

¿UNA RESPUESTA ÉTICA A LOS PROBLEMAS
DEL SIGLO XXI ?
ROMA IMPERIAL Y BARROCO EUROPEO,
DOS PÁGINAS ESTOICAS¹.

Por *Adolfo Carrasco Martínez*

Profesor Titular de Historia Moderna
Universidad de Valladolid

I

La primera acepción del adjetivo *estoico*, según el diccionario de la DRAE —22ª edición—, reza: “fuerte, ecuánime ante la desgracia”. Asimismo, el sustantivo *estoicismo* es definido como “fortaleza o dominio sobre la propia sensibilidad”. A continuación, se refieren otras acepciones que aluden a la escuela filosófica helenística propiamente dicha, pero las que más nos interesan son las dos citadas porque atestiguan la instalación en la lengua de uso corriente de una determinada idea de la moral estoica; estoicismo y estoico definen, en general, una actitud de firmeza ante las penalidades y autocontrol para arrostrar el sufrimiento físico o espiritual. En el habla común decir que alguien se está comportando estoicamente significa que aguanta impasible las adversidades, o que soporta dolor sin que se le note visiblemente. Así, decimos que alguien sufre una enfermedad con estoicismo, o que se comporta estoicamente ante un fracaso profesional o sentimental. Asignamos al estoico la cualidad de soportar, de resistir y, además, esto es importante, le atribuimos habilidad para no mostrar ante los demás nuestro dolor o nuestra pena, de modo que parezca que lo que nos ha agredido no nos ha producido mella. Estoico, por tanto en su versión más vulgar, sería ocultar o dominar ante otros nuestro sufrimiento.

Cierto es que, de una u otra manera, todos los significados mencionados están contenidos en el estoicismo, pero constituyen sólo fragmentos de una filoso-

¹ El origen de este ensayo es la conferencia impartida en la FUE el 16 de marzo de 2012.

fía moral que, además de su evidente atractivo por ofrecer salidas ante los reveses de la vida, conforma un sistema de pensamiento coherente, como siempre defendieron sus adeptos. El estoicismo no es sólo una técnica de aparentar que no sufrimos cuando nos golpean. No es sólo la habilidad de ocultar lo que realmente nos afecta por dentro. No es un método de autocontención de las emociones. Comportarse en público con un semblante hierático y sin expresiones, sean de alegría, de tristeza, de dolor u otro sentimiento, afecto o pasión, es sólo una parte del estoicismo, es la parte visible. Es el resultado de aplicar, porque se han interiorizado previamente, unos principios morales nacidos en la Atenas de comienzos del siglo III antes de Cristo, que triunfaron luego entre los romanos, fueron incorporados, en parte, por el cristianismo y, posteriormente, vivieron su segunda edad de oro en la Europa del Barroco; en definitiva, el estoicismo ingresó en la tradición cultural occidental y ha llegado vivo hasta nuestros días, al menos en un estado de vulgarización como el que evidencia el uso de la palabra en el habla ordinaria.

II

Hoy, en el arranque confuso del siglo XXI, más allá de estos vestigios del estoicismo, existen indicios que podrían anunciar un nuevo renacimiento, que podrían relanzarlo como alternativa ética y como modo de comprensión del mundo ante la profunda crisis que se ha instalado en las hasta ahora sociedades desarrolladas. Plantearse si la ética estoica es útil hoy sería, siguiendo la argumentación, la pregunta que nos interpela. Pero darle respuesta es tarea que desborda estas páginas y, sobre todo, supera la capacidad de quien las escribe. Me conformaré con plantear una aproximación al asunto que, aunque tangencial, puede aportar elementos de juicio: se trata de reflexionar sobre las razones que explican la pervivencia del estoicismo más de dos mil después de su nacimiento y por qué ha habido fases, como la de la cultura barroca, en las que se convirtió, si no en ética dominante, al menos en moral extendida e influyente, capaz de presentar su alternativa hegemónica a otros poderosos paradigmas como las éticas cristianas —católica y protestantes— o el escolasticismo de raíz aristotélica.

Como punto de partida, ha de señalarse que el estoicismo no es sólo una ética. Es un sistema filosófico que contiene una teoría del conocimiento —una epistemología—, una lógica y una física. Ciertamente, lo que ha permanecido a lo largo de los siglos, lo que justifica sus momentos de gloria y la hipotética atención que pueda disfrutar actualmente, es su moral. Es decir, hay un cuerpo teórico estoico que queda al cuidado de los historiadores de la filosofía, pero

también, y eso es lo más importante, hay una parte práctica del estoicismo (porque no hay nada más práctico que la ética), que consiste en una serie de respuestas en cuanto al modo en que hemos de comportarnos en cada momento. Y ahí el estoicismo siempre ha tenido —¿tiene?— mucho qué decir. No es sólo una ética, pero es su ética lo que nos hace seguir prestándole atención.

