

## El sabio epicúreo y el sabio estoico

CARLOS GARCÍA GUAL\*

**Resumen:** La figura del *sophós*, el «sabio», —y no la del filósofo— encarna el ideal ético de los estoicos y los epicúreos. Este ensayo analiza, con citas y comentarios críticos, las coincidencias y las divergencias entre ambas escuelas.

**Palabras clave:** Filosofía helenística, Sabiduría, Felicidad, Epicuro, Estoicos.

**Abstract:** L'image du «*sophós*,» le «sage», représente l'idéal de l'éthique stoïcienne et épicurienne. On analyse, à ce propos, avec des citations des textes les plus pertinents, et des notes critiques, les convergences et divergences des deux écoles hellénistiques.

**Key words:** Philosophie hellénistique, Sagesse, Bonheur, Epicure, Stoiciens.

Señalaba Aristóteles en su obra hoy perdida *Sobre la filosofía* (que conocemos sólo por breves fragmentos) que tanto el sustantivo *sophía* como el adjetivo correspondiente *sophós* han tenido a lo largo de la historia cultural griega diversas acepciones. Y distinguía cinco sentidos en la historia del término. Fue considerada *sophía*, en primer lugar, «la ingeniosa capacidad de inventar lo útil para las necesidades de la vida». Más tarde *sophía* fue la inventora de artes y técnicas que ya no servían a las urgencias primarias de la existencia, sino a lograr lo bello y refiando. En tercer lugar, se llamó *sophía* la habilidad intelectual para atender a los asuntos cívicos y crear leyes y un orden político. (A esta etapa pertenecen los famosos Siete Sabios). En tercer lugar *sophía* fue la investigación de la naturaleza (*physikè theoría*) y «sabios» quienes la investigaban. En quinto lugar, la meditación de las cosas divinas, supramundanas e inmutables, y su conocimiento fue reputado la más alta «sabiduría».

Este fragmento aristotélico ha suscitado muchos e interesantes comentarios (véase, como ejemplo, el de Rodolfo Mondolfo en *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955, págs. 557-8), pero no queremos demorarnos ahora en esa evolución progresiva del concepto de *sophía* y de *sophós*, sino que vamos a destacar una nueva acepción del mismo en la filosofía postaristotélica. En la época helenística los vocablos *sophía* y *sophós* se recargan de un nuevo sentido, una sexta acepción, pues, que pone el énfasis en la ética y en la práctica del saber, y que no es ya una actividad contemplativa, sino una actitud existencial que reúne *theoría* y *práxis* en el camino hacia la felicidad. El *sophòs* es el *sage*, no el *savant*. Es el que *sabe vivir*, y refleja en su actitud en el mundo su sereno dominio de una sabiduría colmada y dichosa. El sabio realiza así el ideal del filósofo, y no es el investigador tenaz del mundo del ser, sino el guía ejemplar hacia una

Fecha de recepción: 10 de noviembre de 2003. Fecha de aceptación: 25 de noviembre de 2003.

\* Catedrático de Filología Griega en la Universidad Complutense de Madrid.  
Facultad de de Filología, 28040, Madrid. E-mail: cggual@filol.ucm.es  
Ha publicado, sobre filosofía griega: *Epicuro. La secta del perro*, etc.

firme felicidad. En él se da la máxima aproximación a lo divino, esa platónica *homoiósis toi theoi*, ahora con claro énfasis en lo práctico y lo ético.

En una época en la que la filosofía se concibe como una búsqueda de la felicidad personal, amenazada por los tumbos y vaivenes del azar y angustiada por las constantes crisis políticas, el filósofo se presenta como el experto en esa terapia anímica que trae remedio y cura de las angustias y pesares, no tanto porque persiga una doctrina teológica o metafísica, sino porque sabe dirigir la vida mediante la razón hacia el bien y la serenidad de ánimo. De ahí que pretenda ser, más allá de la modestia socrática, no un buscador del saber, sino un sabio médico del alma, es decir, un *sophós*. (Sobre esa concepción médica del filosofar, cf. Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton Univ. Press, 1994).

La tarea del filosofar se orienta hacia la busca de la felicidad. Y esta finalidad viene de muy atrás. Desde los sofistas y Sócrates y Demócrito por lo menos. Pero en la época helenística ese énfasis resulta más apremiante. De ahí que la figura del sabio adquiriera un valor ejemplar, como un maestro no ya de la verdad, sino de la elección de vida. Este aspecto deriva de la imagen socrática del filósofo, pero adquiere, como decimos, un nuevo relieve práctico.

