

El concepto de placer en la ética estoica *

Juan Francisco MARTOS MONTIEL
Universidad de Málaga

Resumen

En sus planteamientos generales, la ética estoica no impide una valoración del placer muy lejana a la del epicureísmo. De hecho, hallamos algunos testimonios estoicos de aceptación del placer como algo bueno, natural o simplemente preferible. Pero lo cierto es que la mayoría de las ideas y argumentos estoicos sobre el placer son negativos y de abierto rechazo. La ἡδονή, junto con las demás pasiones, fue considerada una enfermedad del alma, y como tal analizada y catalogada, siguiendo unas pautas similares en muchos puntos a las utilizadas por la medicina. Con todo, el estoicismo permitió que la sensación placentera pudiera entrar a formar parte del ideal de vida del sabio, al distinguir entre ἡδονή, definida como exaltación irracional, y χαρά, que se diferencia de ésta por ser εὐλογος y constituye una de las εὐπάθειαι que caracterizan la actitud emocional del sabio. Este trabajo, por tanto, intenta demostrar que, aunque los estoicos rechazan la teoría epicúrea de que la ἡδονή es el bien y la meta de todos los seres vivos, sin embargo consideran un bien cierto tipo de sensación placentera, precisamente la que experimenta el sabio en el ejercicio de la virtud, y ésta será la que llamen χαρά.

Abstract

This paper points to the fact that Stoicism rejects epicurean theory about pleasure but, nevertheless, they think that some pleasant sensation (called χαρά), the one experienced by the wise man in exercising virtue, is positively good.

Palabras clave: Filosofía, Estoicismo, Ética y Placer.

* Este trabajo es una versión corregida y ampliada de la comunicación que, con un título similar, presentamos al X Congreso de la FIEC, celebrado en la Universidad Laval de Quebec del 23 al 27 de agosto de 1994. Para las citas de autores y obras antiguos, utilizamos las abreviaturas propuestas por el *Diccionario Griego-Español*, dirigido por F. R. Adrados.

Flor. Il., 9, 1998, pp. 199-213.

1. En cualquier trabajo que pretenda estudiar la doctrina ética del estoicismo es difícil dejar de mencionar a su gran oponente, el epicureísmo, y menos cuando se trata de un concepto tan importante en toda reflexión moral como es el concepto de placer. En efecto, el estoicismo mantuvo con la doctrina epicúrea una constante rivalidad, que encontró uno de sus temas principales en el rechazo de uno de los rasgos básicos del hedonismo del Jardín: la subordinación de la virtud al placer¹. Es cierto que la concepción de la filosofía como un camino hacia la felicidad², así como la estructura de sus enseñanzas, coinciden prácticamente en ambas escuelas; pero esto ocurre sin duda porque, al tener ambas la misma época histórica como marco de desarrollo, los problemas básicos fueron evidentemente los mismos, si bien las soluciones respectivas siguieron caminos divergentes. Con todo, no podemos dejar de señalar, como ha puesto de relieve la crítica moderna, ciertos puntos de contacto en la ética de ambas escuelas, como son, por un lado, la influencia aristotélica³ y, por otro, la semejanza en la concepción del ideal de vida feliz como conforme a la naturaleza⁴.

2. Los estoicos afirman que todo en la naturaleza está regido por una ley universal que el hombre, al participar conscientemente en ella, puede, mediante la

1. Cf. Epicur. *Frs.* 1.138 y 42, Cic. *Fin.* I 42 y 43, D. L. X 132, etc. Ya Cleantes atacaba ese aspecto del hedonismo epicúreo ante sus discípulos, según refiere Cic. *Fin.* II 69, pasaje en el que está basada probablemente la imagen de la voluptuosidad que presentará San Agustín, *Ciu.* V 20. Sobre las disputas entre ambas escuelas en sus primeros años de vida, cf. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1973², vol. II, p. 181.

2. Cf. M. POHLENZ, *L'uomo greco*, tr. it., Firenze, 1962, p. 651: "Epicuro e Zenone, sebbene le loro filosofie fossero l'una agli antipodi dell'altra, concordavano nella determinazione del fine da raggiungere: si proponevano di addirizzare all'individuo la via più sicura verso l'eudaimonia".

3. Cf. A. A. LONG, "Aristotle's Legacy to Stoic Ethics", *BICS*, 15 (1968), pp. 72-85, especialmente pp. 79-82, y J. M. RIST, "Pleasure: 360-300 B. C.", *Phoenix*, 28 (1974), pp. 175-177.

4. Cf. J. C. B. GOSLING-C. C. W. TAYLOR, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, 1982, pp. 415-417, para quienes las concepciones de ambas escuelas sobre la naturaleza del placer tienen más en común de lo que a primera vista puede parecer, y E.A. MOUTSOPOULOS, "La distinction épicurienne des plaisirs et sa réduction axiologique dans la morale stoïcienne", *Actes VII^{me} Congr. FIEC*, Paris, 1984, vol. II, pp. 359-361, quien apunta también la relación del ideal epicúreo de la ἀταραξία con ciertas actitudes en el estoicismo tardío. Insiste en la relación entre las dos escuelas, tomando el ejemplo de Séneca, V. D'AGOSTINO, "La virtù e gli altri beni", *RSC*, 12 (1964), p. 14.

