

Producción
de conocimiento

Production of
Knowledge

El conocimiento como forma de vida: el caso de los estoicos

*Juan David Cárdenas**

Recibido: 3 de junio de 2011
Evaluado: 15 de julio de 2011
Aceptado: 29 de julio de 2011

RESUMEN

De manera diferente al pensamiento moderno, para los estoicos, y en general para la filosofía antigua, la ética y el conocimiento no pueden ser separados. Para los filósofos de la Stoa, alcanzar la sabiduría no consiste en captar cierta información, sino en lograr un cierto nivel de preparación para la vida. Esto es: para ellos, el conocimiento determina una forma de vida o, mejor, una forma filosófica del vivir. Así, al prepararse para el dolor y para la felicidad, coinciden en la búsqueda de la verdad. En suma, el camino hacia la verdad es favorecido por la búsqueda de la felicidad.

PALABRAS CLAVE

Estoicismo, filosofía antigua, ética, sistema filosófico, virtud, felicidad.

* Filósofo y Realizador de Cine y Televisión. Culminó sus estudios de Maestría en Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia. Se desempeña como docente de la Pontificia Universidad Javeriana en los Departamentos de Artes Visuales, Filosofía, Literatura y Comunicación Social. Actualmente se encuentra en la etapa de construcción de su proyecto doctoral. Correo electrónico: cardenas.juan@javeriana.edu.co

Knowledge as a way of life: about stoicism

Juan David Cárdenas

ABSTRACT

To stoics and ancient philosophy, unlike modern thought, ethics and knowledge cannot be separated. For philosophers of the Stoa, achieving wisdom consists not of grasping some information but being prepared for life. Meaning that to them, knowledge determines a way of live or, better, a philosophical way of life. Thus, by getting prepared for pain and happiness, they look for the truth. In short, the path towards the truth is encouraged by the pursuit of happiness.

KEYWORDS

Stoicism, ancient philosophy, ethics, philosophical system, virtue, happiness.

Recibido: 3 de junio de 2011
Evaluado: 15 de julio de 2011
Aceptado: 29 de julio de 2011

INTRODUCCIÓN

Es bien sabido que el pensamiento moderno divide tajantemente el conocimiento científico y el saber moral. Los pensadores de esta época han cortado por completo las amarras entre el saber que versa sobre la naturaleza y aquel que nos indica el mejor modo de conducirnos en la existencia. Así, nada agrega ni nada resta el conocimiento científico de la naturaleza al saber sobre la vida. Tampoco la intelección del “por qué” de las cosas influye de manera determinante en el tipo de acciones morales de los hombres. Empero, la filosofía posterior a este período ha intentado ver en esta posición un prejuicio bastante arbitrario. Pensadores de amplio reconocimiento dentro de la tradición filosófica contemporánea, tales como Marx, Nietzsche, Heidegger, entre otros, se han ocupado de restituirle al conocimiento sus vínculos con la vida. Para ellos, toda comprensión instrumental del saber termina por mostrarse como insuficiente en la investigación sobre la naturaleza del conocimiento.

No obstante, la historia no debió esperar a estos pensadores. La filosofía de los griegos, en general, es ajena a la distinción moderna entre ciencia y ética. En Grecia toda práctica intelectual es una práctica de vida, un ejercicio en el arte de vivir¹. Puntualmente, el caso de los estoicos se muestra como iluminador, ya que no sólo hace expresa su inclinación ética, sino que, además, reclama el conocimiento científico. Para los filósofos del pórtico, comprender no se agota en el mero gesto intelectual, sino que se proyecta y se realiza a plenitud en la actitud vital.

En el conocimiento de la naturaleza el hombre se constituye como agente moral, pues moldea su alma en conformidad con el componente intelectual que ella contiene. Así, el alma de los hombres no se distingue del tipo de conocimientos que la constituyen, es decir, no hay una sustancia anterior al conocimiento, no hay subjetividad previa al acto mismo de conocer y, precisamente por esto, no hay realidad mental ni psicológica anterior al ejercicio de vivir. En esta medida, esclarecemos el principal motivo de elección de nuestro objeto de estudio: en el estoicismo se muestran egregiamente los vínculos entre la vida y el conocimiento, dado que para estos pensadores la dimensión ética, característica de la filosofía, exige perentoriamente de la ciencia. Es decir, queremos mostrar, antes que nada, la necesidad del sistema filosófico para el pleno desarrollo del arte de vivir.

EL SENTIDO ÉTICO DEL SISTEMA FILOSÓFICO EN EL ESTOICISMO

La imagen más frecuente que se tiene del estoicismo se funda, sobre todo, en las doctrinas de los pensadores latinos más representativos de la escuela. El grueso de la gente que se ha creado una opinión sobre los estoicos suele reconocer en Séneca, Marco Aurelio y Epicteto a los filósofos más característicos de este modo de pensamiento. De allí que quienes conocen el estoicismo sólo se hayan hecho una figura local de la escuela desde esta perspectiva. Como consecuencia de este conocimiento relativo restringido a los autores latinos nos llega la imagen de una doctrina marcada por un énfasis parcial. Además, dado que entre ellos y los primeros filósofos del pórtico media una buena cantidad de tiempo, las doctrinas,

¹ Al respecto, confróntese: Hadot, P. (1998).

sus significados y enfoques han variado con seguridad.

Esto implica que el reconocimiento del estoicismo en su plenitud exija la visita a los primeros autores, quienes se esforzaron por instituir su modelo de pensamiento como un sistema completo y coherente. Es precisamente entre los griegos Zenón, Cleantes y Crisipo que el pensamiento estoico aspira a consolidarse como sistema plenamente filosófico a propósito de la cuestión ética². En ellos, para decirlo en otras palabras, la verdadera ética sólo se alcanza como tal en el sistema filosófico de la ciencia³. Estobeo nos recuerda la estrecha relación que para los primeros estoicos se teje entre conocimiento verdadero y disposición ética:

Quien posee inteligencia obra en todos los casos bien y con prudencia, con temperancia, con regularidad y con buen orden, beneficiándose continuamente de la experiencia de la vida. El malvado, en cambio, privado del recto uso, hace todo mal, obrando según la

disposición interna que posee, siendo mutable y hallándose poseído del arrepentimiento en cada cosa (Estobeo, en Mondolfo, R., 1974: 138).

En este sentido, el buen uso de la razón, a través del correcto conocimiento, funda la posibilidad misma de la virtud y, por tanto, de la felicidad, ya que virtud y felicidad, como veremos, son dos presentaciones diferentes de un mismo hecho. En otras palabras, el conocimiento científico es condición de la acción virtuosa y, al mismo tiempo, la virtud es impensable sin el conocimiento. De modo que perfeccionar la intelección (racional) de las cosas del mundo –conocimiento científico– implica moldearse en la virtud en los asuntos humanos de manera simultánea.

Por consiguiente, el conocimiento no se agota en el mero placer del conocer; él es, antes que nada, una terapia. En este orden de ideas, sólo es posible acceder a la felicidad a través del reconocimiento de la verdad, por medio del sistema de comprensión filosófica defendido por la escuela. La filosofía es tal si trae consigo la conversión de aquel que la conoce, en cuanto actividad para la vida. Sin embargo, no debemos pensar que esta orientación del conocimiento hacia la felicidad es producto de la arbitrariedad de los fundadores del estoicismo. La felicidad es motivo del conocimiento precisamente porque ella es fin de la existencia de los hombres. Crisipo y Cleantes nos recuerdan “que la meta se halla en la felicidad y que el fin consiste en lograr la felicidad, lo cual equivale a ser feliz” (Estobeo, en Cappelletti, Á., 1996: 299-300, § 703). De acuerdo con esto, el estoico aspira a ser un hombre feliz y para ello tiene como único recurso la filosofía.

