

Sobre la
felicidad

sén
eca

Versión y comentarios de Julián Marías

Las obras filosóficas de Lucio Anneo Séneca (ca. 4 a. C. - 65 d. C.) han ejercido un duradero influjo sobre la cultura occidental y contienen una formulación significativa de las ideas del estoicismo maduro. *Sobre la felicidad (De vita beata)* plantea algunas cuestiones centrales de la ética antigua: la relación del placer con la virtud y con la felicidad, el ideal humano, la figura del sabio, la significación del concepto de naturaleza aplicado al hombre, la justificación de las riquezas, los supuestos religiosos de la ética, etc. El tratado está traducido y anotado por Julián Marías, quien en su largo prólogo –titulado «Introducción a la filosofía estoica»– expone la historia y contenido de esta doctrina desde Zenón a Marco Aurelio.

Índice de contenido

Cubierta

Sobre la felicidad

Introducción a la filosofía estoica, por Julián Marías

1. La irrupción de las filosofías helenísticas
2. La doctrina estoica
3. ¿Qué es «filosofía estoica»?
4. El estoicismo en el mundo antiguo

Nota acerca de Séneca y Sobre la felicidad

Sobre la felicidad

1. La opinión común y el acierto
2. Razón y opinión
3. La felicidad verdadera
4. Definiciones del sumo bien
5. La libertad del sabio
6. Placer y felicidad
7. Oposición de la virtud y el placer
8. Vivir según la naturaleza
9. El placer sobrevenido
10. La actitud ante el placer
11. Impotencia de la sabiduría epicúrea

12. El peligro del epicureísmo
13. El verdadero sentido de la doctrina de Epicuro
14. El riesgo del placer
15. Obedecer a Dios es libertad
16. La felicidad del sabio
17. Los principios y la conducta
18. La malevolencia no respeta a nadie
19. La envidia, origen de la maledicencia
20. El valor del esfuerzo filosófico
21. Las preferencias del sabio
22. El papel de las cosas preferibles
23. El uso de las riquezas
24. El arte de dar
25. El apego a las riquezas
26. El necio y el sabio
27. El ejemplo de los filósofos
28. La amenaza prevista

Sobre el autor

Notas

INTRODUCCIÓN

A LA FILOSOFÍA ESTOICA

1. *La irrupción de las filosofías helenísticas*

El año 322 antes de Cristo murió Aristóteles en la isla de Eubea. Con él termina un período de incomparable actividad filosófica en Grecia, que comienza en Sócrates y llena aproximadamente un siglo. En manos de Platón y de Aristóteles, la filosofía alcanza una precisión y un resultado ejemplares para la idea posterior que se ha tenido del filosofar; cuanto en la historia ha pretendido pasar por filosofía, ha tenido que sufrir la comparación con el modo de pensamiento platónico-aristotélico. Estos dos sistemas han tenido –y siguen teniendo– una vigencia milenaria, hasta el punto de que de ellos se ha nutrido casi toda la filosofía medieval y moderna.

Pues bien, hacia el año 300, Zenón de Citium, un chipriota de origen fenicio, dedicado al comercio, naufraga y llega arruinado a Atenas, donde establece una escuela de filosofía, en el Pórtico de las pinturas o *Stoa poikile*, una especie de museo decorado con cuadros de Polignoto. Desde entonces, el estoicismo, cada vez más floreciente, suplanta a las doctrinas anteriores y se convierte, de un modo casi absoluto, en la filosofía de la época. De una época, por cierto, muy larga, que alcanza por lo menos cinco siglos. ¿Qué ha ocurrido? ¿Cuál es esta doctrina que

ha desplazado así súbitamente las más altas creaciones de la mente griega?