razón, el λόγος, instrumento del pensamiento y causa inmanente de todas las cosas, conocer y hacer suya. Se identifica, en una suerte de vitalismo panteísta, Naturaleza, λόγος y Dios⁵; esta Naturaleza cósmica o Dios se relaciona íntimamente con el hombre, al ser ambos agentes racionales, provistos de λόγος. El ideal de sabiduría lo constituirá así aquel hombre que, reconociendo todas las implicaciones de esta relación, actúe de un modo totalmente acorde y voluntario con su racionalidad. El fin de la existencia humana consistirá por tanto, como escribe Long, en

una completa armonía entre las propias actitudes y acciones de un hombre y el curso efectivo de los acontecimientos. La coherencia del estoicismo se halla basada en la creencia de que los sucesos naturales están tan causalmente relacionados unos con otros que es posible establecer acerca suyo una serie de proposiciones que habilitarán al hombre para proyectar una vida completamente en unidad con la Naturaleza o Dios.⁶

De este axioma deriva el principio fundamental de la ética estoica: vivir de acuerdo con la naturaleza (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)⁷, que significa no sólo conocer y reconocer las leyes cósmicas, sino también vivir en conformidad con uno mismo, de acuerdo con la racionalidad que es lo propio (οἰκεῖον) del hombre⁸. El atenerse así a lo razonable, verdadero y único deber del ser humano, constituye la virtud, y en ésta se halla la felicidad⁹. En efecto, siendo el hombre un ser racional, su objetivo último consistirá en el ejercicio de esa racionalidad

5. Cf. D. L. VII 88.

6. A. A. LONG, *La filosofía helenística*, tr. esp., Madrid, 1975, p. 112. Como se ha puesto a menudo de relieve, esta idea es un verdadero dogma de fe, indemostrable, sobre el que se basa toda la estructura del sistema.

7. Cf. *Stoicorum veterum fragmenta*, collegit I. ab ARNIM, Stutgardiae, 1903-24 (reimpr. Stuttgart, 1978-9) [en adelante *SVF*], I 179, 552, 555; III 4.

8. Cf. D. L. VII 86, donde se afirma que, para los estoicos, vivir según la razón coincide plenamente con vivir según la naturaleza.

9. Cf. *SVF* III 39 (= D. L. VII 89): τὴν τε ἀρετὴν διαθέσειν εἶναι ὁμολογουμένην καὶ αὐτὴν δι' αὐτὴν εἶναι αἰρετὴν, οὐ διὰ τινα φόβον ἢ ἐλπίδα ἢ τι τῶν ἔξωθεν· ἐν αὐτῇ τε εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτε οὐση ψυχῇ πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου. La virtud será definida en general por los estoicos como una constitución o disposición (διάθεσις) equilibrada y permanente de la parte racional del alma (τὸ ἡγεμονικόν), y, aunque se manifiesta en formas diferentes según su objeto (valor, prudencia, justicia), es única y se puede reducir a la φρόνησις: cf. D. L. VII 89-94.

dirigida hacia su perfección, esto es, en el ejercicio de la virtud moral. Todo lo demás, incluidos los bienes tradicionales (salud, honor, placer, incluso la propia vida) y sus correspondientes males (muerte, pobreza, dolor), es, en rigor, indiferente (ἀδιάφορα), y por tanto éticamente irrelevante, al quedar fuera del control racional del hombre¹⁰. La felicidad, pues, no depende de estas cosas, sino sólo de la virtud, que es el verdadero y único bien¹¹.

El estado constante que permite al hombre ser virtuoso es lo que los estoicos denominan ἀπάθεια, que no es virtud, sino una condición previa y necesaria para ella, un estado en el que el λόγος libera al hombre de las pasiones¹², que, al ser causantes del vicio humano (el cual provoca el mal, que no existe *per se* en la Naturaleza), alejan al hombre continuamente del bien¹³. Pero la ἀπάθεια no implica pasividad o insensibilidad, sino un distanciamiento de las cosas malas e indiferentes que proporciona al sabio la libertad moral para juzgar y actuar rectamente. Como explica Long,

el sabio estoico no es insensible a las sensaciones dolorosas o placenteras, mas éstas no «conmueven su alma con exceso». Queda impasible ante ellas. Mas no es enteramente impasible, contrariamente a la concepción popular de un estoico. (...) su disposición se caracteriza por «buenos estados emocionales» εὐπάθειαι. La benevolencia, el deseo de cosas buenas en favor de otro; la alegría; la complacencia en acciones virtuosas (...). Como Aristóteles, los estoicos miraban la actitud emocional que acompaña a las acciones como índice de carácter moral.¹⁴

10. Cf. *SVF* I 191-6, 230-2, 239, 559-62; III 70-1, 117-58, 491-523. La distinción entre bueno, malo y ni bueno ni malo estaba ya presente en Platón (*Grg.* 467 e - 468 a; *Ly.* 216 d; *Men.* 87 e - 88 a) y en Aristóteles (*Metaph.* I 5, 1056 a 24-5). Pero en el origen y desarrollo de la teoría estoica de los ἀδιάφορα tuvo sin duda una influencia directa Jenócrates, como demuestran sus fragmentos 76 y 92 Heinze, donde, ya de modo explícito, clasifica las cosas moralmente en buenas, malas e indiferentes, y distingue, dentro de estas últimas, las preferibles (προηγμένα), como la salud.

11. Cf. *SVF* I 185. Una posición menos intransigente será la defendida por Panecio y Posidonio, quienes sostenían que la virtud no era suficiente por sí sola para la consecución del bien, pues eran necesarias también la buena salud, la abundancia de medios y la fuerza: cf. Panaet. *fr.* 110 van Straaten.

