

La filosofía como terapéutica vital humana

III.º Las terapias del deseo y sus tribulaciones

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ

SUMARIO: La idea de una filosofía práctica y compasiva, al servicio de los seres humanos, que satisfaga sus necesidades más profundas, resuelva sus perplejidades más urgentes, y los conduzca de la infelicidad a la plenitud de vida, hace de la ética helenística un tema de estudio cautivador para todo pensador que quiera acercar la filosofía al mundo y a la vida real.

PALABRAS CLAVE: La filosofía como ética y moral, plenitud de vida, una filosofía al servicio del hombre y la vida real.

ABSTRACT: The idea of a compassionate and practical philosophy in the service of human beings, to satisfy their needs, solve their most pressing perplexities, and lead him from unhappiness to the fullness of life, makes Hellenistic ethics a captivating theme for all thinkers who want to bring philosophy to the world and real life.

KEY WORDS: Philosophy as ethics and morals, fullness of life, philosophy for human beings and real life.

1. La filosofía como terapia

En dos estudios anteriores hemos presentado la Filosofía como “forma de vida”, siguiendo a P. Hadot -Iº: *Estudio Agustiniano* 44 (2009) 235-275, y “medicina del alma”, de acuerdo con Cicerón, Aristóteles, Epicteto, Séneca y otros pensadores: IIº.- *Estudio Agustiniano* 49 (2014) 553-595.

En este escrito -IIIº- queremos concretar:

“La idea de una filosofía práctica y compasiva –es decir, una filosofía al servicio de los seres humanos, destinada a satisfacer sus necesidades más profundas, hacer frente a sus perplejidades más urgentes y llevarlos de la infelicidad a un cierto estado de florecimiento– es una idea que hace de la ética helenística un objeto de estudio cautivador para un filósofo que se pregunta qué tiene que ver la filosofía con el mundo real”¹.

Las escuelas filosóficas helenísticas de Grecia y Roma –estoicos, escépticos y epicúreos– veían la filosofía como un medio de afrontar los problemas más penosos de la vida humana. “Vieron al filósofo como un médico compasivo cuyas artes podían curar muchos y abundantes tipos de sufrimiento humano”: N 21. S. Isidoro, *Ethymologiae* IV, ve la medicina como *secunda philosophia*, pues así como hay una medicina del cuerpo la filosofía es *la medicina del alma*. Así, la filosofía es un “arte de vivir” que implica “complejas prácticas de formación del propio yo”, de modo que: “el uso filosófico de la razón es la técnica mediante la cual podemos llegar a ser verdaderamente libres y maduros”: N 24.

Martha C. Nussbaum, a quien seguimos en este estudio, investiga estos temas en la filosofía helenística, que incide también en el mundo romano, en su unión de teoría y práctica y en estrecha relación con la historia y la política, aunque, siempre, “tomando como principal hilo conductor la analogía entre la filosofía y la medicina como artes de la vida”: N 25; 27. Aristóteles se utiliza como autor de contraste, y se deja un poco al margen a los cínicos por la inseguridad de sus fuentes. Se trata con detalle la terapéutica de autores como Epicuro y Lucrecio, los estoicos como Crisipo o Séneca, y los escépticos como Carnéades y Cicerón.

Así, se ve que conviene tomar ciertas distancias con respecto a las pasiones, comenzando por la cólera que, como otras emociones, produce una inquietud y una ambivalencia que encontramos al investigar, por ejemplo, la invulnerabilidad en Epicuro matizada por la amistad o los compromisos con el mundo, de Lucrecio, que implican el amor conyugal, paternal y patrio. Y, el mismo Séneca matiza también su opinión contraria a las pasiones o la autosuficiencia: N 29.

Por su parte, Aristóteles exige unas condiciones sociales que permitan a todo ciudadano “prosperar más y llevar una vida feliz” (N 30), mientras que las escuelas helenísticas tienden a la vida retirada y la independencia

¹ M. C. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel S., Paidós, Barcelona 2003, 21. En adelante N. La autora de esta obra es premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2012. Cf. Discurso de Marta Nussbaum: “El florecimiento de las Humanidades”, en ABC 27.10.2012: Primer Plano. Príncipe de Asturias. La ceremonia, p. 22.

de los bienes materiales. Por eso Marx, acaba por dejar a Epicuro para ir hacia Aristóteles. Pero, no deja de ser cierto que el ansia de dinero y de poder corrompen las relaciones personales y sociales. Por tanto, la atención al interior requiere atender los males sociales y viceversa. Así, el estoicismo, filosofía de contención, promueve, con toda la tradición occidental avanzada, el “respeto universal de la dignidad humana” más allá de clases, sexos y razas: N 32.

Por todo esto, Epicuro escribe: “Vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma”: N 33. Un antiguo maestro escéptico se presenta como sanador del alma: “Al ser un filántropo, el escéptico desea curar mediante el argumento, en la medida de lo posible, las arrogantes y vacuas creencias y la temeridad de las personas dogmáticas”: N 33. Y el gran estoico Crisipo proclama: “No es verdad que exista un arte llamada medicina que se ocupe del cuerpo enfermo y no haya ningún arte equivalente que se ocupe del alma enferma. Ni es verdad tampoco que esta última sea inferior a la primera, ni en su alcance teórico ni en su tratamiento terapéutico de los casos individuales”: N 34.

Lo mismo dice Cicerón: “Hay, te lo aseguro, una arte médico para el alma. Es la filosofía, cuyo auxilio no hace falta buscar, como en las enfermedades corporales, fuera de nosotros mismos. Hemos de empeñarnos con todos nuestros recursos y toda nuestra energía en llegar a ser capaces de hacer de médicos de nosotros mismos” (*Tusculanas* = *DT* III,3,6): N 34. En fin, que filosofar es siempre un medio de “aliviar el sufrimiento humano” y “el objeto de la filosofía es el florecimiento humano” o *la eudaimonía* que es *la plenitud de vida*: N 35.

El modelo terapéutico se distingue del esquema platónico que busca el sumo bien en lo divino y del aristotélico que encuentra en la naturaleza, en las cosas mismas, su fundamento ético. Para el platónico, “la indagación ética no es hurgar en nosotros mismos”, pues, puede que: “todo lo que somos, queremos y creemos sea un completo error”: N 40. Es verdad que la salud no deriva de los deseos del paciente, pero tampoco existe, en el cielo, fuera de las personas. Buscamos la verdad ética como seres humanos aunque la ética no esté libre de antropocentrismos y necesite de cierta coherencia más allá del utilitarismo y del combate social: N 41; 43; 46.

El psicoanálisis, que ha descubierto la profundidad humana, aunque a veces se conforme con la *normalidad*, no deja de aspirar a *la plenitud de*

vida: N 49. Pues, en la persona humana siempre hay una parte sana y otra que no es tan de fiar. Por eso, se precisa una norma provisional de salud y vida plena, un diagnóstico provisional de la enfermedad a curar, un método y “unos procedimientos filosóficos adecuados”: N 50. Porque, como el sentido de la medicina es curar, el de la filosofía es “el florecimiento humano”, llevar al hombre a su plenitud: N 58. Esta filosofía “es una compleja forma de vida con complejos modos de habla y escritura”, para cambiar la realidad, de modo que su luz interior se dirija también al exterior como ya vio Marx: N 60; 61.

Así, hablamos de *terapia del deseo* porque no estamos ante oleadas de emociones ciegas sino de “elementos inteligentes y perceptivos de la personalidad” muy “vinculados a las creencias” que “se modifican al modificarse éstas”. Pues, las pasiones son irracionales porque son, hasta cierto punto, falsas e injustificadas e incluso perniciosas pero no en el sentido de que no tengan “nada que ver con el argumento y el razonamiento”(N 63) ni con la dimensión más profunda de la persona. De ahí, la necesidad del examen, del conocimiento propio y el discernimiento del medio social que las promueve, para llegar a “un estado de libertad frente a la turbación y la agitación”: N 66.

Pues, por un lado parece que las emociones deben ser erradicadas y, por otro, hay una vida plena de amor, amistad, fortaleza y vínculos políticos y económicos: N 67. En este sentido, Aristóteles es un autor de contraste que invita a una cierta eficacia que también buscan los escépticos: N 68. El mismo estoicismo, que trueno contra las pasiones, ha intentado mejorar las sociedades “durante un período de más de quinientos años”, Séneca ofrece un retrato ambivalente “del amor y la cólera” en su *Medea*: N 70. Y, en los pensadores helenistas, las pasiones “no son en absoluto ‘naturales’ (es decir, innatas) sino socialmente construidas y enseñadas”: N 70.

Esto nos hará a conocer mejor las diversas sociedades, las comunidades terapéuticas y sus métodos. Sus argumentos filosóficos, *relativos a valores*, tienen una finalidad *práctica*, *responden a cada caso particular*, como hace el buen médico, y tienen por *objeto la salud del individuo*. Por eso, el uso de la *razón práctica es instrumental* igual que *el argumento médico*: N 72. Por su parte, el enfermo o discípulo “va adoptando (esos modos filosóficos) en busca de una buena vida y de la liberación del sufrimiento”: N 73.

2. La dialéctica médica: Teoría y práctica según Aristóteles

La analogía médica está enraizada en Aristóteles por ser un gran biólogo e hijo de médico. Al conocer la medicina del cuerpo pregunta por la

del alma y las enfermedades del pensamiento, del juicio y del deseo. “Era también muy natural, al reflexionar sobre las experiencias de persuasión, consolación, exhortación, crítica y apaciguamiento, pensar que el arte de las artes eran las técnicas oratoria y dialéctica, el *logos* entendido de determinada manera”: N 76.

De hecho, ya en Homero encontramos esta idea de que el *logos* era para las dolencias del alma lo que la medicina para las del cuerpo. Empédocles dice que proporciona *phármaka* (medicamentos) para los males humanos. No obstante, la pretensión de la filosofía de ser “arte de la vida” es aún muy polémica pues ese lugar lo ocupa la religión popular: N 77-78. Con todo, los *logoi* del *Elogio de Helena* de Gorgias, son como medicamentos que tratan de “poner fin al miedo y eliminar la congoja”: N 78. Así, surgen profesionales que pretenden ayudar a las personas a controlar su vida, pues, en Demócrito, la sabiduría libra el alma de sufrimientos, la equilibra y la restaura: N 79.

Como dice Isócrates: “Para las enfermedades del cuerpo, los médicos han descubierto muchas y variadas formas de tratamiento terapéutico; pero para las almas enfermas (...) no hay más medicamento que el *logos*, que golpeará con fuerza a quienes están en el error” (*Sobre la paz*, 39)”: N 79. Así, el razonamiento ético/político es un arte de curar las afecciones psicológicas. De ahí que, las falsas creencias se tratan, con vistas a la salud psíquica, en diversos diálogos de platónicos que influyen mucho en los pensadores helenísticos: N 81. Aquí, recordamos, de paso, que la mujer se encuentra muy marginada en el mundo platónico y aristotélico: N 84.

Aristóteles recoge gran cantidad de diferentes opciones éticas y políticas pero con la idea de que “los seres humanos no buscan lo tradicional sino lo bueno (*Política* 1269a3-4)”. Su objetivo es definir una idea universal de “plenitud humana” capaz de guiar “la elección ética y la planificación política en cualquier comunidad humana”: N 85; 89. Aristóteles criba las diversas experiencias para llegar a lo más auténtico y original de la tradición recibida añadiendo poco a poco el progreso de cada arte en su búsqueda de la verdad.

Así, la experiencia de la ética no es mera comprensión teórica sino que tiende a “la mejora de la práctica” como en la medicina: Pues, como no deseamos sólo saber lo que es la justicia sino ser justos o el valor sino ser valerosos, del mismo modo queremos estar sanos más que saber qué es la salud, dice Aristóteles en la *Ética eudemia*: N 87-8. Del mismo modo, en la *Ética nicomáquea*, el arquero apunta a un blanco: el objetivo del bien que queremos alcanzar, frente al *statu quo* que deseamos cambiar, para gozar la salud personal, en cada caso particular, pero sin olvidar los

lazos familiares y ciudadanos: N 89-90; 92-93; 96. Esto nos debe llevar al escrutinio dialéctico de “*las opiniones alternativas*” (N 106) para desechar las falsas creencias y retener las verdaderas: N 109.

2.1. La emociones y la salud ética en Aristóteles

Aristóteles valora las emociones e invita a cultivarlas. Esta posición es muy atacada por los pensadores helenistas. Para éstos, las emociones serían algo completamente irracional cercano al mundo animal: N 112. Pero, para los grandes pensadores griegos, las emociones son formas de *conciencia intencional* que va “*dirigida a o acerca de un objeto*”: N 113. Hoy, también pensamos lo mismo fundados en los grandes investigadores de la bio-psicología².

Esas falsas creencias guardan íntima relación con el modo “como yo te veo o veo lo que has hecho, no del modo como tú eres realmente o de lo que tú realmente has hecho”: N 113. Pero, estas creencias pueden modificarse. Entonces, las emociones pueden ser *racionales o irracionales, verdaderas o falsas*. Pues, todo apetito humano responde a un razonamiento e instrucción, según Aristóteles, y puede ser educado de modo inteligente como puede verse en el caso del miedo. Así: “el objeto del apetito bien formado, dice, es ‘lo que está bien’ (*kalón*, 11 19b16)”: N 115; 120.

Esto lo vemos en la compasión ante un sufrimiento importante, a nuestro juicio inmerecido, y que tememos que podríamos sufrir también nosotros o algún ser querido y que despierta nuestro sentido de la *injusticia*: N 121. En la compasión siempre estamos tratando de cosas importantes y de bienes que importan mucho, igual que no nos encolerizamos, sin más, por cosas sin importancia.

Lo mismo ocurre con el amor, que es “una relación con componentes emotivos” de afecto mutuo, “benevolencia mutua” y “conciencia mutua de todo eso”. El amor erótico se caracteriza por su especial intensidad. Puede comenzar asimétricamente pero llevar a una *philia* mutua. En todo caso, el modo cómo se perciben ambas partes, “y las creencias que tiene cada una acerca de la otra, son fundamentos indispensables de la emoción”: N 125.

En Sócrates, la persona buena es autosuficiente e invulnerable, lo que otros consideran desprecios carecen para ella de importancia, y no tiene necesidad de venganza, pues “nada humano hay digno de gran afán” (*Rep.*, 604B12-C1)”, ni tan siquiera la muerte: N 127-128. Pero, a Aristóteles, la persona impávida no le parece virtuosa sino desequilibrada, le

² Cf. A. Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica, Barcelona 2005.

tacharía de loco e insensible si no temiera nada, ni terremotos ni tempestades. Piensa que hay que buscar un equilibrio entre miedo y valor, mansedumbre y cólera, sensibilidad y fortaleza: N 129-130. Y: “La racionalidad reconoce la verdad; el reconocimiento de algunas verdades éticas es imposible sin emoción; de hecho, ciertas emociones comportan esencialmente esos actos de reconocimiento”: N 131.

Es cierto que la gente suele valorar demasiado las cosas externas como el dinero, el honor o el poder, y olvida cosas más importantes, pero la función de la filosofía y la educación es valorar “las cosas que valen realmente la pena” como la amistad o afinar las emociones mediante la deliberación y la argumentación: N 132. Con todo, estamos ante una tarea difícil pues las emociones pueden depender de “un tipo de creencia o juicio menos accesible al escrutinio dialéctico que la mayoría de las demás creencias de la persona” y exige más profundidad. Pero: “Los pensadores helenísticos desarrollarán la idea y aceptarán el desafío”: N 135.

En Aristóteles hay más, pues la persona posee unas “relaciones materiales e institucionales” que moldean su vida y emociones como la familia, el entorno social, la ciudad y las instituciones políticas, que perfilan su presente y su futuro, y deben crear un orden “que permita a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz (*Pol.*,VII,2). Pero, entre tanto, mucha gente sufre, y, el médico: “Si no hace nada para aliviarlos, no hace nada en absoluto. Los filósofos helenísticos piensan así acerca de la filosofía. Ésa es la razón por la que ven que han de dejar atrás a Aristóteles” (N 137), y seguir otros caminos.

3. La farmacopea de Epicuro y sus recetas

Como ya quedó dicho más arriba, para Epicuro, la filosofía que no cura el sufrimiento humano es tan inútil como la medicina que no cura la enfermedad corporal. Lo importante es aliviar el dolor humano, superar el mal y no perder el tiempo “charlando estúpidamente acerca del bien”: N 139. El aristotelismo supone que las ideas éticas de la gente “son esencialmente sanas”, verdaderas, y que prevalecen, fácilmente, en una buena lid dialéctica. Pero, todo esto es discutible y a Epicuro le parece muy ingenuo, pues vemos a la gente correr “frenéticamente tras el dinero, la fama, las delicias gastronómicas, el amor pasional”...: N 140.

