

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

LA FILOSOFÍA ESTOICA

J. M. Rist

Traducción de David Casacuberta

Ariel
FILOSOFÍA

Título original: *Stoic Philosophy*

1.ª edición en Editorial Ariel: mayo de 2017

Edición anterior: 1995

© 1969, John Michael Rist

© 1985, del Apéndice «Stoicism: Some Reflections
on the State of Art»: *Southern Journal of Philosophy*

© 1995, de la traducción, David Casacuberta

Revisión: Núria Moles

Derechos exclusivos de edición en español

reservados para todo el mundo

y propiedad de la traducción:

© 2017: Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.

www.ariel.es

ISBN 978-84-344-2571-2

Depósito legal: B. 6.959 - 2017

Impreso en España

El papel utilizado para la impresión de este libro

es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos)

si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com

o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	5
<i>Agradecimientos</i>	7
1. Aristóteles y el bien estoico	9
2. Zenón y Crisipo acerca de las acciones y las emociones humanas	28
3. Problemas sobre el placer y el dolor	42
4. El cinismo y el estoicismo	58
5. Todos los pecados son iguales	82
6. Actos apropiados	97
7. Destino y necesidad	111
8. El criterio de verdad	130
9. Las categorías y sus usos	147
10. Las innovaciones de Panecio	166
11. La huella de Posidonio	191
12. Conocimiento y voluntad	207
13. El suicidio	221
14. La unidad de la persona	243
15. Tres visiones estoicas del tiempo	258
16. <i>Post scriptum</i>	273
 <i>Apéndice. Estoicismo: algunas reflexiones sobre el estado de la cuestión</i>	 275
 <i>Notas</i>	 287
<i>Abreviaturas</i>	331
<i>Bibliografía</i>	333

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 Aristóteles 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 (ζῆν κατ' ἀρετήν).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 ἕξις προαιρετική. Aristóteles usa la palabra ἕξις, 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 ἕξις de διάθεσις precisamente con este fundamento,¹¹ mientras que los estoicos (extrañamente) prefirieron διάθεσις, aunque intentaban recoger el sentido de la ἕξις aristotélica. Para ellos, evidentemente, διάθεσις sugería rigidez, 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 ἕξις, 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 ἕξις; de hecho, la palabra δύναμις se usa para describir el uso u operación de la ἕξις. 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 durante 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 <εἰ> μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα). 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 elección 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 inmoralmemente? ¿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 advertido 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 (τυγχάνειν) 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 pro-

piedad (χορηγία) 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 tales bienes externos. Y hasta podría ser que estos tres sean solo los más obvios de un grupo mucho más amplio, necesarios para edificar la virtud del hombre sabio.²⁸

Ha habido muchos debates sobre cómo tomar en consideración este pasaje de Diógenes, un pasaje que se encuentra aislado. La mayoría de los intérpretes han mantenido que Panecio introdujo un cambio importante en la doctrina estoica, mientras que Kidd ha argumentado de forma convincente en contra de ello.²⁹ Es el único pasaje que atribuye a Panecio la visión heterodoxa, y Diógenes Laercio parece no ser de fiar al tratar la ética de Posidonio.³⁰ Quizá la afirmación de Diógenes en 7.128 debería rechazarse, pues sería una distorsión de la posición de Panecio. Kidd sugiere que el punto de vista de Diógenes pudo surgir o bien porque los estoicos a veces eran laxos en el uso de su terminología –un asunto sobre el que habremos de volver– y de aquí que llamaran «bienes» a algunos indiferentes, o bien por el hecho de que cuando el hombre sabio se enfrenta con la cuestión: ¿elegirías la virtud o bien la virtud junto a los indiferentes (προηγμένα) preferidos?, este habría de votar por la última alternativa. De aquí la errónea opinión de que el hombre sabio «necesite» de hecho bienes externos.³¹

Sin embargo, el argumento de Kidd para rechazar de plano el testimonio de Diógenes no es completamente exitoso o convincente,³² y quizá podamos progresar un poco si consideramos el contexto del problema. La posición estándar en el estoicismo antes de Panecio (o antes de Antípater si no lo consideramos como meramente confundido) era que el hombre sabio hace uso de bienes externos, los emplea como el material sobre el que construye su virtud. Da la impresión de que en ningún momento se consideró la posibilidad de que la virtud pudiera construirse sin tales bienes externos para ofrecer un contexto. Sería como hacer ladrillos sin paja, según el estilo de los cínicos. Habíamos observado ya que el problema del material de la vida buena lo había legado al estoicismo Aristóteles, quien creía que el hombre bueno necesita estar proveído adecuadamente de bienes externos. La palabra usada aquí por

Aristóteles es *κεχωρηγημένον*, y podríamos preguntarnos si es totalmente accidental que Diógenes hable de la necesidad de *χορηγία*.

