

Materiales didácticos de Filosofía Helenística



IGNACIO GARCÍA PEÑA
PABLO GARCÍA CASTILLO

Ediciones Universidad
Salamanca

MATERIALES DIDÁCTICOS
DE FILOSOFÍA HELENÍSTICA

IGNACIO GARCÍA PEÑA
PABLO GARCÍA CASTILLO

MATERIALES DIDÁCTICOS DE FILOSOFÍA HELENÍSTICA



Ediciones Universidad
Salamanca

Documentos Didácticos

165

© Ediciones Universidad de Salamanca
y los autores

1ª edición: septiembre 2020
978-84-1311-305-0 (POD)
978-84-1311-306-7 (PDF)
978-84-1311-307-4 (ePub)
978-84-1311-308-1 (Mobipocket)

DOI: <https://doi.org/10.14201/0DD0165>

Ediciones Universidad de Salamanca
Plaza San Benito s/n
E-37002 Salamanca (España)
<http://www.eusal.es>
eusal@usal.es

Hecho en UE-Made in EU


Maquetación:

GRÁFICAS LOPE


C/ Laguna Grande, 2, Polígono «El Montalvo II»
www.graficaslope.com
37008 Salamanca. España



Usted es libre de: Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato
Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:

 Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

 NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

 SinObraDerivada — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas www.une.es



Catalogación de editor en ONIX accesible en <https://www.dilve.es/> CEP

Índice

Introducción.....	9
Tema 1. LOS SOCRÁTICOS MENORES.....	15
Tema 2. LA ACADEMIA Y EL LICEO.....	43
Tema 3. EL EPICUREÍSMO.....	65
Tema 4. EL ESTOICISMO.....	91
Tema 5. EL ESCEPTICISMO.....	121
Tema 6. EL NEOPLATONISMO.....	149
Tema 7. EL ECLECTICISMO.....	177
Apéndice. CUADRO CRONOLÓGICO.....	201

Introducción

EL TÉRMINO «helenismo» fue acuñado por el historiador alemán Gustav Droysen, a través de la publicación, en 1836, de su *Historia del Helenismo* (*Geschichte des Hellenismus*). Es, por lo tanto, una categoría historiográfica que hace alusión al periodo que transcurre entre Alejandro Magno y Cleopatra. Lejos de ser una época de decadencia, tal como parecía entenderse a principios del siglo XIX, el autor defendía que se trataba, por el contrario, de la etapa de madurez de la cultura antigua, «la edad moderna del mundo pagano».

La palabra se acuñó a partir del verbo griego ἑλληνίζω, que significa helenizar, vivir como un griego, hablar griego. El cada vez más frecuente contacto entre Oriente y Occidente y la expedición de Alejandro Magno produjeron un intercambio cultural sin precedentes, cuyo vehículo principal fue la lengua griega; en particular, la variante unificada que se conocería como κοινή γλῶσσα, la lengua común.

Tras la muerte de Alejandro, que había conquistado territorios desde la Grecia continental hasta la India, el imperio resultaba ingobernable, teniendo en cuenta, además, que no había nombrado a un sucesor. Se produjo, en consecuencia, una fragmentación que daría lugar a los reinos helenísticos, gobernados primero por algunos generales del ejército de Alejandro y posteriormente por sus hijos, los epígonos. El propio Droysen se referiría a ellos como los sucesores o diádocos, términos que también se impondrían en la narración histórica de esta época. Tras años de disputas, guerras y pactos, Antígono, Seleuco, Lisímaco, Antípatro y Ptolomeo se repartirían desigualmente el extensísimo territorio.

El helenismo es una época de esplendor y desarrollo científico, motivado principalmente por la creciente especialización del saber que ya se apunta en la filosofía de Aristóteles. Es precisamente el Liceo, y los discípulos del Estagirita como Demetrio de Falero y Estratón de Lámpsaco, la referencia fundamental a imitación de la cual se proyectaría el Museo de Alejandría y su Biblioteca, que se convertiría en un centro de estudio sin el cual los mencionados avances científicos habrían resultado imposibles.

Sin duda, puede hablarse de una nueva época histórica, especialmente si tomamos la perspectiva de la polis griega, que pierde sus señas de identidad,

pasando de ser una entidad autónoma con sus propias costumbres e instituciones a una ciudad más dentro de un reino. Es razonable, por lo tanto, que se hable de una época de crisis, en el sentido de que se produce una cierta desorientación, e incluso un desarraigo, que genera la necesidad de buscar nuevos fundamentos para el modo de vida de los individuos.

Estos cambios sociales y políticos tuvieron, como era de esperar, una tremenda repercusión en la reflexión filosófica. La pérdida de la autonomía de la polis griega, consecuencia de la construcción de un imperio y de los mencionados reinos, supuso un giro radical en la concepción antropológica y, en cierta medida, en todos los temas filosóficos. De acuerdo con Aristóteles (*Política*, 1253a), el ser humano es un ζῷον πολιτικόν, un animal de la polis, al margen de la cual no puede considerarse plenamente humano. La polis, decía, es anterior al individuo como el todo lo es a sus partes. Ahora, sin embargo, se ha perdido ese contexto pretendidamente natural que parecía constituir el fundamento de la identidad y de la felicidad del individuo. Es comprensible, por lo tanto, la confusión y preocupación generalizada, que la reflexión filosófica paliará con nuevas alternativas que permitan alcanzar esa εὐδαιμονία que se ha de seguir considerando fin último de la vida humana.

Consecuentemente, la ética se convertirá en el núcleo mismo de la filosofía y el vivir según la naturaleza, κατὰ φύσιν, en el lema común que, no obstante, se interpretará de maneras diversas. No hay más remedio que buscar un modo de vivir al margen de las estructuras políticas que antaño sirvieran de sustento al individuo. Es necesario, en palabras de García Gual e Ímaz (1986, p. 24), «recuperar para el individuo lo que está perdido para la ciudad: la libertad de acción y decisión, la autosuficiencia o *autárkeia*, en la que se funda la seguridad necesaria para una existencia feliz».

Sin embargo, al margen de ciertas simplificaciones y generalizaciones, inevitables en esta breve introducción, el periodo helenístico es una época filosóficamente fructífera, a veces menospreciada u oscurecida por la alargada sombra de dos pensadores de la talla de Platón y Aristóteles. Factores como los incendios en las bibliotecas o el desinterés de los copistas medievales se cuentan entre las causas de que haya sobrevivido una porción ínfima de obras que, a juzgar por los títulos y las menciones que conservamos, podrían contarse por centenares. En cualquier caso, el pensamiento helenístico resulta enormemente interesante y original, más cercano a nosotros en muchos aspectos que la época clásica, merecedor de la gran atención que los especialistas le han dedicado en las últimas décadas.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

Estos materiales, que pretenden complementar los *Materiales didácticos de Historia de la Filosofía antigua*, son fruto igualmente de un proyecto de innovación docente concedido por la Universidad de Salamanca (ID2018/83), a través del cual buscamos facilitar a los alumnos la adquisición de las competencias asociadas a las asignaturas de filosofía antigua, aportando una amplia variedad

de recursos que les permitan desarrollarlas de la mejor manera posible. Por este motivo, la estructura del trabajo es muy semejante, incluyendo objetivos, actividades, selecciones de textos, comentarios de texto, definiciones de términos, fragmentos de bibliografía secundaria, bibliografía y enlaces a artículos en cada uno de los temas.

Sin embargo, aunque en el ámbito de la filosofía arcaica y clásica también hubo que tomar decisiones acerca de los autores, temas o textos que omitir –pues estos materiales no pretenden ser otra cosa que una herramienta que complemente las clases, lecturas y tareas diversas que resultan imprescindibles para alcanzar un conocimiento, siquiera superficial, del pensamiento antiguo–, la particularidad del periodo helenístico nos ha obligado a tomar una serie de decisiones que se justifican a continuación.

Los socráticos menores

Al incluir a los filósofos socráticos en el ámbito de la filosofía helenística nos atenemos a criterios historiográficos antes que a los cronológicos. Aristóteles, que vivió en las décadas centrales del siglo IV a.C., suele aparecer incluido en la «Filosofía griega», frente a la helenística, o en lo que se conoce como la época clásica de la filosofía. Sin embargo, es evidente que los discípulos inmediatos de Sócrates nacieron muchos años antes que él y algunos incluso antes que el propio Platón.

Sin embargo, una característica de la filosofía helenística es la formación de escuelas o movimientos que, en la mayoría de los casos, se desarrollan durante varios siglos, abarcando el periodo que habitualmente se conoce como Helenismo y que suele comenzar con las conquistas, o con la muerte en el año 323, de Alejandro Magno.

Este es el motivo por el cual incluimos aquí ese conjunto de movimientos filosóficos que, con una denominación un tanto despectiva, se conocen habitualmente como «socráticos menores». Sin embargo, es para nosotros evidente que constituyen un grupo de pensadores e ideas sumamente relevantes, que merecen tanto como cualesquiera otros un lugar en la historia del pensamiento. Es cierto que la cantidad de textos y testimonios que conservamos no pueden compararse con los de Platón o con los de Aristóteles, pero, como los fragmentos y materiales aquí recogidos pretenden demostrar, lo preservado es suficiente para una reconstrucción de sus ideas principales y de sus modos de vivir, que además enriquecen notablemente el panorama intelectual del mundo antiguo.

El eclecticismo

Aunque puede considerarse que todos los filósofos del helenismo son eclécticos, en el sentido de que toman ideas y doctrinas de diversas escuelas, utilizamos esta categoría historiográfica, tal como suele usarse en los manuales de historia de la filosofía, para referirnos a aquellos filósofos que, aun perteneciendo a una escuela, deliberadamente seleccionan y armonizan con sus propias doctrinas las de otras escuelas.

El eclecticismo helenístico se muestra por primera vez entre los estoicos Panecio y Posidonio, que conciliaron su estoicismo con rasgos platónicos y aristotélicos. Ellos fueron quienes introdujeron el eclecticismo en Roma. También tuvo una presencia destacada entre los académicos Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón, que superaron el escepticismo de Carnéades e incorporaron a su platonismo algunas doctrinas estoicas para abrir paso al probabilismo romano, que llegó a su culminación en las obras filosóficas de Cicerón, que es la fuente principal del eclecticismo y su intérprete más eminente. Sus textos son la mejor expresión de ese talante moral, práctico y crítico del eclecticismo, del que sólo se mantuvieron alejados los epicúreos.

- *El helenismo*

Por otra parte, hemos decidido no separar los periodos helenístico y romano, como se hace en ocasiones. Históricamente, la muerte de Marco Antonio y Cleopatra en el 30 a.C., que supone la conversión de Egipto en provincia romana, constituye un cierto punto de inflexión que, de acuerdo con las categorías habituales, abre una nueva era en la historia occidental, ya que también es la época en la cual la República se convierte en Imperio. Y aunque es cierto que algunos autores romanos muestran caracteres peculiares y originales, creemos que la continuidad filosófica es clara y suficiente para incluirlos en una misma categoría historiográfica.

SOBRE EL MODO DE CITACIÓN

Como ocurre con los textos de los presocráticos, Platón o Aristóteles, muchas de las obras y fragmentos de la filosofía helenística se citan habitualmente siguiendo una edición que sirve de referencia universal. Por este motivo, se ha intentado incluir, junto a la referencia específica de cada texto, la que corresponde a esas ediciones.

En el caso de los filósofos socráticos, la obra de Giannantoni *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, una fantástica colección de testimonios y referencias en cuatro volúmenes, constituye un verdadero hito. Por lo tanto, la empleamos para ofrecer al lector la referencia concreta indicando, tras las siglas SSR, el número romano que corresponde a la escuela o corriente, la letra que identifica al autor y el número del fragmento.

Por lo que se refiere al estoicismo, la colección canónica es la realizada por Hans von Arnim, también en cuatro volúmenes, y publicada entre 1903 y 1905. Su *Stoicorum Veterum Fragmenta* recoge los fragmentos y testimonios relativos a los estoicos antiguos y se cita indicando el volumen y el número del pasaje tras las siglas SVF.

Por otra parte, los testimonios y fragmentos relativos a Epicuro fueron recogidos por Hermann Usener en 1887 bajo el título *Epicurea*. En las referencias a la obra, basta con citar el número del fragmento o la página en la que aparece después de la abreviatura del apellido del autor (Us.). El texto no

incluye las Sentencias Vaticanas, ya que fueron descubiertas un año después de su publicación.

Aunque no se trate en su caso de una colección moderna como las anteriores, una de las obras más útiles para la conservación y reconstrucción del pensamiento arcaico, clásico y especialmente helenístico es la de Sexto Empírico, motivo por el que aparece citado en múltiples ocasiones. Más concretamente, su *Adversus mathematicos* ofrece testimonios e interpretaciones sobre un buen número de autores y escuelas. Y, aunque en otros casos optamos por ofrecer los títulos en castellano para mayor comodidad del lector, en esta ocasión hemos decidido utilizar la abreviatura latina habitual (*Adv. Math.*), dado que resulta más claro y sencillo. La obra se edita a menudo en dos volúmenes o partes separadas, la primera *Contra los profesores* y la segunda *Contra los dogmáticos*. Sin embargo, está estructurada en once libros: *Contra los gramáticos* (I), *Contra los retóricos* (II-III), *Contra los geómetras y aritméticos* (IV), *Contra los astrólogos* (V), *Contra los músicos* (VI), *Contra los lógicos* (VII-VIII), *Contra los físicos* (IX-X) y *Contra los éticos* (XI). En consecuencia, hemos preferido simplificar las referencias, que son igualmente claras y accesibles.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía*, vol. I, trad. de J. Estelrich y J. Pérez Ballestar, Barcelona, Hora, 2000.
- ALGRA, K., BARNES, J., MANSFIELD, J., SCHOFIELD, M., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- BARNES, J., BURNEYAT, M., SCHOFIELD, M. (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- DARAKI, M., ROMEYER-DHERBEY, G., *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, Akal, 1996.
- GARCÍA GUAL, C. (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Trotta, 1997.
- GARCÍA GUAL, C., IMAZ, M.^a J., *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Madrid, Cincel, 1986.
- GERSON, L. (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, New York, Cambridge University Press, 2010.
- KRÄMER, H.J., *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín, De Gruyter, 1971.
- ISNARDI PARENTE, M., *La filosofía dell'ellenismo*, Turín, Loescher, 1977.
- LEVI, A., *Historia de la filosofía romana*, trad. de H. Pozzi, Buenos Aires, Eudeba, 1969.
- LONG, A.A., *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza, 2004.
- LONG, A.A., *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- MAS, S., *Pensamiento romano: una historia de la filosofía en Roma*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006.
- MAS, S., *Sabios y necios: una aproximación a la filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 2011.
- NUSSBAUM, M.C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. de M. Candel, Barcelona, Paidós, 2003.
- REYES, A., *La filosofía helenística*, México, F.C.E., 1978.
- SEDLEY, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

INTRODUCCIÓN
IGNACIO GARCÍA PEÑA Y PABLO GARCÍA CASTILLO

- SHARPLES, R.W., *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London, Routledge, 1996.
- SCHOFIELD, M., STRIKER, G. (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- STÖRIG, H.J., *Historia universal de la Filosofía*, trad. de A. Gómez Ramos, Madrid, Tecnos, 1997.
- STRIKER, G. (ed.), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Tema 1

LOS SOCRÁTICOS MENORES

OBJETIVOS

- Comprender la importancia de la filosofía socrática a través de sus discípulos y las distintas corrientes de pensamiento que fundaron.
- Resaltar la significación de estas escuelas de pensamiento frente al ocasional desinterés historiográfico.
- Definir los rasgos esenciales de cada una de las escuelas y la peculiar herencia socrática que se percibe en cada uno de los filósofos que forman parte de ellas.
- Identificar los términos filosóficos que forman el vocabulario de los socráticos menores, mostrando los diferentes caminos que siguieron con el fin de prolongar la dimensión práctica de la filosofía.
- Analizar la raigambre ética de unos filósofos que exaltan el valor del esfuerzo, de la autosuficiencia y de la virtud como medios para alcanzar una vida sencilla y feliz.
- Señalar la pervivencia de esta vida de acuerdo con la naturaleza en momentos destacados de la filosofía moderna y contemporánea, que constituye uno de los aspectos recurrentes del socratismo.

ACTIVIDADES

- Análisis del concepto de filosofía como modo de vida y no como contemplación o saber teórico.
- Lectura de fragmentos y anécdotas de los distintos pensadores socráticos.
- Consideración de los diversos aspectos del carácter y el filosofar socráticos resaltados por sus discípulos.
- Identificación de las diferencias, pese a su socratismo compartido, entre megáricos, cínicos y cirenaicos.
- Estudio del vocabulario específico de los socráticos, especialmente en el ámbito de la ética: placer, virtud, autosuficiencia, convención, naturaleza y libertad.
- Valoración de la influencia de los socráticos menores en las escuelas filosóficas posteriores: estoicismo, epicureísmo y escepticismo.

SELECCIÓN DE TEXTOS

MEGÁRICOS

1. Aulo Gelio, *Noches Áticas*, VII, 10, 1-5 (SSR, II.A.2)

El filósofo [Calvisio] Tauro, a quien recordamos como un hombre muy ilustre de la escuela platónica, se servía de muchos ejemplos buenos y saludables para exhortar a abrazar la filosofía; pero, para enardecer los espíritus juveniles, utilizaba principalmente este ejemplo de algo que, decía, había hecho el socrático Euclides: «Por un decreto los atenienses habían previsto que todo ciudadano de Mégara sorprendido entrando a pie en Atenas fuera condenado a muerte. Tan grande era –añade– el odio que ardía en el pecho de los atenienses hacia los hombres vecinos de Mégara. Entonces Euclides, que vivía allí mismo, en Mégara, y que con anterioridad a ese decreto solía entrar en Atenas y escuchar a Sócrates, después que promulgaron este decreto, por la noche, tras la puesta del sol, vestido con una túnica larga de mujer, ataviado con un manto multicolor y con la cabeza cubierta por un velo ritual femenino, salía de su casa en Mégara rumbo a Atenas para ver a Sócrates y participar de su conversación y de sus consejos al menos durante un rato por la noche, y al amanecer regresaba nuevamente, oculto bajo aquella indumentaria, para recorrer la distancia de algo más de veinte mil pasos. En cambio, hoy día, muy al contrario, puede verse cómo corren los filósofos hacia las puertas de los jóvenes ricos para enseñarles, y cómo permanecen allí sentados, aguardándolos hasta el mediodía, mientras los discípulos se reponen durmiendo de todo el vino bebido durante la noche».

2. Diógenes Laercio, II, 106 (SSR, II.A.22 y II.A.30)

Euclides era de Mégara en el Istmo, o de Gela según otros, como dice Alejandro en su *Sucesiones de los filósofos*. Éste se dedicó a estudiar las obras de Parménides, y los discípulos suyos recibieron el nombre de «Megáricos», luego «erísticos» y más tarde «dialécticos». Comenzó a llamarlos así Dionisio de Calcedonia porque presentaban sus razonamientos con el método de preguntas y respuestas. Junto a Euclides cuenta Hermodoro que se refugiaron Platón y los otros filósofos tras la muerte de Sócrates, temerosos de la crueldad de los tiranos.

Sostenía él que el Bien era una cosa única llamada con muchos nombres: unas veces prudencia, otras, dios, y otras inteligencia, etcétera. Negaba todo lo opuesto al bien, diciendo que no existía.

3. Diógenes Laercio, II, 107 (SSR, II.A.34)

Él argumentaba contra las demostraciones, no contra las premisas, sino contra la conclusión. Y rechazaba el razonamiento por analogía, diciendo que éste debe estar compuesto a partir de cosas semejantes o desemejantes. Y si era sobre cosas semejantes, decía que era a las mismas cosas y no a semejantes a

ellas a las que hay que dirigirse. Y si estaba hecho sobre cosas desemejantes, que el paralelo era superfluo. Por ello dice precisamente sobre él Timón lo siguiente, tirando bocado al tiempo contra los demás socráticos:

Es que nada me importa de estos charlatanes, ni de ningún otro, ni de Fedón, quienquiera que sea, ni del discutidor Euclides, que inspiró a los Megáricos el furor de la controversia.

4. Diógenes Laercio, II, 108 (SSR, II.B.13)

De la escuela de Euclides es también Eubúlides el milesio, quien justamente redactó muchos argumentos dialécticos: «el mentiroso», «el disfrazado», «el encubierto», «Electra» y «Sorites», «el cornudo», y «el calvo».

ARISTIPO Y LOS CIRENAICOS

5. Diógenes Laercio, II, 65-66 (SSR, IV.A.1 y IV.A.51)

Aristipo era de Cirene por su familia, y vino a Atenas, según cuenta Esquines, atraído por la fama de Sócrates. Ejerciendo como sofista, según dice el peripatético Faniás de Éreso, fue el primero de los socráticos que lo hizo por una paga, y que envió dinero a su maestro. Así en cierta ocasión en que envióle veinte minas y las recibió devueltas, diciendo Sócrates que la divinidad no le permitía aceptarlas (...) Era hábil para adaptarse al lugar, a la ocasión y a la persona, y en cualquier circunstancia recitaba su papel convenientemente. Por eso gozaba de más prestigio que los otros en la corte de Dionisio, disponiendo siempre la coyuntura en su favor. Gozaba, en efecto, del placer del presente, y no perseguía con esfuerzo el goce de lo no presente.

6. Diógenes Laercio, II, 68-69 (SSR, IV.A.44, IV.A.68, IV.A.104-106)

Pasaba una vez él por donde Diógenes lavaba sus verduras, y éste se burló de él diciéndole: «Si hubieras aprendido a mantenerte con esto, no servirías en las cortes de los tiranos». Contestó él: «Y tú, si supieras tratar con las personas, no estarías lavando verduras». Preguntado qué había sacado de la filosofía, dijo: «El poder tratar a todos sin recelo». Cuando le reprochaban que vivía lujosamente, comentaba: «Si eso fuera malo, no se llevaría en las fiestas de los dioses». Preguntado sobre qué ventaja tenían los filósofos, contestó: «Si fueran abolidas todas las leyes, seguiríamos viviendo de igual modo». Preguntado por Dionisio que por qué los filósofos acuden ante las puertas de los ricos y, en cambio, los ricos nunca a las de los filósofos, dijo: «Porque los unos saben lo que les hace falta, y los otros no lo saben».

7. Diógenes Laercio, II, 74-75 (SSR, IV.A.96)

Tenía relaciones con la hetera Lais, según cuenta Soción en el segundo libro de sus *Sucesiones*. A quienes lo censuraban les dijo: «Yo la tengo a ella, pero no ella a mí. Porque lo mejor es el dominar y no ser sometido en los placeres, no el abstenerse de ellos».

8. Diógenes Laercio, II, 86 (SSR, IV.A.172)

Los que se mantuvieron fieles a la doctrina de Aristipo y son llamados Cirenaicos sostienen las tesis siguientes: toman como básicos dos estados de ánimo (*pathe*), placer y dolor, de los que el uno, el placer, consiste en un movimiento suave, y el otro, el dolor, en un movimiento áspero.

9. Diógenes Laercio, II, 90 (SSR, IV.A.172)

A la ausencia de placer y a la carencia de dolor las llamaban estados intermedios. Decían además que los placeres corporales son mejores que los espirituales, y las dolencias corporales peores. Por ello se castigaba a los delincuentes más con éstas. Sostenían que el sufrir es más difícil, y el gozar más natural. De ahí que se dedicaran a la administración de éste con atención. Porque, aun siendo por sí mismo elegible el placer, las cosas que producen algunos placeres se les oponen muchas veces como penosas, de modo que se presenta para ellos difícilísima la suma de los placeres que constituyen la felicidad.

10. Diógenes Laercio, II, 91 (SSR, IV.A.172)

Que el sabio no sentirá envidia ni se enamorará o será supersticioso, pues son cosas que nacen de la vana opinión; no obstante, sentirá pena y tendrá temor, pues esto son sentimientos naturales. Y que la riqueza es causa de placer, no siendo deseable por sí misma.

11. Diógenes Laercio, II, 93 (SSR, IV.A.172)

Que nada es justo o bello o feo por naturaleza, sino por convención y costumbre; pero el hombre de bien no hará nada inconveniente a causa de las penas impuestas y de las opiniones establecidas.

12. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, II, 1, 11-13 (SSR, IV.A.163)

— Es que yo, dijo Aristipo, no me clasifico tampoco en la esclavitud, sino que creo que hay un camino intermedio, que intento seguir, no a través del mando ni de la servidumbre, sino a través de la libertad, que conduce precisamente a la felicidad.

— Es que si ese camino, dijo Sócrates, lo mismo que no pasa por el mando ni por la servidumbre, tampoco pasara a través de los hombres, podrías tener alguna razón, pero si viviendo entre hombres pretendes no gobernar ni ser gobernado, ni complacer de buen grado a los que mandan, creo que tienes que darte cuenta de que los más fuertes saben utilizar a los más débiles como esclavos, haciéndoles sufrir tanto en las relaciones públicas como en su trato individual. (...)

— Precisamente por eso, yo, dijo Aristipo, para que no me ocurran esas cosas, no me encierro en ninguna ciudadanía, sino que vivo en todas partes como extranjero.

LOS CÍNICOS

13. Diógenes Laercio, VI, 1-2 (SSR, V.A.1, 3, 8, 9, 12, 85, 97)

Antístenes, hijo de Antístenes, era ateniense, si bien se comentaba que no era de legítimo origen. De ahí justamente que contestara a quien se lo reprochaba: «También la madre de los dioses es frigia». Porque parecía que su madre era tracia. Por eso también, cuando se distinguió en la batalla de Tanagra, le dio ocasión a Sócrates para decir que no habría sido tan noble nacido de dos padres atenienses. Y él mismo, desdeñando a los atenienses que se jactaban de su condición de nacidos de la tierra, les decía que en nada eran más nobles que los caracoles y los saltamontes.

Fue él, en sus comienzos, discípulo del orador Gorgias. Por eso impregna sus diálogos de estilo retórico, y de manera especial los de *La Verdad* y sus *Exhortaciones*. Cuenta Hermipo que se había propuesto pronunciar en la concentración de los Juegos Ístmicos un reproche y elogio de los atenienses, los tebanos y los lacedemonios, pero que, luego, al ver los numerosos grupos llegados de estas ciudades, renunció.

Más tarde trabó relación con Sócrates, y tanto se benefició de él, que exhortaba a sus propios discípulos a hacerse condiscípulos suyos en torno a Sócrates. Como habitaba en el Pireo, venía a escuchar cada día a Sócrates, subiéndose los cuarenta estadios. Tomando de él la firmeza de carácter y emulando su impasibilidad, fue el fundador del cinismo. Y sostuvo que el esfuerzo es un bien con el ejemplo del gran Heracles y de Ciro, aportando al uno del mundo griego y al otro de entre los bárbaros.

14. Diógenes Laercio, VI, 8 (SSR, V.A.72, 89, 172)

Aconsejaba a los atenienses nombrar por decreto caballos a los asnos. Como lo consideraran absurdo, dijo: «Sin embargo, también los generales surgen de entre vosotros sin ningún conocimiento, sino sólo por ser votados a mano alzada». A uno que le dijo: «Muchos te elogian», respondió: «¿Pues qué he hecho mal?». Cuando sacó lo roto de su manto hacia afuera lo vio Sócrates y le dijo: «A través de tu manto veo tu afán de fama». Preguntado por uno, según cuenta Fancias en su obra *Acerca de los Socráticos*, qué debía hacer para ser un hombre de bien, le contestó: «Aprender de los sabios que debes evitar los vicios que tienes». A uno que elogiaba el lujo replicó: «¡Ojalá vivieran en el lujo los hijos de mis enemigos!».

15. Diógenes Laercio, VI, 10-11 (SSR, V.A.134)

Sus temas favoritos eran éstos: demostrar que es enseñable la virtud. Que los nobles no son sino los virtuosos. Que la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad, sin necesitar nada a no ser la fortaleza socrática. Que la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos. Que el sabio es autosuficiente, pues los bienes de los demás son todos suyos. Que la impopularidad es un bien y otro tanto el esfuerzo. Que el sabio vivirá

no de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con la de la virtud. Que se casará con el fin de engendrar hijos, uniéndose a las mujeres de mejor planta. Y conocerá el amor, pues sólo el sabio sabe a quiénes hay que amar.

16. Jenofonte, *Banquete*, IV, 34-44 (SSR, V.A.82)

Creo, amigos, que las personas no tienen la riqueza y la pobreza en su casa, sino en sus almas. Veo, en efecto, que muchas personas corrientes, aun teniendo una gran cantidad de riquezas, se consideran tan pobres que afrontan toda clase de fatigas y de riesgos para poseer más, y sé incluso de hermanos que, habiendo heredado partes iguales, uno de ellos tiene lo suficiente, mientras que al otro le falta todo. Estoy informado también de que algunos tiranos tienen tal hambre de riquezas que cometen crímenes más atroces que los pobres más necesitados, pues a causa de la necesidad evidentemente algunos roban, otros asaltan, otros venden como esclavos a hombres libres y hay también tiranos que destruyen familias enteras, matan personas en masa, e incluso a menudo reducen a la esclavitud a ciudades enteras para conseguir dinero. Pues bien, a esta clase de individuos les compadezco mucho por la grave enfermedad que padecen: me parece que les ocurre lo mismo que a una persona que dispusiera de mucho y que por mucho que comiera, nunca estuviera satisfecha. En cuanto a mí, tengo tantos bienes que apenas puedo encontrarlos. Sin embargo, me sobra para comer hasta no tener hambre, para beber hasta no tener sed y para vestirme hasta el punto de no tener más frío cuando salgo que Calias, aquí presente, a pesar de lo riquísimo que es. Y cuando estoy en mi casa, los muros se antojan cálidas túnicas y mantos muy espesos los tejados, y la cama que tengo es tan satisfactoria que incluso me cuesta trabajo despertarme. Y si alguna vez mi cuerpo me pide amor, hasta tal punto me basta lo que tengo a mano, que las mujeres a las que me acerco me colman de caricias porque ningún otro querría acercarse a ellas. Y todos esos placeres tan agradables, que no desearía encontrar mayor gusto practicando cada uno de ellos, sino menos; hasta tal punto creo que algunos de ellos son más dulces de lo conveniente. Pero la posesión que calculo de mayor valor en mi riqueza es el hecho de que, si alguien me quitara lo que ahora tengo, no veo a pesar de ello ningún trabajo, por humilde que sea, que no me proporcionara sustento suficiente. Porque incluso cuando quiero darme buena vida no compro en el mercado lo más lujoso (pues sale demasiado caro), sino que lo saco del almacén de mi alma. Mucho mayor es mi placer cuando espero la necesidad para acercarme a él que cuando consumo algo costoso, como me ocurre ahora mismo, que me he encontrado con este vino de Tasos y lo bebo sin tener sed. Además, es lógico que sean mucho más justos los que atienden a la sencillez antes que a la abundancia de dinero, pues quienes más se conforman con lo que tienen a mano menos aspiran a lo ajeno. Merece la pena tomar en consideración cómo una riqueza de tal clase hace liberales a los hombres, pues ahí tenemos a Sócrates, a quien debo mi riqueza, que no calculaba ni pesaba lo que me daba, sino que me proporcionaba cuanto podía llevarme. Yo ahora, por mi parte, a nadie se la escatimo, sino que a

todos mis amigos les muestro mi abundancia y comparto con quien lo desee la riqueza de mi alma. Y, además, la más exquisita de las posesiones, que es el ocio, veis que siempre está presente en mí, de modo que puedo ver los espectáculos más dignos de contemplación, oír lo que merece escucharse y, lo que más estimo, pasar libre de ocupaciones mis jornadas con Sócrates. Tampoco él admira más a los que cuentan más dinero, sino que pasa el tiempo conviviendo con los que más le gustan». Tales fueron los argumentos de Antístenes.

17. Diógenes Laercio, VI, 20-21 (SSR, V.B.2)

Diógenes era de Sínope, hijo de Hicesio, un banquero. Cuenta Diocles que se exilió, porque su padre, que tenía a su cargo la banca estatal, falsificó la moneda. Eubúlides, en su *Acerca de Diógenes*, dice que el propio Diógenes lo hizo y marchó al destierro con su padre. Y no sólo éste, porque él mismo confiesa en el *Pórdalo* que había alterado la acuñación de moneda. Algunos cuentan que, nombrado inspector, se dejó persuadir por los operarios, y fue a Delfos o a Delos, la patria natal de Apolo, a preguntar si debía hacer lo que le aconsejaban. Cuando el dios le dio permiso para modificar la legalidad vigente, sin comprender su sentido, falsificó la acuñación y, al ser descubierto, según unos, fue desterrado; según otros, se exilió por su propia voluntad, asustado. Otros cuentan que su padre le encargó de la moneda y él la falsificó. Y mientras aquél fue apresado y murió, él escapó y marchó a Delfos, donde preguntó no si había de falsificar la moneda, sino qué podía hacer para hacerse muy famoso, y allí recibió ese oráculo.

18. Diógenes Laercio, VI, 21 (SSR, V.B.19)

Al llegar a Atenas entró en contacto con Antístenes. Aunque éste trató de rechazarlo porque no admitía a nadie en su compañía, le obligó a admitirlo por su perseverancia. Así una vez que levantaba contra él su bastón, Diógenes le ofreció su cabeza y dijo: «¡Pega! No encontrarás un palo tan duro que me aparte de ti mientras yo crea que dices algo importante». Desde entonces fue discípulo suyo, y, como exiliado que era, adoptó un modo de vivir frugal.

19. Dion de Prusa, *Discursos*, «Diógenes» o «De la virtud», 4-8 (SSR, V.B.584)

Cuando murió Antístenes, por considerar Diógenes que no le merecía la pena asociarse con ningún otro, se marchó a Corinto y allí pasó su vida, sin alquilar casa ni hospedarse en la de ningún amigo, sino acampando al aire libre en el Cráneo. Advertía, en efecto, que Corinto era un lugar de encuentro de gentes muy diversas, por la importancia de sus puertos y de sus heteras y por la circunstancia de que la ciudad estaba emplazada, en cierto modo, como en la encrucijada de Grecia. Finalmente, creía que, así como el buen médico debe ir a prestar sus auxilios allí donde los enfermos son más numerosos, de igual manera el sabio debe establecerse preferentemente allí donde los insensatos están en mayor número, para reprobar y corregir su ignorancia.

Y cuando llegó el tiempo de los Juegos ístmicos y la muchedumbre estaba reunida en el Istmo, bajó también él. Pues era su costumbre examinar, durante las fiestas populares, las inquietudes y deseos de las gentes, por qué razones salían de su país y en qué cosas se ocupaban más. Y se presentaba también a aquellos que querían encontrarle y solía decir: «Estoy extrañado, porque, si pretendiera ser capaz de curar el dolor de muelas, todos los que necesitan extraerse una pieza vendrían hacia mí. Y, ¡por Zeus!, si prometiera curar los ojos, todos los que tienen oftalmía se presentarán ante mí; y de la misma manera si pretendiera conocer una medicina para la hipocondría, la gota o el reuma. Pero, cuando aseguro que puedo liberar a quienes me presten atención de la ignorancia, perversidad e intemperancia, nadie me escucha ni me pide ser curado, incluso aunque pudiera recibir una importante suma de dinero. Como si fuera menos importante estar afectado por estas enfermedades del espíritu que por los otros males, o como si fuera más terrible para un hombre soportar el bazo inflamado o una muela picada, que un alma insensata, ignorante, cobarde, osada, voluptuosa, servil, irascible, cruel, perversa y completamente arruinada».

20. Diógenes Laercio, VI, 22-23 (SSR, V.B.172, 174)

Al observar a un ratón que corría de aquí para allá, según cuenta Teofrasto en su *Megárico*, sin preocuparse de un sitio para dormir y sin cuidarse de la oscuridad o de perseguir cualquiera de las comodidades convencionales, encontró una solución para adaptarse a sus circunstancias. Fue el primero en doblarse el vestido según algunos por tener necesidad incluso de dormir en él. Y se provió de un morral, donde llevaba sus provisiones, y acostumbraba usar cualquier lugar para cualquier cosa, fuera comer, dormir o dialogar. En ocasiones decía, señalando el Pórtico de Zeus y el camino de las procesiones, que los atenienses los habían decorado para que él viviera allí.

Comenzó a apoyarse en un bastón cuando cayó enfermo. Pero después lo llevaba en toda ocasión, no sólo en la ciudad, sino también en sus vagabundeos iba con él y con su hato (...) Había encargado una vez a uno que le buscara alojamiento. Como éste se retrasara, tomó como habitación la tina que había en el Metroon, según relata él mismo en sus cartas. Y 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.

21. Diógenes Laercio, VI, 24 (SSR, V.B.303, 375, 487)

Era terrible para denostar a los demás. Así llamaba a la escuela de Euclides biliosa, a la enseñanza de Platón tiempo perdido, a las representaciones dionisiacas grandes espectáculos para necios y a los demagogos los calificaba de siervos de la masa. Decía también que cuando en la vida observaba a pilotos, médicos y filósofos, pensaba que el hombre era el más inteligente de los animales; pero cuando advertía, en cambio, la presencia de intérpretes de sueños y adivinos y sus adeptos, o veía a los figurones engréidos por su fama o su

riqueza, pensaba que nada hay más vacío que el hombre. De continuo decía que en la vida hay que tener dispuesta la razón o el lazo de horca.

22. Diógenes Laercio, VI, 27-29 (SSR, V.B.70, 237, 277, 297, 374)

Admiraba a los eruditos que investigaban las desventuras de Odiseo, mientras ignoraban las suyas propias. Y también a los músicos, que afinaban las cuerdas de la lira, y tenían desafinados los impulsos del alma. Se extrañaba de que los matemáticos estudiaran el sol y la luna y descuidaran sus asuntos cotidianos. De que los oradores dijeran preocuparse de las cosas justas y no las practicasen jamás. Y, en fin, de que los avaros hicieran reproches al dinero y lo adoraran.

Criticaba a los que elogiaban a los justos, por estar por encima de las riquezas, pero por otro lado envidiaban a los muy ricos. Le irritaba que se sacrificara a los dioses para pedirles salud, y en el mismo sacrificio se diera una comilona contra la salud. Se extrañaba de que algunos esclavos que veían a sus dueños comer vorazmente no hurtaran nada de los platos. Elogiaba a los que se disponían a casarse y no se casaban, a los que iban a hacerse a la mar y no zarpaban, a los que iban a entrar en política y no lo hacían, a los que iban a criar a sus hijos y no los criaban, y a los que estaban preparados para servir de consejeros a los poderosos y no se acercaban a ellos. Decía, además, que se debe tender la mano a los amigos, pero sin cerrar el puño.

Cuenta Menipo en su *Venta de Diógenes* que, cogido prisionero y siendo vendido como esclavo, le preguntaron qué sabía hacer. Respondió: «Gobernar hombres». Y dijo al pregonero: «Pregona si alguien quiere comprarse un amo».

23. Diógenes Laercio, VI, 35 (SSR, V.B.266)

Decía que imitaba a los directores de un coro: que también ellos dan la nota más alta para que el resto capte el tono adecuado.

24. Diógenes Laercio, VI, 37 (SSR, V.B.158)

Al observar una vez a un niño que bebía en las manos, arrojó fuera de su zurrón su copa, diciendo: «Un niño me ha aventajado en sencillez». Arrojó igualmente el plato, al ver a un niño que, como se le había roto el cuenco, recogía sus lentejas en la corteza cóncava del pan.

25. Diógenes Laercio, VI, 38 (SSR, V.B.7, 33, 263)

Acostumbraba a decir que todas las maldiciones de la tragedia habían caído sobre él. Que, en efecto, estaba:

*sin ciudad, sin familia, privado de patria,
pobre, vagabundo, tratando de subsistir día a día.*

Afirmaba que oponía al azar el valor, a la ley la naturaleza y a la pasión el razonamiento. Cuando tomaba el sol en el Cráneo se plantó ante él Alejandro y le dijo: «Pídeme lo que quieras». Y él contestó: «No me hagas sombra».

26. Diógenes Laercio, VI, 40-41 (SSR, V.B.63, 272)

Platón dio su definición de que «el hombre es un animal bípedo implume» y obtuvo aplausos. Él desplumó un gallo y lo introdujo en la escuela y dijo: «Aquí está el hombre de Platón». Desde entonces a esa definición se agregó «y de uñas planas». (...)

Se paseaba por el día con una lámpara encendida, diciendo: «Busco un hombre».

27. Diógenes Laercio, VI, 49 (SSR, V.B.11)

A uno que le echaba en cara su exilio, le dijo: «Pero por ese motivo, desgraciado, vine a filosofar». Y otra vez, cuando uno le dijo: «Los sinopenses te condenaron al destierro», dijo: «Y yo a ellos a la permanencia en su ciudad».

