

# Ética del dolor y terapéutica en la filosofía griega

## Ethics of Pain and Therapy in Greek Philosophy

IGNACIO GARCÍA PEÑA

Recibido: 10–Octubre–2017 | Aceptado: 20–Diciembre–2017 | Publicado: 22–Diciembre–2017

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2017

Cuando la especulación acerca de la naturaleza cedió terreno a la reflexión sobre los asuntos humanos, el dolor se convirtió en uno de los temas centrales del pensamiento griego. Su presencia fue constante a través de los mitos y las tragedias, pero hasta finales del siglo V no encontramos una reflexión de carácter filosófico sobre el dolor y el sufrimiento humanos. Los minuciosos análisis de Platón y Aristóteles abren el camino a muy diversos planteamientos en el periodo helenístico, que suprimen la dimensión política del dolor y centran su atención en el individuo, en un intento de encontrar serenidad y tranquilidad.

Dolor · Educación · Virtud · Placer · Ética.

When thinking about Nature was replaced by the reflection upon human affairs, pain became one of the central themes of Greek Philosophy. Its presence was constant through myths and tragedies, but we cannot find a philosophical reflection on human pain and suffering until the end of the fifth century. The detailed considerations made by Plato and Aristotle gave way to different approaches during the Hellenistic period, which eluded the political dimension of pain and focused their attention on the individual in an attempt to find serenity and tranquillity.

Pain · Education · Virtue · Pleasure · Ethics.

I. García Peña (✉)  
Universidad de Salamanca, España  
email: nachogp@usal.es



# Ética del dolor y terapéutica en la filosofía griega

IGNACIO GARCÍA PEÑA

## §1. Filosofía del dolor<sup>1</sup>

**E**L ANÁLISIS DEL DOLOR suele afrontarse desde dos perspectivas tan ineludibles como irreducibles. Por un lado, el punto de vista fisiológico analiza los movimientos, las vibraciones y los contactos que generan determinados estímulos nerviosos que denominamos dolorosos. Pero si los llamamos de esta manera es precisamente porque somos conscientes de ellos. Por este motivo, se hace necesario el empleo de la perspectiva fenomenológica, el análisis de lo que aparece a la conciencia: un dolor ha de ser sentido, de lo contrario, no es dolor.<sup>2</sup>

Esta distinción no necesariamente implica un dualismo estricto, ya que se advierte la clara continuidad entre los estados fisiológicos y los de conciencia, existiendo una evidente relación de dependencia de los segundos respecto a los primeros.

Podría entonces decirse que el dolor es una experiencia subjetiva, un sentimiento o excitación personal e intransferible, que no puede ser transmitida ni compartida. Por más que hablemos de compasión, empatía y, desde luego, no neguemos la posibilidad de generar sentimientos que guarden cierta semejanza con los de otra persona, la experiencia del dolor es privada y pueden compartirse las palabras y gestos que intentan expresarlo, pero nunca la experiencia misma. Si difícilmente podemos estar seguros de que nuestra percepción de un color concreto sea la misma en dos sujetos diferentes,

<sup>1</sup> El presente estudio se enmarca en el Proyecto de Investigación USAL-IB3 «Filosofía del dolor», financiado por la Universidad de Salamanca. Quiero expresar mi agradecimiento a los profesores Enrique Bonete y Pablo García por sus constantes sugerencias y correcciones, que espero haber sabido recoger en las páginas que siguen.

<sup>2</sup> Esta distinción aparece en: Choza, J., «Dimensiones antropológicas del dolor», en *Anuario Filosófico*, 10, 2, 1977, pp. 39-57.

tratándose en ese caso de un objeto externo, mucho menos lo estaremos respecto a ese sentimiento o sensación interna de dolor. En este caso, siguiendo la famosa máxima de Berkeley, diríamos que, en el caso del dolor, su ser es ser percibido.

Como aproximación inicial, consideramos muy oportuna la definición, o descripción de Daza de Caballero:

En términos generales, consideramos que el dolor es una cierta sensación molesta y aflictiva de una parte del cuerpo o del mismo cuerpo en su conjunto, cuando se puede explicitar, o un sentimiento de pena, desasosiego y congoja que no se puede localizar, pero que de igual manera aqueja toda la integridad de mi ser. Es decir, el dolor, aunque se presenta claramente localizado y determinado, afecta siempre a la unidad de mi totalidad psicosomática (...) El dolor se percibe entonces como una sensación o sentimiento que me afecta, ya sea en el cuerpo o en la psique.<sup>3</sup>

En el caso de la cultura griega antigua, el dolor aparece como uno de los aspectos más destacados de la vida humana, a través de sus diversas manifestaciones culturales, especialmente en los mitos y las tragedias.<sup>4</sup> Los dioses antropomorfos y su relación con los mortales nos ayudan a ser conscientes de nuestra finitud e imperfección y de las penalidades que estamos obligados a soportar, desde el dolor y la ira de Aquiles hasta las penurias en el regreso de Odiseo. La tragedia, por su parte, tomando del mito sus tramas y personajes, muestra la imposibilidad de escapar al destino y la presencia del dolor con independencia de nuestras elecciones. Así pues, tanto a través de las palabras de los aedos, como de las representaciones dramáticas, los griegos hicieron de la contemplación del dolor una de las señas de identidad de su cultura.

## §2. Dimensión ética y política del dolor

La filosofía antigua no se ocupa del sentido y uso biológico del dolor. No se plantea la cuestión de su utilidad para la supervivencia ni, evidentemente,

<sup>3</sup> Daza de Caballero, R., «Dolor y cuidado. Un camino hacia la comprensión de la fragilidad humana», en Cardona Suárez, L.F. (ed.), *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014, p. 96.

<sup>4</sup> Para profundizar en la mitología y el teatro griego y su relación el dolor, todavía resultan muy útiles los clásicos: Festugière, A.J., *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona, Ariel, 1986; y Vernant, J.P.; Vidal-Naquet, P., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós, 2008.

problemas relacionados con un conocimiento científico del que entonces no se disponía. Distinta es la situación a partir del darwinismo o los recientes avances en neurociencia y en el conocimiento del sistema nervioso.

Como la mayoría de las reflexiones de la Grecia clásica, el planteamiento del dolor tiene su mira puesta en la virtud del individuo y en sus consecuencias políticas. Por otra parte, más allá de distinguir esos planteamientos fisiológicos y fenomenológicos, el punto de partida parece la nítida separación entre dolores del cuerpo y del alma, pues se trata en ambos casos de tipos de sufrimiento que, en tal sentido, tienen características comunes al tiempo que presentan notables diferencias.

Es comprensible que la reflexión filosófica acerca del dolor comience, al menos a tenor de los testimonios conservados,<sup>5</sup> con el giro socrático y sofístico en el siglo V a.C., que centra la investigación en la conducta y la convivencia humanas. No obstante, al ser tan escasos y fragmentarios los textos y testimonios conservados, debemos acudir al *Crátilo* platónico para encontrar el primer catálogo, y probablemente el más completo, de términos relacionados con esta afección humana.<sup>6</sup> El vocablo más usado en el contexto de la filosofía griega, así como el más habitualmente traducido por dolor, es λύπη (o, en otros contextos, λύπημα). Podría entenderse también como tristeza, sufrimiento o preocupación. Por su parte, ἀνία parece aludir a la aflicción o el tormento, mientras ἀλγηδών o ἄλγος se refieren primariamente a la sensación de dolor. En cambio, aunque los matices son difíciles de apreciar y dependen del contexto de uso, tanto ὀδύνη como ἀχθηδών se refieren en mayor medida a la pena y la pesadumbre.