Así, muchas personas son víctimas de “la publicidad social” y de una “sociedad enferma” de violencia, adúltera del amor y que “valora el dinero” más que “la salud del alma”. Hay gente que no sabe lo que quiere, sin motivos y razones, está llena de miedo a la muerte, y sin recursos para

enfrentarse a la vida. En Aristóteles, como hoy, podemos ver un discurso elitista que deja a la mayoría en una vida infeliz y se hace cómplice de su desgracia: N 140-1.

Para Epicuro, “los seres humanos son criaturas atribuladas y arrastradas por fuerzas ajenas. Sus cuerpos son vulnerables a numerosos sufrimientos y enfermedades” (...) “La mayoría de las almas humanas se hallan, sin ninguna necesidad, en un estado de dolorosa tensión y turbación, sacudidas como por efecto de una violenta tempestad (*Men.*, 128)”: N 142. Y, las exigencias ilimitadas del deseo les hunde en todas las desgracias “sin un minuto de reposo ni satisfacción estable”: N 142. Ahora bien, esas exigencias excesivas del deseo que producen toda suerte de angustias proceden de creencias falsas que es posible eliminar. Por eso, hay que distinguir deseos sanos y enfermizos, ver el origen de estos en falsas creencias y darles un tratamiento terapéutico que “nos muestre cómo, mediante una modificación de las creencias, podemos librarnos de los malos deseos”: N 143.

Epicuro distingue los deseos “naturales” de los “vanos” y excesivos. Los primeros son los que debemos seguir. En Aristóteles, esos deseos los encarna una persona sana con “sabiduría práctica” e “inmersa en los compromisos de la existencia social”. Para Epicuro, una persona así, en una sociedad corrompida podría dejarse engañar por fantasías o preferencias deformes: N 143. Epicuro valora al niño no corrompido por la enseñanza y el discurso como un animal sano. Éste busca el placer y lucha contra el dolor, pues huimos, por naturaleza, de sufrir, según indican D. Laercio, Cicerón y S. Empírico, de modo que no necesitamos “argumentos (*ratione*) ni razonamientos dialécticos (*disputatione*) para demostrar que hay que perseguir el placer y evitar el dolor”: N 145. La naturaleza misma juzga lo que es bueno a la naturaleza.

En Epicuro: “los sentidos son totalmente dignos de confianza y todo error procede de la creencia”: N 146. La sociedad y sus enseñanzas le parecen enfermizas. La criatura íntegra, no corrompida, busca el bien y desprecia la riqueza, el poder, el amor y la inmortalidad, y no busca nada que no sea “realizar plenamente el bien del alma y del cuerpo (*Men.*, 128)”. Así nos vemos en nuestra realización más plena. Esta es la persona libre, sin perturbación ni ansiedad ni trabas, como describe Aristóteles, en la *Ética nicomáquea*, libro VIIº: “Actividad sin trabas de la disposición de acuerdo con su naturaleza”: N 147.

Pero, en ningún caso se trata de un ser infantil caprichoso o vano, pues las funciones naturales no han de ser desorbitadas ni imposibles, y deben satisfacerse con los bienes que tenemos a mano, como el alimento,

pues lo insaciable no es el estómago sino “la falsa creencia de que el estómago necesita hartura infinita” (SV,59)”. Eso mismo se aplica, con más razón, a los deseos naturales pero “no necesarios” como el deseo sexual. Por lo demás: “Si Epicuro hubiera sido un ser infantil, no se habría sentido feliz en su lecho de muerte”: N 149. Pero, para él: “El correcto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace placentera la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo ilimitado, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. En efecto, nada terrible hay en el vivir para quien ha comprendido realmente que no hay nada terrible en el hecho de no vivir (*Men.*, 124-125)”: N 152.

Para Epicuro, ningún gozo ni placer lleva a “una vida agradable, sino el razonamiento (*logismós*) sobrio que investigue la causas de cada elección y cada rechazo y ahuyente las creencias de las que nace la mayor parte de las turbaciones que se apoderan del alma (*Men.*, 132)”: N 153. Así, la filosofía es un “arte salvífico”, una cura de almas, que garantiza la plenitud de vida, con buenas razones, en toda edad y condición, a “todo aquel que tenga interés en vivir bien”: N 154. La analogía médica es muy fuerte, y: “Las cuatro primeras *Máximas capitales* (*KD*, 1-4) eran conocidas por los discípulos como el *tetraphármakon*, el cuádruple medicamento”: N 155. Esta referencia médica prosigue firme en Filodemo de Gadara y Diógenes de Enaonda señalando al *logos* como el elemento terapéutico por excelencia: N 156.

Epicuro funda una comunidad terapéutica que no es pública ni está formada por un gran número de discípulos, ni pone los bienes en común, porque eso indicaría “falta de confianza”. Pero a su muerte tenía una situación próspera que invierte generosamente “en el futuro de la escuela y la manutención de sus amigos”: N 157. La situación sería parecida a la de muchas comunidades religiosas actuales: Ir al Jardín de Epicuro lleva a apartarse de la ciudad, a una nueva familia y “una vida enteramente consagrada a la propia comunidad filosófica”: N 159.

Ahora, el nuevo cabeza de familia es Epicuro aclamado, como héroe y “salvador”, con gritos, aplausos y reverencias. Se entra en un mundo apolítico, que vive la amistad y la solidaridad, donde uno se sumerge por “la semejanza de sentimientos”, y bastante desconfianza de la *paideia* oficial y sus valores, con su propia religión y estructuras cotidianas, que ocupan todo el tiempo, y sustituyen “las relaciones familiares, sociales y cívicas” por “un modo alternativo de vida”: N 159-160. Esta forma de vida pretende llevar a la persona a su plenitud. Así: “nunca, (...) te sentirás turbado, sino que vivirás como un dios entre los hombres” (*Men.*, 135)”.

Esta es la verdadera educación porque ayuda a vivir mejor y más gozosamente, no otras artes. Pues, como clama Cicerón: “¿Había de cultivar esas artes y renunciar al arte de vivir, tan grande y trabajoso y, por tanto, tan provechoso?”. Así: “La ética se convierte en la arquitectónica por encima de todos los usos de la razón”: N 161. De este modo, el hombre se blinda frente a la fortuna y la mala suerte, y cuando nos lleve la Parca “entonaremos un hermoso cántico de salvación gritando que nuestra vida ha sido bella” (SV, 47)”: N 162

Por lo demás, también Epicuro intenta colmar los deseos fundamentales y más profundos del ser humano. Pero, primero deberá convencer al enfermo de su grave dolencia para que acepte su tratamiento: N 163. Luego le aplicará los remedios adecuados. Así, el conocimiento de los cuerpos celestes y la astronomía nos llevará a una “imperturbabilidad y una seguridad firme”: N164. Por lo demás, el maestro que, según Filodemo, es “la más benigna e imparcial de las personas” procurará adecuar *sus argumentos éticos a los casos y situaciones particulares* y “curará con un discurso moderado” adaptado a la situación de cada cual: N 165-6.

Pero, a veces, el maestro deberá reprender y fustigar los vicios, pues hay un maestro médico y un discípulo enfermo, como dice Filodemo, y vemos en la “confesión” epicúrea. Pero, toda enfermedad viene de las creencias y su “terapia se aplica mediante argumentos”, “se trata de erradicar las falsas creencias”: “Sólo un sistema complejo, cuidadosamente argumentado, dará al paciente la posibilidad de dar cuenta de todo; y sólo eso calmará su ansiedad”: N 168.

Así toda la filosofía y toda la actividad cotidiana está dirigida a mejorar la vida, *al logro de la salud* del alma. Por eso, *el uso del razonamiento práctico es meramente instrumental*, en su claridad y definición y en su coherencia lógica: N 169-170. De ahí, que Epicuro recomiende “epítomes y resúmenes en la práctica epicúrea”. Sus tres cartas conservadas tienen esa función entre sus discípulos. Eso no lo haría Aristóteles: N 171. Este modelo terapéutico crea una *asimetría de funciones* entre enfermo y médico con un fuerte sentido obediencial y reverencial hacia el maestro. Éste es como un salvador y protector: “El único guía recto de palabras y hechos rectos”: N 172.

Aquí vemos algo así como “un culto al héroe dirigido a sí mismo como centro de la atención común de los discípulos”: N 173. Séneca rechaza esa autoridad porque: “En ese grupo, todo lo que dice cada uno se dice bajo la dirección y el mando de uno solo” (*Cartas morales* 33,4): N 173. Según los epicúreos, esta es la forma de evitar los males de la *paideia* oficial: recurrir a “la memorización, la confesión y la información” de las

ideas fundamentales (*kýriai doxai*). Dice la carta a Meneceo: “Repasa, pues, estas cosas y otras afines día y noche, para ti mismo y para tus semejantes”: N 174. Por la memoria, la enseñanza “se vuelva poderosa” frente al error y siempre se tiene a mano, como un sistema firme y fácil “pasar revista a las doctrinas más esenciales para lograr el sosiego”. Así: “nunca, ni en vigilia ni en sueños, se sentirá turbado”.

De este modo, ante Epicuro, la persona se hace transparente en sus creencias y resistente en sus posiciones contando su vida y sus sueños como ante el psico-analista o en la confesión: “Pues encontramos en su escuela el primer testimonio, en la tradición filosófica griega, de una institución como la confesión, o narración personal”: N 176. Así: “El discípulo debe mostrarle sus faltas sin ocultarle nada y hacer públicos sus defectos. Pues si lo considera como el único guía de la palabra y la acción correctas, aquel a quien él llama el único salvador y a quien diciendo ‘con él a mi costado’ se entrega para someterse al tratamiento terapéutico, entonces ¿cómo no habría de mostrar aquello en lo que requiere tratamiento terapéutico y recibir sus críticas?(P, 39-40)”: N 177.

Con esta historia, lo más completa posible de la vida y obras del enfermo, el maestro puede “inspeccionar la soledad del discípulo, sus sueños, sus momentos secretos”, y aplicar el mejor remedio: N 177. No es fácil contarlo todo, tampoco en la moderna psicoterapia, pues también se quiere causar buena impresión al maestro, y esto es fuente de reticencias y resistencias, y no es fácil que uno sea consciente “de lo que es más idóneo para su curación”: N 178. Por eso, a veces, se habla con la familia, con los amigos o compañeros, pasando por encima del psicoanálisis ortodoxo. Esto también lo hacía Epicuro, con menos miramientos que nosotros en el respeto a la intimidad de la vida de todas y cada una de las personas.

En todo caso, todo buen epicúreo tiene “un agudo sentido” de la profundidad de “dolencia humana y de la necesidad de su curación”. Este objetivo práctico es el que justifica “los demás rasgos específicos de la terapia”: N 179. Pero, a veces, la enfermedad se convierte en una epidemia y hay que llevar al público sus remedios, como hizo Diógenes de Enaonda, pues “la mayoría de la gente está gravemente enferma, como en una plaga, debido a la falsa opinión que sustentan acerca de las cosas” y se contagian como las ovejas. Por eso, porque: “es *philánthropon* ayudar a los forasteros que pasan por el camino, y puesto que la ayuda de esta inscripción alcanza a muchos, he decidido, utilizando este pórtico, hacer públicos a todo el mundo los medicamentos que los salvarán (*phármaka tes soterías*)”: N 180. Así, todos podrán tenerlos presentes y aplicarlos a la reali-

dad de su vida concreta, según su propia situación y la circunstancias que hayan llegado a inducir su enfermedad en el medio ambiente que las ha propiciado.

El epicureísmo va más allá que el aristotelismo en la precisión y profundidad de su análisis de la emoción y el deseo, en su reconocimiento de las motivaciones inconscientes, en su crítica de la formación del deseo en una sociedad obsesionada por las riquezas, el ansia de gozar de la vida y la posición social. Pero, como su deseo de ayudar a curar es muy fuerte, el autores del epicureísmo van a mejorar mucho su rigor intelectual, su perspicacia inquisitiva y su reciprocidad dialéctica, tan valorados por Aristóteles. De este modo, nuestras dudas y la abundancia de “nuestras inquietudes acerca de la práctica de la filosofía en la comunidad epicúrea quedarán apaciguadas”: N 182.

3.1. La terapia del amor, entre la obsesión y la aversión, en Lucrecio

Para s. Jerónimo nada tenemos que aprender de Lucrecio sobre el amor. En cambio, D. Clay ha sostenido convincentemente que el poema de Lucrecio “está cuidadosamente construido para guiar a un imaginario lector, paso a paso, a través del proceso de la terapia epicúrea”: N 187. Eso no quiere decir que todo se haya explicado bien aquí ya por completo.

Ahora bien, en tiempo de Lucrecio el amor tenía un carácter divino y hoy también ha sido divinizado de diversas formas hasta configurar un lugar de trascendencia: N 188. Unos simpatizan con el ateísmo de Lucrecio y otros, como Santayana, le reprochan su actitud negativa ante el amor. Pero, todos los ingredientes del amor romántico y erótico como la obsesión, la locura, el intento de huida, el suicidio, etc, que han suministrado materia al libro IV de la *Eneida* o al *Werther* de Goethe, están ahí y perduran en nuestras culturas: N 189.

Lucrecio puede que tenga su razón y “mucho que decir sobre las motivaciones que la mayoría de la gente tiene en su experiencia del amor, para embarcarse en el proceso terapéutico”: N 190. Para él, Epicuro es un héroe mayor que los de las leyendas, pues ha vencido monstruos reales como “las vanas aspiraciones, la ansiedad, el miedo, la arrogancia, el desenfreno, la cólera, la glotonería” (N 191), y, los venció con la palabra no con las armas (*dictis non armis*). En su poema, el lector aprende “su ‘trama’, sus sombras de sentimiento”, sus diferentes perspectivas sobre el amor, y nos da una visión más equilibrada y completa que llevan al lector al auto-examen y a una mayor racionalidad y confiere “a sus argumentos un mayor *poder* terapéutico”: N 195.

Por lo que se refiere a las relaciones sexuales hay diversas apreciaciones, unas más vulgares y otras más humanizadas. A veces se dice: “yo no sé que pensar del bien si excluyo el gozo proporcionado por el gusto, si excluyo el proporcionado por las relaciones sexuales (*aphrodisión*), si excluyo el proporcionado por el oído y si excluyo las dulces emociones que a través de las formas llegan a la vista”: N 197. Otras veces se dice que: “las relaciones sexuales jamás favorecen y por contentos nos podemos dar si no perjudican (SV, 51)”: N 198. Esas relaciones, en Epicuro, no serían necesarias para una vida feliz, son placeres naturales pero no necesarios como lo es la comida y la bebida. “Esto significa que sólo debemos complacernos sexualmente cuando la estructura del resto de nuestros placeres lo hace prudente y no problemático”: N 199. Y, no impide “la conducción adecuada” de la vida.

Un epicúreo, como Lucrecio, con mayor responsabilidad sobre la sucesión y la familia “podría dar fácilmente la vuelta a las conclusiones instrumentales de Epicuro, argumentando que las relaciones sexuales, debidamente conducidas, son de una utilidad que supera sus riesgos. Eso es lo que ocurre, según creo, en Lucrecio”: N 200-1. El deseo sexual, “inocuo de por sí”, se vuelve “peligroso y frenético”, únicamente, “por culpa de las vanas creencias del ser humano (KD, 30)”: N 201. Esto ocurre con todo deseo natural no necesario cuando se vuelve extremado, insaciable o desmesurado.

Por el contrario: “Si se prescinde de la contemplación, de la conversación y trato con la persona querida, se desvanece toda pasión erótica (*to erotikòn pathos*)” (SV, 18). Un método que parece asimilable a la actual psicología conductista. Más cercana a la terapia de Lucrecio parece esta sentencia: “Con el amor a la verdadera filosofía (*éroti philosophías alethínés*) se resuelve todo impulso perturbador y molesto”: N 202. El deseo sexual es beneficioso cuando crea los pueblos, pero destructivo cuando provoca las envidias y la guerra.

Con todo, Lucrecio identifica a Venus, “principio de fertilidad del mundo de los seres vivientes”, con el sumo bien de una vida epicúrea que describe su poema: N 207. Pues, el mundo natural es un mundo gozoso y el poder de Venus se deja sentir en todo como “instinto sexual natural”: Mar, montañas, verdes campos y animales “retozan por los prados” bajo el impulso de Venus. Y así, Lucrecio muestra “que la energía sexual de ese mundo es placentera y benigna. No hay allí locura ni crueldad, ni contra uno mismo ni contra los otros”: N 208. Aunque: “nuestra conducta sexual y amorosa está originalmente motivada por la misma fuerza de atracción sexual que funciona en el resto del mundo natural”: N 209.

