

## “EL EPICÚREO” Y “EL ESTOICO” O LAS BONDADES DE LA ALTERACION VIRTUOSA

CARLOS MELLIZO  
*Universidad de Wyoming*

### RESUMEN

De los cuatro ensayos humeanos que analizan “los sentimientos de las antiguas sectas filosóficas”, *El Epicúreo* y *El Estoico* son obras de un singular valor. Además de proporcionar al lector una prueba excelente de las virtudes literarias de Hume, contienen también provocativas observaciones morales de un interés especial. El propósito de este artículo es doble. Primero, intenta presentar un resumen significativo de las enseñanzas transmitidas por los dos ensayos. En segundo lugar, establece una conexión entre las opciones epicúrea y estoica, y las actitudes generales humanas sin las que estas opciones no podrían ser adecuadamente entendidas. La *espontaneidad* epicúrea y la *meditación* estoica parecen responder a dos formas diferentes de “ser en el mundo”. Pero, a pesar de la aparente oposición que puede observarse entre ellas, existe una afinidad interna que explica al final la verdadera naturaleza y la auténtica perspectiva moral de sus principios respectivos.

**Palabras clave:** éticas de virtudes, epicureísmo, estoicismo.

### ABSTRACT

Of the four Humean essays that discuss “the sentiments of the ancient sects of philosophy”, *The Epicurean* and *The Stoic* are pieces of a singular value. In addition to providing the reader with an excellent proof of Hume’s literary virtues, they also contain challenging moral observations of a special interest. The purpose of this article is twofold. First of all, it is its intention to present a meaningful summary of the teachings conveyed by both essays. Secondly, it establishes a connection between the Epicurean and Stoic options, and general human attitudes without which those options could not be properly understood. Epicurean *spontaneity* and Stoic *meditation* seem to respond to two different ways of “being in the world”. But in spite of the apparent opposition that can be observed between them, there is an internal affinity that ultimately explains the real nature and true moral scope of their respective principles.

**Keywords:** Virtue ethics, Epicureanism, Stoicism.

Releer los cuatro ensayos humeanos que nos hablan sobre "los sentimientos de las antiguas sectas de filosofía" —me refiero, claro está, a los titulados *El epicúreo*, *El estoico*, *El Platónico* y *El escéptico*— es visitar algunas de las mejores páginas que Hume compuso en su vena más decididamente literaria. Y de los cuatro, los dos que inician la serie son los que más decididamente reflejan las ambiciones poéticas del autor. Como es sabido, Hume no asume en estas piezas el papel de filósofo imparcial que trata de enjuiciar objetivamente y desde fuera las respectivas ideas que acerca de la vida humana y de la felicidad presentan las mencionadas escuelas. Lo que hace es hablar, en cada caso, por boca de un representante de las mismas, apropiándose como suyas las preferencias morales del hablante de turno. Siguiendo método parecido al empleado en sus *Diálogos sobre la religión natural*, Hume deja que los interlocutores se expresen a sus anchas y que el lector saque por sí mismo las conclusiones pertinentes. No hace falta decir que, como también sucede en los *Diálogos*, el autor no puede esconder del todo sus verdaderas preferencias filosóficas. Pero siempre quedan las otras doctrinas expuestas con el vigor que se esperarí­a de alguien sinceramente convencido de ellas.

En "El epicúreo", Hume habla como epicúreo. En "El estoico", como estoico.

El propósito de este trabajo es doble. Quiere, primero, dar en esencia la argumentación contenida en ambos ensayos; en segundo lugar, propone el establecimiento de una relación entre las opciones epicúrea y estoica y determinadas actitudes anímicas o maneras de estar en el mundo, sin las cuales aquéllas resultarían incomprensibles.

El epicúreo entiende que el valor máximo de la conducta humana es el de la espontaneidad natural. "De todos los infructuosos intentos del arte", nos dice, "ninguno es tan ridículo como el de esos severos filósofos que se han empeñado en producir una *felicidad artificial* tratando de que nos complazcamos por las reglas de la razón."<sup>1</sup> El epicúreo entiende que los principios de esa moral reflexiva, basada en reglas de fría y desapasionada racionalidad, quizá sean válidos en el orden de la teoría. Pero el intento de llevarlos a la práctica pronto revela lo absurdo de su condición. Hay algo más fuerte que ellos, a saber: toda esa serie de "impulsos y resortes" que la naturaleza misma ha puesto en cada uno de nosotros. Según el ensayo, la autodisciplina interior que el moralista reflexivo trata de imponerse va contra las tendencias naturales o, cuando menos, trata de dirigir­las o *educarlas* mediante procedimientos no espontáneos. "¿Con qué propósito", exclama el epicúreo, "debería yo pretender regular, refinar o vigorizar alguno de esos resortes o principios

1. Esta y todas las demás citas del ensayo de Hume están traducidas de la edición de Eugene Millar: *Essays, Moral Political and Literary*, Liberty Classics, Indianápolis, 1985, p. 138-145.

que la naturaleza ha implantado en mí? ¿Es ése el camino por el que tengo que alcanzar la felicidad?"