2 Zenón, el fundador de la escuela, coincide con Sócrates y con Diógenes el Cínico –quienes son considerados ampliamente como sus maestros– en el hecho de que los tres asumen su figura como la presentación misma de la imagen del filósofo. Ellos mismos fueron muestra de la dimensión ética de su pensamiento. Sin embargo, en Zenón hay una novedad respecto de sus dos predecesores: en él la filosofía adquirió la nueva forma, y por tanto su carácter ético también, de sistema total y cerrado. En el marco del pensamiento orientado por cuestiones primordialmente prácticas, la formulación de un sistema representa una novedad inaugurada por el primer estoicismo. Véase: Schofield, M. (2003). *Stoic Ethics*. En Inwood, B. (Ed.) *Cambridge Companion to Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 233.

3 La modernidad discrimina entre una razón práctica, que se ocupa exclusivamente del deber ser, y una razón teórica, que piensa el ser, motivo por el cual asume como legítima la distinción entre los campos del saber ético y el puramente científico. No obstante, esta distinción es del todo ajena al pensamiento de los filósofos del pórtico. Las distintas “partes” de la filosofía de esta escuela se encuentran tan íntimamente ligadas que pretender dar cuenta de la una sin las demás termina siendo un acto arbitrario y ajeno a la naturaleza misma del pensamiento estoico. Entonces, para ellos la filosofía es unidad total que de ser fracturada rompería con la organicidad del sistema y, por tanto, con el sentido más propio de su reflexión.

FELICIDAD Y VIRTUD

Para entender de un modo adecuado el pensamiento de los estoicos debemos ubicarnos en el interior de sus premisas, dejarnos guiar por lo que su propia reflexión nos dice desde sí misma, sin preconcepciones o comprensiones arbitrarias de su sistema. Esto exige que le demos un tratamiento técnico a conceptos tales como virtud, felicidad, filosofía y sabiduría, con el fin de alejarnos de toda comprensión errada de nuestro objeto de estudio. Por ello, debemos partir de una cuestión inicial: ¿cuál es la pregunta fundamental que recorre todo el sistema de pensamiento estoico? Ya hemos dicho sin vacilar que la principal inquietud de este modelo del pensamiento es la relativa a la felicidad⁴. No obstante, teniendo escrúpulo filosófico, debemos decir que en un sentido técnico la pregunta inicial es por la virtud: “Zenón el estoico piensa que el fin es vivir conforme a la virtud” (Clemente de Alejandría, en Cappelletti, Á., 1996: 118, § 294). Para nada distinto ha nacido el hombre, sino para la virtud; en ella él se realiza egregiamente:

Proclama Zenón y aquel pórtico todo entero grita que el hombre para nada ha nacido, sino para la virtud; que ella misma con su resplandor atrae las almas hacia sí, sin que se ofrezca desde afuera absolutamente ningún provecho o recompensa a modo de seduc-

4 Para el pensamiento antiguo, este carácter no es una novedad. Se puede decir que el pensamiento griego, desde Sócrates hasta la filosofía helenística tardía, se encuentra determinado por la relevancia de la pregunta ética. Incluso escuelas contemporáneas al estoicismo, como lo son el escepticismo y el epicureísmo, orientan todo su aparato teórico de acuerdo con un sentido moral. Pero esta coincidencia entre los distintos modos del pensamiento griego no nos permite identificar a plenitud estas escuelas. Para cada una de ellas, la doble búsqueda de la felicidad, a través de la filosofía, no se da en el mismo sentido. Cada una de estas modalidades de pensamiento define su propio escenario filosófico y, por tanto, enfoca la inquietud hacia la existencia, según perspectivas diferentes (Hadot, 1998: 142-155).

ción (Agustín, en Cappelletti, Á., 1996: 119, § 301).

En conformidad con el pensamiento de sus predecesores, los estoicos entienden por virtud la excelencia. De esta manera, se dirá de un carpintero que es virtuoso en cuanto logra la excelencia en su quehacer, que en este caso no es otro que la ebanistería. Diógenes Laercio nos da claridad al respecto: “Virtud es la perfección de cualquier cosa en general, como, por ejemplo, la perfección de una estatua” (Diógenes Laercio, en Sevilla M., 1991: 113). De este modo, en el caso de los quehaceres, la virtud se dirá de la experticia en el manejo de su técnica. Por ejemplo, labores tan diversas como la carpintería y la medicina alcanzan el virtuosismo en la excelencia de su ejecución.

Precisamente en el caso del estoicismo, la virtud se desplaza del escenario técnico naturalista al plano de la ética. Igualmente, se profesará virtud de un hombre en tanto hombre en la medida que desarrolle con excelencia la función que le es propia. La virtud en sentido ético se dice de los hombres que desplieguen a plenitud la operación que les es característica en cuanto hombres. Escuchemos a Cicerón: “La virtud es la misma en los hombres y en los dioses y en ningún otro linaje se encuentra. Y la virtud no es otra cosa que la naturaleza perfecta y llevada a su punto culminante” (Cicerón, en Sevilla, M., 1990: 113-114). En esta medida, será virtuoso aquel hombre que despliegue del modo más excelso su rasgo más distintivo.

Ya dijimos antes que la meta del hombre es la felicidad, por lo que podemos señalar que aquel que logra este cometido será virtuoso en cuanto hombre, pues habrá llevado a plenitud su rasgo más característico.

En este sentido, felicidad y virtud son expresiones diferentes de una misma realidad. Alcanzando la excelencia en su naturaleza, esto es, la virtud, los hombres acceden a la felicidad: "La virtud es autosuficiente para la felicidad, según dice Zenón" (Diógenes Laercio, en Cappetelli, Á., 1996: 120, § 302). Así, el esfuerzo filosófico del estoico no es otro que llegar a ser lo que su propia naturaleza le impele a ser: un hombre feliz. En palabras de Veyne:

En la filosofía antigua, la búsqueda de la dicha supuestamente regía el móvil de todas las acciones humanas. Esta filosofía nunca sospechó la existencia de otras motivaciones, por tanto, nunca pudo atribuir las conductas virtuosas más que a esta búsqueda (1995: 50-51).

En la virtud misma están los componentes necesarios para la obtención de la felicidad, y es a través suyo que ésta se alcanza. Desear una requiere con obligación inclinarse hacia la otra, ya que si bien nominalmente difieren –pues se refieren a significados distintos pero próximos–, en el escenario práctico se identifican. Así, dado que la virtud es suficiente para la felicidad, lo es también para vivir bien, y en tanto fin de la existencia de los hombres, virtud y felicidad se bastan a sí mismas: son por ellas y no por otra cosa. "Magníficamente es expresado esto por Zenón, como por un oráculo: 'la virtud para vivir bien, a sí misma se basta'" (Cicerón, en Cappelletti, Á., 1996: 120, § 303).

Si la virtud se basta a sí misma en lo relativo al buen vivir, es precisamente porque en el plano práctico se identifica con la propia felicidad. Tanto la felicidad como la virtud se dicen, entonces, de una manera autosuficiente de estar en la vida. "Zenón definía la felicidad de esta manera: 'la felicidad es el buen decurso de la vida'" (Estobeo, en

Cappelletti, Á., 1996: 118, § 293). En esta medida, la felicidad no es un añadido de la virtud ni ésta es un anexo de aquella; su relación es de coincidencia justamente porque ambas se predicen de un mismo modo de habitar activamente la existencia. De suerte que el hombre virtuoso es de suyo feliz, y la felicidad trae consigo la virtud; en la excelencia de su humanidad radica la felicidad de los hombres. Al respecto, Cicerón nos recuerda la posición del fundador de la filosofía del pörtico: "Zenón, por consiguiente, y de ningún modo era capaz de cortar los nervios de la virtud, como lo hace Teofrasto, sino que, por el contrario, ponía todo lo que es necesario para la vida feliz en la sola virtud" (en Cappetelli Á., 1996: 120, § 304).