Suponiendo que así sea, sin embargo, los estoicos parecen haber enseñado desde el principio que la virtud usa «bienes externos», pero que continúa siendo autosuficiente. ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre el punto de vista atribuido a Panecio y Posidonio y la posición más antigua? La diferencia yace quizá en la palabra *χρεία*, que resulta ambigua. El significado corriente de esta palabra es «necesidad» y este es el sentido que Diógenes atribuye a Panecio. Pero Diógenes no parece querer decir tan solo que, según Panecio y Posidonio, la salud y lo demás sean esenciales para conseguir la virtud, mientras que para los primeros estoicos no fuera necesaria; lo que él parece querer implicar es que Panecio y Posidonio las llamaban bienes, tal y como lo afirma específicamente Posidonio en el capítulo 103. Como Kidd ha indicado, esto podría significar solamente que Panecio y Posidonio a veces eran imprecisos en su terminología. Lo que realmente habrían dicho, según esta interpretación, es que para vivir una vida virtuosa el hombre bueno necesita recursos sobre los que obrar. De forma poco cuidadosa, llamaban a estos recursos bien en lugar de preferencia. Pero ¿qué implicaría esto? ¿Dijeron Panecio y Posidonio que el hombre bueno necesita estos bienes externos?; ¿y dijeron, tal y como Diógenes les hace decir, que la virtud no es autosuficiente (*αὐτάρκης*)? La palabra *χρεία*, que Diógenes les atribuye, normalmente significa «necesidad», pero también puede significar «uso». Así que quizá lo que se decía es que el hombre bueno «usa» bienes externos.³³ Si esto era todo lo que Panecio quería decir, entonces estaba meramente repitiendo lo que decían sus ortodoxos antecesores y Diógenes distorsiona sus afirmaciones cuando asegura que mantenía un punto de vista nuevo y heterodoxo. Pero si lo que Panecio y Posidonio querían enfatizar es que el hombre bueno debe usar estos bienes externos y, por tanto, que la virtud no es autosuficiente, habrían dicho algo mucho más interesante; y parece que, efectivamente, este era el camino por el cual Antípater se había visto obligado a moverse.

La tesis de Kidd de que el testimonio de Diógenes debe rechazarse obtiene su respaldo más fuerte del hecho de que no hay ninguna evidencia de que a ningún estoico pudiera considerársele como tal a me-

nos que creyera que la virtud es por ella misma el fin de la vida; y no hay ninguna duda de que tiene razón al señalar, en contra de Reesor, que no hay ninguna evidencia de que Panecio o Posidonio pensarán en los «bienes» externos como bien en el sentido estricto de los estoicos. Parece, sin embargo, que este punto puede seguir afirmándose sin necesidad de la tosca jugada de rechazar la evidencia de Diógenes. ¿Qué podría querer decir Panecio al afirmar que la virtud no es *αὐτάρκης*, sino que «necesita» de ciertos bienes externos? Quizá simplemente que, a menos que tengamos estos bienes externos, no podremos ser virtuosos. Si esta es la respuesta, significaría que Panecio había aceptado las implicaciones del hecho de que las «cosas naturales» no son simplemente material para la virtud, sino material necesario; que el hombre sabio no solamente las usa, sino que, a causa de su situación humana, necesita usarlas si intenta hacer algo, sea lo que sea. Ello no implicaría ningún cambio en la visión de Panecio sobre el fin de la vida, sino un reconocimiento claro de lo que los primeros estoicos habían dejado confuso, es decir, que, aunque la virtud sea suficiente para la felicidad, solo podemos ser virtuosos con la consecución de actos y actitudes específicos. Si Panecio dio este paso, estaba clarificando la situación tal y como la había legado Aristóteles a los estoicos. Sin embargo, todavía se encuentra dentro del marco estoico de que el fin, la vida virtuosa, es un bien en un sentido totalmente diferente del que pueda atribuirse a cualquier otra cosa en el mundo.³⁴ La declaración de que el hombre sabio necesita bienes externos es ortodoxa en lo que afirma, pero herética al proclamarlo rotundamente. Admite claramente lo que Zenón y Crisipo habían mantenido algo velado, es decir, que el estoicismo y el cinismo son radicalmente diferentes en este aspecto.

