realmente indiferentes (*apaxía*), nimiedades que en ninguna circunstancia pueden afectar a la elección, pero lo mismo que se distinguen en la penumbra zonas de cierta claridad y zonas más oscuras, se puede diferenciar, antes de colocarnos en la situación, lo que en principio puede favorecer a nuestra naturaleza de lo que puede perjudicarla. Son cosas preferibles, obviamente, las circunstancias exteriores como la salud, la belleza, la riqueza. Entre ellas y los deberes se establece cierta relación: es un deber cuidar del patrimonio, de la salud, etc. El impulso natural por el cual buscamos nuestro propio bien señala lo preferible. Todo lo que favorece nuestro ser se convierte en algo digno de elección. Incluso el sabio, dice Séneca, siendo bajito se querrá alto, siendo flojo de cuerpo se querrá robusto y las riquezas serán para él algo apreciable como un día de sol en medio de los rigores invernales (V, F, 22). Naturalmente, ninguno de estos deseos turbará la paz del alma del sabio, que será feliz a pesar de su corta estatura o de su debilidad física. La imagen del día soleado expresa que la cir-

cunstancia favorable ha de tomarse como algo que se da por añadidura y que, por consiguiente, su ausencia no disminuye en nada lo esencial.

La propuesta puede parecer comprometedor y, nada más exponerla, Cicerón se ve forzado a una puntualización: distinguir las cosas preferibles del bien no obedece a una argucia verbal. No constituyen el bien, que sería con respecto a las cosas preferibles lo que en una corte el soberano representa con respecto a los nobles (*Fin.*, XVI, 52). Sería estúpido, impío, ingrato para con Dios, dice Epicteto, negar la utilidad de lo preferible, como sería también ingrato y cobarde negar la diferencia entre la belleza y la fealdad. Algunos temen, al admitir esta diferencia, quedarse prendados de las cosas exteriores, pero se debe apreciar la diferencia, aun manteniendo en el rango de tales a las cosas preferibles y no permitiendo que absorban el cuidado que requiere lo que es verdaderamente principal (II, XXIII, 23-35). En ningún caso se trata de bienes objetivos y, una vez situados en la circunstancia, sólo la elección adecuada los salva de la indiferencia.

La totalidad es siempre algo más que la suma de sus componentes; el bien es más que la suma de los actos de los que resultaría. Hay una condición primera que engloba las restantes. No se trata de distanciarse del mundo y convertirse en un ser insensible, pero sí de establecer una mediación, de interponer entre uno mismo y el mundo un espacio que vendría a ocupar, naturalmente, la razón. Es lo que Kant expresa con la idea de que la moralidad consiste en el cumplimiento del deber por el deber y de que, si tenemos, por ejemplo, el deber de procurarnos la felicidad para evitar circunstancias que podrían inclinarnos a la acción deshonestas, ello tiene que hacerse por deber y no por la felicidad. Esto sucede con todos los bienes condicionados: para ser verdaderamente bienes deben pasar por la mediación del bien incondicional. Esa distancia o esa reserva es lo que debe mantenerse a salvo de asechanzas y sin mezclarla con bienes de orden secundario.

Sin embargo, Panecio y Posidonio admiten que las cosas preferibles son bienes objetivamente establecidos, aun manteniendo su inferioridad con respecto al bien supremo. Se trata de una aproximación a la postura de Aristóteles, que en este terreno de la zona media parece moverse mejor y afinar más que sus rivales. En tanto la preceptiva no sea sino una ayuda, se hace necesario recurrir a esa noción de buen sentido en la que descansa la prudencia aristotélica. Las exhortaciones o recomendaciones estoicas pueden ser de una riqueza irrepetible, pero se proyectan sobre un planteamiento establecido por Aristóteles. Con todo, no es esta aproximación o esta dependencia el mayor problema con el que se enfrenta la moral estoica.

¿Son dos filosofías morales en lugar de una sola, como exigiría el rigor teórico, la que el estoicismo propone en principio y la moral media, es decir, la que se atiene estrictamente al bien, independientemente de que pueda o no realizarse, y la que se acoge a lo preferible? Pretender que el modelo sin concesiones de la sabiduría y el aproximativo del proficiente pertenecen a una misma moral, ¿no es forzar las cosas en exceso, tratando de hacer pasar por homogéneo lo que en sí es diverso y excluyente? Así lo consideran algunos críticos, que censuran en el estoicismo una ruptura interna y, por consiguiente, una inconsecuencia teórica. Otros se inclinan por la unidad, defendiendo que se establece una continuidad entre la moral del proficiente y la del sabio. El esfuerzo constante prepararía la transformación brusca de una a otra condición. Y lo cierto es que tiene que darse una continuidad, porque si hay un camino es porque tiene que haber también una meta; pero se da igualmente la ruptura, porque sólo se recurre al camino una vez que se ha perdido de vista la meta. Si, además, es cierto que el dogmatismo trata de atajar los efectos negativos del hecho de llevar hasta las últimas circunstancias el planteamiento riguroso, lo que se intenta ocultar es, precisamente, una ruptura en el seno de la teoría. Todas las teorías ofrecen puntos fuertes y débiles y adoptar los pri-

¿Cómo, se le preguntó, sabrá cada uno de nosotros hacer lo que le corresponde? ¿Cómo el toro, respondió, cuando aparece el león, conoce su propia disposición y se abalanza para proteger el rebaño? ¿No es cierto que toma conciencia de sus aptitudes en el momento en que las manifiesta? Quien entre nosotros posea tales aptitudes, bien lo sabrá. Pero no se hace uno toro ni hombre de bien de repente; se precisa el ejercicio, la preparación; no hay que lanzarse a la ligera sin saber lo que somos.

Epicteto: *Diatribas*, I, II, 30-32

Recuerda que debes conducirte como en un banquete: un plato que da la vuelta, ¿está cerca de ti? Extiende la mano y toma tu parte comedidamente. Si se aleja, no quieras retenerlo. ¿No está ahí aún? No lances desde lejos tu deseo sobre él, sino ten paciencia hasta que se encuentre cerca de ti. Así debes conducirte con tus hijos, con tu mujer, con los altos cargos, con las riquezas; y serás algún día el digno comensal de los dioses. Pero, si no tomas los manjares que te son presentados, si los desdeñas, entonces compartirás no sólo la mesa de los dioses, sino también su poder. Actuando de esta manera, Diógenes, Heráclito y sus iguales eran verdaderamente divinos y tenían justa reputación de ello.

Epicteto: *Manual*, XV

Observa atentamente qué reclama tu naturaleza, en la convicción de que sólo ella te gobierna; a continuación, ponlo en práctica y acéptalo si es que no va en detrimento de tu naturaleza, en tanto que ser vivo. Seguidamente, debes observar qué reclama tu naturaleza, en tanto que ser vivo y de todo eso debes apropiarte, a no ser que vaya en detrimento de tu naturaleza, en tanto que ser racional. Y lo racional es como consecuencia inmediata sociable. Sírvete, pues, de esas reglas y no te preocupes de más.

Marco Aurelio: *Meditaciones*, X, 2

**meros exige estar dispuestos a presentar batalla con respecto a los segundos. Ya se ha sugerido en varias ocasiones: el estoicismo advierte, aunque no explícitamente, que el progreso requiere un objetivo como punto de referencia, por lo que no renuncia a hablar de la sabiduría, y también que alcanzar el objetivo sería negar sus propias condiciones de posibilidad, por lo que se resigna a permanecer en la zona media. Se repara en una doble necesidad de elementos que se excluyen entre sí y se recula ante ello. Si es que se intenta ocultarla, es porque de un modo u otro se advierte la contradicción. Más que librar un combate por fortalecer los puntos débiles parece entonces que se procede a una resistencia desesperada. Pero asumir la contradicción hubiera conducido sin duda a la creación de una nueva y distinta filosofía.**

## 8. El individuo y la comunidad

La moral afecta a la interioridad del individuo, a su salvación personal; el equilibrio interno, la paz del alma, la armonía con el universo pueden irradiar cierta aura benéfica, pero no se comparten. Sin embargo, necesariamente la moral debe presentar además una dimensión colectiva. Si la virtud consiste en hacer el bien, exige un complemento indirecto: hacer el bien a alguien, un alguien que con frecuencia tendrá que ser distinto de uno mismo. La preocupación por el otro conduce entonces a una preocupación por los demás en general y la Justicia, que mira por las relaciones de todos con todos, se instaura como quintaesencia de la virtud. En el pensamiento estoico la sociedad no se funda artificialmente sobre la base de un pacto entre individuos, ni tampoco, como en el caso de Aristóteles, es la insuficiencia individual para satisfacer todas las necesidades lo que hace que los hombres constituyan comunidades, sino un impulso natural de carácter positivo: la preocupación espontánea por los otros, la dedicación instintiva a ellos es lo que nos hace vivir en común. Es la participación en la razón universal lo que establece la comunidad y unifica las aspiraciones. El mismo impulso que nos lleva a cada uno de nosotros a buscar el bien, preservando y desarrollando nuestro propio ser, encuentra que los demás constituyen, como dice Spinoza, el elemento más conforme y afín a nuestra naturaleza y también la colaboración más eficaz para alcanzar el objetivo supre-

mo. La justicia no surge entonces como una componenda ni la igualdad como una idea que haya de aceptarse tras hacer cesión de una primera tendencia a supeditar al otro. Una misma naturaleza iguala a todos los seres humanos.

