

J.M.
Rist

«El hombre sabio no habita en una ciudad ordinaria ni respeta las leyes ordinarias. No encuentra ningún uso a los adornos de la civilización como las armas o el dinero. Es solamente un ciudadano del mundo, no de ninguna de las ciudades del mundo.»



LA FILOSOFÍA ESTOICA

Ariel
FILOSOFÍA

ÍNDICE

PORTADA

PREFACIO

AGRADECIMIENTOS

1. ARISTÓTELES Y EL BIEN ESTOICO
 2. ZENÓN Y CRISIPO ACERCA DE LAS ACCIONES Y LAS EMOCIONES HUMANAS
 3. PROBLEMAS SOBRE EL PLACER Y EL DOLOR
 4. EL CINISMO Y EL ESTOICISMO
 5. TODOS LOS PECADOS SON IGUALES
 6. ACTOS APROPIADOS
 7. DESTINO Y NECESIDAD
 8. EL CRITERIO DE VERDAD
 9. LAS CATEGORÍAS Y SUS USOS
 10. LAS INNOVACIONES DE PANECIO
 11. LA HUELLA DE POSIDONIO
 12. CONOCIMIENTO Y VOLUNTAD
 13. EL SUICIDIO
 14. LA UNIDAD DE LA PERSONA
 15. TRES VISIONES ESTOICAS DEL TIEMPO
 16. POST SCRIPTUM
- APÉNDICE. ESTOICISMO: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL ESTADO DE LA CUESTIÓN[1]
- ABREVIATURAS
- BIBLIOGRAFÍA

NOTAS
CRÉDITOS

Gracias por adquirir este eBook

Visita [Planetadelibros.com](https://planetadelibros.com) y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:



Explora

Descubre

Comparte

PREFACIO

Aunque actualmente existen excelentes estudios sobre diversas áreas del pensamiento estoico, tales como *Lógica de los estoicos* de Mates o *Physics of the Stoics* de Sambursky, el alcance de tales estudios es limitado; y aquellos que los lean se formarán una imagen distorsionada incluso de la antigua Estoa si no los complementan con análisis más generales. Sin embargo, dichos análisis no son fácilmente accesibles, especialmente en inglés. Al lector de habla inglesa se le remite a obras escritas hace cincuenta años; y tales obras, aunque útiles, están llenas de errores. Los lectores de francés o alemán se encuentran en mejor situación, pero resulta molesto que la obra más útil la realizara Bonhoeffer, a finales del siglo XIX. Desde entonces, los trabajos de Reinhardt, Bréhier, Pohlenz y otros muchos han ampliado enormemente nuestro conocimiento de los detalles del pensamiento estoico, pero las consideraciones puramente filosóficas se han dejado de lado para concentrarse en el estoicismo como movimiento histórico. Por ello, en el presente libro no se ha hecho ningún intento de ofrecer detalles biográficos acerca de estoicos concretos; y los efectos del estoicismo en la vida social de la Antigüedad se han dejado en un segundo plano. Lo que he intentado ha sido presentar una serie de ideas filosóficas estoicas de forma detallada. Espero que la reflexión de tales ideas pueda ofrecer

una imagen más clara acerca de qué trata la filosofía estoica y fomentar la opinión de que los estoicos eran unos filósofos importantes.

La una vez voluminosa obra de los antiguos estoicos se halla ahora representada solo por fragmentos. El problema con el que se enfrenta el intérprete es insuflar vida a estos huesos secos. Considero que tal tarea resulta mucho más fácil si se tienen presentes constantemente dos verdades fundamentales: que la filosofía estoica empieza en una época en la que la obra de Aristóteles dominaba la escena filosófica y que las divergentes teorías psicológicas de Crisipo y Posidonio son sintomáticas de una diferencia fundamental de puntos de vista. Posidonio, aunque siga siendo un estoico, no comprendía muchas de las más interesantes teorías filosóficas de Crisipo. La pérdida de tantas obras de Crisipo es la pérdida de obras filosóficas del más alto calibre, obras que representan una visión del mundo y del hombre agudamente opuesta a las teorías de Platón y Aristóteles y por ello de lo más interesantes. El estoicismo es una curiosa mixtura entre lo tosco y lo muy elaborado. Si se objetara que en estos estudios hay una mayor concentración en lo elaborado, mi defensa sería que a cualquier filósofo se le comprende mejor si consideramos su obra más madura como la característica.