Habiendo esbozado ya el problema de las «cosas naturales» en Panecio y Posidonio y habiéndolo enfrentado a su correcto contexto aristotélico, podemos pasar a una investigación más detallada del problema al que hemos aludido ya más de una vez y que se halla inextricablemente unido a las dificultades relacionadas con los bienes externos: el problema de la terminología ética. De nuevo, las posiciones aristotélicas son el soporte inmediato de las de los estoicos y dominan, en una buena parte, las enseñanzas estoicas. Sin embargo, puede argu-

mentarse perfectamente que los estoicos realizaron avances considerables en su comprensión de la complejidad e importancia de la cuestión.

En el capítulo seis del libro I de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles argumenta extensamente que la palabra «bueno» es significativa en un gran número de áreas del discurso y que resulta filosóficamente engañoso proponer que haya un solo sentido básico, tal y como Platón suponía.³⁵ En opinión de Aristóteles, «bueno» puede predicarse de todas las categorías; tiene tantos sentidos como «ser» (τὸ ὄν). Por ello no resulta sorprendente que, tal y como hemos visto, Aristóteles sea capaz de distinguir el fin último del hombre, la felicidad, de fines menores que no se buscan por sí mismos. Podría haber dicho, aunque de hecho no lo dijo, que «bueno» tiene un sentido cuando se predica del fin, es decir, la felicidad, y otros sentidos cuando se predica de otros bienes, como en proposiciones del tipo «la salud es buena». Pero aunque Aristóteles distingue agudamente entre el fin moral y los medios de llegar a ese fin –el primero se desea, sobre los otros se delibera, por ejemplo–, no rechaza el uso de la palabra «bueno» tanto al hablar del fin como de los medios (o los objetos subordinados) de deseo.

Esta distinción, sin embargo, es precisamente la distinción que hacían los estoicos, por la cual han sido grandemente malinterpretados. Su proposición «el único bien es la virtud», vista dentro de este contexto, está muy lejos de la absurda paradoja a la que usualmente se supone que conduce. Significa que confundir la bondad de la vida moral con cualquier otra de las cosas que comúnmente se llaman buenas es cometer un error sobre categorías de peligrosas proporciones. Para evitarlo, los estoicos solían excluir la palabra «bueno» de toda discusión técnica sobre cualquier término, exceptuando la virtud. Uno se podría preguntar en dónde más podrían insistir en hacer tal distinción. No estaba abierta para ellos la posibilidad de usar subíndices o superíndices numéricos de la forma en que lo haría un filósofo actual si deseara insistir sobre el mismo tema. Los estoicos no podrían escribir que «la virtud es buena», mientras que «la salud es buena».

Los estoicos tenían una buena razón para enfatizar su punto de vista de que la virtud es el único bien y para afirmarlo de forma sorprendente, esperando que así la idea penetraría; de hecho, no eran lo bastante estrictos y, tal como Kidd ha indicado, sólo se necesitaba una

leve concesión de Crisipo para darle a Plutarco la oportunidad de distorsionar toda la teoría.³⁶ Crisipo dijo, según Plutarco, que es permisible dejar que el griego común llame a sus cosas preferidas «buenas», cuando seamos bien conscientes de lo que estamos haciendo. Plutarco afirma que ello implica que los estoicos, incluyendo a Crisipo, no tenían nada claro cuál era el estatus de las cosas «preferidas».³⁷ Un comentarista ha remarcado que resulta problemático saber cuándo los estoicos hablan técnicamente y cuándo están haciendo concesiones al lenguaje ordinario,³⁸ pero las distinciones técnicas están tan enfatizadas en la doctrina general de la escuela que resulta difícil no culpar a aquellos que pretenden estar confundidos, como Plutarco, de malinterpretación voluntaria.