Ahora bien, en el orden teórico, la virtud y la felicidad se muestran como discernibles, pero en el plano práctico se manifiestan como idénticas. Técnicamente, la virtud refiere a la excelencia con la que un hombre despliega su naturaleza, mientras que la felicidad señala el modo en que se proclama la proximidad de la conducta de un hombre respecto a un determinado ideal de sabiduría. Sin embargo, en el campo de las acciones, la excelencia en el obrar coincide con la proximidad respecto del ideal de sabiduría⁵.

Según esto, y en cuanto entendemos que la filosofía se inclina fundamentalmente hacia el escenario ético, la felicidad en la virtud se nos da como el objetivo último del quehacer del filósofo: "Las virtudes son bienes no sólo productivos, sino también finales, por cuanto producen la felicidad y la completan" (Juliá et ál., 1998: 42); finalidad que se realiza en el mismo escenario práctico insuflado de vida por un oficio teórico.

5 Para profundizar en esta relación, véase Veyne, P. (1995: 51-55).

SABIDURÍA Y FILOSOFÍA COMO PRÁCTICAS DE UNA TÉCNICA AUTOSUFICIENTE

Dados lo estrechos nexos entre la inquietud ética y la filosofía, ésta no se agota en la mera teoría, sino que de suyo exige la dimensión práctica. En este sentido, es desafortunado creer que hay una distinción radical entre el saber práctico de la ética y el saber teórico de la lógica y la física. Estas tres ramas poseen un componente tanto teórico como práctico: la lógica y la física implican en sí un modo de la acción, y la ética, por su parte, exige una determinada comprensión de mundo. Esta relación de inmanencia entre teoría y praxis es hermosamente ilustrada por Epicteto, a través de la siguiente imagen a modo de máxima:

¿Observas que las ovejas no muestran al pastor la cantidad de hierbas que han comido, sino que luego que las han digerido bien, producen lana y leche? Y de la misma manera no exhibas tú las doctrinas especulativas ante los no filósofos, sino más bien, luego de haberlas asimilado bien en tu interior, confórmalas exteriormente y muéstraselas por medio de acciones (en Rodolfo, M., 1974: 197).

Podemos decir, entonces, de acuerdo con Epicteto, que no hay para el estoicismo una distinción tajante entre el saber teórico y el práctico; en tanto el elemento ético exige de un determinado saber que lo orienta y lo determina, la teoría misma adquiere un carácter práctico. A su vez, la teoría no sólo alinea la acción según la verdad que se expresa a través suyo, sino que por sí misma implica la puesta en práctica de la verdad mediante el ejercicio de la virtud. Con arreglo a esto, la filosofía posee un carácter técnico y su realidad más propia exige que se realice

como práctica dirigida hacia la experticia. De suerte que la filosofía se caracteriza por ser una actividad que al ser llevada a su plenitud se hace expresión de una virtud, esto es, de la sabiduría.

A este respecto, Aecio tiene una importante afirmación: “Los estoicos decían que la sabiduría es ciencia de las cosas divinas y humanas, y la filosofía, ejercicio del arte necesario: y que la virtud es única y sumamente necesaria” (Aecio, en Mondolfo, R., 1974: 113). Por tanto, la filosofía es el ejercicio iniciático para la virtud, la cual es, a su vez, actividad en cuanto experticia de la práctica de la que la filosofía es iniciación. Es decir, la filosofía es ejercicio de iniciación, mientras que la virtud es experticia en esta misma actividad; experticia que culmina con el conocimiento perfecto de las cosas divinas y humanas: la sabiduría. De este modo, sólo llega a ser virtuoso o sabio quien se ejercita en las artes filosóficas. La filosofía no se identifica ni con la virtud ni con la sabiduría, pero es una iniciación práctica de su ejercicio. Podemos decir, entonces, que la filosofía es, en cierto sentido, iniciación, a la vez que ejercicio mismo de la virtud y la sabiduría.

A propósito de lo anterior, Séneca nos recuerda que “la filosofía es estudio de la virtud, pero por medio de la virtud misma, pues no puede haber ni virtud sin el estudio de la misma, ni estudio de la virtud sin ella misma” (en Mondolfo, R., 1974: 113). La filosofía es estudio y ejercicio iniciático de la virtud y, en consecuencia, la virtud es posesión perfecta de aquello estudiado en la filosofía, es decir, es posesión de la sabiduría. Tanto filosofía como virtud y sabiduría poseen un carácter práctico; pero la filosofía existe sólo al modo de una instrucción que

muestra, en principio, los mismos rasgos de la experticia y, sin embargo, a la vez se distingue cualitativamente de ella. Escuchemos de nuevo a Séneca: “La sabiduría es el bien perfecto de la mente humana: la filosofía es amor e imitación de la sabiduría” (en Sevilla Rodríguez, M., 1991: 113).

Debemos aclarar, por tanto, el sentido técnico de los términos “filosofía” y “sabiduría”. Aunque ambas poseen el doble carácter teórico-práctico, la filosofía es tan sólo la puerta de entrada inexcusable para la experticia propia del sabio. En principio, diremos que el sabio es el experto en las cosas humanas y divinas, mientras que el filósofo es un iniciado en este plano. En este sentido, mientras el filósofo permanece alerta en cada uno de sus movimientos con el fin de actuar del modo más conveniente, el sabio posee ya la plena seguridad de que los principios de la acción están interiorizados y se dan en él de manera espontánea. Recurriendo a otra imagen, podemos plantearlo en los términos de Veyne:

Cuando sus ruedas se han vuelto tan puras como un plano teórico, la máquina merece el título de sabia; cuando está en curso de desherrumbarse, se dice que está “en progreso” hacia la sabiduría y, en Séneca, se le reconoce el título de “hombre de bien” [...] Mientras la máquina se esfuerza por desbloquearse, vigila hasta sus menores movimientos; pero, cuando esos movimientos se han vuelto los de la teoría pura, y nada la frena, entonces la atención deja lugar a la facilidad, a la serenidad y hasta una especie de inconsciencia: la máquina ya no se siente funcionar, pues todo gira bien; mejor aún, la máquina ni siquiera sabe, dice Séneca, que se ha vuelto sabia (1995: 113).

Mientras el filósofo se esfuerza, por su parte el sabio ha logrado su propia espontanei-

dad. Así, aunque la filosofía tenga un valor introductorio, implica ya, de suyo, una cierta participación en la sabiduría, a pesar de que ésta no se reduzca a aquella. La práctica de la filosofía, el quehacer propio del filósofo, posee por sí mismo un valor. Por tanto, la instrucción no es un mero instrumento o medio, sino que tiene en cierta medida el valor de fin por sí mismo⁶. No obstante, la gran finalidad se halla en la sabiduría y no en la filosofía. La sabiduría encuentra su fin en sí misma, en su práctica y ejecución, mientras que la filosofía aspira a la experticia privativa del sabio en el cumplimiento perfecto de la técnica que es la sabiduría.⁷

En esta medida, la sabiduría coincide con la virtud en cuanto es la plenitud del ejercicio de la felicidad en la actividad vital. La virtud no conduce a la sabiduría, sino que precisamente se identifica con ella. El hombre sabio es virtuoso y, por tanto, feliz; él posee la excelencia en el arte de vivir. Estobeo nos recuerda que le parece “a Zenón y a los filósofos estoicos que le siguen [...] que es propio de los sabios practicar la virtud durante toda la vida” (en Cappelletti, Á., 1996: 133, § 348). Según esto, el sabio ostenta la experticia en la actividad de vivir a lo largo de toda su vida. En suma, la filosofía –al igual que la virtud,

6 “La filosofía no es una ocupación teórica. No termina como querían Platón y Aristóteles en la pura contemplación. La filosofía es una técnica cuya finalidad es la adquisición de la sabiduría, pero ésta es en sí una técnica y no podía ser separada de la actividad que la había producido. Si la filosofía puede introducir a la sabiduría es porque, desde el origen, participa de ella: como ella la filosofía es práctica, y práctica de una técnica cuyo fin está en la misma práctica” (Goldschmidt, en Parain, 2001: 279).