He intentado evaluar todas las obras acerca de los estoicos que sean relevantes para los problemas discutidos. Sin embargo, no he indicado en las notas a pie de página todos los estudios realizados sobre cada problema particular, ni el defensor de cada hipótesis particular; he limitado mis referencias a estudios que ofrezcan una nueva información o un conocimiento más profundo. Espero que este procedimiento, diseñado para conseguir que el libro sea más atractivo al lector no especializado, no ofenda al profesional.

AGRADECIMIENTOS

Estoy muy agradecido al doctor A. A. Long y al profesor F. H. Sandbach por su lectura del manuscrito *La filosofía estoica*. Como resultado de sus comentarios, he conseguido eliminar muchos errores. Naturalmente, no siempre he aceptado sus juicios. Cuando he disentido de ello, ha sido con grandes dudas y después de una completa reconsideración del problema.

Cambridge, julio de 1968

1

ARISTÓTELES Y EL BIEN ESTOICO

Carnéades solía afirmar que los estoicos y los peripatéticos enseñaban esencialmente las mismas doctrinas éticas, variando solo sus terminologías.[1] Cicerón, el cual nos dio esta información, parece encontrar esta idea ridícula y, sin duda, en este punto estaba de acuerdo tanto con los estoicos como con los peripatéticos. Desde luego, hay mucho más que decir, por ejemplo, acerca de la correcta actitud hacia los *πάθη*; lo cual podría hacernos creer demasiado fácilmente que Carnéades o bien estaba bromeando o bien decía insensateces. Pero lo que sabemos de Carnéades no nos permite pensar que fuera estúpido; y si estaba bromeando, las buenas bromas presentan a menudo exageraciones de hechos como los propios hechos. Actualmente, cuando la expresión «filosofía postaristotélica» se va considerando gradualmente como refiriéndose a la filosofía en gran manera regida por Aristóteles, en lugar de considerársela filosofía posterior a Aristóteles pero en su mayor parte no relacionada con él, estamos más preparados para aceptar que el pensamiento de las escuelas postaristotélicas se fundamenta frecuentemente en problemas filosóficos legados no por los presocráticos o incluso Platón, sino por Aris-

tóteles y sus seguidores.[2] Y la escuela aristotélica estuvo en sus primeros tiempos muy relacionada con problemas éticos, los problemas filosóficos más importantes para Zenón y sus compañeros. Resultaría *a priori* bastante extraño que los estoicos no se hubieran enterado de lo que se había dicho en el Liceo. El objetivo de este capítulo es sugerir algunas de las formas en las que los estoicos reaccionaron, ya sea de manera favorable o desfavorable, a ciertas posiciones clave de la ética aristotélica.

Según Aristóteles –en su *Ética a Nicómaco*–, el fin de la vida es la felicidad.[3] Tanto los filósofos como el público en general estarían de acuerdo hasta aquí, y ambos hablarían de la felicidad en términos de «vida buena» y «prosperidad». Sin embargo, continúa Aristóteles, qué es la felicidad es lo que causa el problema; y aquí no hay ningún tipo de acuerdo. Todo ello, incluyendo la suposición de que la felicidad es el fin, lo aceptarían como tradicional tanto los estoicos como los demás postaristotélicos. El problema está en el siguiente nivel, y la solución de Aristóteles, con la que estaban familiarizados los estoicos, es que la felicidad ha de definirse como una actividad del alma en concordancia con la virtud perfecta.[4] Partiendo del hecho de que Aristóteles había dicho que la felicidad consiste en la «vida buena», y puesto que mantenía que la actividad mental es la vida por excelencia,[5] resulta razonable afirmar que para Aristóteles virtud es el nombre que se da al vivir la vida de cierta manera. Las actividades de uno y su forma de vida dependen de motivos e intenciones, y por ello podemos esperar que Aristóteles mantenga que no solo importa lo que un hombre hace, sino el estado de «ánimo» en el que se halla cuando lo hace.[6] La virtud moral, según argumenta Aristóteles, es una disposición (*ἕξις*) por la cual se escoge lo que es bueno y se rechaza lo que es malo. Y esta elección ha de ser una elección racional. De aquí que los