Platón insiste en la necesidad del autocontrol y la moderación para llevar una vida virtuosa y buena.<sup>7</sup> Incluso en ocasiones, como en algunos conocidos

<sup>5</sup> Puede mencionarse un anticipo de la concepción terapéutica de la filosofía en un pasaje de Empédocles, al comienzo de *Las Purificaciones* (DK 31 B 112), quien aunaba elementos médicos, mágicos, religiosos, científicos y filosóficos de un modo que sorprende a nuestra mentalidad contemporánea: «Cuando llego a las villas florecientes, por ellos, hombres y mujeres, soy adorado. Y me siguen a miles preguntándome dónde está el camino que lleva al beneficio, los unos requiriendo vaticinios, los otros, para las enfermedades más diversas buscan escuchar una palabra curativa, pues desde hace tiempo están atravesados por arduos dolores» (la traducción pertenece a E. La Croce, en VV.AA., *Los filósofos presocráticos*, II, Madrid, Gredos, 1985).

<sup>6</sup> Platón, *Crátilo*, 419c. El pasaje pertenece a la digresión platónica que busca, y casi siempre inventa, el origen etimológico de los términos, procurando establecer la correspondencia entre lenguaje y realidad, entre las palabras y aquello a que se refieren.

<sup>7</sup> Recuérdense, en particular, los pasajes del *Gorgias* (493d–499a) a propósito de la incontinencia y la

pasajes del *Fedón*, la propuesta alcanza un elevado grado de ascetismo. Sin embargo, las opiniones platónicas parecen variar, ya que encontramos en el *Fedro* o *Las Leyes* ideas que matizan y modifican sustancialmente las de aquel diálogo en el que se narra el último día de la vida de Sócrates.

Tanto Platón como Aristóteles señalan la función esencial que desempeña el dolor en cualquier proceso educativo.<sup>8</sup> Es comprensible, por lo tanto, que Platón dedique ciertas consideraciones al respecto en las *Leyes* y que Aristóteles declare sin miramientos que el placer y el dolor son asunto del filósofo político.<sup>9</sup> El encauzamiento de la conducta de los ciudadanos es la función primordial de las leyes y casi resultarían innecesarias si la educación consiguiese de manera perfecta aquello que se propone.

En una primera aproximación al asunto, el filósofo ateniense señala lo siguiente:

Cuando los hombres consideran las leyes, casi toda la investigación es acerca de los placeres y los dolores en las ciudades y en los caracteres de los individuos. En efecto, la naturaleza deja fluir estas dos fuentes. El que bebe de ellas de donde, cuando y cuanto debe es feliz, y esto es válido de manera semejante para la ciudad, para el individuo y para todo ser vivo, mientras que el que lo hace sin saber e inoportunamente vive de forma contraria al primero.<sup>10</sup>

Probablemente, el término más significativo del pasaje, anticipando la concepción aristotélica, sea ese «inoportunamente» (ἐκτός τῶν καιρῶν), pues placer y dolor no se consideran apropiados o inapropiados al margen de lo establecido por la razón. En determinadas circunstancias y ante ciertos acontecimientos, la razón establece que ha de sentirse uno u otro. Precisamente la moderación, virtud particularmente relacionada con placeres y dolores, consiste en la capacidad del alma de elegir y sentir de acuerdo con lo estipulado

metáfora platónica de los toneles agujereados. Sobre el «antihedonismo» del *Gorgias* y el *Fedón*: Crombie, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 260–264.

<sup>8</sup> A propósito de sus respectivas propuestas pedagógicas, además de los agudos análisis sobre Platón realizados por Jaeger en su *Paideia*, resultan útiles los capítulos dedicados a ambos filósofos en: Oksenberg Rorty, A. (ed.), *Philosophers on Education: Historical Perspectives*, London and New York, Routledge, 1998, pp. 30–63.

<sup>9</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1152b. Tomamos la traducción de J. Pallí Bonet: Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1993.

<sup>10</sup> Platón, *Leyes*, 636d–e. Nos servimos de la edición de F. Lisi: Platón, *Diálogos, VIII. Leyes, Libros I–VI*, Madrid, Gredos, 1999.

por la razón, encontrando ese término medio que nos aleje tanto de la intemperancia como de la insensibilidad.

Y es que la exposición de lo platónico y lo aristotélico pueden entrecruzarse aquí. Las semejanzas son numerosísimas, tanto por lo que respecta a la virtud como al papel que la educación debe desempeñar en la adquisición colectiva de la misma. La tarea de un buen gobierno es la de establecer un sistema educativo que enseñe y que acostumbre a los niños a amar y odiar, a sentir placer y dolor, cuando y como es debido, de acuerdo con los valores y las leyes de la polis.<sup>11</sup>

Aristóteles utiliza a menudo distintas formas del verbo *λυπέω*, como *λυπεῖσθαι*, cuando afirma que uno debe dolerse o contristarse como es debido, cuando es debido y respecto a lo que es debido. Muy lejos está el Estagirita de presentar una propuesta ascética, que renuncie al placer con el objetivo de mitigar el dolor, o de cualquier tipo de supresión de las partes constitutivas de nuestra naturaleza, que además de lo racional incluyen lo sensitivo, que puede modelarse y escuchar a la razón y lo vegetativo, que rige las funciones más básicas de nuestro organismo, ajenas a las consideraciones racionales. De hecho, en sus minuciosos análisis de las virtudes éticas en el libro III de la *Ética nicomáquea*, el filósofo señala la importancia y la necesidad de elegir correctamente los placeres y dolores de acuerdo con lo que la razón estipule, pues quien la ignora caerá en el exceso y será considerado un intemperante. Sin embargo, prosigue,

Personas que pequen por defecto respecto de los placeres y se complazcan en ellos menos de lo debido, apenas existen, porque tal insensibilidad no es humana; incluso los animales distinguen los alimentos y encuentran placer en unos y en otros no. Si para alguien no hubiera nada bueno o fuera completamente lo mismo una cosa que otra, estaría lejos de ser un hombre. Tal persona carece de nombre porque difícilmente existe.<sup>12</sup>

Aunque en este pasaje se mencione el placer, su contrario también forma parte

<sup>11</sup> Platón, *Leyes*, 653b–c: «Llamo educación a la virtud que surge en los niños por primera vez. Si en las almas de los que aún no pueden comprender con la razón se generan correctamente placer, amistad, dolor y odio y si, cuando pueden captar la razón, coinciden con ella en que han sido acostumbrados correctamente por las costumbres adecuadas, esta concordancia plena es la virtud. Si separaras por medio de la definición lo que de ella corresponde a la crianza adecuada en lo que concierne a los placeres y los dolores, de tal manera que se odie lo que es necesario odiar y se ame lo que hay que amar directamente desde el principio hasta el final, y lo llamaras educación, le darías, al menos en mi opinión, un nombre correcto».

<sup>12</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1119a.

de la exposición, pues del mismo modo que no parece que existan individuos incapaces de experimentar placer, tampoco conocemos a nadie que pueda escapar del dolor. Tal cosa es inhumana, según se ha visto, y Aristóteles lo describe mediante el vocablo, tan común en nuestra medicina, ἀναίσθησία. Sin embargo, salvo que apliquemos una hierba o un medicamento, nuestra condición nos obliga a sentir placer y dolor, atracción y repulsa frente a cualquier estímulo.

Y es que uno de los aspectos más destacables de su ética es el tratamiento de las emociones. No sólo se trata de actuar de la manera apropiada, sino de sentir lo que se ha de sentir y de padecer del modo más conveniente.<sup>13</sup> Tal propuesta puede resultar sorprendente, ya que uno no parece poder controlar lo que le ocurre y lo que siente, del mismo modo que no está en nuestro poder que un golpe o una herida nos produzcan dolor, o no lo hagan. Sin embargo, el carácter es para Aristóteles un modo de ser adquirido, que se modifica a través del hábito, de la repetición de actos de un determinado tipo, establecido por la razón, y que nos permitirá llegar a adquirir la virtud ética.