No obstante, no somos animales y para una vida plena necesitamos formas propias de vivir el amor. Así, “para que Venus desempeñe un papel positivo en nuestras vidas humanas habrá de ser una fuerza más inteligente y compleja que aquella que guía a los animales en su alegre retozar”. N 210. Ciertamente, la Venus primitiva parece como una atracción animal que asegura la reproducción y es “una condición necesaria del sano funcionamiento sexual de la naturaleza en su conjunto”, sin pensar gran cosa en el bien común ni en moral: “Esas gentes viven, como Lucrecio efectivamente dice, *more ferarum*(932), a la manera de las bestias”: N 210.

Esta vida es más natural, menos corrompida y guerrera, pero tampoco es una vida plena para las personas pues los afectos y deseos humanos deben llevar a “la ternura hacia los demás, el interés por las leyes, las instituciones y el bien común, que son esenciales para una auténtica felicidad humana”: N 211. Así, surge la familia, una relación más estable y tierna, de varón y mujer, de hijos reconocidos como “carne de su carne”, en una comunidad con leyes, promesas y contratos que “en opinión de Lucrecio, son necesarios para una vida humana plenamente floreciente. Venus no ‘desaparece’ del poema de Lucrecio. Simplemente, se civiliza”: N 211.

Del mismo modo, nuestro placer no se reduce al contacto corporal sino que va íntimamente unido al amor de la palabra. Así es la vida sexual natural que también es racional: “Una vida sexual que sea, por así decir, naturalmente humana”: N 212. Pero, a veces, “el amor erótico contamina las relaciones sexuales con ilusiones cuasi religiosas que nos impiden reconocernos unos a otros como seres humanos”: N 212. Y, otras veces: “Vemos a Marte reclinado en brazos de Venus, ‘vencido por una eterna herida de amor’”: N 212. Es la religión del amor...

En todo caso, el amor influye nuestro conocimiento y percepciones. En este sentido, el análisis de Lucrecio puede resumirse así:

1. *Las percepciones no son siempre verídicas.* Éstas resultan dañadas por errores: N 214.
2. *El deseo y la percepción se influyen mutuamente.* El deseo despierta la atención.
3. *La mente extrapola rápidamente a partir de sus percepciones.* De poco hace mucho.
4. *Nuestro estado psicológico influye en el deseo y (a través de este, en la atención y la percepción).* Con hambre, soñamos con la comida, saciados la olvidamos: N 214.
5. *El hábito influye en la percepción.* Y, los sueños no son divinos sino de vivencias: N 215.

Con todo esto, la mitología del amor puede corromper la vida consciente de la persona e incluso la inconsciente. La poesía del amor penetra profundamente en la vida de las personas. Y Lucrecio espera un efecto terapéutico con su crítica racional de la ilusión y los sueños del hombre sediento, del narcisista y del adolescente: N 216. En los tres hay un elemento de engaño y otro psico-fisiológico que avergüenza a la persona, en su satisfacción falsa, pues, también en la vigilia: “El amor es una ilusión, exactamente igual que un sueño”: N 217.

Con todo, la sexualidad humana es corporal y mental. Lucrecio resume su descripción física y psicológica de la sexualidad, así: “Ésta es nuestra Venus. De aquí, no obstante, tomamos el nombre de amor”: N 219. Algunos creen que esto es reducir el amor al lenguaje de la “fisiología atómica. Eso precisamente –movimiento de átomos– es todo lo que Venus es”: N 219. M. Nussbaum piensa que esto no es así, y que los libros IV y V del poema lo muestran. La fisiología necesita la fantasía para consumarse. Y, por eso, tampoco desaparece “en modo alguno del poema la Venus de la intencionalidad” (...) “deseo, placer, búsqueda, aspiración, pensamiento. Incluso utiliza el nombre de Venus para la relación sexual que constituye el resultado de ese deseo”. N 220.

En todo caso, los amantes buscan, cuerpo a cuerpo, la unión por el placer, la amistad y los hijos. “La persona enamorada, sin embargo, aspira a algo mucho más absurdo: a la unión o fusión con el objeto del deseo. Éste es el origen de la intensidad de los esfuerzos de esos amantes, la explicación de su alocado morderse y agarrarse (1056 y ss.).

Pero este objetivo no puede alcanzarse nunca, porque nunca puede uno apoderarse de la persona”: N 224. Esta posesión total del otro pondría fin a toda herida abierta e indecorosa. Se quiere asimilar al otro: “Porque a esa persona se la ve perfecta, divina, única, la única que hay que poseer”: N 225. Es como un intento de controlar la propia desesperación, con olvido de “la persona de carne y hueso que aman”. Sartre hace una dura crítica de esto, porque, lejos de buscar la unión en libertad de dos personas libres, “el objetivo del amante es que el amado le entregue su libertad”: N 225.

Por lo demás, con frecuencia, los hombres idealizan románticamente a las mujeres, en su bondad y en su belleza, convirtiendo sus defectos en virtudes de modo que el poeta cree que sería muy prolijo enumerar todos los ejemplos de este problema: N 226. Así, se convierte lo humano en divino, para devorarlo, pues provoca un “ardiente deseo” que daña la vida del amante y su reputación, destruye su fortuna y lo inutiliza para la política. Y, frustra su vida íntima sexual con la amargura de una plenitud imposible

e insaciable que crea celos, deseo de control de otro y un rabioso frenesí que se olvida del “bien del otro como tal”: N 228-229.

Las ansiedades del amante le desgarran y devoran de modo que no puede aceptar, en la realidad de la vida, la mujer con la que vive, pues aunque sea buena y honesta no deja de tener las miserias propias de su condición humana y femenina: N 230. Pero: “Puesto que el amante ha sido educado en los mitos de Venus, ha de ver en ella una Venus. Y así las pobres mujeres de carne y hueso (‘nuestras Venus’, dice Lucrecio con ironía) han de esforzarse en darle lo que él desea, aunque eso signifique encubrirse a sí mismas”: N 233. Así, aunque sin ilusión no hay desilusión, la curación no consiste en el desencanto. Hombres y mujeres están atrapados entre la veneración y el odio, la ocultación y el fingimiento, en fantasías amorosas anticuadas y arraigadas, y mientras, “no dejen de verse a sí mismos en función de esa concepción no tendrán ninguna posibilidad de mantener una relación auténticamente humana”³: N 234.

Una vez eliminadas la divinización y el ansia de fusión es el momento de la relación sexual que “tenga como objetivo dar y recibir placer en ambos sentidos”: N 235. Desde luego, Lucrecio cree que “no siempre la mujer con fingido amor suspira”, y piensa y ve deseable que en ese proceso: “Una y otra vez deleite recíproco ayuntara”: N 235. Eso es lo que ocurre en todos los seres del mundo natural y en los humanos no habría de ser menos, una “verdad que no habrían descubierto si la terapia no hubiera preparado a los lectores para ver a las mujeres, y también a los hombres, con la perspectiva de la naturaleza”: N 236.

Por otra parte, según Lucrecio, el amor es subversivo para la sociedad si distrae al amante de la política, de la vida social o dificulta la crianza de los hijos cuando crea inestabilidad o brotes de violencia. Pues: “El matrimonio, tal como muestra el libro V, exige estabilidad y ternura” (...) “Atender a lo cotidiano y convertirlo en objeto de disfrute. De *voluptas*, intencional y mutua. La meta de la terapia lucreciana es hacer posible un buen matrimonio”: N 237-8. Así, la visión de Lucrecio del matrimonio y los hijos es más “normal” y más positiva que la de Epicuro: N 239. Con todo, piensa que “la aspiración fundamental de la gente en el amor, la aspiración que tratan de satisfacer mediante el intercambio sexual, es la unión o fusión con el amado o amada”: N 241.

³ Para una visión histórica y cristiana de la sexualidad: J-L., Bruguès, G. Bedouelle, Ph. Becquart, *La Iglesia y la sexualidad*, BAC, Madrid 2007, 214 pp.

Pero, según M. Nussbaum, “la aspiración propia y verdadera del amor, una aspiración que queda bien expresada en el acto amoroso, no es la fusión, sino la íntima correspondencia”: N 241. Esta, debe llevar al mutuo reconocimiento, desde un “deseo de proximidad, de sintonía y de correspondencia”. Ahora bien, al buscar al otro, desde la herida de la insuficiencia, surgen los celos, el egocentrismo, el ansia de dominación y control del otro o la obsesión por convertir a la mujer en “una máquina para uso y control del varón”: N 243.

De todos modos: “La percepción acertada y la generosidad mutua de esos amantes son elementos constitutivos fundamentales de su apasionada excitación”: N 244. Pero lo que parece es que ni el paciente enfermo ni el discípulo curado han encontrado “el modo de que el hecho de ser simplemente humano pueda ser fuente de goce erótico”: N 244. Con todo, la más poderosa literatura erótica occidental, de J. Donne a E. Brönte y más allá, “se centra en la experiencia del desvalimiento, la necesidad y la receptividad, viendo en eso mismo una fuente de estímulo y encanto erótico”. “Semejante estado de necesidad ante el mundo sería odioso y terrible para el epicúreo. Él, pues, no cede; exige la vida de un dios autosuficiente”: N 245. Y, así, cabe preguntar: “¿Es ésta la actitud de un amante curado o simplemente una nueva forma de la enfermedad que la terapia de Lucrecio debía curar?”: N 245.

3.2. La muerte y la voz de la naturaleza según Lucrecio

Como ya hemos visto en otro lugar, según Epicuro: “El correcto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace placentera la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo ilimitado, sino porque elimina el ansia de inmortalidad” (*Men.*, 124): N 247.

Los primeros seres humanos, según Lucrecio, encontraban la vida agradable, dejaban la “suave luz de la vida”, con tristeza y temor, pues el amor a la vida es natural a todas las criaturas, que mueren “de mala gana”: N 249. Saben de su fragilidad y no extrañan su “mortalidad”. Y, la meditación de la muerte puede alejar el temor y la ansiedad, al estilo de los seres divinos pero “comprendiendo y aceptando los caminos de la naturaleza”: N 249. Así, la terapia de Lucrecio intenta “hacer al lector igual a los dioses y, al mismo tiempo, hacerle escuchar la voz de la naturaleza”: N 250.

El miedo a la muerte altera sobremanera la vida humana como “el más estremecedor de los males”. Por eso, un objetivo fundamental de la filosofía, la *meditatio mortis*, era evitar esta perturbación tan violenta,

“que todo lo rodea de negra muerte, que no deja gozar a los mortales de líquido solaz, deleite puro (III, 37-40)”: N 251. La religión aumenta este temor, hace a la gente dependiente de los sacerdotes, y lleva a cometer “actos criminales e impíos”, como “el sacrificio por Agamenón de su propia hija”, e impide vivir el placer de la vida, a la que llena de penas y cuidados, y, a veces, conduce al suicidio: N 253.

Otras veces el hombre huye de sí mismo, de su casa y sus cosas, y “se atormenta vanamente: porque, enfermo, no sabe la dolencia que padece (1053-1070)”: N 254. El miedo a la muerte provoca tendencias autodestructivas y envenena toda la vida al tratar de acumular riquezas y honores en busca de la inmortalidad de la fama. Esas dos pasiones “provocan múltiples actos delictivos, la ruptura de las familias, la envidia de los demás, la traición a las amistades y al deber cívico (III, 59 y ss.)”: N 254. Ese miedo e inquietud atenazan la persona y la ponen al descubierto. Pues: “Los peligros descubren a los hombres, les hacen conocerse en los infortunios, pues entonces por fin del hondo pecho son proferidas voces verdaderas: la máscara se quita y queda la realidad (III, 55-58)”: N 255.

El ataque epicúreo a los hábitos de engaños deja el alma desnuda, abierta a sí misma, presenta los síntomas externos e internos y los momentos de reconocimiento. Y, encamina a “una descripción de la *eudaimonía* que un epicúreo ya curado puede alcanzar”: N 256. Así, todo ser vivo apeetece el placer de la vida, y el temor a la muerte no nace de la religión sino porque el hombre se siente vulnerable ante la muerte, y este es, en parte, el origen de la religión, de la servidumbre religiosa, y del terror a la vida de ultratumba: N 257. Entonces: “Su terapia debe ocuparse también de lo que Plutarco llama ‘el deseo de ser, la mayor y más antigua de toda las formas de *éros*’ (*Non posse*, 1104C)”: N 258. Pero, también del “miedo a perder ‘esta luz y los demás bienes’”: N 258.

Ahora, vamos a resumir el famoso argumento de Epicuro ante la muerte:

1. Un hecho sólo “puede ser bueno o malo”, si existe la persona o sujeto que lo “experimente”.
2. Ahora bien, después de la muerte la persona ya “no existe como sujeto de experiencia posible”.
3. Así, “el estado consistente en estar muerto no será malo para dicha persona”, pues ya no existe.
4. “Es irracional temer un acontecimiento”, “a no ser que”, “cuando llegue, sea malo para uno”.
5. Por tanto: “Es irracional temer a la muerte (*Men.*, 125)”: N 258-259.

Con todo, es importante observar que muchos creen que la vida se acaba con la muerte pero luego mantienen que pervive, lamentándose por el daño recibido en su cuerpo o en su familia o en sus bienes. Ahora bien, así como no tenemos vida antes de nacer tampoco después de morir, ni tampoco se puede experimentar bien ni mal alguno. Además, la vida es como un banquete y cuando se termina no hay que esforzarse por prolongarla, sin fin, porque, hay que dejar lugar a los que vienen detrás, en otro caso “el mundo se haría invivable”: N 261.

En cuanto al argumento de Epicuro no es fácil saber donde radica el defecto de sus premisas. Para Th. Nagel, la buena o mala suerte tiene relación con la persona en su historia y posibilidades. Así: “La muerte es mala porque priva al agente que esa persona era de la realización de todas sus posibilidades”: N 262. Otros autores, como B. Williams, proponen otros argumentos. D. Furley piensa que la muerte es mala porque frustra los proyectos y esperanzas que la persona tiene para su vida. Así: “Nuestro miedo a la muerte es el temor de que, ya ahora, nuestras esperanzas y nuestros proyectos sean vanos y sin sentido”: N 265.

Visto de este modo, el miedo a la muerte no parece tan irracional. Con todo, es necesario analizar también si los deseos y proyectos que se proponen las personas “son buenos o por qué lo son”: N 266. Así, hay personas muy colgadas del futuro con sus vanos deseos y otras que son mucho más austeras y racionales. Pero, el amor y otras actividades buenas requieren futuro y un cierto tiempo que la muerte puede segar en flor. Lo mismo sucede en el proceso más normalizado de las aspiraciones a la vida humana plena, por ejemplo, en el matrimonio. “Observaciones similares pueden hacerse acerca de la esperanza, la pena y otras emociones”: N 267. Pues, si la vida es como un banquete, la muerte lo interrumpe a media faena: N 270.

Por lo demás, Epicuro niega que el tiempo añada nada a la vida feliz y que una vida de duración infinita produzca mayor placer. Así: “Niega que el tiempo haga aumentar el bien supremo”: N 271. Pues los placeres perfectos son “completos en cada momento, en cada ocasión en que actuamos”. Y, “nada situado más allá es su fin”: N 272. Epicuro parece situarnos sobre el tiempo pero su cercanía a la vida natural nos hace “placentera la mortalidad de la vida”. Y, Lucrecio invita a dejar de lado “nuestras aspiraciones, culturalmente inducidas, a la inmortalidad”: N 273.

Pero la tensión sigue. Es cierto que, a veces, parece que no termina de morirse uno, pero, con frecuencia, parece demasiado pronto, cuando hay en curso “proyectos placenteros y valiosos”. Como dijo Spinoza: todo ser desea perseverar en su ser, y “el amor a una vida prolongada y su dis-

frute son, para el poeta, deseos naturales de todo aquello que tiene vida”: N 274.

El mismo Lucrecio, en sintonía con Epicuro, tiene una vena profunda que “nos apremia a dejar atrás nuestra mera mortalidad y vivir como dioses”. Es el conocido texto de la *Carta a Meneceo*: “Vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un viviente mortal el hombre que vive entre bienes inmortales” (135): N 274. Esto nos asemeja a los dioses que “miran todas las cosas con tranquila mente (*mens*)”. Así, vivió Epicuro, y logró “rescatar la vida de tan grandes olas y tinieblas y depositarla en lugar tan tranquilo y tan luminoso”: N 275.