12. Cf. *SVF* I 422, 434, 499; III 144, 201, 448.

13. Cf. *SVF* I 211; II 378, 381, 386, 391, 412, 444; III 412.

14. LONG, *La filosofía...*, pp. 201-2.

Así, los estoicos llegarán a afirmar que estas εὐπάθειαι son buenas, porque son pasiones acordes con los deberes y vínculos que emanan del λόγος¹⁵, y resaltarán su valor frente a las pasiones moralmente negativas. De ahí que en la doctrina de los ἀδιάφορα distinguan algunas cosas preferibles (προηγμένα, que corresponden a los tradicionales bienes naturales) y otras no (ἀποπροηγμένα)¹⁶.

3. Este planteamiento general, como señalan Gosling-Taylor¹⁷, no impide en principio una valoración del placer muy lejana a la del epicureísmo. En efecto, Epicuro afirmaba, como sabemos, que una vida de placer es imposible sin la virtud y viceversa, pues ambas son por naturaleza inseparables¹⁸. Por otro lado, ya hemos apuntado la semejanza de ambas escuelas en sus respectivas concepciones de la vida feliz, en las que la idea de un funcionamiento orgánico acorde con la naturaleza constituye un punto central¹⁹. Se esperaría, por tanto, que la actitud estoica fuera al menos de aceptación del placer como algo natural. De hecho, Crisipo, según un testimonio de Plutarco²⁰, se oponía a considerar el placer como fin, pero admitía que fuera un bien. Sin embargo, en este asunto encontramos evidentes contradicciones en nuestras fuentes. Así, Diógenes Laercio afirma que el mismo Crisipo, al igual que Hecatón y Apolodoro, incluía el placer, dentro de la categoría de las cosas indiferentes (ἀδιάφορα), entre las preferibles

15. *SVF* III 431-2, 499.

16. *SVF* III 126-39. Sobre las críticas que esta doctrina suscitó en la antigüedad, cf. LONG, *La filosofía...*, pp. 191-3, y P. COSENZA-R. LAURENTI, *Il piacere nella filosofia greca*, Napoli, 1993, p. 285, n. 28, con bibliografía.

17. *O. c.*, pp. 415-7.

18. Cf. D. L. X 132.

19. Cf. GOSLING-TAYLOR, *o. c.*, p. 416, y MOUTSOPOULOS, *o. c.*, pp. 360-1.

20. *Stoic. rep.* 13 (*Mor.* 1038 D-E) = *SVF* III 23: αὐτός γε πάλιν ἐν τῷ τρίτῳ περὶ Δικαιοσύνης φησὶν ὅτι τὴν δικαιοσύνην ἀναιροῦσιν οἱ τέλος ὑποτιθέμενοι τὴν ἡδονήν, οἱ δὲ μόνον ἀγαθὸν εἶναι λέγοντες οὐκ ἀναιροῦσιν· ἔστι δὲ ταυτὶ τὰ κατὰ λέξιν: "τάχα γὰρ ἀγαθοῦ αὐτῆς ἀπολειπομένης τέλους δὲ μὴ, τῶν δὲ δι' αὐτῶν αἰρετῶν ὄντος καὶ τοῦ καλοῦ, σώζοιμεν ἂν τὴν δικαιοσύνην, μείζον ἀγαθὸν ἀπολιπόντες τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον τῆς ἡδονῆς." ἀλλ' εἴπερ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν ἔστιν (cf. *SVF* III 30-2), ἀμαρτάνει μὲν ὁ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ἀποφαίνων, ἦττον δ' ἀμαρτάνει τοῦ καὶ τέλος αὐτὴν ποιοῦντος· ἀναιρεῖ γὰρ οὗτος τὴν δικαιοσύνην ἐκεῖνος δὲ σώζει· καὶ κατὰ τοῦτον ἡ κοινωνία φροῦδός ἐστι καὶ ἀπόλωλεν ὁ δὲ χρηστότητι καὶ φιλανθρωπίᾳ χώραν δίδωσιν.

(προηγμένα)²¹; y más adelante dice que Hecatón y Crisipo negaban que el placer sea un bien, pues hay placeres vergonzosos, y nada que sea vergonzoso puede ser un bien²². Es más, un testimonio de Sexto Empírico afirma que los estoicos, en general, consideran el placer *ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον*, recogiendo a continuación la disputa entre Cleantes, quien piensa que el placer no es ni natural ni valioso, Arquedemo, para quien es conforme a naturaleza pero sin ningún valor, y Panecio, que adoptará una vía intermedia diciendo que algunos placeres son conformes a la naturaleza y otros no²³.

Gosling-Taylor han intentado explicar tales contradicciones con un argumento que podríamos llamar sociológico: para ellos, los estoicos veían el placer y la búsqueda del placer, por un lado, como irracional y por tanto no natural para el sabio, pero, por otro, como natural para la masa de la humanidad, cuya racionalidad no está desarrollada²⁴. Esta explicación, que a primera vista parece demasiado simplista, sin embargo puede ser perfectamente válida; de hecho, como veremos, se halla en la línea de algunas de nuestras conclusiones finales. Pero también se puede recurrir a un argumento léxico, en el sentido de que el término *ἡδονή* pudo haber sido utilizado por los estoicos para referirse a placeres de muy distinta naturaleza y merecedores, por tanto, de diverso juicio ético; recuérdese, en este sentido, la observación de Cicerón en *Fin.* III 35 (= *SVF* 381) acerca de que los estoicos usaban el término *ἡδονή* tanto para el placer del cuerpo (*corpus*) como para el placer del alma (*animus*). Sea como sea, el primer paso para intentar dilucidar esas cuestiones será aislar las ideas y argumentos que sobre el placer sustentaron todos o la mayoría de los seguidores de la doctrina estoica y tratar de hallar un hilo conductor que los estructure y organice en un esquema lógico y coherente, y eso es lo que vamos a hacer a continuación.

