

Stoa

Vol. 9, no. 17, 2018, pp. 7-25

ISSN 2007-1868

LOS SENTIMIENTOS ANTE LA (NADA TERRIBLE) MUERTE
EN LA FILOSOFÍA ESTOICA

FRANCISCO MIGUEL ORTIZ DELGADO
Universidad Autónoma Metropolitana
fmiguelod@gmail.com

RESUMEN: En el presente artículo exploramos la carencia de valor que tiene la muerte, el cese de la vida de una persona, para la filosofía estoica, que considera a aquella como uno de los factores indiferentes o *adiáphora* (“no preferibles”) para la felicidad humana. La idea del “temor hacia la muerte”, como un sentimiento incorrecto, repercutió en la política cotidiana de la Roma imperial; según concluimos, esta circunstancia demuestra el carácter pragmático y terapéutico de la Stoa, escuela que siempre buscó eliminar tal temor.

PALABRAS CLAVE: Estoicismo · muerte · sentimientos · ética de la virtud · política

ABSTRACT: In the present paper we explore the lack of value of the death, the end of a person’s life, for stoic philosophy, which considers the first one as one of the indifferents or *adiáphora* (“dispreferred”) for human happiness. The idea of “fear to the death” as an incorrect sentiment influenced the daily politics of Imperial Rome; we conclude that this circumstance demonstrates the practical and the therapeutic characters of Stoa, school that always seek to extirpate such a fear.

KEYWORDS: Stoicism · Death · Sentiments · Virtue ethics · Politics

[...] la muerte no es algo terrible, pues, si lo fuera, a Sócrates le hubiera parecido terrible; por el contrario lo terrible es la opinión de que la muerte sea terrible.

Epicteto

1. La muerte es indiferente para ser feliz

Una postura por la que sobresale el estoicismo es la siguiente: creía que lo único y suficiente para conseguir la felicidad o *eudaimonía* es la virtud. La virtud es lo único moralmente correcto. Diógenes Laercio nos refiere con claridad lo que es la virtud estoica: “Y la virtud es una disposición de acuerdo consigo misma, y se elige por sí misma, no por miedo, por esperanza, o por algún motivo externo; en ella está la felicidad, porque es un estado anímico hecho para estar de acuerdo consigo mismo durante toda la vida” (Laercio [VII 89] 1990, p. 89). La virtud es pues el bien supremo, es la única cuestión indispensable para llevar una verdadera vida humana. Para la stoa existen cuatro virtudes cardinales: sabiduría, justicia, prudencia y valentía; existen en contraposición cuatro vicios esenciales: ignorancia o estupidez, injusticia, imprudencia y cobardía (Laercio [VII 100] 1972).

Y como: “No hay ningún término medio entre la virtud y el vicio” (Estobeo [S.V.F. I, 566] 1996, p. 306), entonces, el resto de las cosas del mundo son indiferentes (*adiáphora*) para el objetivo de conseguir una vida buena y feliz (Estobeo [II 79] 1987, p. 354). El resto de las cosas que existen en el mundo, fuera de actuar virtuosamente, no nos llevan a la felicidad. El universo contiene infinidad de cuestiones exteriores a nosotros mismos, cuestiones que ni controlamos ni dependen de nosotros, por ende, que en realidad no nos pueden hacer buenos ni felices. El estoicismo consideraba que sería absurdo pensar que el azar o la contingencia determinan nuestra felicidad. Se decía que sólo lo que depende de uno mismo es lo que hace a uno feliz y sólo la capacidad de decidir depende de nosotros, por eso es que el decidir comportarse virtuosamente es lo único que nos puede hacer felices. Las cuestiones exteriores a nuestra capacidad de decisión, que no nos llevan a la virtud-felicidad ni al vicio-infelicidad, son llamadas pues indiferentes

o *adiáphora* y a éstas pertenece el cese de la vida individual: la muerte. La muerte no es “ni buena ni mala” (Laercio [VII 102] 1990, p. 175).

Para los estoicos la muerte no es un mal porque no conduce a la infelicidad-vicio. La muerte es un daño relativo porque implica un mal “convencional” mas no un mal ético-ontológico. Aquí denominamos “convencional”, como lo hizo el filósofo norteamericano Anthony Long (1996), al valor o al daño que pueden significar y pueden poseer los indiferentes. Estos últimos, cuando poseen mucho valor convencional son llamados “indiferentes preferidos”, cuando poseen mucho daño o “disvalor” convencional son llamados “indiferentes dispreferidos” (Vogt 2008, p. 203).

Así tenemos entonces que, el daño convencional que significa morir, no es un daño real sino sólo relativo. Naturalmente estamos inclinados a preservar la vida, por esto es que la vida tiene, según pensaban los estoicos, un valor convencional y la muerte un disvalor convencional. Si perdemos la vida recibimos sólo un daño relativo. Este daño convencional que tiene la muerte es lo que hizo que los estoicos consideraran a ésta como un “indiferente dispreferido” (como lo son también, entre muchos otros asuntos, la enfermedad, la pobreza, la soledad, etc.). Si la stoa consideraba que la virtud era lo único en verdad valioso en nuestra vida cotidiana y que el vicio es lo único dañino y sin el valor real (este último no es el mismo al valor convencional), entonces la muerte no posee perjuicio alguno real para nosotros.