La hipótesis de partida puede enunciarse de la siguiente manera: las doctrinas de los estoicos han perdurado porque proponen soluciones para soportar y salir adelante en momentos de crisis. Así sucedió en la crisis romana que supuso el derrumbe de la República y la posterior experiencia traumática bajo el gobierno tiránico de algunos emperadores; así sucedió también en las guerras civiles y religiosas que asolaron Europa en los siglos XVI y XVII; así también podría acaecer a comienzos del siglo XXI. Nótese que esta serie de periodos críticos que habrían mirado al estoicismo en busca de respuestas o simplemente de consuelo, no es homogénea, pero ello no le resta validez porque comparten un rasgo característico. Todas estas crisis tienen en común el hecho de haber violentado la esfera del yo en tanto que abolieron las reglas que regían la relación del individuo con el mundo. En efecto, en el caso romano fue la absolutización del poder en la cabeza del emperador y la desnaturalización de la constitución republicana, en la Europa de las guerras de religión y los Estados dinásticos, fue la quiebra de las certidumbres religiosas y del optimismo humanista, y en la crisis actual sería el miedo ante la posibilidad de que, por primera vez desde los tiempos de los que tenemos memoria, nosotros y nuestros hijos vivamos en peores condiciones que nuestros padres y abuelos. En este contexto entra en juego el estoicismo, más concretamente, su reivindicación del yo y su propuesta de blindaje contra los males que provienen del exterior.

Como se ha apuntado más arriba, hay indicios que nos permiten pensar en un relanzamiento del viejo estoicismo en la coyuntura actual, pistas de un reverdecimiento que, aunque inconexas porque actúan en campos diversos, componen un paisaje estoico que no se había visto desde el estoicismo barroco. Es muy significativo que, desde hace unos veinte años aproximadamente, el mundo académico se haya vuelto a interesar por estoicismo, dentro de un vasto retorno a la centralidad de la ética en filosofía, una vez superada la crisis de relativismo generada por la corriente autodenominada postmodernidad —o precisamente como consecuencia de ésta—, planteados nuevos problemas morales derivados de los avances de la ciencia biomédica y, sobre todo, en razón de la necesidad de dar respuestas político-éticas a la sensación de agotamiento que ha anidado en las democracias occidentales y las consiguientes réplicas —corrientes deliberativas, reivindicación del republicanismo cívico, retorno crítico al liberalismo—. Es en los departamentos universitarios británicos y norteamericanos

donde se está verificando singularmente este retorno del estoicismo (o al estoicismo), y basta echar un vistazo a las bases de datos de revistas científicas y las listas de publicaciones académicas para corroborarlo. En el caso concreto del mundo académico británico en realidad no ha habido un renacimiento estoico propiamente dicho, por la sencilla razón de que allí no han dejado de cultivar la cultura clásica y el flujo de estudios publicados sobre literatura, historia y filosofía de la Antigüedad es una tradición ininterrumpida (no como se ha hecho en España; en el Reino Unido se sigue considerando que una sólida formación en humanidades clásicas es la base para cualquier ulterior aprendizaje).

En segundo lugar, hoy se valora mucho la vertiente más utilitaria del estoicismo, la posibilidad de extraer de su ética recursos de tipo psicológico susceptibles de ser aplicados como complementos en el tratamiento de enfermedades que conllevan dolor o limitaciones graves a la calidad de vida del paciente. La literatura médica disponible ha incorporado terapias psicológicas que faciliten la aceptación de grandes minusvalías o la superación de secuelas en la aplicación de tratamientos agresivos, medios que se suman a los estrictamente quirúrgicos, químicos o fisioterapéuticos, necesarios en convalecencias prolongadas o padecimientos crónicos. Y no hay que olvidar, asimismo, la incorporación de estos recursos estoicos en la formación de médicos, enfermeras y personal sanitario que cuidan a este tipo de enfermos o accidentados, para que sean capaces de asumir ellos mismos el sufrimiento ajeno en su trabajo ordinario sin que les desmoralice.

Como forma vulgarizada, desnaturalizada y con el interés más prosaico de obtener rendimiento económico, puede decirse que el género literario de los libros de autoayuda, que crece día a día, ofrece un estoicismo de consumo masivo, una especie de estoicismo rápido que llega a muchos sectores de la población, como atestiguan las ventas millonarias de algunos autores y obras. No es sólo que se ofrezcan en ellos ideas que recuerdan los principios estoicos amalgamados con otros planteamientos en busca de confortar conciencias, sino que además se presentan, incluso como supuestas novedades. Así colonizan las estanterías dedicadas a la filosofía en las librerías de mayores ventas, acompañados de reediciones amputadas de clásicos del estoicismo o recopilaciones de frases de maestros antiguos, como Séneca o Marco Aurelio. Evidentemente, esto no es estoicismo puro, pero algún aroma tiene a la vieja *Stoa*, y no puede olvidarse porque esta función de consuelo rápido a los atribulados empezó a cumplirla el estoicismo desde tiempos griegos y romanos, en forma de aforismos o frases breves impactantes a los que tan aficionados siempre fueron los seguidores de la escuela —y que tanto criticaron sus enemigos—. Por fin, un último rasgo refuerza el interés por el estoicismo en nuestra socie-

dad, que es el atractivo de determinadas figuras del pasado, sobre todo Séneca y en menor medida Marco Aurelio, el emperador estoico, o Epicteto. Ello viene acreditado por el continuo goteo de ediciones de sus obras, sean completas y anotadas rigurosamente, sea en antologías de fragmentos escogidos, o sus mismas biografías.