Esto lo subraya bien Pierre Hadot —en *¿Qué es la filosofía antigua?* (FCE, México, 1998— cuando en «La figura del sabio y la elección de vida» (o.c., pp. 240-241.) dice: «Si, pues, la filosofía no sólo es un discurso, sino una elección de vida, una opción existencial y un ejercicio vivido, es porque es deseo de la sabiduría. Es cierto que, en la noción de sabiduría, se incluye la idea de un saber perfecto. Sin embargo, como lo hemos visto a propósito de Platón y Aristóteles, este saber no consiste en la posesión de informaciones acerca de la realidad, sino que también es un modo de vida que corresponde a la actividad más elevada que el hombre pueda ejercer y se vincula íntimamente con la excelencia, la virtud del alma.

En cada escuela, la figura del sabio es, por tanto, la norma trascendente que determina el modo de vida del filósofo. Y debemos hacer constar que, en la descripción de esta norma, hay, más allá de las diferencias que aparecen en las distintas escuelas, acuerdos profundos, tendencias comunes que podemos descubrir».

Las páginas que P. Hadot ha dedicado a este tópico del sabio en las escuelas helenísticas subrayando su importancia filosófica, me parecen excelentes, pero hay un punto en que debemos discrepar de él, el que respecta a su observación de que: «Tal vez los historiadores de la filosofía no recalcaron lo suficiente la considerable importancia que tenía en la enseñanza de la filosofía antigua el discurso que consistía en describir al sabio» (p. 245). Bien puede ser cierto que algunos historiadores modernos hayan minusvalorado el tema, pero no es ése, desde luego, el caso del buen Diógenes Laercio, al que Hadot no cita aquí en ningún momento.

Tampoco nombra a Diógenes Laercio Olof Gigon cuando, en su libro *Problemas fundamentales de la filosofía antigua* (Compañía General Editora, Buenos Aires, 1962, pp. 252-59) contrapone los resúmenes sobre el sabio estoico y el sabio epicúreo que toma de fuentes griegas antiguas. El primer texto que Gigon traduce viene de Estobeo, *Eglogas*, II, 7,11g (S.V.F. I 216). (D.L. trata del tema en VII, 117-25) El segundo de Diógenes Laercio, X, 117-21.

Como veremos, el contraste entre ambos textos es de enorme interés, pues sirve para precisar cómo, sobre un presupuesto común —«un acuerdo profundo» sobre el papel modélico del sabio—, hay divergencias que caracterizan a las dos escuelas (Cf. M. Vegetti, «Il mito del saggio» en *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1990, pp. 271-300). Subrayaremos esas divergencias características al comentar los dos esbozos de Diógenes Laercio.

Gigon acierta a destacar cómo para las escuelas helenísticas la figura de Sócrates, a partir de los perfiles esbozados por Platón y por Antístenes y Jenofonte, aparece como el modelo de sabio aceptado por las escuelas helenísticas. Y es frente a ese paradigma socrático del sabio, feliz en su autosuficiencia, como se advierten los retoques y nuevos énfasis y matices. (Cf. F. de Luise-G. Garinetti, *Felicità socratica: Immagini di Socarte e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim, 1997).

## 2

El citado texto de Estobeo comienza recordando la división de los seres humanos entre «virtuosos» y «vulgares» —*spoudaíoi* y *pháuloi*. El término *spoudaios* (que sugiere ciertos ecos aristotélicos) parece, en los estoicos, equivalente de *sophós*, y, por paralelismo, empuja a traducir *pháulos*, por «ignorante». Así lo hace en su traducción A. Cappelletti, en *Los estoicos antiguos*, BCG, 1996 (p. 133, frg. 348):