Quizá el argumento de mayor peso que el epicúreo puede emplear para dar justificación a su postura es el que trata de hacernos ver que un estado feliz no puede concebirse como algo contrario al flujo natural de las cosas. "La felicidad", se dice en el ensayo, "implica tranquilidad, contento, reposo y placer, no vigilancia cuita y fatiga. La salud de mi cuerpo consiste en la facilidad con que se realizan todas sus operaciones. El estómago digiere los alimentos; el corazón hace circular la sangre; el cerebro distingue y refina los impulsos espirituales. Y todo ello tiene lugar sin que yo intervenga en el asunto. Cuando sólo con mi voluntad pueda detener mi sangre en su correr impetuoso por sus canales, entonces podré esperar cambiar el curso de mis sentimientos y pasiones."

Según la apreciación humeana, el epicúreo es el gran paladín de ese naturalismo moral que a Mill iba a disgustarle tanto. Hume, como decíamos, no entra en una crítica del *naturam sequi*, esto es, de la imitación de la naturaleza entendiéndola ésta como ejemplar e infalible norma ética. Pero Mill sí hizo esa crítica, y probablemente no existe filósofo moderno que se haya dirigido a descalificar el recurso a la naturaleza como guía de comportamiento, con tanta intensidad como la que él muestra en su bien conocido ensayo sobre la cuestión<sup>2</sup>. De las filosofías que consagran las tendencias naturales *internas*, los impulsos repentinos y no premeditados que catapultan el alma hacia objetos externos a ella, Mill tiene una opinión negativa. Estima que para aquellos que defienden la parte irracional de nuestras naturalezas hay como "una impresión a favor del instinto, considerado éste como manifestación de los propósitos divinos" (de algún modo el epicúreo diviniza lo natural); y aunque dicha impresión favorable no ha llegado a cristalizar en una teoría generalizada y coherente, continúa siendo un "arraigado prejuicio" en la mente de muchos. A esta predisposición responde Mill con una serie de argumentos dirigidos a invalidar toda postura que favorezca la supremacía de las fuerzas instintivas y sitúe éstas por encima de la facultad racional. En su valoración de los instintos puede apreciarse en Mill la huella de Hobbes. Para Mill no sería lícito, hablando en rigor, encontrar grandes bondades en los movimientos genuinamente impulsivos del hombre natural. Y hasta llega a afirmar que "apenas si hay una nota de excelencia en el carácter humano, que no repugne abiertamente con los espontáneos sentimientos de la naturaleza humana". Es la educación, esto es, la transformación *artificial* del sentimiento básico, lo que puede hacer de él una cualidad excelente. Ni siquiera las virtudes que se habían considerado desde antiguo *naturales* —sinceridad, coraje, etcétera— son verdaderamente tales.

2 *La naturaleza*, Trad. y Pról. de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Lejos de responder a fuerzas connaturales al hombre, aparecen siempre como resultado de un proceso de domesticación.

Pero el epicúreo *radical* (y subrayo el término "radical") rechaza esa pretensión correctiva. Una tal domesticación de los instintos sería contraria a nuestros naturales deseos de felicidad y sólo tendría como resultado hacer que la mente se hundiera en la más profunda "tristeza y depresión", en ese estado de letargo y melancolía en que se ve necesariamente sumergida el alma "cuando se la priva de ocupaciones y gozos externos a ella." "¡No me tengáis, pues, por más tiempo en esta violenta limitación!" —exclama el epicúreo—. "¡No me confinéis a quedarme dentro de mí mismo; indicadme, más bien, cuáles son los objetos y placeres que procuran mayor gozo!"

Es fácil darse cuenta de que esta parte del manifiesto epicúreo no anda lejos de coincidir con algunas consideraciones morales propiamente humanas. En su *Investigación sobre los principios de la moral* Hume destaca la condición superior de aquellos hábitos e instintos naturales que promueven el orden social, la felicidad pública y la expansión del individuo. Las virtudes sociales tienen para Hume un atractivo *natural* y las sitúa por encima de aquellas otras más privadas y menos útiles y gratas. Por eso los hábitos de la renuncia y la domesticación interior nunca le parecieron especialmente virtuosos. Y, como es sabido, hasta llega a tildar de "viciosas" esas represiones que él juzgaba productos típicos de la religión. Así, el celibato, el ayuno, la mortificación, la negación de sí mismo, el silencio, la soledad, y toda la serie de virtudes monásticas embotan, según Hume, el entendimiento, endurecen el corazón, oscurecen la imaginación y agrían el carácter. Con justicia, por tanto, cabía ponerlas en el catálogo de los vicios.