Así, en palabras de Epicuro: “las murallas del mundo se abren” para que podamos ver “las moradas tranquilas de los dioses” (16-22). Para Lucrecio, lo mortal y lo inmortal se mezcla: “Un divino placer y horror sagrado se apoderan de mí considerando estos grandes objetos que tu esfuerzo hizo patentes descorriendo el velo con que Naturaleza se cubría (III, 28-30)”⁴: N 276.

Así, “la reflexión epicúrea es un asalto a los secretos de la naturaleza, una inserción de lo humano en el reino de los dioses”: N 276. El conocimiento de los límites nos ofrece una vida ilimitada con unos valores y una seguridad más propia de los dioses. Así, en “una buena vida mortal”, “nuestra aspiración religiosa ultramundana” recibe “un hogar en el desprendimiento intra-mundano”, que la misma naturaleza recomienda, y nos ofrece un cambio para “elevarnos por encima de la mortalidad y convertirnos nosotros mismos en dioses”: N 277.

Así, la misma naturaleza nos hace ver que en nuestro sistema actual de valores hay mucho “contrario a la naturaleza en el sentido de ser intrínsecamente perverso o autodestructivo”: N 278. Esto es lo que ocurre con las ansias de poder, de placer y de amor que lo devoran y desgarran y cuyas metas no se alcanzan nunca: N 278. El hombre trata de colmarse de bienes sin hartarse ni saciarse jamás, “esto es a mi entender, según nos cuentan, como echar el agua jóvenes doncellas en un cedazo sin modo de llenarle (III, 1010)”⁴: N 279. Es una adición autodestructiva como puede ser la del poder absoluto o la del amor que persigue la fusión con la persona amada. Así, parece más conveniente dejar que “los amantes sean aún más humanamente desvalidos y menos auto-protegidos de lo que Lucrecio sugiere”: N 280.

⁴ Cf. P. H. Schrijvers, *Horror ac Divina voluptas: Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam 1970. Cf. S. Agustín, *Confesiones* IX, 4, 9.

En resumen: nuestra vida es una pequeña parte del todo y hay que dejarla irse, pues no somos el centro del mundo ni seres excepcionales, “para que pueda vivir bien el todo” y dejar paso a otros. Es ley de vida. “Aferrarse a la vida (por encima de un límite razonable) es egoísmo e insensibilidad hacia otros seres”: N 283. Esto exige de nosotros un gran amor a la vida y al cambio. Pues todos dependemos del amor y la benevolencia de los demás y necesitamos su respaldo y apoyo. Por tanto, dice Epicuro, debemos: “Hacer placentera la mortalidad de la vida, no añadiendo un tiempo ilimitado, sino eliminando el ansia de inmortalidad”: N 295.

El miedo a la muerte crea una dependencia insana de la religión, una ansiedad frenética que la hace muy pesada e impide disfrutar de los bienes, y busca “una especie de inmortalidad mundana en forma de dinero, poder y reputación”: N 295. Una persona sana no huye de sus propios límites, como el dolor y la inquietud, sino que los acepta e integra, lejos de toda falsa *ataraxía*, como “una parte natural y valiosa de la vida humana”: N 297. Por otra parte, el miedo a la muerte nos ayuda a gestionar nuestra vida de un modo más acertado “como la capacidad de sentir dolor motiva comportamientos que evitan el daño corporal”: N 298. Así, para Platón, “la mortalidad estimula el deseo de generar valor” y, crea hijos, obras de arte, ciencia y filosofía, buenas políticas y leyes sociales, para vivir bien la vida “con mente serena” y “seguir viviendo en el mundo después de la muerte” como el poeta muerto vive en su obra dando vida, sentido y alegría a otros: N 299.

3.3. “Con la palabra, no con las armas” se vence en la lucha por la vida

Aristóteles insiste en que dejarse pisotear es signo de inferioridad, de falta de autoestima, y una conducta propia de esclavos no responder con valor a la opresión. Lo mismo parece creer Epicuro. Para los lectores cristianos cualquier respuesta violenta a la violencia, como toda idea de venganza, suena a disparate anti-evangélico aunque se presente como un castigo legal o divino. El mundo clásico como nuestro mundo es un mundo competitivo que admira el valor y el poder militar, la audacia, la fuerza y la agresividad, a tal punto que, aunque no se dibuja a Catilina como un héroe, se le presenta “como una figura seductoramente atractiva” por: “Su capacidad de trabajo y su resistencia, su ‘gran vigor físico y mental’, su ‘mente audaz, flexible y astuta’ con sus deseos fuertemente agresivos hacia todo lo elevado (véase Salustio, *Cat.*, 5)”... “En este mundo, los héroes

son generales, no filósofos. Y cuanto más exitosamente agresivos sean, mejor”: N 311.

Para Epicuro el mejor remedio contra la cólera “es el autocontrol y la autosuficiencia completos”. El hombre autónomo no necesita recurrir ni a la gratitud ni la venganza, y “la mayoría de las ofensas encontrarán en él una respuesta más tranquila y humana”: N 315. Según la Iª de sus *Máximas capitales*: “El ser dichoso e inmortal ni tiene preocupaciones él mismo ni las causa a los otros, de modo que no está sujeto ni a enojo ni a agradecimiento. Pues tales sentimientos residen todos ellos en un ser débil” (KD, 1)”: N 316-7. La cólera sería un signo de debilidad e infelicidad.

Para Lucrecio, los dioses no están sometidos a la ira, dada su vida en libertad, segura y plena: “Pues la naturaleza de los dioses debe gozar por sí con paz profunda de la inmortalidad: de los sucesos humanos apartados y distantes; sin dolor, sin peligro, enriquecidos por sí mismos, en nada dependientes de nosotros: ni acciones virtuosas ni el enojo y la cólera los mueven (I, 44-49= II, 646-651)”: N 317. Así que los dioses gozan de gran poder y vida plena. Y: “Viven ‘inactivos en tranquila paz’, y suponer que ‘empujan contra nosotros grandes oleadas de cólera’ equivale a angustiarse sin necesidad (VI, 71-79)”: N 318. Pues: “La invulnerabilidad de los dioses es delicada y blanda; la de las bestias es su dureza”: N 321. Estas, “ni de armas ni de muros elevados necesitan, en fin, con que defiendan sus bienes y riquezas; pues la tierra y Naturaleza largamente abastecen de todo a cada uno (V, 222-234)”: N 321.

Entonces, los dioses y las bestias guardan cierta semejanza, pero “el ser humano se halla situado en la naturaleza en una posición intermedia entre las bestias y los dioses”: N 322. Los dioses de Lucrecio hacen muy poco. “Como dice el Cotta de Cicerón: ‘Dios no hace nada, no tiene ninguna ocupación estable, no hace proyecto alguno, se recrea en su propia sabiduría y virtud’”: N 323. El dios de Platón y Aristóteles es un ser pensante y feliz. En Epicuro: “La filosofía es el arte que procura una vida feliz mediante el razonamiento y los argumentos”: N 323. Y, un dios feliz y autosuficiente no necesita de la filosofía. “La vida segura es también la vida sin filosofía”: N 323.

“Desnudo e inerme” el hombre “vive en un mundo que no está adaptado a sus necesidades, un mundo que se enfrenta agresivamente a su desnudez”: N 324. “La tierra es un ejército hostil que nos invade”... “Y la agresiva violencia de las bestias, en alianza con la naturaleza, hace con frecuencia del humano desarmado poco más que un ‘alimento viviente’” (V, 991). Así, el hombre “no es por naturaleza un ser feroz ni agresivo”: N

325. Pero la agresión no precisa de aprendizaje. Para desencadenarla, basta sentir “la fragilidad de los propios límites” y el “apego a la propia vida como algo valioso”: N 325.

Así, la filosofía no podrá erradicar “la ira a no ser que erradique igualmente esos peligros o el temor razonable por la seguridad propia y la de los demás”: N 325. Además, la “seguridad casi divina” que da la riqueza y la posición social “empujan a la persona a la competición y la agresión contra los demás”(N 329): “Los hombres quisieron ser ilustres y poderosos, para de este modo hacerse eternamente afortunados, y tranquilos vivir en la opulencia. ¡Esfuerzos vanos! Pues la muchedumbre de los hombres que van tras la grandeza llenó todo el camino de peligros; si llegan a encumbrarse, los derroca de ordinario la envidia, como el rayo, en los horrores de una muerte infame: la envidia concentra, como un rayo, sus fuegos en los sitios más alzados” (V, 1120-1128)”: N 330

Ahora bien, la brutalidad general de la vida que lleva a la guerra, el asesinato y el sadismo, en ausencia de principios éticos y comunitarios, hace la convivencia imposible. Pero, el amor entre los padres, el cariño de los hijos y la civilización de las relaciones crea un vínculo social de “protección de los más débiles y de renuncia a la agresión” con “relaciones de amistad”, abstención “de daño y de violencia” que “indicaban ser muestra de justicia compadecerse del débil. Mas no podía dominar en todos esta concordia, bien que exactamente guardaban estos pactos los mejores (V, 1019-1025)”: N 334.

Entonces, sin un corazón limpio de inquietudes, cuidados y temores, corremos riesgos enormes, de una destructividad lacerante que, como “bestias salvajes”, “desgarran el corazón del hombre que se entrega sin freno a sus pasiones! ¡Cuántos estragos hacen en su alma orgullo, obscenidad y petulancia! ¡Cuántos el lujo y la desidia torpe! (V, 43-48)”: N 338. Y, si: “La agresión, abandonada a sí misma, es suicida. La integridad puede mantenerse únicamente mediante una disposición amable”: N 342. Esta filosofía es la medicina que reduce “los monstruos del alma” y con la poesía desplaza al héroe militar. Así: “Epicuro es el verdadero héroe, pues ha vencido a los monstruos realmente peligrosos, los deseos del alma, y los ha vencido *dictis, non armis* (con palabras, no con armas)”: N 343.

Lucrecio cambia “el amor del oro por el amor de las ‘áureas palabras’ (*aurea dicta*) de la filosofía epicúrea, que ‘puso en fuga los terrores de la mente (*animi*)” (III, 16): N 343. Pues, como: “La ansiedad es la oscuridad del alma, la filosofía es la luz”(N 344), y “ceder a la vida humana”. Y: “El triunfo de la filosofía, en definitiva, es un triunfo no mediante la acción política, sobre la que el poema calla significativamente, sino dentro de

cada alma humana en relación consigo misma, en la medida en que el alma aprende a reconocer su propia humanidad y la de otros”: N 344.

Entonces: “Cabe esperar que la búsqueda de una disposición amable sea una tarea de toda la vida, realizada únicamente a fuerza de paciente atención a las enseñanzas de Epicuro, a sí mismo y a los amigos”: N 345. En ella, hay que contar siempre con tensiones entre la fragilidad de la vida humana natural y finita y “un fuerte apego a la divina autosuficiencia” muy presente en el epicureísmo de Lucrecio: N 345. Con todo, la amistad en el epicureísmo nos encamina a la igualdad, al auto-reconocimiento y al conocimiento de las propias enfermedades y a un afectuoso interés por la cura de cada uno, su disfrute y el deseo de vivir bien: N 348. Por lo demás: “La tarea de la terapia es siempre incompleta mientras las raíces de esas pasiones permanezcan en el alma, tal como de hecho permanecen en cualquier vida humana que se aprecie y se sepa incompleta”: N 349.

4. Los purga de los escépticos: desorientación y vida sin creencias

El escepticismo, “adhiriéndose a la analogía médica, presenta este diagnóstico y propone una cura radical: purgar la vida humana de todo compromiso cognoscitivo, de toda creencia. El escéptico, ‘por ser un amante de la Humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos’ (*PH*, 3,280)”: N 357.

La vida del escéptico es una vida sin compromiso, conforme a la naturaleza y resistente a las creencias. Cuando se piensa que “el mal está ahora conmigo”, además de sufrir el dolor, la carga se hace aún más pesada. Por eso, el escéptico aconseja: “Elimina esa creencia y ella ‘permanecerá impasible ante las cosas opinables y ante lo inevitable sufrirá con mesura’” (Sexto Empírico, *PH*, 3, 235-236): N 253). El escepticismo para S. Empírico es la capacidad de establecer “antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas” que llevan a la “suspensión del juicio” y “después hacia la ausencia de turbación (*ataraxia*)” (*PH*, 1,8)”: N 358. De este modo, se aprende “a establecer oposiciones entre impresiones y creencias”, pues, “el escéptico no es dogmático en cuanto al procedimiento, así como tampoco lo es respecto al contenido”: N 358. Su proceder lleva al “equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada”. Y, la *ataraxía* es “bienestar y serenidad de espíritu” (*PH*, 1,8- 10): N 359.

Los escépticos querían llegar a la paz y el equilibrio con sus argumentos antitéticos; “pero no siendo capaces de hacer eso suspendieron sus juicios y, al suspender sus juicios, les acompañó como por azar (*hión tychikós*) la serenidad de espíritu, lo mismo que la sombra sigue al cuerpo (*PH*,

1,25-29)”: N 360. La creencia y el compromiso llevan consigo la angustia en la elección y la intolerancia ante un resultado adverso y el futuro incierto. Pero: “La capacidad escéptica libera a la razón de esas cargas y vulnerabilidades”: N 361. El epicúreo buscaba una vida sin dolor, el escéptico algo “que sea directamente alcanzable en la naturaleza, sin la intervención del dogma: la completa serenidad de espíritu en cuestiones de creencia y el control del sufrimiento (*metrio-pátheia*) en los sufrimientos físicos necesarios”: N 362.

De hecho, la persona afligida sufre ya por su propia naturaleza, pues pensamos y sentimos, o por el apremio de las pasiones, que por el hambre nos incita a la comida y por la sed a la bebida, o por las costumbres que juzga bueno al piadoso y malo al impío o por el aprendizaje de las artes que nos hacen útiles. “Pero todo esto lo decimos sin dogmatismo (*PH*, 1,23-24)”: N 366. Así, uno se deja guiar por la experiencia de la vida “usando las técnicas que ha aprendido porque le vienen de forma natural, no porque piense que son correctas”: N 369. Suspender el juicio libera de la carga de ver “qué es verdad y qué es correcto”, “de la creencia en una concepción de lo bueno” y de perseguir “una meta práctica ‘con firme convicción’”: N 371.

Los dogmáticos siempre persiguen algún fin y así nunca se curan de su enfermedad. Son como el médico que al curar una pleuresía produce una neumonía o al curar una fiebre cerebral produce una parálisis, así que en vez de salvar el peligro lo desplaza. Lo mismo: “el filósofo, si provoca una perturbación diferente en lugar de la anterior, no está viniendo en ayuda de la persona que esta turbada (*M = Adver. Math.*, 11,134-137)”: N 372. El escéptico razona de la forma “más adecuada a la naturaleza de la enfermedad del discípulo”, con la dosis adecuada. Piensa que no ha de comprometerse a *valores o a fines*, pues lo que importa es llegar a la “serenidad de espíritu”.

Por lo demás, según S. Empírico, “tampoco hay que atribuir autocontrol al sabio, pues aquello sobre lo que habría de ejercer autocontrol no surge en él (*M*, 11,212)”: N 382. Del mismo modo, el uso de la razón es puramente instrumental, en base a la curación, y “no tiene necesidad de atenerse a una lógica rigurosa”: N 383. Aquí, estamos bien lejos del método de Aristóteles, aunque también él reconoce que no todo es siempre concluyente, mientras que a Epicuro le basta que contribuya a la curación. Para S. Empírico: “el argumento contra las pruebas tiene la virtud de abolir toda prueba a la vez que se inscribe a sí mismo (*symperi-graphêin*) en ellas” (*M*, 8,480): N 386. Y, puede abandonarlas luego, pues Wittgenstein y S. Empírico permiten tirar la escalera una vez que se ha llegado a lo alto.

Con el paso del tiempo, el escéptico “se irá vaciando de emociones fuertes y compromisos firmes”: N 388. Este modo de vida tiene un gran parecido con “las filosofías terapéuticas orientales, que nos proporcionan muchos ejemplos empíricos de un modo de existencia sin apego alguno, al estilo del que recomienda Sexto”. “Pirrón habla de ‘desprendernos por completo del ser humano’”: N 389. Además, el escéptico piensa que “la eliminación de la creencia elimina la arrogancia y la irascibilidad” (...) “Los dogmáticos, insisten los escépticos, se aman a sí mismos, son osados y engreídos” (...) “los escépticos, en cambio, son tranquilos y amables”: N 390. Diógenes asegura que la *ataraxía* “puede recibir también el nombre de amabilidad, *praotes*”: N 390.