7 El término “sabiduría” tiene una amplia gama de sentidos en el pensamiento griego. Como lo muestran García Gual e Imaz (1986), el hombre sabio pasó de ser un hombre que desempeña con excelencia un arte –bien sea un quehacer material o un oficio político–, a ser aquel que posee un saber teórico sobre el mundo. En este grupo se incluye la sabiduría de los estoicos. El sabio, en el estoicismo, no se agota en la práctica de la prudencia, sino que demanda del conocimiento de la verdad subyacente en el mundo, a través de la ciencia, la cual se muestra en los planos práctico y teórico como virtud.

la sabiduría y la ciencia— es, antes que nada, una actividad. Sin embargo, aunque filosofía y sabiduría se muestran en principio como iguales, la sabiduría es un estado superior y por eso mismo el quehacer del filósofo se entiende como imitación del sabio⁸.

En tanto la filosofía ha adquirido un carácter técnico, toma pleno sentido el que la lógica, la ética y la física sean señaladas como virtudes y no como meras disciplinas teóricas parciales en el interior del sistema total del saber. Los estoicos, en boca de Aecio, nos dicen que “las virtudes más generales son tres, la natural, la moral y la racional; por esto la filosofía está igualmente dividida en tres partes: física, ética y lógica” (En Mondolfo R., 1974: 136). Esto indica que cada uno de estos saberes —sobre todo la lógica y la física, que a nuestros ojos poseen únicamente un valor especulativo— tienen en realidad un ineluctable carácter práctico. Así, física, ética y lógica son virtudes, en cuanto se entienden como actividades, como saberes con valor práctico y no meramente especulativo. Por decirlo en una sola expresión: la realidad práctica permea la totalidad de los dominios del saber en el sistema de los estoicos.

En este sentido, sólo podemos decir de un saber teórico que es una virtud en tanto es indispensable para la excelencia en el escenario de las acciones morales. Junto con Victor Goldschmidt coincidimos en que “si las tres disciplinas filosóficas pueden ser denominadas virtudes, es precisamente porque no existe, en el estoicismo, una moral *stric-*

to sensu” (2001: 281). La ciencia explica a la ética, le da vida y la condiciona. Si bien la inclinación ética determina el sentido del sistema estoico, es precisamente la ciencia — conocimiento acabado— la que hace posible su realización efectiva. Para llegar a ser virtuoso, de seguro nos diría Zenón: la ciencia, no hay otra alternativa.

Tenemos entonces que la filosofía es una técnica teórico-práctica del buen vivir. Empero, es necesario hacer una nueva aclaración: el sentido práctico del conocimiento no permite identificar su naturaleza activa con el mero hábito. Si bien la virtud, la sabiduría y la filosofía poseen un carácter declaradamente práctico, sería equivocado identificar la formación en el hábito con la sabiduría. La virtud y la sabiduría, lejos de reducirse al hábito, se definen más bien como una disposición interna del alma. En este sentido, los estoicos se enfrentan a la concepción aristotélica de la virtud. Así, Menedemo, Aristón, Zenón y Crisipo “sostienen que la virtud es cierta disposición [permanente] de la parte principal del alma y una fuerza generada por la razón; más aún suponen que ella misma es razón armónica, fuerte e inmutable” (Plutarco, en Cappelletti, Á., 1996: 127, § 323.).

Aunque para los estoicos la disposición del alma viene primero, de ella no se excluye el hábito, pues una disposición constante se muestra exteriormente como costumbre. Al respecto, Zenón decía, según Cicerón, “que no sólo el ejercicio de la virtud es [...] por sí mismo insigne, sino también el hábito, y que tampoco es posible que la virtud esté presente en alguien sin que éste la utilice siempre” (En Cappelletti, 1996: 126, § 319). Aunque la forma exterior de mostrarse de la virtud se da como hábito, aquella no se reduce a éste. Es decir, el juicio moral recae

8 Aunque hemos caracterizado al sabio en relación con el filósofo, su rasgo positivo más propio es la imperturbabilidad. El sabio no se agita, pues sabe que las cosas exteriores no poseen valor moral alguno, y por esto mismo nunca se crea opiniones sobre ellas, tal como afirma Cicerón: “Las perturbaciones no son suscitadas por fuerza alguna de la naturaleza, y son todas opiniones y juicios de ligereza. Por lo tanto el sabio estará siempre libre de ellas” (Cicerón, en Mondolfo, R., 1974: 136).

sobre el alma que actúa según una determinada disposición y no exclusivamente sobre la materialidad de las acciones. En el estoicismo hay una ética de la gente, de las disposiciones del alma, y no de los simples actos en su repetición. La siguiente observación de Simplicio nos permite ver cómo el individuo se ubica antes que sus actos:

Los hábitos, dicen, pueden hacerse tensos y relajarse, y en cambio, las disposiciones internas no pueden hacerse tensas ni relajadas. Porque dicen que también es una disposición la derechura del bastón (aunque éste es difícil de transformar y sujeto a ser plegado). Pues no puede relajarse ni hacerse tensa la derechura, ni puede acrecentarse ni disminuirse; por eso es disposición (en Mondolfo, R., 1974: 137).

No es el hábito producido por la repetición de actos virtuosos lo que hace al hombre sabio, sino precisamente la disposición que su alma ha alcanzado, de ahí la necesidad de la filosofía en ella. La filosofía dispone al alma en la medida en que no sólo impulsa un determinado tipo de acciones, sino, además, porque les imprime un criterio racional. O mejor, sólo el correcto conocimiento de las cosas permite al hombre habituarse a actuar conforme a la virtud. En sus *Cartas morales a Lucilo*, Séneca afirma lo siguiente, recordando a sus maestros:

Para que la virtud sea perfecta, debe añadirse una regularidad y continuidad de vida acorde consigo misma por medio de todas las cosas; esto no puede ser si no se da el conocimiento de las cosas y el saber por el que se conoce lo humano y lo divino (en Sevilla Rodríguez, M., 1991: 113).

Así, en la filosofía y el conocimiento que ella contiene se efectúa una práctica que dispone al alma; disposición que se realiza,

a su vez, en el ejercicio mismo de la virtud. La virtud exige obligatoriamente del conocimiento el “por qué” de las cosas; y sólo a partir y a través de este conocimiento es posible que en la actividad los individuos se porten según dicha destreza. Igual que el bastón que ha recibido una forma que no se ha de relajar, el alma está dispuesta en tanto adopta, a través del conocimiento, una manera de ser igualmente inquebrantable; seguridad que sólo es garantizada por la razón. Los filósofos del pórtico decían: “La virtud misma puede ser llamada, de forma brevísima, la recta razón” (Cicerón, en Sevilla Rodríguez, M., 1991: 113). Confirmamos esta idea con mayor fuerza a través del siguiente fragmento de Cicerón:

Y aun cuando los anteriores afirmaban que no toda la virtud consiste en la razón, sino que algunas virtudes llegan a la perfección gracias a la naturaleza o a la costumbre, [Zenón] las ponía todas en la razón (en Cappelletti, Á., 1996: 125, § 319).