21. D. L. VII 102 (= *SVF* III 117): τῶν δὲ ὄντων φασὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ εἶναι, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ οὐδέτερα (...) οὐδέτερα δὲ ὅσα μῆτε ὠφελεῖ μῆτε βλάπτει· οἷον ζωὴ, ὑγίεια, ἡδονή (...) καὶ τὰ τοῦτοις ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος (...) καθὰ φησιν Ἐκάτων (...) καὶ Ἀπολλόδωρος (...) καὶ Χρῦσιππος. μὴ γὰρ εἶναι ταῦτα ἀγαθὰ, ἀλλ' ἄδιαφορα, κατ' εἶδος προηγμένα.

22. D. L. VII 103 (= *SVF* III 156): ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν φασιν Ἐκάτων (...) καὶ Χρῦσιππος (...): εἶναι γὰρ καὶ αἰσχροὺς ἡδονάς· μὴδὲν δὲ αἰσχροὺς εἶναι ἀγαθόν.

23. S. E., *M.* XI 73 (= *SVF* III 155): οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον (τὴν ἡδονὴν εἶναι φησιν), ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μῆτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι μῆτε ἀξίαν ἔχειν ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν μὴ εἶναι, ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι ὡς τὰς ἐν μασχάλη τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν, Παναίτιος δὲ τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.

24. GOSLING-TAYLOR, *o. c.*, pp. 420-1. Cf. también COSENZA-LAURENTI, *o. c.*, pp. 287-8.

4. En primer lugar, los estoicos niegan la existencia de un impulso universal hacia el placer, idea que constituía el núcleo de la doctrina epicúrea. Para ellos, el primer y básico instinto natural de toda criatura no está orientado hacia el placer, sino hacia la autoconservación, hacia la preservación de su propio ser individual. Esta tendencia, que los estoicos denominan οἰκείωσις, es la causa de que todo ser vivo rechace instintivamente lo dañino y busque instintivamente lo útil para seguir viviendo. La οἰκείωσις regula la vida humana durante el período que va desde el nacimiento hasta el inicio de la actividad racional²⁵.

Algunos autores modernos²⁶ han defendido la hipótesis de que la doctrina estoica contemplaba que, en esta fase de la οἰκείωσις y posteriormente, pueden darse estados de placer y de dolor que constituyen afecciones puramente corpóreas, una especie de modificaciones involuntarias o movimientos reflejos de nuestro organismo, en las que la razón, aunque esté ya presente en el sujeto que las experimenta, no participa en absoluto. Tales sensaciones corporales de placer y dolor son afecciones naturales que pueden darse en cualquier ser humano, ya sea ignorante o sabio, pero, desde un punto de vista moral, son indiferentes.

Como apoyo de estas afirmaciones, Cosenza-Laurenti citan, entre otros testimonios, un pasaje de la *Antología* de Estobeo (II 80, 22 = *SVF* III 136) donde se dice que placer y dolor (πόνος, término que, frente a λύπη, designa normalmente el dolor físico) son ἀδιάφορα οὔτε προηγμένα οὔτ' ἀποπροηγμένα περὶ σῶμα, y otro de las *Noches Áticas* de Aulo Gelio, quien considera el placer y el dolor como moralmente indiferentes (XII 5, 7 = *SVF* III 181) y afirma a continuación (XII 5, 8, pasaje no recogido en *SVF*) que el ser humano, antes de la formación de su capacidad racional (por tanto en la fase de la οἰκείωσις), ya tiene sensaciones de placer y de dolor.

Sin embargo, la poca claridad de estos testimonios a la hora de distinguir netamente ese tipo de afecciones corporales de los placeres de orden mental, unida al hecho de que en otros fragmentos se habla del placer en general como πάθος (por tanto una afección mental, no corporal, como veremos en seguida), ha hecho que la tesis de que el antiguo estoicismo admitía la existencia de placeres de tipo corpóreo, avanzada por Haynes en su artículo citado *supra*, haya sido rechazada por Gosling-Taylor²⁷, quienes piensan que, para los estoicos, el placer y el dolor son siempre mentales, dependientes de la facultad del juicio (ἡγεμονικόν). En este

25. Cf. *SVF* II 724; III 178-89.

26. Cf. R. P. HAYNES, "The Theory of Pleasure of the Old Stoa", *AJP*, 83 (1962), pp. 412-9, y COSENZA-LAURENTI, *o. c.*, pp. 281, n. 13, y 284-7.

27. *O. c.*, pp. 426-7.

punto nos inclinamos por la opinión de Cosenza-Laurenti²⁸, quienes asumen y desarrollan la tesis de Haynes, si bien reconocen que, además de que no está claro en qué momento de la historia interna de la escuela se introdujo esa distinción entre placer corpóreo y placer no corpóreo, ésta en todo caso debió atraer poco la atención de los pensadores estoicos, hasta el punto de que suponen que "nella pratica interna della scuola non ebbe molto rilievo". Esta afirmación, sin embargo, debe referirse a las primeras etapas de la historia de la escuela, porque en las *Diatribas* de Epicteto, ya en época imperial, encontramos una clara distinción entre placer corporal (σωματική) o de la carne (σάρξ) y placer anímico (ψυχική), definido este último como "exaltación racional" (εὐλόγως ἐπαιρόμεθα) y acompañamiento (ἐπιγέννημα) del bien²⁹.