28. Diógenes Laercio, VI, 53 (SSR, V.B.59)

Cuando a Platón le preguntaron: «¿Qué te parece Diógenes?», respondió: «Un Sócrates enloquecido».

29. Diógenes Laercio, VI, 63 (SSR, V.B.355, 360)

Al serle preguntado qué había sacado de la filosofía, dijo: «De no ser alguna otra cosa, al menos el estar equipado contra cualquier azar». Preguntado que de dónde era, respondió: «Cosmopolita».

30. Diógenes Laercio, VI, 69 (SSR, V.B.147, 473)

Al preguntarle qué es lo más hermoso entre los hombres, contestó: «La sinceridad». (...) Acostumbraba a realizarlo todo en público, tanto las cosas de Deméter como las de Afrodita. Y exponía unos argumentos de este estilo: «Si el comer no es nada extraño, tampoco lo es en el ágora. No es extraño el comer. Luego tampoco lo es comer en el ágora». Masturbándose en público repetidamente, decía: «¡Ojalá se calmara el hambre también con frotarse la barriga!».

31. Diógenes Laercio, VI, 71 (SSR, V.B.7, 291)

Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo. Que deben, desde luego, en lugar de fatigas inútiles, elegir aquellas que están de acuerdo con la naturaleza quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necedad. Y que incluso el desprecio del placer, una vez practicado, resulta muy placentero. Y que, así como los acostumbrados a vivir placenteramente cambian a la situación contraria con disgusto, así los que se han ejercitado en lo contrario desprecian con gran gozo los placeres mismos. Conversaba sobre estas cosas y las ponía en práctica abiertamente, troquelando con nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad.

32. Diógenes Laercio, VI, 76 (SSR, V.B.90, 94, 97)

Se dice que murió tras haber vivido cerca de noventa años. Acerca de su muerte se cuentan versiones diversas. Pues unos refieren que, después de haberse comido un pulpo vivo, tuvo un tremendo cólico y murió a consecuencia de éste. Otros dicen que fue por contener su respiración.

33. Diógenes Laercio, VI, 79 (SSR, V.B.101)

Algunos dicen que, al morir, encargó que lo dejaran sin enterrar para que cualquier animal pudiera alimentarse de él, o que le arrojasen a un hoyo y le echaran encima un poco de polvo. Otros, que le echaran al Iliso, para ser de utilidad a sus congéneres.

34. Diógenes Laercio, VI, 85-86 (SSR, V.H.1, 18, 70)

Crates, hijo de Ascondas, era de Tebas. También éste es uno de los discípulos ilustres del Perro. Hipóboto, sin embargo, dice que no fue discípulo de Diógenes personalmente, sino de Brisón de Acaya. Como suyo se transmite este poemilla festivo:

*Pera es una ciudad que se alza en medio de la púrpura ilusión,
hermosa y espléndida, bañada de mugre, desprovista de todo,
en la que no atraca ningún alocado parásito,
ni ningún glotón, de los que se ufanan de sus cachas de puta.
Pero produce tomillo, ajos, higos y chuscos de pan,
por los cuales no combaten entre sí sus moradores,
ni se proveen de armas para defender su moneda o su honor (...)*

Le llamaban «el abrepuertas» porque entraba en cualquier casa y aconsejaba a sus habitantes.

35. Diógenes Laercio, VI, 87-88 (SSR, V.H.4)

De él cuenta Antístenes en sus *Tradiciones* que, al ver en una tragedia a Télefo que llevaba un pequeño hato y nada más en una situación lamentable, se sintió atraído a la filosofía cínica. Vendió su hacienda –y era una persona de notable posición–, logrando reunir unos doscientos talentos, y los repartió entre sus conciudadanos (...)

Cuenta Demetrio de Magnesia que confió su dinero a cierto banquero, con instrucciones de que, si sus hijos resultaban personas corrientes, se lo entregara; pero si se hacían filósofos, que lo repartiera entre el pueblo, pues aquéllos, al dedicarse a la filosofía, no necesitarían nada más.

36. Diógenes Laercio, VI, 96-98 (SSR, V.I.1)

También quedó cautivada por sus doctrinas la hermana de Metrocles, Hiparquía. Los dos eran de Maronea. Efectivamente, se enamoró de Crates, tanto por sus palabras como por su conducta, al tiempo que no prestaba ninguna

atención a los que la cortejaban, ni a su riqueza, ni a su nobleza ni a su hermosura. Para ella sólo existía Crates. Incluso amenazó a sus padres con el suicidio, si no la entregaban a él. Crates entonces fue llamado por los padres para disuadir a la joven y hacía todo lo posible para ello. Al final, como no la convencía, se puso en pie y se desnudó de toda su ropa ante ella, y dijo: «Éste es el novio, ésta tu hacienda, delibera ante esta situación. Porque no vas a ser mi compañera si no te haces con estos mismos hábitos».

La joven hizo la elección y, tomando el mismo hábito que él, marchaba en compañía de su esposo y se unía con él en público y asistía a los banquetes. Fue precisamente en un banquete en casa de Lisímaco donde rebatió a Teodoro el apodado el Ateo, dirigiéndole el sofisma siguiente: lo que no sería considerado un delito si lo hiciera Teodoro tampoco será considerado delito si lo hace Hiparquia. Teodoro no comete delito si se golpea a sí mismo, luego tampoco lo comete Hiparquia si golpea a Teodoro. Él no replicó a esta frase, pero le arrancó el vestido. Pero Hiparquia ni se alarmó ni quedó azorada como una mujer cualquiera. Sino que, cuando él le dijo: «¿Ésta es la que abandonó la lanzadera en el telar?», respondió: «Yo soy, Teodoro. ¿Es que te parece que he tomado una decisión equivocada sobre mí misma, al dedicar el tiempo que iba a gastar en el telar en mi educación?». Esta y otras mil anécdotas se cuentan de la filósofa.



Alexandre et Diogène, óleo de Jacques Gamelin de 1763 que representa el encuentro entre el rey y el filósofo. En el Musée des Beaux-Arts de Carcassonne.

COMENTARIO DE TEXTO

Séneca, *Sobre los beneficios*, V, 4, 3-4 (SSR, V.B.258)

Es forzoso que yo sea superado en beneficios por Sócrates y es forzoso que lo sea por Diógenes, quien avanzó desnudo en medio de las riquezas de los macedonios, desdeñando la opulencia de un rey... Fue más poderoso y rico que Alejandro, que era entonces dueño del mundo, porque podía rechazar mucho más de lo que aquel rey podía ofrecerle.

Al igual que ocurre en numerosos pasajes de Epicteto y de otros filósofos estoicos, Séneca expresa aquí su admiración por Sócrates y Diógenes. Los estoicos, a pesar de mostrar un interés mucho mayor por cuestiones especulativas, como las que se refieren al criterio de verdad o al estudio de la naturaleza, son herederos tanto del quehacer socrático como del movimiento cínico. Así se nos ha transmitido de acuerdo con una línea sucesoria que enlaza a Sócrates, Antístenes, Diógenes, Crates y Zenón de Citio, aunque tal vez se trate de una reconstrucción típica del periodo helenístico, en el que a menudo se quiso encontrar mayor continuidad entre escuelas y filósofos de la que realmente existió.

En cualquier caso, entre el socratismo, el cinismo y el estoicismo puede observarse una clara continuidad e incluso una buena dosis de admiración por parte de estos últimos. No en vano, parece que desde antiguo se referían al cinismo como un «atajo hacia la virtud» (D.L., VI, 104), destacando su serenidad frente a los acontecimientos y las opiniones ajenas. Del mismo modo que Epicuro señalaba (M.C., 11) que, de no ser por el temor a los dioses y a los fenómenos naturales, no sería necesario el estudio de la naturaleza, parece que los estoicos indican que el estudio de la lógica y de la física no serían imprescindibles si fuesen capaces de vivir como lo hacen los cínicos, que además renuncian a la erudición y poseen un concepto de la filosofía mucho más cercano al de Sócrates.

La cuestión que aborda Séneca en esta ocasión es la del rechazo cínico de la riqueza y de cualquier posesión material. Es bien sabido que el propio Sócrates nunca tuvo demasiado dinero, aunque, a diferencia de Diógenes, sí tuvo una casa y una familia. La renuncia cínica, no obstante, tiene su origen en la interiorización socrática de los valores, que le llevó a mostrarse indiferente ante lo que la mayoría de sus conciudadanos consideraban más valioso: la riqueza, el poder, la fama, etc. Cuenta Diógenes Laercio que, cuando Sócrates paseaba por los mercados de Atenas y observaba aquella abundancia de mercancías llegadas de todas partes, se asombraba de la enorme cantidad de cosas que no necesitaba (D.L., II, 25; SSR, I.D.1). Tomando este ejemplo, los cínicos, y Diógenes en particular, dieron un paso más allá renunciando a todo lo que no fuera estrictamente necesario, amparándose en la distinción popularizada por los sofistas entre *phýsis* y *nómos*, entre lo natural y lo convencional.

Donald R. Dudley (2017, p. 44), gran estudioso del desarrollo del cinismo en el mundo antiguo, señala con precisión el origen socrático de la actitud y el modo de vida de Diógenes, que lleva al extremo determinados rasgos de su carácter:

«La historia al menos está bien narrada: Diógenes representa al *sofós* socrático, con sus principales características llevadas al extremo. La frugalidad se convierte en un estricto ascetismo; la ironía (*ειρωνεία*) se sustituye por la *parresía*; la moderación por la *apatheia* (*ἀπαθεία*). El rechazo socrático a las opiniones del vulgo se convierte en la desvergüenza cínica (*ἀναιδέια*). Igual que Sócrates, Diógenes comparaba la habilidad de los artesanos con el descuido de otros asuntos humanos. También igual que Sócrates, su misión consistía en exhortar a la gente a no preocuparse por el dinero ni por ganarlo, sino por sus propias almas».

Puede recordarse lo que se cuenta que respondió Platón cuando se le preguntó por Diógenes: es Sócrates enloquecido (VI, 54; SSR, V.B.59), *Σωκράτης μαινόμενος*. Pronunciara realmente o no estas palabras, lo que la anécdota muestra es, por un lado, el distinto carácter y la polémica entre Platón y Diógenes y, por otro, los rasgos socráticos que, a pesar de las extravagancias y provocaciones, aún se adivinan en el comportamiento del cínico.

Un breve vistazo a las anécdotas que se cuentan a propósito de Diógenes bastaría para comprender el motivo de las afirmaciones de Séneca. El cínico renuncia a todo con el propósito de salvaguardar su libertad y de estar preparado ante cualquier circunstancia que el azar pueda presentar. La aparente pobreza del cínico no es sino la verdadera riqueza del que no necesita nada más que lo que ya posee, lo que nadie puede arrebatarse. Cuando el individuo comprende que la auténtica fuente de sus desgracias es aquello que la sociedad le impone como fundamento de su felicidad, entonces aprende a desprenderse de todo lo artificial, superfluo, convencional. Sócrates había plantado los cimientos de la conducta cínica con su indiferencia frente a las opiniones ajenas y los valores tradicionales e incluso ateniéndose a los dictados de la razón frente a decisiones políticas y judiciales. Sin embargo, Diógenes da un paso más allá y renuncia a las raíces que tanta importancia tuvieron para el maestro, entendiendo que la polis es otra construcción convencional, es parte del *nomos* que oprime al individuo y suprime su libertad. Frente a los epicúreos, el cínico no huye ni se aparta de esa sociedad enfermiza, sino que tiene el propósito, como indicara el oráculo, de alterar y subvertir los valores, de alertar a los individuos sobre los peligros de su propia cultura para que despierten e inicien un nuevo modo de vida.

Como se observa, el pasaje de Séneca vincula inicialmente a Diógenes con Sócrates, para separarlo posteriormente de Alejandro Magno. La anécdota más conocida del cínico nos presenta al filósofo pidiendo al soberano del mundo que se aparte para no taparle el sol, ya que no puede ofrecerle ninguna otra cosa que necesite (D.L., VI, 38; SSR, V.B.33). Tal como señala la mayoría de los estudiosos, es muy probable que este encuentro nunca tuviese lugar, a pesar de lo cual, como indica García Gual (1987, p. 29), no pierde su simbolismo ni su fuerza expresiva. En los supuestos encuentros entre ambos y en las distintas historias que se cuentan al respecto, algunas tienden a presentar a Alejandro como un tirano infeliz y vanidoso, mientras otras destacan su admiración por el filósofo y el modo de vida cínico: se dice que afirmaba que, si no hubiera sido

Alejandro, le habría gustado ser Diógenes (D.L., VI, 32; SSR, V.B.31). Lo que siempre se destaca es la superioridad del cínico, su libertad e independencia con respecto a las ambiciones que subyugan al tirano, que no puede decidir por sí ni atenerse a los dictados de la naturaleza, sino que se encuentra sometido a las exigencias de absurdas convenciones que le llevan a arriesgarlo todo a cambio de riquezas, poder y fama.

Las conquistas de Alejandro y los macedonios abren el camino de algo que los cínicos ya habían anticipado, a saber, un nuevo modo de vida que reemplace el modelo tradicional de la polis y, en consecuencia, un nuevo tipo de relación entre los seres humanos. Como se sabe, Filipo de Macedonia y su hijo son los principales responsables de la instauración de un nuevo modelo político e histórico que suprimió la autonomía de las polis griegas y convirtió a los ciudadanos en súbditos. Cuando otras corrientes helenísticas propongan la sustitución de la polis por la *phýsis*, cuando se aparten del *nómos*, en buena medida lo harán porque no habrá otro remedio, dado que la situación política ya no permite la participación ni la búsqueda de objetivos comunes que caracterizaron los siglos anteriores. Los cínicos, sin embargo, incluso antes de tal contexto, defendieron que la vida feliz solo es posible al margen o, más bien, en contra de la polis y de todo lo convencional que lleva consigo. Diógenes renuncia a todo aquello que Sócrates tanto valora en el *Critón*, la educación y la protección que ofrece la ciudad a cambio de obediencia, y se considera apátrida, negándose a someterse a ninguna ley artificial (ya pertenezca a un código legal o no esté siquiera escrita), atendiendo tan solo a los dictados de la naturaleza. El filósofo de Sínope parece haber sido el primero en describirse a sí mismo como cosmopolita, pues su patria es el universo entero, el lugar al que verdaderamente pertenece y en el que se siente enraizado es la naturaleza misma. Antes de que Filipo y Alejandro destruyesen el modo de convivencia de la polis, los cínicos estaban ya sugiriendo que debe ser sustituido por otra manera de vivir.

En conclusión, como indicábamos, es muy probable que esta anécdota, como tantas otras, tenga muy poco de histórica y mucho de legendaria, pero nos permite comprender el mensaje cínico a la perfección. El individuo es libre y soberano si se desprende de lo superficial, de todo aquello que contribuye a imponerle trabas que no están en su naturaleza. Por lo tanto, Diógenes no es súbdito ni inferior al hombre considerado el más rico y poderoso del mundo; desde cierta perspectiva, se cree superior precisamente por haberse desprendido de todo lo innecesario, no preocupándose por aquello que más desasosiega a los seres humanos. También Crates e Hiparquía renunciaron a su hacienda e incluso aquel pidió a un banquero que, si sus hijos se convertían en filósofos, repartieran el dinero entre la gente, pues ellos no lo necesitarían (D.L., VI, 88; SSR, V.H.4). De manera semejante, a propósito de la relación del cínico con el dinero y el poder, se cuenta una anécdota en la que a veces aparece Aristipo o Platón (D.L., II, 68; SSR, IV.A.44; D.L., II, 104; VI, 58; SSR, V.B.56) según la cual le decían que si adulara a Dionisio, el tirano de Siracusa, no tendría que lavar verduras, pues viviría acomodadamente; a lo que él respondía que si ellos lavaran verduras, no tendrían que adular a Dionisio.

Diógenes se convirtió en una figura legendaria por su peculiar modo de vida, llegando a ser descrito por ciertos admiradores como un hombre del linaje de Zeus, un verdadero «perro celeste», pues, en contra del famoso pasaje aristotélico (*Política*, 1253a) en el que se afirma que quien pueda vivir al margen de la polis es una bestia o un dios, infrahumano o suprahumano, el cínico llevará la vida más divina posible siguiendo el ejemplo del perro. Y es que «decía que era característica de los dioses no necesitar nada, y de los semejantes a los dioses el desear pocas cosas» (D.L., VI, 104; SSR, V.A.135).

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

ἀναιδεία (anaideía)

A pesar de que el cinismo constituye un modo de vida más que una escuela teórica o una doctrina, el de ἀναιδεία es uno de los conceptos centrales de esta corriente. En su propuesta de seguir los preceptos de la naturaleza y rechazar las imposiciones del νόμος, el cínico lleva una conducta desvergonzada, impúdica, irrespetuosa, ya que precisamente ese pudor o vergüenza no pertenecen a la naturaleza (tal como se observa en los niños o en el resto de animales), sino que han sido impuestos cultural y convencionalmente. El cínico no deja de hacer en público lo que hace en privado, ni tiene en cuenta lo políticamente correcto o las opiniones establecidas, ya que su conducta está guiada por lo que la razón le muestra como natural y beneficioso.

El término supone la inversión directa de uno de los dones de Zeus, en la versión platónica del mito de Prometeo (*Protágoras*, 322c), que Hermes hace llegar a los hombres para crear vínculos sin los cuales las ciudades no podrían existir. Con su provocativa conducta, los cínicos pretenden mostrar que este αἰδώς es un obstáculo artificial para la vida libre y feliz. Es un pudor, vergüenza o respeto que nos obliga a actuar con falsedad y que nos aparta de lo verdaderamente valioso, que es la conducta espontánea y el trato natural con nuestros semejantes. El mito de Prometeo no es para el cínico sino el relato que legitima «lo políticamente correcto», que nos obliga a seguir a la mayoría y a llevar una conducta que jamás se salga de los márgenes establecidos convencionalmente por la sociedad. Frente a ello, la desverguenza cínica nos recuerda que no hay ley ni valor verdadero al margen de la naturaleza.

παρρησία (parrhēsia)

Literalmente, puede entenderse como el decirlo todo. Se ha traducido como sinceridad, honestidad, libertad de palabra o de expresión. No obstante, en la filosofía cínica tiene un sentido más específico, que constituye, en cierto modo, el correlato verbal de la ἀναιδεία. No es solamente una libertad de expresión, sino la franqueza del cínico que, como se comprueba de manera prístina en las anécdotas de Diógenes, está dispuesto a expresar sin tapujos lo que piensa, aunque ofenda al que lo escucha y a pesar de las consecuencias que tales palabras puedan tener para sí mismo. La παρρησία del cínico, como la picadura del tábano socrático (Platón, *Apología*, 30e), pretende ser un estímulo para la

reflexión que, a pesar de la molestia inicial, nos empuje a comprender cuál es el modo de vida adecuado y natural para el ser humano. Por eso, según Estobeo (III, 13, 44), Diógenes afirmaba que los otros perros mordían a los enemigos; él a los amigos, para salvarlos. (SSR, V.B.149)

Ha sido definida por Foucault como «un decir libre que implica un riesgo» (2010, p. 30), el coraje de decir la verdad, como hizo el propio Sócrates en su juicio y como acostumbraba a hacer Diógenes, con el objetivo de suscitar la reflexión, utilizando medios poco convencionales en la discusión filosófica, pero imprescindibles en un contexto en el que el individuo está adormecido y sometido por el yugo de la cultura y las costumbres, esto es, por el *nomos*.

ἡδονή (*hēdonē*)

Es bien conocido el rechazo radical del placer por parte de los cínicos, hasta el punto de que llevó a Antístenes a decir que preferiría la locura antes que el placer. Desde su perspectiva, el hedonismo convierte al individuo en dependiente de aquellos objetos o actividades que generan placer, con lo cual se ve comprometida la libertad, precisamente la condición que los cínicos quieren salvaguardar a toda costa.

Aristipo y los cirenaicos hacen del placer la guía y el fin último de nuestra conducta, proponiendo un hedonismo que, como se sabe, difiere notablemente de la propuesta epicúrea. Esta escuela parece afirmar la superioridad de los placeres corporales respecto a los anímicos (D.L., II, 75; SSR, IV.A.96) y los define como un movimiento (D.L., II, 86; SSR, IV.A.172), frente al placer catastemático del epicureísmo. Para los cirenaicos, como también para Platón (*República*, 584e-585a), a pesar de las diferencias, no hay tan solo dos estados, placentero y doloroso, sino también un estado intermedio, pues para ellos la mera ausencia de dolor no constituye placer alguno.

El placer, como muestran de manera clara los niños y los animales, es el bien al que se tiende de manera natural, por lo que carece de sentido la propuesta de abstenerse de él. El hedonismo cirenaico propone disfrutar del placer siempre que sea posible, con independencia de su origen, pues lo importante es la propia sensación, siempre que seamos capaces de dominarlo y no tengamos que renunciar a nuestra libertad. Como explica de manera elocuente Guthrie (vol. III, 1988, p. 467): «ser dueño de los placeres no significaba privarse de ellos sino disfrutarlos sin estar a su merced, de la misma forma que dominar un barco o un caballo no significaba no usarlo sino conducirlo a donde uno quería».

διαλεκτική (*dialektikē*)

La dialéctica de los megáricos, más que en la conversación socrática y su intercambio de preguntas y respuestas, parece basarse en la argumentación de los filósofos de Elea, especialmente de Zenón y su estilo erístico. Sus razonamientos, cuya función es más polémica que demostrativa, se basan en las oposiciones y contraposiciones entre términos que llevan a conclusiones que generan perplejidad. Como indica Salvador Feliú (1977, p. 50): «Euclides parece

afirmar que las dos únicas formas posibles de relacionar conceptos son la identidad y la separación total o contradicción. A este respecto, cabe destacar la negativa explícita de Euclides a emplear razonamientos por analogía, semejantes a los usados por Sócrates. No existe «lo semejante» como término medio entre lo idéntico y lo contradictorio».

Tomando esta posición como punto de partida, Eubúlides desarrolló varios argumentos dialécticos que, como los de Zenón, generan perplejidad y hacen dudar tanto de las apariencias sensibles como de la precisión del lenguaje para describir lo real. Algunos de sus argumentos más famosos son: el sorites (σωρείτης), el montón (que de nuevo recuerda al razonamiento zenoniano sobre los granos de mijo, muy semejante al del calvo). La pregunta es la siguiente: ¿cuándo un montón deja de ser un montón y alguien se convierte en calvo? La extracción de dos o tres o cuatro granos o pelos no es suficiente. Por lo tanto, ¿en qué momento algo deja de ser lo que es o se convierte en lo contrario de lo que es? ¿En qué momento un cambio cuantitativo genera uno cualitativo?

Por último, una de las paradojas más famosas en la historia de la lógica es, sin duda, la del mentiroso (Cicerón, *Sobre la adivinación*, II, 11; *Cuestiones Académicas*, II, XXIX.95-XXX.97), que pone en tela de juicio el carácter necesariamente verdadero o falso de una proposición, ya que, quien afirma que miente, ¿miente o dice la verdad? El argumento, como se sabe, se atribuía también a Epiménides, quien había declarado que todos los cretenses mienten, siendo él mismo cretense.

κυνικός (kynikós)

Cuenta Diógenes Laercio (VI, 13) que Antístenes conversaba en el gimnasio del Cynosarges, situado fuera de las murallas de Atenas, lugar de reunión habitual para extranjeros e hijos bastardos, que no gozaban de los privilegios políticos de los ciudadanos atenienses. Es posible que de este término provenga el nombre de la escuela, aunque lo más razonable es pensar que fue Diógenes y su asociación con el perro el motivo real. El adjetivo *κυνικός* proviene del sustantivo *κύων*, perro, por lo que podría traducirse como perruno, lo propio del perro. Y es que, aunque los cínicos encontraron un modelo de vida en el comportamiento animal, en el ratón que vive despreocupado y en arenques, gallos y demás extravagancias, el perro se convirtió en el emblema de Diógenes por representar a la perfección aquello que él pretendía ser. Como indica Platón (*República*, 375e), el perro, como los guardianes, es manso y amistoso con los amigos, aunque fiero con los enemigos. Puede vivir en el campo y en la ciudad, adaptándose a cualquier circunstancia, aceptando los desperdicios de los que creen llevar una vida mejor. El perro hace de cualquier rincón un hogar y, sobre todo, carece del pudor y la vergüenza que caracterizan a la sociedad humana y que coartan la libertad y la felicidad del individuo. Tampoco posee ninguna ambición, más allá de su deseo natural de encontrar un sustento y vivir tranquilo.

Como es sabido, Sloterdijk (2003, pp. 189-190), en su *Crítica de la razón cínica*, distingue los sentidos antiguo y moderno del término, separando el

moderno cinismo aburguesado del antiguo quinismo, primario, agresivo y enemigo del idealismo.

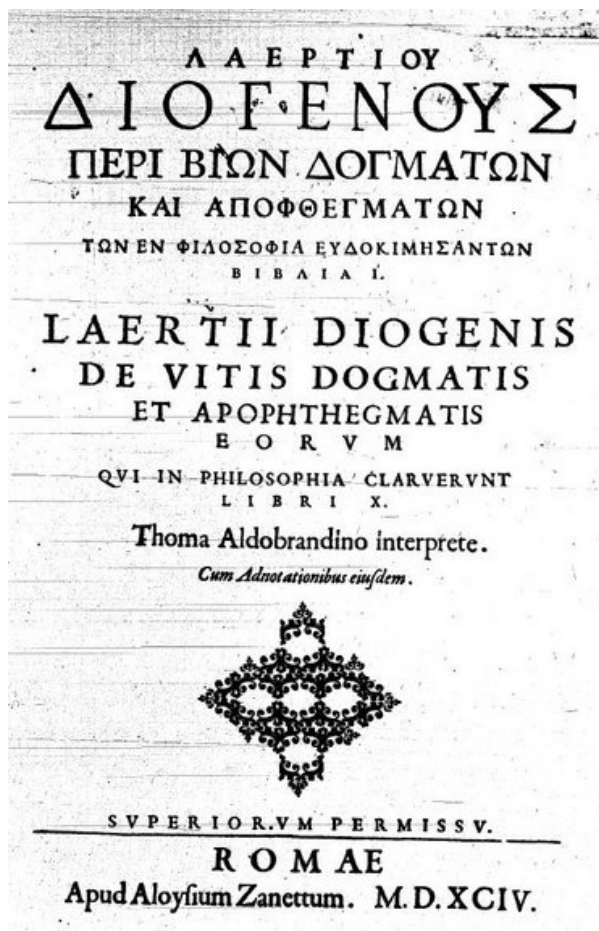


Imagen de la edición de las *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, realizada por Tomasso Aldobrandi en 1594.

TEXTOS – BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

García Gual, C., *La secta del perro*, Madrid, Alianza, 2018, pp. 54-55.

Acerca de la valoración de Diógenes como pensador y su función en la historia del cinismo, hay cuatro interpretaciones en la historiografía filosófica moderna, según lo esquematiza G. Giannantoni (III, 463, 65), con su habitual precisión:

La primera postura, representada por E. Zeller, considera el cinismo como una tendencia homogénea en la que contribuyeron Antístenes, Diógenes y Crates; en esa colaboración escolar se diluye un tanto la originalidad de Diógenes.

La segunda ve en Diógenes al fundador del cinismo práctico, de la vida a lo perro, el *kynikòs bíos*, a partir de las ideas de Antístenes sobre la oposición de la *physis* contra el *nómos* y la *dóxa*, extremando aquel las tesis de este, mediante el ejemplo de una vida acordada a tal idea. (Así por ej., M. Pohlenz y R. Höistad).

La tercera ve en Diógenes no a un pensador, sino a un tipo original; destacado no por sus doctrinas, sino por su personalidad enorme y escandalosa. (Así W. Windelband, E. Norden, K. von Fritz).

La cuarta «separa netamente a Diógenes de Antístenes, niega que haya una escuela cínica con una sucesión propia y hace justamente de Diógenes el fundador, teórico y práctico, del cinismo. Esta orientación la representan, con motivaciones diversas, si bien convergentes, Schwartz y Wilamowitz, Dudley y Sayre», y a ella parece querer sumarse también Giannantoni (III, p. 465).

Como indica Diógenes Laercio, VI, 103, ya los antiguos discutían acerca de si el cinismo era una auténtica escuela o «secta» filosófica, *haíresis*, o más bien, una simple actitud, *énstasis*, una postura radical, sin duda, ante la vida; un determinado *bíos* filosófico como «sendero abreviado para la felicidad», con unas pocas ideas básicas y sin sentido escolar. Aun aceptando que lo definitivo en el cinismo es, en efecto, esa *énstasis*, esa disposición vital, creemos, sin embargo, que las ideas socráticas de Antístenes –acerca del esfuerzo, la autosuficiencia del sabio, la ascesis, con los ejemplos de Heracles y Ciro, etc.– son recogidas y relanzadas por Diógenes, que extrema la actitud de enfrentamiento a lo convencional, sean leyes u opiniones.

Long, A.A., «La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística», en Bracht Branham, R., Goulet-Cazé, M.O. (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 2000, p. 49.

El estilo anecdótico de Diógenes Laercio suele ser un impedimento para la información filosófica. En el caso del cínico Diógenes, sin embargo, anécdota y aforismo deberían explicarse como los vehículos esenciales de su pensamiento. No era la clase de filósofo que funda una escuela con un programa, un lugar de reunión y un sucesor reconocido. De haber actuado así, hubiera traicionado su radical empeño de refutar las convenciones. Sin embargo, sería equivocado interpretar a Diógenes como otra cosa que un filósofo en una larga tradición griega reconocida; un filósofo de los que pasean y hablan, por así decir. En su forma de discurso, comparte características con los primeros críticos de la ética convencional, especialmente con Jenófanes, Heráclito y, por encima de todos, Sócrates en algunas de las versiones que de él tenemos. Pero al mismo tiempo, la voz de Diógenes es muy personal, como él mismo se propuso. Buscaba publicidad, y no es demasiado aventurado conjeturar que consideraba la narración biográfica sobre su persona como un material adecuado para la reflexión filosófica. Su estilo de vida, en otras palabras, no se interpreta mejor como una espontánea proclamación de sus convicciones, sino como un intento premeditado de construir una vida que da pie a la clase de tradición anecdótica que

recoge Diógenes Laercio. Diógenes no sólo se proponía arrancar de su complacencia a su audiencia inmediata, sino pasar a la historia como un perro cuyo ladrido proyectara su eco en los relatos que la posteridad conservara sobre él. Este punto parece haber sido olvidado por los estudiosos modernos. Para los antiguos griegos, con su interés por perpetuar la propia memoria, es probable que eso cayera por su mismo peso. En cualquier caso, nuestro Diógenes forma parte de la tradición anecdótica y en ella tiene su lugar. Deberíamos permitir que ello indujera a pensar no sólo en sus doctrinas, sino también en su concepto del papel del filósofo como modelo de vida.

Foucault, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*, Buenos Aires, F.C.E., 2010, pp. 32-33.

Para decirlo en dos palabras, la *parrhesía* es, por ende, el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que concibe, pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha.

Como advertirán, entonces, la práctica de la *parrhesía* se opone punto por punto a lo que es, a fin de cuentas, el arte de la retórica. De manera muy esquemática, puede decirse que la retórica, tal y como se la definía y practicaba en la Antigüedad, es en el fondo una técnica que incumbe a la manera de decir las cosas, pero no determina en modo alguno las relaciones entre quien habla y lo que dice. La retórica es un arte, una técnica, un conjunto de procedimientos que permiten al hablante decir algo que tal vez no sea en absoluto lo que piensa, pero que va a tener por efecto producir sobre aquel a quien se dirige una serie de convicciones, que va a inducir una serie de conductas, que va a establecer una serie de creencias. En otras palabras, la retórica no implica ningún lazo del orden de la creencia entre quien habla y lo que éste enuncia. El buen retórico, el buen rétor, es el hombre que puede perfectamente y es capaz de decir muy otra cosa que lo que sabe, muy otra cosa que lo que cree, muy otra cosa que lo que piensa, pero de decirlo de tal manera que, en resumidas cuentas, lo que diga –que no es ni lo que cree, ni lo que piensa, ni lo que sabe– será, llegará a ser lo que creen y creen saber aquellos a quienes él se ha dirigido. En la retórica se deshace el lazo entre el que habla y lo que dice, pero su efecto consiste en establecer una relación vinculante entre la cosa dicha y aquel o aquellos a quienes ésta se dirige. Como verán, desde este punto de vista, la retórica es exactamente lo contrario de la *parrhesía*, que implica en cambio una instauración fuerte, manifiesta, evidente entre quien habla y lo que dice, porque el hablante debe manifestar su pensamiento, y en ella no se trata de decir algo distinto de lo que se piensa. La *parrhesía* establece, pues, entre quien habla y lo que dice un lazo fuerte, necesario, constitutivo, pero abre bajo la forma del riesgo el vínculo entre el hablante y su interlocutor. Después de todo, en efecto, la persona a quien uno se dirige siempre tiene la posibilidad de no hacer oídos a lo que se le dice. Puede sentirse ofendida, puede rechazarlo y, en definitiva, puede castigar o vengarse de quien le ha dicho la verdad. La retórica, por consiguiente, no implica un lazo entre quien habla y lo que se

dice, y su finalidad es en cambio instaurar una relación vinculante, una relación de poder entre lo que se dice y la persona a quien uno se dirige; la *parrhesía*, al contrario, entraña un lazo fuerte y constituyente entre el que habla y lo que dice y, por el efecto mismo de la verdad, el efecto de ofensa de la verdad, inaugura la posibilidad de una ruptura del vínculo entre el hablante y la persona interpelada por él. Digamos, para ser muy esquemáticos, que el rétor es, o en todo caso puede perfectamente ser, un mentiroso eficaz que obliga a los otros. El parresiasta, al contrario, será el decididor valeroso de una verdad con la cual se arriesga él mismo y arriesga su relación con el otro.

Onfray, M., *Las sabidurías de la antigüedad*, Barcelona, Anagrama, 2007, pp. 124-125.

Dado que ciertos textos hablan de la igualdad de todos los placeres, de la ausencia de diferencias entre los del cuerpo y los del espíritu, mientras que otros aseguran la superioridad de los goces corporales sobre todos los demás, ¿qué se puede creer?, ¿qué hay que pensar?

Aunque nada con base documental permite afirmarlo, es posible formular la hipótesis de que, en Aristipo, el cuerpo es el alma y a la inversa, que la dicotomía platónica parece incluso inexistente o, al menos, desprovista de compromisos semejantes a los nuestros, puesto que hoy vivimos bajo la influencia formativa del imaginario dualista cristiano. De manera que los placeres del alma y los del cuerpo, cuya distinción es meramente artificial, designan estados de júbilo, puesto que son experimentados, vividos y percibidos por la misma identidad corporal, la misma subjetividad carnal. Pues recordemos que Aristipo no deja de ver en los cinco sentidos las modalidades del conocimiento y las vías de acceso a la certeza, en sí misma conjetural y relativa al sujeto que percibe y restituye su percepción.

Este placer corporal proporciona la medida del ideal hedonista, pues señala aquello a lo que hay que tender, de la misma manera que el displacer indica lo que es menester evitar a toda costa. Se trata de reactivar los movimientos naturales que el niño ha perdido tras una educación mal orientada. La negatividad coincide con el dolor, el sufrimiento, la aflicción, el mal. Es bueno todo lo que conduce al filósofo en la dirección de la alegría, siempre que no se pague ésta con una alienación. Nunca un placer cirenaico debe lograrse al precio de un displacer presente o futuro, displacer que emana de la limitación de la libertad del individuo. El goce de Aristipo coincide con el de un libertario que no pone nada por encima de la libertad, ni siquiera, y mucho menos, el placer...

En las antípodas de la crítica clásica que se ha opuesto al hedonismo en todos los tiempos, el goce no se realiza contra la conciencia ni a pesar de ella; por el contrario, aquél necesita de ésta para ser verdadero goce. El goce de las bestias –léase o reléase Lactancio– jamás interesó a Aristipo. ¿Qué sería, por otro lado, un placer al que la conciencia, la razón, la cultura o la reflexión no prestaran forma alguna? ¿qué sería un goce no trabajado por la inteligencia? Una descarga nerviosa que recorre los músculos de una rana descerebrada, un espasmo perdido en el cosmos, un derroche inútil que se pierde en el cielo...

En consecuencia, el placer al que aspira Aristipo es un placer querido, deseado, escogido, dominado, producido en atención a sí mismo. No desborda aquello que le da existencia ni lo arrastra lejos de sí, lo deja dentro de los límites de su ser, que jamás abandona su morada. El verdadero goce no consiste en ser consumido ni abrasado por los placeres, sino calentado por ellos. El desenfreno corporal y la orgía en que se diluyen la conciencia y la razón y se pierde el cuerpo, no tienen más interés para Aristipo que para Platón. El hedonista no se priva del instrumento que le permite la construcción de su placer, que no es otro que la conciencia, clara y lúcida, vigilante y en su lugar, siempre activa, perfecta y eficaz.

Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega, III*, Madrid, Gredos, 1994, pp. 474-475.

Aunque no podamos reconstruir plenamente la doctrina de Euclides, evidentemente se parece a la de Platón, en el sentido de que elevaba el bien al status de un principio metafísico eterno e inmutable, pero que, al estar de una manera más profunda y más inmediata bajo la influencia eleática, lo identificaba directamente con el Ser único de Parménides y declaraba que solamente de él se podía decir que existía. La doctrina de una pluralidad de Formas que existían de manera trascendente, era propia de Platón. Sin embargo, aun en la *República*, el bien se presenta como superior a las demás Formas (objetos de conocimiento), de las que se decía que le debían, de un modo no especificado, tanto su inteligibilidad como su existencia (509b); y en Aristóteles aparece que Platón, en sus últimos años, lo identificó con la unidad («el Uno»), al cual atribuyó un más alto grado de realidad que a las Formas. De las Formas mismas decía entonces, en términos de Aristóteles, que tenían un componente «material» así como uno formal, y que debían su existencia a la combinación del Uno con lo grande-y-pequeño; esto es, a la imposición de unidad y de límite a un continuo indefinido. En esta última etapa, el Uno mismo es «ser» o «existencia» (οὐσία), mientras que en la *República* se decía explícitamente que la única Forma de lo bueno, no era «el ser sino algo más allá del ser». Relacionado con este pasaje del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, hay otro en el último libro (1091b13) que no menciona nombres, y que los comentaristas suelen aplicar a Platón. Dice: «De aquellos que sostienen la existencia de substancias inmutables, hay algunos que identifican la unidad absoluta con la bondad absoluta, pero piensan que su substancia reside principalmente en su unidad». En la medida en que la información procedente de Cicerón y de Diógenes nos afecta, esa podría ser una formulación muy exacta de la postura de Euclides. Tanto él como Platón pensaron profundamente sobre las dificultades ontológicas legadas por Parménides, y probablemente tuvieron muchas discusiones amistosas acerca de la naturaleza del ser y de la unidad, y de su relación con el bien, que habían sido el objeto de la interminable búsqueda de Sócrates. Ningún verdadero discípulo de Sócrates podía dudar de que existía, pero para naturalezas más metafísicas que la suya, la doctrina de la unidad del ser creaba un serio problema.

Parménides había dicho que fuera del Único Ser, no existía nada; Euclides, que no existía nada fuera del Único Bien o, para seguir con más exactitud nuestras fuentes, que nada se oponía a él; es decir que el mal no existía. Von Fritz ha observado (*RE*, Suppl. V, col. 716) que incluso esto podría considerarse como una modificación de la teoría socrática, debida a su transformación (por influencia eleática) en una teoría especulativa. El corolario de «la virtud es conocimiento» consiste en que la maldad es un error, porque nadie, consciente y voluntariamente escoge el hacer mal. Esto priva al mal de todo status como poder positivo que se opone a la bondad, y lo reduce a mera inadecuación intelectual o a ausencia de conocimiento o, como observa Von Fritz, a una «nada lógica». Desgraciadamente, sin embargo, no tenemos constancia de argumentos por los que Euclides llegó a tal conclusión.