III

Una vez mencionados los rasgos que conforman un panorama intelectual en donde surgen diversas líneas que apuntan hacia la escuela estoica, parece oportuno fijar, aunque sea de manera sucinta, los puntos esenciales de su ética; así podrá entenderse por qué ha resultado antaño y puede resultar hoy una moral atractiva en tiempos de tribulación, de crisis, de problemas.

El punto de partida reside en la consideración negativa de los efectos en el individuo de cualquier pasión (miedo, poder, riquezas, fama, sexo, sensualidad, comodidades; pero también cualquier modalidad de afecto, amor o misericordia) porque suponen una invasión de nuestra integridad, nos desordenan, nos perturban, nos llegan a dominar y nos convierten en sus esclavos; bajo su influjo —el intento de satisfacerlas—perdemos la capacidad de controlarnos —la voluntad— y, por ello, nos alejamos de lo que define la condición humana. ¿Cómo se apoderan de nosotros las pasiones y los afectos? Es interesante que, para los estoicos, el proceso por el que nos invaden las pasiones depende de nosotros mismos. Es decir, cada uno, equivocándose, es responsable de claudicar ante las pasiones. ¿De qué modo? Los estoicos afirman que pasiones y afectos son el resultado de juicios erróneos, o lo que es lo mismo, que erramos al valorar cosas que están afuera, las consideramos importantes, y les permitimos que nos penetren y dominen. Una vez interiorizadas, las pasiones trastocan nuestra naturaleza y nos hacen dependientes; en suma, nos esclavizan. En consecuencia, el hombre puede evitarlo. Eso es lo importante. En nuestra mano está permitir el paso o cerrárselo a estos elementos externos. Basta con usar de manera correcta nuestra capacidad de juicio. Y lo correcto —lo bueno, lo virtuoso— es suprimir de raíz cualquier afecto o pasión.

Sólo así puede alcanzarse el estado de felicidad, que es el fin último de la vida humana —una vida que debe medirse por su calidad, no por su longevidad—. Tal estado de autodominio, los estoicos lo tienen muy claro, sólo es asequible a unos pocos, los sabios, que son los únicos seres humanos libres, apáticos —desapasionados— y atarácicos —imperturbables o que disfrutaban de tranquilidad de espíritu—. Sólo el sabio, dicen los estoicos, puede alcanzar este estado perfecto, un tipo humano ideal que es la personificación de la virtud —entendida

como única y total—. Esta visión cerrada de la perfección moral maneja varios conceptos clave que los estoicos ligan en un contexto autorreferencial hasta convertirlos en sinónimos: sabiduría, felicidad, virtud, y los más importantes, naturaleza y razón. Una proposición típicamente estoica sería la siguiente: el único modo de vivir felizmente es ser virtuoso, y la virtud consiste en regirse por la razón, o lo que es lo mismo, vivir según la naturaleza. Naturaleza y razón, por tanto, acaban por identificarse totalmente y se materializan en el comportamiento del sabio, ese hombre virtuoso inasequible a las perturbaciones pasionales y de una integridad inviolable. Entonces, ¿en qué consiste vivir naturalmente? Es vivir conforme a la recta razón, que los estoicos griegos y romanos vinculan a una razón superior, divina y universal; y lo que es lo mismo, consiste en vivir conforme a la naturaleza, noción que igualmente es asimilada a una realidad superior, divina y universal. De ahí dimanaban leyes que hacen posible vivir razonablemente, esto es, vivir naturalmente.

Nótese que las categorías de razón y naturaleza para los estoicos trascienden a una universalidad cósmica y contienen un sentido de divinidad que, si bien no está claro que sean asimilables a una idea concreta de Dios, fueron clave para que, desde el cristianismo, se encontrara una vía de compatibilidad con la *Stoa* pagana. En realidad, la idea de Dios estoica es muy problemática, por cuanto la indefinición en este sentido permite deducir desde un materialismo radical hasta una vaga y fría idea de un Ser Superior intelectual, pasando por un panteísmo —Dios como un espíritu compartido por todo el cosmos y presente en todo lo natural— que es el significado más congruente con los principios de la escuela. Sobre esta cuestión volveremos más adelante.