Pero, aunque en ese aspecto las fuentes puedan ser poco claras, en lo que sí concuerdan es en afirmar que los estoicos sostenían el principio de que el placer es resultado de un proceso natural, algo adicional (ἐπιγέννημα) que sobreviene cuando cada organismo alcanza el estado que mejor corresponde a su propia constitución³⁰. En este sentido, Clemente de Alejandría³¹ dirá que el sentimiento del placer (τὸ τῆς ἡδονῆς πάθος) no es una actividad ni una disposición ni ningún componente de nuestro organismo (οὔτε γὰρ ἐνέργεια οὔτε διάθεσις οὔδὲ μὴν μέρος τι ἡμέτερον), sino una consecuencia (ἐπακολούθημα) de la satisfacción de necesidades naturales como el hambre, la sed, etc.

5. En este pasaje de Clemente de Alejandría se utiliza el término πάθος con el sentido general de "afección", y el contexto hace ver claramente que se trata de una afección corporal, pues se refiere a movimientos puramente físicos del organismo como son el hambre, la sed, etc. Pero este uso es infrecuente en nuestras fuentes; lo normal en ellas es el sentido técnico del término: "pasión", entendida en general desde Zenón como una modificación del *pneuma* psíquico dependiente de un determinado juicio erróneo, o bien, a partir de Crisipo, como ese mismo juicio erróneo³². Así pues, para los estoicos, las pasiones son, o son causadas por,

28. *O. c.*, pp. 281 y 284-7.

29. *Epict. Diatribas* III 7, 7.

30. Cf. *SVF* III 178, 378 y Diog. Bab. 61.

31. *SVF* III 405.

32. Según Galeno (*SVF* III 461), Crisipo se enfrentó a Zenón al considerar las pasiones como falsos juicios en sí mismas, y no como efectos de esos falsos juicios (sobre esta divergencia de criterios, cf. GOSLING-TAYLOR, *o. c.*, pp. 423-4, y COSENZA-LAURENTI, *o. c.*, p. 283, n. 16, con bibliografía). La cuestión del origen y valor de las pasiones sufrió un considerable cambio de la Estoa Antigua a la Media.

falsos juicios o creencias (κρίσεις, δόξαι) en los que la mente, a través de su facultad del juicio (ἡγεμονικόν), yerra al percibir la naturaleza y valor de sus objetos. Una de las pasiones fundamentales (junto al dolor, el miedo y el deseo) es el placer³³, que los estoicos definen como una exaltación irracional por algo que parece elegible, o bien como la creencia errónea en la presencia de un bien³⁴. Puesto que el sabio estoico, como nos refiere Diógenes Laercio³⁵, no incurre nunca en el error³⁶, de aquí se sigue que nunca tendrá juicios que puedan calificarse como placeres (o dolores, que son las creencias erróneas en la presencia de un mal), sino que estos impulsos irracionales, como signos del vicio (κακία), se oponen

Mientras que aquélla pensaba que el hombre tiene falsos juicios porque está influenciado por el mal ejemplo de la gente que lo rodea (con lo que no resolvía el problema del origen de las pasiones, al no tener respuesta para la pregunta de por qué la gente que lo rodea tiene falsos juicios: cf. *SVF* III 228), ésta en cambio encuentra el origen de las pasiones en las facultades irracionales que el hombre posee por naturaleza y que, con la ayuda de la razón, han de ser disciplinadas y reorientadas hacia la virtud (según Panecio) o expulsadas y destruidas (según Posidonio): cf. M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, 1985, vol. I, pp. 42-7.

33. Cf. *SVF* I 211 (τῶν παθῶν τὰ ἀνωτάτω εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν) y III 378 (πρῶτα δ' εἶναι τῷ γένει ταῦτα τὰ τέσσαρα, ἐπιθυμίαν, φόβον, λύπην, ἡδονήν).

34. *SVF* III 400: ἄλογος ἔπαρσις ἐφ' αἰρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν. Cf. también *SVF* III 385-8, 391 (ἡδονή δὲ ἄλογος ἔπαρσις· ἡ δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται ἐπαίρεσθαι), 393, 394 (aunque aquí ἡδονή no es la creencia errónea, sino su efecto), 404 (*sublationem animi sine ratione, opinantis se magno bono frui*), 406, 438, 445, 454, 463.

35. D. L. VII 122.

36. Como es sabido, para la Estoa Antigua no hay gradación ni término medio entre la virtud y el vicio: no se concibe un progreso en la virtud (aunque algo parece sugerir Zenón en *SVF* I 234: ἡξίου γὰρ ἀπὸ τῶν ὀνειρῶν ἕκαστον αὐτοῦ συναισθάνεσθαι προκόπτοντος, εἰ μήθ' ἡδόμενον αἰσχρῶ τι ἐαυτὸν μήτε τι προσιέμενον ἢ πράττοντα τῶν δεινῶν καὶ ἀτόπων ὀρᾶ κατὰ τοὺς ὕπνους, ἀλλ' οἷον ἐν βυθῷ γαλήνης ἀκλύστου καταφανεῖ διαλάμπει τῆς ψυχῆς φανταστικὸν καὶ παθητικὸν διακεχυμένον ὑπὸ τοῦ λόγου), lo que conduce a conclusiones radicales, a veces grotescas, como que el virtuoso es siempre sabio, feliz y perfecto en todo lo que hace, mientras que el vicioso es ignorante y nada de lo que hace es bueno, o que si el necio ve la luz y busca rechazar su orientación viciosa, su conversión a la sabiduría será instantánea. Este radicalismo se verá mitigado, ya a partir de Crisipo, al introducirse la idea de un progreso gradual hacia la virtud (προκοπή), la cual está directamente relacionada con la distinción, apuntada anteriormente, entre προηγμένα y ἀποπροηγμένα y con el reconocimiento de que el sabio puede experimentar εὐπάθειαι.

tajantemente a la virtud, uno de cuyos cometidos es rechazarlos.