El estoicismo acepta que los seres humanos estamos naturalmente inclinados a los indiferentes preferibles y que naturalmente rehuimos de los indiferentes no-preferibles, debido al vasto valor convencional que tienen los primeros y al vasto disvalor de los segundos. Esto es la razón por la que las personas estamos inclinadas a ciertas cuestiones convencionales como la salud o la riqueza y tratamos de evitar otras como el ser odiadas o la muerte de nuestros allegados. A partir de estas bases los estoicos continúan desarrollando su teoría ética-política-metafísica para convencer al individuo común de que lo único importante es comportarse virtuosamente.

La filosofía de la stoa es simultáneamente ética, filosofía política, metafísica y física. Es ética porque busca la felicidad a través del correcto comportamiento; es filosofía política porque busca la mejor manera de construir una buena sociedad o un buen estado al concentrarse en

lo que es considerado como lo más importante; es metafísica porque basa la idea de la virtud, del bien supremo, en los designios y planes del Dios-Cosmos-Naturaleza y es física porque es igual de importante conocer este Cosmos (el comportamiento virtuoso es lo que ha designado este Dios-Cosmos como el objetivo de la vida humana). “[...] el Lógos universal, está en la lógica [...] pero también está en la Naturaleza, a la que dedica sus esfuerzos la física; y asimismo se halla en la ética, porque la vida según [...] la Razón, o según la Naturaleza, es la misma cosa” (López 1990, p. 15). El análisis estoico de la existencia también compete a la epistemología, a la psicología, y a otras áreas, al prever que el ser humano origina cada uno de sus sentimientos a partir de aciertos o errores gnoseológicos. Por ende, todas las “áreas” de la filosofía estoica pueden competir al análisis de la muerte.

La teoría estoica abarca a todos los ámbitos de la existencia y forma un todo coherente de una manera que en ocasiones nos puede parecer tan ajena pero a la vez tan cercana. Ahora me concentraré en pormenorizar lo que el estoicismo estableció sobre el correcto y el incorrecto sentir y actuar ante la muerte; sus presupuestos fueron establecidos porque se deseaba proveer de, digamos, una “guía práctica” del apropiado comportamiento humano o una terapia contra los comportamientos inapropiados.

2. Sentimientos correctos e incorrectos ante la muerte

En el estoicismo los sentimientos se dividen en correctos e incorrectos. El sentimiento correcto o bueno fue llamado *eupátheia* (“buena-pasión”). El sentimiento incorrecto fue llamado *páthe* o “pasión”. Por ende, para los estoicos la pasión tuvo una carga siempre negativa. Según Diógenes Laercio:

Hay también, sostienen, tres buenas emociones: la alegría, la precaución y la voluntad, y afirman que la alegría es contraria al placer, puesto que es una exaltación racional, y que la precaución lo es al temor, puesto que es una evitación racional; el sabio, en efecto, de ninguna manera sentirá temor, y, en cambio, sí tomará sus precauciones. Y al deseo [o ansiedad] dicen, se opone la buena voluntad, que es un apetito racional (1990, p. 187).

La terminología de la stoa puntualiza entonces que las emociones incorrectas son llamadas “pasiones”. Ni el “deseo”, ni el “pánico”, ni el

“placer”, que son pasiones, son correctos para la vida humana porque nos llevan a realizar actos viciosos o que atenten contra el cumplimiento de nuestros deberes. Si la muerte de alguien o el pensar sobre ella nos provocan “deseo”, “fobia” o mero “placer”, estamos teniendo una actitud incorrecta ante la muerte. Quien llegue a ser un virtuoso-sabio-feliz no va a padecer por nada, ello significa que no tendrá ninguna de esas tres pasiones que provocan padecimientos. El que llegue a ser un sabio-feliz nunca aceptará sentir nada de eso.

Reiteramos, el ser humano que es feliz no tendrá emociones incorrectas o pasiones, como el deseo (ἐπιθυμία), o el placer (ἡδονή), o el temor (φόβος). Entonces, si ya sabemos que el ser pasional es infeliz, ¿qué es lo que lleva al ser humano a tener pasiones? La explicación se encuentra, siguiendo a Tad Brennan (2005), en el ámbito psicológico y epistemológico: los seres humanos no-virtuosos tenemos esas pasiones porque poseemos falsas creencias de lo que es el bien supremo y el verdadero mal para nosotros. A veces creemos, por ejemplo, que el amor o la persona que amamos es verdaderamente un bien, por esto es que la “deseamos”, cuando en realidad ni el amor ni la persona amada son bienes sino indiferentes preferibles para la vida humana.

El “deseo” es una característica del vicioso-infeliz, “Desire, pleasure, fear, and dejection: these are the four emotions or passions that characterize the mental life of the vicious and unhappy non-Sage. Sages do not feel these things. That is because they do not have the false beliefs about what is good and bad” (Brennan 2005, p. 38). El que “desea” algo, lo que sea, es infeliz (ni siquiera se debe de “desear” la virtud) pues ya sentir “deseo” y asentir a seguir sintiéndolo es incorrecto. Sólo debemos de sentir “voluntad” hacia las diferentes cosas que son indiferentes preferibles (como mantenernos con vida) o hacia la virtud.

La emoción incorrecta o pasión o *páthe* fue descrita por el escritor Plutarco como “vicious and uncontrolled reason which acquires vehemence and strenght from bad and erroneous judgement” (1987, p. 378). Con lo anterior corroboramos que la *páthe* (pasión) no es un vicio ni mucho menos una virtud. Con lo citado podemos igualmente corroborar que, y esto no hay que perderlo de vista, la pasión es producto de un proceso mental, de una elección, al igual que el sentimiento correcto o cualquier otro acto. Lo que significa que prácticamente todos los

actos provienen de un proceso mental para el estoicismo, sin embargo, no todos los procesos mentales llegan a la verdad sino sólo a través de una “recta razón” (Barth 1930, p. 121), que es la que posee el sabio.