Al decir que el bien era uno, y que lo que se oponía al bien no existía, ¿defendía Euclides un monismo estrictamente parmenídeo, sustituyendo sólo «bien» por «ser» como la única cosa existente? Debido a la escasez de nuestra información, la respuesta a esta pregunta debe ser en parte especulativa, pero tal vez valga la pena intentarla. He sugerido la posibilidad de que «nada opuesto al bien» pudiera no ser lo mismo que «nada a no ser el bien», lo cual excluye una clase neutra. Una vez más, Robin puede haber acertado al sugerir una analogía con el atomismo físico de Leucipo y Demócrito. Éstos pensaron que se adherían al canon parmenídeo de la unidad del ser al identificarlo con «lo sólido» (o «lo lleno»), independientemente del hecho de que este uno estuviera representado por millones de diminutas partículas dispersas por el espacio (que era el «no ser»). En substancia eran una cosa, y sólo «lo sólido» existía. De igual manera, en lo que Robin llamó «atomismo lógico», la única substancia podía ser «lo bueno», único, homogéneo e inmutable, pero que podía dispersarse a través de una pluralidad de cosas particulares o de criaturas vivientes como su substancia. A ello deberían su ser, como las Formas para Platón. A pesar de las diferencias originadas por la interposición de las Formas igualmente inmutables entre la Forma del Bien y los mutables particulares en el mundo sensible del devenir, la equiparación de existencia con bondad (lo que es mejor es más plenamente real) sería una señal fundamental de semejanza entre las formas que estos dos hombres desarrollaron su común herencia de Sócrates.

Gardella, M., *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*, Buenos Aires, Rthesis, 2015, pp. 39 y 54-55.

Además de «dialécticos», los megáricos fueron también apodados «erísticos». Este adjetivo deriva del sustantivo griego *éris* («pelea, disputa, contienda») e indica el aspecto belicoso de la dialéctica megárica, que aspira a conseguir la victoria en todas las discusiones, por medio de la implementación de sutiles razonamientos, catalogados por la tradición como ridículas paradojas. Aunque el testimonio de la Suda citado señala que fue Brisón de Heraclea el precursor de la dialéctica erística, que fue luego acrecentada por Clinómaco y culminó con Zenón de Citio, ya en la propuesta filosófica de Euclides de Mégara se perciben

componentes erísticos, como indica Diógenes Laercio II.30 (SSR II.A.3, FS 57). Por otra parte, es verosímil suponer que los megáricos no se habrían llamado a sí mismos «erísticos», sino que, por el contrario, esta denominación habría surgido posteriormente de la mano de las críticas de ciertos filósofos que, como Platón y Aristóteles, se empeñaron en distinguir la dialéctica megárica, a la que llamaron de modo peyorativo «erística», de la que ellos consideraban la verdadera dialéctica (...)

La dificultad para reconstruir la ontología de los megáricos es que los testimonios abundan en consideraciones sobre la lógica y la dialéctica desarrolladas por el grupo, pero son parcos en detalles metafísicos. Sin embargo, contamos con algunos testimonios que permiten reconstruir la ontología de Euclides. Todos ellos, que versan sobre la naturaleza del bien, estuvieron sujetos a dos clases de interpretaciones: a causa de las menciones sobre la unidad e identidad del bien, la exégesis tradicional los acercó al eleatismo; a causa de las menciones sobre el bien y la virtud, la interpretación socrática los acercó a las preocupaciones éticas del Sócrates histórico. Sin embargo, todos estos testimonios presentan una metafísica *sui generis* que pone al bien como principio fundamental, lo cual no puede identificarse unilateralmente ni con la metafísica eleática ni con la ética socrática (...)

Euclides señala, en primer lugar, al bien como uno. Muchos traductores optan por reponer el infinitivo *einai* que aparece elidido, de modo de traducir «declaraba que el bien es uno». Sin embargo, creo que la omisión de la cópula en esta sentencia es intencionada y responde a determinada perspectiva sobre la naturaleza de la predicación que se encuentra en germen en este testimonio y que será luego tematizada extensamente por Estilpón, quien impugna la predicación atributiva al señalar que, si los atributos difieren del sujeto con respecto a la esencia y con respecto a las condiciones de existencia, no hay ninguna razón que permita conectarlos legítimamente. Si se interpreta la tesis de Euclides a la luz de la de Estilpón, vincular a la unidad con el bien a través de la predicación conllevaría el riesgo de pensar que la unidad es algo diferente al bien. Si la unidad fuera distinta al bien, el bien ya no sería uno, pues existiría la posibilidad de distinguir dos cosas: el bien y la unidad, que se presentaría como uno de sus atributos o accidentes. La ausencia de la cópula sugiere, en cambio, que la unidad es una determinación inherente al bien, una característica interna, de acuerdo con la cual éste no tiene partes ni alberga en su seno diferencia alguna.

FUENTES

- AULO GELIO, *Noches Áticas*, trad. de M.A. Marcos y A. Domínguez, León, Universidad de León, 2006. (Texto 1)
- DION DE PRUSA, *Discursos*, I-XI, trad. de G. Morocho, Madrid, Gredos, 1988. (Texto 19)
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. de C. García Gual, Madrid, Alianza, 2007. (Textos 2-11, 13-15, 17, 18 y 20-36)
- JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, trad. de J. Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993. (Textos 12 y 16)

BIBLIOGRAFÍA

- BRACHT BRANHAM, R., GOULET-CAZÉ, M.O. (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, trad. de V. Villacampa, Barcelona, Seix Barral, 2000.
- DUDLEY, D.R., *Historia del Cinismo. Desde Diógenes hasta el siglo VI d.C.*, trad. de J.C. Ruiz Franco, Madrid, Manuscritos, 2018.
- FELIÚ, S., *Socráticos menores: Cínicos, cirenaicos y megáricos*, Valencia, Universidad de Valencia, 1977.
- GARCÍA GUAL, C., *La secta del perro*, Madrid, Alianza, 1987.
- GARDELLA, M., *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*, Buenos Aires, Rhesis, 2015.
- GIANNANTONI, G., *Socratis et socraticorum reliquiae*, Nápoles, Bibliopolis, 1990.
- LAMPE, K., *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2015.
- MÁRSICO, C., *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y Cirenaicos*, Buenos Aires, Losada, 2013.
- MÁRSICO, C., *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires, Losada, 2014.
- MARTÍN GARCÍA, J.A., MACÍAS VILLALOBOS, C., *Los filósofos cínicos y la literatura moral serio-burlesca*, Madrid, Akal, 2008, 2 vols.
- MÜLLER, R., *Les mégariques. Fragments et témoignages*, Vrin, París, 1985.
- NAVIA, L.E., *Diogenes. The Man in the Tub*, Westport, Greenwood Press, 1998.
- OLIVER, J.P., «Cínicos y socráticos menores», García Gual, C. (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 201-215.
- ONFRAY, M., *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, trad. de A. Bixio, Barcelona, Paidós, 2002.
- PAJÓN, I., *Los filósofos cínicos. Antología de textos*, Madrid, Tecnos, 2019.
- SARTORIO, R., *Los cínicos. Diógenes Laercio*, Madrid, Alhambra, 1986.
- SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica*, trad. de M.A. Vega, Madrid, Siruela, 2003.
- TSOUNA, V., *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- ZILIOI, U., *The Cyrenaics*, Durham, Acumen Publishing, 2012.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- FERNÁNDEZ-GALIANO, M., «Diógenes y el cinismo primitivo», en *Cuadernos de la Fundación Pastor*, 8, 1964, 47-77.
<http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/641e7ac176a953f0799e9025ae507870.pdf>
- GARDELLA, M., «Euclides de Mégara, filósofo socrático», en *Ágora. Papeles de Filosofía*, 33,2, 2014, 19-37.
<http://www.usc.es/revistas/index.php/agora/article/viewFile/1471/1894>
- MACÍAS, C., «Algunas notas sobre el ideario y el modo de vida cínicos», en *Analecta Malacitana*, 26, 2009, 3-40.
http://www.anmal.uma.es/numero26/01_Cinicos.pdf
- VILLAR, F., «Los argumentos dialécticos de Eubúlides de Mileto: el Mentiroso, el Sorites, el Velado y el Cornudo», en *Factótum: Revista de filosofía*, 19, 2018, 48-59.
http://www.revistafactotum.com/revista/f_19/articulos/Factotum_19_5_VILLAR.pdf

Tema 2

LA ACADEMIA Y EL LICEO

OBJETIVOS

- Comprender el sentido sistematizador y selectivo de los continuadores de Platón y Aristóteles, que convirtieron sus ideas en un conjunto de doctrinas que formaron un sistema, creando así las primeras escuelas de filosofía.
- Delimitar el papel mediador de las dos grandes instituciones filosóficas de Atenas, la Academia y el Liceo, y sus rasgos comunes en la conservación y transmisión de los textos y las doctrinas de sus fundadores.
- Definir los rasgos esenciales de cada una de las escuelas, destacando los caracteres propios de cada una y el perfil de los filósofos que las dirigieron, mediante el análisis de los escasos fragmentos conservados.
- Identificar los términos filosóficos que forman el vocabulario de los platónicos y aristotélicos por la relevancia que adquirió en la trayectoria posterior de ambas tradiciones filosóficas.
- Analizar la labor hermenéutica de ambas escuelas en relación con las ideas y textos de sus maestros, destacando el contraste entre el diálogo vivo y abierto de los primeros pasos de ambas escuelas frente a la rigidez y ortodoxia que se observa en sus continuadores.
- Poner de manifiesto la importancia de estos primeros pasos de dos tradiciones filosóficas, platonismo y aristotelismo, que configuraron los conceptos fundamentales de la filosofía helenística y siguen siendo la fuente principal de la filosofía occidental.

ACTIVIDADES

- Lectura de los escasos fragmentos conservados de los primeros directores de la Academia y del Liceo, con especial atención a Espeusipo, Jenócrates, Teofrasto y Estratón de Lámpsaco.
- Análisis detenido de la tradición platónica, destacando las aportaciones de Espeusipo y Jenócrates en relación con la «teoría de las Ideas», la configuración del cosmos y la ética platónica.
- Estudio de las obras de Teofrasto y sus originales investigaciones sobre las sensaciones, los caracteres y algunas cuestiones de metafísica, en las que se percibe el perfil investigador del Liceo y la dificultad de interpretar con certeza las más complejas cuestiones del aristotelismo, en especial la doctrina sobre el entendimiento.
- Identificación de los temas esenciales de la Academia y del Liceo, delimitando su repercusión en las principales escuelas helenísticas, especialmente en el estoicismo, el epicureísmo y el neoplatonismo.

- Análisis hermenéutico del vocabulario y de los conceptos heredados de estas dos tradiciones, que han dejado una huella reconocible en la teología cristiana, en la filosofía medieval y en el pensamiento árabe.

SELECCIÓN DE TEXTOS

LA ACADEMIA

1. Diógenes Laercio, IV, 1

Esto es todo lo que nos fue posible recoger acerca de Platón, tras haber examinado afanosamente lo transmitido acerca de su persona. Le sucedió Espeusipo, hijo de Eurimedonte, ateniense, y del demo de Mirrinunte, hijo de su hermana, de Potona. Y estuvo al frente de la escuela durante ocho años, comenzando en la Olimpiada ciento ocho. Erigió las estatuas de las Gracias en el santuario de las Musas construido por Platón en la Academia. Y permaneció firme en los mismos principios de Platón. Sin embargo, en su carácter no mantuvo tal fidelidad. Porque, en efecto, era pronto a la ira y cedía a los placeres. Cuentan, pues, que en un momento de furor arrojó a su perrito a un pozo y que acudió a Macedonia a la boda de Casandro por su propio placer.

2. Diógenes Laercio, IV, 6

Jenócrates, hijo de Agatenor, era de Calcedonia. Desde joven él había sido discípulo de Platón, e incluso viajó en su compañía a Sicilia. Era tardo por naturaleza, de manera que Platón decía, al contrastarlo con Aristóteles, que «el uno necesitaba la espuela, y el otro el freno», y «qué asno entreno para enfrentarlo a qué caballo». Por lo demás, Jenócrates era serio y de aspecto siempre adusto, de modo que Platón le decía continuamente: «Jenócrates, sacrifica a las Gracias».

Pasaba la mayor parte del tiempo en la Academia, y si alguna vez tenía que ir a la ciudad, cuentan que todos los alborotadores y los porteros chillones se retiraban a su paso.

3. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, I, 16 (*Adv. Math.*, VII, 16)

Parece, en todo caso, que estos filósofos han afrontado la cuestión de modo incompleto, mientras que, en comparación con ellos, la han tratado de manera más exhaustiva quienes dijeron que las partes de la filosofía son la física, la ética y la lógica. De estos, el pionero es virtualmente Platón, por haber discutido muchas cuestiones de física, muchas de ética y no pocas de lógica. Pero quienes de manera más expresa se atienen a esta división son Jenócrates, los peripatéticos y también los estoicos.

4. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, I, 145-149 (*Adv. Math.*, VII, 145-149)

Así piensa Platón. Espeusipo, en cambio, dijo que, dado que las cosas son unas sensibles y otras inteligibles, el criterio de las inteligibles es la razón

cognitiva, mientras que el de las sensibles es la sensación cognitiva. Y sostuvo que la sensación cognitiva viene a ser aquella que participa de la verdad racional. Porque, así como los dedos del flautista o del arpista poseen una técnica artística potencial, aunque esta no encuentra su perfección directamente en los dedos, sino que se realiza totalmente a partir de la práctica guiada por la reflexión, y como la sensibilidad del músico posee una capacidad potencial para percibir lo armónico y lo inarmónico, aunque esta no nace espontáneamente, sino que proviene de la reflexión, así también la sensación cognitiva obtiene naturalmente de la razón la experiencia cognitiva que comparte con ella para un discernimiento infalible de los objetos existentes.

Jenócrates, por su parte, afirma que hay tres formas de existencia: una sensible, otra inteligible, y otra compuesta y opinable. De estas, la sensible es la que está dentro de los límites del cielo, la inteligible es la de todas las cosas que están más allá del cielo, y la opinable y compuesta es la del propio cielo, ya que este es visible por medio de la sensación e inteligible gracias a la astronomía. Dado este orden de cosas, Jenócrates declaraba como criterio de la existencia externa al cielo e inteligible la ciencia, de la interna al cielo y sensible, la sensación, y de la mixta, la opinión; y añadía que de estos criterios, en líneas generales, el que se ejercita mediante la razón cognitiva es firme y verdadero, y el que se ejercita mediante la sensación es verdadero, aunque no del mismo modo que el que se ejercita mediante la razón cognitiva, mientras que el criterio compuesto es por igual verdadero y falso, ya que una parte de la opinión es verdadera y la otra es falsa. De ahí que tengamos por tradición tres Moiras: Atropo, la Moira de las cosas inteligibles, que es inmutable; Cloto, la de las cosas sensibles; y Láquesis, la de las opinables.

5. Aristóteles, *Metafísica*, 1028b

Además, unos no admiten que haya nada fuera de las cosas sensibles, mientras que otros [admiten] realidades eternas, que las hay en mayor número y que son en mayor grado: así, Platón [admite] las Ideas y las Realidades Matemáticas como dos tipos de entidades, y la tercera, la entidad de los cuerpos sensibles; Espeusipo, por su parte, partiendo de lo Uno, pone más entidades y principios de cada entidad: un principio de los números, otro de las magnitudes y a continuación, el del alma, y de este modo amplía [el número de] las entidades. Otros, sin embargo, afirman que las Ideas y los Números poseen la misma naturaleza y que de ellos derivan las demás cosas, las líneas y las superficies, hasta llegar a la entidad del firmamento y a las cosas sensibles.

6. Diógenes Laercio, IV, 16

Polemón era hijo de Filóstrato, ateniense, del demo de Eea. De joven era tan intemperante y disoluto que acostumbraba a llevar consigo dinero para la satisfacción inmediata de sus deseos. Y además lo escondía en los rincones. Precisamente en la Academia junto a una columna se encontró una pieza de tres óbolos disimulada allí por él con un motivo semejante al que se ha dicho ahora.

Así que una vez, de acuerdo con otros jóvenes, irrumpió borracho y coronado festivamente en la escuela de Jenócrates. Pero éste, sin inmutarse nada, continuó su charla llanamente. Versaba sobre la templanza. Entonces el jovenzuelo, que lo escuchaba, se sintió captado poco a poco y llegó a ser tan amante del esfuerzo que sobrepasó a todos los demás y él le sucedió en la dirección de la escuela, a partir de la Olimpiada ciento dieciséis.

7. Diógenes Laercio, IV, 18

Y es que decía justamente Polemón que hay que ejercitarse en los hechos y no en las cavilaciones dialécticas, como quien hubiese aprendido de memoria un manual de armonía y no supiera ponerlo en práctica, de modo que uno causará admiración en el vaivén de las preguntas y las respuestas, pero que, en lo que es el modo de portarse, estará reñido consigo mismo.

8. Diógenes Laercio, IV, 21

Crates, cuyo padre fue Antígenes, era ateniense, del demo de Tría. Fue, a un tiempo, alumno y amado de Polemón. Y luego heredó la dirección de la escuela. Y tanto se amaban uno a otro, que no sólo tuvieron los mismos afanes, sino que se asemejaron uno a otro casi hasta en el último suspiro, y a su muerte compartieron la misma tumba.

Por eso Antágoras compuso para ambos el epigrama siguiente:
Cuenta, extranjero que por aquí cruzas, que bajo este sepulcro
cubiertos, aquí yacen Crates, de divino aspecto, y Polemón,
hombres magnánimos en concordia, de cuyas bocas
divinas iban fluyendo los discursos sagrados,
y cuya vida pura, arraigada en inmovibles principios,
se enderezaba por el inmortal sendero de la sabiduría.

9. Diógenes Laercio, IV, 24

Crantor de Solos, que era admirado en su patria, partió hacia Atenas y asistió a las lecciones de Jenócrates, siendo compañero de escuela de Polemón. Dejó escritos de memorias, de unas treinta mil líneas, de las que algunos atribuyen una parte a Arcesilao.

Cuentan que al ser preguntado que por qué le había cautivado Polemón, respondió que porque jamás le había oído hablar con un tono de voz más alto ni más bajo. Al ponerse enfermo, se retiró al santuario de Asclepio y por allí paseaba. Los demás acudieron a él de todas partes, pensando que lo había hecho no por enfermedad, sino porque quería establecer allí su escuela.

Entre éstos estaba precisamente Arcesilao, que deseaba que le presentara a Polemón, a pesar de su relación amorosa, como diremos en el capítulo sobre Arcesilao. Sin embargo, cuando recobró la salud, continuó asistiendo a las lecciones de Polemón, y por ello fue muy extraordinariamente admirado.

EL LICEO

10. Diógenes Laercio, V, 36-40

Teofrasto, nacido en Éreso, era hijo de Melantes, un tintorero, según dice Atenodoro en el libro octavo de sus *Paseos*. Éste fue primero oyente de su conciudadano Alcipo en su patria, luego asistió a las lecciones de Platón y luego se pasó a Aristóteles. Y al retirarse éste a Cálcide, le sucedió al frente de su escuela, en la Olimpiada ciento catorce.

Se cuenta que incluso un esclavo suyo, de nombre Pompilo fue filósofo, según refiere Mironiano de Amastris en el libro primero de sus *Capítulos históricos semejantes*. Teofrasto fue un hombre muy comprensivo y muy amante del trabajo, y, según cuenta Pánfila en el libro treinta y dos de sus *Recuerdos*, fue profesor de Menandro, el poeta cómico.

Era extraordinariamente benéfico y amigo del coloquio. Desde luego Casandro lo apreciaba y Tolomeo le hizo invitaciones. En tanta estima fue tenido por los atenienses que, como Agnonides se atreviera a entablar contra él un proceso de impiedad, casi se atrajo él mismo el castigo. A sus clases acudían cerca de dos mil discípulos. Él se ha expresado, entre otras cosas, sobre el tema de la lección en la carta a Fancias, el peripatético, en estos términos:

No es fácil, pues, obtener un público como el de una fiesta, ni tampoco un breve círculo, como uno desea. Las lecturas suscitan correcciones, y el repetirlo todo y descuidarse ya no lo soportan las nuevas generaciones.

Y en esa carta ha dado a uno el calificativo de «escolástico» (= «pedante»). (...)

A él, que se llamaba Tírtamo, le cambió de nombre Aristóteles a causa de lo divino de su expresión. (...) Se dice que de él y de Calístenes Aristóteles decía algo parecido a lo que cuentan que había dicho Platón sobre Jenócrates y Aristóteles mismo, como se ha anotado: que el uno necesitaba freno y el otro aguijón. Pues mientras Teofrasto interpretaba con un exceso de agudeza todo lo que él pensaba, el otro resultaba tardo por naturaleza. (...)

Murió ya anciano, tras haber vivido ochenta y cinco años, a poco de haber abandonado sus trabajos.

11. Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 1-2

La mayor parte de las opiniones generales relativas a la sensación se reducen a dos tipos: en efecto, unos la explican por lo semejante y otros por lo contrario. Parménides, Empédocles y Platón la explican por lo semejante; los seguidores de Anaxágoras y Heráclito, por lo contrario. Los primeros se convencieron porque la mayoría de las cosas son conocidas por la semejanza y porque es connatural a todos los animales conocer a los de su misma especie; también porque el sentir acontece por causa del efluvio, al tiempo que lo semejante conduce a lo semejante.

Los segundos, a su vez, suponiendo que la sensación se produce en la alteración y que lo semejante no es afectado por lo semejante mientras lo contrario

es afectado (por lo contrario), decantaron su opinión hacia esa última tesis; creen que es una prueba en su favor lo que ocurre en el tacto, pues lo que es caliente o frío en el mismo grado que nuestra carne no produce sensación. Así pues, estas son las opiniones generales transmitidas sobre la sensación. Sin embargo, acerca de cada sensación en particular, los demás casi lo dejan de lado, mientras Empédocles intenta referirlas a la semejanza.

12. Teofrasto, *Algunas cuestiones de metafísica*, 3-4

Si las cosas inteligibles se dan sólo en las <realidades> matemáticas, como dicen algunos, <entonces> ni es demasiado patente su conexión con las cosas sensibles, ni parecen en absoluto a la medida de cada cosa, pues parece que <las realidades matemáticas> son artificios creados por nosotros, que atribuimos figuras, formas y razones <a las cosas>, pero que ellas, por sí mismas, no tienen naturaleza alguna. Y, si no <la tienen>, tampoco pueden tener conexión con las <cosas> de la naturaleza para infundirles, por ejemplo, vida y movimiento. Ni siquiera <es capaz de eso> el propio número, que algunos ponen como <realidad> primera y principal.

Si hay alguna otra entidad más primaria y excelente, hay que intentar definirla <diciendo> si es una en número o en especie o en género. Es, pues, más razonable que <aquella entidad>, al tener la naturaleza de principio, esté en cosas poco numerosas y singulares, si no sólo en las primarias y en lo primario. Así pues, hay que intentar poner en claro de la manera que sea, bien por analogía, bien por otra <clase de> semejanza, cuál es esa <entidad>, o cuáles, si son varias. Acaso sea necesario considerarla según una cierta potencia y eminencia respecto a las demás cosas, como si <se tratara de> Dios, pues es divino el principio de todas las cosas por el cual todas son y se manifiestan. Quizá, pues, es fácil expresarlo así, pero es difícil <hacerlo> de una manera más clara y convincente.

13. Teofrasto, *Algunas cuestiones de metafísica*, 28-31

Y sobre el <supuesto de> que todas las cosas sean en vista de algo y que nada <ocurre> en vano, la determinación, por lo general, no es fácil, tal como se dice con frecuencia –¿desde dónde hay que empezar y en qué clase de cosas hay que terminar?–; también porque algunas cosas no parecen comportarse así, sino que unas <se dan> fortuitamente y otras por alguna necesidad, tal como <ocurre> en las cosas celestes y en la mayoría de las que <tienen lugar> en la tierra.

En efecto, ¿en vista de qué <tienen lugar> los flujos y reflujos del mar, las sequías y humedades y, en suma, las mutaciones ora en esto, ora en aquello, y las destrucciones y generaciones?, ¿o en vista de qué se producen las alteraciones y mutaciones en la propia tierra, al convertirse las cosas en esto o en aquello?; y <asimismo> no pocas otras cosas semejantes a estas. Y aun en los animales mismos, cosas que parecen fallidas, como, por ejemplo, las mamas en los machos y la eyaculación en las hembras, ya que no aportan <ninguna

utilidad>, así como la barba en algunos, o, en general, el que broten pelos en algunos lugares (...) Además, en las plantas, y más aún en las cosas inanimadas que poseen una naturaleza determinada, tal como parecen ser por sus formas, especies y potencias, podría uno inquirir en vista de qué <se dan> éstas. (En efecto, eso mismo, el no tener una razón, resulta difícil <de entender>, y ello también en otras cosas anteriores y más dignas que no producen <nada>. Por lo cual parece también que tiene alguna credibilidad el argumento de que esas cosas <se dan> espontáneamente y toman diversas formas o diferencias por la circunvolución del todo).

Pero si esto no es en vista de algo, hay que establecer unos límites <a la tendencia> a lo mejor y no aplicarla sin más a todas las cosas, pues también este tipo de cuestiones plantean alguna incertidumbre, tanto dichas en general como en cada caso concreto.

14. Teofrasto, *Caracteres*, Proemio, 1-3

Muchas veces en el pasado, al reflexionar sobre esta cuestión, me he preguntado con extrañeza –y quizá nunca deje de preguntarme– por qué razón, en última instancia, acontece que, aun gozando Grecia de un mismo clima y habiendo recibido todos los griegos una idéntica educación, no tengamos una misma forma de comportamiento.

Pues bien, Policles, desde hace mucho tiempo yo vengo observando la naturaleza humana: he cumplido noventa y nueve años y, por tanto, he tenido trato con muchas y variopintas personalidades. En consecuencia, tras una minuciosa comparación entre seres buenos y malos, he considerado un deber describir cuáles son sus respectivas conductas en la vida. Yo te voy a exponer, de una manera ordenada, los diferentes tipos de caracteres que a éstos les corresponden y la manera que ellos tienen de regirse. Me atrevo a suponer, Policles, que nuestros hijos serán mejores, gracias a estos apuntes que yo les lego, pues, al disponer de modelos, escogerán convivir y tener relación con las personas más dignas de estima a fin de ser sus iguales.

15. Teofrasto, *Caracteres*, III

La charlatanería es una propensión a hablar mucho y fuera de propósito. El charlatán es un individuo capaz de sentarse al lado de alguien a quien no conoce y, para empezar, le hace el canto de su propia esposa; luego, le cuenta lo que ha soñado la noche anterior; después, describe con todo lujo de detalles lo que tuvo para cenar. A continuación, pasando de un tema a otro, afirma que los hombres de hoy son mucho peores que los de antaño, y que el trigo en el mercado está a muy buen precio, y que hay una gran afluencia de extranjeros, y que a partir de las Dionisias el mar es de nuevo navegable, y que si Zeus mandara más lluvia, mejoraría la situación del campo, y lo que cultivará en su tierra el año próximo, y que la vida está difícil, y que Damipo ha consagrado una antorcha grandísima en los Misterios, y cuántas son las columnas del Odeón, y «Ayer vomité» y «¿Qué día es hoy?». Si se le aguanta, él no cesa: «en el mes de

Boedromión se celebran los Misterios; en el de Pianepsión, las Apaturias, y en el de Posideón, las Dionisias rurales».

16. Diógenes Laercio, V, 58

[A Teofrasto] Le sucedió en la escuela Estratón, hijo de Arcesilao, de Lámpsaco, que estaba mencionado en el testamento. Fue hombre muy excelente y recibió el apodo de «el físico», por su teoría de la naturaleza, a la que se dedicó con una atención superior a la de cualquier otro.

Además, fue maestro de Tolomeo Filadelfo y recibió del rey, cuentan, ochenta talentos. Comenzó a ser jefe de la escuela, según dice Apolodoro en su *Cronología*, en la Olimpiada ciento veintitrés, y dirigió la escuela durante dieciocho años.

17. Diógenes Laercio, V, 65-68

A éste le sucedió Licón, hijo de Astianacte, de la Tróade, un maestro del estilo y altamente calificado para la educación de los niños. Acostumbraba, pues, a decir que los niños deben ser adiestrados bajo el yugo de la modestia y el sentido del honor como los caballos bajo el espolón y el freno.

Su elocuencia y su maestría en la expresión resaltan incluso en cualquier comentario. (...) En muchas ocasiones dio sus consejos a los atenienses en muchos temas, y les proporcionó grandísimos beneficios.

Era además pulcrísimo en su vestimenta, de modo que usaba túnicas de una insuperable tersura, según atestigua Hermipo. Pero, a la vez, era un gran gimnasta y en la buena disposición de su cuerpo declaraba su completa actitud atlética, estando con las orejas machacadas y la piel engrasada, según cuenta Antígono de Caristo. Por eso se dice que incluso peleó en la palestra en su patria, en Ilión, y que jugó a la pelota. Fue, como ningún otro, amigo de Éumenes y de Átalo, que lo patrocinaron económicamente muchísimas veces. También intentó atraérselo Antíoco, pero no lo consiguió. (...)

Estuvo al frente de la escuela cuarenta y cuatro años, habiéndosela legado Estratón en su testamento en la Olimpiada ciento veintisiete. Por entonces había asistido a las lecciones del dialéctico Pantoides. Murió a los setenta y cuatro años, afligido de la enfermedad de podagra.

18. Diógenes Laercio, V, 75-78

Demetrio, hijo de Fanóstrato, era de Falero. Fue discípulo de Teofrasto. Como orador público en Atenas estuvo al frente de la ciudad durante diez años. Y le consideraron merecedor de trescientas sesenta estatuas de bronce, de las que la mayoría le representan a caballo o guiando un carro o una pareja de corceles. Y estas estatuas se concluyeron en menos de trescientos días. Tan grande fue su prestigio. (...)

Siendo tan brillante en Atenas, fue sin embargo también él oscurecido por la envidia que todo lo devora. Acusado, pues, por algunos conspiradores, fue condenado a pena de muerte en su ausencia. No pudieron adueñarse de su

persona, pero derramaron el veneno sobre el bronce, y derribaron sus estatuas, vendiendo unas, arrojando al mar otras y remoldeando otras como orinales. Pues eso es lo que se cuenta. Una sola se conserva en la Acrópolis. (...)

Cuenta de él Hermipo que, tras la muerte de Casandro, temeroso de Antígono, acudió a la corte de Tolomeo Soter. Y permaneció allí bastante tiempo y aconsejó a Tolomeo entre otras cosas que transmitiera la corona a los hijos suyos y de Eurídice. Pero no le persuadió, sino que entregó la corona al hijo de Berenice, quien, después de la muerte de su padre, estimó conveniente retener prisionero en el país a Demetrio hasta tomar una decisión respecto a él. Entonces vivió en gran desánimo. Y de algún modo mientras dormía fue mordido por un áspide y perdió la vida.



Aristóteles y sus discípulos en un detalle del fresco pintado por Eduard Libiedzki, perteneciente a la Universidad Nacional y Kapodistriaca de Atenas.

COMENTARIO DE TEXTO

Jenócrates, fr. 30 Heinze (Proclo, *In Platonis Parmenidem*, p. 691 Stallbaum)

A las ideas corresponden estas dos propiedades: ser inteligibles e inmóviles por su esencia, colocadas de forma estable en aquel asiento puro e incontaminado que es el intelecto y fuente de perfección para toda la realidad, y causas productivas de forma. Por tanto, recurriendo a tales principios, él hace depender de ellos el devenir de todas las cosas, como dice Jenócrates, el cual define la idea como «causa ejemplar de todas las cosas que subsisten eternamente en el orden de la naturaleza». De hecho, no puede situarse entre las otras causas, es decir, las causas instrumentales, o materiales, o específicas, puesto que se trata de la causa en absoluto; ni es posible, entre las causas, considerarla como causa final o eficiente: decimos en efecto que ella actúa en virtud de su mismo ser, y el fin de las cosas que devienen es el de modelarse conforme a ella: lo que es por excelencia causa final es aquello en vista de lo cual se ponen todas las cosas que son anteriores a las ideas, y aquello que es por excelencia causa eficiente tiene la misma función respecto a todas las cosas que se ponen posteriormente a las ideas, como quien mira al modelo como criterio y regla; ello, estando en medio de ambos, tiende al uno, y a ella tiende a su vez el otro. Ahora bien, si la idea es la causa ejemplar de todas las cosas que subsisten juntas en el orden de la naturaleza, no puede serlo de las que son contrarias a la naturaleza, ni de las construidas artificialmente; y si es causa de todas las cosas que subsisten «siempre», no puede serlo de ninguna de las cosas particulares y perecederas. En consecuencia, Jenócrates establece esta definición de la idea considerándola de acuerdo total con la doctrina de su maestro, es decir, de la idea como causa separada y divina.

Jenócrates fue el segundo director de la Academia, tras la muerte de Espeusipo, y conoció personalmente a Platón, siendo su discípulo, según Diógenes Laercio (D.L., IV, 6), en su juventud. Es una figura decisiva en la evolución del platonismo y tuvo una influencia directa en la configuración de la filosofía helenística. Tanto Diógenes Laercio (D.L., VII, 2 y X, 1 y 13) como Cicerón (*De natura deorum*, I, 26, 72) afirman que fue maestro de Zenón y de Epicuro, lo que significa que es el puente entre Platón y el estoicismo y el epicureísmo. Krämer (1971, p. 129) le llama, justamente por ello, «el eslabón histórico perdido». Una prueba de su autoridad se halla en el hecho de que él fue quien estableció la división clásica de la filosofía en tres partes: lógica, física y ética. Una división que aceptan todas las escuelas helenísticas.

El texto que ahora comentamos se refiere, sin embargo, a su relación con la teoría platónica de las ideas como principios y paradigmas de las cosas. Un punto en el que Jenócrates introduce su propia interpretación de la visión de Platón. Sin embargo, Proclo, ignorando la evolución del propio pensamiento platónico, afirma que Jenócrates no hizo otra cosa que seguir la doctrina de su maestro. Probablemente esto es lo que representa esencialmente la Academia: la sistematización doctrinal de una filosofía que cultivó la herencia socrática del

diálogo siempre vivo, como el lenguaje oral, revisando constantemente cualquier posición que implicara alguna deficiencia en la explicación de la realidad y sus principios. Y Proclo, como seguidor de la tradición platónica que nace en la Academia, entiende también la filosofía platónica como un sistema cerrado, desconociendo la profunda autocrítica, en especial sobre su teoría de las ideas, que el maestro realizó a partir de sus diálogos de madurez, y que culmina en los diálogos tardíos como el *Parménides* y el *Sofista*.

Sin embargo, como ha puesto de relieve el estudio de Ross sobre la teoría de las ideas, hay una evidente evolución en la posición de Platón respecto a la naturaleza de las ideas y su relación con las cosas sensibles. Mientras, en el *Fedón*, en la descripción que hace Sócrates de su segunda navegación, hay una rotunda afirmación de la trascendencia e inmutabilidad de las ideas, que son paradigmas de las cosas, tras la jerarquización de las mismas, con la afirmación de la Belleza como causa suprema en el *Banquete* y la del Bien en la *República*, hay una revisión de ese carácter inmutable y trascendente de las ideas a partir del *Parménides*, que culmina en la comunidad y participación de los géneros supremos en el *Sofista*, con la introducción de la vida y del movimiento en el seno del mundo inteligible.

En consecuencia, no parece aceptable la rotunda afirmación de Proclo, según la cual Jenócrates, al sostener que las ideas son causa ejemplar de las cosas y que son trascendentes y divinas, por estar separadas de ellas, se expresa en absoluto acuerdo con su maestro. Más bien, cabe interpretar, tras la muerte de Platón, que Espeusipo y Jenócrates iniciaron el platonismo, es decir, una visión dogmática de la filosofía platónica que, en cierta medida, se mantuvo vigente en la tradición neoplatónica hasta los comentarios de Proclo a algunos diálogos de Platón.

Por tanto, hay que admitir que Jenócrates presenta su propia visión de la filosofía platónica respecto a la concepción de las ideas como causas ejemplares de las cosas. También lo hizo, al parecer, en el ámbito del conocimiento (*ἐπιστήμη*), al introducir tres grados con sus respectivos grados de ser: el conocimiento científico, al que corresponden las realidades inteligibles que se hallan más allá de los cielos, la creencia u opinión (*δόξα*), que permite conocer los cielos mismos, tanto por la sensación como por el conocimiento inteligible de la astronomía y, en tercer lugar, la sensación (*αἴσθησις*), cuyo objeto de conocimiento son las cosas que están dentro de los cielos. La novedad de esta división está en la consideración de la opinión como un conocimiento mixto, en el que confluyen la certeza de la ciencia y la incertidumbre de la sensación.

Según el testimonio de Proclo, en el texto que comentamos, Jenócrates considera las ideas, no ya como causa final ni eficiente de las cosas perecederas, sino como causa ejemplar de las cosas que subsisten siempre, es decir, de las formas eternas. Aristóteles afirma que Jenócrates, siguiendo la doctrina de Platón (*Timeo*, 35a), identificó las ideas con los números o estableció una jerarquía cósmica en la que las ideas y los números ocupaban un lugar relevante en el mundo inteligible.

Según el testimonio de Teofrasto, «Jenócrates confirió de algún modo a todo su lugar en el orden cósmico –a los objetos sensibles, a los inteligibles, a los

matemáticos y también a las cosas divinas» (Teofrasto, fr. 12 [Wimmer]). Y, según el propio Aristóteles, en un pasaje (*Metafísica*, 1028b) donde menciona primero a Platón y Espeusipo, Jenócrates se halla entre «quienes dicen que las Formas y los números tienen la misma naturaleza y las demás cosas dependen de ellos, a saber, las líneas, las superficies y así sucesivamente hasta que uno llega a los cielos y a las cosas sensibles».

Fuera Espeusipo o el mismo Jenócrates quien identificó las ideas con los números, parece indudable que con ellos se inicia la matematización del platonismo que se vislumbra en la vejez de Platón. Jenócrates, anticipándose a las teorías de neopitagóricos, como Numenio, o neoplatónicos, como Plotino, estableció una continuidad entre el Uno, causa primera, y el universo entero, a través de la mediación de entidades o causas intermedias, entre las que hay que situar las ideas y los números.

Estas ideas son, según dice en el texto Jenócrates, los paradigmas y modelos de las cosas, pero no son causas eficientes ni finales, sino causas ejemplares que son divinas y existen separadas de las cosas. Y el propio Proclo indica que seguía en este punto a su maestro, aunque no podemos saber con certeza la relación entre esta concepción pitagórica y las doctrinas no escritas de Platón, aunque sostenía que el Uno y la Díada indefinida constituyen los principios divinos del cosmos. Tal vez la continuidad a la que hace referencia Proclo se refiera a la consideración de las ideas como una especie de inteligencia divina o demiurgo, pues son numerosos los textos en que Platón habla de este demiurgo, como semejante a Zeus, al que llama *voûς* (*Filebo*, 30d), padre (*Timeo*, 28c, 30c, 37c) y rey (*República*, 509d).

Jenócrates parece presentar aquí un cierto punto de vista original, al sugerir que la idea no es la causa directa del devenir de los seres, sino la que engendra otros principios que son siempre, como los números ideales, que serían los principios intermedios entre las ideas y las cosas. Es decir, que él es el responsable de establecer esa continuidad entre el Uno y el universo, a través de seres intermedios, que será la concepción fundamental de los neoplatónicos, pero que dejó también su huella en el estoicismo, especialmente en la teoría de las razones seminales de las cosas (*λόγοι σπερματικοί*), que son causas instrumentales de las que se sirve el *λόγος* para configurar la materia y establecer el devenir inexorable y circular del cosmos (*SVF*, II, 1027; D. L., VII, 135). Y estas ideas como paradigmas de las cosas se convertirán en modelos eternos en la mente de Dios, según la teoría de la creación de San Agustín, que la recibe a través de la tradición platónica de Albino (*Epít.*, 9, 1-2) y Plotino (*Enéadas*, II, 3, 14; IV, 3, 15).

En los dos últimos libros (XIII-XIV) de la *Metafísica*, Aristóteles presenta una crítica demoledora de estas entidades separadas, ya sean ideas o números, y llega a afirmar con rotundidad que «las ideas son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas» (1079b).

No obstante, el papel de Jenócrates como puente y vínculo entre Platón y la filosofía helenística es decisivo y sus interpretaciones constituyen la fuente primera del platonismo medio y del neoplatonismo.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

ἀριθμός (*arithmós*)

El concepto pitagórico de número, como principio de las cosas, no sólo como entidad matemática abstracta, sino como formas geométricas que dan estructura a las cosas, se modifica en cierto modo entre los platónicos.

El testimonio de Aristóteles resulta decisivo en este punto, pues él afirma, en una peculiar interpretación del símil de la línea, que Platón consideró los números como algo intermedio entre lo sensible y las formas ideales e incluso, en algún pasaje, llegó a considerar las ideas como números (*Metafísica*, 987b), teoría que atribuye también a Jenócrates, quien consideraba, según su interpretación del *Timeo* (35a), que estas ideas-números derivaban del Uno y de la pluralidad como primeros principios de todo (1028b).

Pero, según la mayoría de los intérpretes, fue Espeusipo quien sustituyó las Ideas por los números que, a diferencia de los pitagóricos, eran principios separados de las cosas, pero no números ideales, sino matemáticos. Esto, a juicio de Aristóteles, supone un pluralismo inaceptable, pues Espeusipo admite como principios el Uno, el principio de los números, el de las magnitudes y el del alma (1028b).