Por lo tanto, aunque no podemos decidir cómo sentirnos en un momento particular y es cierto que sólo las acciones están directamente en nuestro poder, sí que nos es posible modificar nuestro carácter a largo plazo, alterando así nuestro modo de ser afectados. Es la razón la que establece el modo en que debemos sentirnos, la que orientará nuestra conducta para modificar progresivamente el carácter. Como se ha indicado, de las dos partes del alma irracional, una de ellas no puede ser modificada, mientras la otra es capaz de escuchar a la razón como se escucha a un padre.<sup>14</sup>

De ahí que las leyes, en la medida en que generan hábitos en los individuos y, por lo tanto, en cierto modo, los educan, desempeñen un papel fundamental en las emociones y Aristóteles se refiera a la consideración política del placer y el dolor. La parte sensitiva del alma, como el niño que aún no es plenamente capaz de razonar, debe dejarse guiar, en muchas ocasiones en contra de sus deseos y generando padecimientos y dolores cuyo beneficio no es capaz de comprender.

De acuerdo con esta idea, podría decirse que Aristóteles considera que el dolor es imprescindible para producir placer, ya que afanarse por ser un

<sup>13</sup> Sobre este asunto, puede verse: Kosman, L.A., «Being properly affected», en Oksenberg Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1980, pp.103–116.

<sup>14</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1102b–1103b.

individuo valiente, generoso o moderado implica renunciaciones, esfuerzos y sufrimientos de muy diversa índole. Sin embargo, esas acciones virtuosas surgirán en adelante de manera espontánea. Nos habremos convertido en ese tipo de personas y todo aquello que se sigue del hábito y de la virtud termina por resultar placentero. El carácter, como un niño, ofrece cierta resistencia ante las imposiciones, siendo este uno de los motivos por los cuales resulta desagradable. Por otra parte, cuando se haya convertido en un individuo generoso, los actos de ese tipo ya no supondrán un esfuerzo, e incluso generarán una recompensa placentera.

También en ciertos pasajes platónicos, en especial del *Protágoras*, encontramos la idea de la aceptación de determinados dolores como algo beneficioso. Se trata, en este caso, de una propuesta que suele considerarse más socrática que platónica, al entenderse que posee ciertos rasgos de carácter hedonista, pues el placer y el dolor parecen identificarse con lo bueno y malo para el individuo. Si aceptamos ciertos dolores es porque consideramos que, a medio o largo plazo, tal conducta producirá una mayor cantidad de placer o una reducción del dolor.<sup>15</sup> Ciertamente, el papel de la inteligencia es el de sopesar, como si estuvieran sobre una balanza, los placeres y dolores que se van a seguir de cada conducta, para así tomar una decisión amparándonos en cantidades mayores y menores.<sup>16</sup>

En otros lugares, como es el caso del *Gorgias*, parece que no se trata simplemente de comparar placeres y dolores y elegir en consecuencia, sino de buscar la salud e integridad del alma. El sabio está dispuesto a soportar dolores si ello contribuye a la práctica de la virtud. Nos recuerda, en este caso, al concepto de deber, anticipado en el *Critón*, donde Sócrates renuncia a salvar su

<sup>15</sup> Platón, *Protágoras*, 354a–b: «Señores, cuando decís, en cambio, que hay cosas buenas dolorosas, ¿es que no os referís a cosas como los ejercicios gimnásticos, el servicio militar y los efectos de los cuidados médicos con sus cauterizaciones, amputaciones, medicinas y dietas, que por un lado son buenas, pero a la vez dolorosas?», ¿nos dirían que sí?

Estaba de acuerdo.

— “Entonces, ¿por qué llamáis bienes a éstas? ¿Porque al momento causan extremos dolores y sufrimientos, o porque en un tiempo futuro resulta de ellas una saludable y buena disposición corporal, o la salvación de la ciudad y el dominio de otras cosas, y la prosperidad?”.

Asentirían, creo yo». Se trata de la traducción de C. García Gual en: Platón, *Diálogos*, I, Madrid, Gredos, 1985.

<sup>16</sup> Para profundizar en este concepto de *téchne metretiké*, puede verse: Nussbaum, M.C., *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, pp. 135–176; y García Peña, I., «La filosofía como arte de la medida en Platón», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24, 2007, pp. 7–42.

propia vida para conservar su integridad moral y su coherencia filosófica, y desarrollado posteriormente en la doctrina estoica. Retóricamente pregunta Cicerón:

¿Quién hay, en efecto, que se atreva a decir que un sabio sería capaz de renunciar para siempre a la virtud a fin de librarse, si fuera posible, de todo dolor? ¿Quién de los nuestros (...) diría que es mejor hacer algo vergonzoso con placer, que obrar moralmente con dolor?<sup>17</sup>

No cabe duda de que una postura próxima al estoicismo estimará la virtud y el conocimiento como algo mucho más valioso que el placer y, en consecuencia, aceptará el dolor en la medida en que ello contribuya (o incluso mientras no interfiera) en ese camino hacia el ideal de sabio, caracterizado por la impasibilidad interior.

Uno de los puntos de referencia de la reflexión filosófica antigua sobre el dolor es, sin duda, el *Filebo* platónico, a propósito del lugar que corresponde al placer en la vida buena. Un aspecto central de la argumentación es la identificación del dolor con la disolución (λύσις), destrucción o corrupción (φθορά) de alguna parte del cuerpo, siendo el placer una restitución o repleción (πλήρωσις) de ese vacío doloroso. En un primer momento, la discusión se centra en este tipo de sensaciones del cuerpo, que en muchos casos no resultan lo suficientemente intensas como para alcanzar el alma, para llegar al nivel de la conciencia<sup>18</sup> (en términos más actuales). De esta manera, e invirtiendo notablemente opiniones que podemos encontrar en diálogos anteriores, Platón parece estipular que los deseos son exclusivos del alma,<sup>19</sup> como respuesta a la percepción psicológica de un determinado estado corporal.

El lector del *Filebo* encontrará muchos puntos de contacto entre esta exposición y las doctrinas típicamente epicúreas que mencionaremos más adelante, en la medida en que se define el placer como una cesación o liberación de un estado doloroso. Sin embargo, en consonancia con lo ya señalado en el libro IX de la *República*, Platón se niega a aceptar que placer y

<sup>17</sup> Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, V, 31, 93. El autor de la traducción es V.J. Herrero Llorente: Cicerón, M.T., *Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid, Gredos, 1987.

<sup>18</sup> La cuestión del carácter representacional o intencional de los placeres y de si se identifica con un estado corporal o esa es la causa de un estado psicológico se estudia con detalle en: Evans, M., «Plato and the meaning of pain», en *Apeiron*, 40, 2007, pp. 71–93.

<sup>19</sup> Platón, *Filebo*, 35c.

dolor sean estados contrarios y contradictorios y que la mera ausencia de uno implique la presencia del otro. En efecto, la liberación de un dolor constituye una experiencia que en cierto sentido puede considerarse placentera, aunque realmente no es más que la supresión de una carencia, la repleción de un vacío o el retorno del cuerpo a un estado armónico y ordenado. Se trata, por lo tanto, de una situación de sosiego, que Platón interpreta como intermedia, en la que placer y dolor no están presentes.<sup>20</sup> Sin embargo, es natural que quien no ha examinado la cuestión, considere que el placer es ausencia de dolor y que es dolorosa la carencia de placer.<sup>21</sup>

Además, en cuanto procesos que llevan a la supresión de uno u otro estado, el filósofo ateniense establece que, durante los mismos, el sujeto experimenta una cierta mezcla de placer y dolor. En el *Filebo*, no obstante, es muy explícito a la hora de señalar la existencia de placeres puros, que no consisten en ningún estado intermedio o neutro que surja tras la supresión de un dolor, ni está mezclado con él de ninguna manera.<sup>22</sup>

### §3. Hedonismo y superación del dolor

Epicuro, sin embargo, describe el placer como ausencia de dolor en el cuerpo (*ἀπονία*) y de turbación o preocupación en el alma (*ἀταραξία*). Se trata de un concepto de carácter negativo que presenta el placer como una supresión del dolor, que se identifica con el mal. En este sentido, el placer no parece tener una naturaleza propia, sustantiva, sino más bien consiste en una remoción y en

<sup>20</sup> Para una discusión más detallada de los pasajes de la *República*, y la distinción entre los tipos de placer y dolor, puede verse: Erginel, M.M., «Plato on the psychology of pleasure and pain», en *Phoenix*, 65, 2001, pp. 288–314.