niños no puedan ser virtuosos, porque, aunque puedan realizar un acto que, si fuera realizado por un adulto, sería virtuoso, dado que no tienen aún desarrollada su capacidad de deliberación, no pueden tener una actitud apropiada hacia su comportamiento; no pueden tener intenciones propiamente dichas.

La felicidad es también el fin de la vida para Zenón; y la felicidad ha de ser equivalente a una vida que fluya suavemente.[7] Esta vida que fluye suavemente es una vida razonada vivida de acuerdo con la naturaleza.[8] En otras palabras, el fin, la fuente de la felicidad, es una cierta forma de vivir. De hecho, tal y como afirma Zenón, es vivir de acuerdo con la virtud (ἀὖν κατ' ἁρετήν).[9] Esta última definición es, tal y como podemos ver ahora, muy similar a la ofrecida por Aristóteles, aunque la explicación de virtud, como armonía con la naturaleza, es no aristotélica. Habremos de indagar más adelante dónde aparecen las divergencias y cuál es su significación, pero por el momento continuemos un poco más con el análisis estoico de la virtud, dejando de lado el problema de la armonía con la naturaleza. Según Plutarco, Zenón y Crisipo estaban de acuerdo en que la virtud es una disposición fija (διάθεσις) de la parte rectora del alma, una fuerza (δύναμις) producida por la razón.[10] Siguiendo a Aristóteles, creemos que la virtud es ἄριστος προαιρετική. Aristóteles usa la palabra ἄριστος, pero esto no debería confundirnos sobre el contenido de las dos teorías. Tanto Aristóteles como Zenón escogieron las palabras que preferían para referirse a la disposición del hombre sabio, con la intención de seleccionar la que sugiriera la mayor estabilidad de carácter. En las *Categorías*, Aristóteles distingue ἄριστος de διάθεσις precisamente con este fundamento,[11] mientras que los estoicos (extrañamente) prefirieron διάθεσις, aunque intentaban recoger el sentido de la ἄριστος aristotélica. Para ellos, evidentemente, διάθεσις sugería rigi-

dez, propósito fijo.[12] Sin embargo, en la Antigüedad tardía, el hecho de que la diferencia entre Aristóteles y los estoicos sea en este punto, tal y como habría dicho Carnéades, una mera cuestión de terminología, lo reconoce Porfirio en uno de sus pasajes. Sin duda pensando en los estoicos, Porfirio observa que hay dos clases de Ἔξις , una que sugiere fijeza y otra que no.[13]

La virtud es, tanto para Aristóteles como para los estoicos, una disposición fija. Podemos continuar con los puntos de coincidencia. La virtud es también, por un acuerdo común entre Zenón y Crisipo, una δύναμις que surge de la razón.[14] De nuevo hemos de tener en cuenta las confusiones terminológicas. Aristóteles no llama a una virtud δύναμις porque él considera que δύναμις significa potencialidad o capacidad y, como correctamente señala, no somos alabados o condenados por que seamos capaces de actuar bien, sino cuando de hecho lo hacemos.[15] Pero cuando Zenón y Crisipo llaman a la virtud una δύναμις , no quieren decir que el hombre virtuoso pueda (o no pueda) actuar virtuosamente, sino que tiene la fuerza y que siempre usará esa fuerza para actuar virtuosamente, pues todos los actos del hombre virtuoso son virtuosos.[16] De aquí que para los estoicos la palabra δύναμις se halle muy relacionada con Ἔξις ; de hecho, la palabra δύναμις se usa para describir el uso u operación de la Ἔξις . En castellano hacemos un uso algo similar cuando decimos de alguien que «es capaz de cualquier cosa», que no significa simplemente que la persona en cuestión pueda o no pueda realizar una acción criminal en una ocasión particular, sino que es por disposición un criminal. La frase se usa, de una forma estoica, para describir un carácter moral.