Se plantean dos cuestiones independientes, aunque luego resulten vinculadas. Por una parte, la suerte del aristotelismo después de la muerte de su fundador; por otra, el triunfo del estoicismo –y secundariamente de otras doctrinas afines– en la vida de los pueblos helénicos. Como es bien sabido, Aristóteles no encuentra un discípulo de talla filosófica comparable: Teofrasto, Menón, Dicearco, Estratón de Lampsaca, el propio Eudemo, todos los continuadores de Aristóteles en el Liceo, están muy lejos de su maestro; esto es, *por lo pronto*, un azar; pero aunque no fuera más que esto, no podemos perder de vista el papel que el azar desempeña en las cosas de la vida humana; sin el *factum* de la existencia del hombre que fue Platón, ¿cuál hubiera sido la suerte del socratismo en Grecia? Podemos adivinarlo si consideramos el resto de las consecuencias del magisterio socrático: Jenofonte, por una parte, y la moral cínico-cirenaica, por otra. En esta misma circunstancia histórica tenemos un ejemplo comparable: la aparición de Aristóteles, un extranjero, en la Academia platónica; sin su presencia, la filosofía de Platón hubiera tenido aproximadamente el desarrollo que después tuvo dentro de la Academia misma. Pues bien, Aristóteles no tuvo el Platón que tocó en suerte a Sócrates, ni quien desempeñara respecto de él el papel del propio Aristóteles en la Academia.

Pero no se trata de una cuestión de mera *calidad intelectual*, sino primariamente de un problema de *actitud* ante la filosofía. Todo filosofar tiene una pluralidad de dimensiones, por lo general solo iniciadas y que funcionan rigurosamente como *posibilidades*. La elección de unos u otras determina más que nada la suerte ulterior de una filosofía. Platón tuvo el acierto genial de recogerlas posibilidades más *fecundas* del pensamiento socrático, que los cínicos, por ejemplo, no supieron siquiera adivinar. Aristó-

teles partió de los problemas centrales del platonismo, de los puntos en que los hallazgos de su maestro se hacían últimamente cuestionables, para movilizar su filosofía; y así, al dejar de ser platónico, lo fue con el único sentido en que era posible serlo filosóficamente; mientras tanto, Espeusipo y sus continuadores en la Academia se mantuvieron dentro de la escolaridad platónica, perdidos en el cultivo de la dialéctica, y así los académicos vinieron a parar en un huero escepticismo, a cien leguas de Platón.

El caso de Aristóteles es aún más grave. La extraordinaria riqueza de la filosofía aristotélica significaba un riesgo. En primer lugar, no hay acaso después de su muerte nadie que sea capaz de poseer con plenitud la totalidad de su saber; Aristóteles había creado una serie de disciplinas enteramente nuevas o solo germinalmente existentes en la filosofía anterior, difíciles de dominar, de un lado, y de otro propensas a provocar el deslumbramiento. Y en efecto, vemos cómo en el Liceo se cultivan sobre todo las dimensiones más características y a la vez más superficiales del saber enciclopédico de Aristóteles: obras de historia de las ciencias físico-matemáticas (Teofrasto, Eudemo, Menón, Dicearco), obras botánicas, zoológicas y aun biológicas, como las del propio Teofrasto, que escribe además los *Caracteres*, una serie de ensayos descriptivos cuyas raíces intelectuales se encuentran en la *Ética* aristotélica. Se subraya la dimensión *natural* del pensamiento de Aristóteles, hasta el punto de que, en manos de Estratón, el primer motor inmóvil, es decir, Dios, queda incluido en la *physis*. Junto a este desarrollo de las cuestiones naturales o de la lógica aristotélica en cuanto disciplina formal, de innegable influjo en el progreso de la ciencia helénica, hay un abandono creciente de las cuestiones metafísicas más profundas, de las que confieren al aristotelismo su valor más alto y su inagotable fecundidad; la prueba extremada de esto la da el hecho de que el undécimo escolarca del Liceo después de Aristóteles, Andrónico de Rodas,

inmerso en el pensamiento estoico, no sabe ya qué hacer, en el siglo I a. C., con los catorce libros de la *Filosofía primera*, y los coloca, en su edición aristotélica, *detrás* de los escritos físicos, forjando así el nombre azaroso y feliz de *Metafísica*.