Esta matematización del platonismo estaría próxima a la que Platón muestra en el *Timeo*, aunque con total ausencia de las Formas, pues, según Espeusipo, el demiurgo ordenaría las cosas con la imposición de las figuras y los números eternos sobre seres que se componen de estos elementos que en ellos son mortales y cambiantes. No obstante, en ausencia de sus propios escritos, nos es imposible comprobar la certeza de esta interpretación aristotélica.

τὸ ἓν (*tò hén*) o τὸ ἀγαθόν (*tò agathón*)

Según la interpretación de Aristóteles, Platón, en sus doctrinas no escritas sobre el Bien, así como en su conocida afirmación de la trascendencia del mismo (*República*, 509b), identificó el Uno con el Bien (*Metafísica*, 1091a-b), pero Espeusipo, aun admitiendo también el Uno como principio, rechazó tal interpretación, sosteniendo que en el principio existía el Uno y luego vino el Bien. Aristóteles, siguiendo su teoría de la primacía del acto sobre la potencia y de lo perfecto sobre lo imperfecto, criticó esta separación, pues el bien y lo bello han de residir en el principio que comunica su belleza y bondad a cuanto proviene de él (1072b). Y, si tenemos en cuenta los escasos fragmentos que conservamos, Espeusipo tampoco identificó a Dios con el Uno, sino con la Inteligencia creadora del Universo.

Jenócrates afirmó que el Uno y la Díada indefinida eran los principios divinos del universo. El Uno es la divinidad masculina, el Padre, el mismo Zeus que gobierna el cosmos. La Díada es femenina, la Madre de los dioses, el alma del mundo. E identifica el Uno con el Bien. El Uno, simple y perfecto, actúa sobre la Díada, que ya es multiplicidad, dando así origen a las ideas y los números, como paradigmas de las cosas. Por ello, el Uno es fuente de la armonía del universo y del alma, a la que definió como «un número que se mueve a sí mismo»,

definición que Aristóteles (*De anima*, 408b) califica como la más absurda de cuantas se han dado del alma.

Esta identificación del Uno con el Bien es el primer paso del platonismo al neoplatonismo de Plotino, que tiene en ella su doctrina fundamental.

ἦθος (*êthos*)

Este término relevante en la filosofía griega, que significa la forma de ser habitual, el carácter, aparece Heráclito, quien afirma que «el carácter (ἦθος) del hombre es su destino (δαίμων)» (DK 22 B 119). Y este carácter, entendido como hábito de elegir la medida y la moderación, constituye la razón de ser de la ética, que Aristóteles convirtió en una ciencia práctica, como saber de las cosas humanas. Fue Teofrasto quien escribió la obra que lleva por título *Los caracteres*, seguramente por invitación del propio fundador del Liceo.

Este breve tratado recoge un conjunto de tipos o formas de vida de seres humanos mediocres y carentes de formación. Es una galería de ejemplos o imitaciones de los defectos de quienes no alcanzan una vida ética y humana plena. Probablemente era un complemento de la *Retórica* y de la *Poética* del maestro, en las que Aristóteles había teorizado sobre la persuasión y la fortuna en la vida humana, pero faltaban los ejemplos prácticos que decidió componer Teofrasto. Son ejemplos ingeniosos de comportamiento, descritos con cierta dosis de crítica y sentido del humor, que servían de ilustración pedagógica de la retórica, a la vez que intentaban provocar una sonrisa que despertase en los lectores una cierta simpatía y solidaridad.

Si es cierto que Aristóteles escribió un segundo libro de la *Poética*, que se ocupaba de la comedia y del efecto catártico de la risa, es muy probable que Teofrasto pretendiera describir los caracteres que contribuyen a suscitarlo. Es, por tanto, una obra que tiene relación con la *Ética*, como ciencia del comportamiento, con la *Retórica*, como saber que pretende persuadir gracias al conocimiento del carácter del oyente y con la *Poética*, como arte de comprensión de la vida humana en acción que conduce a una vida ética. Una obra que invita a la introspección y a la atenta mirada a la vida de los demás con el fin de evitar el infortunio y buscar la felicidad. Es una pequeña pintura de los caracteres que nos incitan a pensar en nuestra propia vida y completan el saber de las cosas humanas.

νοῦς (*noûs*)

Inteligencia o mente que, según Anaxágoras, inició el movimiento del cosmos, aunque, según le critican Platón y Aristóteles, apenas interviene en el posterior devenir ordenado del universo. No obstante, es el punto de apoyo del concepto teleológico de la naturaleza que tendrá su expresión en el *Timeo* platónico y en el *Física* aristotélica. Aristóteles afirma que el entendimiento es «aquello con lo que el alma razona y entiende» (*De anima*, 429a), pero distingue dos entendimientos, uno en potencia o pasivo (παθητικὸς νοῦς), que es como la materia respecto a la forma, y otro, en acto o agente (νοῦς ποιητικὸς),

que es como la luz que permite ver los colores ocultos en la oscuridad. Las dieciséis líneas del capítulo V del libro III del tratado *Acerca del alma* (430a, 10-25) constituyen un capítulo decisivo en la historia de la filosofía.

En el Liceo se inicia ya una clara divergencia en la interpretación sobre la naturaleza y función de estos dos entendimientos, que tendrá su máxima expresión en la filosofía árabe. Las discrepancias se refieren a la concepción del entendimiento agente.

Teofrasto considera que este entendimiento en acto no está separado del alma humana ni se identifica con el motor inmóvil, que será la interpretación del gran comentarista Alejandro de Afrodisia y cuya influencia en la filosofía árabe será decisiva.

Por su parte, Estratón de Lámpsaco se inclina por una interpretación materialista del intelecto, que no se halla vinculado al cuerpo, hasta el punto de que no hay diferencia entre la sensación y el pensamiento. Esto supone la negación absoluta de la inmortalidad del alma, que en la interpretación moderada de Teofrasto es posible, pues, aunque el entendimiento no se halle separado del cuerpo, es, según dice el mismo Aristóteles, separable, no separado y trascendente, como lo concebirá Alejandro de Afrodisia.

TEXTOS – BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Reale, G., Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo I, Antigüedad y Edad Media, Barcelona, Herder, 1995, pp. 155-156.*

Con el primer sucesor de Platón, su sobrino Espeusipo –que dirigió la Academia desde el 347/346 hasta el 339/338– dio comienzo una acelerada involución de la escuela. Espeusipo negó la existencia de las ideas y de los números ideales, y redujo todo el mundo inteligible de Platón únicamente a los entes matemáticos. Además de éstos, admitió la existencia de magnitudes, el plano del alma y el de lo sensible, pero no supo deducir de manera orgánica y sistemática estos planos, a partir de principios supremos comunes.

A Espeusipo le sucedió Jenócrates, que estuvo al frente de la Academia desde el 339/338 hasta el 315/314 a.C. Rectificó las teorías de su predecesor, buscando una vía media entre éste y Platón. El Uno y la Diada son los principios supremos desde los cuales provienen todas las demás cosas. Jenócrates influyó, en especial, gracias a su división de la filosofía en tres partes: física, ética y dialéctica. Tal división gozó de un notable éxito, ya que durante medio milenio la utilizaron el pensamiento helenístico y el de la época imperial, para fijar la estructura del saber filosófico, como tendremos ocasión de comprobar.

Durante el medio siglo posterior a la muerte de Jenócrates, la Academia estuvo dominada por tres pensadores que provocaron una mutación de su clima espiritual, hasta el punto de volver casi irreconocible la escuela de Platón. Dichos pensadores fueron Polemón –que estuvo a cargo de la escuela–, Crates –que sucedió a Polemón durante un breve lapso– y Crantor, compañero y

discípulo de Polemón. Tanto en sus escritos y en sus enseñanzas, como en su forma de vivir, dominan ya las solicitaciones de una época nueva. Como veremos, epicúreos, estoicos y escépticos dieron a tales demandas una expresión muy diferente.

Moreau, J., *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, EUDEBA, 1972, pp. 251-252.

El «Peripatos». La escuela abierta por Aristóteles cuando regresó a Atenas el año 334 antes de Jesucristo y que llegó a ser la rival de la Academia, no era una fundación semejante a la de Platón. Aristóteles era en Atenas un extranjero, y hasta a los ojos de algunos un sospechoso, el Liceo, donde enseñaba, no era de su propiedad, sino un gimnasio abierto al público; solamente su sucesor, Teofrasto, gracias al apoyo de Demetrio de Falera, jefe político aclamado por los atenienses durante diez años (317-307), hizo de la escuela, que se denominó muy pronto «el Peripatos», una verdadera institución, que poseía su dominio, sus locales y su santuario.

A. TEOFRASTO Y EUDEMO

Conocida es la anécdota que refiere Aulo Gelio, quien nos muestra al maestro del Liceo designando discretamente a su sucesor mediante la comparación de los méritos de dos vinos. Teofrasto de Eresa, en la isla de Lesbos, y Eudemo de Rodas, eran sus dos discípulos más calificados para hacerse cargo de la sucesión. Ahora bien, aquellas dos islas producían, ambas, vinos famosos: «Los dos vinos son verdaderamente buenos, dijo el Maestro; pero el de Lesbos es más suave». Pero si Teofrasto pasó a ser el jefe de la Escuela, Eudemo no dejó de colaborar con él; y la tradición no permite a veces distinguir la contribución respectiva de cada uno de ellos a la obra común.

Trabajos de edición. La primera tarea que se imponía a los sucesores de Aristóteles era la de recoger sus escritos, establecer principalmente el texto de sus tratados utilizados en la escuela, pero que habían permanecido inéditos, y conservar eventualmente las huellas de ciertas enseñanzas puramente orales. Teofrasto se consagró sin duda a aquella tarea; pero no hay motivo para afirmar que hubiese alterado los tratados aristotélicos al punto de que el pensamiento de Aristóteles fuera irreconocible en ellos. Eudemo colaboró por su parte en aquel trabajo de edición, si se admite que la *Ética a Eudemo* representa un primer estado de la enseñanza moral de Aristóteles, de la cual la *Ética a Nicómaco* nos daría la forma definitiva. Pero uno y otro se dedicaron también a exponer el pensamiento de Aristóteles bajo una forma nueva, adaptada a las necesidades del tiempo, a las condiciones de la enseñanza y al estado de los problemas.

Brun, J., *Platón y la Academia*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 29-30.

La escuela que Platón fundó en los jardines de Academo cerca de Atenas, constituye el primer instituto verdaderamente organizado para acoger alumnos.

Biblioteca, salas de conferencias, habitaciones, etcétera, confieren a los estudios filosóficos un carácter nuevo. La escuela trabajaba de acuerdo con programas y de todas partes acuden a seguir sus cursos. Numerosos alumnos, egresados de la Academia, irían después a llevar en múltiples direcciones, por la cuenca mediterránea, las ideas de Platón y sobre todo, quizá, sus concepciones políticas.

Poco después, una nueva escuela, el Liceo, sería fundada por Aristóteles, ex alumno de Platón. A partir del siglo III a. C. vemos aparecer otras dos: el estoicismo y el epicureísmo. Estas cuatro escuelas lograrán sobrevivir a sus fundadores durante siglos y su influencia será muy viva a lo largo de toda la Edad Media.

Hemos visto que, en cada uno de sus viajes a Sicilia, Platón dejó la dirección de la escuela a un reemplazante; a la muerte del filósofo se sucederán los jefes de la Academia, quienes perpetuarán con mayor o menor fidelidad el pensamiento del fundador. A Platón le sucede su sobrino Espeusipo. Éste dirigió la escuela hasta su muerte en 339; se hallaba muy vinculado a Dion y participó probablemente en la preparación del desembarco de éste en Sicilia. De las numerosas obras de Espeusipo nada nos queda; sabemos simplemente por Aristóteles que sustituyó las ideas por los números.

Le sucede Jenócrates hasta el año 314; fue luego jefe de la escuela Polemón de Atenas, muerto en 270; le sigue Crates de Atenas.

Señalemos que a Heráclides del Ponto, quien entró en la Academia hacia el 367, le fue confiada la dirección de la escuela cuando Platón partió nuevamente para Sicilia en el año 361 en compañía de Espeusipo y Jenócrates. A la muerte de Espeusipo, Heráclides regresa a su patria, Heraclea, situada a las riberas del Mar Negro y funda allí una afamada escuela.

Vallejo Campos, A., Vigo, A.G., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2017, pp. 607-609.

Es muy probable que la actividad en el Liceo haya tenido desde el comienzo una cierta organización básica, dentro de la cual Aristóteles fue considerado como el primer director de la escuela, cuya sucesión asumió más tarde Teofrasto (cf. Diógenes Laercio V 2, 36). (...) En todo caso, durante la primera generación de los seguidores de Aristóteles, con Teofrasto y Eudemo a la cabeza, la escuela logró mantener en buena medida la amplitud característica de la enseñanza y la investigación del maestro, y llevó a cabo un importante acopio de conocimiento y material en diferentes áreas, en particular, en el ámbito del estudio de la naturaleza.

En lo que concierne a la sucesión de la escuela, a Teofrasto lo siguieron como escolarcas Estratón de Lámpsaco, desde 288/287 hasta 270/267 a. C. y Licón de la Tróade, que gobernó la escuela durante unos 45 años, entre 270/267 y 226/224 a. C., período durante el cual la escuela experimentó una franca decadencia, tanto en el aspecto material, como, muy específicamente, por la ausencia entre sus miembros de figuras descollantes en la filosofía o en la ciencia, que pudieran emular los logros de las primeras generaciones. (...) Después de

la larga permanencia de Licón al frente de la escuela, las fuentes antiguas nos conservan los nombres de otros cinco escolarcas, a saber: Aristón de Ceos –que no se identifica ni con el estoico Aristón de Quios ni tampoco con el posterior peripatético Aristón de Cos–, Critolao de Faselis (ca. 155 a. C.), Diodoro de Tiro, Andrónico de Rodas (hacia el siglo I a. C.), el primer editor del *corpus* y, finalmente, su discípulo Boeto de Sidón. Parece seguro que algunos nombres que ocuparían lugares intermedios en la lista no han sido conservados. A partir de la época imperial no se posee prácticamente ninguna otra noticia sobre la escuela.

FUENTES

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994. (Texto 5)
DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. de C. García Gual, Madrid, Alianza, 2007. (Textos 1, 2, 6-8, 10 y 16-18)
DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. de L.A. Bredlow, Zamora, Lucina, 2010. (Texto 9)
SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos*, trad. de J.F. Martos, Madrid, Gredos, 2012. (Textos 3 y 4)
TEOFRASTO, *Algunas cuestiones de metafísica*, trad. de M. Candel, Barcelona, Anthropos, 1991. (Textos 12 y 13)
TEOFRASTO, *Caracteres*, trad. de E. Ruiz García, Madrid, Gredos, 1988. (Textos 14 y 15)
TEOFRASTO, *Sobre las sensaciones*, trad. de J. Solana, Barcelona, Anthropos, 1989. (Texto 11)

BIBLIOGRAFÍA

- BALTUSEN, H., *Theophrastus against the Presocratics and Plato. Peripatetic Dialectic in the «De Sensibus»*, Leiden, Brill, 2000.
BRUN, J., *Platón y la Academia*, trad. de A. Llanos, Barcelona, Paidós, 1992.
CALVO, T., *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal, 2008.
De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte: temoignages et fragments, ed. y trad. de F. Lasserre, Napoli, Bibliopolis, 1987.
DILLON, J.M., *The heirs of Plato: a study of the old Academy (347-274 BC)*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
FORTENBAUGH, W.W., HUBY, P., LONG, A.A. (eds.), *Theophrastus of Eresus. On his Life and Work*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1985.
GONZÁLEZ URBANEJA, P.M., *Platón y la Academia de Atenas*, Tres Cantos [Madrid], Nivola Libros, 2006.
GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega, V. Segunda época y la Academia*, trad. de A. Medina, Madrid, Gredos, 1992.
ISNARDI PARENTE, M., *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze, Olschki, 1979.
ISNARDI PARENTE, M., *L'eredità di Platone nella Accademia Antica*, Guerini e associati, Milán 1989.
MOREAU, J., *Aristóteles y su escuela*, trad. de M. Ayerra, Buenos Aires, EUDEBA, 1972.
SENOCRATE, ERMODORO, *Frammenti*, ed. y trad. de M. Isnardi Parente, Napoli, Bibliopolis, 1982.
SPEUSIPPO, *Frammenti*, ed. y trad. de M. Isnardi Parente, Napoli, Bibliopolis, 1980.
TARÁN, L., *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden, Brill, 1981.

- VALLEJO CAMPOS, A., VIGO, A.G., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2017.
- VALLEJO CAMPOS, A., «Platón y la Academia», en Segura, A. (Coord.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Ortuella (Vizcaya), Liber Distribuciones Educativas, 2007, vol. I, pp. 309-389.
- VIGO, A.G., «Aristóteles y el Liceo», en Segura, A. (Coord.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Ortuella (Vizcaya), Liber Distribuciones Educativas, 2007, vol. I, pp. 391-566.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- ALTAMURA, D., «En torno a los “Caracteres” de Teofrasto», en *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, 36, 111, 1985, 423-445.
<https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000003165&page=1&search=&lang=es>
- ALTAMURA, D., «Sobre la afinidad de algunos caracteres en la obra de Teofrasto», *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, 41, 124-126, 1990, 217-240.
<https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000003305&page=1&search=&lang=es>
- BODELÓN, S., «*De sensibus*: la visión de Teofrasto y Lucrecio», en *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, 55, 155, 2000, 275-293.
<https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000003619&page=1&search=&lang=es>
- FERREIRA OLIVERIRA, V., «Os escritos de Aristóteles: transmissão e propagação dos manuscritos», en *Synesis*, 5 (1), 2013, 77-87.
<http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/388/226>
- SOLANA, J., «Los filósofos griegos y sus escuelas», en *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 731, 2008, 413-422.
<http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/192/192>

Tema 3

EL EPICUREÍSMO

OBJETIVOS

- Comprender la función de la enseñanza de Epicuro y su carácter dogmático.
- Analizar la conexión entre la teoría epicúrea y la praxis y la subordinación de la física a la ética.
- Destacar la coherencia del planteamiento epicúreo y la vinculación de la canónica, la física y la ética.
- Vincular el contenido del pensamiento epicúreo a los géneros de expresión empleados.
- Distinguir los objetivos y los medios del pensamiento de Epicuro de los de la época clásica.
- Resaltar la contraposición del epicureísmo con el platonismo y la filosofía griega clásica.

ACTIVIDADES

- Comparación del atomismo antiguo con la reelaboración llevada a cabo por los filósofos epicúreos.
- Distinción de la concepción epicúrea del placer de otras formas de hedonismo, especialmente el cirenaico.
- Descripción de las características del Jardín y del contexto en que se inserta.
- Exposición de las diversas valoraciones del epicureísmo a lo largo de la historia de la filosofía.
- Análisis del desarrollo del epicureísmo desde su fundación hasta la versión poética de Lucrecio.

SELECCIÓN DE TEXTOS

1. Diógenes Laercio, X, 1-2

Epicuro, hijo de Neocles y Queréstrata, era ateniense, del demo de Gargetto, y del linaje de los Filaidas, según dice Metrodoro en su *Sobre la nobleza*.

De él cuenta Heraclides, entre otros, en su *Epítome* de Soción, que se crió en Samos, donde los atenienses habían establecido una colonia. Y que vino a Atenas a los dieciocho años, cuando Jenócrates enseñaba en la Academia y Aristóteles estaba en Calcis. Tras la muerte de Alejandro de Macedonia y la expulsión de los atenienses por Perdicas, marchó a Colofón a reunirse con su padre. Después de haber vivido allí durante cierto período, y de haber reunido unos discípulos, regresó de nuevo a Atenas en el arcontado de Anaxícrates. Allí por un tiempo filosofó en común con otros, después fundó de un modo un tanto particular la escuela que lleva su nombre.

2. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, II, 63-64 (*Adv. Math.*, VIII, 63-64; Us., 253)

Epicuro, por su parte, decía que todas las cosas sensibles son verdaderas, y que toda representación deriva de un objeto realmente existente y es tal cual es el objeto que provoca la sensación, y que yerran quienes afirman que unas representaciones son verdaderas y otras son falsas, debido al hecho de que no saben separar la opinión de la evidencia.

3. Epicuro, *Carta a Heródoto* (Diógenes Laercio, X, 51)

La semejanza de las imágenes percibidas como en una pintura u originadas en sueños o por algunas otras proyecciones del entendimiento, o de los demás criterios, no podría existir en correspondencia a las cosas que llamamos reales y verdaderas, si no existieran algunos objetos de tal clase de los que las recibimos. Pero tampoco se daría el error de no tener en nosotros mismos otro movimiento indeterminado, relacionado con la proyección imaginativa, pero que tiene su independencia. Según ésta, si (lo que imagina) no se ve confirmado o es refutado por otros testimonios, nace el error. En cambio, si se ve confirmado y no contradicho, la verdad.

4. Epicuro, *Carta a Heródoto* (Diógenes Laercio, X, 38-41)

Así que: en primer lugar, nada nace de la nada. Pues en tal caso cualquier cosa podría nacer de cualquiera, sin necesidad de ninguna simiente.

Y si lo que desaparece se destruyera en la nada, todas las cosas habrían perecido, al no existir aquello en lo que se disolvían.

Desde luego el todo fue siempre tal como ahora es, y siempre será igual. Porque nada hay en lo que vaya a cambiarse. Pues al margen del todo no hay nada, en lo que pudiera ir a parar en su cambio (...)

Si no existiera lo que llamamos vacío, espacio y naturaleza impalpable, los cuerpos no tendrían dónde estar ni dónde moverse, cuando aparecen en movimiento. Más allá de esto nada puede pensarse, ni por medio de la percepción ni por analogía con lo percibido, en el sentido de que posea una naturaleza completa, que no sea predicado de eso como propiedades o accidentes de las cosas.

Por lo tanto (...) de los cuerpos los unos son compuestos, y los otros aquellos (elementos) de los que se forman los compuestos. Éstos son indivisibles (*átoma*) e inmutables, so pena de que todo fuera a destruirse en el no ser, y permanecen firmes en las disgregaciones de los compuestos, al ser ellos compactos por naturaleza, de forma que no tienen manera ni lugar de disolverse (...) Además, el todo es infinito.

5. Epicuro, *Carta a Heródoto* (Diógenes Laercio, X, 42)

Además de eso, los elementos indivisibles y compactos (los átomos) de los cuerpos, de los que surgen los compuestos y en los que se disuelven, son incalculables en las variedades de sus formas. Pues no sería posible que se presentaran tan numerosas variedades de cuerpos a partir de las mismas formas en número reducido. Las formaciones iguales en cuanto a su figura son sencillamente infinitas, mientras que la variedad (de átomos) no es infinita, sino sólo incalculable.

6. Epicuro, *Carta a Heródoto* (Diógenes Laercio, X, 54)

Además hay que pensar que los átomos no poseen ninguna cualidad de los objetos aparentes a excepción de figura, peso y tamaño y cuanto por necesidad es congénito a la figura. Porque cualquier cualidad se transforma, mientras que los átomos no se alteran en nada, puesto que debe quedar algo firme e indisoluble en las disgregaciones de los compuestos, algo que impida los cambios al no ser o desde el no ser, sino que éstos sean sólo por transposición (de elementos) en muchos casos y por añadidos y sustracciones en otros. De ahí que resulta necesario que lo que se traspone sea indestructible y no tenga la naturaleza de lo que se transforma, pero sí volumen y figura propios. Porque es necesario que eso permanezca.

7. Epicuro, *Carta a Heródoto* (Diógenes Laercio, X, 65-67)

Mientras el alma permanece en el cuerpo, no pierde la capacidad de sentir, aunque alguna de las partes del cuerpo quede separada de él; y, asimismo, si alguna parte del alma queda destruida –completa o parcialmente– al mismo tiempo que el cuerpo que la contiene, si perdura la parte restante, ésta conserva la facultad de sentir (...) Y, si se destruye el cuerpo entero, el alma se dispersa y ya no conserva las mismas capacidades, ni se mueve, y por esta razón ya no es capaz de experimentar sensación alguna (...)

La palabra «incorpóreo» designa aquello que puede ser pensado por sí mismo. Pero no es posible pensar por sí mismo nada incorpóreo, a no ser el vacío,

y el vacío no puede ni realizar ni sufrir nada, sino tan sólo transmitir el movimiento. De modo que quienes afirman que el alma es incorpórea no saben lo que dicen puesto que, si así fuese, no podría ni realizar nada ni sufrir nada, y está claro que ambas contingencias son propias del alma.

8. Epicuro, *Carta a Meneceo* (Diógenes Laercio, X, 122-135)

Epicuro a Meneceo, salud.

Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma. El que dice que aún no es edad de filosofar o que la edad ya pasó es como el que dice que aún no ha llegado o que ya pasó el momento oportuno para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo. Este para que, aunque viejo, rejuvenezca en bienes por el recuerdo gozoso del pasado, aquél para que sea joven y viejo a un tiempo por su impavidez ante el futuro. Necesario es, pues, meditar lo que procura la felicidad, si cuando está presente todo lo tenemos y, cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla.

Tú medita y pon en práctica los principios que siempre te he aconsejado, teniendo presente que son elementos indispensables de una vida feliz. Considera en primer lugar a la divinidad como un ser viviente incorruptible y feliz, según la ha grabado en nosotros la común noción de lo divino, y nada le atribuyas ajeno a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Respecto a ella, por el contrario, opina todo lo que sea susceptible de preservar, con su incorruptibilidad, su felicidad. Los dioses ciertamente existen, pues el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. No son, sin embargo, tal como los considera el vulgo porque no los mantiene tal como los percibe. Y no es impío quien suprime los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo, pues no son prenociones sino falsas suposiciones los juicios del vulgo sobre los dioses. De ahí que de los dioses provengan los más grandes daños y ventajas; en efecto, aquellos que en todo momento están familiarizados con sus propias virtudes, acogen a los que les son semejantes, considerando como extraño lo que les es discordante.

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay, en efecto, en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir. De suerte que es necio quien dice temer la muerte, no porque cuando se presente haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora. En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y éstos ya no son. Pero la mayoría unas veces huye de la muerte como del mayor mal y otras veces la prefiere como descanso de las miserias de la vida.

El sabio, por el contrario, ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir. Y del mismo modo que del alimento no elige cada vez el más abundante sino el más agradable, así también del tiempo, no del más duradero sino del más agradable disfruta. Quien recomienda al joven vivir bien y al viejo morir bien es necio no sólo por lo agradable de la vida, sino también por ser el mismo el cuidado del bien vivir y del bien morir. Mucho peor aún quien dice:

*«Mejor no haber nacido,
pero, una vez nacido, pasar cuanto antes las puertas del Hades».*

Porque si esto dice convencido ¿por qué no deja la vida? En sus manos está hacerlo, si con certeza es lo que piensa. Si se burla, necio es en algo que no lo admite.

Se ha de recordar que el futuro no es ni del todo nuestro ni del todo no nuestro, para no tener la absoluta esperanza de que lo sea ni desesperar de que del todo no lo sea.

Y hay que considerar que de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma.

Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz. En razón de esto todo lo hacemos, para no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Una vez lo hayamos conseguido, cualquier tempestad del alma amainará, no teniendo el ser viviente que encaminar sus pasos hacia alguna cosa de la que carece ni buscar ninguna otra cosa con la que colmar el bien del alma y del cuerpo. Pues entonces tenemos necesidad del placer, cuando sufrimos por su ausencia, pero cuando no sufrimos ya no necesitamos del placer. Y por esto decimos que el placer es principio y culminación de la vida feliz. Al placer, en efecto, reconocemos como el bien primero, a nosotros connatural, de él partimos para toda elección y rechazo y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como norma. Y como éste es el bien primero y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor. También muchos dolores estimamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña mayor placer. Ciertamente todo placer es un bien por su conformidad con la naturaleza y, sin embargo, no todo placer es elegible; así como también todo dolor es un mal, pero no todo dolor siempre ha de evitarse. Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo inconveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien.

También a la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que siempre nos sirvamos de poco sino para que, si no tenemos mucho, nos contentemos con poco, auténticamente convencidos de que más agradablemente

gozan de la abundancia quienes menos tienen necesidad de ella y de que todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener. Además los alimentos sencillos proporcionan igual placer que una comida excelente, una vez que se elimina del todo el dolor de la necesidad, y pan y agua procuran el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita. Acostumbrarse a comidas sencillas y sobrias proporciona salud, hace al hombre solícito en las ocupaciones necesarias de la vida, nos dispone mejor cuando alguna que otra vez accedemos a alimentos exquisitos y nos hace impávidos ante el azar.

Cuando, por tanto, decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o mal interpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma.

Pues ni banquetes ni orgías constantes ni disfrutar de muchachos ni de mujeres ni de peces ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa engendran una vida feliz, sino un cálculo prudente que investigue las causas de toda elección y rechazo y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que se adueña del alma. De todas estas cosas principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia es incluso más apreciable que la filosofía; de ella nacen todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz. Las virtudes, en efecto, están unidas a la vida feliz y el vivir feliz es inseparable de ellas.

Porque ¿a quién estimas mejor que a aquél que sobre los dioses tiene opiniones piadosas y ante la muerte es del todo impávido, que tiene en cuenta el fin de la naturaleza y ha captado que el límite de los bienes es fácil de colmar y de obtener y que el límite de los males tiene corta duración o produce ligero pesar; que se burla del destino por algunos considerado como señor supremo de todo diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y que otras dependen de nosotros, porque la necesidad es irresponsable, porque ve que el azar es incierto y lo que está en nuestras manos no tiene dueño, por lo cual le acompaña la censura o la alabanza? (Porque era mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que ser esclavos del destino de los físicos. Aquellos, en efecto, esbozan una esperanza de aplacar a los dioses por medio de la veneración, pero éste entraña una inexorable necesidad). Un hombre tal, que no cree que el azar es un dios como considera el vulgo (pues nada desordenado hace la divinidad) ni un principio causal indeterminado (pues sin creer que por él les es dado a los hombres el bien y el mal en relación con la vida feliz, piensa, sin embargo, que proporciona los principios de los grandes bienes y males) estima mejor ser desafortunado con sensatez que afortunado con insensatez; pero a su vez es preferible que en nuestras acciones el buen juicio sea coronado por la fortuna.

Así pues, estas cosas y las que a ellas son afines medítalas día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti y nunca, ni despierto ni en sueños, sufrirás turbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un ser mortal un hombre que vive entre bienes inmortales.

9. Diógenes Laercio, X, 136-137

Y Epicuro difiere de los cirenaicos en cuanto al placer. Pues ellos no admiten el placer en reposo (catastemático), sino sólo en el movimiento, mientras que él los acepta ambos, del alma y del cuerpo (...) En su *Acerca de las elecciones* dice así: «La falta de perturbación y la ausencia de pesar son placeres en reposo, y el regocijo y la alegría se perciben como en movimiento por su actividad».

Además contra los cirenaicos. Ellos afirman que los dolores del cuerpo son peores que los del alma, porque a los delincuentes se les castiga en su cuerpo, en tanto que él dice que los del alma son peores, pues la carne sólo sufre tormento en el presente, pero el alma sufre por el presente, el pasado y el futuro. Y por esa misma razón son mayores también los placeres del alma.

10. Filodemo de Gadara, *Papiro Herculanense*, 1005, col. IV, 9-14 (Us., p. 69)

Téngase presente sólo el cuadrifármaco: dios no se ha de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal, fácil de soportar.

11. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 16, 43 (Us., 361)

Sólo Epicuro concibió que existen los dioses por el hecho de que la naturaleza ha grabado en el ánimo de todos la noción de ellos. Pues ¿qué pueblo hay o qué estirpe de hombres que no tenga, sin previa instrucción doctrinal, una cierta anticipación de los dioses, que Epicuro llama prolepsis?

12. Diógenes Laercio, X, 146 (M.C., 23)

Si rechazas todas las sensaciones, no tendrás nada, cuando razones, para juzgarlas, ni siquiera aquellas que consideres falsas.

13. Diógenes Laercio, X, 142 (M.C., 11)

Si no nos turbara la aprensión frente a lo celeste ni lo referente a la muerte –no fuera que hubiera algo en ello que nos afectara–, y además la ignorancia de los límites de los dolores y los deseos, no necesitaríamos de la ciencia de la naturaleza.

14. Diógenes Laercio, X, 144 (M.C., 15)

La riqueza natural tiene límites precisos y es fácil de alcanzar; en cambio, la que responde a vanas opiniones no tiene límite alguno.

15. Epicuro, S.V., 34

No necesitamos tanto de la ayuda de nuestros amigos cuanto de la confianza en esa ayuda.

16. Epicuro, S.V., 58

Es necesario liberarse a uno mismo de las cadenas de las ocupaciones cotidianas y de los asuntos políticos.

17. Epicuro, S.V., 59

El estómago no es insaciable como dicen muchos, sino que lo es la falsa opinión acerca de la insaciabilidad infinita del estómago.

18. Diógenes Laercio, X, 6 (Us., 163)

¡Huye, afortunado, a velas desplegadas de toda forma de cultura!

19. Porfirio, *Carta a Marcela*, 31, 209 (Us., 221)

Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma.

20. Lucrecio, IV, 477-521

Hallarás que la noción de verdad se engendra a partir primero de los sentidos y que no hay modo de refutar la sensación; y es que se debe encontrar algo con mayor credibilidad que por sí solo pueda con la verdad derrotar a lo falso; ¿y qué debe considerarse de mayor credibilidad que los sentidos? ¿O acaso una razón nacida de una sensación engañosa será capaz de contradecirlos, siendo así que toda ella nació de los sentidos? Y si ellos no son veraces, también toda razón se vuelve falaz. ¿O es que podrán los oídos rebatir a los ojos, o el tacto a los oídos? ¿O al tacto lo refutará a su vez el sabor de la boca, o lo desmentirán las narices o lo rectificarán los ojos? No es así, según creo, ya que entre cada uno de ellos por separado se han repartido sus competencias, cada cual tiene su propia capacidad y, por tanto, es forzoso que por separado sientan lo que es blando y por veces lo que es frío o caliente y los diferentes colores de las cosas y cuanto es forzoso vaya unido a los colores; por separado también el sabor de la boca tiene su capacidad, por separado nacen los olores, por separado el sonido; y, por tanto, es forzoso que unos sentidos no puedan rectificar a otros; ni tampoco podrá cada uno rebatirse a sí mismo, ya que siempre se les habrá de otorgar una credibilidad pareja. En consecuencia, lo que a ellos en cada momento se lo parezca, es verdadero.

Y si el entendimiento no pudiera desarrollar una explicación de por qué cosas que de cerca son cuadradas de lejos parecen redondas, aun así, más le vale a cualquiera necesitado de una razón dar una explicación engañosa de esa doble figura que dejar escapar de sus manos lo que es claro, quebrantar las bases de la credibilidad y arrancar los cimientos enteros en que se apoyan salud y vida. Y no es ya que se derrumbe toda razón: también la misma vida caería al punto si no eres capaz de creer en los sentidos, rehuir precipicios y otras cosas de ese género que hay que evitar, y seguir las que son sus contrarias.

Así pues, por lo que a ti hace, en vano se dispone toda esa hueste de palabras que contra los sentidos forma filas. En fin, tal como en obra de albañilería, si la regla principal está torcida y la escuadra allí se desvía engañosa de la perpendicular y si el nivel cojea un pelo por esta o la otra parte, es forzoso

que todo se haga con error y desviado, que el edificio quede en mal asiento, se achante y se yerga sin concierto, de modo que parezca que algunas de sus partes amenazan caer y hasta caen, y todo padece la traición de los primeros cálculos, igualmente, en efecto, tienes tú que por fuerza es torcida y engañosa cualquier explicación de la realidad que arranque de sentidos engañosos.

21. Lucrecio, II, 1048-1089

En primer lugar, no hay para nosotros límite en el universo en ninguna dirección, ni a derecha ni a izquierda, ni arriba ni abajo; te lo demostraré, la realidad misma lo proclama, y lo hace claro la naturaleza del abismo. Hemos de considerar, pues, de todo punto inverosímil que, si el espacio es infinito en todos los sentidos y los átomos en número innúmero revolotean de mil maneras en el universo sin fondo, poseídos de eterno movimiento, sólo haya sido creado un cielo y un orbe en la tierra, y que fuera de ellos toda la materia esté inactiva. Sobre todo, siendo este mundo una creación natural: los mismos átomos, chocando entre sí espontáneamente y al azar, después de haberse unido de mil maneras en encuentros casuales, vanos y estériles, acertaron por fin algunos a agregarse de modo que dieran para siempre a estos grandes cuerpos, tierra, mar, cielo y raza de seres vivientes. Por lo cual, una vez más, fuerza es reconocer que hay en otras partes otras combinaciones de materia semejantes a este mundo que el éter ciñe con ávido abrazo.

22. Lucrecio, II, 1-61

Es dulce, cuando sobre el vasto mar los vientos revuelven las olas, contemplar desde tierra el penoso trabajo de otro; no porque ver a uno sufrir nos dé placer y contento, sino porque es dulce considerar de qué males te eximes. Dulce es también presenciar los grandes certámenes bélicos en el campo ordenados, sin parte tuya en el peligro; pero nada hay más dulce que ocupar los excelsos templos serenos que la doctrina de los sabios erige en las cumbres seguras, desde donde puedas bajar la mirada hasta los hombres, y verlos extraviarse confusos y buscar errantes el camino de la vida, rivalizar en talento, contender en nobleza, esforzarse día y noche con empeñado trabajo, elevarse a la opulencia y adueñarse del poder.

¡Oh miserables mentes humanas! ¡Oh ciegos corazones! ¡En qué tinieblas de la vida, en cuán grandes peligros se consume este tiempo, tan breve! ¡Nadie ve, pues, que la Naturaleza no reclama otra cosa sino que del cuerpo se aleje el dolor, y que, libre de miedo y cuidado, ella goce en la mente un sentimiento de placer? Así, a la naturaleza del cuerpo vemos que es muy poco lo que hace falta para alejar el dolor, y aun para ofrecer abundantes deleites. Más grato es a veces, y la Naturaleza no pide otra cosa aunque no haya en la estancia doradas estatuas de jóvenes sosteniendo en sus diestras lámparas encendidas para iluminar los banquetes nocturnos, ni brille la casa con plata, ni refulja de oro, ni el áureo artesonado resuene al son de la cítara, poder, en cambio tendernos unos junto a otros en el césped suave, cabe un arroyuelo, a la sombra de un

árbol copudo, y regalar el cuerpo sin grandes dispendios; sobre todo si el cielo sonríe y la estación del año esparce de flores el verdor de la hierba. No salen más pronto del cuerpo las fiebres ardientes si te acuestas en bordados tapices y en púrpura roja, que si has de yacer en veste plebeya.

Por tanto, si a nuestro cuerpo en nada le aprovechan los tesoros, ni la nobleza y la gloria del trono, hemos de pensar que tampoco aprovechan al alma. A no ser que, cuando ves en el Campo de Marte rebullir tus legiones, desplegando simulacros de guerra, sostenidas por grandes auxilios y fuerza de caballería, todas igualmente equipadas de armas e igualmente animadas, las supersticiones, aterradas por este espectáculo, huyan empavorecidas de tu espíritu, y el temor de la muerte abandone tu pecho y lo deje vacío y libre de cuidado. Mas viendo que esta suposición es absurda y ridícula, y que, en verdad, el terror y los cuidados tenaces que sufren los hombres ni temen el fragor de las armas ni los dardos fieros, y audazmente se mueven entre reyes y poderosos del mundo, sin respeto al fulgor del oro ni al claro esplendor de la veste purpúrea, ¿cómo dudarás de que sólo la razón nos da este poder, y más cuando toda nuestra vida se afana a tientas en las tinieblas? Pues tal como los niños tiemblan y de todo se espantan en las ciegas tinieblas, así a menudo nosotros en la luz tememos cosas que en nada son más espantables que las que en la obscuridad temen los niños e imaginan inminentes. Este terror, pues, y estas tinieblas del espíritu, necesario es que las disipen no los rayos del sol ni los lúcidos dardos del día, sino la contemplación de la Naturaleza y la ciencia.