La distinción entre el bien y lo indiferente y la consiguiente eliminación de lo que se refiere a la fortuna como medio para alcanzar la felicidad, juega también un papel decisivo en lo que respecta a la concepción de la sociedad; más exactamente, es el factor que determina el cambio hacia una igualdad sin restricciones. En última instancia, la moral aristotélica queda reservada a unos privilegiados; desde cualquier lectura resulta aprovechable y todo el mundo puede ponerse en camino hacia la obtención del bien, haciendo abstracción de ciertas condiciones, pero las cimas se encuentran inevitablemente reservadas para unos pocos que parten con una serie de ventajas. Es una moral competitiva, para la que no basta ser bueno, sino que es necesario ser el mejor y que, además, descarta de entrada a los no libres y a las mujeres, cuyas aspiraciones han de responder a otros modelos. Aunque no sean todos los que estén ni estén todos los que son, para Aristóteles hay esclavos por naturaleza. Las diferencias que establecen la fortuna se funden con la naturaleza y se hacen esenciales. En el estoicismo, en cambio, no hay condiciones añadidas a la mera naturaleza humana para alcanzar la felicidad. La naturaleza hace tabla rasa, iguala a todos y las diferencias corresponden a una fortuna que constituye el ámbito de lo indiferente. Entre el bárbaro y el civilizado no habrá diferencias en cuanto a la posibilidad de conseguir la elevación moral y el estoico se declara cosmopolita, ciudadano del mundo, tratando de situarse más allá de las diferencias vinculadas a las nacionalidades. Todo hombre puede ser virtuoso y los lazos que nos unen a los demás no encuentran barreras ni sociales, ni sexuales, ni económicas, ni raciales. Por ello, si el virtuoso aristotélico tiene sólo unos pocos amigos verdaderos o, incluso, uno solo, el sabio estoico es amigo de todos los demás. Aunque no llegue a conocerlos, su amistad alcanza a

todos los demás sabios, en principio, y a todos los demás seres humanos, en definitiva, en tanto les es dado acceder a la sabiduría. Todos los seres racionales son así miembros de una ciudad cósmica, porque les une la razón, que es la ley que gobierna el universo, la ley natural a la que los derechos positivos deberán tratar de aproximarse.

Según Séneca, somos miembros de un mismo cuerpo y estamos mutuamente obligados (*Ep.*, 95, 51-53) y Epicteto arremete contra los que atacan la sociabilidad natural, porque, precisamente, niegan con tal acto sus propias palabras, pues tratan de salvar del error a sus congéneres (II, 20, 6-8). Marco Aurelio insiste en que no puede haber acción virtuosa que no tenga en cuenta a los demás y Cicerón constata que los demás constituyen el medio y la condición de la virtud (*Fin.*, XX, 66). Pero no únicamente medio y como tal subordinado, sino también objetivo al que se hará necesario supe-ditar todo otro interés: las bestias existen en función de hombres y dioses y estos en función de la comunidad (*Ibid.*, XX, 67), porque, como también afirma Cicerón, el hombre es el bien máspreciado para el hombre (*De officiis*, II, 3, 11-4, 15).

La comunidad viene a constituirse así en entidad superior. El bien de la comunidad importará más que el propio. Buscando su propio bien, el individuo acaba por ponerse al servicio de la comunidad. Es otra muestra de que en los términos del individuo el objetivo de la armonía resulta inalcanzable, porque el individuo no representa la racionalidad en su más alta expresión. De este límite se encuentra más cerca la sociedad, en donde, como observó Platón, el orden universal aparece escrito en grandes caracteres. El establecimiento de la razón se mide precisamente en la racionalidad que alcanzan las relaciones sociales. Es ahí donde puede darse el triunfo del espíritu. El individuo presenta una carencia, una dependencia y no puede llegar a cerrarse sobre sí mismo; el hombre es fin en sí, pero más propiamente aún lo es la comunidad, a cuyo servicio puede ponerse el individuo.

Sin embargo, esta interdependencia universal y la mutua

dedicación que implica no parece adecuarse a la idea de que salvo la virtud y el vicio todo lo demás es indiferente. ¿Qué puede hacer para aliviar la desgracia ajena o, sencillamente, para ayudar al otro, quien piensa que el dolor, la pobreza, la muerte, no son males? Quebrantando, al menos en apariencia, su postura acerca de la sociabilidad, Epicteto niega que la destrucción de ciudades, la muerte de gran número de hombres, las guerras y sus efectos representen acontecimientos de importancia; lo terrible para el hombre es la pérdida de la conciencia, de la sociabilidad, de la reserva, de la prudencia, de la inteligencia (I, XXVIII, 14-20). Parece así cortarse toda vía de acceso a los demás. Nada importa sino mantenerse a distancia de las circunstancias exteriores. Pero es por ahí por donde puede regenerarse la vía de acceso a los demás. La brutal coherencia de la primera parte de la cita de Epicteto con la línea general de su pensamiento encuentra luego un paliativo. Incluso aparece la sociabilidad entre aquello cuya pérdida es verdadero motivo de preocupación. El rigor de Epicteto obedece a que se sitúa conceptualmente en el objetivo logrado. Ateniéndonos exclusivamente a lo que depende de nosotros, la muerte de miles de hombres es en realidad tan fútil como la propia, pero la sociabilidad fluye del interior al interior y quienes viven virtuosamente y tratan, como Diógenes, de despertar a los demás a la virtud, si les resultan beneficiosos (*Ibid.*, III, XXII, 77). No es el alivio de la necesidad ajena con respecto a las cosas exteriores lo que funda en este caso la relación social, sino una pedagogía que busca poner al otro por encima de esa necesidad.

Hay también la posibilidad de establecer la relación, por decirlo así, desde abajo, puesto que la sociabilidad se encuentra enraizada en el mismo impulso natural. Si la naturaleza nos inclina a buscar lo más conveniente para nosotros mismos y lo que mejor se adecúa a un ser humano es otro ser humano, entonces el bien del otro es igualmente el propio bien. Del mismo modo que procurarse el propio bienestar, aun desde el punto de vista exterior, puede resultar acorde

con la virtud, colaborar al bienestar ajeno es también jugar a favor de la naturaleza. El interés por el otro nace en el mismo impulso por preservar el propio ser. Igual que ocurría con los deberes perfectos y los deberes medios, realizados unos bajo el imperio exclusivo de la razón y otros por una conveniencia de carácter más inmediato, el encuentro o la relación con los demás puede establecerse por una doble vía: la sociabilidad que emana de la posesión del bien y del esfuerzo de ponerlo al alcance de los demás, o bien la sociabilidad establecida en función de un interés que pone sus miras, no en el bien supremo, sino en la conveniencia inmediata o en la conveniencia que afecta a lo exterior. De esta manera de considerar la sociabilidad derivándola de la moral media se hará eco también Kant en sus escritos sobre la historia y el proyecto de paz perpetua: no por motivos morales, sino por propio interés, el hombre se verá impulsado a respetar y proteger los intereses ajenos.

La pregunta por la posibilidad de ayudar al otro cuando lo exterior se considera indiferente puede adoptar otra forma: ¿en nombre de qué alzarse en armas contra alguien y constituirlo así en enemigo, tratar simplemente de modificar las estructuras sociales, o tomar partido político, cuando todo responde a un designio racional? Ya se ha dicho algo, con respecto al suicidio del hombre virtuoso, así como sobre la necesidad de elegir, aun cuando ello aparenta oponerse al orden del mundo. Como hombre, dice Marco Aurelio, él mismo es ciudadano del cosmos, pero, como César, se ve obligado a defender las fronteras del imperio. Cada hombre ocupa un determinado lugar que resulta ser impulsado por una concreta corriente. La ciudadanía cósmica se presenta desde el lado de lo universal, pero como ser particular el hombre pertenece necesariamente a un determinado lugar y se encuentra enfrentado a otras particularidades. En cuanto a las preferencias políticas, aun cuando, como en el caso de Spinoza, se niegue el libre arbitrio, quien discurra por los vericuetos de la razón fomentará y defenderá el régimen que en recípro-

cidad potencie su propio modo de vida presidido por la razón, esto es, el régimen democrático. La doctrina estoica no predica la resignación en materia política, más bien se inclina por participar activamente. Atrapados como particulares en la necesidad de elegir, la elección irá encaminada a preservar las conquistas de la razón. Por ello Marco Aurelio toma las armas para defender la estructura social más racional, representada en el momento por el mundo romano, del caos que amenaza desde el mundo bárbaro. La política es una pedagogía a gran escala. Del mismo modo que se tuercen los individuos se pueden torcer también los pueblos y las colectividades. Son muchos los estoicos asesores de reyes y poderosos. El proceso culmina con un estoico en el mismo trono, pero comienza con el propio Zenón, quien, requerido como consejero por el que fuera su discípulo en Atenas, el rey Antígono Gonatas de Macedonia, le envió en su lugar, debido a encontrarse ya en edad avanzada, a sus discípulos Filónides de Tebas y Perseo. El otro hecho destacable es, naturalmente, la relación entre Panecio y Escipión Emiliano. Pero se da también el caso de Blossio de Cumas, que apoyó a Tiberio Graco y luego se unió a la revuelta de Aristónico, quien levantó a los esclavos para crear un Estado de igualdad, la «Ciudad del Sol». El suceso puede resultar anecdótico, puesto que los estoicos parecen inclinarse a pensar que la influencia se ejerce con mayor eficacia desde el poder establecido, como lo atestigua que se mostraran en general partidarios de los regímenes de los diádocos —los generales que suceden a Alejandro repartíéndose el imperio—, frente a los intentos de rebelión de las ciudades griegas. De todos modos, en ningún caso se trata de someterse al poder por considerarlo un dictado del destino tal y como se presenta, sino de esforzarse por situarlo en el cauce de la razón. Lo mismo que un individuo, una colectividad puede reflejar el orden racional voluntariamente, o sufrirlo sometido a él. Los hombres nacen bien dispuestos desde el punto de vista moral, aptos para la virtud y, si se tuercen, es debido a las perniciosas influencias

del exterior. Aprender o progresar, más que acumular datos o experiencias, consiste en depurar y eliminar falsedades. Con las comunidades ocurre igualmente que se encuentran, en un momento histórico cualquiera, regidas por un derecho que desfigura el natural. La labor del legislador o del gobernante deberá tender a aproximar los dos sistemas legales. Generalmente se prefiere a la ruptura un respetuoso forcejeo con la tradición y las costumbres. Porque tienen gran peso y tal vez valga más tolerar algunos hábitos, por muy opuestos que sean a la razón, que sufrir las consecuencias de su abolición por decreto. Por ello Marco Aurelio, contrario en teoría a la institución de la esclavitud, únicamente dispuso algunas leyes que paliaran la condición del esclavo y, poco amigo de los espectáculos circenses, se limitó a no fomentarlos con su presencia.