<sup>21</sup> Platón, *República*, 584e–585a: «—¿Y te admirarás de que los que no conocen la verdad no sólo tengan opiniones extraviadas sobre otras muchas cosas, sino también se hallen en tal disposición, respecto del dolor y del placer y de lo que hay en medio de ellos, que, cuando son arrastrados al dolor, se sienten realmente doloridos, poniéndose con ello en lo cierto, pero cuando son pasados del dolor a lo intermedio, creen a pies juntillas que han llegado a la satisfacción y al placer y, a semejanza de los que, por no conocer lo blanco, ven en lo gris lo opuesto a lo negro, ellos, por ignorancia del placer, se engañan viendo en la falta de dolor lo opuesto al dolor?». Utilizamos la traducción de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano: Platón, *La República*, Madrid, Alianza, 1988.

<sup>22</sup> Platón, *Filebo*, 51b: «Los relativos a los colores que llamamos bonitos, a las figuras, la mayoría de los perfumes, los de las voces y todos aquellos cuya carencia no se nota o no causa dolor, y que procuran satisfacciones perceptibles y agradables». Citamos por la traducción de M<sup>a</sup> Ángeles Durán: Platón, *Diálogos*, VI (*Filebo*, *Timeo*, *Critias*), Madrid, Gredos, 1992.

el estado de calma y tranquilidad que surge tras la supresión.<sup>23</sup>

En este sentido, podemos relacionarlo con dos autores contemporáneos, como Schopenhauer y Adorno. El primero considera que la vida es esencialmente dolor. Ese es, al contrario de lo postulado en la *Carta a Menecio*, nuestro estado connatural, provocado precisamente por la existencia de deseos y tendencias que necesariamente implican una carencia y, por tanto, suponen algún tipo de molestia para el individuo. Estrictamente hablando, tanto el filósofo griego como el alemán señalan que lo positivo y lo que tiene verdadera entidad es el dolor.<sup>24</sup> No sorprende que la solución propuesta por ambos esté relacionada con la supresión, o al menos la reducción en el mayor grado posible, de los deseos que conducen al dolor y la insatisfacción.

Ocurre que lo que Epicuro llama placer e identifica con el mejor género de vida, no es para Schopenhauer otra cosa que aburrimiento, un hastío que surge con la satisfacción de un deseo, que dará lugar inevitablemente a otro nuevo y que generará, por lo tanto, un nuevo dolor.<sup>25</sup>

En el caso de Adorno,<sup>26</sup> la semejanza se debe a esa descripción de carácter negativo de su propuesta ética, apareciendo la eliminación del dolor como fin

<sup>23</sup> De ahí la distinción entre placeres cinéticos, aquellos que se producen como consecuencia del proceso de supresión del dolor, y placeres catatémicos, los relacionados con el estado de reposo que surge tras la completa supresión de algún dolor o preocupación (Véase: Long, A.A., *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 68–75). A este respecto, es destacable que ya Aristóteles (*Ética nicomáquea*, 1154b) señalara que «el placer reside más en la quietud (ἡρεμία) que en el movimiento (κινήσει)».

<sup>24</sup> Una espléndida exposición de la naturaleza del dolor como algo consustancial a la propia vida y de la felicidad como una ilusión pasajera, al alcance de pocos y por poco tiempo, seguida siempre de aburrimiento, hastío y el surgimiento de un nuevo deseo que genera dolor, puede encontrarse, por ejemplo, en el § 57 del cuarto libro de *El mundo como Voluntad y representación*. Para profundizar en este aspecto recomendamos el libro: Panea, J.M., *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Sevilla, KR, 2004; el capítulo: Suances, A.M., «El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer», en González, M. (ed.), *Filosofía y dolor*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 263–308; y el artículo: Silveira, S., «Dolor del mundo y valoración estética de la realidad en el pesimismo trágico de Schopenhauer», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 16, 1999, pp. 119–148.

<sup>25</sup> Un excelente análisis de esta concepción del filósofo alemán puede verse en Cardona Suárez, L.F., «¿Toda vida es en esencia sufrimiento?», en Cardona Suárez, L.F. (ed.), *Op. cit.*, pp. 23–66.

<sup>26</sup> Existe una monografía que compara el pensamiento de ambos autores, quienes son presentados como una curiosa mezcla de pesimismo y optimismo. El estudio destaca los aspectos ahistóricos y metafísicos que determinan la concepción de Schopenhauer sobre el dolor y el carácter claramente histórico del mismo en el pensamiento de Adorno: Peters, M., *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering: A Comparative Analysis*, New York, The Palgrave Macmillan, 2014.

de las acciones humanas.<sup>27</sup> En ausencia de un acuerdo sobre lo que sea el bien, podemos recurrir al intento de supresión de conductas y acontecimientos que universalmente podemos considerar como un mal, como dolorosos. Los ideales asentados sobre la idea del bien han fracasado, y de ellos ha surgido una noción mucho más clara del mal y lo inhumano, que se convierten así en guía de la reflexión filosófica.

Difícilmente podría exagerarse la importancia del dolor en el planteamiento del filósofo de Samos. Considera que la felicidad humana no tiene otro requisito que la supresión del dolor, por lo que la filosofía no es otra cosa que la consideración de las causas que lo producen y los caminos que pueden llevar a extirparlo. Aproximadamente un siglo antes, Antifonte, a quien habitualmente se considera uno de los sofistas, había creado una especie de consulta en la que decía practicar una *téchne alypiás*, un arte de erradicar el dolor.<sup>28</sup> Se trata, sin duda, de un antecedente de la moderna psicoterapia, que a través del diálogo y las palabras pretende eliminar, o al menos mitigar, los dolores del paciente.

No deben pasarse por alto, por lo tanto, las indicaciones de Laín Entralgo, que indagó este asunto en profundidad en *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. También podemos descubrir algunos detalles siguiendo el texto del Pseudo-Plutarco,<sup>29</sup> donde se alude a esta particular práctica de Antifonte con la que, siempre a través de la palabra, se dedicaba a consolar a los afligidos y a mitigar el dolor de los enfermos. *Aitía*, *eidos* y *kairós* son, a su juicio, los tres términos clave, a través de los cuales podemos comprender mejor las intenciones y la práctica del sofista. En primer lugar, Antifonte busca comprender las causas del dolor y la aflicción, situándose así más cerca de las intenciones de Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes defienden que la categoría de arte (*téchne*) correspondía a la medicina precisamente por su

<sup>27</sup> Adorno considera que la filosofía moral debe centrarse en la denuncia de lo inhumano, en lugar de buscar el inasible concepto del bien o de la naturaleza humana. Véase la lección XVII de su *Problems of Moral Philosophy*; así como la detallada exposición de su nueva propuesta de imperativo categórico, en: Tafalla, M., *Theodor W. Adorno: Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2009, pp. 49–66.

<sup>28</sup> Filóstrato, *Vida de los sofistas*, I, 15, 2: «Estando ocupado con la poesía, compuso un arte para evitar el dolor, igual que la terapia que los médicos prescriben a los enfermos. En Corinto, donde tenía dispuesta una consulta junto al ágora, anunció que podía curar mediante palabras a los deprimidos y, tras indagar las causas, consolaba a los enfermos, pero, creyendo que este arte era inferior a sus posibilidades, retornó a la retórica». Traducción de M.C. Giner Soria: Filóstrato, *Vida de los sofistas*, Madrid, Gredos, 1999.