23. Lucrecio, III, 1-30

¡Oh tú, el primero que pudiste levantar una luz tan clara del fondo de tinieblas tan grandes e iluminar los verdaderos bienes de la vida!, a ti te sigo, honor de la gente griega, y pongo ahora mis pies en las huellas que estamparon los tuyos, no tanto por deseo de rivalizar contigo, como por amor, pues ansío imitarte; porque, ¿cómo podría la golondrina retar a los cisnes? y ¿cómo los cabritos de trémulos miembros igualar en la carrera el ímpetu del fogoso corcel? Tú, padre, eres el descubridor de la verdad, tú nos das preceptos paternos, y como en los bosques floridos las abejas van libando una flor tras otra, así vamos nosotros a tus libros, oh ilustre, a apacentarnos de tus áureas palabras, áureas y dignas siempre de vida perdurable. Pues en cuanto tu doctrina, producto de una mente divina, empieza a proclamar la esencia de las cosas, disípanse los terrores del espíritu, las murallas del mundo se abren y veo, a través del inmenso vacío, producirse las cosas. Aparece a mi vista el numen de los dioses y sus sedes tranquilas a las que ni los vientos sacuden ni salpican de lluvia las nubes, ni con su blanco caer profana la nieve que el acre frío condensa; un éter siempre sereno las cubre y ríe derramando ampliamente su luz. Allí la Naturaleza a todo provee, y ningún cuidado menoscaba jamás la paz del espíritu. Al contrario, por ningún lado aparecen las mansiones del Aqueronte, y no me impide la tierra contemplar a mis pies todo lo que se produce en la profundidad del vacío. Ante estas cosas, un divino placer y un estremecimiento hacen presa en mí, al pensar cómo tu genio puso la Naturaleza patente a la vista, recorriendo todos sus velos.

24. Lucrecio, IV, 1-25

Recorro extraviados parajes de las Piérides, de nadie antes hollados. Me agrada descubrir fuentes intactas y de ellas beber; me agrada coger flores recientes y buscar para mi sien una insigne guirnalda en lugares de donde nunca la tomaron las Musas para ceñir la frente de un hombre. Primero, porque enseño cosas excelsas y me esfuerzo en libertar el ánimo de los apretados nudos de las supersticiones; después, porque sobre asunto tan oscuro compongo versos tan luminosos, rociándolos todos con el hechizo de las Musas. Y no parece fuera de razón este método. Pues así como los médicos, cuando tratan de dar a los niños el repugnante ajeno, untan primero de dulce miel los bordes de la copa, para burlar, sólo hasta los labios, la incauta edad de los pequeños y hacerles apurar entre tanto el amargo brebaje, con engaño, sí, pero sin daño, antes para que se repongan de este modo y recobren sus fuerzas; así ahora yo, puesto que nuestra doctrina por lo común parece en exceso amarga a los que no la cataron, y el vulgo se estremece y retrocede ante ella, he querido exponértela en la armoniosa lengua de las Piérides y como untarla con la dulce miel de las Musas, por si pudiera de este modo tener tu espíritu suspenso de mis versos, hasta hacerte ver claramente el sistema entero de la Naturaleza y percartarte de su utilidad.

25. Diógenes de Enoanda, 3

[Y he querido refutar a los que acusan a la filosofía de no sernos provechosa.] Así que, aunque no participo de los asuntos públicos, digo estas cosas como si me hiciera presente en ellos, intentando mostrar que lo que conviene a nuestra naturaleza, que es la serenidad de ánimo, es lo mismo para uno y para todos. Y, así pues, tras haber expuesto el segundo motivo de mi inscripción, voy a presentar todo lo que he meditado, explicando cómo es y cuál es su fundamento.

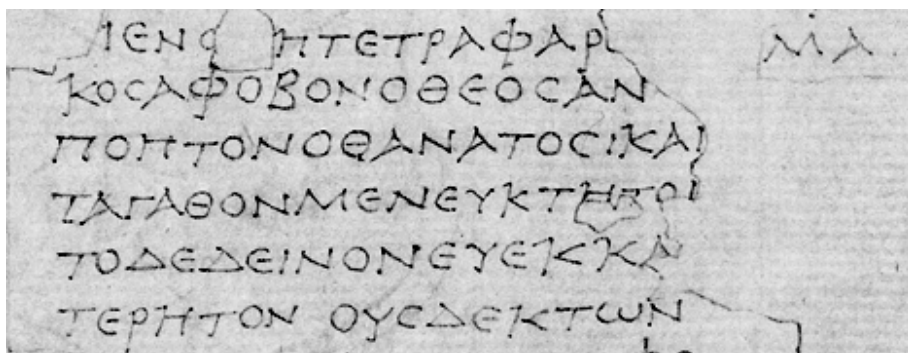
Llegado ya al ocaso de mi vida, a punto casi de despedirme de la existencia por motivo de mi edad, he querido hacerlo con un hermoso peán para celebrar la plenitud de sus placeres, a fin de no quedarnos atrás en ayudar ya a las personas de buen entendimiento. Así que, si uno solo, o dos o tres o cuatro o cinco o seis o cualquier otro número de personas que prefieras, amigo, con tal de que no sean demasiadas, se hallaran angustiadas, yo me dirigiría personalmente a cada uno de ellos, uno por uno, para darles mi mejor consejo. Porque, como he dicho antes, la mayoría de la gente andan enfermos en masa, afectados, como por una epidemia, por sus falsas opiniones acerca de las cosas, y van enfermando cada vez más, pues en sus empeños se contagian la enfermedad unos a otros, como sucede en los rebaños.

Y justo es acudir en ayuda también de los que vivirán después de nosotros, pues también ellos son algo nuestro aunque no hayan nacido, y es además una muestra de amor al prójimo socorrer a los forasteros que se lleguen hasta aquí. Así que, como los consejos de la inscripción quedarán al alcance de muchos más, he querido utilizar este pórtico para exponer en un ámbito público los remedios medicinales de la salvación. Estos remedios médicos los hemos

probado nosotros cabalmente. Porque nos hemos liberado de todos los temores que suelen acongojarnos en vano, y hemos anulado por completo las penas superfluas y limitado las naturales en su conjunto a algo pequeño, reduciendo su grandeza a lo mínimo.

26. Diógenes de Enoanda, 49

Pues aunque yo no hubiera explicado nada sobre la naturaleza de los placeres, nada hubiera aclarado, ellos mismos ciertamente nos indican su natural utilidad... En cuanto a los placeres del cuerpo como causas de la felicidad el alma los admite sin reparos. Pues la naturaleza acoge aquello que es mejor para nuestra alma. Por lo demás está claro que el alma tiene más dominio que el cuerpo, porque ella mantiene su supremacía superior y el control sobre los demás sentimientos, como más arriba hemos mostrado. Así que si, haciendo caso a Aristipo, nos cuidamos de todo lo placentero para el cuerpo mediante bebidas, comidas y tratos sexuales, en una palabra, eligiendo todo cuanto ya no va a darnos [deleite una vez experimentado, y nos desinteresamos del alma, nos veremos privados de los mayores placeres].



Reproducción del *Tetrafarmaco* tal como se encuentra en el papiro de Herculano.

COMENTARIO DE TEXTO

Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, V, 168 (*Adv. Math.*, XI, 168; Us., 219)

Epicuro decía que la filosofía es una actividad que con discursos y razonamientos procura la vida feliz.

Este breve fragmento, en el que Sexto Empírico parece reproducir literalmente la definición epicúrea de la filosofía, constituye una excelente síntesis del contenido y, sobre todo, de la finalidad de su pensamiento. Sin duda, esta caracterización del pensamiento filosófico resulta plenamente acorde con el contexto histórico del helenismo, en el que la filosofía muestra una tendencia marcadamente ética y que bien podría ser empleada por algunas otras escuelas de tal período.

Un rasgo peculiar del epicureísmo, compartido con el cinismo y en claro contraste con la perspectiva clásica de Platón y Aristóteles, es el hecho de que la filosofía no se describe como contemplación ni como búsqueda desinteresada del saber, sino como un conjunto de razonamientos necesariamente encaminados a la consecución de la felicidad. En este sentido, lo teórico se subordina a lo práctico y solo por un afán práctico se realiza la actividad especulativa. Este rechazo o censura de la erudición y del ideal del saber por el saber es una característica que comparten, por ejemplo, con los cínicos. Sin embargo, a diferencia de estos, sí que encontramos en el epicureísmo, siguiendo la división atribuida a Jenócrates, una lógica (como canónica o reflexión acerca del criterio del conocimiento verdadero), una física y una ética. Ello es así porque, de acuerdo con el ideal helenístico de vivir según la naturaleza (*κατὰ φύσιν*), la física se constituye en una herramienta indispensable para orientar nuestra acción. No obstante, como afirma Epicuro de manera extraordinariamente explícita, si del estudio de la naturaleza no obtuviésemos un beneficio ético y práctico, se recomendaría abandonar tal investigación (M.C., 11), no siendo algo que interese por sí mismo.

La filosofía es una actividad (*ἐνέργεια*), un procedimiento que se describe en muchos otros pasajes en analogía con las labores terapéuticas de la medicina. Su labor principal, podría decirse, es algo así como una quirúrgica filosófica y racional, una tarea de supresión y extirpación de todo aquello que nos impide disfrutar de ese bien connatural que es el placer. Es cierto que la filosofía epicúrea, siempre descrita como dogmática por la presencia de doctrinas que no se someten a discusión, contiene un buen número nociones y teorías que debían aprenderse y comprenderse, pero la función filosófica principal consiste en la supresión de todo aquello que nos genera turbación, preocupación, insatisfacción, del mismo modo que el médico se ocupa fundamentalmente de eliminar los dolores y enfermedades del cuerpo. No en vano, tanto *ἀπηνία* como *ἀταραξία* son términos de carácter negativo, que muestran claramente la función terapéutica y profiláctica de la filosofía de Epicuro.

¿Cuáles son, empero, tales fuentes de turbación que el epicureísmo pretende suprimir por medio del razonamiento? La respuesta del filósofo del Jardín señala directamente a la cultura, las convenciones, las opiniones comunes y las de algunos filósofos que generan miedo a los dioses y a la muerte, que hacen creer al individuo que su felicidad depende del azar, del destino o del capricho de los dioses. Contra esto combaten la canónica sensista y la física atomista, fundamento de una ética en la que el individuo es libre y responsable, lo cual, lejos de ser una carga o generar ansiedad, hace accesible la felicidad para quien ha comprendido lo que pertenece a nuestra naturaleza y lo separa de los falsos juicios que imponen deseos y necesidades artificiales.

Un elemento significativo de este fragmento es el hecho de que, a pesar de la innegable importancia que Epicuro concede a la sensación como criterio de conocimiento y al sentimiento como criterio de valoración moral, la razón desempeña la función rectora, que guía, discrimina y decide con el objetivo de alcanzar la mayor cantidad posible de placer, que no es otra cosa que la menor

cantidad posible de dolor. Es el razonamiento el que discrimina los distintos tipos de deseos y necesidades y el encargado de elegir aquellos, muy escasos, que contribuyen a alcanzar esa vida feliz.

En consecuencia, no sorprende que en la *Carta a Meneceo* se describa la φρόνησις (prudencia, sensatez, inteligencia práctica) como el mayor de los bienes y la más excelente de las virtudes, habida cuenta del decisivo papel que desempeña en la conducta del individuo. Así pues, el sentido del término no resulta demasiado lejano del otorgado por Platón y Aristóteles, a pesar de las múltiples diferencias que podrían destacarse con respecto a ellos y de las funciones políticas que desaparecen en el contexto epicúreo.

Ese es, indudablemente, otro de los signos característicos de la filosofía del Jardín: está dirigida al individuo, pensada para el ámbito privado, único lugar en el que resulta posible la realización del ideal de la ἀταραξία. Y, como ocurre en el conjunto del pensamiento helenístico, ese individualismo está muy lejos de convertirse en egoísmo o de degenerar en una propuesta de aislamiento o insolidaridad. Antes bien, implica una concepción de la naturaleza humana mucho más amplia y comprehensiva que la de la época clásica, suprimiendo así barreras y, en el caso epicúreo, convirtiendo la filosofía en una actividad accesible a todo individuo, de cualquier género, procedencia y condición, frente a anteriores tradiciones elitistas o excluyentes.

En el epicureísmo, por lo tanto, no hay requisitos previos ni condiciones de acceso. Si bien es cierto que el maestro escribió numerosos tratados, algunos de los cuales se caracterizaban por una minuciosidad y profundidad solo accesible a los versados en la práctica filosófica, no puede negarse el afán divulgativo y universalizador de esta escuela. Un claro ejemplo lo constituyen las cartas y las máximas del filósofo, cuyo propósito no es otro que el de hacer claros y comprensibles los, a veces, arduos razonamientos de la lógica o la física. Con ello se pretende mostrar lo accesible de la filosofía, lo fácil que es alcanzar una vida placentera si no nos sometemos a la dictadura de las opiniones comunes y de las ocupaciones políticas.

El Jardín epicúreo se convierte así en un modelo de coherencia, que ejemplifica vivamente aquello que defiende de forma teórica. Sencillez, amistad y distanciamiento de la política conforman los ejes en torno a los cuales se construye este ideal de vida. En el contexto político de la Atenas de principios del siglo III a.C., las escuelas filosóficas pretenden recuperar para el individuo lo que ha perdido la ciudad (García Gual; Imaz, 1986, p. 24), de manera que la autosuficiencia y la libertad han de trasladarse al ámbito privado. La polis ya no solo no es fuente de seguridad e identidad, como en épocas pasadas, sino que se convierte precisamente en el mayor enemigo de la felicidad del individuo, limitando su libertad de acción e imponiendo ciertos deseos, consecuencia de los valores tradicionales, que generan preocupación y desasosiego. Frente a la búsqueda del poder, la fama y la riqueza, Epicuro propugna el «vive oculto» (Λάθε βίωσας, Us., 551), instando al individuo a contentarse con lo necesario y a comprender los sencillos principios fundamentales de la vida feliz.

En este sentido, la amistad desempeña un papel clave en el planteamiento epicúreo, pues se concibe como el mayor de los bienes, el fundamento de la tranquilidad, dado que la confianza en la ayuda del amigo proporciona esa serenidad tan ansiada en el contexto helenístico. Epicuro construye así un modelo de relación interpersonal muy alejada del ζῆλον πολιτικόν aristotélico y aún más de los ideales competitivos de la polis clásica. Ahora el vínculo fundamental entre los seres humanos se ampara en el afecto y la cooperación, lejos de anteriores conceptos de ἄρετή, vinculados a la capacidad de sobresalir, de poseer más y ser mejor que los demás. El Jardín muestra, por el contrario, que el ser humano puede ser autosuficiente y feliz, disponiendo fácilmente de lo necesario para una vida sana y tranquila, disfrutando del sosiego que aporta esa vida, a la vez privada y compartida.

En conclusión, este fragmento, al igual que el protréptico con que se inicia la *Carta a Meneceo*, constituye tanto una descripción de la filosofía y su finalidad como una exhortación a la misma, dado que resulta imprescindible para alcanzar el placer en que consiste la felicidad. Sin embargo, al decir que no es posible ser feliz sin filosofar, Epicuro no remite a una actividad altamente especializada y solo accesible a unos pocos, sino a una serie de razonamientos fácilmente comprensibles, que muestran lo sencillo que es vivir feliz para quien aprende a seguir, como se siguen los preceptos del médico, los principios que permiten eliminar todo temor. Con ello, disfrutando de la ἀπονία y la ἀταραξία, podrá competir en felicidad con el mismísimo Zeus (S.V., 33).

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

ἡδονή (*hēdonē*)

La filosofía epicúrea puede denominarse hedonista, ya que indudablemente defiende una identificación entre el placer y el bien. El placer se describió, como principio, fundamento (ἀρχή), finalidad y objetivo (τέλος) de toda vida feliz. Constituye el criterio de valoración conforme al cual debemos orientar nuestra vida, buscando obtener la mayor cantidad posible de placer y, por lo tanto, la menor posible de dolor.

Es descrito, por un lado, utilizando términos negativos, como ausencia de dolor corporal (ἀπονία) y ausencia de turbación anímica o preocupación (ἀταραξία). Así, no existe para los epicúreos un estado neutro o intermedio en el que no se experimente placer ni dolor, pues la ausencia de uno implica la presencia de otro.

En segundo lugar, y en consonancia con otras propuestas helenísticas como el cinismo, Epicuro destaca lo fácil que resulta alcanzar ese estado placentero que se identifica con la felicidad. Es, tal como se explicita en la *Carta a Meneceo* (129), nuestro estado natural, congénito, espontáneo (συγγενικόν, σύμφυτον), por lo que el dolor es algo ajeno, extraño y debido, no a nuestra condición, sino a la cultura y a las opiniones, causa principal del dolor y la infelicidad.

Por último, además de la clásica separación entre lo anímico y lo carnal (pues tanto cuerpo como alma son, propiamente hablando, cuerpos) el placer epicúreo se divide en cinético y catastemático; es decir, existe un placer en movimiento, que sigue el esquema clásico de reconocimiento de una carencia o vacío, surgimiento de un deseo y tendencia a la repleción o satisfacción (Peters, p. 78: *kenosis, endeia, epithymia, anaplerosis*). La diversidad de placeres cinéticos puede colorear o diversificar el placer, pero no aumentarlo (M.C., 18), pues este consiste eminentemente (frente a Aristipo y los cirenaicos) en el estado de reposo y sosiego que surge tras haber satisfecho una necesidad corporal o, sobre todo, tras haber eliminado las turbaciones propias de las opiniones inadecuadas.

ἀταραξία (ataraxía)

En la *Carta a Meneceo* (128), Epicuro afirma que ha de supeditarse toda elección y rechazo a la salud del cuerpo y a la tranquilidad del alma (τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν). El filósofo emplea con cierta frecuencia los dos términos fundamentales que encierran su concepción de la felicidad y del verdadero placer (catastemático, en reposo): ἀπονία y ἀταραξία (D.L., X, 136). Como se observa, se trata de términos negativos, con su característica alfa privativa, lo cual indica que el objetivo del epicúreo es la supresión y la ausencia de un estado impropio y perjudicial, que de manera un tanto vaga podemos denominar dolor.

En los textos de Epicuro la analogía entre medicina y filosofía es constante, de manera que si el objetivo del «médico del cuerpo» es erradicar todo dolor y enfermedad, el del «médico del alma» no puede ser otro que el de suprimir cualquier dolencia anímica, cualquier turbación, preocupación, agitación o angustia. El diagnóstico inicial resulta evidente: el individuo, en el estado actual de la civilización, precisamente a causa de imposiciones culturales, se encuentra enfermo, siempre preocupado por aquello que desea y que, en la mayor parte de los casos, no es natural ni necesario, sino puramente artificial, como el ansia de riqueza, poder o fama. A través de razonamientos, de un estudio del conocimiento y de la naturaleza, el filósofo puede lograr suprimir esa turbación (ταραχή), mostrando la sencillez de la vida feliz y recuperando el estado natural que solo la cultura y las opiniones erróneas pervierten.

φιλία (philia)

Una de las características más destacadas del epicureísmo es la puesta en práctica en el Jardín de los principios que Epicuro transmite en sus textos y sus enseñanzas. Del mismo modo que les ocurre a otras corrientes filosóficas del helenismo, a menudo se tacha de egoísta o individualista al epicureísmo, ignorando uno de los principios centrales de su doctrina, ya que la φιλία constituye uno de sus pilares básicos. Podría decirse que el término castellano amistad se queda corto para traducir el significado y las implicaciones del griego, que se refiere tanto a la amistad como al amor y al cariño. Es un sentimiento y un

vínculo afectivo que, como indica Aristóteles en sus famosas páginas de los libros VIII y IX la *Ética a Nicómaco*, nos lleva a desear para el amigo o amado lo mismo que querríamos para nosotros, pues es «otro yo» (1169b).

Se trata de la máxima aspiración en el turbulento contexto helenístico, en el que la felicidad y la identidad personal ya no pueden ser proporcionadas por la polis, sino que han de perseguirse en el contexto privado y en un nuevo tipo de relaciones interpersonales al margen de las instituciones. El Estagirita le reconoce un extraordinario valor, señalando incluso que «cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad» (1155a). Siguiendo esta línea y en una circunstancia como la mencionada, Epicuro hará de la *φιλία* la máxima aspiración y su Jardín será un ejemplo de convivencia amistosa y armoniosa.

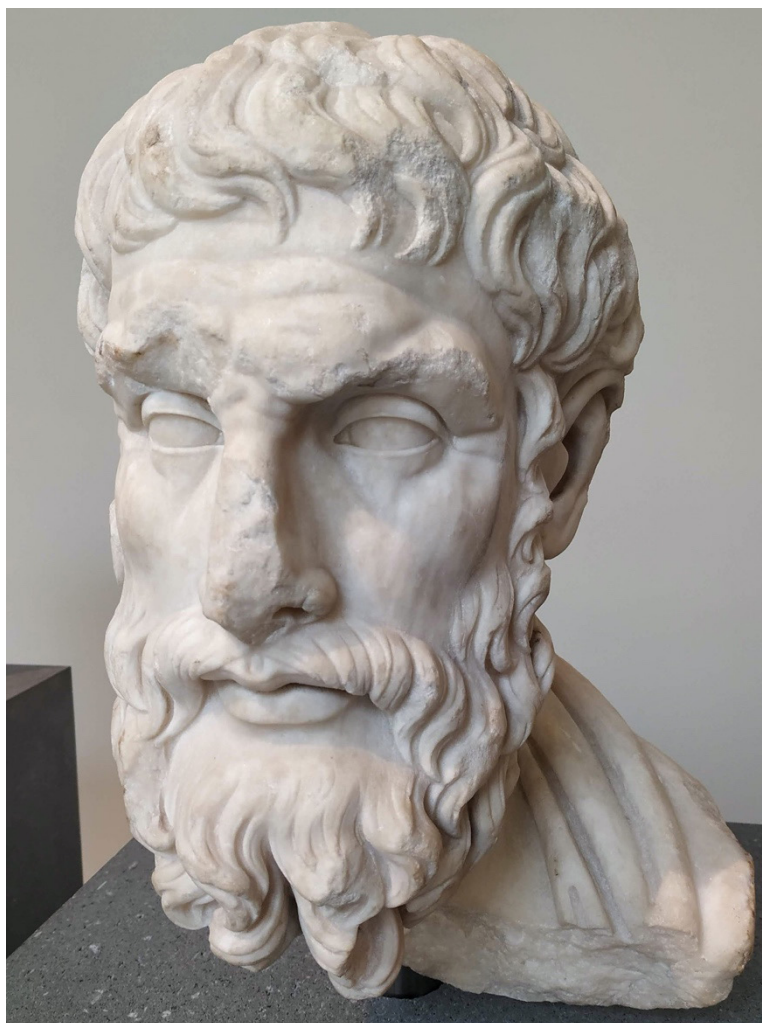
Algunas de las máximas epicúreas dan testimonio del papel fundamental que desempeña para llevar una vida feliz (M.C., 28, 39, 52, 78; S.V., 52, 56-57, 66), contribuyendo decisivamente a alcanzar la ansiada *ἀταραξία*. Tal como se indica en la sentencia 34, no obtenemos tanto beneficio de la ayuda de los amigos como de la confianza en su ayuda. Así, haciendo un paralelismo con la distinción entre los placeres cinéticos y los catatemáticos, podríamos decir que nada contribuye tanto a la tranquilidad y a la ausencia de turbación como una vida rodeada de amigos, con lo cual la *φιλία* se convierte en el requisito fundamental de toda vida feliz.

παρέγκλισις (*parénklisis*)

El concepto de desviación, traducido al latín por Lucrecio como *clinamen*, es uno de los más importantes de la física epicúrea. El atomismo de Demócrito postulaba un movimiento sin dirección ni finalidad concreta. Epicuro, sin embargo, al modificar las características propias del átomo y atribuirle peso (*βάρος*), entendió que sí existía un movimiento natural para estas partículas indivisibles, que no podía ser otro que rectilíneo hacia abajo, mostrando una clara dependencia con respecto al planteamiento aristotélico. No obstante, tal movimiento no explicaría la naturaleza compleja que nosotros observamos, pues el universo debería estar formado por átomos moviéndose en trayectorias paralelas sin jamás entrar en contacto.

Aunque no lo encontremos en ninguno de los fragmentos conservados de Epicuro, la teoría de la desviación del átomo es atribuida al fundador por Diógenes de Enoanda (fr. 33, col 2), ampliamente explicada por Lucrecio (II, 216-293) y criticada por Cicerón, quien lo traduce como *declinatio* (*Sobre el destino*, 10, 22-23). Según este planteamiento, los átomos tienen la capacidad de desviarse de su trayectoria natural, de manera completamente azarosa e imprevisible, de modo que esto generaría una colisión que daría a su vez lugar a una cantidad ingente de choques, lo cual posibilita la agregación y disgregación de átomos que permite explicar el universo tal como lo percibimos.

La cuestión del *clinamen* no es tan sólo un medio de explicar la naturaleza, sino que, de acuerdo con la subordinación de la física a la ética, tiene una finalidad eminentemente práctica. La desviación sin causa alguna del átomo introduce un elemento de indeterminación en la naturaleza que permite soslayar tanto el mecanicismo en que puede derivar el atomismo antiguo, como el determinismo propio de los estoicos, que con tanta vehemencia rechaza Epicuro en la *Carta a Meneceo* (133-134). Para el epicureísmo, la libertad, que resulta indispensable para la tranquilidad del individuo, en clara oposición al fatalismo estoico, solo se hace posible en esta naturaleza que incluye lo indeterminado como uno de sus componentes esenciales.



Busto de Epicuro, en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York.

TEXTOS – BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

García Gual, C., *Epicuro*, Madrid, Alianza, 2017, pp. 80-85.

Intentemos perfilar y matizar un poco este rechazo de las instituciones sociales por parte de los epicúreos. Su menosprecio de las obligaciones sociales no significa un rechazo total de éstas ni una postulada regresión a lo primitivo. Epicuro no creyó en el mito del salvaje feliz ni en la mayor felicidad de los tiempos pasados. Intentó, sí, liberar al individuo de cargas sociales y de la sumisión a unos valores que estimaba como falsos. La sociedad era para él una fábrica de vanas opiniones, que amenazaban la dicha personal al someterla a la conquista del honor y las riquezas, al esclavizar la conducta humana en aras de unos ideales competitivos que no traían consigo ni el placer del cuerpo ni la serenidad del ánimo. La liberación de esas imposiciones sociales para el disfrute continuo de un hedonismo prudente es lo que quiere Epicuro. Por eso denuncia como falsos los valores retóricos de un mundo en crisis, pero no niega, en absoluto, la contribución de la vida civilizada en orden a una mayor felicidad.

A este respecto conviene recordar cómo Epicuro se enfrentó siempre a las tesis extremadas de los cínicos, deladores encarnizados de toda manifestación cultural y de toda institución represiva (...)

En todo caso Epicuro rechaza los extremos: se opone al ideal platónico del filósofo que sacrifica su bienestar para ordenar la sociedad –a ese sueño de Platón, fracasado en su intento de fundar una sociedad mejor de acuerdo con los principios de un orden trascendente, a ese anhelo de subordinar la felicidad del individuo a la justa estructuración de la sociedad–, y se opone también al desarraigo total y a la regresión al mundo de la animalidad y el desorden natural de los cínicos. También Platón es un personaje patético, como Aristóteles, si se le mira desde cierta perspectiva: es como el escapado de la Caverna que, después de haber visto la luz y los seres reales, vuelve atrás para adoctrinar a sus compañeros de prisión, sacrificando su posible ventura en un mundo superior para arrostrar las burlas y los resentimientos de los que permanecen enclaustrados en las sombras. Epicuro, desde luego, no creía en ese mundo superior de las Ideas platónicas, sino que negaba su posibilidad; creía, sin embargo, que el filósofo alcanzaba el conocimiento de lo real y que eso le deparaba la base segura para ser feliz; pero no postulaba que debiera arriesgar su tranquilidad intentando remediar los descarríos de la sociedad ni la torpeza de los más, alienados en un mundo de falsos ideales. No intentaba una subversión de los valores establecidos por medio de una revolución de masas, ni siquiera por una utópica ascensión al poder de los filósofos de su secta. Renunciaba a toda competición por adquirir poderes, riquezas y éxitos sociales –objeto de deseos ni naturales ni necesarios según él– y no postulaba utopías de ningún tipo. No quería arriesgar la felicidad personal, actual, al alcance de la mano, por nada.

Tras esa postura desencantada del filósofo que se abstiene de actuar y aun de teorizar sobre política latan los fracasos de otros filósofos, platónicos y aristotélicos, que intentaron en vano una reforma de la sociedad. Pero mientras

en ciertos momentos algunos filósofos proclaman su fe en un orden social ya existente, ya utópico pero realizable en cierta medida, por el que vale la pena luchar e incluso morir-, en otros momentos, bajo las dictaduras y las tiranías, cunde la sospecha de que todo esfuerzo ilustrado por remediar la situación política es un empeño desesperado y necio, sacrificio inútil de una posible dicha individual a un difuso monstruo colectivo, tiempo perdido. Más vale retirarse de ese juego turbio de la política y reducirse a una vida privada, a ser un mero particular, a vivir como un *idiotes*, según el término griego, al margen del bullicio público. Al margen del Jardín los viejos ideales, las palabras retumbantes, se van degradando en retórica barata. El retiro de la vida pública, para acogerse al marco de un grupo social más restringido, el de una comunidad de amigos basada en la amistad y en la camaradería del filosofar, es un intento de centrar la felicidad en un eje individual, resignándose a ese aislamiento, como quien se amputa un miembro cangrenado. La vida retirada –«¡qué descansada vida la del que huye del mundanal ruido, y busca la escondida senda...!»– es una garantía y una cautela. En oposición a los cínicos y a los estoicos, que intentarán endurecerse hasta ser capaces de resistir todos los dolores sin pestañear, los epicúreos, sensibles y nada trágicos, prefieren rehuir las oportunidades de sufrir. Renuncia, pues, a la escena, recogimiento en el albergue tranquilo, desde donde el sabio puede gozar oteando el turbulento oleaje de la vida pública, como bien lo expresa Lucrecio.

Lledó, E., *El epicureísmo*, Barcelona, Montesinos, 1984, pp. 53-56.

Epicuro escribe esas cartas dirigidas a amigos concretos, a personajes reales a los que intenta ayudar en su edificación de su propia intimidad. Las primeras líneas de la *Epístola a Heródoto* anuncian su propósito de resumir en ella algunas de sus teorías. Este propósito de Epicuro señala claramente el cambio de perspectiva de su pensamiento. El compendio de nociones filosóficas que Epicuro resume en la mencionada carta constituye los principios que han de tenerse presentes, para que nuestra vida consiga una adecuada relación entre la teoría y la praxis, entre lo que pensamos que es la naturaleza que nos rodea y las relaciones de nuestra propia naturaleza con ella (...)

Este planteamiento metodológico, en el que se sintetizan las ideas centrales de una teoría para que sirva de contraste y orientación en nuestras acciones, marca un cambio decisivo en la «utilización» del saber (...) Fruto de esta perspectiva metodológica debieron ser probablemente las *Máximas capitales*, que Diógenes Laercio nos transmite. La literatura de «máximas» implica una especial concepción del «uso» del lenguaje y de la filosofía. Estos ajustados «consejos» no «dialogan» ya con su posible interlocutor; no le preguntan, sino que responden indistintamente a un impreciso interlocutor que parece reclamar, en esa máxima, la ayuda a unas determinadas necesidades personales, la orientación en el camino de las decisiones individuales, de aquellas que nos llevan a la felicidad. No hay en la filosofía griega un planteamiento semejante (...) De todas formas, aunque en la tradición literaria griega hay ejemplos de apotegmas y «máximas»

en las que se sintetizaba una cierta experiencia popular, una sabiduría cotidiana, la prosa de los aforismos de Epicuro tiene distinto origen. Después de los diálogos de Platón o de los «tratados» aristotélicos, Epicuro presenta, al menos en los escritos que nos transmite Diógenes Laercio, una peculiar idea de «comunicación» intelectual. Se trata de «hacerse entender». Los resúmenes de obras más amplias, como son las tres cartas, insisten en el carácter de ser escritos para ser «asimilados» y convertidos, a través de la memorización, en guías de conducta, en módulos de comportamiento que ayuden a conseguir lo que constituye el principio esencial de todo saber, la tranquilidad de ánimo, la vida feliz.

Pero, además, las «máximas» tienen un peculiar carácter privado. Hablan a un individuo solitario, separado del ámbito colectivo o, al menos, del ámbito político. Ese individuo, desarraigado de los complejos ideales de una *polis* apenas ya existente, necesita la instalación en un nuevo espacio real o, al menos, ideológico. Desorientado en una *polis* que ha perdido su capacidad de conexión entre los individuos de una comunidad, que no ofrece suficientes estímulos colectivos, que no da sentido «político» al quehacer del ciudadano, la doctrina de Epicuro tiene que presentarse no como el monocorde tratado que habla a una comunidad de élite, ni como aquellos diálogos en los que aparecía el individuo engarzado en el espacio de un lenguaje compartido y discutido desde situaciones comunes, desde idénticos proyectos. La «máxima» introduce en el reducto de la individualidad el núcleo de una solidaridad teórica, no fundada en supuestos ideales «pedagógicos» para construir una *polis* perfecta. La aceptación y el cumplimiento de la máxima supone identificarse con un universo ideal, como una comunidad de sujetos sometidos a los ceñidos límites de su propia y exclusiva individualidad, y relacionados entre sí por vínculos afectivos. Estos vínculos reclaman la identificación con un maestro y la concordia con otros iguales, que participen también en esa incorporación de la nueva doctrina que habla al individuo y a su problemática felicidad.

Levi, A. *Historia de la filosofía romana*, Buenos Aires, Eudeba, 1969, pp. 55-56.

En el *De rerum natura*, Lucrecio expuso doctrinas epicúreas con una fidelidad que las investigaciones recientes no han hecho sino confirmar, y gracias a él tenemos referencias a aspectos de la enseñanza del maestro sobre los cuales carecemos de otros testimonios. Pero también tomó ideas de otras fuentes. Lucrecio ve y exalta en Epicuro a aquel que liberó a los hombres del influjo funesto de la religión, ya que al hacer conocer la verdadera naturaleza de las cosas dispuso las opiniones supersticiosas que perturban la vida o sea la convicción de que los dioses intervienen de modo hostil en la existencia humana y el terror de la muerte, producto de una concepción pusilánime del más allá. A Lucrecio le interesa especialmente, en la filosofía epicúrea, esta función de procurar tranquilidad a la vida del hombre, lo cual se comprende mejor si recordamos que las feroces luchas políticas de su tiempo estaban acompañadas por una profunda crisis religiosa, reflejada en la difusión de las más variadas supersticiones y

en la adhesión a cultos orientales y a disciplinas ocultistas como la astrología y la magia. Por el contrario, en el poema apenas si se alude fugazmente a la ética verdadera y auténtica del maestro, a pesar de que por lo general ha atraído la atención tanto de los partidarios de la escuela epicúrea como de sus enemigos. La pasión severa pero ardiente que Lucrecio pone de manifiesto en su polémica antirreligiosa confiere a la obra una genuina religiosidad *sui generis*. Pero él, al mismo tiempo (y esto se halla sugerido aquí y allá, más que expresado), se volvía apasionadamente hacia la filosofía para evadirse de las luchas y las indignidades de la vida política de su época, por la cual, sin embargo, no dejaba de sentir interés, ya que no era indiferente al destino de su pueblo.

El poema comprende seis libros. En el primero se habla de los átomos y el vacío como principios de todas las cosas; el libro segundo se refiere al movimiento de los átomos y a los compuestos perceptibles que de éstos resultan; los libros tercero y cuarto se ocupan del hombre (en particular, el libro tercero habla del alma y de su naturaleza mortal y el cuarto trata de los sentidos y sus objetos); el quinto libro se refiere a la formación del mundo, al origen de los seres vivientes y a la historia de la civilización; el sexto considera algunos fenómenos naturales particularmente notables. Como el ordenamiento actual del poema se justifica por razones estéticas, no hay motivos suficientes para admitir que originalmente haya existido otro distinto.

García Gual, C., *El Sabio camino hacia la Felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, Barcelona, Ariel, 2016, pp. 110-111.

Frente a la tradicional cautela y discreción de los epicúreos resulta sorprendente que, varios siglos después de la muerte del maestro, uno de ellos, tal vez especialmente sensible a esos sufrimientos ajenos se atreviera, con ingenua ilusión y superando la tradicional reserva de los círculos epicúreos, a proclamar a cielo abierto la promesa de felicidad de su credo filosófico, como un evangelio para todo el mundo en un espacio público de su ciudad natal, movido por su entusiasmo filantrópico.

Ése fue el caso de Diógenes de Enoanda, que con muy curioso y monumental empeño hizo erigir en su ciudad un enorme muro y grabar en él un resumen de las teorías de Epicuro, junto con unas breves noticias personales. Fue en los comienzos del siglo II d.C., en la época de los emperadores Antoninos, acaso en tiempos de Adriano o algo después. Por entonces esa comarca de Licia, en Asia Menor, gozaba de una cierta prosperidad bajo la paz romana. Y renacía con un cierto fulgor retórico la cultura clásica, con la llamada Segunda Sofística.

El gran muro tenía más de noventa metros de largo y unos tres de alto, y la inscripción epicúrea tendría en conjunto unas veinticinco mil palabras. Era la más larga de las inscripciones antiguas de que tenemos noticia, y eso no deja de ser un estupendo homenaje a la resonancia de un credo filosófico. Epicuro había muerto más de cuatro siglos antes, pero subsistían fieles adeptos de su escuela en muy diversos lugares, pese a una notoria hostilidad contra los epicúreos por parte de algunos fanáticos religiosos y adversarios de varias sectas. La

magnífica inscripción mural fue destruida pocos siglos más tarde, pero de entre sus ruinas hemos podido recuperar casi doscientos fragmentos, de muy diversa extensión, que nos dan una idea bastante clara de su contenido. El buen Diógenes no pretendía ser original en absoluto al ofrecer en los bloques de piedra su resumen doctrinal. Recordemos que la doctrina de Epicuro se mantuvo sin cambios a través de los siglos; mientras que la filosofía de la Estoa varió notablemente según escuelas y épocas. Pero sí resultaba original, desde luego, ese afán del viejo Diógenes de exponer en colosal formato pétreo al gran público su filosófico evangelio.

FUENTES

- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. de C. García Gual, Madrid, Alianza, 2007. (Textos 1, 3-6 y 9)
- EPICURO, *Obras*, trad. de M. Jufresa, Madrid, Tecnos, 1994. (Texto 7, 12-14 y 16-17)
- GARCÍA GUAL, C., *El sabio camino hacia la felicidad: Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, Barcelona, Ariel, 2016. (Textos 25 y 26)
- GARCÍA GUAL, C., ACOSTA, E., *Epicuro: Ética. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, Seix Barral, 1974. (Textos 8, 10-11, 15 y 18-19)
- GARCÍA GUAL, C., *El Sabio camino hacia la Felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, Barcelona, Ariel, 2016.
- LUCRECIO, *De rerum natura. De la naturaleza*, trad. de E. Valentí, Barcelona, Acantilado, 2012. (Textos 21-24)
- LUCRECIO, *La naturaleza*, trad. de F. Socas, Madrid, Gredos, 2003. (Texto 20)
- SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos*, trad. de J.F. Martos, Madrid, Gredos, 2012. (Texto 2)

BIBLIOGRAFÍA

- ARRIGHETTI, G., *Epicuro. Opere, frammenti e testimonianze*, Turín, Einaudi, 1973.
- BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, La Nuova Italia, 1973.
- CAPPELLETTI, A., *Lucrecio. La filosofía como liberación*, Caracas, Monte Ávila editores, 1987.
- CLAY, D., *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1998.
- DE MAY, P., *Lucretius: poet and epicurean*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- EPICURO, *Obras completas*, Ed. J. Vara, Madrid, Cátedra, 1995.
- EPICURO, *Sobre el placer y la felicidad*, trad. de M. Boeri, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- FARRINGTON, B., *La rebelión de Epicuro*, trad. de J. Cano Vázquez, Barcelona, Laia, 1974.
- FESTUGIÈRE, A.J., *Epicuro y sus dioses*, trad. de L. Sigal, Buenos Aires, Eudeba, 1960.
- FISH, J., SANDERS, K.R. (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, Madrid, Alianza, 2013.
- GILLESPIE, S., HARDIE, P. (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- KONSTAN, D., *A Life Worthy of the Gods. The Materialist Psychology of Epicurus*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2008.
- LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, Barcelona, Montesinos, 1984.
- MARX, C., *Escritos sobre Epicuro*, trad. de M. Candel, Barcelona, Crítica, 1988.