Retomemos el argumento. La recta razón es el eje de la vida del hombre sabio que se acoge a una ley natural de carácter universal y divino. El sabio es un ser indiferente a las circunstancias externas, impasible ante las agresiones de fuera, que no sufre nunca, imperturbable. Un hombre cuya vida es, en esencia, una vida interior estable; también es un individuo fuerte, vigoroso, valiente, constante porque no cambia ante los embates de la fortuna o el azar, que lo acepta todo y todo lo vence sin inmutarse. Ahora bien, ¿es posible alcanzar este estado? ¿Es realizable ese arquetipo humano? ¿Puede darse ese alto standard moral en la práctica? Aquí reside la gran cuestión de la ética estoica, en la dificultad, que ellos mismos reconocen, de verificar en la realidad unas exigencias morales tan elevadas. Plantear la perfección de la virtud en un individuo vacío de afectos es un objetivo extremadamente difícil de alcanzar, aparte de que sea, como fue, un modelo de conducta criticable. Porque, insistamos en ello, no se trata de controlar los afectos, de moderarlos —como proponen los aristotélicos y los Padres de la Iglesia—, sino de suprimirlos por completo. Más allá de

enunciar la extirpación de afectos y pasiones, llevarla a efecto se presenta tarea difícil, pero más discutible es aceptarla como la única vía para alcanzar la felicidad.

Llegamos así a los puntos polémicos de la ética estoica, que no son pocos y ya fueron denunciados por sus grandes enemigos, los epicúreos, o por algunos más cercanos, como Cicerón o Plutarco. Luego vinieron las críticas de San Agustín, de Erasmo de Rotterdam, Calvino y muchos otros desde diversas trincheras. Porque la pretensión de extirpar, de amputar, de eliminar por completo la afectividad, les ha valido a los estoicos la recurrente acusación de inhumanidad. ¿Es que la búsqueda de la perfección moral se reduce a lograr un ser humano privado de una parte tan humana como es la empatía con los demás? Vista así, la ética estoica sería una especie de autismo afectivo que propone humanos disminuidos; en sentido estricto, no se trataría de vencer el miedo o las pasiones que nos inclinan al mal, sino de suprimir todo el amplio y rico espacio de la afectividad. Con el pretexto de extirpar lo malo, también se arrancaría lo bueno y ¿qué nos quedaría entonces? Hombres sin sentimientos, indiferentes hasta el extremo de no sentir pena por el que sufre, de no amar a los hijos. No estamos exagerando, pues Séneca es categórico en este sentido cuando escribe a Lucilio: “¿Esperas consuelos? Recibe reproches. ¿Con tanto desánimo sufres la muerte de tu hijo? ¿Qué harías si hubieses perdido a un amigo? Ha fenecido tu hijo muy pequeño y, por ello, de esperanza incierta: en muy poco tiempo lo has perdido. Buscamos motivos de dolor y queremos quejarnos”. Y Epicteto se expresa con mayor radicalidad: “Cuando beses a tu hijito o a tu mujer, has de decirte que a un ser humano besas, pues así, aunque muera, no perderás la calma”. Ciertamente es que hay mucho de retórica en este tipo de afirmaciones impacantes, un estilo muy del gusto de los maestros estoicos que buscaban sorprender al auditorio con sus sentencias, siguiendo el estilo de los cínicos. Censurar el llanto por perder a tu mujer, un hijo o un amigo parece monstruoso por inhumano y por otra parte imposible de cumplir. De hecho, ni el mismo Séneca lo cumplió, como testimonian diversas fuentes.

Y llegamos al punto más discutible de la ética estoica: su manera de afrontar la muerte y, en concreto, la polémica en torno al suicidio. Vaya por delante que la posibilidad de acabar con la propia vida no es un eje central de la doctrina, y que ni siquiera existía una postura unánime de todos los estoicos. En síntesis caben dos maneras extremas, dentro del estoicismo clásico, de interpretar el suicidio: puede tratarse del acto libérrimo, la máxima expresión de autonomía, que es acabar con la vida en el momento que el individuo la considera terminada; o se puede estimar la fatal consecuencia de verse dominado por la pasión, sea un momento de ofuscación, sea el triste desenlace de una trayectoria vital

esclavizada por un exceso de sensibilidad o sentimentalismo. Aunque en aparente contradicción, ambos razonamientos son válidos en lenguaje estoico, lo cual nos sitúa ante la realidad de que el suicidio en sí nunca fue un absoluto para los seguidores de la *Stoa*; no prescriben matarse como el final razonable y natural de la vida del sabio. No es una prioridad del sabio el acto de quitarse la vida, como no le preocupa ninguna otra contingencia vital que tenga que ver con su cuerpo como la soledad, la desgracia social, el dolor, la enfermedad, la pobreza, el peligro; tampoco la muerte en cualquiera de sus formas. En pura lógica estoica, todas ellas son pasiones y por tanto rechazables por entero.