Veamos algunas de las distinciones realizadas. Estobeo nos ofrece la distinción básica: es la que hay entre lo que debe escogerse (αἰρετόν) y lo que debe tomarse (ληπτόν).³⁹ Solo el fin, la virtud, es elegible, y lo es por sí misma.⁴⁰ Las cosas preferidas, es decir, los bienes externos, son para tomarlos, para usarlos en obtener la virtud. Solo en ocasiones podrá hacerse, en relación a las cosas que deben tomarse, una distinción entre aquellas que tienen cierto valor intrínseco y aquellas que han de tomarse solamente para conseguir otras cosas,⁴¹ pero incluso aquellas que tienen algún valor intrínseco no pueden llamarse «escogidas». Además, incluso en estos casos, el valor intrínseco (que no es un valor moral) solo las hace «preferidas» por sí mismas, en lugar de preferidas para la obtención de algo más.⁴² Todo lo preferido, incluidas las cosas preferidas por sí mismas, son solo preferidas en tanto que nos proveen del material para la vida moral. Podemos ver ahora por qué estoicos como Diógenes de Babilonia evitaban escrupulosamente la palabra «escogido» (αἰρετόν) en relación a sus definiciones del fin como vivir sobre la base de «seleccionar» (ἐκλέγειν y sus derivados) lo primariamente natural.

¿Qué viene a añadir filosóficamente esta rigurosa tesis? Diógenes la consideró correctamente. La virtud hay que escogerla por sí misma.⁴³ La virtud es buena; todo lo demás es «bueno» por la virtud. La distinción aristotélica entre el fin y los medios de obtenerlo o fines subordinados se presenta con una formulación lingüística precisa. En el mundo estoico solo hay una cosa a la que se pueda llamar buena sin

ningún otro tipo de calificación. Este fin, que es la vida providencialmente ordenada de acuerdo con la razón, se encuentra en una categoría por sí mismo. Los términos morales solo adquieren su sentido en la esfera moral. Una vez que intentamos usarlos fuera de esta esfera, solo obtendremos confusión intelectual y vacilación moral. Es mejor la paradoja: solo la virtud es buena.

Si hay un solo bien, la virtud, y todo lo demás no tiene ningún valor moral positivo, podría parecer que hay un problema sobre la cuestión de cómo es posible llegar a ser virtuoso. ¿Cómo puede la realización de acciones no morales (no morales porque no están hechas con una intención moral) transformarse en moralidad? Antes de considerarlo, debemos aclarar una mala interpretación muy corriente. Edelstein ha sugerido que «Posidonio, en oposición al dogma estoico general, supone que no existen solamente hombres inmorales y hombres sabios, sino que también hay hombres que realizan progresos». ⁴⁴ No hay ningún enunciado con este propósito en los textos citados por Edelstein; la posición verdadera es que los estoicos a menudo no distinguían entre amoral e inmoral. Simplemente, existen los hombres morales y los demás. Ahora bien, que algunos de ellos realizan progresos en acercarse a la virtud mientras que otros no está claramente recogido en Crisipo con su comentario de que al más exitoso aspirante a la virtud, que hace todo lo que debería hacer (ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα), no se le puede llamar aún feliz –es decir, todavía no ha alcanzado la vida buena– porque sus motivos no son aún completamente morales; si continúa así, sin embargo, podría llegar a ser moral, porque puede que con el tiempo sus acciones surjan del tipo correcto de disposición. ⁴⁵ Encontramos otros pasajes similares en Crisipo –y con toda probabilidad en todos los primeros estoicos–: al hombre que realiza un gran número de actos apropiados (καθήκοντα) por razones inadecuadas se le puede llamar malvado (φᾶῦλος), y así se le llamaba de hecho; sin embargo, aún se halla en el camino hacia la virtud. ⁴⁶

Parece que, efectivamente, al menos desde los tiempos de Crisipo, los estoicos mantenían que la repetición de acciones correctas conduce a la realización de acciones correctas por motivos correctos; y se ha reconocido a menudo que ello recuerda las teorías de Aristóteles. ⁴⁷ Realizando actos buenos nos hacemos buenos; ⁴⁸ o, como los estoicos

hubieran preferido decir, es realizando actos apropiadamente por razones no morales que se llega a realizar las mismas acciones por motivos morales. Este punto de vista, ya manifiesto en Crisipo, se muestra claramente en un pasaje de Cicerón.⁴⁹ Ello solo puede entenderse a partir de la psicología estoica. La repetición de la acción correcta llevará al desarrollo del concepto correcto (ἔννοια) en el alma. Este concepto quedará confirmado y asentado porque armonizará con otros conceptos racionales del hombre sabio.