- MAS, S., *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*, Madrid, UNED, 2018.
- O'KEEFE, T., *Epicureanism*, Durham, Acumen Publishing, 2010.
- OTÓN, E., *Lucrecio: (98?-55/53 a. C.)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000.
- PASQUALI, A., *La moral de Epicuro*, Caracas, Monte Ávila, 1970.
- RIST, J.M., *Epucirus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- RODRÍGUEZ DONIS, M., *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989.
- TSOUNA, V., *The Ethics of Philodemus*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- USENER, H., *Epicurea*, Berlín, 1881; Leipzig, 1887; Stuttgart, 1966.
- WARREN, J., (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- ACOSTA, E., «En torno al Protréptico de la Carta de Epicuro a Meneceo», en *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, 31, 94, 1980, 89-114.
<https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000003017&page=1&search=&lang=es>
- GARCÍA GUAL, C., «Epicuro, hoy», en *Cuadernos de la Fundación Pastor*, 29, 1982, 121-152.
http://interclassica.um.es/index.php/interclassica/investigacion/hemeroteca/c/cuadernos_de_la_fundacion_pastor/numero_29_1982/epicuro_hoy
- GARCÍA GUAL, C., «Epicuro, el liberador», en *Estudios Clásicos*, 14, 61, 1970, 379-408.
http://interclassica.um.es/index.php/interclassica/investigacion/hemeroteca/e/estudios_clasicos/numero_61_1970/epicuro_el_liberador
- MARTÍNEZ LORCA, A., «La teoría de la libertad y el problema del clinamen en Epicuro», en *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, 5, 1982, 441-454.
<http://www.revistas.uma.es/index.php/baetica/article/view/949/912>
- MARTÍNEZ LORCA, A., «Lucrecio: una crítica ilustrada a la religión popular», en *Endoxa: Series Filosóficas*, 3, 1994, 165-177.
http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-1994E16ECA93-AB94-F137-702A-D958CAB7A039&dsID=lucrecio_una.pdf

Tema 4

EL ESTOICISMO

OBJETIVOS

- Comprender la relación indisoluble de las tres partes de la filosofía: lógica, física y ética.
- Destacar la influencia de Heráclito, Aristóteles y los cínicos en la formación de las doctrinas estoicas.
- Conocer el sentido del logos como principio activo de la naturaleza.
- Analizar el significado del corporeísmo, el panteísmo y el determinismo en la concepción estoica de la naturaleza.
- Examinar la propuesta ética del estoicismo y el lugar que le corresponde en ella a las pasiones.
- Subrayar la importancia del planteamiento estoico por lo que se refiere a la naturaleza humana y sus implicaciones para las nociones de dignidad o esclavitud.

ACTIVIDADES

- Especificación de los matices que diferencian a los distintos periodos del pensamiento estoico, desde su fundación hasta la época romana.
- Análisis del ideal del sabio que pretende regular la conducta del individuo.
- Contraste de la teoría del conocimiento y de la física estoica con las del escepticismo y el epicureísmo.
- Examen de las diversas propuestas políticas de distintos miembros de la escuela, prestando especial atención a las aportaciones de los estoicos romanos.
- Destacar la originalidad y la relevancia de la ética en las obras de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

SELECCIÓN DE TEXTOS

1. Diógenes Laercio, VII, 1-5 (SVF, I, 1-2)

Zenón, hijo de Mnaseas o de Demeas, era de Citio de Chipre, una ciudad griega que había tenido colonos fenicios (...) Refiere Hecatón, y Apolonio de Tiro en el primer libro de *Sobre Zenón*, que, al consultar al oráculo qué había de hacer para vivir de la mejor manera, le respondió el dios que adquiriera el color de los muertos. Desde entonces, captando el sentido, se dedicó a la lectura de los autores antiguos.

El encuentro con Crates aconteció de este modo. Cuando se dedicaba al comercio de la púrpura, naufragó con su carga de Fenicia ante el Pireo. Subió a Atenas –era ya un hombre de treinta años– y se sentó en la tienda de un librero. Éste estaba leyendo el libro segundo de las *Memorables* de Jenofonte, y Zenón, muy contento, le preguntó que dónde habitaban hombres como aquéllos. Como pasara entonces oportunamente Crates, el librero se lo señaló y dijo: «Sigue a ése». Desde entonces escuchó las lecciones de Crates, extraordinariamente aplicado a la filosofía, pero recatado frente a la desvergüenza de los cínicos (...)

Yendo y viniendo por el Pórtico Pintado, también llamado Pórtico de Pisianacte, y «Pintado» por las pinturas de Polignoto, exponía sus lecciones, con la intención de utilizar un terreno libre de paseantes curiosos. En aquel lugar habían sido ejecutados en el gobierno de los Treinta unos mil cuatrocientos ciudadanos. En adelante la gente comenzó a acudir para escucharle y por eso éstos fueron llamados estoicos, y de igual modo sus discípulos, que antes eran denominados zenónicos.

2. Diógenes Laercio, VII, 40 (SVF, II, 38 y 41)

Comparan la filosofía a un animal, asimilando la lógica a los huesos y las fibras, la ética a las partes carnosas y la física al alma. También la comparan a un huevo, diciendo que lo de fuera es la lógica, lo que hay después de eso es la ética y lo que está en el centro la física. También a un campo muy fértil, del que la lógica sería la valla que lo cierra alrededor, la ética el fruto y la lógica la tierra o los árboles. También la comparan a una ciudad bien amurallada y regida por la razón. Y ninguna parte prevalece sobre otra, según lo que dicen algunos de ellos, sino que están mezcladas. Y las enseñaban mezcladas.

3. Diógenes Laercio, VII, 45-46 (SVF, II, 53)

La representación (*phantasía*) es una impresión en el alma, habiéndose trasferido tal nombre apropiadamente de las impresiones producidas en la cera por un anillo. De la representación hay dos tipos: una comprensiva (que capta lo real, *kataleptikē*) y otra incomprensiva (*akatalepton*). La comprensiva, de la que afirman que es el criterio de lo real, es la procedente del objeto, conformada y estampada según el mismo objeto real. Y es incomprensiva la que no proviene del objeto, o que proviene de un objeto, pero no es conforme al objeto mismo. Ésta no es distinta ni precisa.

4. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, I, 247-252 (*Adv. Math.*, VII, 247-252 / SVF, II, 65)

Por su parte, de las representaciones verdaderas unas son aprehensivas y otras no. Las no aprehensivas son aquellas que experimentan algunos en estado morbooso; en efecto, muchísimas personas que sufren accesos de locura o de cólera extraen de ello una representación que, aun siendo verdadera, no es aprehensiva, sino que proviene de un estímulo externo y casual, por lo que a menudo no pueden darle una confirmación segura ni asentir a ella. Por el contrario, «una representación aprehensiva es aquella que proviene de un objeto existente y que queda impresa y grabada de acuerdo con ese mismo objeto existente, tal como no podría serlo si proviniera de un objeto no existente». Los estoicos, en efecto, al estar convencidos de que esta clase de representación es sumamente apta para percibir los objetos reales y lleva impresas con técnica precisión todas las propiedades de estos, afirman que tienen como atributo cada una de las características formuladas. La primera de ellas es que proviene de un objeto existente, pues nos asaltan muchas representaciones provenientes de objetos no existentes, como ocurre en el caso de los que están locos, las cuales no podrían ser aprehensivas. La segunda consiste en que es no sólo proveniente de un objeto existente, sino conforme a ese mismo objeto existente; pues algunas representaciones, aunque provienen también de un objeto existente, no se asemejan a ese mismo objeto existente, como mostrábamos poco antes en el caso de la locura de Orestes. Este, en efecto, extraía una representación de un objeto existente, Electra, pero no conforme con ese mismo objeto existente, pues suponía que ella era una de las Erinias, y por eso, cuando ella se le acerca y trata de atender a su cuidado, él la rechaza (...) Pues igual que los grabadores van comprobando todas las partes de las obras que están acabando, y del mismo modo que los sellos de los anillos imprimen siempre con precisión todas sus marcas distintivas sobre la cera, así también los que experimentan la aprehensión de los objetos deben percibir todas sus características. Y estos filósofos añadieron la frase «cual no podría serlo si proviniera de un objeto no existente» porque los académicos, al contrario que los estoicos, han supuesto que es imposible encontrar una representación totalmente similar. Los estoicos, en efecto, afirman que quien posee la representación aprehensiva discierne con técnica precisión las diferencias subyacentes de los objetos, puesto que una representación de esa clase, comparada con las demás representaciones, posee también una cierta peculiaridad característica.

5. Diógenes Laercio, VII, 85-88 (SFV, I, 162 y 179)

El impulso primero que tiene el ser vivo, dicen, es el de conservarse, familiarizándole la naturaleza consigo mismo desde un comienzo, según dice Crisipo en el libro primero de *Sobre los fines*, cuando dice que «La primera propiedad en todo ser vivo es su constitución y su conciencia de ella». Pues no sería razonable que la naturaleza hiciera al ser viviente extraño a sí mismo, ni que lo haya creado para enajenarlo y no apropiarlo (a sí misma). Queda, por

tanto, que digamos que al constituirlo lo ha familiarizado consigo mismo. Así pues rechaza lo que le es dañino y acepta lo que le es propio.

Lo que dicen algunos, que el primer impulso en los seres vivientes está dirigido al placer, lo declararon falso. Pues el placer dicen que es, si es que lo es, un añadido, una vez que la naturaleza por sí misma ha buscado y conseguido lo que armoniza con su constitución; a la manera como los animales se divierten y florecen las plantas. En nada, dicen, distanció la naturaleza la condición de las plantas y la de los animales, en cuanto que también a aquéllas sin impulso y sensación las organiza, y en nosotros se dan algunos procesos de índole vegetativa. El impulso sobreviene por añadidura en los animales y lo usan para dirigirse hacia lo que les es propio; para ellos lo acorde a su naturaleza es gobernarse por el impulso (instinto). Pero a los (animales) racionales les ha sido dada la razón en una preeminencia más perfecta, y para éstos el vivir de acuerdo con la razón rectamente resulta lo acorde a su naturaleza. Pues ésta es como un artesano que supervisa el instinto.

Por eso Zenón fue el primero, en su *Sobre la naturaleza del hombre*, en decir que el fin es «vivir acordadamente con la naturaleza», que es precisamente vivir de acuerdo con la virtud. Pues hacia ella nos conduce la naturaleza (...) Y viceversa, es igual vivir de acuerdo con la virtud que vivir de acuerdo con la experiencia de lo adecuado por naturaleza, según dice Crisipo en el primer libro de *Sobre los fines*. Porque nuestras naturalezas son partes de la naturaleza universal.

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

6. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 22, 57-58 (SVF, I, 172)

Zenón define la naturaleza diciendo que se trata de un fuego artesano, que avanza de manera sistemática al objeto de engendrar, porque estima que lo específicamente propio del arte es crear y engendrar, y que aquello que realiza la mano en el caso de nuestras obras de arte lo realiza mucho más artísticamente la naturaleza, esto es –como dije–, aquel fuego artesano, maestro de todas las demás artes. Y bien, desde luego que, según este razonamiento, la naturaleza en su conjunto es artesana, pues tiene una especie de método o sistema que seguir.

Pero también es Zenón quien dice que la naturaleza del propio mundo –el cual todo lo ciñe y contiene mediante su abrazo– no sólo es artesana, sino toda una artista, buena consejera y proveedora de toda clase de servicios y ventajas. Pues bien, así como cada una de las demás naturalezas se cría, se desarrolla y

se preserva de acuerdo con sus propias semillas, así la naturaleza del mundo realiza, en virtud de su propia voluntad, todos sus movimientos, al igual que sus iniciativas y apetitos –a los que los griegos llaman *bormái*–, y el mundo desarrolla su actividad con arreglo a esto, al igual que lo hacemos nosotros mismos, que nos movemos de acuerdo con nuestro espíritu y de acuerdo con nuestra facultad sensitiva. Por tanto, siendo así la mente del mundo, y pudiendo llamarse de manera correcta, por esta causa, ‘prudencia’ o ‘providencia’ (porque en griego se le dice *prónoia*), ésta se encarga, esencialmente, de proveer, ocupándose sobre todo de lo siguiente: primero, de que el mundo sea lo más apto posible para permanecer; después, de que no carezca de cosa alguna; pero, sobre todo, de que sea eximia su hermosura y haya toda clase de ornato en él.

7. Diógenes Laercio, VII, 134-136 (SFV, I, 85 y 102)

Les parece que hay dos causas de todo: lo agente y lo paciente. Así pues, el elemento paciente es una sustancia sin cualidad, la materia, y lo agente es la razón ínsita en ella, la divinidad. Pues ésta, que es eterna, a través de toda ella modela todas las cosas (...) Es un único ser dios, la inteligencia, el destino y Zeus. Y es llamado con muchos otros nombres. En un principio, pues, existiendo por sí mismo, transformó toda la sustancia a través del aire en agua. Y así como en la generación está contenido el germen, así también él, que es la razón germinal del universo (*spermatikós lógos tou kósmou*), queda latente en lo húmedo, haciendo a la materia capaz para la generación de los seres próximos. Luego engendró los cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra.

8. Diógenes Laercio, VII, 140-143 (SVF, I, 95 y 102)

El mundo es un todo único y finito, que tiene la figura esférica. Pues para el movimiento es tal forma la más apropiada, como dice Posidonio en el libro quinto de su *Tratado de Física* y Antípatro en *Sobre el mundo*. Más allá de éste está derramado el vacío infinito, que es incorpóreo. Incorpóreo es lo que es capaz de contener cuerpos, pero no los contiene. En el mundo no hay ningún vacío, sino que se cohesionan en unidad (...)

También el tiempo es incorpóreo, siendo la medida del movimiento del universo. Del tiempo el pasado y el futuro son infinitos, pero el presente es limitado. Afirman la tesis de que el universo es perecedero, porque es engendrado, por el razonamiento de lo inteligible a través de la sensación, ya que de aquello de lo que las partes son perecederas, también lo es el conjunto. Las partes del universo son perecederas (corruptibles, *phthartá*). Pues se cambian de unas a otras. Por tanto el universo es perecedero. Además, si algo admite el cambio a peor, es perecedero. Por lo tanto también el universo. Pues se reseca y se disuelve en agua.

El universo nace cuando desde el fuego la sustancia se vuelve a través del aire en humedad, y entonces la porción espesa de ésta se condensa y concluye en tierra, y la de mayor ligereza se hace aire, y ésta rarificándose aún más da

nacimiento al fuego. Luego por mezcla de estos elementos nacen las plantas y los animales y las otras especies de seres (...)

Que el universo es un ser vivo, racional, y animado, e inteligente, lo dicen Crisipo en el libro primero de su *Sobre la providencia*, Apolodoro en su *Física*, y Posidonio. Siendo así un ser vivo, es una sustancia animada y sensible. Porque lo viviente es superior a lo no viviente. Nada es superior al universo. Luego el universo es un ser vivo. Y está dotado de alma, como está claro por nuestra propia alma, que es una emanación de la de él.

9. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, III, 101-104 (*Adv. Math.*, IX, 101-104; SVF, I, 113)

Por su parte, Zenón de Citio, tomando como punto de partida la argumentación de Jenofonte, razona así: «Lo que emite semilla de lo racional es también ello mismo racional; pero el mundo emite semilla de lo racional; luego el mundo es racional. De lo cual se sigue también la existencia de esto». La credibilidad de este razonamiento es obvia. En efecto, el origen del movimiento de toda naturaleza y de toda alma parece estar en el principio rector, y todas las facultades que emanan hacia las partes del todo emanan, como de una fuente, del principio rector, de manera que toda facultad que exista en la parte existe también en el todo, por el hecho de que se difunde a partir de su principio rector. De ahí que lo que es la parte respecto a la facultad, lo es mucho antes el todo. Y por esa razón, si el mundo emite semilla de un ser vivo racional, la emite no por eyaculación, como hace el hombre, sino por cuanto que contiene semillas de seres vivos racionales; y las contiene no en el sentido en que diríamos que una vid es contenedora de granos de uva, es decir, por inclusión, sino porque se contienen en él razones seminales de seres vivos racionales. De manera que el argumento es el siguiente: «El mundo contiene ciertamente razones seminales de seres vivos racionales; luego el mundo es racional».

Y de nuevo afirma Zenón: «Lo racional es mejor que lo no racional; pero nada es mejor que el mundo; luego el mundo es racional. Y lo mismo vale para lo que está dotado de inteligencia y de alma. Pues lo inteligente es mejor que lo no inteligente, y lo animado mejor que lo inanimado; pero nada es mejor que el mundo; luego el mundo es inteligente y animado».

10. Plutarco, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro*, I, 6, 329a (SVF, I, 262)

Y la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta de los estoicos, se resume en este único punto capital: que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común. Esto lo escribió Zenón como un sueño o como una imagen del orden filosófico y del Estado ideal.

11. Diógenes Laercio, VII, 147-149 (SVF, I, 163 y 175)

La divinidad es un ser vivo, inmortal, razonable, perfecto e inteligente en su felicidad, incapaz de aceptar nada malo, providente del universo y de los seres del universo. No obstante, no tiene forma humana. Es, por otro lado, el demiurgo de todas las cosas, y como el padre de todas las criaturas, en general, y en particular lo que penetra en todo, es llamado con muchos nombres según sus varios poderes (...) En cuanto a la sustancia de Dios, Zenón dice que es el universo entero y el cielo, y de igual modo lo dicen Crisipo en el primer libro de *Sobre los dioses* y Posidonio en su primer libro de *Sobre los dioses*. (...) La naturaleza es una fuerza que por sí misma se mueve de acuerdo con las razones seminales, desarrollando hasta el fin y manteniendo los productos naturales en períodos de tiempo definidos, y realizando efectos semejantes a aquellos de los que se compuso. (...) Según el destino, dicen que sucede todo (...) El destino es la causa encadenada de los entes, o bien la razón según la cual se conduce el universo.

12. Cleantes, *Himno a Zeus*, (Estobeo, *Églogas*, I, 25, 3-27 / SVF, I, 537)

¡Gloriosísimo entre los inmortales, multinominado, siempre omnipotente,
oh Zeus, rector de la naturaleza, que con la ley todo lo gobiernas,
salve! Pues a todos los mortales les es lícito saludarte.
De tu progenie son, ya que una imitación del eco les ha tocado en suerte
a ellos solos entre los animales que sobre la tierra viven y se arrastran.
A ti he de elevar, pues, himnos y tu poder celebraré siempre.
A ti todo este universo que en torno a la tierra gira
te obedece por donde lo guíes y él, gustoso, por ti es gobernado.
Cual instrumento entre las manos invencibles tienes
el rayo de dos filos, encendido, siempre viviente,
pues bajo tu golpe las obras todas de la naturaleza [se realizan].
Con él diriges la Razón común, que a través de todas las cosas
discurre, uniéndose a las grandes y pequeñas luminarias.
Con él llegaste a dominar, como excelso rey, todas las cosas,
y sin ti, oh genio, ninguna sobre la tierra se realiza,
ni en la divina esfera del éter ni el mar,
salvo las que los malos con sus propias demencias perpetran.
Mas tú sabes también moderar lo excesivo,
y ordenar lo desordenado, y las cosas no gratas son gratas para ti.
Todas las has armonizado así en una sola: las buenas y las malas,
de tal modo que de todas hay una única Razón, siempre existente,
de la cual huyen los mortales perversos,
los desdichados que, tratando siempre de alcanzar el bien,
no avizoran la ley universal de Dios ni la escuchan,
ya que, si la obedecieran, con el entendimiento lograrían una vida feliz.
Ellos en cambio, insensatos, tienen cada uno una desgracia,
unos teniendo contenciosa solicitud por la fama;

otros, volviéndose, sin dignidad alguna, hacia el lucro;
otros, hacia el desenfreno y las hedónicas actividades del cuerpo,
[y aunque encuentran desgracias], llevados ya a una, ya a otra,
esforzándose mucho para que les suceda lo contrario.
Pero tú, Zeus, dispensador de todos los dones, el de las negras nubes, señor
del rayo,

saca a los hombres de la triste inexperiencia
y, ahuyentándola del alma, padre, otórgales alcanzar
la razón en que te fundas para regir todas las cosas con justicia,
de modo que, así honrados, te tributemos a nuestra vez honores,
cantando perpetuamente himnos a tus obras, como corresponde
al mortal, pues no hay mayor ofrenda para los hombres
o los dioses que celebrar siempre, como es justo, la ley universal.

13. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, 11, 13-15 (SVF, I, 528)

Nuestro Cleantes, en verdad, dijo que por cuatro causas las ideas sobre los dioses entraban en las almas de los hombres. Como primera puso aquella de la que hace poco hablé, la cual habría nacido del presentimiento de las cosas futuras; como segunda, la que concebimos gracias a la magnitud de los beneficios recibidos por el equilibrio del cielo, la fecundidad de la tierra y la multitud de otros beneficios; como tercera, la que aterroriza los ánimos con rayos, tempestades, nubes, nieves, granizo, devastación, peste, terremotos y frecuentes estrépitos, lluvias de piedras y gotas de lluvia a modo de sangre, ya con deslizamientos o grietas repentinas en la tierra, ya con portentos que están más allá de la naturaleza de hombres y animales, ya con antorchas vistas en el cielo, ya con estrellas que los griegos llaman «cometas» y los nuestros «ensortijadas», ya con la duplicación del sol (...) [fenómenos] con los cuales los hombres, aterrorizados, sospecharon la existencia de una fuerza celestial y divina; como cuarta causa, y la más importante, la regularidad de los movimientos y de las revoluciones del cielo, del sol, de la luna, y la distinción, la diversidad, la belleza y el orden de todos los astros, cuya contemplación por sí misma puede enseñar que no se trata de hechos fortuitos.

14. Cicerón, *Sobre el destino*, 18,42-19,43

Respecto a la afirmación de que los asentimientos suceden por causas que preceden (*antepositae*), piensa (sc. Crisipo) que puede fácilmente explicarlo. En efecto, aunque el asentimiento no pueda producirse si no es provocado por una representación sensible (*uisum*), sin embargo, puesto que la representación es su causa próxima y no su causa primera, tiene la explicación, según pretende Crisipo, que dimos antes: no que el asentimiento pueda producirse sin que concurra una fuerza externa (pues el asentimiento debe ser provocado por una representación), sino que vuelve a su cilindro y a su peonza, que no pueden empezar a moverse si no es tras ser empujados, pero, una vez que esto ocurre, piensa que por su propia naturaleza en lo sucesivo rueda el cilindro

y la peonza gira. «Pues del modo en que –dice– quien empuja un cilindro y le da el inicio de su movimiento no le da su capacidad de rodar, así aquella representación una vez presentada, dejará impresa y casi como sellada en el alma su figura, pero el asentimiento estará en nuestro poder; y éste, al modo del mencionado cilindro, una vez empujado desde fuera, seguirá rodando por su propia fuerza y naturaleza. Porque si alguna cosa sucediera sin causa antecedente, sería falso que todo sucede por el Destino; pero, si a todo lo que sucede es verosímil que anteceda una causa, ¿qué se podría aportar para no tener que admitir que todo sucede por el Destino? Basta con que entendamos la distinción y las diferencias entre las causas».

15. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 107, 7-12

El invierno trae el frío: tenemos que sufrirlo. El verano nos devuelve el calor: tenemos que soportarlo. La inclemencia del tiempo ataca la salud: tenemos que sufrir la enfermedad. Nos encontraremos con una fiera en cualquier lugar, y con el hombre, más perjudicial que todas las fieras. Algún bien nos arrebatará el agua y también el fuego. Tal estado de cosas no podemos cambiarlo: lo que sí podemos es mostrar un gran ánimo, digno de un hombre de bien, con el que resistir con fortaleza los azares de la fortuna y acomodarnos a la naturaleza.

En verdad, la naturaleza modera con sus transformaciones este reino que contemplas: al cielo nuboso sucede el cielo despejado; los mares se agitan después de la bonanza; soplan los vientos sucesivamente; a la noche sigue el día; una parte del cielo se eleva, la otra se sumerge: de fenómenos contrapuestos se compone la duración eterna del universo.

A esta ley debe adaptarse nuestro espíritu; a ésta debe secundar, a ésta obedecer y, considerar que cuantos sucesos acontecen han debido acontecer, sin que pretenda censurar a la naturaleza. Es una disposición excelente la de soportar lo que no puedas enmendar y acompañar sin quejas a Dios por cuya acción todo se produce: es un mal soldado el que sigue con lamentos al general.

Por lo cual, con diligencia y alegría, recibamos los mandatos divinos y no abandonemos la trayectoria de esta bellísima creación en la que está integrado todo cuanto hemos de sufrir; e invoquemos a Júpiter, cuyo gobierno dirige esta mole del universo, como lo invoca nuestro Cleantes con versos elocuentísimos, que me permito traducir a nuestra lengua siguiendo el ejemplo de Cicerón, orador muy elocuente. Si te agradan, acéptalos complacido; si te desagradan, sábetes que en este punto he seguido el ejemplo de Cicerón.

*Condúceme, ¡oh padre, señor del encumbrado cielo!,
doquiera te plazca: nada me retiene para obedecerte;
aquí estoy sin vacilar. Mas supónte que me resista, te
acompañaré entre lamentos y, contrariado, soportaré
lo que he podido realizar complacido. Al que está resuelto
los bados lo conducen, al que se resiste lo arrastran.*

Así debemos vivir, así debemos hablar; que el Destino nos encuentre dispuestos y diligentes. Es un gran espíritu éste que se le ha entregado; por el contrario, es un espíritu mezquino y degenerado aquel que lo combate, que reprueba el orden del mundo y prefiere corregir a los dioses antes que a sí mismo.

16. Séneca, *Sobre la firmeza del sabio*, 10, 3-4

El sabio no es menospreciado por nadie, conoce su grandeza y se hace saber a sí mismo que nadie tiene tantos derechos sobre él y todas estas que yo no llamaría miserias del espíritu sino molestias, no las vence sino que ni siquiera las siente.

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.

17. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, III, 64-68 (SVF, III, 333, 341, 342 y 616)

En cuanto al mundo, piensan los estoicos que está regido por la voluntad de los dioses, y que es como la ciudad y el Estado común de los hombres y los dioses, y que cada uno de nosotros forma parte de ese mundo; de aquí resulta, como consecuencia natural, que antepongamos la utilidad común a la nuestra. Pues, así como las leyes anteponen la salvación de todos a la de cada uno, así el hombre bueno y sabio, que acata las leyes y no ignora sus deberes de ciudadano, atiende más al interés de todos que al de uno cualquiera o al suyo propio. Y no es más vituperable el que traiciona a su patria que el que abandona el interés o la seguridad común en provecho de su propio interés o de su seguridad. Por eso, es digno de alabanza el que arrostra la muerte por la república, porque debemos amar a la patria más que a nosotros mismos. Y puesto que se considera inhumana y criminal la opinión de quienes dicen que no les importa que, después de su muerte, arda la tierra entera (como se dice en un verso griego muy difundido), es indudable que debemos velar incluso por los intereses de los que vendrán después de nosotros. De esta inclinación de los espíritus han nacido los testamentos y las recomendaciones de los moribundos. Y puesto que nadie quiere pasar la vida en total soledad, ni siquiera en una infinita abundancia de placeres, fácilmente se entiende que hemos nacido para unirnos y asociarnos con otros hombres y para formar con ellos una comunidad natural. La naturaleza nos impulsa a querer ser útiles a cuantos más podamos, sobre todo instruyéndolos y transmitiéndoles las reglas de la prudencia. Y así no es fácil encontrar un hombre que no transmita a otro lo que él sabe; y es que no sólo somos propensos a aprender, sino también a enseñar (...)

Pero carece de toda lógica que, siendo unos para con otros abyectos y miserables, pretendamos que los dioses inmortales nos amen y nos protejan. Pues bien, así como nos servimos de los miembros antes de aprender para qué nos han sido dados, así estamos unidos y asociados entre nosotros por la naturaleza para constituir una comunidad civil. Si no fuera así, no habría ningún lugar ni para la justicia ni para la bondad (...) y, puesto que la naturaleza del hombre es tal que entre él y el género humano está vigente una especie de derecho civil, quien lo acate será justo, y quien lo viole, injusto. Pero, del mismo modo que, siendo común el teatro, se puede decir, sin embargo, con justicia que el lugar que cada uno ocupa es suyo, así en la ciudad o en el mundo común el derecho no se opone a que cada uno tenga algo que le pertenezca. Y puesto que vemos que el hombre ha nacido para proteger y conservar a los hombres, está de acuerdo con esta disposición natural que el sabio quiera gobernar y administrar el Estado y que, para vivir conforme a la naturaleza, quiera también unirse a una esposa y tener hijos de ella. Pues consideran los estoicos que los amores honestos no son incompatibles con el sabio.

18. Epicteto, *Enquiridión*, V

Lo que turba a los hombres no son los sucesos, sino las opiniones acerca de los sucesos. Por ejemplo, la muerte no es nada terrible, pues, de serlo, también se lo habría parecido a Sócrates, sino la opinión de que la muerte es terrible, jeso es lo terrible! Cuando, pues, nos halleemos incómodos, o nos turbemos o aflijamos, nunca echemos a otro la culpa, sino a nosotros mismos, esto es, a nuestras propias opiniones. Obra es de quien carece de formación filosófica acusar a otros de lo que a él le va mal; quien empieza a educarse se acusa a sí mismo; quien ya está educado, no a otro ni a sí mismo acusa.

19. Epicteto, *Enquiridión*, VIII

No pretendas que lo que sucede suceda como quieras, sino quíérello tal como sucede, y te irá bien.

20. Epicteto, *Disertaciones*, I, I, 1-13

Entre las restantes facultades no hallaréis ninguna que especule sobre sí misma ni tampoco, por tanto, ninguna que sea capaz de aprobarse o reprobarse a sí misma. ¿Hasta qué punto alcanza la gramática lo especulativo? Hasta el de conocer las letras. ¿Y la música? Hasta el de conocer la melodía. ¿Alguna de ellas especula sobre sí misma? De ninguna manera. Sino que si escribes a un amigo la gramática te dirá que necesitas tales letras; pero la gramática no te dirá si has de escribir o no has de escribir al amigo. Y lo mismo la música respecto a las melodías: no te dirá si ahora debes cantar y tocar la cítara o que ni cantes ni toques la cítara.

Entonces, ¿cuál lo dirá? La que se estudia a sí misma y a todo lo demás. ¿Cuál es? La facultad racional. Pues solo ella nos ha sido entregada como capaz

de reflexionar sobre sí misma y sobre qué es, sobre cuál es su capacidad, sobre a qué grado de valía ha llegado, y sobre las demás ciencias (...)

Por consiguiente y como procedía, los dioses hicieron que dependiese solo de nosotros lo más poderoso de todo y que dominaba lo demás: el uso correcto de las representaciones; mientras que lo demás no depende de nosotros (...)

Pero, ¿qué dice Zeus?

«Epicteto, si hubiera sido posible, hubiera hecho tu cuerpecito y tu hacienda libres y sin trabas. Pero en realidad, no lo olvides, no es tuyo: es barro hábilmente amasado y puesto que no pude hacer aquello, te di una parte de nosotros mismos, la capacidad de impulso y repulsión, de deseo y de rechazo, y, en pocas palabras, la de servirte de las representaciones; si te ocupas de ella y cifras en ella tu bien, nunca hallarás impedimentos ni tropezarás con trabas, ni te angustiarás, ni harás reproches ni adularás a nadie. ¿Qué? ¿No te seguirá pareciendo poca cosa?»

21. Epicteto, *Disertaciones*, II, V, 1-8

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 califiques nunca las cosas ajenas de «bien» ni de «mal», ni de «provecho» ni de «perjuicio» ni de ningún otro nombre de ese estilo.

Entonces, ¿qué? ¿Han de ser usadas esas cosas descuidadamente? De ningún modo, pues eso, a su vez, es un mal para el albedrío y, en ese sentido, contra naturaleza. Sino que hay que hacerlo al mismo tiempo con interés, porque su uso no es indiferente y a la vez con equilibrio y serenidad, porque la materia es indiferente. Pues donde esté lo importante, en eso nadie puede ponerme impedimentos ni obligarme. En donde se me pueden poner impedimentos o se me puede forzar, la obtención de esas cosas no depende de mí, ni es un bien o un mal; su uso, por otro lado, es o un bien o un mal y, además, depende de mí.

22. Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 3

Se buscan retiros en el campo, en la costa y en el monte. Tú también sueles anhelar tales retiros. Pero todo eso es de lo más vulgar, porque puedes, en el momento que te apetezca, retirarte en ti mismo. En ninguna parte un hombre se retira con mayor tranquilidad y más calma que en su propia alma; sobre todo aquel que posee en su interior tales bienes, que si se inclina hacia ellos, de inmediato consigue una tranquilidad total. Y denomino tranquilidad única y exclusivamente al buen orden. Concédete, pues, sin pausa, este retiro y recupérate. Sean breves y elementales los principios que, tan pronto los hayas localizado, te bastarán para recluirtte en toda tu alma y para enviarte de nuevo, sin enojo, a aquellas cosas de la vida ante las que te retiras. Porque, ¿contra quién te enojas? ¿Contra la ruindad de los hombres? Reconsidera este juicio: los seres racionales han nacido el uno para el otro, la tolerancia es parte de la justicia, sus errores son involuntarios. Reconsidera también cuántos, declarados

ya enemigos, sospechosos u odiosos, atravesados por la lanza, están tendidos, reducidos a ceniza. Modérate de una vez. Pero, ¿estás molesto por el lote que se te asignó? Rememora la disyuntiva «o una providencia o átomos», y gracias a cuántas pruebas se ha demostrado que el mundo es como una ciudad. Pero, ¿te apresarán todavía las cosas corporales? Date cuenta de que el pensamiento no se mezcla con el hálito vital que se mueve suave o violentamente, una vez que se ha recuperado y ha comprendido su peculiar poder, y finalmente ten presente cuanto has oído y aceptado respecto al pesar y al placer. ¿Acaso te arrastrará la vanagloria? Dirige tu mirada a la prontitud con que se olvida todo y al abismo del tiempo infinito por ambos lados, a la vaciedad del eco, a la versatilidad e irreflexión de los que dan la impresión de elogiarte, a la angostura del lugar en que se circunscribe la gloria. Porque la tierra entera es un punto y de ella, ¿cuánto ocupa el rinconcillo que habitamos? Y allí, ¿cuántos y qué clase de hombres te elogiarán? Te resta, pues, tenlo presente, el refugio que se halla en este diminuto campo de ti mismo. Y por encima de todo, no te atormentes ni te esfuerces en demasía; antes bien, sé hombre libre y mira las cosas como varón, como hombre, como ciudadano, como ser mortal. Y entre las máximas que tendrás a mano y hacia las que te inclinarás, figuren estas dos: una, que las cosas no alcanzan al alma, sino que se encuentran fuera, desprovistas de temblor, y las turbaciones surgen de la única opinión interior. Y la segunda, que todas esas cosas que estás viendo, pronto se transformarán y ya no existirán. Piensa también constantemente de cuántas transformaciones has sido ya por casualidad testigo. «El mundo, alteración; la vida, opinión».

23. Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 9

Todas las cosas se hallan entrelazadas entre sí y su común vínculo es sagrado y casi ninguna es extraña a la otra, porque todas están coordinadas y contribuyen al orden del mismo mundo. Que uno es el mundo, compuesto de todas las cosas; uno el dios que se extiende a través de todas ellas, única la sustancia, única la ley, una sola la razón común de todos los seres inteligentes, una también la verdad, porque también una es la perfección de los seres del mismo género y de los seres que participan de la misma razón.

24. Marco Aurelio, *Meditaciones*, VIII, 26

La dicha del hombre consiste en hacer lo que es propio del hombre. Y es propio del hombre el trato benevolente con sus semejantes, el menosprecio de los movimientos de los sentidos, el discernir las ideas que inspiran crédito, la contemplación de la naturaleza del conjunto universal y de las cosas que se producen de acuerdo con ella.



Estatua de Zenón en su ciudad natal, Citio, actualmente Lárnaca, Chipre.

COMENTARIO DE TEXTO

Marco Aurelio, *Meditaciones*, VIII, 48

Ten presente que el guía interior llega a ser inexpugnable, siempre que, concentrado en sí mismo, se conforme absteniéndose de hacer lo que no quiere, aunque se oponga sin razón. ¿Qué, pues, ocurrirá, cuando reflexiva y atentamente formule algún juicio? Por esta razón, la inteligencia libre de pasiones es una ciudadela. Porque el hombre no dispone de ningún reducto más fortificado en el que pueda refugiarse y ser en adelante imposible de expugnar. En consecuencia, el que no se ha dado cuenta de eso es un ignorante; pero quien se ha dado cuenta y no se refugia en ella es un desdichado.

Marco Aurelio suele aparecer en el último lugar en la lista de los filósofos estoicos, en el catálogo de los autores romanos de la escuela junto a Séneca y Epicteto. Esos textos tan peculiares que conforman las *Meditaciones* fueron escritos muy probablemente en los últimos años de su vida, que terminó en 180 d.C., tras casi veinte años al frente del Imperio Romano. En consecuencia, habían transcurrido casi 500 años desde que Zenón fundara la escuela en Atenas.

El emperador constituye la mejor muestra de hasta qué punto el estoicismo había impregnado la cultura romana, al menos por lo que respecta a las esferas más instruidas de la sociedad. Sin duda, los filósofos romanos eran conscientes de la importancia de su herencia griega, hasta tal punto que precisamente el griego era no solo un vehículo de comunicación con esclavos y extranjeros, sino la lengua culta por excelencia, motivo por el cual Marco Aurelio lo utilizó para la redacción de sus textos.

Se trata, como anticipábamos, de una obra muy peculiar, que tradicionalmente se traduce como *Pensamientos* o *Meditaciones*, pero cuyo título, probablemente asignado con posterioridad, es *Tà eis éautón*, es decir, las cosas,

los textos, los pensamientos para sí mismo. Las *Meditaciones* se distribuyen en doce libros que carecen del carácter sistemático que suele esperarse de los textos filosóficos, asemejándose, más bien, a los pensamientos dispersos que muestran, no tanto una forma de pensar cuanto una manera de redactar. Marco Aurelio, inmerso muy a su pesar en las campañas militares a orillas del Danubio, hallaría escasos momentos para la escritura, de modo que en su obra encontramos un conjunto de fragmentos, la mayoría de los cuales son muy breves, con repeticiones y reflexiones con diversos matices acerca de los mismos asuntos. Poseen, no obstante, un encanto muy peculiar, ya que en sus dispersos pensamientos observamos el interés del autor por recordarse constantemente la necesidad de aceptar los acontecimientos y de preocuparse tan solo de lo interior, de lo que está en su poder. Es esta una distinción, como se sabe, habitual en los textos que transmiten el pensamiento de Epicteto, quien influyó en mayor medida en la formación filosófica del emperador. En I, 7, agradece a Junio Rústico (filósofo estoico que junto a Marco Cornelio Frontón fue uno de sus más importantes maestros) que le prestase su copia de los *Recuerdos* de Epicteto, de los que tanto aprendería.

No puede decirse que el texto de Marco Aurelio posea una enorme originalidad, pero sí recoge los preceptos fundamentales del estoicismo romano y los expone como principios profundamente enraizados en su vida y su obrar y no tanto como reflexiones teóricas abstractas. Precisamente esta tendencia ética y práctica, junto con una cierta restauración de las tendencias políticas abandonadas en el pensamiento helenístico, es característica del estoicismo romano, que renuncia en buena medida a las disquisiciones lógicas y físicas de los periodos anteriores para centrarse en el ser humano y su acción.

El filósofo emperador, dada la naturaleza personal e interior de su obra, no se preocupa por establecer los fundamentos de sus planteamientos, sino que se asienta en doctrinas lógicas y físicas heredadas de la tradición estoica. En este fragmento se observa una clara distinción entre los principios activo y pasivo que conforman la naturaleza en su totalidad, de la que el ser humano no es más que una ínfima porción. No obstante, es característico del texto de Marco Aurelio la tripartición de la naturaleza humana, distinguiendo cuerpo y alma, por un lado, encargados de las funciones vitales, y el principio rector (τὸ ἡγεμονικόν), por otro. El ser humano posee un guía interior, un director, que en otras ocasiones también denomina δαίμων, que es precisamente el principio activo y divino de la naturaleza, ese logos universal que vertebraba todas las cosas.

Con ello se destaca, a la par que la unidad del ser humano, la superioridad del principio racional con respecto al cuerpo, del mismo modo que se presenta una imagen de todos los seres humanos vinculados por su participación en una misma naturaleza y por su capacidad racional. En este sentido, a pesar de que el fragmento mencione la necesidad de refugiarnos en nuestro interior para no vernos zarandeados como un barco en una tempestad, el emperador está muy lejos de realizar una propuesta individualista, ya que su estoicismo le empuja al reconocimiento de la identidad de todo cuanto existe y, en particular, de la identidad de todo lo humano. De ahí que el cosmopolitismo tradicional de la escuela vaya unido, como resulta habitual en los autores romanos, a una

defensa de los deberes y los valores cívicos, pues no se basan en otra cosa que en la búsqueda del bien común, a la cual debe empujarnos el reconocimiento de que toda la naturaleza y todo lo humano está emparentado consigo mismo.