Una pregunta que creo que no se ha formulado con la frecuencia debida es la de cuál sería, en el contexto de una moral radicalmente epicúrea, la función de las virtudes tradicionales; o, más precisamente, si habría siquiera lugar para ellas. En *El epicúreo* se alude muy directamente a este particular, pero en lenguaje tan alegórico y florido, que quizá no se haya reparado suficientemente en el sentido profundo del texto.

Para el epicúreo, he aquí la paradoja, toda esta cuestión de la virtud empieza a tener algún sentido a instancias del placer mismo. Aquella y éste quedan así unidos inseparablemente. En la alegoría humeana, el *Placer* y la *Virtud* son la cara y cruz de una misma moneda. Así habla el epicúreo en el largo parlamento que ahora nos interesa:

...el amable *Placer*, supremo amor de los dioses y de los hombres, avanza hacia mí. Conforme se aproxima, mi corazón late con reconfortante calor, y cada facultad y sentido se deshacen de alegría mientras el recién llegado esparce a mi alrededor todas las bellezas de la primavera y todos los tesoros del otoño. (...) Los juguetones *Cupidos* que le asisten,

ora me abanicán con sus alas perfumadas, ora derraman sobre mi cabeza los bálsamos más fragantes, ora me ofrecen su néctar espumoso en copas doradas. ¡Oh, dejadme para siempre extender mis miembros sobre este lecho de rosas y sentir así el transcurrir dulce y suave de estos deliciosos momentos! Mas, ¡oh, cruel destino! ¿Adónde voláis tan rápido? ¿Por qué mis ardientes deseos y toda esa carga de placeres que traéis aligeran vuestro vuelo en vez de retardarlo? Dejadme disfrutar este suave reposo después de todas mis fatigas en busca de la felicidad; dejad que me sacie con estas delicadezas después de tantos dolores y de tan larga e insensata abstinencia.

Pero de nada servirán mis ruegos. Las rosas han perdido su color. Y aquel vino delicioso cuyos espíritus embriagaban plenteramente todos mis sentidos hasta hace muy poco, en vano se ofrece ahora a mi saciado paladar. *Placer* sonrío ante mi depresión de ánimo y llama a su hermana *Virtud* para que venga en su ayuda. *Virtud* acude a la llamada y trae consigo toda la tropa de de mis joviales amigos. ¡Bienvenidos, tres veces bienvenidos [...]! Tu presencia [el epicúreo habla ahora a la *Virtud*] ha devuelto el color a la rosa, y al fruto su sabor. [...] animado por tu gozosa presencia, reanudaré de nuevo el festín del que por querer disfrutarlo en exceso, mis sentidos habían estado a punto de saciarse mientras la mente no podía ir al mismo paso que el cuerpo ni podía procurar alivio a su saturado compañero.

Si no interpreto yo erróneamente el sentido de esa bacanal alegórica, lo que con ella está diciéndonos Hume es que, para el epicúreo, la función de la virtud, y muy especialmente de la virtud que es fruto de la reflexión, es introducir en el disfrute de los placeres un elemento moderador para que de este modo los placeres resulten más atractivos y duraderos. Hay, así, una supeditación de aquella a éstos. No puede ser otro el sentido del texto: la moderación virtuosa no busca renunciar a la felicidad que el placer procura, sino hacer que dicha felicidad, mediante la reflexión, se prolongue de forma armónica, sin excesos ni sobresaltos. "La sabiduría", sentencia el epicúreo en un momento de su frondosa y no siempre clara perorata, "os indica el camino del placer; también la naturaleza os hace señas para que sigais por esa amena y dulce senda." En una suerte de *addo dum minuo*, el virtuoso epicúreo encuentra en la moderación de sus pasiones una prolongación de su placer.

Parece que en una primera aproximación, el estoicismo, como nos dice Hume en *El estoico*, ensayo dedicado a exponer los principios de esta otra escuela moral, entiende que sólo en el ejercicio de la mente, la parte más noble de la naturaleza humana, es posible dar sabor a la vida. Cuando la mente no se ejercita, "encuentra cada delicia insípida y repugnante<sup>3</sup>." Y es la tarea misma de cultivar esa mente nuestra, moderar nuestras pasiones e ilustrar nuestra razón la ocupación más

3 Traduzco de la citada edición de Millar, págs. 146-155.

placentera y felicitaria que puede imaginarse. No es concebible el placer si éste se cifra en la "ciega guía del apetito y el instinto". Dirigiéndose a quienes se empeñan en salir de sí mismos para encontrar de este modo la felicidad, el estoico sentencia con firmeza:

No necesito decirte que por esta ansiosa búsqueda de placer te expones más y más a los accidentes de la fortuna y fijas tus afectos en objetos externos que pueden serte arrebatados en un momento por un golpe de mala suerte. [...] Puedo probarte que, incluso en medio de tus lujosos placeres, eres infeliz; y que por un exceso de lujo y desenfreno eres incapaz de disfrutar de lo que la próspera fortuna todavía te permite poseer.