Pero la afirmación de la igualdad pasa por encima de la fundamental diferencia entre el sabio y el insensato. El mismo obstáculo abismal que impedía el paso de la insensatez a la virtud establece una escisión en el seno de la igualdad humana. Lo mismo sucede con la declaración de cosmopolitismo. Sólo el sabio puede ser realmente cosmopolita, porque sólo él atiende a la ley que gobierna el universo y también, por lo tanto, las relaciones entre los hombres. El hombre que se guía por la razón, según Spinoza, responde al odio con amor y sabe, como decía Marco Aurelio, que quien se separa de un semejante se separa de si mismo (VIII, 34). Pero, en realidad, tampoco el sabio podría abrir los brazos a toda la humanidad, pues siendo la ciudad cósmica la que se guía propiamente por la razón, en ella no tendrían cabida los insensatos. Con lo cual, como advierte André-Jean Voelke (*Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque*, p. 131) al no poder establecerse relación entre sabios e insensatos, tampoco los sabios podrían ejercer la virtud, porque no podrían hacer el bien a nadie.

Se reproduce, pues, en este terreno, el problema del progreso moral cuya necesidad se impone a pesar del impedimen-

Si la inteligencia nos es común, también la razón, según la cual somos racionales, nos es común. Admitido eso, la razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de una ciudadanía. Si eso es así, el mundo es como una ciudad. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se podrá afirmar que participa todo el género humano? De allí, de esta común ciudad proceden tanto la inteligencia misma como la razón y la ley. O ¿de dónde? Porque al igual que la parte de tierra que hay en mí ha sido desgajada de cierta tierra, la parte húmeda de otro elemento, la parte que infunde vida, de cierta fuente, y la parte cálida e ígnea de una fuente particular (pues nada viene de la nada, como tampoco nada desemboca en lo que no es), del mismo modo también la inteligencia procede de alguna parte.

Marco Aurelio: *Meditaciones*, IV, 4

Lo que no beneficia al enjambre, tampoco beneficia a la abeja.

Marco Aurelio: *Meditaciones* VI, 54

Como existen los miembros del cuerpo en los individuos, también los seres racionales han sido constituidos, por este motivo, para una idéntica colaboración, aunque en seres diferentes. Y más se te ocurrirá este pensamiento si muchas veces hicieras esta reflexión contigo mismo. Soy un miembro del sistema constituido por seres racionales. Mas si dijeras que eres parte (...), no amas todavía de corazón a los hombres, todavía no te alegras integralmente de hacerles favores; más aún, si lo haces simplemente como un deber, significa que todavía no comprendes que te haces un bien a ti mismo.

Marco Aurelio: *Meditaciones*, VII, 13

Tres son las relaciones: una con (la causa) que nos rodea, otra con la causa divina, y la tercera con los que viven con nosotros.

Marco Aurelio: *Meditaciones*, VIII, 27

to lógico. Ya se ha visto cómo se desvirtúan los términos y se trasvasan los contenidos cuando la estricta topología da lugar a una confusa zona media y, también, sin embargo, que se hace necesario establecer la conexión entre la insensatez y la sabiduría. En lo que atañe a la teoría de la sociedad, el cosmopolitismo se vería convertido en el sectarismo más desalmado, al establecerse una jerarquía insalvable entre sabios e insensatos, como expone Voelke. Si, por un lado, se corta la comunicación entre ambos, por otro lado también ocurre que la sociabilidad basada en el interés exterior es una sociabilidad secundaria que obedece al sometimiento a la necesidad, no el resultado de una relación positiva con los otros. La sociabilidad positiva sólo puede resultar de la posesión del bien; sólo así el impulso propio se traba positivamente con los ajenos. De otro modo la relación con los demás se produce como un mal menor: la cesión de las propias exigencias o la ayuda que tuviera que prestarse al prójimo, sería el precio a pagar por la propia preservación con lo cual la sociedad no surgiría espontánea, sino forzada y artificialmente. Hay, pues, dos posibilidades: o bien se afirma la igualdad pasando por alto la realidad de las diferencias morales, o bien se admiten las diferencias y entonces se hace preciso aceptar que la colaboración social se produce contra los impulsos naturales que apuntarían hacia un interés personal de carácter exclusivista. O se parte de una relación positiva, lo que representa situarse en la posesión del bien, o nunca se llegará a la relación positiva partiendo de considerar al otro un medio para subvenir a la propia necesidad. Pero entonces se hace necesario forzar el acceso como último recurso para restablecer la unidad. Las diferencias insalvables tienen que poder salvarse. Sin embargo, lo que se gana en posibilidad de acercamiento se pierde en nitidez del logro. Panecio representa el progresivo acercamiento al ideal por medio de círculos concéntricos que, comenzando en la propia persona, se extienden designando relaciones cada vez más distantes, hasta abarcar a toda la humanidad. El impulso natural por el que cada

**uno buscamos lo mejor para nosotros mismos se traba con los intereses de los demás. Y, del mismo modo que la fidelidad a ese impulso se problematiza cuando llega el momento de ponerse en manos de la razón, la fuerza que mantiene la cohesión de los elementos en los primeros círculos se debilita con el paso a los más amplios. Como la armonía con el universo, el cosmopolitismo adquiere el estatuto de lo ideal.**

## 9. La física

Por este término debe entenderse algo más de lo que encierra su significado actual: comprende la metafísica, la cosmología, la teología y la psicología incluso, además del estudio de la materia inorgánica y de sus fenómenos. El hombre puede permitirse no sólo elegir su modo de vida, sino también tratar de entender dónde se encuentra, cómo es el mundo en que vive y por qué ha sido producido. Si la racionalidad se expresa mediante la virtud, lo propio de un ser racional será también buscar una explicación al universo que constituye su medio. Aunque se pueda ser héroe o santo viviendo indiferente a preocupaciones filosóficas, esforzándose por entender se cumple con un destino que es propio del hombre. Lo cual sienta, a su vez, las bases de la virtud, porque al comprender que el mundo viene dado, se acepta que no se imponen desde la propia particularidad las reglas del juego. En contrapartida, esto repercute en una elevación que identifica al sujeto con la magnificencia de lo que considera, porque si, como dice Cicerón, la física es virtud (*Fin.*, XXII, 73), lo es porque, según Séneca, el conocimiento del mundo y del cielo eleva el alma y la transporta a la altura de los objetos que trata (*Ep.*, 88, 33; 106, 11).

Séneca asegura que si no tuviera acceso a esos problemas no hubiese merecido la pena nacer (*C. N.*, I, 4) y, como Aristóteles, considera que la lucha moral libera y prepara el espíritu para el conocimiento de los fenómenos celestes y le hace

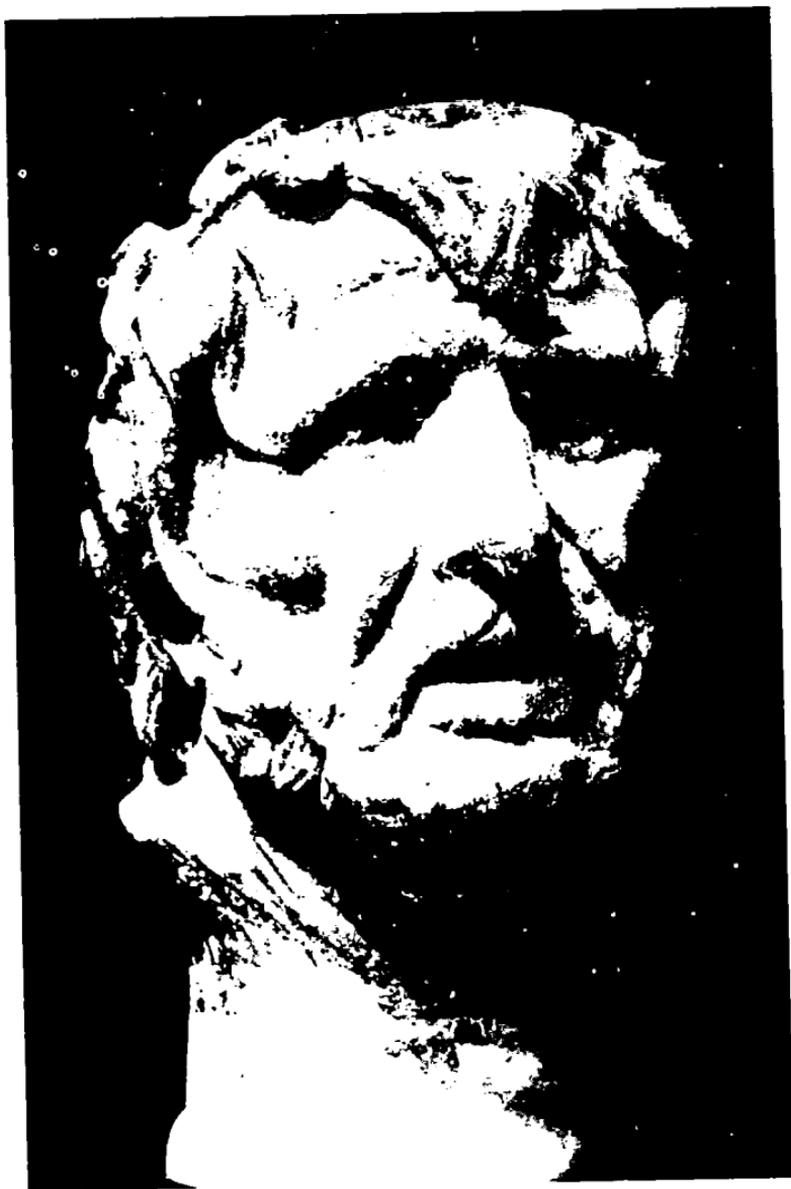
compartir la suerte de Dios (*Ibid.*, I, 6). Pero con ello deja también claro que debe producirse un movimiento de vuelta desde la dimensión del conocimiento hacia el terreno moral, porque en definitiva se trata de dar un salto por encima de la propia naturaleza mortal y pasar a una condición mejor (*Ibid.*, 17). No se persigue la pura contemplación. Alcanzando la medida divina se sabrá que todo lo demás es pequeño (*Ibid.*). Mientras Aristóteles pretende únicamente dejar el camino despejado para sumirse en el objeto de la contemplación, el estudio del universo tiene para el estoico la función de liberar del peso de la existencia (*Ibid.*).