Ahora ejemplificaré cómo es que la muerte de alguien, según la filosofía estoica, puede provocar en nosotros sentimientos correctos o incorrectos. Una persona puede reaccionar de forma apropiada o inapropiada al mismo acontecimiento y el que reaccione de una u otra manera se debe al conocimiento que tenga o no de lo que es verdaderamente un bien (que es en lo que consiste la virtud). Pero los humanos siempre debemos de tratar de poseer los sentimientos correctos, los cuales, siguiendo a Margaret Graver (2007, p. 51), son normativos. Veamos cuáles son los sentimientos correctos y los incorrectos a partir de la experiencia de la muerte o de su proximidad.

La muerte provocando el sentimiento correcto llamado “voluntad”. Tenemos un hombre (A) que tiene un hijo y supongamos que su vástago tiene una enfermedad mortal (digamos cáncer). La perspectiva de la muerte de su hijo puede provocar en el padre una “voluntad” por la vida de su hijo. Y esa “voluntad” es una emoción *eupátheia* (buena-pasión) que hay que aceptar ya que es un sentimiento no pasional que le permitirá al hombre mantener la “cabeza fría” y buscar de la mejor manera posible a los mejores médicos, a las mejores medicinas y al apoyo de todos sus familiares, para conseguir la cura de su hijo.

La muerte provocando el sentimiento incorrecto llamado “deseo”. Tenemos de nuevo a un padre (B) que también tiene un hijo con una enfermedad mortal. Pero este padre reacciona de diferente forma que el papá A, pues deja que en él crezca un “deseo” por conservar la vida de su hijo. Sin embargo, ese “deseo” es un sentimiento incorrecto o *pathé* (pasión) que le nublará la mente y lo llevará a buscar la salvación de su hijo de una forma viciosa inadecuada; ese sentimiento lo llevará a robar por conseguir recursos para pagar los mejores doctores, o quizá lo impulsará a abandonar sus deberes para dedicarse todo el tiempo a implorar a los dioses (o a Dios), en general, buscará salvar a su hijo de maneras no adecuadas.

Cabe decir que el padre A puede haber aceptado sentir “voluntad” por buscar salvar a su hijo de la muerte ya que sabe que la vida de su hijo es un bien convencional y no es un bien real (que es la virtud), por lo que, para tener cabeza fría y haber reaccionado de tal forma tiene que

estar consciente de que la muerte es algo natural y que reaccionar pasionalmente ante la enfermedad mortal de su hijo es algo incorrecto. El considerar que la muerte es un mal “verdadero” y no sólo “convencional” va a provocar “dolor” en quien, por ejemplo, vea morir a su hijo y el dolor se ha de rechazar porque es “una cosa áspera, contra la naturaleza, difícil de soportar, triste, dura” (Cicerón 1979, p. 69): el dolor ha de extirparse aún cuando sea el que provenga de la muerte de un hijo, porque es producto de una pasión y del no pensar con claridad. De hecho, un filósofo estoico tardío, Hecatón, incluye al “dolor” como un “sentimiento incorrecto” (Brun 1997, p. 112) (al que habría que agregar a las tres pasiones enumeradas por Diógenes Laercio, y, a esta otra pasión, igualmente, hay que rechazarla).

El papá B no acepta que la muerte es algo natural y quiere salvar a su hijo por sobre todas las cosas, incluso sobre el sacrificar su virtud, pero esto no es una reacción apropiada ya que el niño puede morir de cualquier forma (Epicteto 2010, p. 125) y el padre de cualquier forma habría destruido su virtud intentando salvarlo y al final, sin virtud y sin hijo, habría padecido también dolor. Como B se dejó dominar por el “deseo” puede perder tanto a su hijo y perder a su deber como humano, que es el actuar conforme a la Naturaleza siempre, es decir, virtuosamente.

La muerte provocando el sentimiento correcto llamado “precaución”. Tenemos a una madre (A) en un país en guerra contra el narcotráfico y con un gobierno ineficiente (digamos el país mexicano en el 2014) que, bien consciente de la posibilidad de la desaparición forzada o la muerte de sus hijos en cualquier momento, acepta sentir “precaución” por la vida de sus descendientes. Ese sentimiento correcto y normativo (Graver, p. 2007) le permitirá cuidar con propiedad a sus hijos, sin caer en la desesperanza, la desesperación, el fatalismo, el odio, el rencor, el pavor, ante la situación de su país. Si la madre se permite tener “precaución” podrá llegar a la mejor forma de cuidar a sus vástagos, manteniéndose serena (claro, sin dejar de “preocuparse” nunca porque ya aceptó que sentir “preocupación” es correcto) y podrá actuar virtuosa y apropiadamente pues “Good feelings are the impulses of fully rational persons, base on correct judgements concerning the spectrum of Stoic values” (Long 2002, p. 245). Incluso podría llegar a estar satisfecha con su actuar (sin que podamos llamarla descorazonada) hasta en el

caso de que alguno de sus hijos muriera por obra del crimen organizado o por las fuerzas estatales, sabiendo que hizo todo lo correcto por sus vástagos.