«Paréceles, en efecto, a Zenón y a los filósofos estoicos que lo siguen que hay dos clases de hombres, la de los sabios y la de los ignorantes; que es propio de los sabios practicar las virtudes durante toda la vida, y de los ignorantes practicar los vicios. Por eso a los unos les corresponde acertar siempre en todas las cosas que emprenden, y a los otros, equivocarse. Y el hombre sabio, aprovechando las experiencias de la vida en la cosas que realiza, todo lo hace bien, con sabiduría y templanza y conforme a las demás virtudes; el ignorante, por el contrario, todo lo hace mal. Y 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 se hace invencible e inexpugnable. Por eso, ni es obligado por nadie ni a nadie obliga; no es impedido por nadie ni impide; no sufre violencia de nadie ni hace a nadie violencia; no domina ni es dominado; no perjudica a nadie ni él mismo es perjudicado; no tropieza con los malos (ni hace a otro tropezar con ellos); no es engañado ni engaña a otro; no miente ni ignora ni (nada) se le oculta; ni, en general, acoge lo falso. 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. Los ignorantes poseen todas las cualidades contrarias a éstas».

(El texto griego, con algunas notas, puede verse en A.C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, (1891), N. York. The Arno Press, 1973, pp. 188-90. El texto lleva el número de fragmento 148; los diez siguientes tratan también del sabio).

He ahí cómo la figura del sabio aparece adornada de todas las virtudes y excelencias (incluso las de ser alto y hermoso, rico y buen estratega, irreprochable e impecable en todo, mientras que los «ignorantes» quedan abrumados por todos los vicios opuestos). También otros autores antiguos (como Cicerón, *De finibus*, III, 75-76, y D. Lercio, en los párrafos ya citados) recogen esa doctrina estoica sobre el sabio como el ser humano de plena excelencia en todos los órdenes. (De ella se burla Horacio en *Sátiras* I, 3, 124 y ss., y *Epístolas*, I versos finales).

Esta imagen del sabio es, desde luego, una paradoja estoica. Es una clara muestra de la tendencia de la Estoa a exagerar y extremar sus tesis, sobre todo en el terreno ético. Esa afición a las paradojas ya está en Zenón y, aún más, en Crisipo, como analiza F.H. Sandbach (en *The Stoics*, Londres, 1975, pp. 43 y ss.). Es, en un principio, una exageración basada en un uso sesgado del lenguaje, como bien observa Sandbach:

«Muchas de las paradojas sobre el sabio, por las que los estoicos se hicieron famosos, dependían del uso de una palabra en un sentido inusual. Hacían afirmaciones evidentemente falsas, si se interpretan a nivel del lenguaje habitual, pero que podían ser verdaderas con otra interpretación. Así el sabio es rico, no en dinero sino en lo que es verdaderamente valioso, las virtudes; es hermoso, no con una belleza física, sino con la del intelecto; él es libre, aun siendo un esclavo, porque es dueño de sus propios pensamientos. Sólo él es rey: porque por «rey» se entiende un gobernante ideal, que debe conocer el bien y el mal. Sólo él es un profeta, un poeta, un orador, un general, porque sólo él conoce cómo ejercer estas profesiones como deben practicarse para conseguir resultados aceptables. La otra cara de la moneda es que todo hombre que no es sabio es un esclavo, de sus miedos y sus deseos; un loco, porque sus creencias son alucinaciones; un desdichado, porque no tiene ningún motivo auténtico de alegría. A él nada le es útil, nada le pertenece, nada le conviene; porque nada es útil sino la virtud, de la que carece, nada posee que no pueda serle arrebatado, y nada que no sea la virtud es una posesión de plena conveniencia. Muchas de estas paradojas procedían de los cínicos, cuya práctica al respecto heredaba una tradición socrática» (o.c., pp. 43-44).

Este resumen —que coincide en general con el que da D. Laercio, en VII, 121-25— traza una división profunda entre los sabios —que son, por esencia, «los virtuosos», *hoi spoudaioi*— y los otros, los ignorantes, viciosos, necios, *phauloi*, que son *hoi polloí*, la gran mayoría. Según el texto de D. Laercio los sabios «todo lo hacen bien» (VII, 124) y son, en definitiva, «divinos» (*theíous*, VII, 119).