No es que la moral, como en el caso de Platón, por ejemplo, dependa de la metafísica, sino, más bien, que, al ser puramente convencional la división de la filosofía en partes, lo que distinguimos como moral requiere en efecto una determinada metafísica, pero, y tal vez fundamentalmente, la metafísica por su parte obedece a una exigencia de carácter moral. Es, precisamente, lo que se llama un argumento moral lo que determina la metafísica: no es que el hombre pueda salvarse porque el universo se encuentre configurado de tal o cual manera, sino que deberá encontrarse así constituido porque se necesita alcanzar a ver la posibilidad de la salvación. La tarea de la física será demostrar que esa exigencia responde a la realidad, de modo que el sistema ancle definitivamente y la mutua dependencia entre sus componentes no quede en suspenso.

El universo no es el entorno hostil empeñado en frustrar nuestros deseos y esperanzas, sino el campo en el que pueden satisfacerse las aspiraciones humanas más profundas y también el único objeto capaz de satisfacerlas. En principio se trata de un artículo de fe y ahora la cuestión es dar forma teórica a una confianza con visos de religiosidad. Pero, de todos modos, la hipótesis de la racionalidad del universo resulta plausible también sin necesidad de recurrir a la religión. Si no fuera racional, no podríamos entender nada en él y, puesto que podemos apreciar una regularidad, un enca-

denamiento causal entre ciertos fenómenos, no parece descabellado inferir un designio racional que abarque al universo. Es cierto que hay que distinguir entre la cognoscibilidad de los fenómenos y la cognoscibilidad del universo en su conjunto, pues no está vedada la visión total, pero también es cierto que la racionalidad de ciertos aspectos apunta, cuando menos, a la racionalidad del todo. Es preciso entonces comprobar si la diversidad encaja en el funcionamiento racional y la pregunta que correspondería a la física podría ser por tanto cómo debe comportarse un mundo así constituido o qué implica esta racionalidad del todo con respecto a sus componentes.

El principio, en cualquier caso, no se va a discutir. Séneca quiere penetrar en los secretos de la naturaleza: cuál es la materia del universo; quién es su responsable y guardián; qué es dios; si se repliega en sí mismo o si lanza su mirada sobre nosotros; si es parte del mundo o es el mundo; si hace algo todos los días o hizo una vez por todas; si puede alterar el orden o ello le supone una mengua (*C. N.*, I, 3). En realidad, todas estas preguntas tienen ya su respuesta establecida previamente. Según dice Bréhier, es propio de la época aceptar lo decidido por otros; aunque se den discrepancias puntuales, no se persigue la investigación libre y el racionalismo no es de método, sino doctrinario, de modo que cierra las cuestiones, en lugar de abrirlas (*Historia de la filosofía*). La física estoica se configura como una serie de afirmaciones que derivan del principio de racionalidad del universo, adoptando todo lo que pueda servir para sostenerlo y se presenta como un rechazo frontal de las concepciones platónica y aristotélica, más que como una superación basada en ellas. No surge de la articulación de soluciones a problemas concretos o parciales, explotando las posibilidades que ofrecen los puntos oscuros o las cuestiones no resueltas en los grandes sistemas —como podría considerarse que se levanta el pensamiento aristotélico a partir del problema de la atribución en Platón—, sino como una propuesta global que se pone al lado de las



*Séneca*

otras, tras cortar toda relación con ellas. Pero ocurre que ciertas afirmaciones o ciertas propuestas, que a primera vista no presentan problema, cuando son llevadas a las últimas consecuencias se oponen a otras nociones fundamentales en el sistema y entonces se hace preciso intentar que lleguen a encajar unas con otras.

Si el mundo es racional, la razón es la fuerza creadora, la razón es Dios. Según recoge Diógenes Laercio, los estoicos distinguen dos principios del universo: agente y paciente. El principio paciente es la sustancia sin cualidad, la materia; el agente es la razón que está en ella o, lo que es lo mismo, Dios (134). Es una distinción que se da únicamente en el plano del análisis, abstrayendo dos aspectos que en la realidad no pueden darse separados: la materia sin cualidad no existe, siempre tiene que darse cualificada. Todo se encuentra, por lo tanto, penetrado por la razón, que llega hasta los últimos extremos de la materia. Todo es razón, de modo que el universo resulta inmanente con respecto a la divinidad creadora: Dios y el mundo son lo mismo o, como diría Hegel, Dios es igual a su obra. La divinidad es el hado, es la providencia, la naturaleza, el universo, dice Séneca (*C. N.*, II, 45). De otro modo se establecerían dos esferas, la del mundo propiamente y la de su creador, con necesaria desventaja para la primera, pues lo que no fuera la divinidad misma, que ocuparía el lugar del absoluto, pasaría automáticamente al rango de lo contingente, secundario y deficitario.

Aquí radica la novedad de esta concepción, como señala Bréhier, quien, como Elorduy, resalta el trasfondo de religiosidad oriental. La divinidad helénica, la idea de Platón, el primer motor de Aristóteles y, más claramente aún, los dioses de Epicuro, no se ocupan del mundo, que viene a quedar rezagado en la sombra como un efecto secundario. La divinidad estoica, en cambio, penetra hasta los últimos extremos en forma de logos. Es la filosofía del logos frente a la filosofía del ser, como dice Elorduy: en el estoicismo, al contrario que en la filosofía helénica, el logos no es el pensamiento que

se coloca frente al universo tratando de entenderlo, sino la fuerza que lo crea. Según Bréhier, esta diferencia representa una de las más profundas divisiones que recorren la historia de la humanidad.

Del principio de racionalidad deriva inmediatamente el de unidad en varios sentidos. Desde el punto de vista más propiamente cosmológico, si hubiera varios mundos y la razón alcanzara a todos ellos, los unificaría. Pero también en cuanto que no admite escisiones en su propio seno: al identificarse razón y materia no se deja posibilidad a que se establezcan separaciones entre aspectos o elementos heterogéneos. No hay vacío en el universo, dice Diógenes Laercio, la conspiración y el acuerdo entre cosas celestes y terrestres le obliga a una unión (140). La razón es la parte directriz, el alma que dota de vida al universo y que se determina como destino y providencia, como divinidad e inteligencia, pero también —lo que hace emparentar al estoicismo con la filosofía jónica— como éter, hálito ígneo, fuego artífice y tensión. Es la tensión que mantiene la unidad entre la diversidad de componentes, en un doble movimiento de ida y vuelta entre la totalidad y la particularidad o el centro y la periferia. Sus distintos grados determinan la cualidad propia de cada ser individual, su característica esencial. Así, más que hacer, como Bréhier, del principio activo la causa única que ejerce su acción sobre la materia, puesto que el alma no resulta ser algo exterior a lo material, los dos principios vienen a confluír constituyéndose en la causa única que aglutina a todas las demás causas parciales.

Dotado de alma y razón, el universo es, por consiguiente, un ser viviente. Es viviente, argumenta Crisipo, porque lo que vive vale más que lo que no vive y la nada no vale más que el mundo (*Ibid.*, 139). Como tal, tiene que tener un origen. Nace por obra de la razón espermática, cuando, a partir del fuego, la sustancia, por medio del aire, se cambia en humedad: la porción espesa hace la tierra, las más sutiles el aire y las más sutiles aún, el fuego (142). Pero, por ser un viviente

engendrado, el universo tiene que tener también un fin. El todo cuyas partes son corruptibles lo habrá de ser igualmente (141). Y, sin embargo, Dios, que es también el mundo, tiene que ser inmortal. Una idea ampliamente extendida, incluso universalmente aceptada en la antigüedad, viene a mediar en la contradicción para hacer compatibles la extinción y la eternidad. Es la idea de los ciclos, según la cual todo lo que existe se reabsorbe tras un determinado período en lo que los estoicos llaman la conflagración universal. Luego, otra vez se regenera todo del mismo modo y se repite sin alteración.

Un extremo falta para que la unidad del mundo no presente resquicios. Del mismo modo que razón y materia no pueden desgajarse una de otra o que lo sensible no puede distinguirse de lo inteligible, porque no hay un mundo trascendente que sea la causa y el modelo del que se nos ofrece inmediatamente, el espíritu no puede ser diferente del cuerpo. Todo lo que existe es cuerpo. Lo es el alma, lo son los dioses. Una realidad dual establecería la división y el enfrentamiento entre ambos componentes. Pero el cuerpo no es la materia. No es cuerpo lo que vemos, tocamos, etc., porque no podemos hacer nada de ello con el alma o con los dioses. Cuerpo es lo capaz de actuar o padecer. La diferencia entre lo corpóreo y lo incorpóreo se establece racionalmente y no se trata de una hipótesis que tendría que ser ulteriormente comprobada, sino de una conclusión: el alma existe, puesto que es la parte hegemónica, la causa de la humanidad en el hombre y, por otro lado, sólo pueden existir los cuerpos. No existe nada fuera de la razón incorporada en la materia o de la materia animada por la razón y el alma no puede oponerse al cuerpo como el espíritu a la materia si se quiere que la exigencia moral se produzca sin oposición al impulso natural. Si la propuesta resulta extraña es porque se ha impuesto la visión platónica según la cual el alma es lo contrario del cuerpo, la prisionera del cuerpo, incluso, pero resulta coherente con una concepción naturalista de la moral.