La muerte provocando el sentimiento incorrecto llamado “pavor”. Tenemos a una mamá (B) que también se encuentra en un país en guerra contra el incontrolable crimen (México de nuevo) que, ante la posibilidad de muerte de sus hijos, acepta sentir una emoción *pathé* (pasión) llamada “pavor”, “fobia” o “miedo excesivo”. Esta emoción es incorrecta porque podrá llevar a la madre a actuar viciosamente al, por ejemplo, caer en la desesperanza por causa de ese miedo y ya no poder hacer nada por sus hijos (la madre se está dejando llevar por “faulty judgements manifested in excessive [. . .] impulses” (Long 2002, p. 245)). Por esto es que el “pavor” es siempre un sentimiento impropio.

La muerte provocando el sentimiento correcto llamado “alegría”. Tenemos a un hombre (A) que la muerte de una persona perversa (digamos por el asesinato del dictador libio Muamar Gaddafi) le causa “alegría”. La aceptación de esta buena emoción por A no es incorrecta ya que su buen sentimiento deviene de ver al mundo librado de una persona viciosa que infringe daño a las demás. Su “alegría” es un sentimiento moderado que proviene de ver que la virtud triunfa o de la consecución de un indiferente preferible (en efecto, los estoicos podrían aceptar hasta el magnicidio; creen que matar a un gobernante vicioso bien puede ser un acto virtuoso cuando se hace sabia, prudente y valientemente y en aras de la justicia —como dice Sandbach (1975, p. 127), estamos ante una filosofía muy apropiada para los que quieren ser líderes políticos y guerreros).

La muerte provocando el sentimiento incorrecto llamado “placer”. Tenemos ahora un hombre (B) que acepta sentir “placer” por la muerte de un gobernante vicioso (Muammar Gaddafi). Ese hombre está aceptando tener un sentimiento incorrecto ya que, pese a que la muerte de un dictador perverso es un preferible, ese “placer” que siente es algo pasional que, al nublarle la vista (como lo hacen todas las pasiones), le puede llevar a actuar sin virtud. Por ejemplo, puede hacer que, a partir del “placer” que sintió por la muerte de un dictador, B busque asesinar a los malos gobernantes, que busque exterminar por “placer”, en su comunidad o más allá, a los gobernantes perjudiciales a la sociedad. Su actuar, para los estoicos, no es en lo absoluto un actuar virtuoso-feliz

porque B más bien está siguiendo un sentimiento egoísta y vicioso que le lleva a matar sin buscar en realidad la justicia.

Entonces, la muerte genera diversos sentimientos y éstos, a su vez, llevan a la realización de actos virtuosos o viciosos.

La persona sabia-feliz no “desea” en realidad nada, sólo tiene “voluntad” a ciertas cosas y personas, como hacia la vida. Una persona sabia-feliz no tiene “pánico” ante la perspectiva de muerte de, digamos, su amado, pero sí es “precavida” en buscar la salvación de su amado. El sabio “Aceptaré [primero] no lo que es convencional [como el preservar la vida], sino lo que es natural [como lo inevitable de la muerte]” (Rist 1995, p. 72). La persona sabia-feliz tiene “alegría” cuando ve que su hijo se ha salvado de la muerte pero no se permite sentir la pasión llamada “placer” por este hecho. Ni siquiera un placer filosófico como el de Epicuro es virtuoso (Agustín [III 7, 16] 1996, pp. 119-20).

Los estoicos reconocieron que había reacciones naturales del cuerpo humano que ni el virtuoso-feliz puede controlar. Tales reacciones son, por ejemplo, el sobresalto ante un trueno, quitar la mano cuando se siente algo muy caliente, el aceleramiento del corazón ante la vista de un hecho inesperado o de una escena sexual, etc., ninguno de esos actos es una pasión sino que son lo que los estoicos denominaron como “pre-emoción” o impulsos del cuerpo (*pulsus corporis*) (Séneca [II 3.1-3.4] 1928, pp. 171-72).

Como para los estoicos cualquier emoción, correcta o incorrecta, es consecuencia de un proceso mental, entonces, las “preemociones”, al no provenir de un proceso mental, no son emociones. Séneca habla de la preemoción como de un “movimiento de la mente” denominado primer “golpe” (*ictus*) (Pimentel 2004, p. 40), primera “agitación” (*agitatio*) o “primer movimiento” (*primus motus*) (Sorabji 2000, p. 66). El sobresalto o el grito de la madre virtuosa en una zona muy peligrosa (como Ecatepec, el municipio más peligroso para las mujeres en todo México actualmente), provocado por escuchar unos disparos, no se deben a la pasión llamada “pavor” o “miedo” a la muerte o por un “miedo” inadecuado a las balaceras, se trata de reacciones corporales naturales. Tales reacciones o preemociones no impiden conseguir la virtud, de hecho cualquier individuo las posee incluyendo al que es sabio-feliz.

En otro caso, el aceleramiento del corazón del individuo sabio que ve a su hijo a punto de ser atropellado por un vehículo tampoco es un sentimiento sino que es otra “preemoción”, un impulso del cuerpo. No se podría decir que la inclinación inmediata y corporal (las teorías evolucionistas o biológicas modernas podrían llamar a esto instinto pero no sentimiento) por conservar la propia vida o la de un ser querido sean algún tipo de sentimiento.