Por otro lado, les importan poco los prejuicios sociales. Pirrón “no se preocupaba de que le vieran limpiando la casa y llevando los cerdos al mercado”: N 391. Con todo, el escepticismo es muy poco natural, pues “los animales no están siempre tranquilos y defienden a sus parejas y a sus crías”: N 393. Así, el escepticismo se opone “a la naturaleza humana, uno de cuyos rasgos característicos es la sociabilidad, el ser uno entre otros y ser capaz de contraer compromisos estables con los demás, tanto individualmente como en grupo”: N 393. No es bueno quedarse solo “orgullosamente de cultivar su huerto”, como Timón, ni es con “la persona o la ciudad que se ama donde uno ha de hacer gala de su indiferencia”: N 393.

5. Los remedios estoicos: la filosofía como gobierno del alma y del mundo

Como ya quedó dicho, más arriba, con Cicerón: “Existe, os lo aseguro, un arte médico para el alma. Es la filosofía, cuyo auxilio no ha de buscarse, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros mismos. Hemos de procurar con todos nuestros recursos y todas nuestras fuerzas ser capaces de ejercer de médicos de nosotros mismos (Cic., *DT= D. Tusculanas* 3,6):” N 395. Crisipo insiste en lo mismo como ya se dijo: N 295. Y, Séneca asegura que está escribiendo unos argumentos prácticos, “prescripciones de útiles medicamentos”, que si no curan del todo las úlceras consiguen que hayan “dejado al menos de sangrar (Séneca, *Ep.*, 8,2)”: N 295. La “analogía médica” es tan común, que Cicerón “está cansado de la ‘excesiva atención’ prestada por los estoicos a semejantes analogías” (*DT*, 4, 23).

El trabajo del estoicismo sobre las emociones es mucho más profundo que el de los escépticos y el de Epicuro, aunque hoy pongamos muchos reparos a su conclusión de que “las pasiones han de ser erradicadas de la vida humana”: N 397. Además, los estoicos tienen una teoría política muy desarrollada que refuerza “la terapia filosófica”. Porque, éstos no se ale-

jan de la política para llegar a la felicidad sino que: “Se imponen a sí mismos la tarea de establecer una sociedad justa y humana”. Sostienen que ésta no es posible “sin la terapia filosófica” y su diagnóstico de la enfermedad personal “se convierte en la base de un diagnóstico del desorden político”, pues, su terapia “promete dotar de nuevo fundamento a la virtud política”: N 398.

El estoico desea “hacerse cargo” de su propia vida, sentirse “miembro de una comunidad y velar por el bien de todos los seres humanos de esa comunidad”: N 400. Por la amistad en Epicuro y en Aristóteles se ve que el ser humano es “fundamentalmente social”: sin los demás no puede ser “plenamente” él mismo. Además, se quiere crear un yo “más sano y más fuerte” que piense por sí mismo. Sin esa terapia, dice Séneca, el alma está enferma y el cuerpo “no está vigoroso”. “Así pues, cultiva principalmente esta salud, y en segundo lugar la del cuerpo, que no te costará gran esfuerzo si deseas encontrarte bien (*Ep.*, = *Cartas* 15, 1-2)”, pues el estoico busca que “la filosofía sea una parte de su salud, no simplemente un agente curativo”: N 401.

El pensamiento estoico dirige su terapia tanto a los hombres como a las mujeres. Pues éstas necesitan sabiduría práctica, sentido de la justicia, valor y coraje, en la vida familiar y social. Pero, ¿cómo conseguir esto?: “Mediante el desarrollo filosófico del razonamiento práctico activo, que hará a la mujer autocrítica y crítica de sus propias intuiciones”: N 404. Algunos objetan que esta tarea es poco práctica para las mujeres. Pero, M. Rufo dice que todos necesitamos un pensamiento práctico. Pues: “Así como el argumento médico es inútil si no lleva la salud a los cuerpos humanos, así también, si alguien capta o enseña un argumento como filósofo, dicho argumento será inútil si no conduce a la excelencia del alma humana (12,5-19 Hense)”: N 404.

Por otra parte, la razón es lo que nos distingue de los animales y las fieras: N 405. Por eso, dice Séneca es una insensatez alabar cosas externas al hombre como las riquezas, el poder, “una bonita casa” o que “son extensos sus sembrados” y olvidarse de lo principal. Pues: “Ninguno de estos bienes se halla dentro de él, sino en torno suyo. Alaba en él aquello que ni se le puede arrebatar ni otorgar, lo que es propio del hombre. ¿Quieres saber qué es? El alma, y en el alma la razón perfecta. El hombre es, en efecto, un ser racional (*Ep.*, 41, 6-8)”: N 406. Entonces, razonar es un ejercicio “divino en nuestro interior”. Y, no hace falta rezar para “ser escuchados favorablemente. Dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti. Así es, Lucilio: un espíritu sagrado, que vigila y conserva el bien y el

mal que hay en nosotros, mora en nuestro interior”, y “como le hemos tratado, así nos trata a su vez (*Ep.*, 41,1-2): N 407.

En este sentido, el maestro es un médico que guía al otro “en una exploración exhaustiva de sus propias interioridades”. Debe ver las enfermedades y el tratamiento “propio de cada una, así es tarea del médico del alma meterse ‘dentro’ de ambas cosas de la mejor manera posible (*PHP*, 5, 2,23-24,298D = *SVF*, II, 471). Así, “el alma no permanece inerte”: “Examinándose a sí misma junto con el doctor, ella también se ‘configura y modela’ a sí misma (*Ep.*, 16,3)”: N 410.

Y, el interés del estudio para Séneca es “que debes hacerte mejor cada día” (*Ep.*, 5,1), que “la filosofía está llamada a aliviar las desgracias humanas (*Ep.*, 48)”, y su estudio las hace más tolerables. Esto mismo dice Epicteto que también ve la retórica como parte de la terapéutica. Lo mismo piensa Arriano que pide excusas por si no trasmite con todo su vigor y viveza las doctrinas del maestro: N 411-2. Por lo demás, según Epicteto, muchas cosas las aprendemos en la vida, pero del bien y del mal, de lo decente o indecente, “y de lo que hay que hacer y de lo que no hay que hacer, ¿quién no ha venido con una noción natural?”: N 414. Los estoicos, como Aristóteles, creen que en el ser humano no hay “mal alguno innato u original”. Es más: “el universo está gobernado por un dios *virtuoso*” y la orientación a la virtud es “un fragmento de perfección divina alojado en nuestro interior por providencial designio divino”: N 415.

Por otra parte, se debe buscar una enseñanza muy concreta aunque se mezcle la reflexión general, la particular y la experiencia personal. Los *exempla* de la historia y la literatura ayudarán mucho a la visión correcta del propio caso como verá la “persona sabia”: N 422. Las *Cartas a Lucilio* de Séneca son una muestra de *exempla* con su “argumento filosófico”.

Aquí, la persona se enfrenta al reto de investigar sus “profundidades y dominarlas” mediante el auto-examen, pues no es ya la “tabla rasa” de Aristóteles. Por eso: “El yo debe reconocerse a sí mismo; sólo eso le da paz y libertad”. Pero esto exige un contencioso asiduo, diario, realizado en una habitación oscura, en que el alma, sin la luz exterior, vuelve su mirada sobre sí misma (Séneca, *Ir.*, = *Sobre la ira*, 3, 36,1-3). Aquí, frente al epicureísmo: “El resultado de la instrucción filosófica es que la mente puede llamarse a sí misma a declarar en su propio estrado (*Ir.*, 3,36, 1-3), autónoma, secreta y libre”: N 424.

Por otra parte, no podemos alcanzar la plenitud propia sin preocuparnos por los demás pues todos “vivimos en comunión”. Como escribe Séneca a Lucilio: “No puede vivir felizmente aquel que sólo se contempla a sí mismo, que lo refiere todo a su propio provecho: has de vivir para el

prójimo, si quieres vivir para ti. Si cultivamos puntual y religiosamente esta solidaridad que asocia a los hombres entre sí y ratifica la existencia de un derecho común del género humano, contribuimos a la vez muchísimo a potenciar esa comunidad más íntima, de que te hablaba, que es la amistad. Lo tendrá todo en común con el amigo quien tiene mucho de común con el hombre (48,2-3)": N 425. La vida es una larga marcha, por la que vamos reduciendo "la distancia de la relación con cada persona", desde el yo a la familia, a "los vecinos, los habitantes de la ciudad de uno, los campesinos del propio país y, finalmente, la raza humana en su conjunto": N 426. La propia autonomía sólo se logra todos juntos con toda la humanidad: N 427.

Por lo demás, la relación *maestro-discípulo* en el estoicismo es *simétrica* y *anti-autoritaria*: N 428. La pasividad del escéptico sería, para el estoico, "renegar de la esencia de la identidad humana". Por eso: "Sé a la vez tú mismo, tu propio discípulo y tu propio *maestro*", insiste Epicteto": N 429. Para Séneca: "No somos vasallos de un rey: cada cual reclama los derechos para sí mismo" (...). Y: "No es lo mismo recordar que saber. Recordar supone conservar en la memoria la enseñanza aprendida; por el contrario, saber es hacer suya cualquier doctrina sin depender de un modelo, ni volver en toda ocasión la mirada al maestro" (33, 4,8-9): N 429-430.

Para Séneca, el estudio reverencial de unos "textos canónicos" no son *studia liberalia* ni "estudios dignos del hombre" (88,1-2). Sólo la filosofía "*libera* la mente. Es bueno *haber tenido* la educación básica incorporada en los estudios liberales convencionales, pero la filosofía es el único estudio cuya actividad es en sí misma un ejercicio de libertad humana": N 431. Y, "hacerse cargo de la propia educación", "significa no perder nunca de vista las cosas más importantes, la únicas por las que realmente se guía la vida humana": N 432. Lo que importa más a Séneca no son las ideas filosóficas, pues: "el filósofo debe prestarles atención únicamente en la medida en que sirvan 'para aliviar nuestros males'" (48,8-9): N 435.

Así: "Hay que resistirse con firmeza a dejarse llevar por un amor profesional al ingenio por sí mismo: no porque la filosofía profesional no tenga importancia, sino porque es demasiado importante": N 436. Según Plutarco, no hay que taponar los oídos de los jóvenes, en su viaje a Ítaca, como en la barca epicúrea, para evitar la poesía. O es que acaso no ¿los pondremos ante una recta pauta racional y los fijaremos firmemente a ella enderezando y vigilando su juicio, a fin de que no sea desviado por el placer hacia aquello que lo perjudicaría?" (*De cómo deben escuchar los jóvenes la poesía*, 15D): N 437.

El hombre enfermo que comienza esta tarea teme ese esfuerzo des acostumbrado. Ahora bien, “los seres humanos son esencialmente razonables y la razón es básicamente justa y buena”: N 438. Como dice Séneca: “así que uno ha empezado, ‘la medicina no sabe amarga, pues deleita tan pronto como procura la salud. El placer que producen otros remedios se alcanza después de la curación; pero la filosofía es a un tiempo saludable y dulce’ (50,9)”: N 438.

M. Foucault ha valorado recientemente las prácticas estoicas como “un conjunto de técnicas para la formación y modelación del yo” pero se ha olvidado demasiado de “la dignidad de la razón humana”. El estoicismo muestra un gran respeto por lo mejor del hombre que es la razón y la libertad que de ella procede: N 439. Para Foucault, la razón no es sino “una de las muchas máscaras que adopta el poder político. Para el estoico, la razón queda aparte, resistiendo a toda dominación, como auténtico núcleo libre de la vida propia de uno como individuo y como ser social. La argumentación modela –y, en último término, es– un yo, y es la forma en que el yo desempeña su papel como ciudadano del universo”: N 439.

El estoicismo pide “igualdad, apertura, plena dignidad humana”. Pues, frente al exclusivismo de clase alta, en Séneca: “La sabiduría (*bona mens*) es accesible a todos; todos, en este aspecto, somos nobles. La filosofía a nadie rechaza, ni elige; brilla para todos” (44,2): N 44. Así, formará el alma, pues la razón es la fuente de nuestra humanidad y de una vida plena. Pero en este reino de la razón, ¿podrá uno “seguir siendo una criatura capaz de admirarse, apenarse y amar?”: N 445.

5.1. Los estoicos, la lucha de las pasiones y la felicidad

Para el estoicismo, “sólo la virtud merece ser elegida por sí misma; y la virtud por sí sola basta para una vida humana completamente buena, es decir, para la *eudaimonía*”: N 447. Con todo, el estoico valora la salud, la riqueza, la felicidad y la buena vida. Pero, en las peores circunstancias: “Seguiré llevando una vida tan valiosa, apetecible y envidiable como pueda llevar un ser humano”: N 448. Cicerón dice que la virtud no puede cambiarse por nada, pues los bienes externos no hacen la vida feliz. Pero los estoicos, con Aristóteles, sostienen que “la *eudaimonía* incluye, por definición, todo aquello que tiene valor intrínseco, todo aquello que vale la pena elegir por sí mismo”: N 450.

Aquí, parece que “los bienes externos, todos los bienes excepto la virtud, carecen por completo de valor intrínseco”: N 450-1. Ese des-apego se hace palpable ante la esclavitud, el sufrimiento o la muerte: “Ya sabía que

había engendrado un ser mortal (*DT.*, 3,30)”. Este alejamiento de lo externo y “la actividad mundana alivia la carga ética del agente en un sentido, haciéndole depender menos de condiciones ingobernables, en otro sentido la aumenta, al centrar la atención ética en los actos internos del corazón”: N 452. Entonces, las acciones son buenas o malas en sí mismas como las ofensas, traiciones, violencias, y no sólo por sus consecuencias, pues: “Ciertamente no son ofensas por sus consecuencias, sino ya desde el principio. Así también, las cosas que proceden de la virtud han de juzgarse moralmente correctas a partir de su primera aparición, no a su conclusión (*Fin.*, 3,32)”: N 455.

Por lo demás, todas “las virtudes estoicas” son “formas de conocimiento”. “Así pues, la filosofía no es sólo un camino hacia la *eudaimonía*: practicada en su nivel más alto, es nuestro fin humano y todo él, no simplemente una parte. La *phrónesis*, el pensamiento sabio y virtuoso, es simplemente *eudaimonía*”: N 455. Eso cree Plutarco, y también Crisipo para el que “las pasiones son formas de falso juicio o falsa creencia”: N 456. Entonces, es fácil comprender “la necesidad y la eficacia de la filosofía como arte de la vida”: N 456. Pues, dado que las pasiones son alteraciones del juicio y “la facultad racional”, “entonces, para ser moderados y poder llegar a curarnos, hemos de enfrentarnos a ellas con un técnica terapéutica que use las artes de la razón”. N 456.

Se dice que Crisipo escribió 4 libros sobre las pasiones, 3 de análisis y un 4º llamado *therapeutikón*, sobre la práctica de su curación. “De modo que el análisis de las pasiones y la descripción de una terapia filosófica van de la mano”. Y: “entonces, la filosofía, al demostrar que puede curarlas, instaurará su soberanía práctica”: N 457. Entre los griegos, hay acuerdo en que las emociones “no son simplemente ciegas erupciones de afecto”. A diferencia de la sed y el hambre, “poseen un importante elemento cognitivo: encarnan maneras de interpretar el mundo”: N 459.

Los sentimientos van unidos a creencias y juicios, y esas emociones serán racionales o irracionales según sean los juicios que las fundamentan. Cuando apreciamos mucho una cosa, conseguirla nos produce un “profundo gozo”, si implica amenazas nos da temor, si la perdemos nos da pesar e ira cuando alguien nos la daña, envidia si uno la consigue y nosotros no, y piedad cuando alguno la pierde sin culpa suya: N 460. Con respecto a los demás también tenemos diversos sentimientos. Lo que nos da temor a nosotros, nos provoca piedad si le sucede a otros, lo que amamos y nos satisface hoy tememos que nos falte mañana. Nos afligimos cuando nos pasa lo que nos temíamos. Si los otros nos benefician los recibimos con gratitud y con cólera cuando nos perjudican: N 460.

Siempre se trata de cosas de cierta entidad. Así, no sentimos compasión del que perdió su cepillo de dientes... Estamos ante fines y valores “que se juzgan dignos de ser elegidos y por los que se guía su vida”. Por tanto, “no estamos hablando de meras querencias y caprichos”: N 468. Pero el error y la pasión surgen cuando pensamos que ciertas cosas “son mucho mejores de lo que son”, algo “muy digno de ser perseguido”, pues “son lo más importante”, Galeno habla de *mégista*, “las mayores”: N 468. Si se piensa que “el dinero es el mayor bien”, la vida ya no vale la pena si se pierde: N 469.