Pero hay además de los cuerpos existentes unos elementos incorpóreos que, aun no existiendo propiamente, poseen cierta realidad. Son el vacío, el lugar, el tiempo y el expresable (*lektón*). El universo es como es, se despliega por una fuerza inmanente y, obviamente, abarca a todo el ser. Entonces, aquello *en lo que es* no tiene una entidad más que imaginada, somos nosotros los que necesitamos apoyarnos en ese entorno para hacernos cargo de lo existente. Las explicaciones que disocian principios y elementos, por ejemplo, no son sino aproximaciones a una realidad acabada independientemente de nuestra participación. Es lo contrario de lo que propone Aristóteles, para quien el mundo sublunar requiere en su indeterminación y confusión de la acción racional del hombre para moverse hacia la perfección del orden. Para la concepción estoica, en cambio, en el mundo no hay vacío que permita una progresiva creación para corregirlo; ese término no puede designar ninguna realidad en un universo compacto y acabado y, sin embargo, constituye una referencia necesaria para nosotros. En esto consiste la naturaleza de lo incorpóreo, como la caracteriza Bréhier (*La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*): una referencia, una convención, nada perteneciente al mundo, sólo a nuestra imaginación; o bien, lo que se produce en la superficie del ser. Los estoicos reducen a cuatro las categorías: en primer lugar, el sujeto, la sustancia o el sustrato; luego, la cualidad propia; después, los modos de ser y, finalmente, los modos de ser relativos. Las dos últimas representan lo que el ser muestra al exterior y son, por lo menos en una primera aproximación, pues más adelante habrá que matizarlo, incorpóreos.

Y lo mismo que con el vacío ocurre con el lugar o con el tiempo: las cosas ocupan un lugar o discurren a través del tiempo, pero sólo para nosotros, porque ni el lugar ni el tiempo pertenecen a las cosas. Acaban en sí mismas y es nuestro entendimiento el que las coloca en una situación a la que son ajenas. Los incorpóreos son una proyección nuestra y por ello se relacionan todos con el *lektón*, que constituye el objeto de

la lógica. La palabra no tiene facultad ordenadora en un mundo ya ordenado y lo que decimos acerca de las cosas o de lo que sucede a las cosas no las afecta, no actúa sobre ellas y no constituye, por lo tanto, cuerpo. De ello se desprende, como también señala Bréhier, que el lenguaje resulta en último término inadecuado para captar la realidad.

Spinoza sigue con fidelidad los pasos que recorre la metafísica estoica. El eje, el punto de apoyo y de arranque en su sistema es la idea de una inmanencia del mundo en relación con la potencia divina, trasunto o herencia de la razón creadora en el estoicismo. No es ya que el planteamiento de un creador trascendente con respecto a su obra establecería una división de esferas, sino que de esta forma se rebajaría al creador haciéndolo depender de su criatura, pues se mostraría necesitado de algo que en principio no poseería. Lo que hace Spinoza, tan a menudo repudiado por ateo, es, precisamente, llevar a sus últimas consecuencias la idea de la omnipotencia divina. *Natura naturans* y *natura naturata*, es decir, la naturaleza en tanto que creadora y la naturaleza como resultado, constituyen el paralelo de los principios activo y pasivo. Dios y el mundo son, pues, lo mismo; el mundo o la naturaleza es el producto del despliegue de la potencia divina. No hay tampoco dualidad entre espíritu y materia y la necesidad, que es una determinación de la razón, enlaza los fenómenos como lo hace el hado o el destino.

Y también podría rastrearse un paralelo entre la idea de la inadecuación del lenguaje y la falsa imagen del mundo que, según Spinoza, sucede a nuestras impresiones: imaginamos modelos con la esperanza de que las cosas se adecúen a ellos, porque de ese modo nos agradan o nos resultan más útiles y llamamos bueno a lo que se aproxima a nuestro ideal y malo a lo que queda lejos de él; pero a las cosas no les falta nada, no tienen por qué ser otra cosa de lo que son, porque han llegado a ser como son en virtud de la necesidad. Exigimos que el mundo se pliegue a nuestros deseos cuando lo razonable es pensar que sigue su propio curso o que nuestra acción

para modificar este curso puede no tener éxito. La causa del error se encuentra en el realismo platónico, según el cual lo que existe verdaderamente es el género —hombre, caballo, mesa—, del cual los seres singulares son copias. Así se construyen lo que para Spinoza son ideas generales y confusas, de las que se puede admitir que en ciertos casos son de alguna utilidad, pero que nunca sirven para captar la realidad. Lo que existe son los seres singulares, toda generalización es una deformación para el nominalismo que tanto Spinoza como el estoicismo clásico defienden.

Puesto que el mundo es la divinidad misma, la cosmología es también teología. El estoicismo no descarta el politeísmo pagano, sino que lo integra convirtiendo a los olímpicos en diversos aspectos de una misma fuerza. No hay así, en este punto, oposición entre unidad y diversidad, pero surge el problema de toda teodicea cuando se trata de explicar la acción divina con respecto al universo o el despliegue de la potencia divina como universo: el mal. El mal adopta la forma del sufrimiento de la voluntad particular frente al destino universal, del sacrificio y del dolor de lo particular que debe ceder bajo la presión de la necesidad universal. El mal tiene, en principio, un carácter subjetivo, porque lo que para uno representa un obstáculo o tiene un efecto turbador, a otro ni le detiene ni le afecta, lo cual permite que se desarrolle la moral como un esfuerzo por neutralizar el mal y reducirlo hasta su desaparición, haciendo patente su falta de entidad. Recuérdese que al decir de Séneca para los estoicos no hay mal. Si es que se puede alcanzar el punto de vista de lo universal es porque los obstáculos son, en definitiva, ficticios o bien sólo tienen la solidez que nosotros les queramos prestar. Por ello es un problema que Spinoza evita, puesto que para él el mal es una de esas generalizaciones confusas, producto de la imaginación y no de la razón y que no tiene lugar cuando carecen de sentido las valoraciones subjetivas sobre el mundo. Del sufrimiento de los particulares no puede inferirse que el mundo sea defectuoso. Pero sí que algo falla si se admite que el

esfuerzo por superar la dependencia con respecto al exterior no puede resolverse. Entonces no tiene ya una dimensión puramente subjetiva y se hace necesario reducirlo teóricamente. Es lo que se intenta por medio de un sencillo expediente: si algo resulta inteligible, lo es en oposición con su contrario. Hay virtud porque hay vicio, tiene que darse el mal para que el bien pueda ser apreciado, con lo que el mal se convierte en soporte del bien o, mejor aún, la oposición se resuelve en identidad, porque el soporte acaba por fundirse con el objeto que sostiene. Si las cosas exteriores nos esclavizan, representan también la posibilidad de elevarnos sobre ellas y de este modo de toda circunstancia puede extraerse algún provecho, pues proporciona ocasión para ejercer la virtud. Todas las cosas particulares ofrecen dos caras y se pueden poner de relieve las más favorables. Los huesos del cráneo son frágiles, argumenta Crisipo, pero es esta fragilidad la que permite en contrapartida el desarrollo del cerebro. Con todo, el resultado es más voluntarista que concluyente.

Tampoco es fácil conciliar la libertad humana con la necesidad que rige los acontecimientos del mundo (véase pág. 43). Al menos, la libertad en el sentido de libre arbitrio. El insensato es esclavo y la sabiduría es inalcanzable, pero el hombre es libre en sí, en su concepto. Habría que decir mejor, no que el insensato es esclavo, sino que se esclaviza, que elige la esclavitud, puesto que es libre. Pero, entonces, la voluntad humana sería un principio de acción que escaparía al orden natural, en lugar de un elemento más en el tejido de los fenómenos. El hombre no formaría así parte de la naturaleza, sino que se encontraría suspendido sobre ella, dando lugar a un dualismo que daría al traste con la racionalidad universal.

Crisipo distingue dos tipos de causas: antecedente y perfecta. Un cilindro no rueda si no es empujado por un agente externo, pero si rueda, lo hace fundamentalmente debido a su propia configuración. El agente externo es la causa antecedente; la configuración o la naturaleza del cilindro, la cau-

sa perfecta de su movimiento. Del mismo modo, expone Cicerón, sería una causa antecedente para nuestra acción el hecho de que se nos haga presente un determinado estímulo; pero la causa perfecta sería nuestro asentimiento o rechazo del estímulo en cuestión (*De fato*, 39). El destino representaría el papel de causa antecedente y la libertad el de la perfecta, pero parece más bien que esta distinción de causas abunda en la idea de libertad como colaboración consciente con el destino y no como libre arbitrio, que era lo que se trataba de salvar. La propia naturaleza respondería al estímulo según hubiera sido constituida por condicionamientos externos y la única liberación posible vendría de su conocimiento.

Lo mismo le ocurre al intento de Séneca. En general, los estoicos defienden la posibilidad de adivinar el porvenir. Puesto que los acontecimientos se encadenan necesariamente entre sí, la aparición de un signo determinará la aparición de un cierto fenómeno. El arúspice es, pues, ministro de Dios, porque se adentra en sus designios, que no pueden alterarse. Por eso no pueden conjurarse ciertos efectos y es inútil ofrecer sacrificios a los dioses cuando algo va a producirse ineluctablemente. Pero no se trata de un fatalismo: lo que tenga que cumplirse se cumplirá, pero por medio de la voluntad humana. Destino o hado es que alguien sea culto, pero para ello deberá haber estudiado, cosa que se incluye en el mismo hado (*C. N.*, 37-38). Lo cual viene a coincidir con la postura que mantendrá Spinoza incluyendo el movimiento de la voluntad en el orden natural, con lo que no se resuelve la oposición entre libre arbitrio y necesidad cósmica. Si la trayectoria de la voluntad obedece al orden de la naturaleza, no podrá darse otra forma de libertad que la derivada de la comprensión de la necesidad.