Veamos un poco cómo el estoico tardío Epicteto refuerza la visión racionalista de la filosofía estoica al establecer que las pasiones se deben a decisiones racionales pero equivocadas. Aseguró que los malos sentimientos, como el miedo pasional a la muerte, provienen de lo que erróneamente pensamos sobre los elementos de la vida:

Lo que turba a los hombres no son los sucesos, sino las opiniones acerca de los sucesos. Por ejemplo, la muerte no es nada terrible, pues, de serlo, también se lo habría parecido a Sócrates; sino la opinión de que la muerte es terrible, iese es lo terrible! Cuando, pues, nos hallemos incómodos o nos turbemos o aflijamos, nunca echemos a otro la culpa, sino a nosotros mismos, esto es, a nuestras propias opiniones. (2007, p. 10).

Con esto entendemos que el ser humano feliz y virtuoso acepta las cosas como son en la Naturaleza; la muerte es algo normal y natural en la existencia, pues así lo dispuso el Dios-Providencia. La muerte en sí no es dañina ni un mal, lo que nos daña es lo que sentimos con respecto a ella; si sentimos miedo a ella padeceremos y seremos infelices, si la aceptamos simplemente no nos turbará. “Nuestro Zenón [de Citio, fundador del estoicismo] utiliza este argumento: ‘Ningún mal es glorioso. Pero la muerte es gloriosa. Por consiguiente, la muerte no es un mal’” (Séneca [82, 7] 1996, p. 124). Sin embargo, ¿por qué la gente sigue (y seguirá) teniendo “pavor” a la muerte? Aquí la respuesta no aparece en un aspecto biológico del humano: no se le teme porque estemos diseñados (¿evolutivamente?) por naturaleza a huir de ella, para Epicteto, el miedo a la muerte tiene un origen y una base socio-cultural. Si un ser humano siente miedo a morir se debe a que él ha decidido equivocadamente, por influencia de su ámbito cultural, familiar, social, religioso, histórico, antropológico, etc., considerar a la

muerte como un mal o incluso como el mayor de los males,¹ cuando sólo es un “mal” convencional por implicar un disvalor convencional.

Para que el individuo temeroso rechace y anule su “pavor” a la muerte debe de empaparse con las nociones éticas correctas; debe aprender que el único bien es el fin que el Dios-Providencia-Naturaleza dispuso para el ser humano: que nos comportemos como humanos, es decir, que usemos lo que nos distingue del resto de los seres animados, que usemos correctamente nuestra racionalidad. Y el modo correcto de usar nuestra racionalidad no es sino comportándonos conforme a la virtud.

3. La idea del “miedo” hacia la muerte como un sentimiento inadecuado y su repercusión en la política de la Antigua Roma

Marco Tulio Cicerón recibió en amplia extensión la influencia de la filosofía estoica así como de la platónica. A ambas escuelas de pensamiento, y a otras más, quiso introducirlas plenamente a la intelectualidad romana; lográndolo con un gran estilo literario. Pero su intención no sólo era cultural, no sólo fue movido por el querer elevar la cultura romana, sino que su finalidad fue también patriótica así como moral (Dilthey 1980, pp. 96-98). Del estoicismo subrayó las enseñanzas que sancionaban una actitud de desprecio hacia las cosas viciosas y hacia las que no tenían importancia. Ponía en alto la virtud de la valentía o la fortaleza, que impulsa a defender el bien común (Cicerón 1991, p. 36).

Cicerón estudió o desarrolló su filosofía no sólo para traducir los términos filosóficos griegos al latín, no sólo para hacer de su lengua un idioma culto (Long 1984, p. 223), quería que las enseñanzas morales sirvieran a sus compatriotas. Y las enseñanzas estoicas muchas veces se adaptaron perfectamente al carácter romano (Barrows 1981, p. 151), que se caracterizaba por ser adusto y seco. El erudito intentó crear mejores ciudadanos a través de la filosofía (Michel 1990). Cicerón invitó al estudio de la filosofía pero primordialmente a la aplicación de los preceptos que le parecían útiles para la gloria y la mejora de Roma.

¹ Siguiendo esta postura podríamos explicar la postura no tan temerosa hacia la muerte, incluso jocosa, por parte de ciertas culturas mesoamericanas o por parte de la cultura mexicana.

Veamos cuatro puntos en los que la Stoa pudo haber ayudado en la vida práctica a los romanos.

1. El estoicismo enseñaba cómo erradicar el “miedo” excesivo a la muerte, sentimiento que en nada podía ayudar al Estado sino que lo perjudicaba, entonces el estoicismo era útil para Roma. Si la misma filosofía enseñaba cómo eliminar el “pánico” a la muerte, entonces, era valiosa para seguir produciendo soldados valientes y políticos que cumplieran su deber aún cuando estuviera en peligro su vida (el estoicismo podría ser útil, bien entendido, para el ejército de cualquier país). Es notable que, siguiendo el precepto estoico de desprecio hacia la muerte, muchos líderes y militares romanos encontraron la muerte mediante el suicidio. Catón de Útica (s. II a.C.), Junio Bruto (s. I a.C.) y Séneca el Joven (s. I d.C.), son sólo algunos de los eminentes romanos que cometieron suicidio por influencia de la idea estoica de que la muerte es un indiferente (dispreferido).
2. El suicidio, el abrazo deliberado de la muerte, era recomendado y hasta obligatorio para aquellos individuos en cuyas vidas ya no hubiera cabida de cumplir con las virtudes y los deberes. A aquellos que les esperaba, a partir de un determinado momento, una vida de sufrimiento y de vicio, se les decía que debían de quitarse la vida; tal era una decisión racional y conforme a lo dispuesto por Dios o lo Dioses. Pero lo dicho no debía nunca ser tomado como un mero pretexto para abandonar la vida —de la que podía decirse que, al final, era un indiferente— y desechar nuestros deberes sino que había que aguantar nuestro destino “Pues el tiempo de esta morada es breve y cómodo para quien tiene [...] disposición de ánimo” (Epicteto [I 9, 17] 2010, p. 85).
3. El estoico tardío Epicteto fue partidario, por así decirlo, de un consenso o al menos de un respeto hacia los gobernantes. Y esto no es actuar viciosamente, con cobardía, sino que es consecuente con su filosofía: si Epicteto no actuó en el campo político, sí lo hizo en el campo moral y filosófico. A través del estoicismo otorgó a sus contemporáneos medios ideológicos y/o terapéuticos para soportar las muertes y las vejaciones que