La paradoja queda reforzada mediante la rotunda tesis estoica de que «entre la virtud y el vicio no hay nada intermedio» (*aréskei d'autois medén metaxù einai aretes kai kakías*, cf. D.L. X, 127). Esa aserción tan rotunda se opone a la teoría de los Peripatéticos que señalaban que entre la virtud y el vicio cabe el progreso moral, según apunta en ese mismo pasaje D. Laercio. (Y es interesante esa advertencia porque desde un comienzo esa absoluta oposición entre sabios y necios provocó graves problemas en la doctrina ética de la Estoa). Más tarde algunos de los estoicos tuvieron que admitir también ese estado intermedio del progreso moral, mitigando la oposición tan absoluta entre buenos y malos. Con todo, la oposición tajante de *spoudaíoi* y *phauloi* parece haber sido sostenida, según nuestros testimonios, por todos los maestros de la Estoa Antigua, desde Zenón a Crisipo. Notemos que si la asimilación del «sabio» y el «virtuoso» tiene una raíz socrática, el total contraste entre el sabio justo y la turba ignorante de los malos evoca la actitud tajante de los cínicos y su «inversión de los valores», el *paracharáttein tò nómisma*, el revolucionario lema del mordaz Diógenes.

La paradoja de presentar al sabio como el hombre perfecto en todo está cohesionada con otras tesis estoicas no menos paradójicas, como la de que «todas las faltas son iguales» y la de que «todas las virtudes están unidas entre sí», tesis sostenidas por Zenón y Crisipo. «Las virtudes, dice Crisipo, están unidas recíprocamente, no sólo por el hecho de que quien posee una las posee todas, sino también porque quien obra conforme a una cualquiera, obra en conformidad con todas; porque dice que no hay ni hombre perfecto que no posea todas las virtudes, ni acción perfecta que no esté realizada de acuerdo a todas las virtudes. Ya que son comunes los principios a todas ellas... (Plutarco, *De stoic. rep.*, 27, 1046 e; cit. R. Modolfo, *Historia de la filosofía greco-romana*, II, Bs. Aires, 1964, 5 ed., p. 137).

No vamos a discutir aquí ni la tesis en sí, ni sus presupuestos, porque ello nos llevaría a un planteamiento demasiado amplio (y remito a los libros y capítulos ya citados de Vegetti, Nussbaum, F. de Luise-G. Farinetti, y al espléndido y añejo de M. Pohlenz, *Die Stoa*, 1959). Por otra parte, pensamos que esos asertos paradójicos se basan en una retórica demasiado artificiosa. Y, en efecto, otros pensadores de la escuela, como Panecio y Posidonio, mitigarán tales axiomas y presentarán

correcciones que mitigan ese rigor inicial y abren nuevos horizontes, con influencias platónicas y aristotélicas. En esa evolución de la ética estoica se reflejan bien sus varios contextos históricos, como bien analizó G. Puente Ojea en su libro *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid, Siglo XXI, 1974.

## 3

*El sabio y las pasiones*

Nos interesa ahora destacar algunos rasgos característicos del modelo estoico en oposición al ideal epicúreo del sabio, tal como los apunta Diógenes Laercio. Partiremos de sus textos para destacar mejor los contrastes.

Comienzan los párrafos sobre el sabio estoico señalando (117) que está exento de pasiones y afectos: *apathè eínai tòn sophón*. El tema del sabio se ofrece a continuación del resumen sobre los *páthe* (es decir, «pasiones» y «afectos»). El sabio carece de movimientos pasionales: no le mueve la vanidad, ni el placer ni las penas, no se irrita ni se conmueve. Carece de *typhos*, el vano afán de gloria, denostado por los cínicos, y es inmune a las penas, y a las emociones. Sereno en su magnífica apatía vive próximo a los dioses. Esa *apátheia* se distancia de la *metriopátheia* de los aristotélicos. Aquí encontramos de nuevo el rigor extremado de la ética estoica, pues no sólo es que el sabio carezca de pasiones peligrosas, sino que permanece al margen de cualquier impulso afectivo, y gobierna su conducta sólo por su razón, un *lógos* depurado de cualquier afección sentimental. Recordemos que para los estoicos las pasiones son «enfermedades del alma», movimientos intelectuales desviados, errores de la razón, en oposición a la teoría platónica, expuesta en el *Fedro*, del alma tripartita.

Por otro lado, el sabio es piadoso, cumple las ceremonias del culto y ruega a los dioses. Sólo los sabios son verdaderos sacerdotes, porque saben lo que conviene al culto auténtico de los dioses. (119) Ignoran la compasión y cultivan la *philía*, una virtud que, opinan, sólo es posible entre sabios, y nunca puede darse entre ignorantes.