A primera vista parece que hay algo extraño aquí. Si solo el hombre sabio es capaz de actuar moralmente, ¿por qué nadie más puede realizar actos «buenos», a no ser quizá accidentalmente? Para responder a ello necesitaremos recurrir a consideraciones generales. La virtud, la vida de acuerdo con la razón, no es algo no natural para el hombre. A menudo, el individuo con una mentalidad sana será virtuoso, pero hay muy pocos individuos con mentalidad sana. Ahora bien, aunque casi todos nos hallamos enfermos, algunos estamos menos enfermos que otros. Lo que esto significa psicológicamente es que el menos enfermo realiza actos «buenos» muy a menudo por motivos mixtos, tal y como preferiríamos ponerlo. Y cualquiera que sea capaz de realizar un acto «bueno» por motivos mixtos es evidentemente capaz de hacer un acto malo. Sin embargo, para los estoicos, puesto que la razón está presente en todos los hombres en algún grado, cualquier hombre es capaz de hacer (y presumiblemente lo hará) algún acto «bueno» en algún momento. Y todo acto «bueno» en alguna esfera particular hará algo (al formar o modificar el carácter del que actúa) para que sea posible que ese acto «bueno» se repita. Al igual que Aristóteles, los estoicos creían que cualquier hombre tiene la posibilidad de la virtud y del vicio en su interior, pero la forma de considerar esta posibilidad es considerablemente diferente. Aristóteles piensa en su hombre moral como el poseedor de una disposición para realizar las decisiones y elecciones correctas. Evaluará manifiestamente la situación particular y entonces escogerá lo que es mejor. No se ofrece aquí ninguna metafísica de este poder de decisión y en realidad es difícil ver cómo podría ofrecerse una, pues, según Aristóteles, tal poder se desarrolla a resultas de un hábito, pero el poder en sí es algo ya dado en el hombre, y solo en el hombre. Además, la palabra «elección» es en sí

ambigua, pues es difícil ver por qué Aristóteles no dijo, como sí dijeron los estoicos, que «todas» las elecciones del hombre bueno serán buenas; que, de hecho, este no puede escoger lo malo; y que la «elección» en el hombre bueno es la conformidad de la mente a la realidad del mundo exterior en tanto que esa realidad sea buena. De hecho, la teoría aristotélica de la «elección» elude el problema. Pensamos en el hombre moral como el hacedor de elecciones y nuestro lenguaje moral tiene palabras que usamos para referirnos a elecciones; por tanto, Aristóteles parece que diga, realmente hacemos elecciones. Incluso el hombre bueno efectúa elecciones.

Hay razones para creer que es bajo esta luz que los estoicos veían la teoría aristotélica. Y el lenguaje que usaban acerca del hombre sabio en esta conexión indica su criticismo, pues, mientras que para Aristóteles la virtud se define como la disposición a hacer elecciones, los estoicos la definen como una disposición fija que es consistente (ὁμολογουμένην).⁵⁰ La siguiente definición de virtud como razón que es consistente (λόγος ὁμολογούμενος) se atribuye al mismo Zenón.⁵¹ Si la razón del hombre virtuoso es totalmente «consistente», entonces todos sus actos serán moralmente buenos, tal y como mantenían los estoicos, y no realizará ninguna elección real entre el bien y el mal. Probablemente no sea accidental que los primeros estoicos evitaran el término aristotélico para elección (προαίρεσις), tanto al hablar de bienes externos como al observar que la virtud se escoge por sí misma. En cualquier sentido ordinario de elección, el hombre bueno no escoge la virtud; simplemente es virtuoso. Y aunque el bien ha de escogerse por sí mismo, el hombre bueno no lo escoge. Es solo el aspirante a la virtud el que ha de calcular qué es realmente bueno y qué no lo es y entonces intentar actuar de manera acorde. Habría de resultar también evidente que esta explicación de la actitud estoica hacia la elección no resultaría afectada si fuera verdad (aunque parece inverosímil) que la palabra «consistente» (ὁμολογουμένην) varía de significado según los diferentes estoicos, por ejemplo entre Zenón y Crisipo. Para los estoicos no se puede trazar ninguna distinción válida entre autoconsistencia y consistencia con la naturaleza, pues el microcosmos representa el macrocosmos y viceversa. Para los estoicos, por tanto, el hombre moral no se distingue por ser capaz de seleccionar lo que le conduciría a la virtud (aunque, desde