*In interiore hominis*, parece estar diciendo el estoico, *habitat felicitas*. Pero tampoco en la actitud estoica se reduce todo a la reflexión y al retraimiento. El estoico sabe, dice Hume, "que ni la verdadera sabiduría ni la verdadera felicidad pueden encontrarse en esas malhumorada *apatía*. Siente con demasiada fuerza el encanto de los afectos sociales." Y cuando se trate de hacer cosas para bien del prójimo, o de entregarse a los gozos del amor físico, el estoico no renunciará a esos impulsos, sólo que los atenderá teniendo siempre presentes sus reflexiones sobre la virtud y la conveniencia de conducir la propia vida en consonancia con los buenos afectos. Es así, mediante esa mezcla entre la reflexión y la acción, como se logra la máxima felicidad. "¡Qué satisfacción", exclama Hume, "cuando [el estoico] mira dentro de sí mismo y ve que las pasiones más turbulentas han dado paso a la armonía y la concordia, y que todo sonido chirriante se ha desvanecido ante esta música encantadora!" La purificación de las pasiones *ad extra*, mediante la virtuosa reflexión *ad intra*: he ahí el secreto de la felicidad.

¿Pero no era también ese, siquiera en cierto modo, el ideal del buen epicúreo? Adoptando la bien conocida terminología orteguiana, cabría decir que tanto el ensimismamiento como la alteración hacen acto de presencia en ambas opciones morales. Esta fusión de contrarios se da en el propio Ortega. Según la "Teoría de la Felicidad" incluida en su ensayo *Ideas sobre Pio Baroja*, la esencia del estado feliz consiste en "salir de nosotros mismos, huir de este espectáculo del yo agarrotado y paralítico. Y envidiamos los seres ingenuos cuya conciencia nos parece verteerse íntegra en lo que están haciendo, en el trabajo de su oficio, en el goce de su juego o de su pasión. *La felicidad es estar fuera de sí* -pensamos<sup>4</sup>."

Y añade Ortega a continuación:

De lo que llevo dicho se desprende que en ese *estar fuera de sí* consiste precisamente el vivir espontáneo, el ser, y que, al *entrar dentro de sí*, el hombre deja de vivir y de ser y se encuentra frente a frente con el lívido espectro de sí mismo<sup>5</sup>.

Esto, por lo que se refiere a la conveniencia de buscar en la alteración, es decir, en la entrega a *lo otro*, el estado más genuinamente feliz. Mas

4 *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, Tomo II, p. 82.

5 *Ibid.* p. 28.

cuando pensábamos que tal podría ser la recomendación orteguiana y estábamos dispuestos a emparentarla con la más radical y utópica *exterioridad* supuestamente epicúrea, nos topamos con otro texto de importancia crucial para matizar y entender a derechas lo que el madrileño nos está diciendo. Es precisamente en *Ensimismamiento y alteración* donde se ponen los puntos sobre las íes. Afirma allí Ortega, en primer lugar, que "el hombre es primaria y fundamentalmente acción<sup>6</sup>." Pero esa acción "no es un cualquier andar a golpes con las cosas en torno o con los otros hombres; eso es infrahumano, eso es *alteración*. La *acción* es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento<sup>7</sup>." La alteración pura es, por tanto, una aberración, cualesquiera sean los objetos a los que se dirige. Mas también lo es el absoluto *intelectualismo* ensimismado. El ensayo orteguiano se esfuerza una y otra vez en predicar una idea de equilibrio entre ambos extremos. Unas veces ensalza la *acción* –según acabamos de ver en uno de los textos citados– como característica humana primaria y fundamental; pero en otras ocasiones habla del *estar dentro de sí* como privilegio exclusivo y distintivo del hombre, advirtiéndonos de los graves peligros que acaecen cuando el hombre se pone *fuera de sí* y diviniza la pura acción. Son los peligros de la violencia y el despojo. "Dislocada (...) de su normal coyuntura con la contemplación, con el ensimismamiento, la *pura acción* permite y suscita sólo un encadenamiento de insensateces que mejor deberíamos llamar "*desencadenamiento*"<sup>8</sup>."

Ni frío intelectualismo ensimismado, ni pura alteración insensata. Ese es también, en su caracterización de la moral epicúrea y de la moral estoica, el mensaje de fondo que Hume nos comunica en sus dos espléndidos ensayos.

---

6 *Obras Completas*, Ed. Cit. Tomo VII, p. 92.

7 *Ibid.* p. 92.

8 *Ibid.* p. 96.