<sup>29</sup> Pseudo-Plutarco, *Vida de los diez oradores*, I, 833c–d.

conocimiento del porqué, alejándose así de las meras rutinas basadas exclusivamente en la experiencia. Por otra parte, se hace necesario un conocimiento del carácter del paciente, del tipo de enfermo o afligido del que se trata, lo cual supone un recurso muy habitual de la sofística, o de cualquier político o publicista, que ha de tener muy en cuenta el tipo de público al que se dirige para adecuar a él su discurso de manera que resulte más eficaz o persuasivo.<sup>30</sup> Por último, la consideración del momento y la circunstancia oportuna es algo a lo que tanto el médico como el orador deben prestar siempre atención. De ello también depende en buena parte el éxito de su empresa.

No puede sorprender que el tema fuese abordado tanto por los sofistas como por filósofos de corte materialista. Por un lado, es conocida la tesis de Gorgias,<sup>31</sup> según la cual, la palabra es el más poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo o, como nosotros diríamos, por medio de una serie de vibraciones, ondas y oscilaciones de la presión del aire, es capaz de conseguir los más variados efectos. Las palabras infunden miedo, alegría, tristeza, amor, placer y dolor. Pueden ser causa de cualquier estado anímico imaginable y de generar a su vez consecuencias de carácter fisiológico.

Por ese motivo, según señalábamos, los planteamientos materialistas, como el del atomismo, que hace del alma un tipo de cuerpo particular, pero cuerpo al fin y al cabo, presentan un menor número de dificultades para solucionar el clásico problema cartesiano y moderno de la interacción entre esos dos principios que se consideraban componentes esenciales de la vida humana.

Por otra parte, puede apreciarse aquí la notable diferencia entre la explicación y justificación de Platón y Aristóteles, aún defensores del sistema de la polis, y las propuestas helenísticas, que precisamente sostendrán la natural disposición de los individuos al placer y las dolorosas imposiciones de las instituciones políticas y las costumbres convencionales a las que, de una manera u otra, nos exhortan a renunciar. El dolor ya no parece un medio para la virtud ni algo de lo que extraer enseñanzas. En el caso de Epicuro, el dolor es claramente identificado con el mal y tan sólo puede resultar preferible cuando

<sup>30</sup> Platón lo explica de manera clara y sintética en el *Fedro* (271b): «Clasificando los géneros de discursos y de almas, así como sus afecciones, expondrá todas las causas, acomodando a cada género el suyo, y enseñando qué clase de almas, por efecto de qué clase de discursos, y por qué causa necesariamente se convencen, unas sí, y otras no». Seguimos la traducción de L. Gil: Platón, *Fedón. Fedro*, Madrid, Alianza, 2004.

<sup>31</sup> Gorgias, *Encomio de Helena*, 8.

de él se siga una cantidad de placer mayor. Además, aunque quizá no de manera tan explícita o tan directa como en el caso de los cínicos, la cultura y las opiniones humanas resultan ser la mayor fuente de dolor y turbación para el individuo, que es precisamente a quien van dirigidas las propuestas éticas y filosóficas.

En ese aspecto, ambas escuelas se encuentran plenamente de acuerdo, a pesar del rechazo radical del placer en el cinismo,<sup>32</sup> ya que consideran que, en este estado de cultura y civilización, la naturaleza humana se encuentra corrupta, perturbando sus tendencias espontáneas, que no requieren de largas disquisiciones filosóficas. Así, cinismo y epicureísmo se convertirán en movimientos contraculturales que pondrán el acento en la generación social del dolor y el sufrimiento y en la capacidad filosófica, directa y sencilla, del individuo para erradicar esa fuente política y cultural de la infelicidad.<sup>33</sup>

Por su parte, el hedonismo establecerá que son las sensaciones y los sentimientos individuales los verdaderos guías de nuestra conducta, si la sociedad no nos ha pervertido, mucho más que cualquier enseñanza o creencia. Así lo expresa de manera cristalina Cicerón:

Todo ser viviente, tan pronto como nace, busca el placer y se complace en él como en el supremo bien; pero detesta el dolor como supremo mal y, en cuanto le es posible, lo aparta de sí. Y esto lo hace cuando aún no ha sufrido corrupción alguna, impulsado por la naturaleza misma, que es insobornable e íntegra en sus juicios. Por lo tanto, afirma Epicuro, no hay necesidad de razonamiento ni de discusión para comprender por qué debe buscarse el placer y rechazarse el dolor. Piensa que esto se percibe por los sentidos, como el hecho de que el fuego calienta, la nieve es blanca y la miel es dulce, todo lo cual no hace falta demostrarlo con sutiles razonamientos, porque basta simplemente con advertirlo.<sup>34</sup>

Sin embargo, a pesar de la enorme influencia del epicureísmo en el mundo

<sup>32</sup> Es paradigmático el caso de Antístenes, de quien se dice que afirmaba preferir la locura al placer (D.L, VI, 6).

<sup>33</sup> Cabe llamar la atención sobre el pasaje de Sexto Empírico (M, 11, 96) destacado por Martha C. Nussbaum, en el que señala que el placer es buscado de manera natural y sin enseñanza (φυσικῶς καὶ ἀδιδάκτως). La autora indica las opiniones epicúreas acerca del origen del sufrimiento (*La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 145: «Sabemos ya cuáles son algunas de esas influencias: las supersticiones religiosas que nos enseñan el temor de los dioses y de la muerte; historias de amor que complican nuestro apetito sexual natural; conversaciones que por todas partes glorifican la riqueza y el poder»).

<sup>34</sup> Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 9, 29–30.

griego y romano, también este hedonismo moderado encontró una constante oposición, tanto desde posturas estoicas y escépticas como desde una perspectiva hedonista basada en una diferente concepción del dolor y el placer. Y es que, si se defiende que el placer es ausencia de dolor y que no hay disfrute semejante al de la calma y la tranquilidad, es obvio que pueden plantearse objeciones como la de Calicles en el *Gorgias* platónico, señalando que «*de este modo, las piedras y los muertos serían felicísimos*».<sup>35</sup>

El ascético Sócrates de los pasajes de este diálogo platónico está proponiendo, de manera no muy diferente al posterior planteamiento epicúreo, una drástica reducción de las necesidades y los deseos, tantas veces fuente de insatisfacción e infelicidad para los seres humanos. No obstante, de nuevo parece existir una notable diferencia por lo que se refiere a ambas perspectivas éticas. Mientras Platón parece instar, en un anticipo de la famosa escena del *Fedón*, a una renuncia a determinados placeres por estar siempre mezclados con dolor,<sup>36</sup> Epicuro no concibe otro tipo de placer que el de la ausencia o la supresión del dolor y la preocupación. El hombre moderado no aumenta sus deseos sin medida, consciente del esfuerzo, la preocupación y el dolor que necesariamente implican,<sup>37</sup> aunque tampoco concibe que la mera supresión sea un placer. De ser así, consideraríamos sumamente dichosos a los que se rascan tras sentir picor o a los que se liberan de una enfermedad.

No muy diferentes ni menos incisivas son las objeciones presentadas por Plutarco en sus tratados antiépícuricos. Y es que no se trata en este caso de un planteamiento como el de los cínicos, que exhortan a la vida sencilla y rechazan

<sup>35</sup> Platón, *Gorgias*, 492e. La traducción es de J. Calonge: Platón, *Diálogos, II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*, Madrid, Gredos, 1987.