En un notable contraste, el sabio epicúreo presenta un talante más humano. Muy de acuerdo con el estilo epicúreo, que huye de las poses heroicas y la vana retórica, admite la naturalidad de las pasiones. Pero piensa que éstas pueden controlarse con la razón. Las frases del resumen de D.Laercio sugieren puntuales contrastes con los dogmas estoicos.

Los epicúreos admiten pues que también el sabio queda expuesto al embate natural de los sufrimientos y emociones, pero él sabrá contenerse al máximo para que sus sentimientos no sean obstáculo a su sabiduría. (*Páthesin mállon syschésthai, ouk àn empodísai pròs tèn sophian*, X 117). También Epicuro aprecia la serenidad de ánimo, la *ataraxia*, como uno de los fundamentos de la dicha, pero no requiere para ella una apatía fundamental, sino un dominio anímico de las afecciones sentimentales (Cf. C. Diano, *Scritti epicurei*, Florencia, Olschki, 1974, pp. 253 y ss.).

El sabio epicúreo sufre, pero sabe sobreponerse al dolor. «E incluso si es torturado, el sabio es feliz. Aunque, al sufrir la tortura, en ese momento pueda quejarse y gemir». A diferencia del sabio estoico, inmutable en medio de los mayores tormentos (recordemos el ejemplo de Epicteto), el epicúreo puede quejarse y hasta llorar cuando sufre dolores. Pero sabe sobreponerse a esos momentos, ya que sabe que los grandes dolores duran poco, y los contrarresta con la fuerza de su ánimo. En su memoria permanece el recuerdo de los tiempos felices como un antídoto contra los instantes de dolor. También el sabio puede afligirse (*Kai lypésthai tòn sophón*). Pero sabe contrarrestar esos

momentos de aflicción con su ánimo alegre, los recuerdos gratos del pasado y su confianza en el futuro.

«El sabio sólo conservará la gratitud (*mónon chárin héxein tôn sophón*), y pasa su tiempo habitualmente entre seres queridos, tanto presentes como ausentes». (Dice una frase de D.L. ha sido generalmente malentendida y malinterpretada), Si la divinidad no experimenta ningún sentimiento, y no conoce ni la irritación ni la gratitud (*oúte orgés oute cháritos*), el sabio sabe conservar en su ánimo la *cháris*, el agradecimiento por los momentos felices, por la dicha de vivir y la amistad. La *cháris* es algo muy importante en el pensamiento griego clásico, y es extremadamente hermoso este lema epicúreo. (Sobre la *charis* y la *elpís* como algo positivo, cf. Diano, o.c., p. 259 y ss., y mi artículo en *Athlon, I, Hom. F.R. Adrados*, Madrid, 1987, pp. 279-87).

Frente a la impasibilidad y el ánimo implacable del estoico, que no conoce ni la compasión ni el perdón, el epicúreo está dispuesto a disculpar y perdonar. Tampoco castigará a sus sirvientes, sino que los compadecerá y perdonará a cualquiera de los buenos. Sentirá *éleos* («compasión») y ofrecerá *sygnóme* («comprensión, perdón») a cualquier persona sin mala intención.

Epicuro no se muestra tan partidario de los lazos familiares como los estoicos. Al menos en la teoría. (Es bien sabido que sus relaciones con su madre y sus hermanos fueron intensas y muy afectuosas). Y pone un especial énfasis en el valor de la amistad, la *philía*, al tiempo que está muy en guardia frente a los embates del amor-pasión, el *eros*, aureolado de prestigio en su idealización platónica.

En efecto, los epicúreos «opinan que el sabio no se enamorará». «Tampoco creen que el amor sea de origen divino». «Las relaciones sexuales nunca producen provecho. Pero son amables siempre que no produzcan daño». «El sabio puede incluso casarse y tener hijos. En alguna circunstancia de su vida puede contraer matrimonio. Pero también puede disuadir a otros de él». (Filodemo y Lucrecio recomiendan para las relaciones sexuales tratar con prostitutas amables y discretas).

### *El sabio y la política*

También en este terreno contrasta la postura de muy notable ambigüedad de los estoicos con las actitudes epicúreas, moderadas y muy claras.