Hay, por tanto, un cambio en la actitud ante la filosofía; dentro del mismo Liceo, desde muy pronto, se va a entender por filosofía no tanto la *prote philosophía* aristotélica, la ciencia acerca del ente en cuanto tal, como las disciplinas secundarias, y estas despojadas de su última sustancia metafísica: lógica –entendida sobre todo como un arte dialéctica–, física –como conjunto de saberes acerca de las cosas naturales– y ética –interpretada como simple caracterología o como un repertorio de normas de vida–. Es, aproximadamente, el esquema estoico de la filosofía y, en última instancia, el de todas las filosofías morales helenístico-romanas. Este es un hecho de extraordinarias dimensiones, que conviene registrar y señalar; pero el hacerlo, no solo no resuelve la cuestión, sino que la plantea en su máxima agudeza: ¿por qué pasan así las cosas? Aparte del azar –tal vez no tan azaroso como a primera vista parece– que falten después de Aristóteles filósofos de magnitud comparable, ¿por qué después de él se cambia de actitud ante la filosofía? Esta cuestión excede de las posibilidades de estas notas, pero será menester abordarla un poco más adelante, siquiera en una primera y provisional aproximación.

Hemos visto cómo se evapora, por decirlo así, la sustancia del aristotelismo, ya a fines del siglo IV; dentro de Grecia tiene una escasísima vitalidad histórica, que contrasta sobremanera con sus egregias calidades intelectuales y con su eficacia ulterior, dentro del mundo cristiano. Ahora tenemos que mirar el reverso de la medalla, es decir, la extraña vitalidad del estoicismo durante unos quinientos años y sus duraderas influencias en épocas más

recientes. ¿Qué suerte corre la realidad histórica que llamamos *estoicismo*?

El siglo III está lleno con la historia de la antigua Stoa. Zenón fue discípulo de varios filósofos, sobre todo del cínico Grates y de Estilpón, luego de Jenócrates, de Polemón y de Diodoro de Megara^[1]. Es decir, aparece en la dependencia de varios oscuros moralistas, procedentes más o menos indirectamente del círculo socrático. Él mismo es marino y comerciante, un hombre de acción, apartado de la *vida teórica*, que no viaja «por ver» (θεωρίας εἶνεκεν), sino por comprar y vender, aunque luego soporte con perfecta serenidad su naufragio y la pérdida de las riquezas; estos hechos de su vida, unidos al de su procedencia asiática –tan frecuente en todo el estoicismo antiguo–, son de clara significación en el sentido total de su filosofía. Después de una larga enseñanza en el Pórtico (cincuenta y ocho años, según Diógenes Laercio), murió muy anciano, dejando como jefe de la escuela a otro asiático, Cleantes de Assos, un antiguo púgil, que llegó a Atenas con cuatro dracmas y se dedicó por las noches, según se cuenta, a sacar agua de los pozos, para pagar por el día su óbolo en la escuela de Zenón. Cleantes es una mente tosca, sin contenido teórico alguno, y el estoicismo prosperó gracias a la presencia de un discípulo más agudo. Crisipo, nacido en Cilicia, en el Asia Menor, que llegó a ser el tercer escolarca, y a quien puede considerarse como el verdadero fundador del estoicismo o, por lo menos, de la *doctrina* estoica. De él se llegó a decir: «Si no hubiera existido Crisipo, no hubiera habido Stoa» (εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά)^[2]. Escribió, según Diógenes, más de setecientos cinco libros, de los que solo se conservan bastantes títulos y algunos fragmentos. En el siglo II el relieve de las figuras principales del estoicismo (Diógenes el Babilónico, Antipáter de Tarso, etc.) es menor, pero la doctrina sigue atrayendo grandes masas de opinión helénica.