luego, lo haría); más bien se le debería definir en términos de la fijeza de su disposición, la cual se mide en relación a un estándar, que llamamos razón. Tal y como vimos al principio de este capítulo, Aristóteles podría haber querido decir eso mismo, pues ciertamente enfatizó que no es lo que se hace sino por qué se hace lo que importa. Pero los estoicos tenían manifiestas buenas razones para estar de acuerdo con esto, mientras rechazaban la definición de virtud en tanto que relacionada con la elección (προαίρεσις), lo cual se contradice con ello. Ahora bien, es una vez más la falta de claridad en la línea de salida de Aristóteles lo que da una oportunidad a la posterior investigación de los estoicos.

De lo que se ha dicho hasta ahora parecería seguirse no solo que todos los actos del hombre sabio serán buenos, sino que el hombre sabio será siempre un hombre sabio; en otras palabras, que la virtud no puede perderse. Esta era, de hecho, la opinión original de la escuela; pero, por alguna razón, fue significativamente modificada por Crisipo. Nuestros datos sobre la controversia no resultan ser nada buenos, pero nos dice Diógenes que, mientras que Cleantes creía que la virtud no puede perderse (ἀναπόβλητον), porque es el resultado de un arraigo seguro en la realidad, Crisipo pensaba que puede perderse a causa del alcoholismo o de la melancolía, es decir, la bilis negra.⁵² Simplicio también conocía ambas doctrinas. En su versión, en la cual no se menciona por su nombre a ningún maestro estoico, en uno de los pasajes se afirma que, según los estoicos, la virtud no puede perderse, mientras que en otro dice que puede perderse en la «melancolía», amodorramiento, letargia y al tomar drogas.⁵³ Todos estos últimos estados los consideraban los antiguos enfermedades físicas; y la enfermedad está, obviamente, fuera del control del hombre sabio. Pueden, por tanto, dañar su mente y debilitar su voluntad sin que haya decisión consciente por su parte. Las acciones realizadas bajo su influencia podrían no ser, por tanto, acciones racionales. Hay una historia muy iluminadora en la vida de Porfirio recogida por Plotino que demuestra este punto. Porfirio, bajo la influencia de la «melancolía», decide suicidarse. Plotino está de acuerdo con los estoicos en que suicidarse o no suicidarse es un asunto que el hombre sabio ha de decidir racionalmente por sí mismo.⁵⁴ Su consejo a Porfirio en esta ocasión, sin embargo, fue que su decisión de quitarse la vida había surgido no como resultado de un

juicio racional, sino de un tipo de enfermedad melancólica (ἐκ μελαγχολικῆς τινος νόσου). La cuestión aquí está clara: la «melancolía» está fuera del control humano y por tanto puede afectar de forma adversa las acciones del más sabio de los hombres.

Parece bastante probable que Crisipo tenía en mente este tipo de situaciones cuando dijo que la virtud podía perderse. La referencia a que esta pérdida pueda deberse a las drogas es una confirmación adicional de este punto de vista, pues Crisipo no podía tener en mente la toma de, por ejemplo, afrodisíacos, pues ello sería considerado un acto vicioso por el cual el que los tomara sería responsable. Presumiblemente pensaba más en los (¿no previstos?) efectos secundarios de las drogas tomadas por motivos puramente medicinales, donde la intención del que las toma es impecable.