Es claro, por tanto, el rechazo estoico a la teoría hedonista de que el placer es el mayor bien y la meta de todos los seres vivos. Para los estoicos, todo deseo de placer, puesto que proviene de un juicio erróneo, es irracional, incluso enfermizo³⁷; de esta pasión está totalmente inmune el sabio, cuyos valores esenciales serán la reflexión y el conocimiento, que proporcionan la virtud.

De aquí que las pasiones, consideradas como enfermedades anímicas, fueran objeto en la doctrina estoica de detallados análisis que buscaban, si no curarlas, al menos prevenir su desencadenamiento. En efecto, se nos han transmitido diversas listas en las que, mediante precisas definiciones, se elabora una patología de las pasiones y sus diferentes tipos cuyos elementos se asemejan a los utilizados en la medicina. No podemos dejar de mencionar la que se refiere a la *ἡδονή*, de la que se distinguen cinco tipos: contento (*ἄσμενισμός*), definido como placer por los bienes inesperados; goce (*τέρψις*), placer a través de la vista o del oído; encanto (*κλήσις*), que es el placer que seduce a través del oído, o bien el que proviene de la palabra y la música o se produce por medio de engaño; alegría malévola (*ἐπιχαιρεκακία*), placer por las desgracias ajenas; y fascinación (*γοητεία*), que es el placer producido bajo engaño o mediante hechicería³⁸. Según Diógenes Laercio, se distinguía también la disipación (*διάχυσις*), o disolución de la virtud³⁹.

Hemos señalado ya la coincidencia de las fuentes al afirmar que el placer es una consecuencia (*ἐπιγέννημα*) de un proceso natural. Sin embargo, es evidente que, en esos casos, las fuentes deben referirse necesariamente a los placeres corporales, pues los placeres mentales que aquí estamos analizando, al ser producto de un juicio erróneo, no son naturales ni concuerdan con la razón, que es la esencia misma de la naturaleza humana, y por tanto no pueden producirse como resultado de un proceso natural. Como escriben Cosenza-Laurenti:

37. Cf. D. L. VII 115 (= *SVF* III 422): *ὡς δὲ λέγεταιί τινα ἐπὶ τοῦ σώματος ἀρρωστήματα, οἷον ποδάγρα καὶ ἀρθρίτιδες, οὕτω καπὶ τῆς ψυχῆς φιλοδοξία καὶ φιληδονία καὶ τὰ παραπλήσια. Cf. también *SVF* III 424-30.*

38. *SVF* III 401: *Ἡδονῆς εἶδη εἴ. Ἀσμενισμὸς μὲν οὖν ἐστὶν ἡδονὴ ἐπὶ ἀπροσδοκίτοις ἀγαθοῖς. Τέρψις δὲ ἡδονὴ δι' ὄψεως ἢ δι' ἀκοῆς. Κλήσις δὲ ἡδονὴ δι' ἀκοῆς κατακηλοῦσα· ἡ ἡδονὴ ἐκ λόγου τε καὶ μουσικῆς ἢ δι' ἀπάτης γινομένη. Ἐπιχαιρεκακία δὲ ἡδονὴ ἐπὶ τοῖς τῶν πέλας ἀτυχήμασιν. Γοητεία δὲ ἡδονὴ κατ' ἀπάτην ἢ διὰ μαγείας. Cf. también 402-3.*

39. D. L. VII 114 (= *SVF* III 400): *διάχυσις δὲ ἀνάλυσις ἀρετῆς.*

Tenuto conto che il piacere-assenso è un'espressione, non conforme a natura, del potere soggettivo dell'egemonico, non sembra che tale tipo di piacere possa essere classificato tra gli effetti di processi con cui la natura pervenga alla realizzazione di quanto richiesto dalla destinazione finale dello sviluppo dell'essere umano. In altre parole, il piacere-assenso non può essere un *epiphénnuma* naturale.⁴⁰

6. Con la doctrina de las εὐπάθειαι, sin embargo, los estoicos dejaron un portillo abierto por el que la sensación placentera pudiera entrar a formar parte del ideal de vida humano⁴¹. Como afirma Long:

the Stoics have excluded all factors except ὀρθὸς λόγος from moral choice, but they permit the agent to derive some emotional satisfaction from his action.⁴²

Así, frente al placer-pasión (ἡδονή, *voluptas*), definido como exaltación irracional, colocan el gozo (χαρά, *gaudium*), que se diferencia de aquél por ser conforme a razón (εὐλογος)⁴³ y constituir, igual que el placer físico, un ἐπιγέννημα⁴⁴; y esta χαρά, junto con otros ἐπιγεννήματα como la εὐφροσύνη, es incluida en una de las definiciones estoicas del bien y la virtud que nos ha transmitido Diógenes Laercio⁴⁵. Al igual que veíamos antes con ἡδονή, a χαρά están subordinados tres subtipos de εὐπάθειαι: goce (τέρψις), regocijo

40. COSENZA-LAURENTI, *o. c.*, p. 290.

41. Es probable que la doctrina de las εὐπάθειαι fuera elaborada con posterioridad a Crisipo, en un período en el que la severa moralidad inicial de la escuela se había atenuado bastante: cf. COSENZA-LAURENTI, *o. c.*, p. 292 y n. 44, con bibliografía.