En la misma centuria, y hasta comienzos del siglo I, aparece una renovación de la Stoa, conocida con el nombre de *estoicismo medio*. Sus cabezas principales son Panecio (Panaitios) de Rodas (180-110), muy influido por las enseñanzas de la Academia, y el sirio Posidonio (175-90, aproximadamente), que cultivó con intensidad las ciencias particulares. En este momento comienza la profunda influencia del estoicismo en Roma: Panecio fue amigo de Escipión el Africano y de Lelio; es bien sabido que la familia de los Escipiones fue de las primeras en helenizar Roma; además, Panecio vivió en Roma varios años, mientras Posidonio enseñaba en Rodas, lugar de reunión para el estudio de muchos romanos cultos. El estoicismo medio rompe, en cierta medida, el dogmatismo cerrado de la escuela, para acercarse a otras, y comienza a adquirir un tinte ecléctico y en parte romanizado, que va a ser característico de la última etapa de la Stoa.

El estoicismo nuevo, que llena los dos primeros siglos de nuestra era, es resueltamente romano. Poco importa que de sus tres principales representantes dos escriban en griego y uno de estos ni siquiera sea romano; la escuela está esencialmente afectada por las condiciones de vida de la época imperial, y su centro es desde luego Roma. Séneca es el más importante y más fecundo de ellos, y con mucho el de mayor influencia ulterior; posterior a él es Epicteto (50-120), un frigio que fue esclavo de Epafrodito, liberto favorito de Nerón, y luego rescatado; se conservan de él sus *Disertaciones* o *Diatribas* y un breve *Manual* o *Enquiridion* de moral; por último, el emperador Marco Aurelio Antonino, que escribió en griego unos famosos *Soliloquios* (Εἰς ἑαυτόν) y vivió de 121 a 180. Después el estoicismo pierde influjo y pureza doctrinal, cediendo el puesto a doctrinas neoplatónicas y orientales, que van a dominar en todo el Imperio romano hasta el final de la Edad Antigua.

Como vemos, hay una densa corriente de estoicismo que domina el mundo helenístico-romano durante medio milenio. Mientras el aristotelismo pierde su influencia a raíz de la muerte del gran filósofo, la tosca especulación de Zenón de Citium está dotada de una perdurable vitalidad. Y fuera de la esfera de pensamiento estrictamente «antiguo», el estoicismo sigue ejerciendo un largo influjo, que cruza la Edad Media entera, se reaviva aún más en el Renacimiento y persiste en buena parte de la literatura y la filosofía modernas^[3]. ¿Cuál es el contenido doctrinal de esta filosofía de tan rara vitalidad histórica?

2. La doctrina estoica

Los estoicos dividen la filosofía en tres partes: lógico, física y ética. Insisten, sin embargo, en que estas tres partes son inseparables; no podemos entrar aquí en el detalle de su relación mutua y su jerarquía. Desde luego, la ética absorbe la mayor parte de la atención de los estoicos, y a ella tiende todo el esfuerzo del filosofar. Los estoicos, como los epicúreos, echan mano de las doctrinas presocráticas, más que de la filosofía platónico-aristotélica; sería un error creer que la especulación de los «fisiólogos» estaba muerta en Grecia; basta ver la atención con que la estudia Aristóteles, sobre todo en el Libro I de la *Metafísica* y en los cuatro primeros de la *Física*; pero después de él se vuelve a las antiguas doctrinas, y mientras los epicúreos se acogen a Demócrito, los estoicos acuden a Heráclito.

El pensamiento de la Stoa es sensualista. El conocimiento consiste en una *aprehensión* de su objeto, en virtud de una huella o impresión que este produce en el alma. Cuando la representación es totalmente clara, provoca el *asentimiento* de la mente —este es el elemento activo del conocimiento—, y entonces es cuando toma posesión

de su objeto (φαντασία καταληπτική). Zenón gustaba de expresar con una comparación plástica el proceso del conocer: la mano abierta, con los dedos extendidos, es la mera visión o representación; la mano semicerrada es el asentimiento; el puño apretado es la comprensión; por último, cuando la mano izquierda oprime fuertemente el puño cerrado, se tiene simbolizada la ciencia^[4]. Es decir, conocer es apoderarse de una cosa, de un modo casi físico y corporal. Esto conduce a una especie de *nominalismo*, en virtud del cual Zenón niega realidad a las ideas platónicas, para afirmar la existencia única de las cosas individuales.