Para el estoico: “El propio acto de asentimiento es de por sí una desquiciante y desgarradora ruptura de su autosuficiencia y su estado de imperturbabilidad. La pasión es un ‘movimiento violentísimo’ que nos arrastra, ‘empujándonos violentamente a la acción’ (SVF, III, 390). Pero esto no implica que no sea una forma de reconocimiento. Porque, como insiste Crisipo, ‘es la creencia misma la que contiene el elemento cinético desordenado’ (SVF, III, 394). El conocimiento puede ser violento en sí mismo”: N 472.

Para Séneca, una imaginación superficial puede provocar una reacción leve o respuesta corporal sin juicio ni asentimiento. “Pero eso no son pasiones: son meros movimientos corporales. Únicamente cuando la apariencia es interiorizada se produce –en el acto mismo de reconocimiento– el tumulto de la mente en que consiste la pasión” (*Ir.*, 2,3): N 472. Toda la vida es una lucha de la razón consigo misma respecto a lo que es valioso y bueno, y por “la manera de imaginar el mundo”. De ahí surge la explosión de las pasiones. Y, para Séneca, cuando muere un amor lo mejor es buscar otro: “‘Has enterrado el único ser que amas; busca alguien a quien amar. Es mejor reemplazar tu amor que llorar por él’ (*Ep.*, 63, 11)”: N 476.

Por lo demás, las pasiones estoicas refieren al bien y al mal, al presente y al futuro. Y se reducen a cuatro: 1.- lo que es bueno en el presente es placer (*hedoné*); 2.- lo bueno o valioso en el futuro es aspiración o apetito (*epithymía*); 3.- lo que es malo en el presente, es aflicción (*lýpe*); y, 4.- lo malo para el futuro es temor (*phobos*): N 479. La envidia es la aflicción por la buena suerte del otro y la compasión sentir el sufrimiento inmerecido del otro. El juicio de valor deja a la persona al albur de la pasiones y la muerte en el alma o *nosema*, como cuando: “una creencia en la desiderabilidad de algo se refuerza hasta convertirse en una disposición (*hexis*) y se consolida, según la cual la gente considera muy deseables cosas que no lo son (Estobeo, *Ecl.*, 2,93, 1=SVF, III, 421)”: N 480.

Entonces, el estoico define al sabio como un hombre libre de pasiones, invulnerable, sereno, pero no pasivo, y autosuficiente, pues las cosas

externas tienen para él un valor muy relativo, aunque las pasiones, que son juicios *falsos*, las presenten como imprescindibles: N 483. “Epicteto llega a decir que si descubriera que la creencia de que la cosas externas no son nada es falsa y los argumentos que la apoyan engañosos, se aferraría no obstante a ese engaño, pues le permite más fácilmente llevar una vida sana y sin turbaciones (*Disc.*, 1,4,27)”: N 484.

Así, hay que ver “si los estoicos poseen lo que pretenden poseer: argumentos independientes a favor de la extirpación” (de las pasiones): N 484. Y, si las pasiones son “tan importantes como piensan los aristotélicos para motivar la acción virtuosa”. De hecho, los estoicos piensan que “el pensamiento de la virtud y el deber sin más” son suficientes “para motivar la acción virtuosa” y se basa en razones “mucho más seguras y dignas de confianza que las motivaciones procedentes de las pasiones”: N 484. Para Séneca, el hombre bueno hace lo que es digno del justo. Y, si: “Mi padre va a ser golpeado: lo defenderé; ha sido golpeado: perseguiré el hecho ante la justicia, porque es justo, no porque duele (*Ir.*, = *De Ira* 1, 12,1-2)”: N 485.

Así, las acciones del hombre bueno son desapasionadas y por eso dignas de confianza pues son “máximamente capaces de auto-determinación racional (*Ir.*, 1, 16,6)”. Pero Aristóteles insistirá en el valor del amor familiar frente a la virtud estoica de Séneca. En cambio, éste muestra que la ira es algo estremecedor. Y: “No sabrías si es (hay) un vicio más detestable o más monstruoso” (*Ir.*, 1, 1,3-5): N 486. Además, los estoicos ven el amor pasional como peligroso frente a la amistad que “aprueban y propugnan”. Pero, según Crisipo, los amantes buscan un “elemento de sorpresa e imprevisibilidad, rechazando una relación más sólida (SVF, III, 475)”: N 487. Y la espontaneidad lleva a una “ansiedad constante y agotadora” y las pasiones hacen la persona enferma sin solidez.

Según Epicteto, esas personas se ven empujadas a buscar “la filosofía por ‘un sentimiento de debilidad e incapacidad’ en relación con las cosas que consideran importantes (*Disc.*, 2, 1,1)”: N 487. Ahí, nos muestra “la magnitud y lo terrible de esas perturbaciones de la personalidad”: “La aflicción, *lýpe*, dice Crisipo basándose en la etimología, es un nombre derivado del verbo *lýo*, ‘disolver’: es una disolución de la persona en su conjunto (Cic., *DT*, 3,61; Platón, *Crat.*, 419 C)”: N 489; 487.

Entonces, las cosas de este mundo laceran y descuartizan el yo aristotélico, pero en el estoico como Séneca: “Él y su bien se encuentran juntos a buen recaudo. ‘Se concentra en sí mismo, vive para sí’ (*Ep.*, 9,16)”, y: “‘Todos mis bienes están conmigo’ (*Ep.*, 9,18). La filosofía crea un muro infranqueable alrededor del yo, y lo fortifica contra todo revés de la for-

tuna (*Ep.*, 82,5). Aquí, la fortaleza aristotélica queda muy tocada, pues, sólo quien crea que “la virtud” es “el bien supremo”, pensará que “el estoico tiene (todos) los bienes consigo”: N 489.

Por otra parte, los aristotélicos creen que las pasiones pueden “moderarse y controlarse” por medio de la educación. Los estoicos piensan que “no es ese el caso”, porque la inercia de las pasiones “nos lleva más allá de nuestro deseo” como en la ira, el amor u otras pasiones, según Crisipo. Como dice Séneca: “De algunas cosas sus principios quedan bajo nuestro control, sus consecuencias nos arrastran con su fuerza y no dejan retorno”, “si el alma se ha sumido en la ira, en el amor y en las demás pasiones, a ella no le es permitido refrenar su impulso; lo normal es que la arrastren y en el abismo la hundan su propio peso y su naturaleza propensa a los vicios (*Ir.*, 1, 7,4)”.

Según Crisipo, estamos tan alienados en la pasión que nos cegamos y tiramos de lo que sea para defendernos. Y: “Si por casualidad hubiéramos tenido un cuchillo o cualquier otra cosa por el estilo, lo habríamos empleado del mismo modo” (PHP, 4, 6,44-45= SVF, III, 478)”. “También Séneca insiste en que la cólera no puede refrenarse con seguridad antes de que degenera en crueldad y actos asesinos (*Ir.*, 2, 5,3)”: N 491. Para D. Laercio: “Los hombres sabios son inocuos; en efecto, no hacen daño a los demás ni a sí mismos (DL 7,123= *Vidas de los Filósofos*)”: N 492. El sabio estoico, al final, quedará curado de las pasiones pero con algunas heridas, y tomará prudentes precauciones para vivir en paz, sin despreciar todo peligro: el deseo racional y la alegría de la vida “que mueve realmente el corazón y lo eleva”, y que los estoicos no eliminan, “se define como ‘exaltación racional’ (*eúlogos éparsis*)”: N 494.

Como dice Séneca: no quiero que “jamás te falte la alegría”, “a condición de que se halle dentro de ti”, pues no goza “el que ríe; es el alma la que debe estar jubilosa, esperanzada, elevada por encima de todo (*Ep.*, 23,3)”: N 494. No es el gozo del “divertidillo” que no tolera dolor ni pobreza y menos la muerte. Es una alegría que “tiene solidez”: “Trabaja te lo ruego, Lucilio carísimo, sólo en aquello que puede hacerte feliz (*felicem*). Arroja y pisotea esos objetos que brillan fuera, que te prometen otros o por otro motivo; atiende al auténtico bien y goza de lo tuyo. ¿Qué quiere decir ‘de lo tuyo’? De ti mismo y de tu parte más noble (23,4-6)”: N 495.

Entonces, se deja de lado todo lo demás, pues esto es lo que lleva al encuentro consigo mismo y con los demás. S. Agustín, encuentra en este camino interior hacia sí mismo el mejor medio de llegar a Dios. Foucault pregunta a Hadot por el sentido del “reivindícate a ti mismo”, de las cartas 23 y 34 de Séneca. Y, en relación con la construcción del yo, se ha de

buscar el “auténtico bien”, gozar de lo suyo, es decir, de la dimensión más noble de persona humana, que llevará a ésta a ser verdaderamente feliz y a trabajar para que todos lo puedan ser.

5.2. El valor y la cólera en la vida humana según Séneca

Con frecuencia, los antiguos disculpaban la ira y la cólera en las relaciones interpersonales porque pensaban que era el fundamento del valor, tan importante en la vida militar y en la vida pública. Pero todo mundo sabe que, aún en los mejores casos, había mucha crueldad, venganza, brutalidad y ensañamiento “humano”. Séneca ya suspiraba porque: “¡Ojalá esa saña se hubiese reducido a testimonios foráneos! (*Ir.*, 3,18)”: N 497. Hoy los combatientes tienen que admitir, por desgracia, venganzas y torturas, en las guerras recientes: “La cólera los inunda, dulce como una recompensa”: N 498. Un General, afirmaba “airado” que “la gente que perpetró esos horribles actos”, “no parecen pertenecer a la especie humana tal como nosotros la conocemos y reconocemos”: N 498. Incluso en el momento feliz de una liberación de lo más cruel, un persona grita llena de cólera, y vemos que: “la humanidad ha regresado”...

En este capítulo 11, Nussbaum analiza el *De Ira*, de Séneca, como “una argumentación terapéutica dirigida a un interlocutor decididamente no estoico” que pide con “cierta urgencia (*exegiste a me* 1,1)”, mitigar la ira (*leniri*), pues “siente profundo temor por esa pasión (*pertimuisse*, 1,1)”; y, le encarece sobremanera (*quod maxime desiderasti*) “erradicar la cólera de los corazones o, al menos, refrenar y cohibir sus acometidas”: N 502. El interlocutor, “un ambicioso y pundonoroso hombre público romano”, une la ira “con el honor militar, con la grandeza de alma”, y dice: “Útil es la ira, porque nos hace más combativos (*Ir.*, 1,13)”.

Así: “La verdadera estructura del *De ira* es, me parece a mí, la dramatización de esta terapia, no más limpia que cualquier lucha de la vida real con complejos obstáculos psicológicos”: N 503. En esa terapia el interlocutor cree, con Aristóteles, que es posible “moderar la cólera sin eliminarla complemente” y usarla como fuerza impulsora contra la injusticia, pero Séneca insiste en “la tendencia natural de los seres humanos al bien”: 505. Al comienzo del libro IIº, el interlocutor ya ve que la postura estoica encaja mejor con “sus intuiciones acerca del deber y la rectitud militar”: N 505. Pero, cree también que “la ira guarda algún placer y dulce es devolver un sufrimiento (2,32)” y que: “Menos seremos despreciados, si vengamos la injuria (2,33)”: N 506. Séneca insiste en que la cólera es un “poder descomunal y pernicioso”. Al final: “El interlocutor está convencido de que el

cultivo de la *humanitas* en uno mismo y en otros exige la eliminación de la cólera”: N 506.

Séneca hace ver que la ira no es “natural ni necesaria” y que lleva “a la violencia y la crueldad”, pues con Aristóteles se entiende como “un deseo de devolver un sufrimiento” o el “afán de vengar una injuria”: N 507. Y, no forma parte del ser humano pues el hombre es manso y “amante de los demás” y la ira es cruel, el hombre está por “la ayuda mutua” y la ira por “la aniquilación”, él une y ella separa y hostiga incluso a los más queridos, “él por las conveniencias de los demás incluso hasta arriesgarse está dispuesto; ella, con tal de arrollar, a arrojarse al peligro(1,5,2)”: N 508.

Además: “Los arrebatos de ira son ‘ciegos y violentos’”, ajenos a la razón, y “hacer descansar la seguridad de los demás sobre las vicisitudes del propio sufrimiento parece un actitud insensata e irresponsable (1, 10,1)”: N 509. La historia muestra que los buenos gobernantes han sido moderados, como Augusto o clementes como J. César, mientras los malos marcan “horrendos excesos de ira pública” como Calígula. Séneca, sentencia: “el ‘fiero, desmedido y sanguinario’ poder de la cólera sólo puede ser contrarrestado por el poder de la razón”: N 510. El justo hace lo que debe “porque es lo justo, no porque duele (1, 12,1-2)”: N 511.

Este hombre “se preocupa de sus conciudadanos a la manera de un médico”: no castiga el mal para “inflingir dolor, sino con el fin de mejorar al que ha obrado mal”, pues, es “mucho mejor curar un mal que vengarse”. “En efecto, no busca dañar, sino que cura bajo apariencia de hacer daño” (1,6, 1)”: N 514. Se puede argüir que la venganza responde a ofensas que afectan a “lo más profundo del propio ser”. Séneca niega que exista “en la naturaleza humana un instinto agresivo innato e irremediable”. “La apelación final a una humanidad civilizada está estrechamente vinculada a la recomendación de extirpar la cólera y la agresión”: N 517.

Pues, una vez metidos en el círculo de la agresión nadie escapa a ella: “Todos somos malos, *omnes mali sumus* (3, 26,4)”: La inteligencia se nubla, y aunque nuestros “impulsos iniciales son de amor y de concordia”, nuestro mundo es “un lugar inhóspito” lleno de amenazas que llevan a romper los “acuerdos humanos”, y cada uno defiende lo suyo. Así: “La persona sabia, dice, no se extraña de la omnipresencia de la agresión y la injusticia, ‘ya que tiene en su perspectiva la condición de la existencia humana’ (*conditio humanae vitae*) (2,10)”: N 518.

La naturaleza nos dispone al “acuerdo y la ayuda compartidos” (1, 5,3) pero la dureza de la vida se impone y, así, nos deshumanizamos y nos comportamos “como combatientes en un espectáculo de gladiadores, como monstruos feroces más que como amables humanos”: N 519. Y, una

vez metidos en esa dinámica, “la inocencia no es que sea rara, sino que es nula (2, 9)”. Por eso, dice Séneca, encontramos en la vida romana: traiciones, matanzas, conjuras, envenenamientos, fraudes y robos, saqueos, perjuros, abusos sexuales y subversiones del Estado. Así que, si el sabio se da a la ira siempre que lo exija “la iniquidad de los crímenes, no tendría que encolerizarse él, sino delirar (2,9, 4)”: N 520. Y: “La cólera, por justificada que esté, nos enfrenta con nuestra propia humanidad”, el odio contra el malhechor “es el primer paso en el camino que lleva a la brutalidad, a una ruptura de los ‘acuerdos humanos’”: N 521.

Desde este punto de vista, la abstención estoica de la ira no es “una manera de desentendernos de las necesidades humanas” sino “una estrategia para consolidar nuestros vínculos profundos con los semejantes”, hacernos amantes de lo humano y reconocer nuestros fallos, al ver, con frecuencia, que: “Esto también lo he cometido yo”(2,28; véase 3,26)”: N 522. Por eso, cada día, hay que hacer frente a nuestros defectos y ver la forma de mejorarnos. Un buen método para conseguirlo es el auto-examen. Así: “toda mi jornada examino y mis comportamientos y mis palabras reconsidero; nada me escabullo yo, nada omito. En efecto, ¿en qué nada de mis extravíos voy a temer, cuando puedo decirme: ‘Mira, no lo hagas más, ahora te perdono?’(3,36)”: N 523.

Esta práctica ayuda a comprender mejor la vida ajena, y, cada uno, “moderará la indignación antes sus injusticias y redoblará su compromiso con la solidaridad humana y la ayuda mutua”, y verá de otro modo la vida pública, pues: “En un mundo en que los emperadores mutilan a sus enemigos, por pura diversión, mirar hacia uno mismo es un acto público de coraje y de humanidad”: N 524. Así, el sabio se protege del placer y del dolor, “no olvida a los que yerran y nunca renuncia al castigo exigido por la ley (Estobeo 2,7= SVF III, 640)”: N 524. Pero, Séneca, renuncia al juicio duro y opta por la benignidad “para evitar una constante y malsana irritación contra uno mismo y contra todos los seres humanos”: N 525. Es “la *clemencia senequiana*” que no absuelve de todo mal, sino que “esa actitud comprensiva propia del médico conduce a la clemencia”. “Como dice Séneca: ‘Es una falta castigar plenamente una falta, *culpa est totam persequi culpam*’ (*Clem.*, 2,7)’.