La disposición del alma en la virtud exige precisamente un uso adecuado de la razón, ya que para el estoicismo las acciones no se distinguen de su sentido o del significado con el que fueron ejecutadas. De manera que actuar en conformidad con la virtud exige perentoriamente de la formación filosófica del alma que da impulso y contenido a las acciones que de ella se siguen. El hábito de realizar acciones adecuadas es importante, pero éste se fundamenta en la capacidad que tiene el hombre de informar el contenido de estas acciones según la razón.

Es justamente por esto que toda acción del hombre virtuoso no debe tener otro fin que la virtud misma. Los discípulos de Zenón no cesaban de repetir que “de la misma manera que el sabio obra todo por la virtud,

igualmente la virtud obra todo por sí” (Séneca, en Sevilla Rodríguez, M., 1991: 113). Un hombre se puede habituar a realizar acciones loables, aunque en busca de un fin posterior, lo que sería, ante los ojos del estoicismo, muestra de una disposición moral equivocada, pues el hábito no sería garantía del uso adecuado de la razón. Es decir, en cuanto el hábito de realizar determinadas acciones no tiene por fin la virtud, es susceptible de variar según los objetos exteriores del mundo que le sirven de fin. Este tipo de hábito, a pesar de mostrarse como férreo, carece de pilares lo suficientemente fuertes, pues no se fundamenta en el conocimiento de lo que las cosas son⁹.

A pesar de esta caracterización de la virtud, no tiene sentido asumir que ella, en tanto disposición del alma, se identifique con una actitud estática. Como se ha dicho, sabiduría y virtud son antes que nada actividades que se bastan a sí mismas. Los estoicos no pensaban que “la sabiduría se parece al arte de la navegación ni al de la medicina, sino más bien al arte del actor [...] y al del bailarín, porque es en ellos mismos que reside su fin y que no se lo busca afuera” (Cicerón,

en Brun, J., 1968: 107). Las artes de la navegación y de la medicina no son más que medios, nunca fines por sí mismos; medios para desplazarse de un lado al otro de un río o para recuperar la salud del enfermo. Ni la navegación ni la medicina se practican por sí mismas, mientras que el arte del actor y del bailarín encuentran su realización en la ejecución misma de su ejercicio y, por tanto, se bastan a sí. Precisamente la virtud y la sabiduría se parecen a estas dos últimas artes, pues encuentran su fin en sí mismas y no en otros elementos externos. Es en este sentido que debemos pensar la sabiduría y la virtud como actividades plenas de vida; vitalidad insuflada por la razón mediante la técnica que dispone al alma. La virtud y la sabiduría poseen vida propia en cuanto son activas, están siempre reclamando ejecución.

EL SABIO

Nos interesa haber designado la virtud como una disposición del alma de acuerdo con la razón, pues esto nos permite señalar un elemento fundamental: el contenido material de los actos y del saber del hombre virtuoso puede no diferir en absoluto de los del hombre común; sin embargo, la disposición del alma decreta esta abismal distinción. Según el modo en que el alma esté dispuesta se da la diferencia entre el sabio, el filósofo y el hombre común¹⁰.

Así como por la materia de su saber el sabio no se distingue en nada del filósofo, lo mismo el contenido material de sus actos no difiere en nada de aquellos

9 Podría pensarse que hay una gran proximidad en este sentido entre la ética de los estoicos y la moral kantiana, pues ambas otorgan gran importancia al asunto de la intención con que se ejecuta una acción. No obstante, el modo en que cada una de estas doctrinas se ubica en el problema es bien diferente. Mientras Kant plantea la necesidad de imperativos al modo de un deber ser que se superpone desde arriba a las cosas, la ética de los estoicos cuenta prioritariamente con la singularidad de la ocasión, sin perder por ello la universalidad de sus principios. En el sujeto trascendental de Kant, la buena voluntad depende de la autonomía de los hombres y, por tanto, puede prescindir del conocimiento de la naturaleza. Por su parte, el estoico es dueño de un proceso que ya está en marcha y en el que él se introduce. Mientras en Kant la ruptura entre las leyes naturales y la libertad permite la moralidad, en el estoicismo es todo lo contrario: la continuidad absoluta de la naturaleza es la condición sin la cual es imposible la virtud. “Si ciertamente la naturaleza del hombre no es perfecta y sin embargo la virtud se da en el hombre, ¡cuánto más fácilmente se dará en el mundo! En él se encuentra, pues, la virtud” (Cicerón, en Sevilla Rodríguez, M., 1991: 87-88).

10 En esta investigación no nos ocuparemos de la figura del sabio como elemento cultural. Solamente trataremos la definición del sabio sin ocuparnos del valor de su imagen como figura que sirve de modelo para la actitud vital de los discípulos de la Stoa. No obstante, reconocemos la relevancia que posee en el ámbito griego la figura del sabio, no sólo en cuanto modelo de comportamiento de la sociedad, sino como elemento mismo de la filosofía.

que se ofrecen a la actividad de los insensatos; únicamente hay un cambio, a la vez radical e inasignable, que renueva todas las cosas y que permite hacer pasar a la materia más pobre y más indiferente la plenitud de la sabiduría (Goldschmidt, V., 2001: 281).

Cabe recordar que según la relación de inmanencia entre conocimiento y moralidad, la disposición del alma del hombre virtuoso goza de un doble carácter: es feliz, a la vez que posee la correcta comprensión del mundo. Así, la sabiduría es un modo de ubicarse ante la vida, en tanto es una manera de comprender el mundo. Es precisamente por esta invisibilidad de la disposición del alma, y según los niveles de conocimiento, por lo que en apariencia no se distinguen filósofo, sabio y hombre común.

Empero, es privativa del sabio la recta disposición del alma, es exclusiva de él la posesión de la ciencia, la cual no es otra cosa que la realización perfecta de la virtud, la posesión absoluta de la verdad a lo largo de la vida. La doctrina estoica recuerda con insistencia: “Es propio de los sabios practicar las virtudes durante toda la vida” (Estobeo, en Cappelletti Á., 1996: 133, § 348). La ciencia, privativa del sabio, se muestra como árida y esquiva a los hombres, ya que ellos se someten fácilmente al imperio siempre fluctuante de las pasiones y de la ignorancia, esto es, de la opinión. “Decía [Zenón]: nada está más lejos de la opinión que la comprensión científica” (Diógenes Laercio, en Cappelletti, Á., 1996: 63, § 98).

De esta manera, encontramos en un extremo la opinión fluctuante del hombre común, y en el otro, como punto más alejado, la actitud inmovible del sabio: “El sabio nada opina, de nada se arrepiente, en nada se equivoca, nunca cambia de idea” (Cicerón, en Cappelletti, Á., 1996: 54, § 60), mientras

“que la ignorancia es un consentimiento cambiante y débil” (Estobeo, en Cappelletti, Á., 1996: 61, § 60). La sabiduría es remota, se muestra como distante a los hombres, ya que la posesión de la ciencia no sólo implica el conocimiento pleno de la verdad, sino que éste se da acompañado, a la vez, de las acciones correspondientes, es decir, de la perpetua prudencia del sabio.