Lo que sí le interesa al estoico del suicidio es por qué se produce, cómo se escenifica y cuándo se toma la decisión, dentro de una concepción mucho más amplia en la que la muerte constituye una parte de la vida plena, feliz, racional, del sabio. Para Séneca la muerte es un punto de destino, “un puerto que, en ocasiones, hay que buscar y nunca rehuir” y su valor reside en que permite relativizar la vida, que “no debe conservarse por encima de todo (...) En consecuencia, el sabio vivirá mientras deba, no mientras pueda”. El objetivo del sabio no debe ser prolongar la vida, sino discernir entre “morir bien o mal”. En este esquema, el suicidio no es más que un medio de bien morir, pero nunca una forma de escabullirse de un final doloroso o violento. Y en ningún caso el estoico se regodea de manera enfermiza con el espectáculo de la muerte propia, o busca la manera más dramática de arrancarse la vida; Séneca aconseja: “Si se nos da opción entre una muerte dolorosa y otra sencilla y apacible, ¿por qué no escoger esta última?”. Sencillamente, admite el suicidio porque defiende la libertad de elección: “¿Te agrada? Sigue viviendo, ¿No te agrada? Puedes regresar a tu lugar de origen”, sentencia. Nada hay de trivialización en la decisión, pues “para ningún otro asunto [como la muerte] es tan necesaria la preparación”. Y termina exhortando “a morir de la forma que te agrade, si puedes; pero si no, de la forma que te sea posible, y que echés mano de cuanto tuvieres a tu alcance para quitarte la vida. Es vergonzoso vivir del robo; por el contrario, morir mediante un robo es magnífico”.

Pero más allá de estos puntos de conflictiva exigencia, si se quiere de aspe-reza, que muestran su lado orgulloso, intransigente, quizá irrealizable por inhumano, el estoicismo helenístico pergeñado por Zenón, Crisipo y Cleantes en Atenas alcanzó lo que podíamos denominar su éxito social en la Roma republicana, donde enganchó con fuerza en la elite patricia. Marco Tulio Cicerón, sin ser nunca un puro estoico como él mismo repite en uno y otro lugar de sus escritos, hizo pasar las ásperas ideas de la *Stoa* por su elegancia expositiva y consiguió un producto estoico acorde con la mentalidad aristocrática senatorial que en esos momentos se enfrentaba a su muerte política ante el empuje de la mez-

cla de populismo y fuerza militar de Julio César. Cicerón romanizó el estoicismo y, lo que es más importante, puso de relieve su valor como ética elitista privada y pública cuando el peso del poder comprometía las libertades de la elite. Ahí quedó instalado el estoicismo, en el seno del grupo senatorial una vez que éste se vio desplazado del gobierno y humillado por la lógica del poder imperial, hasta que Séneca trató de ubicar el estoicismo como ética política en el centro del poder.

La vida de Séneca como preceptor de Nerón y posteriormente en calidad de su principal consejero, junto con su obra, constituyó no sólo el intento de imbuir ideas estoicas en el gobernante, sino que también quiso mostrarse como un ejemplo de hombre de Estado que podía serlo conservando su personalidad de sabio según los principios de la escuela. La muerte de Séneca y sobre todo la deriva tiránica y enloquecida de su pupilo Nerón, pueden interpretarse como el desastroso resultado del experimento, pero las reflexiones senequianas reflejadas en sus *Epístolas morales a Lucilio*, muestran en todo su atractivo la doctrina estoica y el modo en que el hispano-romano quiso asegurar su integridad ética alejándose del poder y asumiendo la muerte como el desenlace de una vida de sabiduría. Después, dos figuras abrieron el campo del estoicismo romano: el liberto Epicteto lo radicalizó y en cierto grado lo devolvió a los principios de los fundadores, presentando un modelo de rigor interior absolutamente dissociado de cualquier contacto con lo exterior; por su parte, el emperador Marco Aurelio reeditó el proyecto del sabio convertido en hombre de Estado en su propia biografía, aunque desde el punto de vista conceptual no aportó novedades importantes.

En suma, el estoicismo romano, republicano e imperial, configuró un modelo ético extraordinariamente atractivo basado en la búsqueda interior. Hay una promesa de imperturbabilidad, de fortaleza de espíritu, de ánimo poderoso y constante; en suma, hay en su seno una afirmación de superioridad, de excelencia, un tipo de vida sólo accesible a unos pocos que encontró eco en el elitismo aristocrático. ¿Cómo no sentirse atraído por la indiferencia, la libertad extrema, y como consecuencia de ello, una superioridad moral inmune a las contingencias externas? Pero el éxito del estoicismo residió también en que se trata de una moral de supervivencia, defensiva, de repliegue en uno mismo y, por qué no decirlo así, una especie de terapia contra los males del mundo, de justificación para rechazar a los enemigos, un modo de exorcizar los males exteriores y todo aquello que puede dañarnos.