El consentimiento universal está determinado por unos *notiones communes* (κοινὰ ἔννοιαι), presentes en todos; cada vez se fue acentuando más la convicción de que esas nociones son innatas, y esto ha tenido consecuencias duraderas en todas las teorías innatistas de la época moderna.

La física estoica admite dos principios, lo activo y lo pasivo (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον); el principio pasivo es la *materia* sin cualidades; el activo, la *razón* (λόγος) que reside en ella, a la cual llaman *dios* (ὁ θεός). Este principio tiene carácter corporal y se mezcla a la materia como un fluido generador: de ahí su nombre de razón seminal o λόγος σπερματικός. Por otra parte, se distinguen los dos *principios* (ἀρχαί) de los cuatro *elementos* (στοιχεῖα): fuego, agua, aire, tierra^[5].

El principio activo, sin embargo, interpretado corporalmente, se identifica con el fuego, siguiendo la inspiración de Heráclito; el fuego, elemento sutil, pone en movimiento la materia y realiza sus transformaciones; la naturaleza está concebida sobre el modelo de la τέχνη, del *arte*; por esto se llama al fuego *artífice* (πῦρ τεχνικόν). De tiempo en tiempo sobreviene una conflagración o ἐκπύρωσις, y todo el mundo vuelve al fuego primordial, para volver a salir de él y repetir el ciclo; esta doctrina es un claro antecedente de la del *eterno retorno*, de Nietzsche^[6].

Dios y el mundo aparecen identificados en el estoicismo. Según Zenón, el mundo se dice de tres maneras, y la primera de ellas es Dios, incorruptible e ingénito; este es rector del mundo, pero a la vez su sustancia; y, por otra parte, Zenón afirma que el mundo entero es la sustancia de Dios. La Naturaleza, por tanto, como conjunto armónico de los entes, regido por un principio que es inteligencia, razón, se identifica con la Divinidad^[7]. Dios es, pues, un viviente inmortal, racional, perfecto, inteligente en la felicidad, ajeno a todo mal, que rige el mundo y cuanto hay en él mediante su providencia, artífice del todo, pero no de estructura antropomórfica, y como padre de todas las cosas^[8].

El principio divino liga la totalidad de las cosas mediante una ley, identificada con la razón universal, y este encadenamiento inexorable es lo que se llama destino o hado (εἰμαρμένη). Esta vinculación afecta al pasado, al presente y al futuro, y hace posible la adivinación; si el hombre poseyera la ciencia divina, conocería el porvenir, pues todo está determinado desde el principio y ligado necesariamente. Cicerón (*De divinatione*, I, 55, 125) define el *fatum* como *conligatio causarum omnium*. De esta doctrina se desprende un determinismo que destruye la libertad y aconseja no obrar, puesto que lo que ha de ocurrir ocurrirá necesariamente: si yo estoy enfermo y me he de curar, me curaré aunque no llame al médico. Esta objeción es la «razón perezosa» o λόγος ἄεργος; Zenón respondía que todo está determinado necesariamente, y por tanto, que llamaré al médico y me curaré o no lo llamaré y me moriré, por ejemplo: es la teoría de los *confatalia* de Cicerón (*De fato*, 12, 28), con la que tuvo que enfrentarse Leibniz, desde distintos supuestos (*Discurso de metafísica*, 4).