Aristóteles insiste en que un hombre no puede ser llamado feliz hasta que ha muerto, y que su felicidad, su actividad del alma de acuerdo con la virtud, debe perdurar du-

rante toda su vida.[17] Su posición sobre este tema, sin embargo, se complica por el problema de que los bienes externos son necesarios para la felicidad y por la dificultad – indirectamente surgida de lo anterior– de si se puede decir que «una vez feliz, siempre feliz». Ambos problemas, tal y como veremos, aparecen dentro del contexto estoico. A pesar de ello, los estoicos están de acuerdo, en una primera aproximación, con Aristóteles. La felicidad y la virtud han de durar toda la vida si han de ser significativas. La virtud es una disposición consistente del alma que perdura durante toda una vida.[18]

Antes de terminar con este breve resumen de las áreas de acuerdo entre Aristóteles y los estoicos sobre los fines de la vida y volviendo a los problemas que, con formulaciones aristotélicas, presentan los estoicos, llegamos al punto más importante de todos: la distinción entre lo que es bueno por sí mismo y lo que es bueno en función de otras cosas. Tal y como veremos, tanto aquí como en otros casos que hemos mencionado antes, los estoicos empiezan estando de acuerdo con Aristóteles, pero al hacer suyos problemas que se encuentran difuminados en la *Ética a Nicómaco* se ven forzados a la oposición. En el primer capítulo de la *Ética*, Aristóteles argumenta que ha de haber un bien primero o fin que se escoge por sí mismo. Si no existiera un fin así, sostiene, nos encontraríamos en un círculo vicioso. Este fin, que, desde luego, resulta ser la felicidad, lo escogemos por sí mismo (καὶ <ε> μὴ πάντα δι' ἄλλο ἀποῦμεθα). Ha de haber, por tanto, una diferencia radical entre este fin y todo lo demás, pues todo lo demás, aunque «bueno», puede ser considerado como un medio para alcanzar otro fin, como un bien para obtener este otro fin. Y esta es precisamente la posición estoica. La virtud hay que escogerla enteramente por sí misma; en realidad no es posible elegirla por cualquier otra razón. Una supuesta elec-

ción de la virtud por cualquier otra razón no sería para nada una elección de la virtud.[19]

Aristóteles y los estoicos están de acuerdo de forma general en que la virtud moral haya de medirse por el estado de ánimo del que actúa, que es disposicional, que es intrínsecamente buena, que conduce a la felicidad y que esta felicidad es ilusoria hasta que haya durado toda una vida. Pero el estudioso de Aristóteles bien se habrá dado cuenta de que un buen número de problemas en la *Ética* han sido pasados por alto, y estos problemas dieron a los estoicos no pocas preocupaciones. Algunos de ellos son como los que siguen: si el fin es radicalmente diferente de los otros –así llamados– bienes, ¿qué derecho tenemos a utilizar la misma palabra (bien) en los dos casos? ¿Cuál es la función de estos otros «bienes» (suponiendo que existieran) en la vida «buena»? Es decir, ¿«necesitamos» bienes externos para una vida moral? Aunque el bien hay que escogerlo por sí mismo, ¿hay algún problema filosófico implicado en el hecho de que los estoicos no hablaran de la virtud como una *διάθεσις προαιρετική*, en que, en realidad, apenas usaran la palabra *προαίρεσις* antes del siglo I d.C? Y, de forma más general, ¿cómo puede resultar inteligible el concepto del hombre inmoral que se comporta moralmente o el del hombre moral que se comporta inmoralmente? ¿Por qué debería el hombre moral actuar de repente de manera inmoral? Si el hombre moral siempre actúa (disposicionalmente) de forma moral, ¿cómo puede incluirse la «elección» en la explicación de su disposición? Al menos algunas de estas preguntas se volverán menos intrincadas a medida que vayamos avanzando.