ordenaban aquellos gobiernos autocráticos, y otorgaba medios y argumentos para soportar el daño (convencional) que podían causar esas muertes a los no-virtuosos (porque esas muertes les podían provocar, según vimos, pasiones, es decir, sentimientos incorrectos) (Epicteto [II 6, 27] 2010, p. 175). A la población trató de enseñarles que ni la mismísima conservación de la vida es más importante ética, lógica, metafísica y teológicamente, que la virtud. “También la vida es indiferente, pero su uso no es indiferente” (Epicteto [II 6, 1-2] 2010, p. 172). Quien tuviera la virtud, quien fuera virtuoso, sería feliz sin importar qué catástrofes acontecieran en el mundo, en la política, en la historia. A partir de la segunda mitad del siglo I d.C. se vivió en Roma un ambiente antifilosófico especialmente contra los de la stoa y contra el cinismo. Había estoicos en todos los estratos, pero aquellos que mayor incomodidad producían eran los políticos estoicos que representaban la oposición (aristocrática) contra el emperador y contra la creciente autocracia (Desmond 2008, p. 49), como lo fueron en tiempos de los emperadores Nerón (Tácito [XVI 21] 1942), Vespasiano y Domiciano. Epicteto sobresalió (así como otros muchos estoicos) por su carencia de crítica específica y contextual al Estado romano y a su emperador. Tal pensador nunca criticó con dureza (como sí lo hicieron los cínicos) al poder de facto del Imperio. No atacó al poder y a la estructura existente en su tiempo, a los gobernantes de su tiempo, pese a los excesos como el ordenamiento de asesinatos masivos; y lo dicho probablemente lo salvó de una ejecución política, lo salvó de la muerte. Se guardó de la crítica radical al poder que practicaban los filósofos cínicos de su época (Thorsteisson 2010, p. 42), una crítica que siempre debe de ser bienvenida pero que con frecuencia los llevaba a la muerte. Quizá Epicteto nos sugirió, no explícitamente, el no conformarnos de forma directa con los autócratas para así conservar la vida.

4. Para los estoicos se debían de cumplir los deberes hacia la nación, pero había que considerar también que, según Zenón, tenemos deberes prioritarios hacia la humanidad entera, hacia la ciudad cósmica (Plutarco [S.V.F. I 262] 1996, p. 150), que van

primero que la nación; no por nada el estoicismo es el origen del derecho natural. Los estoicos no recomendaron la inacción política, si la hubieran recomendado nunca se habría dado el caso de que algún seguidor del estoicismo hubiese dado su vida por su nación, como históricamente ocurrió en varias ocasiones en Roma. “[...] queremos que aparezca el hombre como un animal social, nacido para el bien común” (Séneca 1980, p. 350), y este bien común está por sobre nuestra propia vida. (Paul Veyne se equivocaba o exageraba garrafalmente al decir que “el estoicismo no puede pensar en política” (1995, p. 157)).

El ser humano puede, no obstante, ser virtuoso, cumplir sus deberes y sentir simultáneamente amor por sí mismo, por su vida. Pero ese amor hacia su cuerpo y su pulso vital, es decir, ese rechazo a la muerte se debe de hacer sin sufrir, sin temer, sin “dejarse llevar”, sin desear, sin atentar contra la virtud.

Epicteto, como muchos otros maestros de antes y de ahora, estaba muy consciente de que muchos de los que asistían a sus lecciones sólo lo hacían con un afán de erudición y de pedantería vacuas, especialmente por la pedantería que deviene de la retórica y de la lógica, como nos hace observar Jonathan Barnes (1997, pp. 56-62). A diferencia de los primeros tiempos del estoicismo en el siglo III a.C., de la que poco se sabe sobre la forma en que tal escuela educaba (Nussbaum 2002, p. 402), en los tiempos imperiales romanos, los de Séneca y Epicteto, se sabe que los filósofos tenían la responsabilidad de educar a los futuros políticos (muchos miembros jóvenes de la aristocracia romana atendían a las lecciones de Epicteto para luego dedicarse a la política) a seguir las normas de la Naturaleza. Y esto último era un fin práctico y ético que buscaba impedir que aquellos miembros de la aristocracia se convirtieran en tiranos y genocidas y que sus gobiernos tuvieran, al menos, un menor nivel de despotismo. Se trataba de una búsqueda por el beneficio de los seres humanos a través de la educación, a través de la moralización de los líderes; y este objetivo lo lograron, creo, con la llegada al poder del más moralizado y erudito de los emperadores romanos, Marco Aurelio, quien reflexionó lo siguiente: “[...] lo que

estoy haciendo por mí mismo [...] debe tender, exclusivamente, al beneficio y buena armonía de la comunidad” (1977, p. 130).