Recordemos algunas máximas del resumen epicúreo que da D.L. (o.c., 119): «El sabio no hará política (*oudè politeúsetai*). Ni se hará cínico. Ni mendigará. Incluso si se quedara ciego mantendrá su forma de vida. Puede acudir a los tribunales. Y legar escritos a la posteridad. Pero no acudirá a las reuniones de mucho gentío. Velará por su hacienda y su futuro. Amará la campiña. Se enfrentará al azar. Y no abandonará ningún amigo. Velará por su buen nombre, pero sólo en la medida precisa para no ser injuriado. Se alegrará más que los otros en sus investigaciones. Tendrá estatuas si le gusta, pero es indiferente que las tenga. Sólo el sabio sabe dialogar sobre las artes musicales y poéticas, pero no compondrá poemas por oficio. Puede ganar dinero con su sabiduría, pero sólo en caso de necesidad. En la ocasión puede servir a un monarca. Estará agradecido a cualquiera por una buena corrección. Y puede montar una escuela, siempre que no atraiga a las masas. Incluso dará lecturas ante la gente, pero no por su gusto. Tendrá principios de certeza. Incluso en sueños se mantendrá ecuánime. Y por un amigo llegará a morir, si es preciso».

Vemos aquí un firme punto de partida: «el sabio no tomará parte en la política». Es decir, el sabio convive en la ciudad con sus convecinos, pero se abstiene de frecuentar la escena política. Esto está en la línea del lema epicúreo *lâthe biósas*, «vive inadvertido». El elogio de la vida retirada como ámbito resguardado de la felicidad es un tópico bien conocido. Los epicúreos desconfían de la gente

y de los poderosos, de las masas incultas y fácilmente agitadas. Pero, al mismo tiempo, rehúsan las actitudes extremas del rechazo social. Por eso no practican ni el cinismo ni la mendicidad; de igual modo que en el plano intelectual se oponen al escepticismo. Son sociables, pero saben mantenerse a distancia de la muchedumbre inquieta y están desengañados de las promesas y trampas de los políticos. Prefieren confiar en la amistad que en la justicia. Lo máximo que puede obtener el filósofo de la sociedad es la paz y cierta seguridad (*aspháleia*) que le permita gozar de paz en su retiro ciudadano. El sabio no pretende nunca los aplausos populares y no cultiva la adulación retórica ni arriesga su serenidad por agradar a la gente. Se preocupa por obtener un *modus vivendi* discreto. No se dedicará a los negocios, pero puede sacar dinero de sus propias enseñanzas. (En contra de la opinión de Sócrates y Platón). Vive contento en su *aurea mediocritas*, que le permite cultivar con fervor la amistad y los estudios, con que disfruta muchísimo. Paradójicamente puede arriesgar su dicha por ayudar a un amigo, e incluso morir por él.

La situación es distinta en la doctrina estoica. De un lado se perciben ciertos ecos del cinismo, con el que la escuela conecta, y por otro el afán de servir a la sociedad que caracteriza el discurrir del pensamiento estoico hacia posiciones conservadoras. De un lado tenemos el ideal del sabio perfecto, situado muy por encima de las leyes y los anhelos humanos, y del otro la aceptación del progreso moral, destacado en los pensadores de la Estoa Media y la Nueva, en franca conexión con la teoría de los deberes de carácter social. De ahí ciertas tensiones, contadicciones y variaciones de la escuela.

Si en los cínicos domina el individualismo desgarrado, y la renuncia a cualquier clase de cooperación social —Diógenes es el ejemplo claro de ese rechazo total de los valores sociales—, pronto los estoicos admiten que el ser humano virtuoso (el sabio) es «por naturaleza un ser sociable y activo» (*Allà mèn oudè en eremíai phasi biósetai ho spoudaios; koinonikós physei kai praktikós*, D.L. 123). De ahí que se admite que «el sabio hará política, salvo que algo se lo impida». (El contraste explícito con el epicureísmo lo comentan Séneca en *De otio*, 3, 2 y Cicerón, *De finibus*, II, 20, 28).