El problema de la presencia del mal y el de la libertad humana confluyen en una cuestión que concierne a la psicología. Si la psicología es una parte más de la física, se debe a que el alma individual es igualmente parte del alma universal. Todos los seres son considerados como totalidades vivien-

tes, pero sólo los animales tienen propiamente alma. Las plantas no tienen alma, aunque sí vida, es decir, una cierta tensión. Esta tensión se incrementa a medida que se asciende en la escalera biológica, hasta hacerse razón en el hombre. El alma humana tiene ocho partes, dice Diógenes Laercio, los cinco sentidos, las razones seminales, la facultad del lenguaje y la facultad de razonar (157). Las razones seminales constituyen la capacidad de engendrar seres parecidos a aquellos de los que han sido separadas (158) y la facultad de razonar representa la parte hegemónica o directriz, en donde tienen lugar las representaciones y las inclinaciones; desde ella se emite la palabra y se encuentra en el corazón (159). Se encuentra en el corazón, porque, según Crisipo, es al pecho donde nos llevamos la mano para señalarnos a nosotros mismos. Más tarde, se localizaría en la cabeza. La razón todo lo penetra y llega, pues, hasta los sentidos y la capacidad de engendrar. Y, sin embargo, se admite que el comportamiento humano suele ser irracional, puesto que la insensatez abunda. Es el elemento dislocador que sacude el flujo que conecta al individuo con la razón cósmica. Las pasiones son alteraciones del espíritu, explican los estoicos (158), pero ello no resuelve gran cosa. Al hombre se le da la oportunidad de colaborar con el orden universal, pero, puesto que puede rechazarla, resulta curioso que la excelencia del alma humana, el producto más sutil y acabado del alma universal, tenga como condición la posibilidad de volverse hacia lo más bajo. Por ello, el casi siempre disidente Posidonio admite factores irracionales en el alma humana.

Naturalmente, quedan más cabos sueltos. Hay un vacío, por ejemplo, entre la idea de la razón creadora y la diversidad tal y como se encuentra constituida. Como dice Bréhier, los textos con que contamos no nos explican cómo de la acción primordial proceden los seres individuales unidos en un solo mundo (*Historia de la filosofía*). Tampoco la cuestión de la inmanencia parece del todo resuelta con el expediente de la conflagración, porque, según Séneca, al desapa-

recer la naturaleza, Dios se recoge en soledad con sus propios pensamientos (*Ep.*, 9, 16). Dios y el mundo serían entonces diferentes, lo que supone un grave riesgo para el aspecto más fundamental de la física. Son cuestiones pendientes que pueden seguirse debatiendo, pero lo que resulta verdaderamente descorazonador es que Bréhier, citando a Diógenes Laercio (139), asegure que los principios activo y pasivo son cuerpos —y parece lo razonable, puesto que son lo que actúa y lo que padece y el primero es Dios, la parte directriz, el éter—, cuando, precisamente, este autor, Diógenes Laercio, en el momento de presentarlos (134), dice exactamente lo contrario, pues, aunque se refieran a lo que padece y actúa, se trata de abstracciones en último término.

## 10. La lógica

Según Diógenes Laercio, los estoicos establecen la siguiente división: la lógica comprende la retórica, ciencia del bien decir en el discurso continuado y la dialéctica, ciencia de la discusión correcta y también ciencia de lo verdadero, de lo falso y de lo que no es ni lo uno ni lo otro (42). La dialéctica se ocupa de dos campos: las cosas significadas y las cosas que significan (significados y significantes). A su vez, en el apartado de los significados se estudian las representaciones y todos los expresables (*lekta*) que de ellas surgen: enunciados perfectos, predicados, casos rectos y oblicuos, géneros y especies, razonamientos con los modos del silogismo, sofismas contrarios al lenguaje y a la realidad (43). Es decir, la dialéctica comprende todo lo que concierne al logos, que es palabra y también razonamiento, de modo que, además de lo que se entiende estrictamente por lógica —silogismos, sofismas, etc.—, incluye la gramática —el estudio del lenguaje o de los significantes— y la teoría del conocimiento —las representaciones.

Las representaciones pueden ser racionales, como lo sería un razonamiento cualquiera, pero por lo general hacen referencia a la percepción sensible. Los sentidos no son fuente de engaño, el mundo inmediato no es la caverna en la que se nos presentan sombras de imitaciones. El estoicismo se enfrenta al empeño por degradar lo sensible. Incluso para Spinoza se da un primer, elemental y rechazable tipo de conoci-

miento que proporciona contenidos equívocos a partir de las impresiones inmediatas: es resultado del subjetivismo que nos hace apreciar la realidad desde un punto de vista parcial y lo denomina «imaginación» por oposición a la forma adecuada de captar lo real. Pero para el estoicismo no existe otra realidad que la que podamos conocer a partir de la percepción y su teoría del conocimiento propone la representación cataléptica o comprensiva como criterio de verdad. *Katalepsis* significa acción de coger, captura, además de percepción y comprensión, pero supone aquí, no sólo la captación directa de la realidad, sino la conciencia de esa captación. Una representación es una huella en el alma (*Ibid.*, 45) o una alteración del alma (*Ibid.*, 50), una imagen mental producida por un objeto exterior. Pero no toda representación vale, ciertamente nuestros sentidos nos pueden engañar y la catalepsis o comprensión supone la certeza de que la representación corresponde al objeto real. «Lo que se comprende es una representación impresa y formada según el objeto del que proviene, tal que no podría darse si ese objeto no existiera.» Cicerón recoge estas palabras de Zenón, para sentenciar luego: no es necesario defender la catalepsis, si no se admite esto nada puede ser conocido (*Ac.*, VI). Por algún extremo hay que empezar; conocemos realidades y el estoicismo, que no desconfía de la naturaleza sensible, tampoco teme el subjetivismo.

Este empirismo reconoce al menos su fundamento metafísico: la razón puede captar la realidad, porque se afirma de entrada que la realidad es racional. Esta adecuación entre sujeto y objeto permite que se den las prenociones o nociones comunes e, igualmente, posibilita la correspondencia entre la representación y el objeto. Alain (*op. cit.*) ensaya la defensa de la representación cataléptica como criterio de verdad en el marco de la teoría estoica del conocimiento. Sólo se puede negar que la representación cataléptica sea el criterio de verdad mediante otra representación cataléptica. No se puede admitir la existencia de objetos y negar valor a la representación sensible. La verdad de una representación no resul-

ta de la mera conformidad con el objeto. La representación no es pasiva, ni producto del azar, sino de una actividad del espíritu. Es por ser cataléptica que se puede estar seguro de que se adecúa al objeto. Más que una referencia al objeto, la catalepsis supone una relación del sujeto consigo mismo. Es un carácter intrínseco de la representación y consiste en la absoluta particularidad: la representación debe mostrar todas las particularidades del objeto, haciéndolo discernible de cualquier otro y así, necesariamente, corresponderá a un objeto existente. Y, si la representación cataléptica se caracteriza por la aprehensión de la particularidad, la ciencia se define por su naturaleza sistemática. Para Aristóteles sólo puede haber ciencia de lo universal, pero el estoicismo únicamente admite una realidad mental y no objetiva a los géneros universales y no quiere perder de vista lo particular. La representación es un proceso de particularización que reduce los conceptos generales sobre los que opera la razón, pero también tiene que tener relación con lo universal para poder construir el sistema. Lo particular, continúa Alain, no es antitético a la idea. Percibir una particularidad es entenderla, referirla al sistema de nuestras ideas, hacerla entrar en una idea ya adquirida, comprenderla o abarcarla. Se precisa un sistema de ideas adquiridas en donde se inserten las particularidades observadas. De este modo se puede rechazar una impresión como falsa cuando no se compagina con otras ya comprobadas.

Diógenes Laercio recoge la definición estoica de la ciencia como una comprensión que no cambia o una disposición en la manera de recibir las sensaciones que ningún razonamiento puede quebrantar (*Ibid.*, 49). Una disposición, algo que se asocia con una determinada actitud, más que con la capacidad de almacenar información y de disponer de ella adjudicando el caso particular al concepto general. No es el dato mismo lo que importa, sino su función y su lugar en el orden universal. Se trata de aprehender la realidad constituida por seres singulares, teniendo presente que se encuen-

tran entre sí relacionados hasta conformar un todo. Podría aventurarse que, si la lógica en el pensamiento aristotélico, para el que sólo hay ciencia de lo universal, aun siendo lo particular lo único realmente existente, cumple el papel de relacionar lo particular y lo universal, la lógica estoica trata de establecer la relación entre la particularidad y la totalidad, sin que aquélla se pierda en la generalidad del concepto. A pesar de su utilidad, el género viene a ser una especie de callejón sin salida hacia el que deriva el objeto sin haber revelado la incógnita que entraña y de la que sólo la totalidad puede hacerse cargo. La idea genérica es incorpórea y, más que mediar, la ciencia de los géneros universales se interpone entre el individuo y la verdadera universalidad. La ciencia que se persigue no es la que puede proporcionar el conocimiento exhaustivo de una especialidad, sino la sabiduría que tiene sobre todo en cuenta la práctica moral. Ello no impide que la relevante función de las nociones comunes o prenociones y de las definiciones (*Ibid.*, 53 y 60) haga necesario matizar la postura estoica, hasta negar incluso, como hace Goldschmidt (*op. cit.*), su nominalismo.

Es por especulación lógica que se alcanzan los objetos que se refieren a la física y a la moral (*D. L.*, 83). De las representaciones surgen los expresables (*Ibid.*, 43) y con ellos se construyen los razonamientos que deben conducir a la ciencia. La comprensión o *catalepsis* tiene lugar después de haberse producido la sensación y el asentimiento —un primer grado de reconocimiento del objeto—, y luego llega a hacerse pensamiento, que enuncia lo que experimenta bajo la acción de la representación y lo expresa en el discurso (49). Zenón explicaba así el proceso del conocimiento: la representación sin más o la sensación sería comparable a la mano abierta; la mano levemente cerrada significaría el asentimiento; cerrada en puño, la comprensión, es decir, la representación, pero ya con el carácter de *cataléptica*; por último, este puño aferrado por la otra mano, la ciencia, que sólo el sabio posee. Entre los dos últimos pasos se abre un espacio para la lógica en sen-

tido estricto, para el empleo del razonamiento o del silogismo, cuya teoría, dice Diógenes Laercio, sirve para rectificar los juicios y hacer valer la firmeza del concepto (45). Por ello, puesto que se relaciona con el uso de las representaciones, es también, como la física, virtud (47).

El método de argumentación se basa en cinco tipos de argumentos simples, llamados «indemostrados» porque no necesitan demostración, pues son evidentes por sí mismos; a ellos han de reducirse todos los argumentos compuestos (*Ibid.*, 80 y 81):

1) Si lo primero, entonces lo segundo; pero lo primero; luego lo segundo.