El encadenamiento de las cosas determina una armonía entre ellas; el universo es como una obra de arte, conexa y ordenada; el destino aparece, considerado así como *providencia*, ἀπόνοια. El mundo –es decir, Dios– es in-

teligente; su belleza y regularidad lo prueban; más aún, la existencia de Dios se desprende de la contemplación de ese orden y esa armonía, que acusan la obra de una inteligencia; pero no olvidemos que en el estoicismo esto quiere decir el carácter *divino* del mundo, no la existencia de un Dios trascendente a él. Y esta noción de la providencia remite al problema del mal; en el pensamiento estoico aparece la necesidad de una «teodicea», tomando el término *cum grano salis*. Si en todo impera el orden divino, ¿por qué hay mal? Los estoicos responden mediante dos consideraciones: por una parte, los contrarios se necesitan y se apoyan mutuamente; sin mal no hay bien, y a la inversa; por otra parte, niegan una última realidad al mal, y suponen que las cosas malas solo lo son en apariencia, tomadas aisladamente, y sirven a la perfección de la totalidad. La verdad íntegra solo se conocería si se comprendiese la totalidad del universo; por tanto, queda como única norma de valoración la ley divina universal que encadena todas las cosas en un conjunto ordenado y armónico, y a la cual llamamos *naturaleza*. Esta es la culminación de la física estoica, y de aquí arranca, justamente, la moral de la escuela.

La ética estoica se resume en la famosa expresión *vivir según la naturaleza*^[9]; pero esta fórmula encierra graves complicaciones. En primer lugar, la naturaleza o *physis* no se dice de un modo unívoco, sino que designa, por una parte, la Naturaleza como totalidad de las cosas y el fondo permanente de donde emergen, y, por otra parte, la naturaleza propia de *cada cosa*; en el pasaje citado, Diógenes advierte que Zenón dice que el fin es vivir según la naturaleza, en su libro *Sobre la naturaleza del hombre* (Περὶ ἀνθρώπου φύσεως). ¿De qué naturaleza se trata, pues? ¿Debe el hombre vivir según *su* naturaleza, o según *la* naturaleza? Ante todo, el hombre, como todo ente, debe concordar consigo mismo; ese es su *bien*. Pero ocurre que la naturaleza del hombre consiste en su *razón*; el hombre

es un viviente racional; y la razón no es privativa del hombre, sino que es solo una parcela de la razón universal, de la que rige y ordena el universo entero (no olvidemos la especulación presocrática sobre el *nus* y el *logos*, realidades comunes –el *koinón* de Heráclito– de las que los hombres solo *participan*). La razón, que es nuestra naturaleza, nos pone de acuerdo con el universo entero, es decir, con la Naturaleza. Esta idea es el eje de toda la moral estoica; la escuela, de Zenón a Marco Aurelio, la repite y glosa de mil modos; en el último se encuentra un pasaje que expresa, con todo el noble énfasis del emperador estoico, esa profunda convicción: «Me conviene todo lo que está de acuerdo contigo, ¡oh mundo!; nada es prematuro ni tardío para mí si es oportuno para ti. Es para mí fruto cuanto me traen tus horas, ¡oh Naturaleza! Todo viene de ti, todo está en ti, todo vuelve a ti»^[10].

La virtud (ἀρετή) consiste en esa conformidad racional con el orden de las cosas. El sabio está de acuerdo con la naturaleza, y conforme con el destino; en cambio, el hombre irracional, el que no vive según su propia naturaleza, está en desacuerdo consigo mismo y con el mundo, y el destino lo arrastra en vez de conducirlo: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, según traduce Séneca el verso de Cleantes.

De aquí se sigue el sentido de la norma moral estoica, y a la vez el criterio para toda valoración. La razón recta (ὀρθὸς λόγος) es la virtud. El hombre obra bien cuando se comporta de un modo conforme a la razón; el concepto de *deber* no existe propiamente en la ética estoica, ni, en general, en la moral antigua. Lo debido (καθῆκον), en latín *officium*, es más bien lo adecuado, lo *decente* (es decir, lo que conviene, *quod decet*), lo que está bien, en un sentido casi estético y, sobre todo, de armonía con la naturaleza. Lo recto es, por tanto, primariamente lo *correcto*. Pero el verdadero valor moral aparece cuando este *officium* no es solo *medio*, sino *perfecto*; cuando la acción se realiza