El pasaje de Simplicio, sin embargo, continúa de forma harto curiosa. Después de la melancolía, el torpor o las drogas, se pierde la virtud porque la «entera disposición racional» se pierde; pero el vicio no sobreviene. Más bien, lo que ocurre es que la entereza se debilita y entonces en el alma se presenta lo que (¿los estoicos?) llaman una disposición intermedia. Esta disposición intermedia parece ser análoga al estado del «aspirante» a la virtud que aún no ha alcanzado el grado.⁵⁵ Seguramente para cualquier estoico ortodoxo esto sería técnicamente vicio. La sugerencia de que no es vicio o bien fue realizada por el mismo Simplicio o bien por algún estoico tardío quien había olvidado las implicaciones de la doctrina original.

Puesto que Crisipo no era tan estúpido como para pensar que el hombre sabio no pueda estar nunca físicamente enfermo, podemos entender por qué afirmaba que la virtud puede perderse. Hay circunstancias en las que el hombre más moral imaginable no es el dueño de sus intenciones. Si pudiera prever que una circunstancia así ha de surgir, sería correcto, según la visión de Crisipo, que se suicidara, pero no se puede prever siempre lo que uno lleva almacenado en su interior. Hasta aquí, todo perfecto; pero una de las causas de la pérdida de la virtud parece diferente a las otras que se han dado. Claramente, la incorrecta es el alcoholismo. Podemos entender perfectamente que una borrachera nos lleve a la pérdida de la virtud, pero ¿por qué habría de emborracharse el hombre virtuoso? No parece que Aristóteles piense

que haya alguna razón por la que debiera hacerlo, pues alude bastantes veces a la ley de Pitaco de Mitilene, según la cual a aquellos que cometen crímenes bajo la influencia de la bebida se les debería doblar las sentencias.⁵⁶ Presumiblemente, Crisipo tiene en mente ocasiones en las que es obligado para el hombre sabio beber hasta la borrachera. Aunque parece que la visión general estoica –quizá, después de Crisipo, el punto de vista universal– fue la de que el hombre sabio no se emborracharía,⁵⁷ la cuestión llegó aparentemente a un punto de enfrentamiento entre los discípulos de Zenón y tenemos referencias de afirmaciones realizadas por Perseo en sus *Memorias de bacanales* de que los caballeros se emborrachaban.⁵⁸ La defensa sería presumiblemente que emborracharse en sí mismo es una cuestión indiferente; de aquí que se pudiera ser indulgente, en ocasiones sociales. El aspecto cínico del primer estoicismo se hace manifiesto aquí.

Si este análisis de los puntos de vista de los primeros estoicos es correcto, podremos ver la actitud de Crisipo bajo una luz diferente. Su afirmación de que la virtud pueda perderse a causa del alcoholismo podría servirnos como advertencia de que, aunque el alcoholismo es un indiferente, no es «preferido», puesto que no es un material sobre el que se construya la virtud. Ello sería cierto por la obvia razón de que la virtud depende de la intención, y la intención se desvanece con el alcoholismo. De aquí que Crisipo parezca haber argumentado que el alcoholismo pertenece a la misma clase que el torpor y la «melancolía». Sin embargo, nunca se ha discutido si uno debería volverse melancólico, puesto que ello es visto como enfermedad física. El argumento de Crisipo sería que permitirse coger una borrachera es virtualmente el equivalente de contraer deliberadamente una enfermedad física. Puesto que la cuestión de si el hombre sabio ha de emborracharse no parece que vuelva a surgir en los últimos estoicos, parece que logró sus propósitos.

Hay un corolario al problema acerca de la doctrina de que todos los actos del hombre sabio han de ser buenos que debería mencionarse brevemente. De la doctrina en sí misma (aislada de otras posiciones estoicas) no se sigue que los actos del hombre sabio estén determinados, que este no pueda actuar de otra forma más que como, de hecho, hace. Todo lo que se necesita es que cualquier acción que acometa, la

acometa de acuerdo con la virtud. Puede haber perfectamente diversos cursos de acción igualmente buenos que sean posibles para él, y es libre de tomar cualquiera de ellos.