Si los gobernantes de cualquier nación creen que una vida de lujos o el sólo proteger la vida de sus seres queridos sin preocuparse de los demás es el objetivo primordial de sus vidas, su sumo bien, tendremos gobernantes que sentirán “deseo” por los lujos y tendrán “miedo” ante la muerte de sus seres amados. Así, tendremos gobernantes pasionales que siempre le darán prioridad a sus intereses personales y egoístas. Pero si a los políticos se les enseña (o intenta enseñar) que acepten que lo único que les hará felices es el ser-virtuosos, que la virtud es el bien supremo, entonces quizá los gobernantes (sólo) buscarán ser virtuosos y hacer el bien a ellos mismos y a los demás. Tal era la lógica de algunos filósofos estoicos; moralizar a los próximos líderes para beneficiar al mundo entero, o al menos esta era la meta ideal (Annas 2002, p. 145).

Según Anthony Long (2002, p. 243), de los estudiantes que asistían a las pláticas de filósofos como Epicteto se esperaba que en un futuro cercano se convirtieran en sobresalientes políticos, soldados, oficiales, etc., que obtuvieran la gloria en sus respectivos ámbitos, pues los patricios eran criados para convertirse en personas muy ambiciosas. Por ello es que estimamos que Epicteto necesitaba de un tipo de terapia de choque contra aquellas crianzas, contra lo que aún hoy en día perdura, contra el “deseo” hacia el dinero, la fama, la sexualidad, etc., pero especialmente contra el “miedo” a la muerte: una de las enseñanzas más provechosas sería seguir el ejemplo de aquellos que dieron su vida en aras del bien público, pensando que la primera es indiferente y lo segundo no. Epicteto, como Sócrates o los cínicos, empleó una terapia de choque que consistió en la burla y el menosprecio hacia los indiferentes como el “deseo” absurdo de mantenerse siempre con vida (los dioses no nos dieron el privilegio de ser inmortales decía Epicteto). El método estoico para eliminar los “deseos” por cosas que no son bienes para los humanos consistía en la repetición de un mantra: todo es indiferente excepto la virtud.

Pero filósofos como Séneca, Epicteto o el emperador Marco Aurelio, fueron mucho más allá de la mera repetición de los preceptos estoicos, pues “[...] para dejar de amar no basta haberse dicho una vez que, después de todo, el abrazo amoroso no es nada; también hay que ha-

berse impregnado largamente, imbuido de esta verdad” (Veyne 1995, p. 76). Se imbuyeron de esa verdad y la aplicaron a su existencia cotidiana. Así lo hizo Epicteto, que la reflejó a través de su desprecio burlón contra los infelices que “desean” pasionalmente indiferentes como la preservación de la vida, que sienten “pavor” hacia indiferentes como la muerte, que sienten “placer” por la muerte de los demás.

4. El pragmatismo y el afán terapéutico en el estoicismo (conclusión)

Para muchos, incluyendo al historiador francés Ernest Renán (1990, p. 3), la Antigüedad Occidental vivió el clímax de su civilización con el gobierno del emperador filósofo estoico Marco Aurelio. Para Renán, Marco Aurelio fue un grandioso hombre que conjuntó sabiduría con liderazgo, fue quizá el único gobernante verdadera y honestamente filósofo que haya tenido el mundo europeo antiguo. Un pensador que benéficamente recomendaba lo siguiente: “Haz resplandecer en ti la sencillez, el pudor y la indiferencia en lo relativo a lo que es intermedio entre la virtud y el vicio. Ama al género humano. Sigue a Dios” (1977, p. 135). Y Marco Aurelio amó al género humano, su amor no respetó fronteras y fue tanto teórico como práctico; detestaba las muertes innecesarias y la guerra, pero aún así, libró guerras patrióticas contra los bárbaros no porque, creemos, no amara a los bárbaros sino porque había que cumplir con los deberes patrios. Quería, tal vez, alejarse de una posible sospecha de cobardía (uno de los vicios cardinales para el estoicismo, según mencionamos) ante la muerte.

Aquel emperador fue un individuo que era pragmático y aceptaba la inevitabilidad de la muerte y del olvido, por ello, ¿por qué no mejor estar tranquilo con uno mismo y dejar de afanarse por cosas que jamás estarán en nuestro poder conseguir las? Está fuera de nuestro poder, por ejemplo, evitar que la muerte llegue a nuestros seres amados o a nosotros mismos.

Al final, hasta “Alejandro, Pompeyo y Cayo César, después de haber arrasado hasta los cimientos tantas veces ciudades enteras y destrozado en orden de combate numerosas miríadas de jinetes e infantes, también ellos acabaron por perder la vida” (Marco Aurelio 1977, p. 71). Señala así Marco Aurelio que hasta el más grande y verdaderamente grandioso (hombre en el) poder es incapaz de superar a la infalible

muerte; al final, todo poder político es indiferente y vano ante el hecho natural e inevitable que significa la muerte.

La filosofía de la stoa tuvo, entre otros, un claro fin práctico, adoptado por los líderes de Roma (a quienes además les era conveniente ideológicamente tal filosofía pues justificaba su gobierno —universal— a través de los conceptos de la predestinación y de la Ciudad Cósmica) y era: ayudar a cualquier individuo, independientemente de su posición socioeconómica, a sobrellevar y superar las injusticias de la vida cotidiana, como las tropelías y los asesinatos de los gobernantes. Y lo anterior es un objetivo trascendental para cualquier época, incluyendo la nuestra.