Como mencionábamos, una de las claves del pensamiento de Marco Aurelio es la que con tanta claridad se formula en este pasaje, a saber, que las cosas mismas no llegan al principio rector, que no pueden alterarlo ni conmoverlo, sino que es él mismo quien formula opiniones. Como reza el famoso pasaje de Epicteto (*Manual*, V), no nos preocupamos por las cosas, sino por las opiniones que nosotros mismos nos formamos acerca de ellas. De acuerdo con la epistemología estoica, que a pesar de su carácter empirista (si podemos emplear este término con cierta imprecisión, entendiendo por empirismo aquella doctrina que afirma que el conocimiento comienza con la experiencia), destaca la función eminentemente activa del intelecto, es el intelecto quien genera una representación y, sobre todo, quien la juzga como verdadera o falsa. Es también el intelecto, en consecuencia, quien decide por sí mismo si aquello que percibe es bueno o malo, si debe o no atraernos, repelernos o perturbarnos. Además, en consonancia con el optimismo metafísico propio de la escuela, las cosas que suceden lo hacen para beneficio del conjunto y están establecidas por la inteligencia que todo lo gobierna y determina, de modo que carece completamente de sentido alterarse o entristecerse por aquello que resulta beneficioso para el conjunto y que no puede suceder sino del modo en que sucede.

Así pues, tal como menciona Marco Aurelio, empleando una metáfora que ha inspirado uno de los libros de Pierre Hadot, el guía interior es una ciudadela inexpugnable a la que nada exterior puede alcanzar. El intelecto o el pensamiento libre de pasiones es una ciudadela (*ἀκρόπολις ἐστὶν ἡ ἐλευθέρᾳ παθῶν διάνοια*). El individuo debe reconocer que, si bien los acontecimientos están establecidos por el logos universal y no está en su poder alterarlos, lo más importante es lo que depende de sí mismo, esto es, la capacidad de conocer, de juzgar y de sentir y desear de acuerdo con lo que la razón estipula. En este sentido, probablemente debamos interpretar esa expresión «libre de pasiones» no como una ausencia total o una extirpación de las mismas, sino como un intelecto libre, entendiendo por tal aquel que no se ve sometido a ninguna otra exigencia más que a la que él mismo impone. La guía de la acción humana y del pensamiento no puede ser una pasión, sino, al contrario, toda pasión debe ser consecuencia de aquello que juzgue y determine la razón.

Nada hay más libre que aquello que no puede ser alterado, que el intelecto que puede juzgar y decidir por sí solo. Así pues, frente al determinismo que parece imponer la noción estoica del destino (*εἰμαρμένη*) o la providencia (*πρόνοια*), Marco Aurelio destaca la absoluta libertad del principio rector que verdaderamente somos. Se trata, por supuesto, de una libertad interior, de juicio y pensamiento, lo cual bien puede recordarnos a las nociones socráticas y, especialmente, a diálogos platónicos como la *Apología* o el *Critón*, en los que el filósofo acepta la condena y rechaza huir de la cárcel porque para él la libertad no consiste en poder caminar por las calles de Atenas, sino en actuar de acuerdo con lo que la razón muestra como bueno (*Critón*, 46d).

Pierre Hadot (2013, capítulos VI y VII), en un intento de explicar y sistematizar parcialmente el fragmentario texto de Marco Aurelio, menciona una triple distinción o una triple disciplina que el filósofo repite en diversos pasajes de su obra. Se aprecia especialmente en pasajes como VIII, 26 o en VIII, 7: «Toda naturaleza está satisfecha consigo misma cuando sigue el buen camino. Y sigue el buen camino la naturaleza racional cuando en sus imaginaciones no da su asentimiento ni a lo falso ni a lo incierto y, en cambio, encauza sus instintos sólo a acciones útiles a la comunidad, cuando se dedica a desear y detestar aquellas cosas que dependen exclusivamente de nosotros, y abraza todo lo que le asigna la naturaleza común».

Como puede apreciarse, se trata de una distinción que se desarrolla a partir del esquema clásico que divide la filosofía en lógica, física y ética. Hay una disciplina del juicio, que nos lleva a no dar nuestro asentimiento más que a aquello que se imponga con fuerza y evidencia, a desear solo aquello que depende de nosotros y a esforzarnos por beneficiar a los demás.

Lo más interesante, como mencionábamos al inicio, es el hecho de que todo un emperador romano intentase incardinar estos pensamientos en su vida, hacer de ellos una guía para ser lo más justo y moderado posible, orientando su acción de acuerdo con principios racionales. Consciente de los vaivenes de la vida humana y de la inestabilidad de su propio Imperio, Marco Aurelio nos recuerda que nuestro modo de pensar y sentir depende enteramente de nosotros y que, si encontramos ese refugio interior, encontraremos calma y estabilidad frente a cualquier circunstancia.



Busto del emperador Marco Aurelio, en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

κατάληψις (*katálēpsis*)

La cuestión del criterio de verdad es una de las más relevantes en el contexto de las escuelas helenísticas, especialmente teniendo en cuenta las constantes objeciones presentadas por los filósofos escépticos. Por su parte, los estoicos consideraban que todo conocimiento proviene de la sensación (αἴσθησις) y que el alma es como un papiro o una hoja de papel en la que se van escribiendo los conocimientos (SVF, II, 83). Por eso, cuando hablan de un concepto o pre-noción (πρόληψις), no debe pensarse en un contenido innato.

No obstante, suele destacarse el carácter activo de este proceso, de modo que es el alma quien genera una representación, una imagen de lo percibido a partir de esa modificación que produce el objeto en el sujeto. A pesar de ciertas discrepancias (*Adv. Math.*, VII, 228-231), parece que los estoicos, a diferencia de los epicúreos, no consideraban verdadera toda representación surgida directamente de la sensación (D.L., VII, 51). Y es que, ante esta presentación (φαντασία) del objeto en el alma puede surgir, o no, un asentimiento (συγκατάθεσις).

κατάληψις es literalmente la acción de coger, una captura, por lo que, en su sentido filosófico y epistemológico, sería una aprehensión del objeto, motivo por el que suele hablarse de representación aprehensiva o comprensiva, pues es aquella que incluye la imagen del objeto tal como es. Fue definida bellamente por Crisipo como una impresión que se revela a sí misma y a su causa, del mismo modo que la luz se muestra a sí misma y a todo aquello que ilumina (SVF, II, 54). Cicerón conserva el testimonio de Zenón, quien concilió los sentidos literal y metafórico del término para ayudar a su comprensión: «esto Zenón lo demostraba mediante un movimiento, pues cuando, extendidos los dedos, había mostrado la palma de la mano: ‘De este modo –decía– es la representación’; después, cuando había contraído un poco los dedos: ‘De este modo, el asentimiento’; luego, cuando los había cerrado del todo y formado el puño, decía que ésa era la aprehensión (por esta similitud puso también el nombre de *katálēpsis*, que antes no había existido, a este proceso). Mas cuando había acercado la mano izquierda y apretado el puño estrecha y fuertemente, decía que tal era la ciencia, de la cual nadie es poseedor, sino el sabio». (*Questiones Académicas*, II, 145; SVF, I, 66). Por lo tanto, ante una representación verdadera surgirá espontáneamente el asentimiento, pero el conocimiento verdadero, propio del sabio, parece requerir la aceptación consciente y activa del que se da cuenta de que la representación no podría ser tal como es si no se correspondiera efectivamente con el objeto que la produce.

No cabe negar lo problemático de esta definición, que parece presuponer un carácter de evidencia en ciertas representaciones, una fuerza tal que no nos permite ponerlas en duda. Sexto les acusa de ofrecer una argumentación circular, pues tras afirmar que «una representación aprehensiva es aquella que proviene de un objeto existente de acuerdo con ese mismo objeto existente», posteriormente definen lo real como aquello que genera este tipo de representación (*Adv. Math.*, VIII, 85-86).

λόγος (lógos)

Este término constituye el más claro testimonio de la enorme influencia de Heráclito en el estoicismo. Uno de los principios básicos de la escuela es, sin duda, la afirmación de la racionalidad de la naturaleza que, lejos de conformar un conjunto heterogéneo de sucesos aleatorios e imprevisibles, se manifiesta como un tejido, un encadenamiento de causas y efectos estructurados armónica y racionalmente.

El logos constituye el principio activo (τὸ ποιῶν) y artífice de la naturaleza, el principio rector presente en todas las cosas y especialmente manifiesto en la inteligencia humana, denominado de muy diversas maneras (D.L., VII, 134). Sin embargo, no es un principio separado de la propia naturaleza, sino que la anima y vertebra (SVF, I, 87), que contiene las semillas de todo cuanto ha de desarrollarse, motivo por el que se identifica con el destino, pues constituye la ley inexorable de todo cuanto sucederá (σπερματικὸν λόγον).

El ser humano participa de manera particularmente obvia de este logos universal. Como se sabe, el término es polisémico y puede aludir tanto al lenguaje como al pensamiento, la escritura o el cálculo. Los estoicos afirmaban que lo que distingue al ser humano de los demás animales no es la razón expresiva (λόγος προφορικός), la capacidad de hablar y comunicarse, sino el pensamiento interior (λόγος ἐνδιάθετος), capaz de comprender esa estructura racional de la naturaleza.

No puede sorprender, en consecuencia, que el estoicismo haya servido de base para el iusnaturalismo, pues la noción de ley natural se halla en el núcleo de las doctrinas estoicas, en consonancia con el fragmento 114 de Heráclito, según el cual todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina.

πρόνοια (prónoia)

Este concepto, que puede traducirse como providencia o presciencia, es uno de los más importantes en la física estoica, aunque sus implicaciones éticas resultan evidentes. Parece común a todos los miembros de la escuela el considerar que el universo está regido por una razón inteligente que, como tal, ordena todo cuanto existe hacia lo mejor. No se trata, por lo tanto, de un destino inexorable, una εἰμαρμένη como la de la tragedia o una ἀνάγκη como la de ciertas doctrinas filosóficas, sino que su creencia en la racionalidad de la naturaleza lleva consigo un inigualable optimismo.

De acuerdo con Long (2004, pp. 162-163), los estoicos fueron «los primeros filósofos que mantuvieron sistemáticamente la ley de causalidad universal (...) Sostenían rigurosamente el punto de vista de que para todo cuanto sucede existen tales condiciones que, una vez dadas, nada más podría acaecer». Todo está encadenado de acuerdo con el designio del logos, el principio activo de la naturaleza que, en cuanto racional e inteligente, orienta todas las cosas hacia lo mejor. Por lo tanto, según estableció Zenón, es lo mismo decir naturaleza que providencia (SVF, I, 176).

El tema fue tratado en detalle por algunos de los más importantes filósofos estoicos, pues tenemos noticia de un tratado *Sobra la Providencia* de Crisipo, punto de referencia para sus sucesores, así como de otro *Sobre los Dioses*, de Posidonio, en el que la cuestión ocupaba un lugar central (D.L., VII, 138). Si nos han llegado los textos de Cicerón (el famoso *De fato*) y de Séneca (*De providentia*). Este último se centra, no tanto en los detalles de carácter físico y cosmológico cuanto en la justificación de los males y desgracias que acaecen a los hombres y que, precisamente, parecen contravenir el postulado de la providencia. En realidad, los males solo son tales para quien se resiste al curso de los acontecimientos y se lamenta por ellos. Obviamente, se trata de una de las mayores dificultades a las que tuvieron que enfrentarse los estoicos, a pesar de lo cual su mencionado optimismo se comprueba de modo paradigmático en Marco Aurelio (IV, 23; X, 6), quien tantas penalidades tuvo que soportar y contemplar.

Así pues, ocurre en el planteamiento estoico del mal lo mismo que con la cuestión del azar: es tan solo desconocimiento debido a nuestra ignorancia de los innumerables elementos y causas que concurren en la naturaleza y a nuestra limitante perspectiva. Así, anticipándose al famoso postulado determinista de Laplace, decían que «si pudiera existir algún mortal capaz de percibir con su espíritu la ligazón que existe entre todas las causas, no se equivocaría, desde luego, en nada, porque esa misma persona –capaz de captar las causas de aquellas cosas que van a pasar– podría captar, necesariamente, todo cuanto va a pasar» (SVF, II, 844).

ἐκπύρωσις (*ekpýrōsis*)

Siguiendo la estela de Heráclito, los estoicos concedieron al fuego un papel primordial en su cosmología. Es el elemento primigenio, identificado con Zeus, con el logos que rige la naturaleza en su conjunto. El filósofo de Éfeso afirmó que el cosmos es un fuego que se enciende y apaga según medida (DK 22 B 30). Sin embargo, en una muestra más de su estilo oracular y paradójico, no afirma que el universo se apague completamente para volver a encenderse, es decir, que se destruya y se recree, sino que es fuego siempre vivo (πῦρ ἀείζων), que constantemente se está encendiendo y apagando y que está en constante transformación.

Los primeros estoicos, por el contrario, entendieron que la naturaleza surge de un fuego originario en el que se consume y del que vuelve nuevamente a surgir: «Pareceles a Zenón, Cleantes y Crisipo que la sustancia se transforma en fuego, el cual es una especie de simiente y que, a partir de éste, nuevamente se lleva a cabo la reconstrucción del mundo, tal como antes existía» (SVF, I, 107).

El concepto de ἐκπύρωσις se entiende, así pues, como una conflagración universal de la que surge el resto de elementos y en la que se disuelven innumerables veces. Resulta natural, por lo tanto, que se asocie habitualmente a la noción de παλιγγενεσία, que significa resurgimiento, nuevo nacimiento: «Además [Zenón dice] que en ciertos lapsos predeterminados se incendia el

Universo todo y después se reconstruye nuevamente el mundo. Que el fuego primero es, en realidad, como una semilla que contiene las razones de todas las cosas y las causas de las que fueron, son y serán» (SVF, I, 98).

Como sucede habitualmente, el desarrollo del estoicismo generó opiniones diversas entre los miembros de la escuela. De acuerdo con el testimonio de Cicerón (*Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 46, 188) Panecio expresó sus dudas al respecto. Más explícito incluso es Filón de Alejandría (*De aeternitate mundi*, 76), quien afirma que algunos, como Panecio y Posidonio, abandonaron la postura estoica originaria sobre conflagraciones y regeneraciones para defender la incorruptibilidad del universo.

TEXTOS – BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

García Gual, C., Ímaz, M.^a J. *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Madrid, Cincel, 1986, pp. 116-117.

La realidad, tal como existe, tiene un sentido, un sentido superior que engloba y justifica las apariencias adversas, y que debemos comprender ese sentido profundo del universo, ese orden ínsito en el cosmos, y adecuar nuestros deseos a la voluntad providente de ese todo del que somos una parte excelsa, puesto que hemos sido dotados de comprensión y de capacidad de comunicación. Ese es el camino por el que Zenón intenta conducir a quienes quieran seguirlo hasta la felicidad.

La creencia de que el Universo tiene un sentido, de que es fundamentalmente lógico y está dispuesto para el hombre es el presupuesto básico del estoicismo. Se trata de una especie de axioma o postulado básico que hay que asumir para edificar todo el sistema de la «Física» y de la «Ética» de esta escuela. Por más empeño que se ponga en demostrarlo, este principio es, ante todo, un artículo de fe, que los estoicos aceptan con total adhesión cordial. Una vez admitido éste, pueden proclamar que vivimos en un Cosmos (un universo ordenado), cuyos planes se identifican con un *Lógos* (Razón) inmanente y divino, cuya providencia cuida, a través de la cadena indefectible de las causas y de los efectos, de conducirlo por un rumbo predeterminado con infinita sabiduría. Nuestra miopía, la atención a nuestra circunstancia minúscula y particular, puede hacer que, en ocasiones, no advirtamos ese grandioso plan y que nos sintamos perdidos en el dominio absurdo del azar. Pero el sabio advierte que la *Tyche* es un mero fantasma de la ignorancia, y que la conducta apropiada es sencillamente la de someterse con alegría o con resignación a los designios del Destino ineluctable.

Long, A.A., *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 189-190.

Los estoicos expresaban esta diferencia entre el valor de la virtud y el de otras cosas mediante un número de distinciones lingüísticas y conceptuales. Tanto la virtud como la riqueza concuerdan con la Naturaleza, pero concuerdan

con ella de maneras diferentes. La virtud concuerda con la Naturaleza en el sentido de que el ser virtuoso es la función especial o meta de un ente racional (D.L., VII, 94). Esta afirmación no depende de las circunstancias. Se aplica absoluta e inequívocamente a todos los hombres maduros. La riqueza concuerda con la Naturaleza en el sentido de que un ser racional se halla naturalmente predispuesto a preferir la riqueza a la pobreza, si en su mano está elegir una u otra. La riqueza es un estado objetivamente preferible a la pobreza, mas la riqueza no es algo cuya posesión constituya la función especial de un ser racional. El valor de la riqueza es relativo a la pobreza, mas la riqueza no posee valor relacionado con la virtud. Moralmente hablando, riqueza y pobreza son indiferentes; pues no hace diferencia en el valor moral (o bienestar) de un hombre el que sea rico o pobre (SVF, III, 145-6). En orden a hacer una distinción tajante entre el valor de la virtud y el de las ventajas naturales, como la riqueza, los estoicos reservaban la referencia de las palabras griegas indicativas de «bueno» y «malo», «ventajoso» y «desventajoso», «útil» e «inútil» a la virtud y al vicio respectivamente (lo «bueno» y lo «provechoso» son lógicamente equivalentes). Todo lo demás es indiferente en cuanto hace a juicios morales. Mas dentro de la categoría de cosas «indiferentes», las ventajas naturales son rotuladas como «preferidas» o «preferibles», y sus opuestas son clasificadas como cosas «rechazables». La misma distinción se observa de otras formas: sólo la virtud es digna de «ser escogida» o «deseable». Las ventajas naturales han de ser «elegidas» o «tomadas».

Antiguos críticos de la Estoa miraban estas distinciones como rebuscadas e incoherentes. Mas antes de considerar qué pueda decirse en su favor o en su contra, será útil citar algunos textos que ayuden a elucidar el punto de vista estoico. El más cínico de los estoicos, Aristón, rehusaba pronunciar juicios de valor acerca de nada aparte de la virtud y el vicio (SVF, I, 351-69). Esta posición no ortodoxa es criticada en *De finibus* de Cicerón (...)

El fin de la vida es, según los estoicos, la virtud y la acción virtuosa, mas en orden a alcanzar este fin un hombre ha de apuntar a metas o fines particulares que cabe precisar específicamente. El hombre virtuoso, si tiene oportunidad para ello, intervendrá en la vida política, se casará, tendrá hijos, practicará ejercicios, estudiará filosofía, y así siguiendo (D.L., VII, 121 y s.). Todas estas cosas son objetivamente «preferibles a sus opuestas» y dignas de esforzarse en lograrlas. Mas en tanto apunta a ellas, el hombre de bien siempre tiene un fin más comprensivo que el objeto que define su acción particular. Su fin comprensivo o último es un comportamiento firme y virtuoso, y en él siempre puede salir ganancioso logre o no cada meta particular. El fin comprensivo se alcanza por aquellas cualidades de discriminación racional y esfuerzo que entran en el intento de asegurarse fines particulares. Ventajas y desventajas naturales no son constitutivos de la virtud, mas son una condición necesaria para la virtud, al menos por dos razones:

Primero, un conocimiento pleno de lo que es el bien (quinta etapa de Cicerón) presupone y brota de una disposición para seleccionar las ventajas naturales y rechazar sus opuestos según los dictados de la razón (*Fin.*, III, 23,

31). Segundo, ellas proveen del «material» para el ejercicio de la virtud o el vicio (ibid., 61).

Rist, J.M., *La filosofía estoica*, Barcelona, Ariel, 2017, pp. 31-40.

La concepción unitaria de la personalidad que hemos estado considerando se comprende mejor en relación con el ideal estoico de *ἀπάθεια*. Esta palabra, en contextos de estoicismo ortodoxo, no apunta a un estado de impasividad total, ni los estoicos eran tan ingenuos como para imaginar que tales estados fueran posibles o deseables para el hombre. El hombre sabio, según su punto de vista, muy lejos de ser alguien sin emociones, se halla poseído por las tres disposiciones básicas y estables emocionales –y al mismo tiempo racionales–: de alegría, deseo y un sentido de precaución (*χαρά, βούλησις, εὐλάβεια*). Según la visión estoica, en un hombre saludable no hay contraste entre razón y emociones; de aquí que estas «emociones» puedan describirse como estados racionales. Estos estados racionales se hallan presentes en el hombre sabio; los estoicos los llamaban *εὐπάθειαι*. Evidentemente, hay una diferencia entre un *πάθος* y una *εὐπάθεια*; y el *ἀπαθής*, el hombre sabio, ha de verse como un hombre sin *πάθη*. Según el sentido de *πάθος* aquí descrito (...)

Así, los *πάθη* no son emociones sino impulsos excesivos e irracionales. Para Crisipo no son el producto de una facultad impulsiva o deseosa del alma humana; en eso hay un acuerdo general. De aquí que el lenguaje estoico acerca de una eliminación total de los *πάθη* resulte inteligible, y el conflicto entre los peripatéticos y los platónicos, los cuales abogaban por la moderación de las emociones (*μετριοπάθεια*), y los estoicos, que abogaban por la *ἀπάθεια*, se revela como una batalla en la que ambos bandos podrían haberse puesto de acuerdo si hubieran sido capaces de acordar qué es un *πάθος*. Pues si los *πάθη* se contemplan como enfermedades, como disturbios patológicos de la personalidad, es fácil ver por qué los estoicos abogaban por su completa supresión (...)

Esencialmente, según Crisipo el problema acerca de los *πάθη* es el mismo que el de cualquier actividad corporal. En su opinión, parece ser, no hacemos juicios y entonces sentimos efectos emocionales. Los efectos emocionales son una parte –y una parte inseparable, en realidad, del juicio mismo. En otras palabras, para Crisipo no hay algo como un acto puramente racional, si por racional queremos decir «realizado por un intelecto solo sin emociones». Todos los actos mentales están coloreados al ser al mismo tiempo actos emocionales. Así, todos los juicios son cambios en la personalidad o nuevos estados de la personalidad. He aquí por qué el hombre sabio no es totalmente desapasionado, por qué la *εὐπάθεια*, que es la salud apropiada del alma y no mera impasibilidad, es el ideal estoico. La impasibilidad total es en opinión de Crisipo un objetivo sin sentido y realmente ininteligible, puesto que los actos mentales en sí mismos no son impasibles. Cualquiera que busque la *ἀπάθεια*, en el sentido de la eliminación de todos los sentimientos y emociones, está pidiendo un estado en el que todas las actividades, incluso las actividades mentales, se hallen en suspenso. Un estado así sería equivalente a la muerte.

Berraondo, J., *El estoicismo*, Montesinos, Barcelona, Montesinos, 1992, pp. 28-29.

Séneca transcribe un verso que se convierte en el lema del pensamiento moral estoico: «Ducunt fata volentem, nolentem trahunt». Los hados ayudan al que quiere, al que no quiere le arrastran. El ser finito se encuentra necesariamente sujeto a los caprichos de la fortuna y puede chocar contra ella o hacerla su aliada, entendiendo su propia situación. El verso en cuestión expresa algo más que resignación, concepto que suele asociarse inmediatamente con el de estoicismo, hasta identificarlos incluso. El estoicismo no propone abandonarse a una fuerza superior a causa de la impotencia humana, sino identificar la propia voluntad con la voluntad universal. Bréhier señala igualmente que no se trata de una resignación dispuesta a aceptar lo peor, sino de una aceptación complaciente del mundo. Entre ser arrastrado y dejarse guiar se abre un abismo que la resignación no franquea. Si acoplamos nuestra voluntad a los acontecimientos, dice Epicteto en una de las más logradas síntesis del pensamiento moral estoico, nada sucederá en contra de nuestros deseos y viviremos sin pena ni temor (II, XIV, 7).

La conformidad con la naturaleza es, pues, en principio, acuerdo interno, conformidad consigo mismo, pero la fórmula hace también referencia a un mundo exterior. Se trata de acomodar el comportamiento individual a la ley que rige el universo. Epicuro se esfuerza en conocer la naturaleza, pero para concluir que las fuerzas de carácter divino que la pueblan no se ocupan de lo humano. Así será posible desentenderse y librarse de los temores que suscita la acción de los dioses, para mejor emplearse en combatir la adversidad con el recuerdo de los momentos agradables. Pero los hados, lo que no depende de nosotros, nos envuelven y diseñan nuestra existencia. Representan el mundo exterior que no se puede ignorar y vale más intentar una reconciliación con el destino. Por ello el estoicismo viene a exigir una ratificación objetiva: el acuerdo con la propia naturaleza racional deberá ser también acuerdo con la racionalidad universal. Frente a la ataraxia epicúrea, que se concreta como ausencia de dolor, la armonía con la naturaleza del estoicismo adquiere un carácter marcadamente positivo. El universo, la realidad, no puede equivocarse y si el sujeto se guía en su vida por las mismas leyes que rigen en esa esfera, no tendrá ya motivos para desconfiar acerca de la rectitud de su acción. Si la propia razón constituye un terreno seguro es porque la realidad se encuentra también gobernada por la razón. El universo, por consiguiente, tendrá que estar constituido de tal modo que permita ese acuerdo interno, tendrá que garantizar su posibilidad.

El estoicismo no señala un objetivo imposible o un ideal inalcanzable, sino que presenta la sabiduría y la felicidad como la meta natural del hombre e inalienable una vez lograda. De no verse la armonía interior respaldada por el mundo exterior, todo logro se encontraría bajo amenaza; si el exterior no corresponde al proyecto, el objetivo nunca podrá ser realmente alcanzado y la voluntad se verá indefinidamente enzarzada en una lucha contra un universo

ajeno a sus exigencias. No hay finalidad para no ser cumplida, dice Epicteto y la finalidad del hombre es encontrarse en el mundo en su propio medio, es decir, en armonía con la naturaleza. Nada tendría sentido si el esfuerzo humano por alcanzar el bien se viera indefectiblemente desmentido.

Mas, S., *Sabios y necios. Una aproximación a la filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 2017, pp. 193-198.

A diferencia de lo que sucede en el epicureísmo que, ante la cantidad de horrores que colman el mundo, rechaza una providencia divina (Lucrecio V, 195-234), la presencia del mal tiene difícil encaje en un pensamiento, el estoico, para el que incluso la más mínima parte del cosmos es conforme a la voluntad del dios: «No es posible –escribe Crisipo– que ninguna de las cosas particulares, ni siquiera la más insignificante, suceda de otro modo que de acuerdo con la Naturaleza Universal y la Razón que habita en ella» (SVF II, 937) (...)

La naturaleza es materia informada por una causa racional eficiente, la divinidad o el *Lógos*, que todo lo penetra en virtud del *pneuma*. En este sentido cósmico, el *pneuma* es una fuerza racional que invade una materia informe e inerte y la diferencia en distintas sustancias en virtud del *tónos* que le confiere: tanto una piedra como una planta son materia informada por el *pneuma*, pero en distintos grados y «tensiones» (SVF II, 714-716). De aquí se sigue que la divinidad todo lo conoce porque, al menos en cierto sentido, es todo o coextensiva con el todo y también es responsable, o causa, de todos los acontecimientos. Desde este transfondo general, Crisipo argumenta que el mal no es objeto directo del plan o de la economía divina, sino su consecuencia indirecta. Al modo heracliteo, acude al principio de contraposición: nada puede existir sin su contrario; desde la perspectiva del Todo, el mal, siempre parcial, debe ser visto como beneficioso en orden a la realización de ese plan (Aulo Gelio VII, 1 = SVF I, 537). Sin embargo, como este plan queda oculto a todos los humanos (excepto tal vez al sabio), los hombres acostumbran a describir como malos acontecimientos necesarios para la realización del bien a escala universal (...)

Por ejemplo: el humo es signo evocativo de un fuego no visible; «la disposición astral y este ornato tan grandioso del cielo» indica que tanta maravilla no ha podido producirse «a partir de unos cuerpos que corren de acá para allá, por casualidad y porque sí» (*De nat. deor.* II, 115), de igual modo, «la estructura del hombre en su totalidad y la perfecta figura que ofrece el conjunto de la naturaleza humana» es signo indicativo de que «los dioses inmortales han sido previsores para con los hombres» (*De nat. deor.* II, 133). Si el cosmos es un conjunto de signos, es texto; texto del que el hombre no es autor. Por tanto, querer modificarlo o reescribirlo no indica libertad, sino una doble necesidad: la de la ignorancia, por no comprender su perfección y necesidad; y la de la arrogancia, por querer mejorarlo alterándolo. Sólo el sabio no se engaña, sólo él tiene la suficiente tensión moral para aceptar representar el papel que le ha sido dado, sólo él es *exemplum*.

FUENTES

- Antología de los primeros estoicos griegos*, ed. Martín Sevilla, Madrid, Akal, 1991. (Texto 2)
CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. de V.J. Herrero, Madrid, Gredos, 1987. (Texto 17)
CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. de Á. Escobar, Madrid, Gredos, 1999. (Textos 6 y 13)
CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, II, trad. de F.J. Campos y M. Nava, Madrid, Gredos, 2006. (Texto 14)
DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. de C. García Gual, Madrid, Alianza, 2007. (Textos 1, 3, 5, 7-8 y 11)
EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, trad. de P. Ortiz, Madrid, Gredos, 1993. (Textos 20 y 21)
EPICTETO, *Enquiridión*, trad. de J.M. García de la Mora, Barcelona, Anthropos, 2004. (Textos 18 y 19)
Los estoicos antiguos, trad. de Á. Cappelletti, Madrid, Gredos, 1996. (Textos 10 y 12)
MARCO AURELIO, *Meditaciones*, trad. de R. Bach, Madrid, Gredos, 1994. (Textos 22-24)
SÉNECA, *Diálogos*, trad. de J. Mariné, Madrid, Gredos, 2008. (Texto 16)
SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, II, trad. de I. Roca, Madrid, Gredos, 1989. (Texto 15)
SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos*, trad. de J.F. Martos, Madrid, Gredos, 2012. (Textos 4 y 9)

BIBLIOGRAFÍA

- BERRAONDO, J., *El estoicismo*, Barcelona, Montesinos, 1992.
BOERI, M.D., SALLES, R., *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014.
BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
ELORDUY, E., *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, 2 vols.
HADOT, P., *La ciudadela interior*, trad. de M. Cucurella, Barcelona, Alpha Decay, 2013.
IERODIAKONOU, K., *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
MATES, B., *Lógica de los estoicos*, trad. de M. García Baró, Madrid, Tecnos, 1985.
MORRIS, T., *The stoic art of living*, Chicago, Open Court, 2004.
POHLENZ, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, 2 vols.
RIST, J.M., *La filosofía estoica*, trad. de D. Casacubieta, Barcelona, Ariel, 2017.
SALLES, R., *Los estoicos y el problema de la libertad*, México D.F., UNAM, 2006.
SANDBACH, F.H., *The Stoics*, London, Bristol Clarendon Press, 1994.
SCHOFIELD, M., *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
SELLARS, J., *Stoicism*, Berkeley, University of California Press, 2006.
VV. AA., *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
VEYNE, P., *Séneca y el estoicismo*, México, F.C.E., 1995.
VON ARNIM, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1964, 3 vols.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- BRAICOVICH, R.S., «La recepción de la doctrina de los indiferentes en Epicteto», en *Nova tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, 30, 1, 2012, 105-132.
<https://revistas-filologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt/article/view/406/400>

- GARCÍA GUAL, C., «El sabio epicúreo y el sabio estoico», en *Daimon: Revista de filosofía*, 30, 2003, 23-32.
<https://revistas.um.es/daimon/article/view/14261/13751>
- MAS, S., «Determinismo, fatalismo, necesidad: Cicerón contra los estoicos», en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 71, 267, 2015, 659-673.
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/5612/5413>
- SALLES, R., «La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas», en *Anuario filosófico*, 46, 1, 2013, 49-77.
<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/29329/2/salles.pdf>
- SOLANA, J., «Estoicismo y política: líneas de confrontación», en *Azafea: Revista de Filosofía*, 17, 2015, 75-95.
http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-3563/article/view/12399/15503
- ZAMORA, J.M.^a, «Las pasiones del Pórtico: concepciones del πάθος en el estoicismo antiguo y medio», en *Cuaderno gris*, 7, 2003, 23-44.
https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/2659/21888_Las%20pasiones%20del%20p%C3%B3rtico.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- ZAMORA, J.M.^a, «Los estoicos y la cuestión de la familiaridad (“οἰκειότητα”): la propuesta de Hierocles», en *Praxis Filosófica*, 45, 2017, 11-27.
praxisfilosofica.univalle.edu.co/index.php/praxis/article/view/6051/8409

Tema 5

EL ESCEPTICISMO

OBJETIVOS

- Comprender la originalidad e importancia del escepticismo antiguo y su influencia en el conjunto de la historia filosófica.
- Valorar el carácter analítico y transgresivo de este movimiento.
- Conocer los distintos períodos del escepticismo a lo largo de la época helenística y sus características.
- Advertir la finalidad ética de esta corriente y sus semejanzas con el estoicismo o el epicureísmo.
- Reconocer la influencia que este movimiento ejerció sobre otras escuelas helenísticas, obligándolas a modificar o matizar muchas de sus propuestas.
- Resaltar la importancia del escepticismo en la filosofía moderna.

ACTIVIDADES

- Análisis de los tropos mediante los cuales el escepticismo cuestiona los diversos criterios de verdad.
- Lectura de los pasajes más significativos de la obra de Sexto Empírico.
- Comparación del escepticismo y del dogmatismo que permita mostrar los posibles elementos dogmáticos e incoherencias de la postura escéptica.
- Estudio de las biografías de los personajes más relevantes como medio de reconstrucción del pensamiento de importantes filósofos que no escribieron.
- Examen de los antecedentes filosóficos del escepticismo, a través de autores como Jenófanes, Sócrates o los sofistas.

SELECCIÓN DE TEXTOS

1. Aulo Gelio, *Noches áticas*, XI, V, 1-8

A quienes nosotros llamamos filósofos pirrónicos, en griego los llaman escépticos palabra que viene a significar algo así como indagadores y observadores; porque no afirman ni dan nada por sentado, sino que siempre están preguntando y observando qué es lo que se puede afirmar y asegurar respecto a todas las cosas. Opinan, incluso, que no ven ni oyen absolutamente nada, sino que experimentan sensaciones como si vieran y oyeran, y se plantean la cuestión de cómo y de qué naturaleza son los objetos que producen en ellos tales efectos, y dicen que la fiabilidad y verdad de todas las cosas parece inaprensible, porque están mezcladas y confundidas todas las señas de lo verdadero y de lo falso, de tal manera que cualquier hombre, que no sea precipitado y ligero a la hora de juzgar, debe tener siempre a mano estas palabras pronunciadas por Pirrón, a quien ellos consideran promotor de esta filosofía: «No es mejor que esto sea así o de aquella otra manera, o de ninguna de las dos». Y es que afirman que no se pueden conocer ni aprehender las características reales y auténticas de una cosa, e intentan enseñar y demostrar este aserto de muchas maneras. Sobre esta cuestión también Favorino escribió diez libros muy sutiles y agudos, que llevan por título *Tropos pirrónicos*.

Por otro lado, es antigua y ha sido debatida por muchos escritores griegos la cuestión sobre si entre los filósofos pirrónicos y los académicos existe alguna diferencia y cuán grande es ésta. Ambos grupos, en efecto, son denominados σκεπτικοί (escépticos), ἕφεκτικοί (que mantienen su juicio en suspenso) y ἀπορητικοί (que se muestran dudosos), porque ninguno de ellos afirma nada, y opinan que nada se puede conocer. Dicen, sin embargo, que todas las cosas producen unas imágenes, a las que llaman apariencias (φαντασία), que no reflejan la naturaleza de las cosas mismas, sino que son producto de la afección del espíritu o del cuerpo de quienes perciben esas imágenes. Por ello, dicen que absolutamente todas las cosas que estimulan los sentidos de los hombres son τῶν πρὸς τι. Esta expresión significa que ninguna cosa es algo que tenga entidad por sí misma o que posea fuerza o naturaleza propias, sino que absolutamente todas las cosas están en relación con algo y que, según sea su aspecto al ser vistas, son percibidas tal y como son creadas en nuestros sentidos, su punto de llegada, no como son en sí mismas, en su origen. Ahora bien, aunque pirrónicos y académicos sostienen de modo similar esta idea, presentan algunas otras diferencias entre sí, pero se distinguen especialmente en que los académicos parecen aprehender la idea misma de que no es posible aprehender nada y parecen afirmar que nada se puede afirmar, mientras que los pirrónicos dicen que en modo alguno nada puede ser tenido por verdadero, ni siquiera la afirmación misma de que nada puede ser tenido por verdadero.

2. Diógenes Laercio, IX, 61-66

Pirrón de Élide era hijo de Plistarco, según relata Diocles. Según cuenta Apolodoro en su *Cronología*, fue antes pintor; fue discípulo de Brisón el hijo de Estilpón, como dice Alejandro en sus *Tradiciones*, y después de Anaxarco, al

que acompañó por todas partes, de modo que se relacionó con los gimnosofistas en la India y con los Magos. A partir de estos contactos se cree que filosofó del modo más severo, introduciendo la doctrina de la incomprendibilidad (*acatalepsía*) y de la suspensión del juicio (*epoché*), como afirma Ascanio de Abdera. Pues aseguraba que nada es bueno ni malo ni justo ni injusto. Y de igual modo que en todas las cosas nada es de verdad, sino que los hombres actúan en todo por convención y costumbre, pues no es cada cosa más lo uno que lo otro.

Era consecuente con esto en su vida, sin desviarse ni tomar precauciones ante nada, enfrentándose a cualquier cosa, a lo que le saliera al paso, tanto carros como precipicios y perros, con total inadvertencia de sus sensaciones. Sin embargo le ponían a salvo, según dicen los seguidores de Antígono de Caristo, sus amigos que le acompañaban. Ensidemo, en cambio, afirma que mantuvo en su filosofía el principio de la suspensión de juicio, pero que no actuaba en la vida cotidiana desprevénidamente (...)

Pero una vez se enfureció, en defensa de su hermana, que se llamaba Filista, y al que se lo echó en cara le replicó que la demostración de indiferencia no la daba en el caso de una pobre mujer. También en una ocasión se sobresaltó al ser atacado por un perro, y, al censurárselo uno, le respondió que era difícil despojarse enteramente del elemento humano. Pero que había que enfrentarse en la medida de lo posible a los acontecimientos, en primer lugar con hechos, y si no, al menos con el razonamiento.

3. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 1-4

Para los que investigan un asunto es natural acogerse o a una solución o al rechazo de cualquier solución y al consiguiente acuerdo sobre su inaprehensibilidad o a una continuación de la investigación. Y por eso seguramente, sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de la Filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad, otros declararon que no era posible que eso se hubiera conseguido y otros aún investigan.

Y creen haberla encontrado los llamados propiamente dogmáticos; como por ejemplo los seguidores de Aristóteles y Epicuro, los estoicos y algunos otros. De la misma manera que se manifestaron por lo inaprehensible los seguidores de Clitómaco y Carnéades y otros académicos. E investigan los escépticos.

De donde, con mucha razón, se considera que los sistemas filosóficos son –en líneas generales– tres: dogmático, académico y escéptico.

4. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 7-8

La orientación escéptica recibe también el nombre de *Zetética* por el empeño en investigar y observar, el de *Efética* por la actitud mental que surge en el estudio de lo que se investiga y el de *Aporética* bien –como dicen algunos– por investigar y dudar de todo, bien por dudar frente a la afirmación y la negación.

También recibe el nombre de Pirronismo por parecernos que Pirrón se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores.

Y el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los *tropos*; gracias a la

cual nos encaminamos –en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas– primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia.

5. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 19-24

Quienes dicen que los escépticos invalidan los fenómenos me parece a mí que son desconocedores de lo que entre nosotros se dice. En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento; como ya dijimos. Y eso precisamente son los fenómenos.

Sin embargo, cuando nos dedicamos a indagar si el objeto es tal como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se piensa del fenómeno. Y eso es distinto a investigar el propio fenómeno.

La miel, por ejemplo, nos parece que tiene sabor dulce. Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente. Tratamos de saber si, además, literalmente «es» dulce. Lo cual no es el fenómeno, sino lo que se piensa del fenómeno.

Y además, si en público planteamos problemas sobre los fenómenos no los ponemos con la intención de invalidar los fenómenos, sino para hacer ver la temeridad de los dogmáticos; pues si la Razón es tan engañosa que casi nos arrebatara hasta lo que percibimos por nuestros ojos, ¿cómo no habrá que mirarla con recelo en las cosas no evidentes, para no precipitarnos cuando la seguimos?