IV

Definida como una ética elitista defensiva apta para las épocas de crisis, tiene sentido que el estoicismo, sobre todo el romano, encontrara una segunda edad de oro en Europa en torno a 1600. En el último tercio del siglo XVI dos hechos son innegables. El primero es que Europa está dividida y enfrentada sin remedio. La escisión confesional no tiene marcha atrás, como lo pone de manifiesto que en el bando protestante la principal fuerza sea el calvinismo y en el mundo católico su contraparte sean el contrarreformismo tridentino y la Compañía de Jesús. Lo más grave es que esta división religiosa ha supuesto también una fractura política y ha generado una proliferación de guerras en todo el continente, que son, en la mayor parte de los casos, guerras civiles: así sucede en los Países Bajos, en Alemania, en Francia, en cierto grado también en Inglaterra. La represión de la diferencia, el enfrentamiento religioso-político se ha impuesto.

El segundo hecho que domina el escenario europeo es el agotamiento del Humanismo, del optimismo antropológico y del impulso renovador de la cultura basado en una mirada hacia la Antigüedad Clásica. A estas alturas finales del Quinientos, personajes como Erasmo de Rotterdam, Vives, Moro y otros, habían sido literalmente barridos por la polarización doctrinal y no había margen para las posiciones matizadas, tan características del humanismo renacentista. Sin embargo, la llama del conocimiento de los *stvdia humanitatis* seguía custodiada tenazmente por una elite. Una elite europea, que habla, lee y escribe en latín, que viaja y es, en sentido literal, cosmopolita y que conserva el principio fundamental del Humanismo: la unión entre la cultura clásica y el cristianismo. Es precisamente en este ambiente, el de los hijos del humanismo que viven los tiempos del desgarró político y religioso, donde se alumbrará un retorno al estoicismo como respuesta moral. Su caldo de cultivo contiene los siguientes ingredientes: la guerra civil y religiosa en Flandes, que había sido una de las economías más prósperas de Europa; guerra civil y cuestionamiento de toda autoridad política en Francia; confusión política y confesional en muchos territorios alemanes y en Inglaterra; instauración de una sombría teocracia en Ginebra; en general, un ambiente de confrontación espiritual y política. Evidentemente, el panorama de una Europa inestable y en guerra no era nuevo. Pero lo que sí percibieron los europeos como rasgo diferencial era que este estado de cosas parecía no tener compostura posible, que la división, el enfrentamiento, la crisis religiosa, de conciencia, política, no tenía arreglo; el mundo había cambiado — a peor — y de modo definitivo.

En este contexto, puede decirse que la recuperación del estoicismo fue una respuesta a los graves conflictos coetáneos. Fue una reacción propiciada, principalmente, por humanistas epigonales que (re)descubrieron en Séneca una alternativa ética a los paradigmas imperantes y encontraron en la historia escrita por Cornelio Tácito las herramientas para comprender la verdadera naturaleza humana cuando se mezclaba con el poder. Ciertamente es que Séneca no había desaparecido del todo en la Edad Media, y que el Renacimiento le había prestado atención notable, pero nada de ello es comparable al impacto producido en el último tercio del siglo XVI gracias a la edición crítica de sus obras por el flamenco Justo Lipsio. Junto con ello, junto con la fijación de un *corpus* riguroso del pensamiento de Séneca, la lectura de la obra historiográfica de Tácito, también editada, entre otros, por Justo Lipsio, supuso algo parecido a una revelación. Su estilo frío, duro y cortante, aplicado a la narración de la vida política imperial, significó una conmoción en la Europa que transitaba del siglo XVI al XVII, un relato que, aun escrito mil seiscientos años atrás, parecía sorprendentemente comprometido con la actualidad.

Al leer a Tácito no sólo encontraron enseñanzas del pasado aplicables al presente, siguiendo el tópico clásico de la historia *magistra vitae*. Tampoco vieron únicamente una confirmación de la idea de la *similitudo temporum*, es decir, la repetición de fases históricas. Ambas concepciones de la relación del pasado — *magistra vitae* y *similitudo temporum*— con el presente se activaron con la atención prestada a Tácito, pero con ser ello importante, los europeos de 1600 encontraron algo trascendental en sus libros: como si hubiera descubierto el velo que ocultaba los *arcana imperii*, los secretos del poder, Tácito les mostró las verdaderas motivaciones de quienes ostentaban el mando. Leer los *Anales* o las *Historias* significó entonces acceder a la verdadera naturaleza del poder, que se evidenciaba, y es lo más importante, como una patología y, en consecuencia, quienes lo ostentaban o se dejaban seducir por la pasión de la política, aparecían caracterizados como enfermos, poseídos de una psicología anómala. Ésa es la galería de bajas pasiones, crímenes, traiciones, mentiras, comportamientos espurios que el estilo duro y efectista de Cornelio Tácito puso ante los ojos del lector barroco.