La política del *De ira* es una política de clemencia y gradualismo”: N 526. Séneca concluye su defensa de la clemencia al recordar que “en la vida humana se dispone de un tiempo demasiado escaso como para malgastarlo en la ira”. Y, que: “mientras en medio de los humanos estamos, practiquemos el humanitarismo; para nadie ni temor ni peligro supongamos”: N 527.

Esta es “una estrategia en favor de la *humanitas*” que elimina “los obstáculos que se oponen entre uno y sus conciudadanos”: N 528. Pues, todo considerado, los peores delitos “son el producto, no de un mal original, sino de una cadena de circunstancias psicológicas, sociales y naturales. Cuando uno ve todo eso, la clemencia ya no es simplemente prudente, sino justa”: N 528. Con todo, hoy extraña, en Séneca, “el alto grado de castigo violento que se admite en nombre de la clemencia”, o: “La defensa médica de la pena capital como un bien para la persona”: N 528. Pero: “Lo que se está diciendo es que ver a los seres humanos desde este punto de vista médico es la mejor, quizá la única, alternativa a una furia que hipoteca toda otra preocupación humana”: N 530. O sino, nos irritaremos con los sordos porque no oyen, los ciegos porque no ven, con los niños porque juegan y con los viejos por sus achaques.

Por lo demás, entre la ira y la frialdad, en situaciones de gran inhumanidad, Séneca se plantea la resistencia airada y el suicidio. Aunque puede que la resistencia “acabe con la muerte de uno”, “su mera existencia es toda una declaración a favor de la justicia social”. Pero: “la diferencia crucial parece ser que el suicidio preserva la *humanitas* de la corrupción, cosa que la resistencia airada no hace”(N 535) y consigue “escamotear al tirano el placer de matarlo él”: N 536. Esto hizo Séneca: “reaccionar con coraje y cuasi cólera y, (...) cultivar la *humanitas* redactando, hasta el final, escritos que expresan la compasión propia del médico”: N 537-8.

5.3. Un nido de víboras: Amor y furor en la *Medea* de Séneca

El coro de mujeres de la *Medea* de Eurípides hace suya esta reconfortante reflexión: “Las pasiones excesivas, cuando sobrevienen, no traen buena fama ni virtud a los hombres. Pero si Afrodita llega del modo adecuado en el momento adecuado, no hay dios tan placentero como ella”. Pero, para Séneca esa reflexión es vana: “No hay ninguna pasión erótica de la que quepa confiar que va a detenerse antes de llegar al exceso”, el amor deviene furor: *Veniet et vobis furor*: N 542-3.

Para Aristóteles, uno puede conservar su “integridad personal en el amor”, “autogobernarse” y “ver su yo personal intacto”. Séneca cree que “esto es salirse por la tangente”, pues la pasión del amor abre continuamente brechas en “las entrañas del yo”, y eso es una “forma de vida descrita con bastante aproximación mediante las imágenes de la violación corporal, la implosión y la explosión; de la penetración sexual y del embarazo no deseado”: 543.

La *Medea* de Séneca examina estos argumentos y sus conexiones. “El drama afirma, pues, que ninguno de nosotros, si amamos, podemos contener el deseo de matar; y que este deseo es en sí mismo un crimen”: N 543. El amor apasionado en Platón eleva a la armonía celeste, pero, en Séneca, va tirado “por dos serpientes escamosas, cuyos movimientos sinuosos e innobles imitan los de los cuerpos de los dos amantes poseídos por la pasión, cuya silenciosa ferocidad destructiva es emblemática del deseo destructivo propio de la pasión”: N 544.

Esta tragedia se opone de plano a la teoría de Aristóteles y muestra que el drama surge fácilmente en el amor. Por eso, hay que hacer un escrutinio del corazón, conforme a la terapia estoica, “del yo audaz de la pasión y del yo cerrado de la autosuficiencia estoica”. Y, “la caracterización de la pasión en la obra” se ajusta a la teoría Crisipo y “la desarrolla”: N 545.

El caos y la crueldad de esta tragedia es capaz de desquiciar al más autosuficiente. Pues: “Arroja ante nosotros el repulsivo espectáculo y dice: todo esto eres tú y lo tuyo”: N 546. De hecho, Medea “hace cosas monstruosas”. Porque, tras invocar a Lucina, la diosa protectora del matrimonio, invoca a las “deidades más oscuras” y en su “gusto por la venganza, llama a las Furias”, con este ruego: “¡Dad a la nueva esposa muerte, y al suegro, y a la real stirpe!”: N 546. “La vesania de la venganza” invade a Medea con su veneno mortal.

Así, el amor de esposa lleva a la tragedia y convierte las heroínas en criminales al vengarse de su abandono y sus pérdidas. Medea, “es un ejemplo de persona de ‘naturaleza excepcional’ que ha tenido la desgracia de apegarse a cosas externas”: N 548. Tiene “grandeza de alma, inteligencia, espíritu”, pero: “La desdichada –dice Epicteto– anda equivocada sobre lo más importante y se ha vuelto una víbora en vez de un ser humano (*Disc.*1, 28,8-9)”: N 549. Arroja a sus hijos asesinados, pasa de la grandeza a la monstruosidad, y termina siendo un *monstrum, malum, inmane*: N 550.

La madre de las Furias, hunde a la de los hijos, y clama: “¡Perezcan! ¡No son míos! ¡Que perezcan!... ¡Son míos! ¡Y de nada culpables! ¡Lo sé: son inocentes!”(...). “Una doble marea me arrebata en mil dudas. Cuando los fieros vientos se hacen guerras crueles, los mares se levantan con encontradas olas y las revueltas aguas hierven. No de otro modo mi corazón fluctúa (*fluctuatur*). La ira ahuyenta el amor, y el amor a la ira. ¡Cede al amor, oh dolor!”(N 552). Así: “Hierve el odio en mi sangre. Mueve la antigua Erinia mis manos renuentes... ¡Ira, sí, ya te sigo! (951-953)”: N 552.

Jasón, su esposo, figura atractiva, “tanto por su naturaleza erótica como por su preocupación moral”, va también decayendo entre “las vora-

ces llamas y el viento hinchado” del amor, la cólera y su violencia. De gran vigor, en sus días heroicos: “Es un hombre exhausto, consumido, quemado: ‘Cedo agobiado por los males’ (518)”. N 556.

Del mismo modo, Medea suspira por “el vigor antiguo”. “Se siente arrastrada de acá para allá de un modo que no comprende: ‘Incierta, ardiente en ira, busco en todas direcciones’ (123-4)” (...) “Ante todo, siente una pasividad agónica; está ‘arrebatada por una cruel pasión’ (850-1), no sabe ‘qué planes urde dentro de mi ánimo fiero’ (917-8)”: N 556. Las pasiones actúan en profundidades sin transparencia, no se puede bajar la guardia “moral ni por un momento”. Para Epicteto: hay que estar siempre “como un enemigo al acecho” (*Ench.*, 48, 3): N 557.

Los muros que separan el yo del no-yo son muy tenues. Y: “Las invasiones y corrupciones del yo que acompañan a la pasión pueden corregirse únicamente mediante nuevas violaciones. El deseo es el principio de la muerte del yo”: N 558. Así: “una vida entregada al amor no puede evitar tener huecos”, que son “un espacio abierto a la herida (550)”. Por eso, en Medea: “Su imagen del éxito es la fantasía de la virginidad restaurada”: N 558. El aristotélico valora la integridad y la libertad frente a toda violación. Pero, al cerrar las heridas del amor “lo único que obtenemos es el yo sellado que el estoico ha obtenido desde el principio; sólo que el camino que lleva a ese yo ha de pasar por la violencia. La virginidad, una vez perdida, sólo se puede restaurar con la espada”. Por eso, Medea está dispuesta a trastornar el universo entero: “Soy capaz de asaltar el mismo cielo y reducir a escombros todo el orbe” (424-425): N 559.

De hecho: “La sexualidad de Medea, ha dicho el coro, es ‘desenfrenada’”. Medea no sabe poner freno al odio ni al amor (866-867): “Ciega es la llama que el furor aviva; no admite leyes ni tolera frenos (591-592)”: N 560. Así, Medea es una bacante, “arrebatada por una cruel pasión”. Al recordar el asesinato de su hermano dice: “A todos estos crímenes no me movió la ira (*irata feci*). Es el amor infeliz el que se ensaña (*saevit infelix amor*)’ (135-136)”: N 560. Vemos, aquí, un duro contraste entre “amor y ferocidad”. El coro de Medea aconseja no temer las llamas voraces ni el huracán ni el dardo veloz, sino: “las iras (*ardet et odit*) de la fiera esposa que es repudiada”, pues: “Ciega es la llama que el furor aviva; ni admite leyes ni tolera frenos (579 y ss.)”: N 561. Así, sabemos porqué “el aristotélico no puede decir: ‘Dejaré entrar el amor en mi vida pero me libraré de la mortífera furia’. Es que el amor mismo es furia que mata”: N 561.

Así, “Séneca es fiel a la tradición estoica en su caracterización de la serpiente (y, con ella, el amor) como algo inseguro, violento, letal, el más mortal enemigo de la virtud y el orden”. El *éros* es “un poder cósmico

ancestral, una fuerza divina relacionada con la regeneración y el nacimiento, así como con la muerte y la matanza”: N 563-4.

Entonces, el amor suscita temor y reverencia, como se ve “en la *Antígona* de Sófocles, donde *éros*, aunque capaz de inspirar injusticia, ‘está sentado, desde el principio de las cosas, junto a la grandes leyes del derecho’ (797-800)”: N 564. El amor, serpiente repulsiva y maravillosa, letal y erótica a un tiempo, creadora del cosmos y destructora “como un torrente enorme (694)” que crea un mundo de “esplendor irresistible”, “opuesto al mundo de la virtud estoica”, es una llama que penetra y abrasa hasta la médula de los huesos: N 566. Es más, el amor vuela sobre el bien y mal: “En efecto, el carro de las serpientes transporta al alma amante a un reino en el que dios y el juicio divino sobre la pasión no existen. Un lugar, por consiguiente, situado más allá de la virtud y el vicio, la salud y la enfermedad: un lugar, como diría Nietzsche, más allá del bien y del mal”: N 568.

Con todo, en el mar de la vida, la navegación puede parecer tranquila pero “una linde demasiado estrecha separa las sendas de la vida y de la muerte (301-308)”, y, hubo unos tiempos en que la vida era más feliz, pues: “Con poco era (uno) rico; no ansiaba más bienes que aquellos que brindan las tierras natales (329-334)”: N 569. Hoy todo ha cambiado, los hombres imponen su ley y se altera el orden del mundo con nuevas ciudades. “Pasados los años, vendrán tiempos nuevos: soltará el Océano los lazos del orbe y un gran continente saldrá de las olas, y Tetis la gloria verá de otros mundos (*novas orbis*). Y entonces la tierra no acabará en Tule (365-379)”: N 569. En estos pasajes, muchos ven la vuelta a la ‘edad de oro’ de Hesíodo, Virgilio u Ovidio. Pero para Séneca la única edad de oro es: “una edad sin vicio, sin pasión, sin la falsa creencia en el valor de las cosas externas”: N 571.

Así se retrata la vida sencilla del campo que: “tiene la imperturbable tranquilidad (*tranquilla quies*) de una vida libre de daños (*innocuae vitae*)’ (159-160). Los estoicos han contrastado esa vida con las ‘inmensas expectativas y los terribles temores’ (162-163) de la ciudad, donde la gente vive esclava de inseguros bienes externos”. Como resume el coro: Cantad la gloria de otro a todo el mundo. “Por lo que a mí respecta, que mi país me proteja junto a un hogar anónimo. Los inactivos (*pigros*) alcanzan la vejez; y el modesto patrimonio de una pequeña casa permanece en lugar bajo pero seguro. En cambio, la virtud audaz cae desde gran altura (*alte virtus animosa cadit*) (192-201)”: N 572.

Así, en la *Medea* de Séneca: “Por un lado tenemos la audaz vida del ser humano que valora los bienes externos y que invierte esfuerzos e ingenio en la consecución de esos objetos de su deseo”: “El yo *audax* es diná-

mico, se extiende más allá de sí mismo, difundiéndose exuberantemente por distintas partes del mundo”. “Por otro lado tenemos un yo puro: este yo se queda en casa, satisfecho con pocas cosas externas, pues no las valora. Es moralmente inmaculado, de blanca pureza (*candida*); el delito queda lejos de él. Es el yo estoico, que tiene todos los bienes en casa, pues todo bien está situado en la virtud”. : N 570. El primer yo es el de Medea y “el Jasón erótico”, donde pasión y crueldad van muy de la mano: N 577.

Aquí vemos dos *yoes*, dos modelos humanos: “Si nos inclinamos por el *éros* y la *audacia*, tenemos crimen y cólera asesina; si nos decantamos por la pureza, obtenemos monotonía y la muerte de la virtud estoica. Obtenemos también la muerte de la tragedia, pues la tragedia, recordémoslo, ‘es el sufrimiento de los seres humanos seducidos por las cosas externas’”: N 575. Con todo, subsiste la “tragedia interior (estoica), provocada por la exigencia de nuestro ser moral de lograr una pureza intachable y una vida libre de todo mal”: N 575.

Así, Séneca es: “una figura esquiva, compleja y contradictoria, una figura profundamente comprometida tanto con el estoicismo como con el mundo, tanto con la pureza como con el erotismo. Una figura que permanece sentada en su casa y que es llevada por los aires en su carro. Las tensiones entre su carrera y su pensamiento son múltiples y bien conocidas”: N 575. M. Griffin, al caracterizarle, con los rasgos que le distinguen, “seguramente apuntaría a su morboso ascetismo y al realismo de su carácter humano”: N 576. Pero, no se debe olvidar en él “la audacia, el coraje y el esfuerzo”, de profunda raíz estoica, que choca con otras virtudes del estoicismo. Además, el peligro de la literatura en la filosofía se ve bien en este drama, pues: “en el acto mismo de convertir la tragedia en un argumento estoico, el estoicismo se muerde a sí mismo”: N 576.

Ahora bien, para el estoico la verdadera acción es la que ocurre en lo profundo del corazón. Y, los actos de esta tragedia pueden verse no como “actos realizados en el mundo, sino como crímenes del deseo, de la fantasía”: N 580. Es más, “en otras fases, gran parte de la acción se reduce a los avatares íntimos del corazón de Medea, hasta el punto de que el comentarista Costa escribe sobre el verso 893: ‘Una vez más, ella se encuentra en el oscuro y torturado mundo de su propia mente’”: N 581. Lo mismo ocurre con sus serpientes. Quien le oiga decir: “‘Esto es lo que mi mente medita en su interior’ se dará cuenta de que la entera pesadilla del mundo interior de Medea es, incluso ahora, su propia meditación”: N 581.

Pues, los malos deseos: “Tienen vida propia como las llamas, como las serpientes”. Y: “No hay ninguna bondad segura de corazón, ninguna pureza segura de intención, con sólo que abras una vez tu mente al deseo.

Veniet et vobis furor: la profecía de Casandra siempre exacta, siempre desoída”: N 582. El aristotélico dirá: “En tanto contengan sus actos en el mundo exterior, pueden recitar todos los conjuros que quieran”: N 582. Pero, si el corazón no es virtuoso y “puro” y los deseos agresivos expulsan el amor de la intimidad, vendrá el horror de las personas buenas al “descubrir que están habitadas por serpientes ocultas”: N 586.

Así pues, el amor, apunta *Medea*, “no puede moralizarse por completo; ni puede tampoco coexistir con un escrutinio moral militante y punitivo”: N 587. “Aristóteles se preocupa demasiado por la autosuficiencia y el control racional” y no acepta “el amor en toda su terrible dimensión”: N 588. Séneca, ve que: “En la clemencia, el alma se distancia del estricto castigo de cada defecto, incluso cuando ha habido falta, comprendiendo las dificultades que la persona ha encontrado en sus esfuerzos por vivir bien”: N 588. Aquí, vemos “con claridad especial ciertos límites propios de la moral aristotélica y de la estoica”: N 589.

Al fin, *Medea*, “plenamente identificada con su pasión, se va de nuestro mundo hacia el Sol”, junto con Jasón “girando en éxtasis en torno a su compañera, se mueve a sí mismo, alado, renacido, más allá de los dioses”(estoicos): Son como “dos serpientes en el cielo”. Y: “En las profundidades del cosmos, en esa otrora silenciosa región situada más allá de la casta Luna estoica (...), aparece ahora una parpadeante y cálida luz, un movimiento irregular, serpenteante. Estamos presenciado un triunfo. Es el triunfo del amor”: N 590.