Sólo en la conjunción de este doble componente, a saber, interioridad del conocimiento de las cosas y exterioridad de las acciones virtuosas, se realiza a plenitud la adecuación del alma, según la disposición más conveniente de acuerdo con la razón. Sólo es sabio aquel que poseyendo la sabiduría actúa siempre conforme a ella, lo que implica que también conduce invariablemente sus acciones según la virtud: “Excluía, pues, [Zenón] de la virtud y de la sabiduría el error, la ligereza, la ignorancia, la opinión, la sospecha y, en una palabra, todo cuanto fuera extraño a un firme y constante asentimiento” (Cicerón, en Cappelletti, Á., 1996: 53-54, § 59). El sabio se ubica aún por encima del filósofo, ya que aquel posee la sabiduría que el otro aún desea desde lo lejos¹¹.

Sin embargo, no basta con ver al sabio realizar una cierta actividad con sabiduría, pues

11 En el contexto de la filosofía griega y helenística se podría decir que en lo relativo a la sabiduría el estoicismo es optimista, dado que su comprensión del hombre le permite concebir como realizable el ideal del sabio, cosa que no ocurre en otras escuelas para las cuales la sabiduría es privativa de los dioses, y a los hombres sólo les cabe el apelativo de filósofos. “Los [que provienen] del pórtico dijeron también que la virtud de los hombres y la de los dioses es la misma” (Cicerón, en Cappelletti, Á. 1996: 305, § 720). En tanto racionales, dioses y hombres pueden vivir conforme a la razón y, por tanto, ser reconocidos como sabios. Con todo, el ideal del sabio, según los filósofos de la Stoa, se muestra como un destino difícil de alcanzar y, por ende, muy extraño de encontrar, a tal grado que la escuela decía de Zenón, de Cleantes y de Crisipo que “fueron grandes y venerables, mas no consiguieron, sin embargo, la cumbre de la naturaleza humana” (Quintiliano, en Cappelletti, Á., 1996: 51, § 49).

la virtud de toda acción requiere de una determinada disposición del alma que escapa a la percepción inmediata de cualquier espectador. La disposición del alma, aquella que dota de sentido a las acciones, es inicialmente inasignable, ya que no es evidente para los sentidos. Así, se muestra en principio como problemática la posibilidad de evaluar la disposición del alma del sabio, dado que tal disposición sólo es evidente para el agente de la acción, nunca para los ojos ajenos. Siguiendo a Long, se puede decir, más bien, que “como Aristóteles, los estoicos miraban la actitud emocional que acompaña a las acciones como índice del carácter moral” (Long, 1975: 202). Esta actitud moral se expresa exteriormente a través de signos particulares, tal cual lo señalan los mismos estoicos: “Según los discípulos de Zenón, se pueden conocer las costumbres [de un individuo] por su aspecto” (Aecio, en Cappelletti Á., 1996: 127, § 326).

Precisamente por la firmeza característica del sabio, el común de la gente suele ver al estoico como aquel que no es afectado por nada, que permanece impávido frente al mundo. Pero esto es un error, pues “los estoicos desarraigan del hombre todos los afectos, de cuyo impulso se halla turbado el hombre” (Lactancio, en Mondolfo, R., 1974: 136). El sabio estoico sí es afectado, su alma sí se conmueve, pero no por cualquier tipo de afecto. El poseedor de la sabiduría discrimina espontáneamente entre los afectos, dando paso sólo a aquellos racionales en los que el alma humana muestra su grandeza; por consiguiente, aquellos afectos que turban el ánimo de los hombres serán rechazados de inmediato. En este orden de ideas, resulta equivocado entender por grandeza del espíritu una ruptura con el orden de lo humano, un rompimiento irreversible de las relaciones con las cosas del mundo. La

siguiente caracterización del sabio nos sirve para desmentir este error tan frecuente:

El sabio es grande, crecido, alto y poderoso. Grande porque puede lograr las cosas que residen y están bajo su albedrío; crecido, porque está bien desarrollado en todas las direcciones; alto, porque participa de la elevación que corresponde a un varón noble y sabio; poderoso, porque conserva la fuerza que le ha tocado, y hace invencible e inexpugnable [...] Es en gran manera feliz, afortunado, dichoso, rico, piadoso, amigo de los dioses, venerable, regio, apto para el mando militar, sociable, buen administrador de la casa y del dinero (Estobeo, en Cappelletti, Á., 1996: 133, § 348).

Para el sabio sólo tiene sentido ser afectado según la razón, y esto coincide con las afectaciones que no lo llevan a delegar su poder sobre sí mismo en otras personas o cosas del mundo exteriores. Sólo en la razón el sabio alcanza la autarquía; en la razón los afectos y el deseo encuentran su norma, mas no se suprimen. El sabio estoico desea de manera racional, sin eliminar el componente desiderativo que le da la vida a su alma¹². Para

12 En esto se distinguen notoriamente la tradición platónico-aristotélica de la socrático-estoica. Para los primeros el componente racional debe dominar al irracional, mientras que para los segundos el alma posee única y exclusivamente elementos racionales que al caer en el vicio desobedecen su naturaleza. Así, para los estoicos no se trata tanto de domar los afectos irracionales midiendo su intensidad a través de la razón, sino que se trata de eliminar los comportamientos viciosos que aquejan a la razón como una enfermedad. A los errores, los estoicos “los llaman enfermedades, no innatas por naturaleza, pero sí adquiridas por opinión perversa y por ello creen que se pueden extirpar desde las raíces si se borran las falsas opiniones de los bienes y de los males” (Lactancio, en Mondolfo, R., 1974: 136). Así, el único componente del alma es la razón; ésta es principio de vida y de deseo. Así, la tarea del sabio es despejar de todo equívoco al deseo, de toda sinrazón a la razón: “que los estoicos, al decir que el hombre sabio está libre de afectos, tienen la intención de contradecir a los platónicos y a los peripatéticos parece quedar confirmado por el hecho de que estos últimos, a su vez, se esmeran en señalar que el hombre sabio será metriopathes, es decir, medido o moderado en su respuesta emocional y no enteramente libre de todo afecto” (Frede, M., 1993: 101).

los estoicos, quien sufre las pasiones es un enfermo al que hay que sanar, curación que se realiza mediante el conocimiento. Por tanto, el saber es terapia de los afectos, pero no su supresión. El sabio goza de la alegría racional de coincidir en amistad con las situaciones de la vida. Los estoicos nos “dicen también que sentir afecto, consagrarse a algo y amar es propio de los sabios solamente” (Estobeo, en Sevilla Rodríguez, M., 1991: 124). Estobeo nos presenta la imagen del sabio de la siguiente manera:

El bueno, el sabio, que es sociable, hábil, persuasivo y persigue en su trato la benevolencia y la amistad, es lo más armonioso que pueda darse para con la multitud de los hombres, y por eso es también amable, agradable, convincente, y aún astuto, certero, oportuno, ingenioso, llano, no rebuscado, sencillo y sincero (en Sevilla Rodríguez, M., 1991: 123).

La escuela de Zenón coincide en atribuir al sabio una variedad de estados emocionales como la alegría y la armonía que caracterizan su modo de ser y de relacionarse con los demás. Así, vemos cuan equivocado es el comentario tan común que señala al estoicismo como una doctrina de la frialdad emotiva, de la supresión de las emociones. Extirpar las pasiones consiste en erradicar la locura que aqueja a nuestra alma, mas no en eliminar de tajo todo compromiso emotivo. El progreso moral del filósofo se dice no por la supresión de sus emociones, sino, más bien, por la adecuación de su deseo en conformidad con la razón.