Por eso es que Epicteto, que le tocó vivir en épocas de autocracias, se enfocó en la ética como materia de estudio, dejando ciertamente de lado la metafísica y la cosmología (Barnes 1997, p. 25); había que darles un medio de llegar a la tranquilidad o *ataraxia* a las personas que viven en un contexto inseguro, opresor y mortífero.

Las ideas estoicas sobre lo que es en verdad importante, sobre la virtud, los indiferentes, los sentimientos, (¿nos?) pueden ayudar (si las estudiamos a conciencia y las tomamos como una terapia), por ejemplo, a superar el “miedo” a la muerte causado de la situación incierta en que nos encontramos la mayoría de la población de México en el siglo XXI, debido al clima de inseguridad, a la noticia de las muertes y desapariciones violentas cotidianas y sin aclarar. Podemos encontrar en la política antigua, en la sociología, en la etnología, en la historia, en la epistemología o hasta en la metafísica de la Stoa, argumentos para apreciar desde otra muy distinta perspectiva nuestras circunstancias y, más importante, para superarlas digna y virtuosamente, sin caer en la injusticia, la ignorancia, la cobardía y/o el desenfreno. No hay que perder la virtud ante la muerte ya que, según decía Zenón de Citio, “la muerte no es un mal”.

Referencias

- Annas, J., 2002, “Epictetus on moral perspectives”, en Scaltsas y Mason 2002, pp. 140-52.
- Barnes, J., 1997, *Logic and the imperial Stoa*, Brill, Leiden.
- Barrow, R. H., 1981, *The romans*, Penguin Books, Hammondsworth.
- Barth, P., 1930, “Los estoicos”, en *Revista de Occidente*, Madrid.

- Brennan, T., 2005, *The Stoic life. Emotions, duties and fate*, Oxford University Press, Nueva York.
- Brun, J., 1997, *El estoicismo*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Cicerón, M. T., 1979, *Disputas Tusculanas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- , 1991, *Sobre la República*, Editorial Gredos, Madrid.
- Desmond, W., 2008, *Cynics*, University of California Press, Berkeley.
- Dilthey, W., 1980, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Diógenes Laercio, 1972, *Lives of eminent philosophers*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 1990, *Los filósofos estoicos*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona.
- , 2003, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Editorial Porrúa, México.
- Epicteto, 2007, *Enquiridión. Manual de vida*, Fundación de Estudios Tradicionales, Guanajuato.
- , 2010, *Disertaciones por Adriano*, Editorial Gredos, Madrid.
- Estobeo, 1987, “Églogas”, en Long y Sedley 1987.
- , 1996, “Églogas”, en López Eire 1996.
- Graver, M., 2007, “Stoicism and emotion”, Chicago University Press, Chicago.
- de Hipona, A., 1996, “Contra los académicos”, en López Eire 1996.
- Long, A. A. y D. N. Sedley, 1987, *The hellenistic philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Long, A. A., 1984, *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1996, *Stoic studies*, Cambridge University Press, Nueva York.
- , 2002, *Epictetus. A stoic and Socratic guide to life*, Oxford University Press, Nueva York.
- López Eire, A., 1990, “El estoicismo en el marco de la filosofía helenística”, en López Eire 1990, pp. 11-67.
- , 1990, *Los filósofos estoicos*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona.
- , 1996, *Los estoicos antiguos*, Editorial Gredos, Madrid.
- Marco Aurelio, 1977, *Meditaciones*, Editorial Gredos, Madrid.
- Michel, A., 1990, “La filosofía en Grecia y Roma desde el 130 a. de C. hasta el 250 d. de C.”, en Parain 1990, pp. 1-97.
- Nussbaum, M., 2002, *La terapia del deseo*, Paidós, Barcelona.
- Parain, B., 1990, *Historia de la filosofía, Del mundo romano al islam medieval*, Siglo XXI Editores, México.
- Pimentel Álvarez, J., 2004, *Diccionario Latín-Español, Español-Latín, Vocabulario clásico, jurídico y eclesiástico*, Editorial Porrúa, México.
- Plutarco, 1889, *Moralía*, Teubner, Leipzig.
- , 1987, “On stoics self-contradictions”, en Long y Sedley 1987.

- , 1996, “Sobre la fortuna o virtud de Alejandro”, en López Eire 1996.
- Renan, E., 1990, *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo; precedido de la plegaria sobre la Acrópolis*, Editorial Porrúa, México.
- Rist, J. M., 1995, *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona.
- Sandbach, F. H., 1975, *The stoics*, Chatto & Wind Ltd, Londres.
- Scaltsas, T. y A. Mason, 2002, *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, Nueva York.
- Séneca., L. A., 1928, *Moral Essays*, Heinemann, Londres-Nueva York.
- , 1980, *De la Clemencia*, Editorial Cumbre, México.
- , 1996, “Epístolas”, en López Eire 1996.
- Sorabji, R., 2000, *Emotion and peace of mind, From stoic agitation to Christian temptation*, Oxford University Press, Oxford.
- , 1964, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, B. G. Tevbnen, Stuttgart.
- Tácito, 1942, *Anales*. Random House, Nueva York.
- Thorsteinsson, R., 2010, *Roman christianity & roman stoicism. A comparative study of ancient morality*, Oxford University Press, Nueva York.
- Veyne, P., 1995, *Séneca y el estoicismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Vogt, K. M., 2008, *Law, reason and the Cosmic City*, Oxford University Press, Nueva York.