42. LONG, "Aristotle's Legacy...", p. 82.

43. Cf. *SVF* III 431-5 y 438.

44. *SVF* III 76. La concepción estoica que ve placer y gozo como ἐπιγεννήματα resulta muy similar a la descripción aristotélica de ἡδονή como algo que perfecciona la actividad (*EN* 1174 b 31-3); así lo han señalado la mayoría de los autores que han abordado el tema que nos ocupa: HAYNES, *o. c.*, especialmente pp. 414 y 418-9, LONG, "Aristotle's Legacy...", p. 80, RIST, *o. c.*, p. 175, y COSENZA-LAURENTI, *o. c.*, p. 289, n. 35.

45. D. L. VII 94 (= *SVF* III 76): ἐπιγεννήματα δὲ τὴν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια. Incluso el peripatético Critolao de Fasélide (s. II a. C.) adoptará la distinción estoica entre χαρά y ἡδονή, entendiéndola esta última como pasión desenfadada: cf. D'AGOSTINO, *o. c.*, p. 16.

(εὐφροσύνη) y buen ánimo (εὐθυμία)⁴⁶. El hecho de que se incluya aquí de nuevo τέρψις (aunque bien es verdad que con una definición diferente) parece incidir en esa indistinción conceptual a la que, según vimos, se refería Cicerón (*Fin.* III 35), manifestada en el uso del término ἡδονή ya en un sentido específico referido a una determinada pasión, opuesto a χαρά, ya en un sentido general referido tanto a los placeres corporales como a los placeres mentales⁴⁷.

Parece, por tanto, lícito pensar que χαρά es un cierto tipo de bien⁴⁸, idea que se ve confirmada por diversos testimonios: χαρά, según Estobeo, es un bien absoluto (τελικὸν ἀγαθόν), frente a los bienes eficientes (ποιητικά), como la amistad, y los que son a la vez absolutos y eficientes, como todas las virtudes⁴⁹; es un *primum bonum*, junto a la paz y el bienestar de la patria, según Séneca⁵⁰. Χαρά es una de las tres εὐπάθειαι que veíamos anteriormente, junto a βούλησις y εὐλάβεια, definidas como estados mentales que, por ser conformes a razón (εὐλογος), no son reprobables⁵¹ y, según Filón⁵², es la mejor de ellas.

46. *SVF* III 431 (ὑπὸ δὲ τὴν χαρὰν τέρψιν, εὐφροσύνην, εὐθυμίαν) y 432 (Χαρᾶς εἶδη γ'. Τέρψις μὲν οὖν ἐστὶ χαρὰ πρέπουσα ταῖς περὶ αὐτὸν ὠφελείαις. Εὐφροσύνη δὲ χαρὰ ἐπὶ τοῖς τοῦ σώφρονος ἔργοις. Εὐθυμία δὲ χαρὰ ἐπὶ διαγωγῇ ἢ ἀνεπιζητησίᾳ παντός).

47. Cf. HAYNES, *o. c.*, p. 417, y RIST, *o. c.*, p. 176.

48. O, al menos, que participa en la idea de bien; en este sentido apunta la ya citada distinción de Epicteto (*Diatribas* III 7, 7) entre, por un lado, placer corporal y, por otro, placer anímico, definido este último como εὐλογος ἔπαρσις y acompañamiento del bien y que se debe identificar evidentemente con la χαρά.

49. *SVF* III 106: τῶν τε ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ ἀμφοτέρως ἔχοντα· ὁ μὲν οὖν φρόνιμος ἄνθρωπος καὶ ὁ φίλος ποιητικά μόνον ἐστὶν ἀγαθὰ· χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη καὶ θάρρος καὶ φρονίμη περιπάτησις τελικά μόνον ἐστὶν ἀγαθὰ· αἱ δ' ἀρεταὶ πᾶσαι καὶ ποιητικά ἐστὶν ἀγαθὰ καὶ τελικά. Cf. también frs. 107-8.

50. *Ep.* 66, 5 (= *SVF* III 115): *quaedam, ut nostris videtur, prima bona sunt, tamquam gaudium, pax, salus patriae.*

51. Cf. D. L. VII 115 (= *SVF* III 431): εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν. Καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὐλογον ἔπαρσιν, τὴν δὲ εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὖσαν εὐλογον ἔκκλισιν (...) τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὐλογον ὄρεξιν.

52. *SVF* III 436: ἡ εὐπαθειῶν ἀρίστη χαρά.

La naturaleza y valor de la *χαρά* estoica queda totalmente perfilada cuando nos fijamos en su relación con la virtud. *Χαρά* no es *ἀρετή*⁵³, sino *ἐπιγέννημα τῆς ἀρετῆς*⁵⁴. Como tal, está asociada a las acciones y juicios del hombre sabio⁵⁵, moralmente rectas, como un cierto sentimiento o disposición anímica que normalmente las acompaña. Pero la mayoría de los estoicos niegan que la *χαρά* sea una condición necesaria de la virtud: es un bien, sí, pero no está presente en todo hombre sabio ni siempre; es transitorio e innecesario para conseguir la felicidad⁵⁶; es sólo, en palabras de Long, una especie de "cualidad estética" que el sabio manifiesta normalmente⁵⁷.