Según la explicación de Aristóteles, el hombre feliz necesita estar adecuadamente suplido con bienes externos. [20] Este enunciado no es tan evidente como podría parecer, pues la palabra «adecuadamente» podría significar

cualquier cosa. Desde luego, hay un cierto sentido en el que algunos bienes externos son necesarios si hay que vivir una vida virtuosa y no morir una muerte virtuosa. La comida y la bebida, en pequeñas proporciones, son necesidades obvias de ese tipo; pero Aristóteles no parece tener este tipo de bien externo en mente; ni tampoco los estoicos, cuando aparece el tema. Aristóteles da ejemplos de los tipos de cosas a los que se refiere cuando sugiere que, a menos que el hombre «realmente bueno» disponga de los elementos sobre los que desarrollar su virtud y se encuentre en unas condiciones tolerables, no podremos llamarlo «dichoso» (μακάριος, 1101a 7). El hombre bueno necesita algo sobre lo que actuar, así como el general necesita un ejército y el zapatero necesita piel. Asimismo, en la descripción del hombre «magnánimo» en el libro IV, se sugiere que su virtud se vería disminuida si no tuviera, por ejemplo, la oportunidad de mostrar su capacidad de ser generoso. Pero esta es una forma peligrosa de proceder, tal y como mucho más tarde pudo indicar Plotino, pues el siguiente paso es desear tener los medios para usar las propias capacidades. ¿Y desearía el médico tener pacientes?, es decir, ¿desearía que la gente se pusiera enferma?[21]

Como es bien sabido, los estoicos han de enfrentarse a este problema por su actitud hacia las «cosas naturales» (τὰ κατὰ φύσιν). ¿Cuál debe ser la actitud del hombre bueno hacia ellas? La respuesta estoica clásica la dio Crisipo, quien mantenía que son el material sobre el que se basa la acción virtuosa.[22] Y, sin duda, en tal teoría se basó Diógenes de Babilonia para definir el fin de la vida en función de seleccionar lo que es natural (τὰ κατὰ φύσιν) y rechazar lo que no es natural.[23] Lo que Diógenes quería decir con ello es que el hombre bueno seleccionará lo que conduce a la virtud y rechazará lo que no sirve. Pero la forma en que esto se expresa es, como mínimo, engañosa, pues el no ad-

vertido podría llevarse fácilmente la impresión de que la búsqueda de tales cosas naturales es el fin en sí mismo. Este malentendido se agudiza si usamos el término «escoger» en relación a lo que es natural.[24] Los propios estoicos habían evitado esto cuidadosamente, hablando de seleccionar o tomar lo que es natural, pero solo «escogiendo» el fin mismo, es decir, la virtud. Sin embargo, la ambigüedad resulta mucho más marcada en Antípater de Tarso, quien tenía el hábito de hablar del fin de la vida como un «utilizar todas las fuerzas propias para obtener (τυγῆανειν) las materias primas naturales».[25] Tal situación se debe, probablemente, a que quedó confundido por la crítica del τέλος estoico de Carnéades, y en tal difícil posición tendió hacia formulaciones no tradicionales; parece que admitía tanto que la virtud está dirigida, aunque levemente, hacia los bienes externos,[26] como que el fin es hacer un esfuerzo para obtener algunos de estos bienes externos.[27]

Pero aunque la posición de Antípater no está totalmente clara, formula nuestro problema abiertamente. Si las «cosas naturales» son el material sobre el que se construye la vida virtuosa, ¿en qué sentido se puede decir que la virtud es autosuficiente? Para Antípater, al menos, parece que no sería posible de hecho vivir una vida virtuosa a menos que los «bienes naturales» estén al alcance; en realidad, hemos de esforzarnos para obtenerlos, pues parece que está abierta la posibilidad de que algunos de ellos no se encuentren invariablemente presentes ante cada hombre, en tanto que simplemente humano. En un pasaje muy problemático de Diógenes Laercio se afirma que algunos de los bienes naturales más importantes en este contexto son la salud, la propiedad (ιοπηγία) y la fuerza. Según Diógenes, el punto de vista de Panecio y Posidonio, desarrollado presumiblemente a partir del de Antípater, es que la virtud no es suficiente para la felicidad, pues se requieren también