LA CIENCIA

La sabiduría es la excelencia en el arte de vivir, actividad que como hemos visto consta de una doble dimensión teórica y práctica. La sabiduría, está claro, es privativa del

sabio, en tanto sólo él posee dicha excelencia. A esta plenitud teórico-práctica, a esta experticia en los asuntos del mundo y de la vida, los estoicos la llamaron “ciencia”. Entonces, el sabio posee la ciencia, pues domina a plenitud el arte de vivir, gracias al conocimiento de las cosas. Las palabras de Plutarco ilustran a la perfección la relación entre ciencia y sabiduría:

Zenón el citiense contribuyó a esto, al definir la sabiduría como justicia en lo que se ha de distribuir, como templanza en lo que se ha de escoger, como coraje en lo que se ha de soportar. Quienes lo defienden consideran que con esto Zenón denomina “sabiduría” a lo que en realidad es “ciencia”.

Es sabio sólo aquel que posee la ciencia y que, por tanto, es virtuoso. Zenón, ilustrando a sus discípulos los grados de la actividad intelectual del hombre, cerraba su puño y decía que con tal firmeza actuaba aquel que comprendía; luego, cerrando su otro puño sobre éste ya cerrado señalaba que de ese modo debía ser la ciencia que sólo posee el sabio: virtud inexpugnable¹³. Podemos cerrar ya la ecuación: la virtud, la ciencia y la sabiduría son idénticas para el estoicismo, en tanto ponen de manifiesto la condición inquebrantable del sabio; condición a la que el filósofo tiende y con la que aún no se identifica. El sabio posee la ciencia, mientras que el filósofo ocasionalmente se ubica en la comprensión¹⁴. “Entre la ciencia y la no ciencia [Zenón] ponía la comprensión” (Cicerón, en Cappelletti, Á., 1996: 62, § 94).

13 En la base de la distinción entre filósofo y sabio está la diferencia entre lo verdadero y la verdad, ya que el amante de la sabiduría dice ocasionalmente, con relativa frecuencia, lo verdadero, mientras que quien la posee se ubica en la verdad misma. Esta distinción se ha de tratar más adelante y de un modo mucho más detallado.

14 La comprensión es un término técnico relativo a la teoría del conocimiento de esta escuela. Más adelante, en el tratamiento detallado de la lógica, se hará un estudio más detenido de esta categoría.

La comprensión es un estadio medio entre la ignorancia y la sabiduría, pero igualmente progresivo hacia la excelencia. Primero comprendo, luego ejercito la comprensión y finalmente incorporo los principios del sistema, para adquirir así la ciencia que acompaña la desenvuelta serenidad del sabio.

Contrario a Aristóteles que hacía de la ética un saber en cierto sentido frágil en comparación con la exactitud de la filosofía primera, los estoicos intentaron fijar la moralidad en fundamentos precisos, de tal manera que la correcta disposición ética del agente resultara impensable sin la ciencia de estos principios. De acuerdo con ello, la escuela de Zenón se muestra como un corpus de conocimientos teórico-prácticos que sirve de norma para que el filósofo llegue a poseer la ciencia y, por consiguiente, acceda a la felicidad en la sabiduría. Al filósofo de la Stoa no se le presenta un campo abierto a la investigación, sino que precisamente se le muestra un cuerpo doctrinal que le garantiza un método de obtención de la sabiduría, de la virtud y de la felicidad a través de la ciencia (Bréhier, E., 1944: 296).

En esta medida, el filósofo, lejos de ser autor de un pensamiento personal, tal como lo entendemos hoy día, es aquel que adopta el pensamiento de su escuela. En síntesis, a la pregunta por la felicidad, el estoicismo responde con un sistema dogmático, para usar las palabras con las que los escépticos señalaban irónicamente a la escuela del *citienese*¹⁵. En sus propias palabras, el arte de estos griegos se muestra al modo de un “sistema de comprensiones, ejercitadas a un tiempo

para un fin útil a las cosas de la vida” (Olimpiodoro, en Cappelletti, Á., 1996: 63, § 100). La transformación del alma se logra a través de la adhesión al sistema filosófico. El alma adopta una nueva disposición sólo gracias a la sistematicidad de un saber que le otorga la regularidad en la excelencia.

EL ESTOICISMO COMO SISTEMA ORGÁNICO

Según esta relación de interdependencia entre conocimiento y transformación moral, el estoicismo se nos muestra en la plenitud cerrada de su sistematicidad, pues reclama un corpus acabado y, en tanto tal, declaradamente consistente y autosuficiente. Precisamente por el predominio de la cuestión ética, en esta escuela se hace obligatoria la existencia de un sistema que garantice a plenitud y sin tornasoles el acceso a la felicidad.

De este modo, el sabio no es otro que aquel que se ubica en el centro del método y actúa y conoce según el canon decretado por el sistema. La virtud y la felicidad se alcanzan a través de los conocimientos basados en la ciencia reglamentada, de acuerdo con los principios orgánicos del sistema. Los tres campos de los que consta el sistema van a determinar, en sus vínculos fundamentales, la normatividad de la acción y del conocimiento. El sistema filosófico del estoicismo se nos muestra así como regla del conocimiento y, por ende, del ejercicio de vivir. Reiteramos, pues nos parece fundamental: el sistema del estoicismo aparece como un canon para que se dé el paso tan anhelado del hombre común al sabio.

¿En qué consiste entonces este sistema? Para comenzar podemos hacer una exposición algo dogmática de sus contenidos.

15 Mientras Sócrates responde a sus interrogantes con un escepticismo cínico y el Platón de las leyes con cierto autoritarismo investigativo, los estoicos proponen una doctrina que si bien en la historia ha mostrado su movilidad, desde adentro se muestra como acabada, esto es, como suficiente. Al respecto, confróntese Bréhier, E. (1944).

El sistema de los estoicos se divide en tres partes, todas convergentes en un mismo punto, pero autónomas en su propio campo: “Dicen que el discurso filosófico consta de tres partes, pues le pertenecen tanto la física como la ética y la lógica. Así lo dividió por primera vez Zenón de Citio en su [obra] *Sobre el raciocinio*” (Diógenes Laercio, en Cappelletti, Á., 1996: 51, § 50). Se ha repetido con insistencia que el sentido general del pensamiento de los estoicos antiguos se inclina por las preocupaciones éticas y prácticas. No obstante, resulta errado pensar que alguna de las partes es más relevante que las otras o que hay relaciones de subordinación entre ellas. Anthony Long lo expresa muy acertadamente:

La lógica y la física tienen fundamentalmente implicaciones éticas, y la misma ética está plenamente integrada con la física y la lógica. En un sentido, puede decirse que el fin práctico de “vivir bien” subordina en el estoicismo la física y la lógica a la ética. Mas el punto de vista estoico es que aquellas materias no pueden ser practicadas adecuadamente, a menos que uno sea hombre bueno o sabio, y recíprocamente el ser un hombre bueno o sabio requiere suma competencia en física y lógica. En un sentido más amplio, la ética informa todas las partes de la filosofía estoica. Pero como subdivisión de la filosofía en el estoicismo, la ética se relaciona con una serie de objetos, tales como la virtud, impulsos y actos apropiados, que requieren en su base, un conocimiento de la física y de la lógica (1965: 122).

Así, aunque cada uno de estos lugares relativos del saber goce de autonomía – pues tiene su propio campo de acción–, resulta inadecuado el intento de desligar completamente alguno de estos elementos, dado que ellos versan sobre el mismo objeto, visto

desde ángulos distintos, pero complementarios. En palabras de los mismos estoicos: “Ninguna parte [de las tres partes de la filosofía] prevalece sobre otra, según lo dicen algunos de ellos, sino que están mezcladas” (Diógenes Laercio, en Sevilla Rodríguez, M., 1991: 33).