<sup>36</sup> Platón, *Fedón*, 60b–c: «¡Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan «placentero»! Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza. Y me parece, dijo, que si Esopo lo hubiera advertido, habría compuesto una fábula de cómo la divinidad, que quería separar a ambos contendientes, después de que no lo consiguió, les empalmó en un mismo ser sus cabezas, y por ese motivo al que obtiene el uno le acompaña el otro también a continuación. En efecto, algo así me ha sucedido también a mí. Después de que a causa de los grilletes estuvo en mi pierna el dolor, ya parece que llega, siguiéndolo, el placer». En este caso, empleamos la traducción de C. García Gual: Platón, *Diálogos, III (Fedón, Banquete, Fedro)*, Madrid, Gredos, 1992.

<sup>37</sup> De ahí el empleo de la metáfora de los toneles agujereados, que se equipara al alma de los disolutos, que jamás encuentran sosiego por la necesidad de llenarlo constantemente.

de manera vehemente las abstractas especulaciones de algunos filósofos, sino que Epicuro requiere de una reflexión previa sobre el conocimiento y la naturaleza para adquirir una vida semejante a la de los dioses y que, sin embargo, no parece superior a la de las piedras o los animales:

Porque, si tener sarna o legañas es algo ajeno a nuestra naturaleza, no se puede decir que rascarse y restregarse los ojos sea algo maravilloso, ni tampoco que, si es un mal experimentar dolor, tener miedo a la divinidad o aterrarse ante las penas del Hades, la evitación de estas cosas sea algo dichoso y envidiable. Pero los epicúreos asignan al goce un espacio pequeño y mezquino, en el cual se agita y revuelve, sin ir más allá, este goce suyo, de no dejarse perturbar por los males del Hades que provienen de las falsas opiniones, y convirtiendo en objetivo último de la sabiduría aquello que, a lo que parece, se daría de forma espontánea en las bestias.<sup>38</sup>

Si pensamos en el famoso tetrafármaco o en la célebre *Carta a Meneceo*, resulta evidente que cualquier animal nos aventaja en placer, precisamente por carecer de falsas creencias y de preocupaciones convencionales, como el miedo a los dioses o a la muerte. Y si el goce no solamente es el estado presente en el que no se siente dolor, sino que, dada la suma importancia de lo anímico, se hace necesaria una confianza en el mantenimiento de tal estado, señala Plutarco en consecuencia que, a diferencia de cualquier otro animal, somos plenamente conscientes de las enfermedades y dolores que necesariamente implica la naturaleza corporal, por lo que nuestra felicidad será menor que la de los inconscientes.

Aristipo y los cirenaicos, que constituyen el que probablemente sea el planteamiento hedonista más radical de la antigüedad, establecen la superioridad de los placeres corporales sobre los anímicos, basándose precisamente en su mayor intensidad. Definían placer y dolor como movimiento suave y áspero o brusco respectivamente,<sup>39</sup> destacando la intensa vibración y excitación que implica el dolor y la ligereza o al menos suavidad o fluidez del placer. Supone casi un tópico en cualquier doctrina hedonista apelar a los niños y animales, no subyugados por las convenciones humanas y el adoctrinamiento educativo, para mostrar que buscan espontáneamente el

<sup>38</sup> Plutarco, «Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro», 1091D–1092A, Traducido por J.F. Martos Montiel, en: *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, XII, Madrid, Gredos, 2004.

<sup>39</sup> D.L., II, 86. Citaremos siempre siguiendo la edición de C. García Gual: Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007.

placer y huyen del dolor. Los cirenaicos inciden también en el aspecto social y político del dolor y el placer: hay un implícito reconocimiento de sus tesis en la medida en que los castigos impuestos a los criminales son de naturaleza corporal y fisiológica, pues todos consideramos que no hay mayor tormento que el dolor corporal intenso.<sup>40</sup>

Por otra parte, la reflexión sobre el hedonismo cirenaico nos puede ayudar a aclarar algunos aspectos, a propósito de la distinción entre lo físico y lo anímico. Platón, y también Epicuro en algún fragmento,<sup>41</sup> señalan la importancia de los placeres del alma, relacionados con la memoria y la expectativa. Resulta gozoso mantener vivo el recuerdo de aquello que nos produjo placer, así como la esperanza en el disfrute y la tranquilidad futuros. El alma, como más tarde afirmará Agustín de Hipona, tiene la capacidad de distenderse, de hacer presente lo pasado, que ya no es, y lo futuro, que aún no es.<sup>42</sup>

Desde esta perspectiva, podría postularse una cierta distinción, sugiriendo que el sufrimiento puede vincularse fácilmente con lo pasado y lo que está por venir, mientras el dolor, como el placer, se vinculan a la situación presente. Aristipo insta a la constante atención al momento, al instante presente, e incluso podría defender una cierta artificialidad en la distinción.<sup>43</sup> Como Hume *avant la lettre*, afirma que las ideas y lo que se conserva en la memoria no es sino una impresión debilitada, un reflejo de lo que sentimos de manera viva e intensa, que es lo que se ha de perseguir y aprovechar, si resulta placentero, y de lo que se ha de huir como del mayor mal, si doloroso.

#### §4. El dominio racional del dolor

Como se mencionó anteriormente, aunque de manera muy breve, la perspectiva estoica resulta radicalmente diferente de los planteamientos que, con abundantes matices, podemos denominar hedonistas.

<sup>40</sup> D.L., X, 137.

<sup>41</sup> De acuerdo con Claudia Mársico (*Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos, I. Megáricos y cirenaicos*, Buenos Aires, Losada, 2008, p.55), la superioridad de los placeres y dolores corporales constituye la seña de identidad de Aristipo, el elemento diferenciador frente al hedonismo epicúreo o al de cirenaicos posteriores.

<sup>42</sup> San Agustín, *Confesiones*, XI, 26, 33. Esa distensión del alma, como se sabe, es la definición agustiniana del tiempo.

<sup>43</sup> Así se sugiere de modo mordaz en: Onfray, M., *Las sabidurías de la antigüedad*, Barcelona, Anagrama, 2007, p. 124.

Hemos de recordar, en primer lugar, la conocida clasificación de Zenón, intentando acotar el vicio y la virtud al plano exclusivamente moral:

Dice Zenón que estas son las cosas que participan de la esencia y que de los entes unos son buenos, otros malos y otros indiferentes. Buenos son los siguientes: sabiduría, templanza, justicia, valentía y todo lo que es virtud o participa de la virtud. Males, en cambio, son: demencia, incontinencia, injusticia, cobardía y todo lo que es vicio o participa del vicio. Indiferentes son los siguientes: vida, muerte; fama, deshonra; dolor, placer; riqueza, pobreza; enfermedad, salud y cosas semejantes a éstas.<sup>44</sup>

No sólo no son placer y dolor guías y criterios para enjuiciar nuestra conducta, lo bueno y lo malo, como en el caso de Epicuro, sino que, desde la perspectiva estrictamente moral, no parece haber motivo para elegir uno antes que otro. Se lleva así a cabo el tránsito de la ética clásica griega, cuyo fin siempre fue la felicidad, a una ética cuyo objetivo es la virtud y el cumplimiento del deber. El sabio estoico, que se convierte en ideal regulador de la conducta humana, estará libre de toda pasión. Procura conducir racionalmente su vida, de la misma manera que la naturaleza está regida por ese principio activo y racional, que determina los acontecimientos con estricta necesidad. La tarea del sabio no es la de alterar los acontecimientos, ya que la única libertad que concibe esta escuela helenística pertenece al ámbito de lo interior. Por lo tanto, lo bueno y lo malo, la virtud y el vicio, se miden en tanto en cuanto se relacionan con lo que está en nuestro poder, a saber, no las cosas mismas sino el modo en que nos afectan.<sup>45</sup> El ámbito de la libertad se limita a nuestra disposición, que puede ser armónica y racional,<sup>46</sup> o bien someterse a pasiones irracionales.

<sup>44</sup> SVF, I, 190. La traducción es de A. Cappelletti: *Los Estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996.