Cuando leemos con atención algunas líneas en que Diógenes Laercio resume los preceptos estoicos, en ese desorden casi habitual en él, advertimos esa disyunción entre la visión idealista del sabio, perfecto y su función social en un mundo ocupado por gentes faltas de sabiduría y virtud. Voy a citar unos párrafos en los que se parece el contraste con los consejos epicúreos (D. VII, 121-125):

«Y afirman que el sabio tomará parte en la política si nada se lo impide, como asegura Crisipo en el primer libro de *Sobre las vidas*; pues efectivamente reprenderá el vicio e inducirá a la virtud. Y se casará, como mantiene Zenón en su *República*, y tendrá hijos. Y es más, el sabio no se contentará con meras opiniones, es decir, a nada falso dará su asentimiento. Y se hará cínico. Pues el cinismo es, como dice Apolodoro en su *Ética*, «un atajo en el camino a la virtud». Y comerá carne humana en el apremio de las circunstancias. Sólo él es libre, mientras que los viles son esclavos; porque la libertad es la facultad de obrar uno mismo por propio impulso; y la esclavitud la privación de la acción independiente.

... Y los sabios no sólo son libres, sino, además reyes, ya que la realeza es un poder que no tiene que dar cuentas y que sólo sería firme en manos de los sabios, como afirma Crisipo en su *De cuán apropiadamente empleó Zenón los vocablos*. Pues sostienen que quien manda debe conocer el bien y el mal y ningún hombre vil es entendido en esto. Así mismo sólo los sabios son aptos para ejercer las magistraturas, para ejercer como jueces y actuar como oradores, mientras que de los hombres viles ninguno es capaz. Y aún más, son impecables en ello, porque no caen en fallo alguno. Y son

inofensivos, pues no hacen daño a otros ni a sí mismo. Y no son compasivos ni tienen perdón para nadie; pues no pasan por alto los castigos que se desprenden de la ley, ya que el ceder y la compasión y la misma clemencia son naderías propias de un alma que finge benevolencia ante las penas; y ellos no creen que éstas sean demasiado duras...

Y dicen también que la amistad sólo existe entre los virtuosos, por la semejanza que hay entre ellos. Pues afirman que la amistad es una cierta comunión en las cosas de la vida, en virtud de la cual nosotros nos valemos de los amigos como de nosotros mismos. Explican que el amigo es algo deseable por sí mismo y que tener muchos amigos es bueno. Entre los viles dicen que amistad y que nadie es amigo de un malvado. Y que todos los necios desvarían, pues no son sensatos, sino que actúan en todo con un desvarío igual a la locura.

El sabio todo lo hace bien, en el sentido en que decimos que Ismenias toca bien todos los aires de flauta. Y todas las cosas son de los sabios, pues la ley les ha dado un derecho total de propiedad. Pero se suele decir que algunas cosas son propiedad de los necios, como de las casas se dice, por un lado, que son de la ciudad, y, de otro, de sus usuarios».

La participación del sabio en la política real no está exenta de ambigüedades. (Cf. De Luise-Farinetti, o.c., pp. 201-2). Como hemos visto, el estoico no sólo aspira a un feliz retiro y un *bíos theoretikós*, sino que se siente impulsado hacia el *bíos praktikós*, atendiendo al anhelo natural de su sociable naturaleza. Sólo el sabio merece pues, por sus conocimientos y su dominio de la razón, ser rey, como ya había sugerido Platón, pero es difícil que los demás le concedan tal rango. En caso de no poder alzarse como monarca, puede servir de consejero a otros, afirmaba Crisipo. Aunque con esa tarea política arriesgue su autarcía y su serenidad de ánimo, el premio parece que le vale la pena. Y, en efecto, nos es bien sabido cómo varios estoicos asumieron ese papel de consejero áulico, ya sea Esfero en Esparta, ya luego Séneca junto a Nerón.

G. Puente Ojea ha destacado bien cómo a lo largo del desarrollo histórico la doctrina de la Estoa supo acomodarse a los contextos políticos con una rentable versatilidad. Esta flexibilidad de las actitudes prácticas de los estoicos no deja de parecer curiosa cuando pensamos en los fundamentos rígidos de su concepción del sabio perfecto, soporte austero de una razón desapasionada y abstracta. Pero fue esa flexibilidad en la comprensión de sus dogmas escolares la que permitió a los estoicos ofrecer sus propuestas de virtud, desde Zenón, discípulo del cínico Crates, hasta el melancólico Marco Aurelio, emperador desengañado al frente del Imperio Romano.

Este contraste entre el modelo del sabio y los compromisos mundanos de la Estoa está bien visto por M. Vegetti, cuando indica, al final de su libro *L'etica degli antichi*, cómo en su afán moralista los estoicos sustituyeron la metáfora aristotélica del arquero, por una nueva: la del filósofo como actor dramático, que realiza bien su papel y que tiene en el sabio perfecto un modelo de referencia escénica.