El sistema es antes que nada unidad orgánica que si bien se puede diseccionar en distintos componentes, cada uno de estos sólo adquiere plena realidad en su relación con los demás: “Las partes de la filosofía son inseparables entre ellas” (Sexto Empírico, en Mondolfo R., 1974: 114). De esta forma, los estoicos “comparan la filosofía a un animal” (Diógenes Laercio, en Brun, J., 1968: 114). La filosofía es, antes que nada, un organismo cuyas partes poseen una naturaleza propia y singular y, sin embargo, sólo adquieren realidad efectiva en su relación con los demás componentes del sistema.

Nos resulta útil la imagen con la que los fundadores ilustraban el sistema. Ellos lo comparaban a “un campo fértil: la cerca que se halla alrededor es la lógica, el fruto es la moral, la tierra y los árboles son la física” (Diógenes Laercio, en Brun, J., 1968: 13). Las tres ramas del saber: lógica, física y moral, se encuentran estrechamente ligadas en un sistema orgánico, para el cual ninguna de sus partes puede ser obviada. Sin la cerca o sin la tierra el cultivo dejaría de ser tal. Con todo esto, la moral es el fruto, es decir, es aquello por lo cual tiene sentido el cultivo; es el elemento a la luz del cual el resto del proceso se llena de vida. Sin embargo, la relación entre los tres elementos del saber de los estoicos no obedece a principios de subordinación o sometimiento. En este orden de ideas podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que en la escuela del pórtico

los saberes constitutivos del sistema no se jerarquizan.

Cada una de las secciones en que se divide la filosofía se encuentra subdividida, a su vez, en componentes que hoy día se considerarían pertenecientes a otros campos diferentes. Así, la lógica, la física y la ética se presentan mucho más abarcantes de lo que el sentido actual del concepto permitiría pensarlo. La lógica se compone de elementos pertenecientes a ramas del saber reconocidas hoy día desde nombres más puntuales: epistemología, semántica, gramática, estilística y lógica formal (Long, A., 1975: 121). Aunque propiamente para los estoicos se dividía en dos ciencias: la retórica y la dialéctica. En síntesis, la lógica se ocupa, en general, de los diferentes elementos del raciocinio, tal como lo señala el siguiente fragmento: “Zenón dice conocer los elementos del raciocinio, qué cualidades tiene cada uno de ellos, cómo se armonizan entre sí y cuáles son las consecuencias de los mismos” (Arriano, en Cappelletti, Á., 1996: 53, § 57).

La física, por su parte, comprende temas que abarcan desde los dioses y los hombres, pasando por los distintos tipos de fenómenos celestes, llegando hasta los animales:

Ellos dividen la física en varias partes: la que trata de los cuerpos, la que trata de los principios, la que trata de los elementos, la que trata de dios, la que trata de los límites, la que trata del lugar y la que trata del vacío (Diógenes Laercio, en Brun, J., 1968: 35).

El objeto de la física es la naturaleza en la amplitud del sentido que posee este concepto entre los griegos (Long, 1975: 21).

Por último, la ética, lejos de instituirse como un tratado del deber ser, señala los modos

más adecuados en que el hombre puede entrar en consonancia con la razón constitutiva de la naturaleza en general y con la suya propia, la cual participa de la primera. Y por esto, lejos de instituirse como la prescripción de un conjunto determinado de actos, la ética se ocupa de pensar la mejor manera de llegar a la virtud y de permanecer en ella. Es decir, la virtud viene antes que los actos virtuosos, ella los explica. En suma, esta sección se constituye de tratados sobre la virtud y el vicio, sobre las posibles desviaciones morales y sobre el modo de sanear el propio apetito, tal como Diógenes Laercio lo sugiere:

Dividen pues la parte ética de la filosofía en secciones: sobre los apetitos, sobre los bienes y los males, sobre las pasiones, sobre la virtud, sobre los fines, sobre el primer mérito, sobre las acciones, sobre los deberes, sobre las persuasiones y desviaciones (En Cappelletti, Á., 1996: 116, § 285).

Ahora bien, la diversidad de estos subconjuntos, lejos de distanciarnos de la imagen orgánica que tenemos de la filosofía, nos sirve para lo contrario, ya que nos permite reconocer cómo la totalidad de los saberes –por parciales y fragmentados que sean– sólo tienen un sentido, siempre a la luz del sistema del cual se llena de contenido. La retórica o la dialéctica, el tratado de los principios o de los dioses, la teoría de los incorpóreos pierden toda fuerza explicativa si no acontecen dentro del marco del sistema como totalidad orgánica que garantiza la inmanencia de sus partes dentro del horizonte práctico.

Como ya dijimos, carece de sentido todo arte que no se oriente hacia un panorama práctico para la vida: “Todo arte, por lo demás, es un sistema de comprensiones ejercitadas

a un tiempo, utilizadas como recurso para un fin útil a la vida" (Sexto Empírico, en Cappelletti, Á., 1996: 63, § 103). Precisamente, gracias a esta interdependencia sistemática de los saberes, podemos decir que el conocimiento llega a ser terapia, que la física y la lógica, de un lado, y la ética, del otro, se reclaman, que teoría y praxis se confunden.

El sistema perfectamente engranado en su totalidad y en cada una de sus partes es derivado necesariamente de la comprensión global del mundo y del hombre que tiene

la escuela, más que del resultado de una voluntad filosófica de sistema. Podemos afirmar, entonces, que la filosofía está éticamente justificada precisamente por la comprensión que tiene la escuela del mundo, del hombre y de su mutua relación. Comprensión que obliga a plantear los asuntos éticos en clave científica y a mostrar el carácter práctico que tiene el saber sobre las cosas y el lenguaje. Así, la ciencia es determinante para la virtud, y la moralidad es impensable sin la destreza científica.

REFERENCIAS

- Bréhier, E. (1944). El estoicismo antiguo. En Bréhier, E. *Historia de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Brun, J. (1968). *Les stoiciens, textes choisis*. París: Presses Universitaires de France.
- Brun, J. (1977). *El estoicismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Brunschwig, J. (2000). *El saber griego*. Madrid: Ediciones Akal.
- Cappelletti, Á. (1996). *Los estoicos antiguos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Engberg-Pedersen, T. (1993). El descubrimiento del bien: *oikeiosis* y *kathékonta* en la ética estoica. En Schofield, M. y Striker, G. (Eds.) *Las normas de la naturaleza*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Frede, M. (1993). La doctrina estoica de los afectos del alma. En Schofield, M. y Striker, G. (Eds.) *Las normas de la naturaleza*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- García Gual, C. e Imaz, M.J. (1986). *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Madrid: Editorial Cincel.
- Goldschmidt, V. (2001). El estoicismo antiguo. En Parain, B. (Ed.) *Historia de la filosofía*. Vol. 2. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (1999). Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo". En Balbier, E. (Ed.) *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Irwin, T. (1993). La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad. En Schofield, M. y Striker, G. (Eds.) *Las normas de la naturaleza*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Juliá, V., Boeri, M. y Corso, L. (1998). *Las exposiciones antiguas de la ética estoica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Long, A. (1975). *La filosofía helenística*. Madrid: Revista de Occidente.
- Mondolfo, R. (1974). *El pensamiento antiguo*. Vol. 2. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Rist, J. (1995). *La filosofía estoica*. Barcelona: Crítica.

- Schofield, M. (2003). Stoic Ethics. En Inwood, B. (Ed.) *Cambridge Companion to Stoics*. Cambridge (United Kingdom): Cambridge University Press.
- Sevilla Rodríguez, M. (1991). *Antología de los primeros estoicos griegos*. Madrid: Ediciones Akal.
- Velayos Costelo, C. (1996, septiembre). *Oikeiosis*: la naturalización de lo moral en el estoicismo. *Revista de Investigación e Información Filosófica*, 204(52), 441-449.
- Veyne, P. (1995). *Séneca y el estoicismo*. México: Fondo de Cultura Económica.