<sup>45</sup> Es conocida la máxima de Epicteto (*Manual*, V), según la cual, no nos preocupamos por las cosas sino por las opiniones que nos formamos de ellas. Por tanto, no es que la muerte sea un mal y cause dolor, sino que son nuestras opiniones sobre la muerte como algo malo lo verdaderamente doloroso. Es, en este sentido, un mal auto infligido, de acuerdo con la también famosa expresión de Marco Aurelio (V, 19): «las cosas por sí solas no tocan en absoluto el alma ni tienen acceso a ella ni pueden girarla ni moverla. Tan sólo ella se gira y mueve a sí misma, y hace que las cosas sometidas a ella sean semejantes a los juicios que estime dignos de sí». Citamos a Marco Aurelio por la traducción de R. Bach Pellicer (Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 1977).

<sup>46</sup> D.L., VII, 88: «Por eso se presenta como fin el vivir conforme a la naturaleza, lo que es decir conforme a la naturaleza propia y la de todas las cosas, sin llevar a cabo nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón, que se halla presente en todo, siendo idéntica a Zeus, que es el gobernante real de la ordenación de todo lo existente. Y en eso mismo consiste la virtud del hombre dichoso y el curso fácil de la vida, cuando todo se hace de acuerdo con la armonía del espíritu

Siendo así, este ideal no se limita a la ἀταραξία escéptica y epicúrea, sino que promulga la necesidad de la ἀπάθεια, la ausencia de pasiones y emociones que, de acuerdo con lo estipulado por Aristóteles, se vinculan con placeres y dolores. Advierte Long, por otra parte, que no se trata tanto de alcanzar ese estado inhumano de ausencia total de sensibilidad cuanto de mantenernos impassibles.<sup>47</sup> Es la razón, el principio rector del individuo y de la naturaleza toda, quien debe mantenerse inalterable e inexpugnable; en consecuencia, se trata de una cuestión de juicio:

Distingue las cosas y ponlas por separado y di: «Lo exterior no depende de mí, el albedrío depende de mí. ¿Dónde buscaré el bien y el mal? En lo interior, en mis cosas». Pero no calificques nunca las cosas ajenas de «bien» ni de «mal», ni de «provecho» ni de «perjuicio» ni de ningún otro nombre de ese estilo.<sup>48</sup>

Por supuesto, la consideración de lo propio y lo ajeno se basa en la distinción estoica entre el principio pasivo y el activo, el fuego artífice y divino, Zeus, la razón, el destino. Asimismo, se traza una frontera nítidamente definida entre lo interno y lo externo, comparando esa divinidad interior a una inexpugnable ciudadela<sup>49</sup> que tan sólo puede alterarse por discordias internas. Sin duda, esta es la conclusión, quizá excesiva, de una línea de razonamiento que parte de Sócrates y que llega al estoicismo a través de los cínicos, quienes imitaban ante todo la firmeza y fortaleza socráticas,<sup>50</sup> admirando el esfuerzo de Heracles y acostumbrándose a todos los rigores propios de la vida para no sufrir ni verse alterados por ellos.<sup>51</sup>

(daímon) de cada uno con el designio del administrador del universo».

<sup>47</sup> Long, A.A., *La filosofía helenística*, Op. cit., p. 201: «El sabio estoico no es insensible a las sensaciones dolorosas o placenteras, mas estas no «conmueven su alma con exceso».

<sup>48</sup> Epicteto, II, 5, 5. En este caso, la traducción pertenece a P. Ortiz García: Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 1993.

<sup>49</sup> Pierre Hadot ha realizado un hermoso estudio de esta metáfora y sus implicaciones, especialmente a través de los textos de Epicteto y Marco Aurelio: Hadot, P., *La ciudadela interior*, Barcelona, Alpha Decay, 2013. Distintos empleos de esta imagen pueden encontrarse en Marco Aurelio, IV, 3; VII, 16; VIII, 48; o Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 82.

<sup>50</sup> Diógenes Laercio (VI, 2) dice de Antístenes que, «tomando de él la firmeza de carácter y emulando su impassibilidad, fue el fundador del cinismo». Aparecen aquí ya los conceptos de καρτερία y ἀπάθεια.

<sup>51</sup> Sobre Diógenes de Sínope, se afirma que, «durante el verano se echaba a rodar sobre la arena ardiente, mientras en invierno abrazaba a las estatuas heladas por la nieve, acostumbrándose a todos los rigores» (D.L., VI, 23).

Es cierto que ya Aristóteles criticó a quienes afirmaban que el sabio puede ser feliz incluso soportando los mayores sufrimientos,<sup>52</sup> mostrando claramente su opinión respecto a dolores, placeres y bienes externos y corporales, no suficientes pero sí necesarios; por lo tanto, lejos de resultar indiferentes.<sup>53</sup> Sin embargo, tal como señala Rist,<sup>54</sup> ya en la propia antigüedad se generó una imagen del sabio estoico un tanto distorsionada y muy fácil de ridiculizar si era llevada al extremo. Tanto ese sabio, como el filósofo que persigue tal ideal, son seres humanos, sometidos además al inexorable destino. Su objetivo, por lo tanto, no es la supresión del dolor, pues la ἀπάθεια no es simplemente un estado de ἀναισθησία o ἀναλγησία, sino una disposición relacionada con la imperturbabilidad del ἡγεμονικόν, del principio rector que, como el alma socrática y platónica, se identifica con aquello que verdaderamente somos. Así pues, la propuesta estoica tiene que ver con la capacidad de mantener la integridad moral en cualquier circunstancia, de no alterar nuestros juicios ni caer en la irracionalidad, pero no con el intento de suprimir dolores que, en muchos casos, resultan inevitables. Así se expresa Séneca a este respecto:

Otras cosas hay que golpean al sabio aunque no lo derriban, como el dolor corporal y la debilidad, o la pérdida de amigos e hijos y el quebranto de una patria que arde en guerra. No niego que el sabio sienta esto, pues tampoco le atribuimos la dureza de la piedra o del hierro. La virtud no consiste en resistir lo que no sientes. ¿Qué hay, entonces? Algunos golpes recibe, pero, una vez recibidos, los supera, los cura y los mitiga, mas estas pequeñeces ni siquiera las siente y no emplea contra ellas su habitual virtud de aguantar las adversidades, sino que o no las tiene en cuenta o las considera ridículas.<sup>55</sup>

El estoico, en consecuencia, lucha contra los juicios y opiniones irracionales, negándose a considerar bueno o malo algo que sea ajeno a la propia disposición interior. Su búsqueda no es otra que la de la virtud misma y su única preocupación verdadera no tiene en cuenta el placer ni el dolor, sino sus

<sup>52</sup> Cicerón menciona explícitamente esta postura (*Del supremo bien y del supremo mal*, III, 13, 42), que Diógenes Laercio atribuye también a Epicuro (D.L., X, 118).

<sup>53</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1153b: «Por eso, el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos. Los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen una necedad, voluntaria o involuntariamente».

<sup>54</sup> Rist, J.M., *La filosofía estoica*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 62.

<sup>55</sup> Séneca, *Sobre la firmeza del sabio*, X, 4. Traducción de J. Mariné Isidro, en: Séneca, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2008.

propios conocimientos y opiniones, que es lo único que está en su poder.<sup>56</sup>

## §5. Conclusión

La reflexión filosófica sobre el dolor en la Grecia clásica puede entenderse como la consecuencia natural de un desarrollo cultural en el cual esta afección siempre estuvo presente, especialmente en la tragedia. El dolor y sufrimiento humanos se convierten en espectáculo a través del cual sentir y compadecerse, comprender y aprender, contemplar y disfrutar, estremecerse y purificarse. En tal contexto, no debe sorprender que el pensamiento dirija su atención al lugar del dolor en la vida humana, tanto privada como pública, a considerar la posibilidad de utilizarlo para fines colectivos o pedagógicos o a la propuesta de un modo de vida que al menos intente su total supresión (aunque no parece posible conseguirlo). Las distintas propuestas y los diversos análisis constituyen un ingrediente ineludible en cualquier consideración de lo humano y consecuencia inevitable de un pueblo que siempre intentó comprender el dolor a través de sus mitos, cultos, guerras y diversas manifestaciones culturales o artísticas. La filosofía, como reflexión teórica, buscó mitigar el dolor o encauzarlo a fines más elevados y se postuló a sí misma como posible terapia gracias a sus propuestas éticas y políticas. Los minuciosos análisis de Platón y Aristóteles, siempre preocupados por la educación, la adquisición de la virtud y la convivencia política, dejan paso a una perspectiva centrada en el individuo. La filosofía helenística busca mitigar las nefastas consecuencias de los acontecimientos señalando caminos a través de los cuales el individuo pueda evitar el dolor, planteando distintos modelos de hedonismo o intentando alcanzar la ansiada tranquilidad, o incluso imperturbabilidad.