El problema, según Vegetti, se plantea en estos términos:

«¿Existe una relación posible entre la biografía imaginaria, *plásmata*, del sabio, y las reglas del efectivo comportamiento moral? El sabio actúa ciertamente como cualquiera que siguiese las normas de la naturaleza; pero la universal desviación respecto a estas normas produce de hecho una quiebra a primera vista incolmable, que hace de lo que en principio es normal una excepción inaudita. El sabio puede entonces ser pensado —según una interpretación bastante difundida entre los antiguos y los modernos— como un modelo de referencia, un standard de orientación y valoración del progreso que debería cumplirse en el espacio intermedio entre la desviación y la norma, la maldad del necio y la perfección moral. Pero este progreso, como se ha visto, es a su vez aporético: porque, en primer lugar, no llega de hecho nunca a su final; y porque cualquier avance es conside-

rado por los estoicos algo imperfecto, y por ello «sumergido» en el vicio. El modelo y el standard representan —si falta cualquier valoración positiva del espacio intermedio entre bien y mal, virtud y vicio— más un punto de vista desde el que pronunciar la condena implacable de los necios, es decir, de la humanidad entera, que una meta propuesta a su mejoramiento.

Frente a este «*impasse*», es probable que ya Zenón se haya preocupado, como escribe Bréhier, de «dar a la teoría del sabio interpretaciones y límites capaces para volverla compatible con la reglamentación moral de la vida cotidiana»; es menos probable, sin embargo, que él haya visto con claridad los nuevos problemas que esa tentativa habría abierto, dejándolos en herencia a los debates de la escuela» (p. 282).

Esos debates cobran pleno vigor en la Estoa Media y la Nueva. Cicerón los resume bien, y aprueba las soluciones de Panecio y Posidonio, que se aproximan a tesis aristotélicas y platónicas, al admitir el progreso moral y rechazar las paradojas ya mencionadas. Vegetti recuerda cómo Cicerón recuerda la alternativa esencial: «O se acepta un único bien, la virtud estricta, y entonces se vuelve a Aristón, y tras él a la impresionable rigidez de los cínicos; o se sigue a Panecio, que había evitado la «tristitia atque asperitas» de los viejos estoicos, reconociendo una pluralidad de bienes, es decir el valor de los intermedios, de los «preferibles» y de los *officia* —y se reconoce entonces la sensatez de la ética aristotélica, haciéndola un tanto más austera, pero aceptando la fundamental ductilidad respecto a la vida individual y social (*De fin.* IV, 78)» (Sobre este desarrollo de la moral estoica ilustrar bien el libro de Puente Ojea).

Debemos concluir ya estos apuntes, volviendo al contraste entre el sabio epicúreo y el estoico. Diógenes Laercio ha subrayado, en frases paralelas a veces, la oposición entre uno y otro (respecto al dolor y la pena, el cinismo, la política, etc.), lo que no excluye algunos puntos comunes (la autosuficiencia, el aprecio de la amistad, el no embriagarse, el no cultivar la ironía, etc.). Hay un punto de partida común a ambas escuelas, como señala Hadot y otros, y luego unas divergencias notables. Entre éstas conviene notar que la excesiva idealización de la figura del sabio estoico hace que no pueda presentarse en la realidad —aunque algunos estoicos llegaron a proponer dos ejemplos: Homero y Sócrates—, mientras que los epicúreos vieron en la vida del fundador de su escuela la realización ejemplar de su modelo. Lucrecio nos ha legado las más entusiastas alabanzas al evocar en su poema la figura de Epicuro. Ningún estoico suscitó entre sus discípulos acentos semejantes. Pero el sabio estoico, como figura ética ideal, gozó de duradero aprecio. Pervive en tiempos modernos, como atestigua bien Kant, que —en la *Crítica de la razón pura, Dialéctica trascendental*, II 3—, escribió:

«El sabio de los estoicos es un ideal, es decir un hombre que existe sólo en el pensamiento, pero corresponde finalmente a la idea de la sabiduría... No tenemos nosotros otro criterio para juzgar nuestras acciones más que la conducta de este hombre divino en nosotros, con el que podemos parangonarnos, juzgarnos, y así mejorarnos, aun cuando no nos sea nunca posible alcanzarlo».