7. En resumen, el sabio estoico nunca experimenta pasiones de placer o dolor, pues ambas son, o son causadas por, falsos juicios; pero, en general, aunque actúa siempre de manera racional y no impelido por los sentimientos, siente gozo al actuar virtuosamente y conocer los objetos que promueven su condición virtuosa. Como concluye Long,

The Stoics have eliminated pleasure as a factor in moral choice, but they have retained it as an accompaniment and description of the virtuous actions which are the objects of the good man's *ὄρεξις*. To avoid confusion they have also distinguished this pleasure from its pathological counterpart by different terms, but they accept that how a man feels is a normal, if not necessary, indication of his moral status.⁵⁸

53. *SVF* III 95: *χαρὰν δὲ καὶ εὐφροσύνην καὶ θάρρος καὶ βούλησιν καὶ τὰ παραπλήσια οὐκ εἶναι ἀρετὰς*.

54. *SVF* III 76.

55. Cf. *SVF* III 435: *gaudium nisi sapienti non contingere*.

56. Cf. *SVF* III 102, 103 (*χαρὰν δὲ καὶ εὐφροσύνην ... οὔτε πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν οὔτε αἰεὶ*), 113 (*τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἀναγκαῖα εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, τὰ δὲ μὴ. Καὶ ἀναγκαῖα μὲν τὰς τε ἀρετὰς πάσας ... οὐκ ἀναγκαῖα δὲ χαρὰν τε καὶ εὐφροσύνην*) y 210 (*οὔτε πᾶν ἀγαθὸν ἐπίσης εἰς χαρὰν πίπτει*).

57. LONG, "Aristotle's Legacy...", p. 81.

58. *Ibid.*, p. 82. Esa confusión a la que se refiere Long se da, como ya hemos visto, entre los propios estoicos, quienes a veces parecen usar el término *ἡδονή* en el sentido de placer mental irracional, opuesto a *χαρά*, y otras en un sentido general, cubriendo tanto el placer físico como el mental y, dentro de éste, tanto el placer racional como el irracional. A este problema apunta la crítica de Plutarco en *Virt. mor.* 9 (*Mor.* 449 A-B), quien, atacando la hipocresía que subyace en la teoría estoica de las *εὐπάθειαι*, afirma que *ἡδονή* y *χαρά* son dos caras de una misma pasión.

Los estoicos rechazan claramente la teoría epicúrea de que el placer es el bien y la meta de todos los seres vivos, pero consideran un bien cierto tipo de sensación placentera. En efecto, en la teoría estoica de los bienes, todo placer mental, excepto el experimentado en el ejercicio de la virtud, es, o es causado por, un juicio erróneo que consiste en creer que las cosas cuya posesión produce placer son en sí mismas buenas. Ese placer mental experimentado en el ejercicio de la virtud es lo que los estoicos llaman *χαρά*.

No creemos que se deba afirmar, como hacen algunos autores, que los estoicos reconocen dos tipos de placeres, uno malo y corporal y otro bueno y mental, ni, por supuesto, que se limitan a reducir todo placer a un proceso mental dependiente del *ἡγεμονικόν*⁵⁹. Por los testimonios de que disponemos, la cuestión es más compleja, aunque no por ello menos comprensible ni irreductible a un esquema lógico y coherente.

Nuestra opinión, en efecto, es que los estoicos distinguen entre placeres físicos y placeres mentales. Los primeros son sensaciones reflejas e involuntarias de nuestro organismo en las que no participa la razón y que tienen su origen en la tendencia natural a la autoconservación que estos filósofos denominan *οἰκείωσις*; son, por tanto, una consecuencia o resultado (*ἐπιγέννημα*) de esa tendencia natural y, como tales, pueden darse en todo ser humano y son moralmente indiferentes. Por su parte, los placeres mentales, que dependen de la facultad del juicio (*ἡγεμονικόν*), pueden ser de dos tipos: en primer lugar, los irracionales, propios del hombre vicioso e ignorante y por lo tanto moralmente malos, pertenecen a la categoría de las pasiones (*πάθη*), no son conformes a la naturaleza (pues sólo viviendo virtuosamente, esto es, ejercitando rectamente su racionalidad, puede el hombre alcanzar su destino natural) ni son, por tanto, *ἐπιγεννήματα* naturales (pues son efecto de un ejercicio de la razón *οὐ κατὰ φύσιν*); en segundo lugar, los racionales, que pertenecen a la categoría de los "buenos estados emocionales" (*εὐπάθειαι*), son *ἐπιγεννήματα* conformes a naturaleza, pues provienen del recto ejercicio de la racionalidad, son buenos desde el punto de vista moral y por tanto propios exclusivamente (aunque no necesariamente) del sabio. Si trasladamos todos estos datos a un cuadro, podremos comprobar cómo el campo conceptual del placer en la doctrina ética estoica presenta una estructura equilibrada, cuya única dificultad estribaría en que el término *ἡδονή*, al funcionar como archilexema del campo, podría referirse a cualquiera de los tipos de placer, mientras que *χαρά* se refiere siempre exclusivamente al placer mental racional.

59. Cf. GOSLING-TAYLOR, *o. c.*, pp. 426-7.

PLACER CORPORAL
(οικείωσις)

PLACER MENTAL
(ἡγεμονικόν)

ἩΔΟΝΗ	
irracional	irracional
reflejo	παθος
natural	no natural
	malo
	no ἐπιγέννημα
	en el ignorante
indiferente	ΧΑΡΑ
ἐπιγέννημα	racional
en todo ser humano	εὐπάθεια
	natural
	bueno
	ἐπιγέννημα
	en el sabio