Se trata, en definitiva, de diversos planteamientos y propuestas éticas y políticas en torno a uno de los aspectos esenciales de la vida humana, quizá el elemento más característico de su finitud y vulnerabilidad. Los filósofos griegos intentaron comprender el dolor para mitigarlo o suprimirlo allí donde fuera posible, o bien, siguiendo el rumbo marcado por la tragedia, para extraer lecciones y enriquecer nuestra experiencia y nuestras relaciones con los demás. Ante la sensación de dolor y su contemplación, tanto en la vida como en el teatro, aprendemos a lidiar con lo indeseable e inevitable y a mejorar nuestra praxis privada y pública. De este modo, la filosofía se convierte en una actividad

<sup>56</sup> En un clarificador pasaje (*Disposiciones tusculanas*, III, 11, 24–25), Cicerón explica las cuatro clases de pasiones: las motivadas por la opinión de lo que es bueno o lo que es malo, presente o esperado (placer y deseo frente a pesar [*aegritudo*] y temor).

terapéutica que enseña, a veces a evitar o a mitigar, pero sobre todo, a lidiar con el dolor inherente a la condición humana.<sup>57</sup>

Y aunque la filosofía tiene limitaciones evidentes a la hora de tratar ciertas dolencias tanto físicas como psicológicas, es cierto que los planteamientos antiguos nos ayudan a comprender su función como guía de nuestra conducta y liberadora de opiniones perjudiciales, tal como Cicerón indica:

Existe ciertamente una medicina del alma, la filosofía, cuya ayuda no hay que buscarla, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros, y debemos esforzarnos con todos nuestros recursos y fuerzas para ser capaces de curarnos a nosotros mismos.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Sobre el tipo de terapia que ejerce la filosofía, Martha C. Nussbaum afirma lo siguiente: «Las enfermedades que esta filosofía saca a la luz son, ante todo, enfermedades de la creencia y el juicio. Pero sacar estas enfermedades a la luz, sostienen razonablemente los filósofos, es dar ya un gran paso hacia su eliminación». (*La terapia del deseo*, Op. Cit., p. 58).

<sup>58</sup> Cicerón, *Disposiciones tusculanas*, III, 3, 6. Traducción de A. Medina (Madrid, Gredos, 2005.)

## REFERENCIAS

- ARISTÓTELES (1993). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos.
- CAPPELLETTI, Ángel J. (1996). *Los Estoicos antiguos*. Madrid: Gredos.
- CARDONA SUÁREZ, Luis Fernando (2014). «¿Toda vida es en esencia sufrimiento?». En *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano*, editado por Luis Fernando Cardona Suárez. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, pp. 23–66.
- CHOZA, Jacinto (1977). «Dimensiones antropológicas del dolor». *Anuario Filosófico* 10, no. 2: pp. 39–57.
- CICERÓN (2005). *Disposiciones tusculanas*. Madrid: Gredos.
- CICERÓN, Marco Tulio (1987). *Del supremo bien y del supremo mal*. Madrid: Gredos.
- CROMBIE, Ian M. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza.
- DAZA DE CABALLERO, Rosita (2014). «Dolor y cuidado. Un camino hacia la comprensión de la fragilidad humana». En *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano*, editado por Luis Fernando Cardona Suárez. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, pp. 95–118.
- DIÓGENES LAERCIO (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- EPICTETO (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- ERGINEL, Mehmet M. (2001). «Plato on the psychology of pleasure and pain». *Phoenix* 65: pp. 288–314.
- EVANS, Matthew (2007). «Plato and the meaning of pain». *Apeiron* 40: pp. 71–93.
- FILÓSTRATO (1999). *Vida de los sofistas*. Madrid: Gredos.
- GARCÍA PEÑA, Ignacio (2007). «La filosofía como arte de la medida en Platón». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 24: pp. 7–42.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Moisés (ed.) (2006). *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnos.
- GUTHRIE, William K.C. (1988–1992). *Historia de la filosofía griega*, vols. IV–VI. Madrid: Gredos.
- HADOT, Pierre (2013). *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay.
- JAEGER, Werner (1996). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Madrid, F. C. E.
- KOSMAN, Aryeh L. (1980). «Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics». En *Essays on Aristotle's Ethics*, editado por Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, pp. 103–116.

- LONG, Anthony A. (1975). *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza.
- MARCO AURELIO (1977). *Meditaciones*. Madrid: Gredos.
- MÁRSICO, Claudia (2008). *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos, I. Megáricos y cirenaicos*. Buenos Aires: Losada.
- NUSSBAUM, Martha C. (1995). *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor.
- NUSSBAUM, Martha C. (2003). *La terapia del deseo*. Barcelona: Paidós.
- OKSENBERG RORTY, Amélie (ed.) (1998). *Philosophers on Education: Historical Perspectives*. Londres y Nueva York: Routledge.
- ONFRAY, Michel (2007). *Las sabidurías de la antigüedad*. Barcelona: Anagrama.
- PETERS, Mathijs (2014). *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering: A Comparative Analysis*. Nueva York: The Palgrave Macmillan. doi: <https://doi.org/10.1057/9781137412171>
- PLATÓN (1987). *Diálogos, II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1988). *La República*. Madrid: Alianza.
- PLATÓN (1992). *Diálogos, III (Fedón, Banquete, Fedro)*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1992). *Diálogos, VI (Filebo, Timeo, Critias)*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1999). *Diálogos, VIII. Leyes, Libros I–VI*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (2004). *Fedón. Fedro*. Madrid: Alianza.
- PLUTARCO (2004). *Obras morales y de costumbres (Moralia), XII*. Madrid: Gredos.
- RIST, John M. (1995). *La filosofía estoica*. Barcelona: Crítica.
- SÉNECA (2008). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- TAFALLA, Marta (2009). *Theodor W. Adorno: Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder.
- VV.AA. (1985). *Los filósofos presocráticos, II*. Madrid: Gredos.




---

IGNACIO GARCÍA PEÑA, es Profesor de Filosofía en la Universidad de Salamanca, España. Doctor en Filosofía (PhD) por la Universidad de Salamanca. Sus principales áreas de interés son la filosofía antigua, con especial atención a Sócrates, Platón, Aristóteles y el helenismo. También está interesado en la filosofía de Miguel de Unamuno. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *El jardín del alma: mito, Eros y escritura en el Fedro de Platón* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010); *La mimesis en los diálogos de Platón* (Salamanca:

Luso-Española de Ediciones, 2008). Así mismo ha editado la *Filosofía lógica* (Madrid: Tecnos, 2016), de Miguel de Unamuno, junto a Cirilo Flórez Miguel y Pablo García Castillo.

**DIRECCIÓN POSTAL:** Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca, España. e-mail (✉): nachogp@usal.es

---

**CÓMO CITAR ESTE TRABAJO:** GARCÍA PEÑA, Ignacio. «Ética del dolor y terapéutica en la filosofía griega». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, no. 7 (2017): pp. 511–535.