En ese contexto cultural, la conexión entre Séneca y Tácito reforzó el efecto que habrían tenido cada uno por separado, por varias razones. La primera se debió a que el redescubrimiento de Séneca se derivó, en no poca medida, de la manera en que Tácito le presentaba, como un personaje atrapado en la tela de araña del poder y no sólo como un filósofo. Diríamos que la aproximación biográfico-histórica taciteana muestra un Séneca conflictivo puesto a prueba por las fuerzas patológicas de la política y también por su propia condición humana, dado que el

retrato que se nos dona en los *Anales* dista mucho de una versión hagiográfica. Pero hay otro poderoso lazo entre senequismo y tacitismo en torno a 1600, consistente en la orientación psicologista de los escritos de ambos. Si el mensaje estoico de Séneca puede ser entendido como un llamamiento a la búsqueda en el interior de cada uno de la fortaleza y la constancia para resistir las acometidas del mal, Tácito por su parte revela la naturaleza patológica del poder y la psicología enferma de quienes se entregan a él. Dicho de otra forma, frente a la psicología enferma de los dominados por la suprema pasión del poder, se planta la psicología sana y robusta del sabio estoico. Al definir la constancia como *robur animi* (fortaleza de espíritu), Lipsio resaltaba el carácter psicológico-espiritual del espacio sobre el que actúa el estoicismo, un territorio cuya cartografía ya había sido trazada en términos psicológicos por el relato taciteano.

Para el estoicismo barroco, que cobra fuerza gracias a la difusión de la obra lipsiana y los textos de otros contemporáneos, Séneca —el Séneca relatado por Tácito—, enseñó a afrontar la acción de la política, ese mal inevitable, señaló el camino del repliegue en uno mismo para preservar la integridad moral y, lo que es más importante, mostró la posibilidad real de alcanzar la felicidad en medio de la acción destructiva del poder. Ahora bien, esta vía de acceso a la sabiduría presentaba el problema de su homologación con el cristianismo en determinados puntos esenciales que ya se han señalado más arriba —la negación de los afectos positivos, la aceptación del suicidio, y el manejo de una idea de Dios intelectual y panteísta—, y de ello eran bien conscientes los estoicos de 1600. De ahí que uno de los grandes desafíos que se presentaron a los devotos de la *Stoa* fuera una cristianización del estoicismo, en dos direcciones: enmendar o incluso suprimir los elementos paganos inaceptables y proponer un modelo de estoico cristiano, que es el Job bíblico. Esta operación de cristianización del estoicismo fue general y, con mayor o menor éxito, con mayor o menor sinceridad, fue una de las bases del éxito de las doctrinas, al menos hasta mediados del siglo XVII. Ahí están las obras de Quevedo, Du Vair, Hall y tantos otros como testimonio de ello.

Prueba de este triunfo estoico son las numerosas ediciones, comentarios, traducciones, la presencia de citas de los estoicos antiguos y modernos, la recurrencia de los héroes estoicos como motivos y temas en la poesía, el teatro, la ópera, la pintura, la escultura y tantas otras manifestaciones artísticas. Y es preciso recordar que el alcance tuvo dimensiones europeas, porque hay un estoicismo protestante y católico, republicano y monárquico, pactista y absolutista, elitista y popular, piadoso y clandestino. Una verdadera onda estoica sacude el Continente, de Escandinavia a Portugal, de Escocia a Polonia, pasando por España, Inglaterra y Francia, que fueron los tres ámbitos culturales donde más se cultivó.

V

La cuestión final, prometida al comienzo de este ensayo, es dilucidar si es posible que en el contexto de principios del siglo XXI pueda advertirse un reverdecimiento estoico similar al que se produjo en el siglo XVII. Al principio señalé algunos indicios de ello y luego he explicado las particulares condiciones que contextualizan el éxito de la *Stoa* en la Roma imperial y el Barroco. Con ello se ha querido evidenciar que en determinadas circunstancias de crisis las prestaciones de una moral introspectiva y elitista han revelado su eficacia. E igualmente he tratado de exponer cómo el estoicismo contiene una visión negativa o pesimista del mundo, en particular de todo lo relacionado con la política; y en contraposición contiene una valoración muy positiva de la razón humana y de la capacidad del individuo para vivir plenamente hacia dentro.

Como historiador no puedo pensar en la repetición automática de procesos ni en un supuesto carácter cíclico de los acontecimientos. En cualquier caso, hoy afloran viejos enemigos de la razón, que ya fueron desenmascarados por los estoicos, como el miedo, la ambición, el efecto nocivo de la política, la sensación de desvalimiento ante los agentes exteriores, la mezquindad que genera la inseguridad, el temor a perder las comodidades obtenidas, la incapacidad para buscar la salida por uno mismo sin necesidad de recurrir al Estado protector. Enfrente, el estoicismo sigue ofreciendo ideas muy claras, respuestas concretas y un mensaje muy directo al lector: nada puede perturbarte si permaneces firme en ti, si no te afecta lo exterior. Su carácter consolatorio y su intención defensiva es un valor complementario aunque no sea la orientación inicial de la doctrina. Estamos hablando de autocontrol, imperturbabilidad, constancia, de vivir hacia dentro de uno mismo, de tranquilidad, y de alcanzar con ello un estado de felicidad y de libertad inviolable y seguro.