Antes de concluir, deberíamos examinar una o dos áreas más donde parece claro que el análisis estoico de la virtud tomó su punto de partida de la definición de Aristóteles en la *Ética*. Recordemos que Aristóteles dijo que la disposición que es virtud lo es en tanto que medio en relación a nosotros, que este medio está determinado por la razón y que, por tanto, se necesita un hombre sabio (φρόνιμος) para determinarlo. Naturalmente, los estoicos no tenían nada que ver con la virtud vista como un medio de ningún tipo. Aristóteles define la virtud como un medio en esencia y por definición, pero en relación a la excelencia es un extremo. Los estoicos no tenían sitio para una dicotomía así. La virtud o es un extremo o no lo es. Su excelencia, su definición y su naturaleza deben coincidir. Sin embargo, la idea de que la virtud tenga alguna relación con la razón (λόγος) coincide más con sus gustos, aunque, de nuevo, debemos hacer notar ciertas diferencias. Mientras que Aristóteles afirma que la virtud es un medio que se define por la razón, los estoicos, tal y como hemos visto, identifican las dos. La virtud es la razón. A pesar de todo, en la práctica esta diferencia puede haber sido más aparente que real, pues al fin y al cabo son los seres humanos, aquellos que son sabios, los que son capaces de decidir qué es virtuoso y qué no lo es y es su deber formular leyes para el resto. La función del hombre aristotélico de sabiduría práctica (φρόνιμος) no difiere mucho del φρόνιμος o σπουδαῖος estoico. Hemos visto cómo, de Diógenes de Babilonia en adelante, los estoicos solían afirmar que la vida buena implica la correcta selección, de entre los bienes externos, de aquellos que conducen a la virtud. Aquí la función del hombre sabio está clara. Tal y como Frontón escribe en una carta a Marco Aurelio, es tarea peculiar del hombre sabio realizar sus selecciones con la motivación moral correcta.⁵⁹ Y el propio término aristotélico aparece en un pasaje similar de Plutarco, donde el fin de la vida estoico es considerado como requiriendo la selección y apropiación de los bienes externos de forma prudente (φρονίμως).⁶⁰ Y el paralelo puede alargarse si se aplica aquí una sugerencia de Kidd. Según Kidd, las acciones del aspirante a la virtud están, en opinión de la an-

tigua Estoa, gobernadas por leyes: haz esto, no hagas aquello.⁶¹ Estas reglas las formularía el hombre que posee el conocimiento, el hombre sabio, el φρόνιμος o σπουδαῖος. Quizá no resulte fantasioso indicar que, aunque tanto los estoicos como Aristóteles se habían ejercitado en la cuestión de la relación entre la vida mejor y la vida política, ambos tendían en general a considerar la vida política como una actividad válida del hombre. El hombre sabio participará en la vida pública, escribe Crisipo, a menos que haya algo específico que le prevenga de ello.⁶² Durante los tiempos del imperio romano, este tema era dominante. Si el aspirante a la sabiduría es el aspirante a guiarse por la ley universal de la razón, entonces cuanto más sabio se vuelva, más considerará que su deber es intentar regular el mundo lo mejor posible mediante la ley. Si bien esta tradición se remonta hasta Aristóteles y Platón e incluso antes de Platón, es verosímil que los estoicos la tomaran en primera instancia de las ideas de Aristóteles.

No era el propósito de este capítulo el sugerir que la definición estoica de virtud y otras áreas del pensamiento estoico no sean originales, o que sean meras glosas de la *Ética a Nicómaco*. A pesar de la mofa de Carnéades de que en ética las diferencias entre estoicos y peripatéticos son meramente terminológicas, el mundo antiguo en general y, sin duda, el propio Carnéades reconocían el choque entre las dos escuelas. Lo que hemos intentado mostrar es más bien que la auténtica originalidad de los estoicos se comprende mejor bajo la forma de un intento de resolver algunas (en su opinión) medias verdades y verdades confusas en el análisis aristotélico. Su actitud hacia Aristóteles no era la de un comentarista, sino la de un crítico. Hemos intentado mostrar cómo muchas de sus posiciones surgen de un intento de seguir hasta el final las consecuencias lógicas de las teorías aristotélicas. Muy a menudo, Aristóteles no habría reconocido, aceptadas de forma aislada, estas consecuencias «lógicas». Finalmente, hemos intentado mostrar cómo muchas de las modificaciones y cambios ofrecidos por los estoicos no son producto de una simplificación o de la fascinación por las paradojas éticas, tal y como se las presenta a menudo, sino que eran el resultado de una perplejidad filosófica hacia problemas filosóficos significativos.