2) Si lo primero, entonces lo segundo; pero no lo segundo; luego no lo primero.

3) No a la vez lo primero y lo segundo; pero lo primero; luego no lo segundo.

4) O lo primero o lo segundo; pero lo primero; luego no lo segundo.

5) O lo primero o lo segundo; pero no lo segundo; luego lo primero.

La lógica estoica no puede ser, como la aristotélica, una lógica de predicados en la que se trata de incluir el individuo en la especie y ésta en el género, puesto que rechaza el género como *ultima ratio*. Además, los megáricos habían señalado los problemas que presentaba este método de atribución y los estoicos prefieren una lógica proposicional. Lo que así se expresa por medio de los enunciados no es la atribución de un predicado a un sujeto, sino hechos o situaciones. La presentación modal de los argumentos —«lo primero», «lo segundo»— adopta en los ejemplos contenidos como «es de día» o «hay luz». Así, el primer esquema sería: Si es de día hay luz; es de día; luego hay luz. Se pretende afirmar la impresión o la representación, elucidar su carácter comprensivo o cataléptico, desmenuzándola analíticamente hasta abrirla a la evidencia. Pero también proporcionar un vínculo con relación a impresiones menos inmediatas. Las proposiciones pa-

recen más aptas que los predicados para moverse en el terreno de la intuición. El argumento de Marco Aurelio acerca de la racionalidad del universo (véase pág. 32), dejando de lado el problema que presenta la similitud de los esquemas tercero y cuarto, podría caber en el cuarto o en el quinto. El quinto diría así: O el mundo es racional o es irracional; no es irracional, puesto que hay razón en mí; luego es racional. Y el cuarto, conservando la primera premisa, en la segunda afirmaría el primer término de la disyunción, concluyendo con la negación del segundo. Puesto que no puede haber término medio al excluirse mutuamente los de la disyunción y dándose un indicio positivo o negativo respecto a uno de ellos, la conclusión de la afirmación o negación del otro resulta necesaria. Este sería un caso de argumento demostrativo, definido por Diógenes Laercio como aquel que mediante lo más evidente concluye lo menos evidente (45). Con ello se relaciona la teoría del signo, que distingue el signo o señal conmemorativo y el indicativo. El primero revela algo que ha sido observado asociado con otra cosa ahora presente; el segundo, algo nunca observado. El humo es señal conmemorativa del fuego y los movimientos del cuerpo señal indicativa de la presencia del alma, pero también la razón humana sería señal indicativa de la racionalidad universal.

Evitar los géneros no impide, sin embargo, que los razonamientos se compongan de elementos incorpóreos. La voz es corpórea, como lo es el objeto al que hace referencia y también la representación, puesto que se trata de una huella o modificación del alma, del principio rector. Pero no lo es el significado, aquello que nos permite referir a un objeto una palabra que entendemos —cosa que no podemos hacer cuando oímos una palabra en un idioma desconocido, aunque tengamos registrado el concepto al que se hace referencia—, ni lo que se dice acerca de un objeto, aunque se trate de algo verdadero. El expresable, *lektón*, surge de la huella corpórea, pero se desprende de sus orígenes y, por decirlo así, se volatiliza. No sólo es *lektón* incorpóreo el concepto genérico o la

referencia entre el objeto y la voz, sino todo lo que se diga acerca de la acción de un objeto y que correspondería a las dos segundas categorías, los modos de ser y los modos de ser relativos. Decir «Catón», no llegaría todavía a suponer problema, pero decir «Catón pasea» —se trata de uno de los ejemplos clásicos—, significaría ya abandonar lo real para adentrarse en el ámbito insubsistente de lo incorpóreo. Si la atribución, según los megáricos, resulta imposible por no poder identificar un objeto con algo que no fuera él mismo, la proposición también se reconoce incapaz de avanzar más allá de la indicación del objeto. En una concepción en la que únicamente existen las cosas singulares, las referencias a la cosa dependen de ésta, tienen que tener una existencia prestada y no pueden pretender su misma entidad. Con lo cual, no sólo la ciencia tendría que construirse con elementos incorpóreos, lo que equivaldría a diluirse en la vacuidad, sino que resultaría imposible siquiera intentarla, porque su inicio en cualquier forma de enunciado ya supondría dar la espalda a lo que existe realmente.

En la lógica se reproduce el problema del paso de la insensatez a la sabiduría y es natural —lógico— que así sea al tratarse del factor intermediario. La teoría estoica del conocimiento establece una distinción que, además de arrojar luz sobre la naturaleza incorpórea de los expresables, sirve para situar la diferencia entre la ignorancia y el conocimiento: lo verdadero es incorpóreo, pero la verdad es corpórea (*S. V. F.*, II, 132). Lo verdadero es puntual, aislado y cualquier insensato puede enunciarlo; la verdad, la ciencia, es la conexión de los elementos, la sistematización y una posesión ingalienable y exclusiva del sabio. Lo que se dice aisladamente no afecta a la realidad, pero la ciencia que ha logrado que encajen los componentes se asimila a la realidad y forma cuerpo con ella. Sólo el sabio conoce; la misma diferencia que se establecía entre el vicio y la virtud tiene que aparecer entre la ignorancia y el conocimiento, problematizando igualmente el tránsito. La diferencia no permite acercamientos, no se puede co-

nocer algo sin conocer todo, no se puede saber qué lugar ocupa un objeto en el orden cósmico sin tener en cuenta todas las conexiones. El saber total es condición de los saberes parciales. Es la ciencia la que otorga el rango de comprensiva a la representación, porque requiere ser enmarcada en un saber más amplio y éste a su vez en otro, hasta alcanzar la totalidad.

¿No provocan, sin embargo, ciertas palabras determinadas reacciones, no modifican las enseñanzas del maestro la actitud del discípulo o no despiertan ira los insultos? Es el sentido de las palabras, el significado lo que actúa entonces. Sexto Empírico argumenta que si los significados son incorpóreos no son capaces de acción, pero hacer a otra cosa manifiesta es acción. La respuesta del rigorismo estoico consiste en que no se trata de una acción en sentido propio, lo que viene a suponer que el cambio de actitud, sea en el sentido que sea, no afecta en nada al orden del mundo. La furia de un individuo sería obviamente menos aún que la muerte de miles, lo que, según Epicteto, es igual a nada y el único cambio que podría tener interés para la distinción de lo corpóreo y de lo incorpóreo sería la transformación de discípulo en sabio. Lo que desencadena la palabra en un argumento no es algo corpóreo, sino nuevas palabras a modo de respuesta que no alcanzaría la corporalidad en tanto no se constituyera en ciencia.

Pero también se da una preparación, no se salta de la sensación a la ciencia sin pasar por el asentimiento y la representación comprensiva. No podemos alcanzar ningún conocimiento si no partimos de algo conocido. La división entre lo incorpóreo y lo corpóreo no resulta tan drástica según y desde qué punto de vista. Si el expresable incorpóreo tiene su origen en la representación corpórea, no podrá ser por completo ajeno a la corporalidad. El término más genérico, dice Diógenes Laercio, es el género que no se incluye a su vez en otro género: el ser; el término más específico, la especie que no se subdivide en especies: el singular (61). Así resulta

que la especie es genérica e incorpórea, pero no lo es la especie más específica; como tampoco lo es el género más genérico, porque el ser es cuerpo: debe serlo, puesto que además del ser hay lo incorpóreo. Ello muestra que la línea divisoria no aparece neta, que debe darse una gradación y por tanto, una tendencia de lo incorpóreo a corporalizarse.

Goldschmidt advierte que sería un error abandonar las dos categorías últimas, los modos de ser y los modos de ser relativos, a lo incorpóreo. Son los extremos por los que los seres singulares se relacionan entre sí hasta constituir la totalidad y conforman los cauces que permiten a las cosas singulares ordenarse en un sistema. Tomadas en sí, las maneras de ser son incorpóreas, pero referidas al agente se corporalizan. Este proceso se da también con respecto al lugar, que al encontrarse ocupado por un objeto adquiere cierta corporalidad por limitarse y perder así el carácter de ilimitado propio de lo incorpóreo; con respecto al vacío, en tanto es el lugar del mundo; y, por supuesto, con respecto al tiempo (véase cap. 5). Este sería también el proceso que permitiría una progresiva construcción de la ciencia.

Pero, como sucedía con la moral, la noción de tendencia introduce la ambigüedad y el objetivo se diluye, porque el camino de acceso se dilata indefinidamente. A propósito de la teoría de Goldschmidt indicada en el capítulo anterior, se impone una pregunta: aun admitiendo que toda la virtud y toda la sabiduría pudieran ser alcanzadas en un determinado y excelso instante, ¿cómo podría suceder lo mismo con la ciencia, que es inherente a la sabiduría, pero que posee un carácter discursivo y, por tanto, temporal? No se trata ya de la dificultad de convertir lo incorpóreo en corpóreo para acceder a la ciencia. La sabiduría escapa más allá de la ciencia discursiva y el sistema se cierra sin alcanzar el objetivo supremo. La ciencia es condición de la sabiduría, pero una y otra son de distinta naturaleza y no pueden asimilarse entre sí. La exposición del sistema debiera corresponder a la ciencia que sería patrimonio exclusivo del sabio, pero se ve limitada a un

estadio inferior con la pretensión de facilitar el acceso. El más sabio discurso no es la sabiduría. Por medio de la dialéctica únicamente se puede captar de un modo formal la racionalidad del universo, señalarla sin llegar a penetrarla y a identificarse con ella, lo que nos deja ante una afirmación en cierto modo vacía. Por ello propone también Goldschmidt que la manera de asimilarse a la racionalidad universal consiste, en definitiva, en el uso de las representaciones, es decir, en el ejercicio de la virtud, puesto que al hombre no le es dada una visión total de los acontecimientos. La moral tendría que llenar el vacío dejado por la teoría, por la física, más exactamente. Esto es muestra de la coherencia que relaciona la práctica moral con la teoría encargada de explicar el orden del universo, pero también de que se ha tropezado con límites infranqueables: las deficiencias teóricas tendrían que resolverse en el orden práctico, pero las de orden práctico deberían resarcirse por vía teórica, si es cierto que la virtud nunca puede llegar a establecerse definitivamente por encima de los acontecimientos.