Ésa es la oferta del estoicismo; diagnosticar su retorno no es materia de este ensayo. *Moribus antiquis*.

NOTA BIBLIOGRÁFICA.

Esta bibliografía sólo aspira a mostrar una selección de textos básicos con la intención de que el lector curioso pueda profundizar en algunas de las ideas que se han expresado en el artículo. Se trata de una elección muy personal, sin ninguna pretensión exhaustiva. He incluido libros que han resultado útiles para mí y por ello espero que sirvan a otros. Lamentablemente, el hecho de que el estoicismo haya sido más estudiado y leído con mayor continuidad fuera de España,

explica que se citen obras escritas en inglés y en francés con una profusión impropia de una bibliografía elemental para lectores españoles.

Para las fuentes griegas y romanas estoicas, se recomienda, siempre, las ediciones de la Biblioteca Clásica de la Editorial Gredos, aunque también resultan útiles las publicadas por Alianza Editorial en su legendaria serie Libro de Bolsillo y, por supuesto, las obras de Séneca y Cicerón en Tecnos.

BIBLIOGRAFÍA

- BLÜHER, K. A., *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983 (1969).
- BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2005 (1998).
- BOUWSMA, W. J., *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, New Haven y Londres, 2000. Hay traducción española.
- BURGIO, S., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, Catanzaro, Rubbettino, 2009.
- DEBRABANDER, F., *Spinoza and the Stoics. Power, politics and the passions*, Continuum, Nueva York y Londres, 2007.
- ETTINGHAUSEN, H., *Francisco de Quevedo and the Neostoic movement*, OUP, 1972. Hay ed. en castellano (Pamplona, EUNSA, 2011).
- FUMAROLI, M., *Las abejas y las abejas. La Querrela de los Antiguos y los Modernos*, Barcelona, Acantilado, 2008.
- GRAFTON, A., *Bring out your dead. The past as Revelation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001.
- GRIFFIN, M. T., *Seneca. A philosopher in politics*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- GRIMAL, P., *Sénequè ou la conscience de l'Empire*, París, Les Belles Lettres, 1979.
- KRABBENHOFF, K., *Neoestoicismo y género popular*, Universidad de Salamanca, 2001.
- LAGRÉE, J. (ed.), *Le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècle*, Presses Universitaires de Caen, 1994.
- LAGRÉE, J., *Le néostoïcisme. Une philosophie par gros temps*, París, Vrin, 2010.
- LAUREYS, M. (ed.), *The World of Justus Lipsius. A contribution towards his intellectual biography, Bruselas y Roma*, Bulletin de L'Institut Historique Belge de Rome, 1998.
- LONG, A. A., *Filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1975.
- MOREAU, P.-F. (ed.), *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophes antiques à l'âge classique*, tomo I, París, Albin Michel, 1999.

- MORFORD, M., *Stoics and Neostoics. Rubens and the circle of Lipsius*, Princeton, 1991.
- MOUCHEL, C. (comp.), *Juste Lipse (1547-1606) en son temps*, París, Honoré Champion, 1996.
- NUSSBAUM, M. C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003 (1994).
- PEÑA ECHEVERRÍA, J. (ed.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 2000.
- ROBBINS, J., *Arts of perception. The epistemological mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*, Londres, Routledge y University of Glasgow, 2007.
- RODRÍGUEZ PANTOJA, M. (ed.), *Séneca, dos mil años después*, Córdoba, Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural Cajasur, 1997.
- SALLES, R., *Los estoicos y el problema de la libertad*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.
- SELLARS, J., *Stoicism*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 2006.
- SKINNER, Q., *Liberty before liberalism*, Cambridge University Press, 2001 (1998).
- SPANNEUT, M., *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, Ducirlot, 1973.
- TARANTO, D., "Introduzione" a G. LIPSIO, *La costanza*, Nápoles, Bibliopolis, 2004.
- TOURNOY, G.; DE LANDSTSHEER, J.; y PAPPY, J. (eds.), *Justus Lipsius Europae Lumen et Columen*, Lovaina, Leuven University Press, 1999.
- VEYNE, P., *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995 (1993).
- WASZINK, J., "Introduction" a su edición de Justus Lipsius, *Politica. Six Books of Politics or Political Instruction*, Assen, Koninklijke van Gorcum, 2004, pp. 3-203.
- WIRSZUBSKI, C., *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge University Press, 1968.