Conclusión. La filosofía como cura de almas y pasiones y sus muy variables lecciones

1ª. *La idea de la filosofía como actividad médica*, “consagrada a paliar el sufrimiento humano”, lleva a “una nueva concepción del método y el procedimiento filosóficos”, que no son “neutrales respecto del contenido, sino que van estrechamente ligadas a un diagnóstico de las dificultades humanas y a una noción intuitiva del florecimiento humano”: N 592.

Por eso, las escuelas filosóficas helenísticas hacen un gran esfuerzo para desarrollar:

a. Una “*nueva atención a las cuestiones de la necesidad y la motivación*” de la persona, desde esa nueva “actitud terapéutica de la vida del hombre concreto”: N 593.

b. Una “*cuidadosa atención a las técnicas del discurso y la escritura filosóficas*”, con rigor y precisión en su lenguaje literario, pero sin olvidar que se dirigen a multitud de gente: N 593.

c. Una atención especial a la “*percepción particular como ingrediente de la buena elección*”, según Aristóteles: N 595. No se busca el subjetivismo sino la intuición del deseo de “plenitud de vida” que tiene la gente y de sus “necesidades profundas”.

d. Un “*reconocimiento de que los deseos, intuiciones y preferencias existentes se han formado socialmente y distan mucho de ser totalmente seguros*”: N 596.

e. La atención para “*reconocer la existencia de motivaciones y creencias inconscientes*”. En esto, “las escuelas helenísticas fueron a las primeras en la historia de la filosofía occidental”: N 598. Ahora bien, Lucrecio se basa más en “la necesidad y la falta de autosuficiencia”, como luego hará Melanie Klein, que en la problemática de la sexualidad del psicoanálisis de Freud.

2ª. Abordar algunas consecuencias más problemáticas de usar “*la terapia como norma*”. Más, en concreto, se plantea, si “las escuelas, en su pasión por la salud, pudieran *subordinar la verdad y el buen razonamiento a la eficacia terapéutica*”: N 599.

En este sentido, aristotélicos y estoicos velan por el respeto a la razón y el universo. Éstos “hacen del razonamiento práctico un valor intrínseco de primer orden; en modo alguno lo subordinan al bien de la *apátheia*. En el otro extremo, los escépticos sueltan claramente el lastre de la verdad e incluso del buen razonamiento en el camino hacia la *ataraxía*”... “La posición de los epicúreos es, sobre este punto, la más sutil, la más difícil de describir correctamente”. Son argumentos de gran calidad, pero parece que se les “da un valor puramente instrumental”, “por mor de un fin ético”: N 600. “Algunos argumentos de Lucrecio salían mejor librados a este respecto”: N 601.

3ª. Otra cuestión importante es: “*la tensión entre autonomía crítica y manipulación causal en el tratamiento del discípulo*”: N 601. Estas escuelas consideran a la sociedad actual “enferma” y “al discípulo, infectado por sus enfermedades”. Y, hay que llegar a “juicios más sólidos”, “enterrados en el alma”, en materiales erróneos. Aristóteles crea unos discípulos “han recibido una buena educación moral”, respeta su autonomía y emplea “estrategias dialécticas abiertas”. “Las escuelas helenísticas no pueden hacer eso: y todas, en mayor o menor medida, restringen la libre consideración de alternativas por el discípulo, manipulando el resultado”: N 601.

Los escépticos presentan la situación más preocupante, pues falta aquí toda crítica y el argumento “se calibra exactamente” para contrarrestar “la enfermedad del discípulo”: N 601. El maestro y el discípulo son seres pasivos y eso alegra a los escépticos, pero no deja de ser “un mal resultado para la vida social y personal”. En el epicureísmo, preocupa la invitación a “desconfiar de sí mismo” y que “el discípulo apenas tiene autonomía”. Lucrecio cambia algo esta situación: “le pide al discípulo que asuma él mismo la tarea de argumentar y juzgar” en una sociedad más abierta, donde no se le deja inerte como en el jardín de Epicuro: N 602.

Los estoicos invitan al discípulo a “hacerse cargo de su propia vida”, suprimen la asimetría “del modelo médico”, y “resuelven los problemas de la forma más atractiva”, pues “el maestro incita y ayuda, pero deja que las conclusiones salgan del pensamiento del discípulo mismo”: N 602-3. Es el modelo de Sócrates: su ironía estimula al discípulo y coloca su autonomía frente a la comodidad y lo políticamente correcto. Los estoicos, a veces, niegan, el dogma de la eficacia. Saben que: “Nada es seguro, salvo (en la medida en que uno sea racional) uno mismo”. Así, hay en Séneca, “no el inflexible anuncio de un credo, sino una confrontación imaginativa y profundamente personal con problemas irresueltos”: n 603.

4ª. Aquí “*el modelo médico ofrece un rico retrato del filósofo*”: “humanamente implicado” y pensador sereno, “experto en destrezas” y “cercano al sufrimiento de cada paciente”. Pero, surge una tensión entre “compasión y ausencia de perturbación”: N 603. Pues si el maestro no tiene ninguna motivación emotiva, entonces, ¿porqué se han comprometido con los demás?...

Los epicúreos se enfrentan a esa tensión, la misma que hay entre la *ataraxía* y el cultivo de la amistad. Los estoicos deben explicar a qué viene su altruismo si tratan de eliminar “los afectos en que se basan las emociones”, y porqué “si la virtud es autosuficiente” y la filosofía se basta por sí misma, piensan que otros necesitan su ayuda, cuando ven “la actividad terapéutica, ante todo, como *auto*-terapéutica y la argumentación como escrutinio de uno mismo”: N 605. Además, en los epicúreos la asimetría maestro-discípulo es grande, en los estoicos es menor, y la postura clemente de Séneca reduce la distancia al reconocer que “uno mismo es aproximadamente tan imperfecto como el autor de la ofensa”: N 606.

5ª. Todas las escuelas proponen una vida “*conforme a la naturaleza*”, pero luego topamos con “aspiraciones socialmente inducidas que nos impulsan a trascender esos límites”: N 607. Las 3 escuelas pretenden darnos “una vida *divina*” y a la vez hay como un “repudio de la trascenden-

cia”: N 607. El escéptico nos recomienda la vida natural, un tanto animal, y luego la presenta “como bendita y divina”, dechado de *ataraxía* y “vida plena”, y, así, tan imperturbables son los dioses como los animales. En los epicúreos, los dioses son autosuficientes e imperturbables, ejemplo para el discípulo, pero a este se le invita a “entenderse a sí mismo”, “libre de aspiraciones religiosas convencionales, como un ser mortal y finito”: N 607. Y: “la tensión entre lo mortal y lo divino, lo seguro y lo vulnerable, surge dentro de la propia posición de Lucrecio”. N 608.

En los estoicos la naturaleza y lo divino parece ser lo mismo, si nos guiamos por la razón: “Nuestra naturaleza *es* una naturaleza divina: pues lo más divino es buscar la comprensión de todo”: N 608. Así, Aristóteles “consideraría *antinatural* para un ser afectivo finito y ‘con disposición a vivir con otros’” la renuncia estoica. Con todo, “la ética helenística” nos enseñó a “pensar humanamente, como seres finitos que somos”: N 609.

6^a. Esto debería acercarnos más a la *compasión* y al amor *comprometido*, y alejarnos un poco de la *apátheia* y el temor a la perturbación que une a los escépticos. Pues, un hombre sin compromiso con la realidad, los suyos y su país, puede tener “una vida de notable seguridad; pero empobrece el yo y lo hace indigno de confianza para los demás”: N 610. El epicúreo entiende la *ataraxía* de una forma más activa: es el desarrollo sano y sin trabas de nuestras facultades y relaciones humanas en la amistad. Lucrecio nos invita a todo esto. “De este modo, el riesgo y el sacrificio se convierten en elementos apropiados de la buena vida de la persona”: N 610. Pero, el estoico “no confía parte alguna de su bien a ninguna otra persona”. Y, esa falta de “amor sincero” y apertura al otro “hace la vida pobre e incompleta”: N 611.

7^a. *La lucha por el poder y el dinero rompe las familias y los lazos sociales*, con crueldad, y “es una forma patológica de enseñanza social” que acaba con todo: N 611. Hoy, el afán de riqueza y de poder lo justifica todo y sus resultados están a la vista. Por eso: “La vigorosa y detallada crítica de estoicos y epicúreos merece todavía que se le preste atención”: N 612. Pero, los escépticos “no tienen interés alguno en modificar el mundo” y sólo buscan sufrir lo menos posible. No buscan “remedios sociales a la injusticia”, frente a la exigencia aristotélica de ciertos “bienes externos” en la *eudaimonía*: N 613. El epicureísmo aleja de la sociedad pero no de la comunidad. Ve la política y la justicia como medio de la propia libertad y felicidad. Su mundo es muy limitado, dada “su ausencia de interés por todo menos por un puñado de personas próximas”: N 614.

Según Lucrecio, la codicia causa “los principales males de la política de su época”: Todos buscan “amasar más y más propiedades, en feroz competición con sus vecinos”. Él, “ve algo que sólo recientemente ha sido redescubierto por el pensamiento político occidental: que lo personal –la vida de las emociones y las asociaciones íntimas de cada uno, incluidas las asociaciones eróticas– es político, formado por la sociedad y cuyos frutos vuelven a su vez a la sociedad”: N 614-5. Así, la política implica el “alma entera”. Y, una “sociedad injusta y acumuladora”, avasalla la persona y sólo la terapia hará de nuevo “buenos agentes sociales”.

8ª.-*Los estoicos tienen una teoría política muy desarrollada*, pues la autosuficiencia no es huida del mundo, y la vida personal, incluido el autoexamen, tiene una dimensión socio-política que libera a la persona de la corrupción social y la invita al “cultivo de la *humanitas*”: “los derechos humanos y la libertad” y la dignidad de “los esclavos y las mujeres”: N 615. Pero, los estoicos ven innecesaria “la compasión”, que “llevaría naturalmente al cambio material e institucional”, y creen que: “La sabiduría por sí misma, y sólo ella, nos hace verdaderamente libres”: N 616. Este pensamiento político es “un logro muy desigual”, pues no vale proclamar la dignidad humana, mantener el sistema, “repugnante”, de esclavitud y afirmar que ésta no afecta a la *eudaimonía* o plenitud de vida: N 616.

De hecho, no es posible una vida feliz sin buenas instituciones. Estas escuelas proponen en su vida otra sociedad pero no esperan ni exigen “cambios políticos y sociales” sino que, “con su enseñanza de la autosuficiencia y sus grandes pretensiones de ser *el arte de vivir*”, dejan todo como está. Y, aunque: “Su propio pensamiento lleva de forma natural a un llamamiento a la asociación entre filosofía y política”, para cambiar el mundo, “la vida del pensamiento y el deseo”, se quedan impávidos, aferrados a sus teorías. Ciertamente que no es fácil conseguirlo, pero: “Lo que no podemos ni debemos perdonarles es que no *exhortaran* más a menudo a hacer esos cambios” y se quedaron con que “podemos establecer el reino de la razón en la tierra simplemente perfeccionando a los individuos de uno en uno y permitiendo luego a esos individuos perfectos crear el mundo”: N 617.

9ª. *Los estoicos tienen un sentido universal, cosmopolita, de la ciudadanía*, son antisectarios y antinacionalistas, pues todos somos ciudadanos del mundo y nuestra suerte depende de la suya, y toda familia tiene una dimensión planetaria. El estoicismo ve la “plenitud de vida”, de cada uno, unida a la de todos en un orden mundial. Aquí, estamos ante problemas acuciantes: “el hambre, la ecología, la población, la situación social de la

mujer”, imposibles de abordar sin pensar “en el bien de todos los seres humanos y, en definitiva, del mundo entero”: N 618.

10^a.- *El tema de este libro de M. C. Nussbaum han sido las pasiones*⁵. El análisis de las emociones, en los estoicos y epicúreos, “son de una sutileza y una solidez no superadas hasta ahora por nadie en toda la historia de la filosofía occidental”: 619. Estos superaron a Aristóteles, su precursor, en el análisis de: emoción y creencia, pasión y concepción de la realidad, interrelación de las emociones, y en la relación de la vida emocional con el mundo. En el tema del amor, la ira y el miedo, olvidar a los antiguos tiene un alto precio. Es de subrayar también el papel de la narrativa en la comprensión de las emociones y la creación de una auténtica filosofía moral. En cuanto a la “extirpación de las pasiones”, la autora cree, con Lucrecio, que por lo que hace a la “la lástima o compasión”, hay que “mantenerla en la vida humana como una fuente básica de solidaridad comunitaria, en lugar de proscribirla en nombre de la autosuficiencia, como hacen los estoicos”⁶: N 620.

10.1^a.- *El tema de la cólera ha sido un gran tema para Nussbaum*, es el tema central de su libro y su “razón de ser”. Ella cree que, como mostró en su obra *La fragilidad del bien*, no se puede aceptar “la idea de que la mejor vida humana corriera el riesgo de una ira corrosiva”. A los pensadores helenísticos este tema les llevó a “rechazar todas las pasiones”. Nussbaum ha intentado aceptar sus argumentos sobre “la eliminación de la cólera rechazando, en cambio, su ataque más general contra las pasio-

⁵ Este tema de *las pasiones* siempre ha sido muy difícil, también para las religiones como el cristianismo. De modo que cuando un autor lo abordaba con acierto era obligado resaltarlo. Así, lo hicimos en: D. NATAL, *EL P. Marcelino Gutiérrez y la Filosofía Española. Memoria crepuscular de un pensador centenario(1858-1893)*, Ed. R. Agustiniana, Madrid 2005, 82: “En efecto, llama gratamente la atención la serenidad con que el P. Marcelino plantea este problema de la pasiones y la concupiscencia, cuando lo corriente, en los medios eclesiásticos, era plantearlo de una manera, por lo menos, alarmista. Para encontrar un planteamiento parecido y positivo de las pasiones humanas hay que esperar, por lo menos a Max Scheler, ya bien entrado el siglo XX, y para una teoría pacífica y actual de la concupiscencia hay que encontrarse ya con la teología contemporánea de K. Rahner”. Para ver su artículo, cf.: K. Rahner, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, *Escritos de Teología. I. Dios-Cristo-María, Gracia, Taurus, Madrid* 1967, 3^a, 381-419.

⁶ Sobre la compasión y el cristianismo, cf. J. Antolín Sánchez, *Raíces griegas de la compasión cristiana. La compasión en Homero y Aristóteles en relación con unas parábolas de la tradición lucana*, *Estudio Agustiniano* 46(2011)469-76; 47(2012) 123-156; 47(2012) 211-245; 47(2012) 495-537.

nes como el amor, el miedo y la pena”: N 620. En parte, ese intento fracasó, pues aunque Aristóteles cree compatible el amor y cierta cólera, porque la persona virtuosa nunca hace el mal, sin embargo, a veces, “hay que elegir: o renunciar por igual al amor y a la cólera, como hacen los estoicos ortodoxos, o correr el riesgo de hacer daño”: N 621.

10.2^a.- *Lucrecio y Séneca mantienen posiciones muy matizadas.* Aquél, anima a la comunidad sin huir de la cólera en la defensa “de uno mismo y de lo propio”. “Séneca tiene grandes dificultades para describir una comunidad con autoestima a la vez que libre de cólera”: N 621. Lucha contra la cólera y toma “una actitud terapéutica hacia las injurias y ofensas”. Pero si cuando el tirano abusa, el “distanciamiento da paso a la indignación contra aquél”: N 621. En cuanto al amor, Lucrecio propone un matrimonio estable, libre de cólera y celos, como hace M. Rufo, pero “al precio de eliminar el *éros* e imaginando la relación como una amistad a la que se añade placer sexual”: N 621. Esta propuesta olvida una parte importante de la vida humana que queda muy bien “retratada, de una manera estremecedora y horripilante en la *Medea* de Séneca, donde se muestra el valor de *éros* a la vez que sus peligros”: N 621.

10.3^a.- Con todo, *se pide respeto mutuo a los diversos caracteres*, como entre los amigos que en “una forma de vida en común”, superan “la forma más destructiva de resentimiento y rabia”: N 621. Esto limita la cólera, sin abolir todo deseo de hacer daño, y responde mejor a la complejidad de la vida humana. No se idolatra “la perfección absoluta” ni el “celo” ni la “sed de castigo”, propio o ajeno, pero propicia una educación que vea “con clemencia la ambivalente excelencia y pasión de la vida humana”. Pues: “El audaz intento estoico de purificar la vida social de todos su males, llevado con rigor hasta el final, acaba eliminando también su carácter humano finito, su lealtad dispuesta al riesgo, su amor apasionado”: N 622.