Esta misma cuestión de la diferencia entre ciencia o sistema y sabiduría o fin supremo se presenta con Spinoza: ¿describe su *Ética* desde el segundo o desde el tercer grado de conocimiento? El segundo utiliza la deducción, mostrando cómo unas ideas generan a otras y el tercero supone la intuición, que cierra la serie de deducciones, captando la totalidad, la sustancia, Dios. El segundo género depende del tercero, pues la deducción requiere partir de algo verdadero en sí mismo y, siendo este tercero el más elevado, lo lógico sería que Spinoza se hubiera servido de él para presentar su pensamiento. Pero, puesto que utiliza el razonamiento y la deducción, se sitúa necesariamente en el segundo que, por no ser el más elevado, no puede expresar la esencia de la realidad sin desvirtuarla de una u otra manera. Aquí, más que la cuestión de la irrealidad de los géneros, se sitúa la barrera con la que tropieza el lenguaje (véase cap. 9). El razonamiento expresa así en todo caso la aproximación a la verdad, el re-

torno a ella, si es cierto que se ha descendido desde la cima de la intuición. Pero el acceso resulta así nuevamente truncao, trabado en la misma tendencia que debiera culminar en la consecución del objetivo. La ciencia discursiva tiene que operar descomponiendo relaciones en lo que realmente es uno y continuo, lo que afecta, no sólo a la distancia entre sabiduría y ciencia, sino a la constitución de la misma ciencia. Ello se traduce, en el caso del estoicismo, en una indefinición de lo corpóreo y de lo incorpóreo. Por eso, los dos principios de la física se enredan en la ambigüedad y, aunque denoten lo activo y lo pasivo, características de la corporalidad, no son sino abstracciones incorpóreas, aproximaciones a lo que en rigor tendría que ser una causa única y, por tanto, infabla. Si Spinoza ha sido considerado, más que estoico, neoplatónico, es porque el neoplatonismo resulta una consecuencia lógica del estoicismo.

## Conclusión

Las divisiones drásticas —bien y mal, virtud y vicio, sabiduría e insensatez, ciencia e ignorancia, cuerpo e incorpóreo—, que obedecen a un rigor lógico intachable, se muestran en último término inoperantes. La teoría se construye a base de golpes que separan tajantemente lo positivo de lo negativo, pero de este modo el objetivo queda aislado en un más allá inalcanzable. Si entonces se advierte que la separación no es abismal, sino que ciertos elementos permiten suponer la posibilidad de una gradación, el objetivo se muestra impreciso y se aleja de nosotros en la medida en que nos acercamos a él. Se ha reprochado al estoicismo que, en definitiva, su moral consiste en hacer virtud de la necesidad. Argumentaría para defenderse que no prescribe la aceptación resignada de la necesidad, sino la comprensión de una efectiva racionalidad a la que una adecuación igualmente racional no es la solución más cómoda, sino la única posible. Si entonces se le trata de acorrallar aduciendo la imposibilidad de alcanzar tal comprensión, se retira estratégicamente a la idea de tendencia. Pero de este modo se hace vulnerable a la acusación anterior de haberse encerrado en una postura de sumisión, puesto que al no ser la racionalidad universal algo probado, la resignación se adueña del espacio que queda indefinidamente abierto. Con la teoría social y con la lógica ocurre otro tanto: la aspiración, el progreso, la tendencia, nunca pueden llegar a superar la separación. Es la maldición: la

teoría entraña en sí misma lo que hará imposible que alcance su propio objetivo; los medios se convierten a la larga en impedimentos. Se adopta el intelectualismo para posibilitar la movilidad, pero, visto más de cerca, se revela estático. Si se pone en movimiento no es ya intelectualismo, porque supone partir de una diferencia entre voluntad e intelecto. Del mismo modo, la naturaleza incorpórea de lo verdadero se resiste a transformarse en la verdad corpórea. Desde el exterior no se puede llegar al núcleo, pero tampoco la tendencia logra alcanzarlo.

Sin embargo, ¿qué ocurre cuando la fortuna nos abandona o se nos muestra hostil? Entonces el estoicismo recobra posiciones. Si se puede resistir al infortunio es merced a una identificación con algo real exterior a nosotros, con la realidad entera, minimizando la propia contingencia, con lo que la idea de orden racional resurge de sus cenizas. Tal vez pudiera la fortaleza sin ningún otro apoyo rechazar la tentación de sucumbir al espanto, pero la tranquilidad de ánimo parece más bien requerir una confianza en la autosuficiencia de la realidad. Por medio del recurso a los recuerdos felices también Epicuro pretende que puede conservarse la tranquilidad de ánimo. Pero, ¿es suficientemente sólido este procedimiento?, ¿no implica la posibilidad de permanecer inalterable en el infortunio una determinada configuración del universo en el sentido que indican los estoicos? La propuesta de Epicuro resuena en Spinoza al afirmar éste que para el hombre sensato un estímulo pasado o futuro tiene el mismo valor que un estímulo presente (*Ética*, IV; *Prop.*, LXII), lo cual es indicio de que cualquier tipo de salvación personal es únicamente posible bajo la condición de un cosmos sin fisuras, de una comunidad de razón entre el individuo y el cosmos. Algo tiene que mantenerse en pie cuando falla lo que concierne a la propia particularidad, para que la serenidad no sea un mero gesto. Si el gesto sin más tiene que ver con el estoicismo es porque inmediatamente se ve llevado a su última consecuencia: parece uno mismo, pero se salva el mundo.

El orden supone que el destino de un ser finito es perecer. En ello no hay ningún mal y por eso se le puede hacer frente. Al advertirse que el individuo no es el centro del mundo, importa más que el propio bienestar comprender y, de ese modo, llevar a la consumación el orden racional. Con la doctrina estoica, el eudemonismo que persigue la felicidad por medio de la virtud empieza a ceder terreno al moralismo para el que la virtud importa por sí misma. Esta es presumiblemente la razón por la que Hegel, que aborrece el moralismo, trata con suma displicencia al pensamiento estoico. Le acusa de contentarse con una libertad únicamente sentida y, por lo tanto, no realizada; el hombre interior, la paz interior, tienen en Hegel un interés secundario en el mejor de los casos: el tribunal de la conciencia se ve desplazado por el tribunal de la historia, que nada más sopesa logros visibles. Pero, aun con todo lo certera que pueda ser esta crítica al estoicismo en particular y al moralismo en general, hubiera podido Hegel mostrar mayor reconocimiento. Además de que se apunta en la doctrina estoica, al señalar que los deberes vienen determinados por la condición del sujeto, lo que Hegel designará como *Eticidad* para oponerlo a la *Moralidad*, se presentan importantes puntas en común: la idea de la reconciliación con la realidad, que en cierto sentido podría considerarse la propuesta moral hegeliana, guarda notable semejanza con la de vivir en armonía con la naturaleza, lo mismo que el fin último de la historia universal, la unidad de la voluntad particular con la general, resulta prácticamente idéntico al fin por el que clama Epicteto. Y todo ello se basa en una afinidad más fundamental que origina, por consiguiente, una deuda aun mayor: la idea estoica del logos creador resurge en la idea hegeliana de que la sustancia es también sujeto, cosa que el mismo Hegel presenta como la clave de su pensamiento y que efectivamente constituye el núcleo de la dialéctica que da lugar al idealismo absoluto.

La razón individual sólo puede encontrar el equilibrio en un mundo ordenado o, incluso, creado por la razón. A pesar



*Immanuel Kant*

de las disidencias que desgarran el sistema o que al menos muestran una precaria cohesión entre los elementos que lo componen, no ceder a la pasión, aun cuando se haga desde la ignorancia, parece implicar una confianza en las tesis que defienden la física estoica. Por exponerlo una última vez, ¿cómo podría tener uno mismo mayor consistencia que el universo? O bien, si el universo y el sujeto están fabricados con el mismo material y el primero se disgrega en la incoherencia, ¿a qué podría aferrarse el segundo? Aceptar algo es aceptarlo todo. No se trata, naturalmente, de argumentos definitivos, puesto que el absurdo universal constituye también una posibilidad. Pero la reconstrucción dogmática acecha tras la desintegración escéptica y lo que el pensamiento estoico pretende en definitiva es hacer explícito aquello sobre lo que se sustenta la actitud de quien no quiere verse convertido en juguete de las circunstancias.

## Bibliografía

Pueden encontrarse los siguientes textos en castellano:  
Eleuterio Elorduy: *El estoicismo* (Gredos).

Anthony A. Long: *La filosofía helenística* (Alianza Universidad).

Benson Mates: *Lógica de los estoicos* (Tecnos).

Jules Romains: *Marco Aurelio* (Espasa Calpe).

María Zambrano: *El pensamiento vivo de Séneca* (Cátedra).

Textos de Cicerón traducidos al castellano pueden encontrarse en las editoriales Gredos, Tecnos y Espasa Calpe; de Séneca, igualmente en Gredos y Tecnos, como también en las ediciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y en Aguilar; la obra de Marco Aurelio, en Gredos, en Alianza y en Alma Mater. También Alma Mater ofrece una edición bilingüe de las *Pláticas* de Epicteto, pero el castellano de la traducción tiene poco que ver con el lenguaje usual. La Editorial Porrúa acostumbra a presentar textos que apenas guardan una relación con el original, y es lo que ocurre con las *Pláticas* de Epicteto, pero su versión del *Manual* es de fiar, así como la de las *Máximas (Soliloquios)* de Marco Aurelio. (Estas tres obras se encuentran editadas en un mismo tomo.)

# Índice

Introducción .....	9
<i>Abreviaciones</i> .....	21
1. La armonía con la naturaleza .....	23
2. La inclinación natural .....	35
3. El bien y la virtud .....	45
4. Voluntad y opinión .....	59
5. La sabiduría .....	71
6. El progreso moral .....	83
7. La moral media .....	101
8. El individuo y la comunidad .....	111
9. La física .....	121
10. La lógica .....	135
Conclusión .....	147
<i>Bibliografía</i> .....	153