Que atendemos a los fenómenos es evidente a partir de lo ya dicho por nosotros acerca del criterio de la orientación escéptica.

De criterio se habla en dos sentidos: el que se acepta en relación con la creencia en la realidad o no realidad –sobre el que trataremos en el estudio de las refutaciones– y el de actuar, fiándonos del cual hacemos en la vida unas cosas sí y otras no; del cual tratamos ahora.

Pues bien, decimos que el criterio de la orientación escéptica es el fenómeno, llamando implícitamente así a la representación mental. Consistiendo, en efecto, en una impresión y en una sensación involuntaria, es incuestionable; por lo cual, nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute sobre si es tal cual se percibe.

Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos.

Y parece que esa observancia de las exigencias vitales es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra en el apremio de las pasiones, otra en el legado de leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes.

En la guía natural, según la cual somos por naturaleza capaces de sentir y pensar. En el apremio de las pasiones, según el cual el hambre nos incita a la comida y la sed a la bebida. En el legado de leyes y costumbres, según el cual asumimos en la vida como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos. Y en el aprendizaje de las artes, según el cual no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos.

Pero todo esto lo decimos sin dogmatismos.

6. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 25-30

Pues bien, desde ahora decimos que el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad.

En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la serenidad de espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión. Pues quien opina que algo es por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo –según él piensa– bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más preocupaciones al estar excitado fuera de toda razón y sin medida y, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no perder lo que a él le parece bueno. Por el contrario, el que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu.

La verdad es que al escéptico le ocurrió lo que se cuenta del pintor Apeles. Dicen, en efecto, que –estando pintando un caballo y queriendo imitar en la pintura la baba del caballo– tenía tan poco éxito en ello que desistió del empeño y arrojó contra el cuadro la esponja donde mezclaba los colores del pincel, y que cuando ésta chocó contra él plasmó la forma de la baba del caballo.

También los escépticos, en efecto, esperaban recobrar la serenidad de espíritu a base de enjuiciar la disparidad de los fenómenos y de las consideraciones teóricas; pero no siendo capaces de hacer eso suspendieron sus juicios y, al suspender sus juicios, les acompañó como por azar la serenidad de espíritu, lo mismo que la sombra sigue al cuerpo.

Ciertamente no pensamos que el escéptico esté inmune por completo a la turbación, sino que reconocemos que se turba con las necesidades; pues estamos de acuerdo en que también él experimenta a veces frío, igual que sed y otras cosas por el estilo. Pero incluso en esas cosas la gente corriente se atormenta por partida doble: por sus sufrimientos y –no menos– por el hecho de creer que esas situaciones son objetivamente malas; mientras que el escéptico, al evitar pensar que cada una de esas cosas es objetivamente mala, incluso en ellas se maneja con más mesura.

7. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 230-231

En efecto, lo de creer se dice en sentidos distintos. Por un lado, al hecho de no ponerse en contra y aceptar algo llanamente, sin una propensión ni un interés exagerados, como dicen que el niño cree a su maestro. Por otro, al hecho de convencerse de algo de una vez por todas, por cuestión de elección y con la convicción característica del querer vehementemente, como el pervertido se deja persuadir por quien aprueba lo que sea vivir licenciosamente.

Por lo cual, también en eso nos diferenciaríamos de ellos, puesto que los seguidores de Carnéades y Clitómaco dicen que algunas cosas son probables y

que las creen con acusada convicción; mientras que nosotros creemos simplemente en el sentido de asentir, sin vehemencia.

Pero también nos diferenciamos de la Academia Nueva en lo referente al fin. En efecto, los hombres que dicen regirse por ella se sirven en la vida principalmente de lo probable, mientras que nosotros vivimos haciendo caso sin dogmatismos de las leyes, las costumbres y los instintos naturales.

8. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, I, 157-167 (*Adv. Math.*, VII, 157-167)

Retirar el asentimiento no es más que suspender el juicio; por tanto, el sabio suspenderá el juicio sobre todas las cosas. No obstante, puesto que, además de esto, se hacía necesario investigar acerca de la conducta vital, que naturalmente no se da sin un criterio, del que depende también la garantía de la felicidad (esto es, el objetivo de la vida), Arcesilao sostiene que quien suspende el juicio sobre todas las cosas someterá sus inclinaciones y aversiones y sus actos en general a la regla de lo razonable, y procediendo con acuerdo a ese criterio actuará rectamente. Porque la felicidad se obtiene a través de la sensatez, y la sensatez reside en las acciones rectas, y la acción recta es aquella que, una vez llevada a cabo, tiene una justificación razonable. Así pues, quien atiende a lo razonable actuará rectamente y será feliz.

Esta es la doctrina de Arcesilao. Carnéades, en cambio, se oponía, a propósito del criterio, no sólo a los estoicos, sino a todos los filósofos anteriores a él. De hecho, su argumento principal, dirigido en general contra todos ellos, es aquel por el que establece que no hay absolutamente ningún criterio de verdad: ni la razón, ni la sensación, ni la representación, ni ninguna otra de las cosas existentes, pues todas ellas, sin excepción, nos engañan. (...)

Pero, como también él reclama algún criterio para la conducta vital y para la consecución de la felicidad, se ve prácticamente obligado a establecer una teoría propia al respecto, recurriendo tanto a la representación creíble como a la representación a la vez creíble, irreversible y contrastada.

9. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, II, 352-356 (*Adv. Math.*, VIII, 352-356)

Por tanto, es imposible prestar crédito a ninguna de las demostraciones particulares (...) Porque si todas las cosas que existen son o sensibles o inteligibles, también las premisas de la demostración deben ser o sensibles o inteligibles.

Pero que sean sensibles o que sean inteligibles es algo que está en cuestión. Las cosas sensibles, en efecto, o son realmente tal cual aparecen, o son impresiones vacías e imaginaciones del pensamiento, o bien algunas de ellas, además de aparecer, existen, mientras que otras sólo aparecen, pero de ningún modo tienen una existencia real. Y es posible ver a hombres distinguidos a la cabeza de cada una de esas posiciones, dado que Demócrito ha suprimido toda realidad sensible, mientras que Epicuro dijo que toda cosa sensible es segura, y Zenón el estoico, en cambio, utilizó una distinción; de manera que, si las premisas son sensibles, resultan objeto de desacuerdo. Pero lo mismo ocurre en el caso de que

sean inteligibles, pues a propósito de las cosas inteligibles también puede verse una inmensa controversia, tanto en la vida cotidiana como en la filosofía, dado que a unos les parecen bien unas cosas y a otros, otras. Por lo demás, aparte de cuanto se ha dicho, si toda cosa inteligible tiene en la percepción sensorial el origen y la fuente de su confirmación, pero las cosas que conocemos a través de la percepción sensorial son, como hemos argumentado, objeto de desacuerdo, necesariamente las cosas inteligibles resultan así también, de modo que también las premisas de la demostración, sean de una clase o de otra, son indignas de crédito e inseguras. Y, por esta razón, tampoco la demostración es fiable.

10. Diógenes Laercio, IX, 79-89

Las aporías respecto a los acordes de las cosas aparentes o pensadas que exponían se ordenan en diez modalidades, según las cuales los fundamentos de la creencia se muestran variables. Éstos son los diez «tropos» que plantean:

El primero se refiere a las diferencias de los seres vivos en cuanto al placer, el dolor, lo dañino y lo beneficioso. Se deduce de él que no todos tienen las mismas representaciones sobre las mismas cosas y que de semejante conflicto se concluye el abstenerse de juzgar. Porque de los animales los unos nacen sin unión corporal, como los que viven en el fuego y el fénix de Arabia y los gusanos. Y otros nacen de un mutuo contacto, como los humanos y otros muchos. Así que los unos están constituidos de un modo y los otros de otro. Por eso también se diferencian en su capacidad de percepción, de forma que los halcones son de vista agudísima, mientras que los perros tienen desarrolladísimo el olfato. Conque es muy razonable que quienes tienen ojos diferentes reciban también representaciones diferentes.

El segundo se refiere a los naturales e idiosincrasias de los hombres. Por ejemplo, Demofonte, el mayordomo de Alejandro, se calentaba a la sombra y se helaba al sol. Andrón de Argos, según cuenta Aristóteles, a través de la desértica Libia marchaba sin beber. Además el uno se siente atraído por la medicina, el otro por la agricultura y otro por el comercio. Y unas mismas cosas dañan a unos y benefician a otros. Por eso hay que abstenerse de juzgar.

El tercero se refiere a las diferencias de los poros de los sentidos. Por ejemplo, una manzana se ofrece a la vista amarilla, al gusto dulce, y al olfato aromática. Incluso una misma forma se ve diferente según las diferencias de los espejos. De ahí se sigue que lo aparente no es más de un modo que de otro.

El cuarto se refiere a las disposiciones individuales y a los cambios de perspectiva, en general, como salud y enfermedad, sueño y vigilia, alegría y tristeza, juventud y vejez, osadía y temor, necesidad y saciedad, odio y amistad, calor y frío, además de respirar o tener obturados los poros. Pues las percepciones parecen diferentes según el cómo de las disposiciones individuales. Ni siquiera los locos están en contra de la naturaleza. ¿Por qué lo iban a estar más ellos que nosotros? Pues también nosotros vemos el sol como fijo. Teón el de Titorea el estoico, mientras dormía, paseaba en sueños, y también el esclavo de Pericles en lo alto del tejado.

El quinto se refiere a la educación, las costumbres y leyes, las creencias míticas, los acuerdos entre pueblos y las convicciones dogmáticas. En eso están

incluidos los juicios sobre lo hermoso y lo feo, sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo bueno y lo malo, sobre los dioses y sobre la producción y destrucción de todos los fenómenos. Lo mismo es para unos justo, y para otros, injusto. Y entre los unos es bueno, y entre los otros es malo. Así, por ejemplo, los persas no consideran extraño tener trato sexual con la propia hija; para los griegos es ilícito. Los maságetas, según cuenta Eudoxo en el primer libro de su *Viaje alrededor de la tierra*, tienen sus mujeres en común, los griegos no. Los de Cilicia se divierten con el bandidaje, los griegos en cambio no. Unos y otros creen en dioses diferentes. Y los unos creen en la providencia de éstos, y otros no. Al enterrar a sus muertos, los egipcios los embalsaman, los romanos los incineran, los peonios los arrojan a unos lagos. De ahí la abstención de juicio en cuanto a lo que es lo verdadero.

El sexto se refiere a las mezclas y combinaciones, en el sentido de que nada se presenta de un modo puro por sí mismo, sino junto con el aire, la luz, la humedad, la solidez, el calor, el frío, el movimiento, las exhalaciones y otras influencias. Así la púrpura ofrece un color distinto al sol, a la luna y a la luz de una lámpara. Incluso nuestro color aparece diferente al mediodía y cuando el sol se pone. Y la piedra que en el aire es alzada entre dos, en el agua se levanta fácilmente, ya sea porque aunque es pesada de suyo el agua la aligera, o ya porque siendo ligera la hace pesada el aire. Desconocemos en efecto lo que es cada cosa por sí misma, como el aceite en el perfume.

El séptimo se refiere a las distancias, tipo de posiciones, lugares y situación en los lugares. Según esta modalidad, los objetos considerados grandes parecen pequeños, los cuadrados redondos, los planos como con volumen, los rectos quebrados, los pálidos de otro color. Así el sol, a causa de la distancia, parece pequeño. Y los montes, desde lejos, nebulosos y lisos, pero, de cerca, abruptos. Además el sol parece diferente al levantarse y otro cuando está en el medio del cielo. Y el mismo cuerpo se ve diverso en medio de un bosque y en una llanura abierta. Y la imagen depende de cuál sea su posición, como el cuello de la paloma según hacia adónde se vuelva. Puesto que no es posible observar estas cosas fuera de todo lugar y posición, su naturaleza es ignorada.

El octavo se refiere a las condiciones de cantidad, calor, frío, rapidez, lentitud, palidez y otras coloraciones de las cosas. Así el vino, tomado con moderación, vigoriza, pero en mayor cantidad, debilita. De igual modo pasa con la alimentación y lo demás por el estilo.

El noveno se refiere a lo frecuente y a lo extraño y raro. Así, por ejemplo, los terremotos no suscitan asombro entre aquellos a quienes les ocurren de continuo; ni el sol lo suscita, porque se ve cada día. A este noveno modo Favorino lo considera octavo, y Sexto y Enesidemo, décimo. A su vez al décimo lo llama Sexto octavo, y Favorino noveno.

El décimo se refiere a la interrelación de unas cosas con otras, como lo ligero con lo pesado, lo fuerte con lo débil, lo mayor con lo menor, lo de arriba con lo de abajo. Así pues, lo que está a la derecha no está a la derecha por naturaleza, sino que se concibe como tal por su posición frente a lo demás. Si se cambia esto, ya no estará a la derecha. De igual manera «padre» y «hermano»

son correlativos, y el día está en relación con el sol, y todo lo existente, en relación a la inteligencia. Desde luego los objetos en relación son incognoscibles en sí mismos.

Y éstos son los diez «tropos».

Pero los seguidores de Agripa agregan a éstos otros cinco: el del desacuerdo, el del avance a lo infinito, el de la relatividad, el hipotético y el de la referencia recíproca.

El del desacuerdo muestra que toda cuestión que se plantea bien por los filósofos o en la vida corriente, está llena del mayor conflicto y confusión.

El que se extiende hacia el infinito no permite confirmar lo que se busca, porque una cosa requiere su fundamentación en otra y así hasta el infinito.

El de la relatividad afirma que nada se percibe en sí mismo, sino en conexión con otra cosa; de ahí que sean incognoscibles. El tropo hipotético surge al suponer algunos que es necesario admitir los principios básicos de las cosas como seguros y no cuestionarlos. Lo cual es necio, pues cualquiera puede suponer lo contrario.

El de la referencia recíproca surge cuando lo que debe ser lo que confirme aquello que se indaga tiene necesidad de la creencia en lo que se indaga; como, por ejemplo, si uno que asegura que hay poros mediante la referencia a la existencia de las emanaciones recurriera a este mismo supuesto (la existencia de poros) para confirmar la existencia de emanaciones.

11. Diógenes Laercio, IX, 102-107

En polémica con ellos los dogmáticos afirman que los escépticos tienen conocimientos y expresan creencias. Pues en lo que tratan de rebatir admiten un conocimiento. Y en éste se afirman y dogmatizan. Así, por ejemplo, cuando aseguran que no definen nada y que a todo razonamiento se opone otro, están definiendo eso y expresan una conclusión dogmática.

A éstos les responden ellos: «Sobre aquello que experimentamos como hombres, estamos de acuerdo en admitirlo. Por ejemplo que es de día, y que vivimos, y admitimos muchos otros fenómenos de la vida. Pero en cuanto a aquellas cosas que los dogmáticos afirman por el razonamiento, asegurando que las han comprendido, acerca de estas suspendemos nuestro juicio en cuanto inciertas, ya que sólo reconocemos nuestras impresiones. Admitimos el hecho de que vemos y de que pensamos; esto lo reconocemos, pero ignoramos cómo vemos o cómo pensamos. Y que un cierto objeto parece blanco lo decimos coloquialmente, aunque no aseguramos que también lo sea realmente. En cuanto a la expresión de «No defino nada» y las otras parecidas, las decimos no como afirmaciones dogmáticas. Porque no son semejantes a afirmar que el mundo es esférico. Pues esto expresa algo oscuro e incierto, mientras que aquéllas son reconocimientos de un hecho. Por tanto, cuando decimos que no definimos nada, ni siquiera definimos ese mismo aserto.

Por otra parte, los dogmáticos les acusan de eliminar la vida en cuanto que niegan todas aquellas cosas de que se compone la vida. Pero ellos replican que eso es falso. Porque no niegan el que veamos, sino que desconocen el cómo

vemos, «pues el caso es que admitimos la apariencia, pero no sabemos cómo sucede ni que sea tal en realidad. Y también percibimos que el fuego quema; pero nos abstenemos de juzgar si su naturaleza es cáustica. También vemos que uno se mueve y que perece; pero cómo sucede eso, no lo sabemos. Sólo nos oponemos por tanto, dicen, a los supuestos entramados ocultos de los fenómenos. También cuando decimos que una pintura tiene proyecciones, aclaramos lo aparente. Pero cuando decimos que no tiene proyecciones, decimos algo distinto».

Por eso dice Timón en su *Pitón* que no ha ido más allá de la observación corriente. Y en sus *Imágenes* dice así:

Pero la apariencia se impone por doquier donde se presenta.

Y en su *Acerca de las sensaciones* dice: «No aseguro que la miel sea dulce, pero reconozco que lo parece». También Enesidemo en sus *Argumentos de Pirrón* dice que Pirrón no definía nada dogmáticamente por la posibilidad de contradicción, sino que se guiaba por las apariencias (...).

Contra este criterio de las apariencias los dogmáticos dicen que cuando de los mismos objetos se obtienen diferentes representaciones, como de una torre, redonda o cuadrada, si el escéptico no elige una de las dos, será incapaz de actuar. Pero si se decide por una de las dos, ya no otorgará un valor idéntico a todas las apariencias, dicen. A ellos les responden los escépticos que cuando se reciben diferentes representaciones, hemos de decir que aparecen unas y otras. Precisamente por eso se admiten las apariencias, porque aparecen.



Portada de las *Cuestiones Académicas* de Cicerón, obra editada por Johann August Goerenz en 1810.

COMENTARIO DE TEXTO

Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, V, 110-118 (*Adv. Math.*, XI, 110-118)

Bien, ya hemos examinado suficientemente el hecho de que no existe nada bueno o malo por naturaleza; investiguemos ahora si, aun cuando concedamos su existencia, es posible vivir «de una manera fluida» y a la vez feliz. Pues bien, los filósofos dogmáticos afirman que es así y no de otro modo. En efecto, según ellos, es feliz quien alcanza el bien y evita el mal; de ahí que digan también que la sabiduría es una especie de ciencia de la vida, capaz de distinguir entre bienes y males y de producir la felicidad. Los escépticos, en cambio, sin establecer ni rechazar nada a la ligera, sino sometiéndolo todo a examen, enseñan que quienes suponen que bien y mal existen por naturaleza viven como consecuencia una vida desdichada, mientras que, para quienes rechazan definirse y suspenden el juicio,

vivir se les hace a los hombres muy fácil.

(...) Toda infelicidad, en efecto, se genera por alguna angustia. Pero también toda angustia acompaña a los hombres o bien porque persiguen afanosamente ciertas cosas, o bien porque evitan afanosamente ciertas cosas. Es obvio, empero, que todos los hombres persiguen afanosamente lo que ellos consideran que es bueno y evitan lo que suponen que es malo. Luego toda infelicidad se genera por perseguir los bienes en cuanto bienes y evitar los males en cuanto males. Por lo tanto, puesto que el dogmático está convencido de que tal cosa es buena por naturaleza y tal otra es mala por naturaleza, al estar siempre persiguiendo la una y evitando la otra, y en consecuencia angustiado por eso, nunca será feliz (...)

Pero si uno afirma que nada es por naturaleza más elegible que rechazable ni más rechazable que elegible, dado que cada una de las cosas que acaecen pertenece a la categoría de las cosas relativas y es ora elegible, ora rechazable, según las diferentes ocasiones y circunstancias, esa persona vivirá feliz y tranquilamente, sin exaltarse por el bien en cuanto bien ni abatirse por el mal, aceptando noblemente lo que ocurre por necesidad y liberándose de la angustia de creer que se le presenta algo malo o algo bueno. Y esto le vendrá, por supuesto, del hecho de no creer que exista nada bueno o malo por naturaleza. Por tanto, no es posible vivir felizmente asumiendo que existen cosas buenas o malas (por naturaleza).

En este texto de Sexto Empírico, el gran compilador de los argumentos escépticos, se muestra con claridad la finalidad ética que caracteriza al escepticismo pirrónico originario y que, con diferencias y matices, comparten las escuelas y corrientes de la época helenística. Se trata de un fragmento de su famoso *Adversus mathematicos* (Πρὸς μαθηματικούς), traducido habitualmente como *Contra los profesores*, ya que el término griego excede lo que actualmente entendemos por matemático, pues se refiere al conocimiento y la enseñanza en un sentido mucho más general. La obra comprende once libros: uno contra

los gramáticos, otro contra los profesores de retórica, dos contra los geómetras y aritméticos, uno contra los astrólogos, uno contra los músicos, dos contra los lógicos, dos contra los físicos y el último contra los éticos, al cual pertenece este fragmento. Junto a la otra obra de Sexto que ha sobrevivido, los *Esbozos pirrónicos*, mucho más breve, constituye un punto de referencia ineludible para el conocimiento del escepticismo antiguo y sus disputas con otras corrientes y pensadores de la antigüedad.

En el fragmento puede observarse, como en el caso de la filosofía socrática, que la reflexión acerca del conocimiento, característica de la corriente escéptica, no constituye un fin en sí misma, sino un medio que nos permitirá conducirnos adecuadamente en la vida. Es, por lo tanto, una filosofía práctica, que subordina todo lo demás a la praxis y a la consecución de la felicidad.

No cabe duda de que la filosofía griega surge como un intento de mostrar la naturaleza de las cosas, lo que la realidad verdaderamente es, incluso más allá o hasta en contra de las apariencias. Existe, por lo tanto, una pretensión de objetividad y un presupuesto subyacente: que la realidad no es caos sino cosmos, que está estructurada racionalmente y que, en consecuencia, el intelecto humano puede descubrirla y expresarla.

Por su parte, el escepticismo, tal como puede colegirse con facilidad a partir de este texto, no entrará en el combate directo afirmando que la realidad es incognoscible, sino que se presentará como un movimiento crítico que pondrá en tela de juicio, no solo las conclusiones de las distintas corrientes filosóficas, sino también los presupuestos en los que se basan y que, en numerosas ocasiones, no se han explicitado o no se han analizado suficientemente.

Dado que en este fragmento encontramos un planteamiento eminentemente ético, podemos recordar los esfuerzos de Sócrates y Platón por alcanzar un conocimiento fiable de los valores morales que permitiera orientar la conducta con garantías. Como se sabe, en última instancia, Platón postula la existencia de entidades inmutables e inteligibles, Formas o Ideas en sí, que no están sujetas al cambio y que no dependen de opiniones ni perspectivas. Por otra parte, el lema «vivir según la naturaleza» que vertebra la ética helenística se asienta asimismo en el presupuesto de que tal naturaleza es cognoscible y que nuestra conducta puede adecuarse a ella. En este terreno surge el escepticismo como una terrible amenaza frente a las pretensiones de los más elevados planteamientos filosóficos, sembrando dudas y resaltando problemas e incoherencias que hasta entonces habían permanecido ocultos.

La inversión resulta clara, no solo desde el punto de vista epistemológico, sino también ético, ya que, en la mayoría de los casos, los filósofos habían supuesto que la felicidad se basaba en un conocimiento certero que se estableciese como guía de nuestra conducta. Tal como se indica, la prudencia o sabiduría se considera una cierta ciencia de la vida (*ἐπιστήμην τινὰ περὶ τὸν βίον εἶναι λέγουσι τὴν φρόνησιν*). Puede considerarse, aunque no se llegue al extremo del famoso intelectualismo moral atribuido a Sócrates, que el conjunto de la ética griega es eminentemente intelectualista, pues el conocimiento del Bien en sí, o de lo que es bueno por naturaleza, constituye, si no la condición suficiente,

al menos una condición necesaria para llevar una vida buena y feliz. El escepticismo, como también varias escuelas helenísticas, aunque desde otras perspectivas, nos alerta de que ese supuesto requisito indispensable para nuestra felicidad es muy probablemente la causa principal de nuestra infelicidad. De un modo no muy diferente al de Epicuro, los escépticos detectan un alto grado de insatisfacción y angustia en la sociedad de su tiempo, por lo que propondrán un cambio de actitud que nos permita llevar una vida tranquila.

De acuerdo con el postulado tradicional, que resulta casi de sentido común, la felicidad consiste en practicar el bien y evitar el mal. Sin embargo, la mayoría de los filósofos considera que el bien consiste en la práctica de la virtud, entendida habitualmente como la excelencia de lo que nos es propio, de nuestra racionalidad; otros creen que el placer constituye el fin último de la vida humana; algunos, por el contrario, recomiendan buscar el poder, la riqueza o la fama, de acuerdo con los valores tradicionales. Podemos rememorar las primeras páginas de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (1095a-1096a) en las que, siguiendo su práctica habitual, el filósofo repasa las diversas concepciones acerca de la felicidad. A continuación, es natural que nos preguntemos: ¿sabemos realmente lo que es bueno, o el bien, supuesto fundamento último de nuestra felicidad? Por un lado, el escéptico, con sus tropos y minuciosas argumentaciones, nos muestra la diversidad de concepciones acerca del bien y de los problemas e incoherencias que pueden encontrarse en cada una de ellas. Por otra parte, un elemento muy interesante del escepticismo es el énfasis puesto en los inconvenientes de todo tipo de dogmatismo, con independencia de su valor de verdad. Quien está convencido de que tal cosa es buena y tal otra mala, pone todo su empeño en alcanzar la una y evitar la otra, lo cual nos condena ineludiblemente a una vida de deseos insatisfechos, de preocupación por no alcanzar lo bueno y sufrir lo malo, convirtiendo la vida en una tarea agotadora. Estar convencido firmemente de algo es una carga que tiene consecuencias devastadoras en nuestro estado de ánimo, ya que nos obliga a perseguir y rechazar constantemente. El escéptico, por su parte, al no afirmar ni creer nada de manera tan tajante, no pone tanto empeño en conseguir cosas que tal vez no alcance o que quizá no constituyan la panacea que prometen ser.

Como se indicó al inicio, el libro XI del *Adversus mathematicos* de Sexto Empírico, conocido también como «Contra los Éticos» contiene exhaustivos análisis de las diversas objeciones escépticas contra todos los criterios propuestos para conducir la vida humana, así como las dificultades que implicaría enseñar ese supuesto arte de vivir. No obstante, no cabe duda de que a esta postura subyace una cierta concepción epistemológica, ya que son los tropos y la reflexión sobre el conocimiento lo que conduce a la *ἐποχή* y esta a la *ἀφασία* y la *ἀταραξία*.

Sexto afirma literalmente que las cosas que suceden pertenecen a la categoría de lo relativo (*πρός τι*), esto es, lo que se dice por relación a alguna otra cosa y no por sí misma. En este sentido, como se comprueba de manera muy clara en los tropos de Enesidemo, las cosas no aparecen de manera aislada e independiente, sino en relación con un sujeto, con otros objetos y en un momento

y lugar determinados. Resulta temerario, por lo tanto, pretender alcanzar un conocimiento de lo que algo es en sí o por naturaleza, con independencia de cualquier condición, sujeto o circunstancia.

Cabría preguntarse a continuación si no se está retornando a posturas como las de los sofistas y si se está identificando relativismo y escepticismo. Es evidente que ambas comparten un buen número de características, entre las cuales destaca la negación de un criterio absoluto y universal, lo que parece implicar un rechazo de la noción de objetividad. No obstante, si consideramos el relativismo de Protágoras, al menos en la versión platónica del *Teeteto* (151e-152c), que interpreta la famosa tesis del *homo mensura* en su dimensión individual, las semejanzas son mucho menores. Para cada individuo, defendería el sofista, las cosas son tal como a él le aparecen, con lo cual se anularía la distinción entre apariencia y realidad y se equipararían conocimiento y opinión. Para cada uno, la verdad reside en el modo en que se le presentan las cosas que, por supuesto, puede ser muy diferente de la manera en que otro las percibe. Se trataría, en consecuencia, de una ausencia de un criterio universal que implica, sin embargo, un dogmatismo individual (o colectivo, de acuerdo con otra de las interpretaciones de la tesis de Protágoras), que considera verdadero y adecuado el modo en que se le presentan las cosas o las decisiones o juicios que realiza acerca de las mismas. Por el contrario, el escéptico sí parece al menos dudar de la existencia de algo más allá de su propia percepción, aunque se abstiene de afirmar nada acerca de ello. Si el hombre es la medida, se establece así un criterio y se cae en el dogmatismo, aunque sea de índole parcialmente diferente de los demás. Por el contrario, los escépticos reconocen que la particularidad del individuo, su constitución fisiológica, su situación o su contexto cultural y la interrelación de las cosas que se perciben, constituyen precisamente poderosos argumentos para recomendar la suspensión del juicio.

En conclusión, dado que la infelicidad se identifica con la turbación, estado al que necesariamente nos conduce toda postura dogmática, especialmente aquellas que tienen una repercusión práctica, la investigación escéptica (valga la redundancia) se muestra como el procedimiento más adecuado para alcanzar la serenidad anímica. Las dificultades para adquirir un conocimiento certero (lo que nos recuerda en este caso más a Sócrates que a los sofistas) deben conducir a la moderación, ya que, tal como se explicita en el texto, es el desear y rechazar las cosas impetuosamente, con vehemencia (*συντόνωζ*), lo que genera esa turbación a la que el escéptico no quiere verse sometido. En palabras de Annas y Barnes (1985, p. 167): «Not believing that things are good or bad, the Pyrrhonist finds that he ceases to worry –or at any rate, ceases to worry with any intensity– over what he achieves or what happens to him. That way happiness lies».

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

ἐποχή (epoché)

La suspensión del juicio es uno de los aspectos clave del escepticismo antiguo. Dado que se trata de un procedimiento filosófico que surge en clara

oposición a todo planteamiento dogmático, la propuesta escéptica consiste en no realizar afirmaciones acerca de la naturaleza o la realidad, ya que carecemos de un criterio firme que nos permita estar seguros de la fiabilidad de nuestro conocimiento.

No se trata, por lo tanto, de un rechazo o de una negación, que a su modo también implican una actitud dogmática, sino de una renuncia a afirmar nada más allá del modo en que se nos muestran las cosas. De acuerdo con la definición de Sexto (*H.P.*, I, 10), la *ἐποχή* es ese reposo del intelecto por el cual no negamos ni afirmamos cosa alguna (*στάσις διανοίας δι' ἣν οὔτε αἰρομέν τι οὔτε τίθεμεν*). No hay nada que empuje al escéptico a afirmar que las cosas son de un modo más que de otro, por lo que se mantiene en una postura de neutralidad o equilibrio (*ἀρρεψία*) que conduce a la renuncia a realizar cualquier afirmación, a la *ἀφασία*.

El objetivo del sabio escéptico, así pues, consiste en vivir sin opiniones (*ἀδοξάστως*), para eliminar de ese modo la turbación alcanzando la *ἀταραξία*. La *ἐποχή* constituye, por lo tanto, el elemento diferenciador de esta escuela filosófica frente a las pretensiones científicas y éticas de las demás, que necesariamente se presentan como dogmáticas a ojos del escéptico, ya que pretenden haber encontrado alguna verdad o algún criterio para hallarla. Frente a ello, los escépticos pirrónicos no han alcanzado ningún conocimiento firme acerca de lo no manifiesto, ni tampoco niegan tal posibilidad, sino simplemente investigan.

τρόπος (*trópos*)

Como indica María Lorenza Chiesara (2007, p. 141), Sexto Empírico transmite y explica con detalle los famosos diez tropos de Enesidemo (*H.P.*, I, 31-164), además de los cinco de Agripa (*H.P.*, I, 164-178). Todos ellos aparecen también en el texto de Diógenes Laercio, aunque con una ordenación un tanto diferente. A continuación, añade dos tropos más, de carácter muy general y autor desconocido (*H.P.*, I, 178-179), y termina con ocho más de Enesidemo, (*H.P.*, I, 180-186), «según los cuales estima que toda la teoría dogmática de la causalidad se muestra carente de fundamento».

El término, de muy difícil traducción, puede significar giro, dirección, modo, manera y un largo etcétera. En el sentido técnico en que lo emplean los filósofos escépticos es un tipo de razonamiento encaminado a mostrar la imposibilidad de aceptar ningún criterio de verdad, pues ni los sentidos parecen fiables (dado que las cosas se aparecen de distintos modos a diferentes sentidos, en función de las situaciones, las relaciones entre objetos, de los objetos con el sujeto, la educación o cultura), ni los razonamientos son suficientemente sólidos como para darles crédito (pues parten de principios no demostrados, resultan circulares o implican un regreso hasta el infinito).

De nuevo, se ha de tener presente que el propósito explícito del escepticismo no es el de demostrar la falsedad, sino el de señalar lo incierto de cualquier criterio que se adopte, lo inadecuado de adoptar una actitud como la del dogmático que cree pisar terreno firme cuando deambula sobre arenas movedizas. Como indica Sexto (*H.P.*, I, 35), no se pretende que el número de tropos sea

preciso o determinado, ni tampoco que constituyan argumentos concluyentes o irrefutables, ya que ellos también están sujetos a las mismas limitaciones que cualquier otro tipo de razonamiento.

ἀταραξία (ataraxía)

En sintonía con otros planteamientos de la época helenística, el escepticismo pretende encontrar un modo de vida que permita al individuo alcanzar la serenidad en un ambiente turbulento. Sin embargo, tal ausencia de preocupación, o hasta imperturbabilidad, no se asienta en ningún dogma ni en ninguna tesis que pretenda sostenerse al margen de toda duda, sino justamente en la renuncia a ese modo de vivir angustiado al que conducen las otras escuelas filosóficas.

La ἀταραξία, según se afirma explícitamente, constituye el fin (τέλος) de la actividad del escéptico, quien debe mantenerse tranquilo y sereno en todo aquello que depende de la opinión (ἐν τοῖς κατὰ δόξαν) y manteniendo un cierto control del sufrimiento, o un sentimiento moderado (μετριοπάθειαν), ante las cosas que suceden por necesidad, estableciendo una distinción que recuerda a las propuestas estoicas.

De acuerdo con Sexto (*Adv. Math.*, XI, 112), toda infelicidad surge a causa de un cierto estado de turbación (Πάσα τοίνυν κακοδαιμονία γίνεται διὰ τινα ταραχήν), de modo que la felicidad debe consistir en un estado de tranquilidad que ningún dogmatismo nos puede proporcionar, ya que implica no solo una constante disputa por defender una posición teórica, sino un rígido criterio ético que nos obliga a buscar afanosamente unas cosas y a rechazar otras, manteniendo al individuo en un estado de constante tensión y preocupación.

En definitiva, aunque los medios propuestos sean diferentes, la finalidad del escepticismo se asemeja tanto a la indiferencia cínica y estoica como a la búsqueda de serenidad del epicureísmo.

φαινόμενον (phainómenon)

Este término, cuya fama se debe en gran medida a la raigambre escéptica de buena parte de la filosofía de Kant, es un participio medio-pasivo, neutro singular, del verbo φαίω. Significa literalmente aquello que aparece, lo que se muestra, lo que sale a la luz o es visto, e incluso lo que resulta claro o manifiesto. Constituye el plano en el que el escéptico se mantiene, a fin de conservar la serenidad de ánimo. Por lo tanto, permaneciendo en la suspensión del juicio, no entra a valorar qué es lo que hay más allá de ese fenómeno, es decir, del modo en que percibe o se presenta un objeto determinado. En palabras de Long (2004, p. 89), el escéptico pirrónico niega, o al menos pone en duda, que la percepción posea un carácter intencional.

El escéptico, como cualquier otro ser humano, siente, percibe y se le muestran las cosas de una determinada manera. Lo que hace, a diferencia del resto, es no juzgar la causa o aquello más allá del propio fenómeno que suponemos, sin fundamento sólido alguno, que lo ha causado. De acuerdo con Sexto

Empírico (*H.P.*, I, 13), el filósofo pirrónico no da su asentimiento a lo no manifiesto (ἄδηλον), pero ello no implica en ningún caso negar sus sensaciones o su modo de percibir las cosas. En efecto, podría afirmar sin miramientos que siente frío, pues tal afirmación evade el dogmatismo en la medida en que se abstiene de establecer nada acerca de la realidad de las cosas.

En los tropos de Enesidemo se da a entender que el modo en que se aparecen las cosas al sujeto depende en buena medida de este: de sus facultades de conocimiento, variables entre animales y entre los mismos seres humanos, de sus circunstancias particulares, así como de la relación de los propios objetos entre sí.

Sexto (*H.P.*, I, 8) explica que los escépticos lo oponían, además de a otros fenómenos, a los juicios o a las consideraciones teóricas (νοούμενον, literalmente aquello que se conoce o se piensa), para así mostrar la incongruencia de los criterios que proponen los filósofos dogmáticos para alcanzar la verdad.

ἰσοσθένεια (isosthénēia)

De acuerdo con el testimonio del peripatético Aristocles, transmitido por Eusebio de Cesarea (*Praeparatio Evangelica*, XIV, 18, 2-4), Timón afirmaba que el hombre que busca ser feliz debe plantearse tres cuestiones: primero, cómo son las cosas realmente, por naturaleza (ὅποια πέφυε τὰ πράγματα); segundo, qué disposición o actitud hemos de tomar frente a ellas (διακεῖσθαι); por último, cuál será el resultado (περιέται) de ella. Y el discípulo establecía que su maestro Pirrón declaraba que las cosas se mostraban igualmente indiscernibles (ἀποφαίνεiv ἐπ' ἴσης ἀδιάφορα), inestables (ἀστάθμητα) e indeterminadas (ἀνεπίκριτα). Por tal motivo, ni nuestras percepciones ni nuestros juicios son verdaderos ni falsos, de modo que debemos permanecer sin opiniones. La consecuencia será, en primer lugar, la ἀφασία, y después la ἀπαραξία.

Como muy inteligentemente señala Long (2004, p. 86), la primera cuestión podría describirse como el tema central de toda la filosofía griega. En este sentido, el escepticismo constituye una revolución intelectual, en la medida en que se opone al presupuesto básico que da origen a la filosofía y marca su desarrollo durante tres siglos: que la naturaleza tiene un modo de ser permanente que la razón humana puede descubrir y comprender. Pirrón, al declarar que las cosas son indistinguibles, indeterminables, incognoscibles, está rompiendo con ese modo de pensar característico de toda la filosofía anterior.

La pregunta subsiguiente es si el hecho de no conocer las cosas se debe a la incapacidad y a las limitaciones del sujeto o a la incognoscibilidad misma de la realidad; aunque el escéptico coherente tampoco disponga de un criterio para decidir tal cuestión, tal como parece apuntar Sexto (*H.P.*, I, 193): «De ahí que esté claro que tampoco tomamos el “no-afirmar-nada” como si las cosas fueran objetivamente tales que induzcan forzosamente a lo de “no-afirmar-nada”, sino indicando que nosotros ahora –en el momento de expresar eso– opinamos así de las cosas que estamos investigando».

Diógenes Laercio emplea el término (IX, 73) en una ocasión, aunque la referencia más importante es la de Sexto (*H.P.*, I, 8), quien afirma que la

equivalencia de las cosas y las proposiciones o los argumentos contrapuestos (διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν) es lo que nos lleva a la suspensión del juicio y a la serenidad del ánimo.

A menudo se utiliza el término de origen latino «equipolencia» para aludir a esa igualdad de poder, de peso de las cosas y de los razonamientos acerca de las mismas. En general, podría decirse que, para el escéptico, en ausencia de un criterio de verdad, ninguna representación ni razonamiento tiene mayor peso que otros muchos que se le puedan contraponer.



SEXTI EMPIRICI ADVERSUS MATHE- MATICOS.

GENTIANO HERVETO AVRE-
LIO INTERPRETE.

IN CONTRADICENDO iis qui profitentur di-
sciplinas, idem videtur esse animus Epicureorum
& Pyrrhonorū, non est autem eadem affectio.
Nam Epicurei quidē contradicunt, utpote quodē
ad perfectionem sapientiæ nihil offerant disci-
20 plinæ: vel ut nonnulli coniiciunt, quod hunc exi-
stiment esse prætextum suæ incitiæ. In multis enim Epicurus argui-
tur indoctus, & nec in cōmuni quidem sermone purus. Fortasse au-
tem etiam propterea quod malè vellet Platoni & Aristoteli, & simi-
25 libus qui multarum disciplinarum erāt cognitione præditi. Est etiam
satis verisimile, quod id fecerit propter inimicitias quæ ei intercede-
bant cum Nausiphane Pyrrhonis auditore. Multos enim apud se ha-
bebat adolescentes, & disciplinarum valde erat studiosus, maximè
autem Rhetoricæ. Cùm ergo Epicurus eius fuisset discipulus, ut vi-
30 deretur esse non ab alio quàm à seipso edoctus, suoque ingenio &
industria exitisse Philosophus, omnino ibat incitias, eiúsque famam
& existimationē delere contendebat, & in reprehendēdis in sectan-
disque disciplinis, in quibus ille gloriabatur, multum versabatur. Di-
cit quidem certè in epistola quam scripsit ad Philosophos qui erant
35 Mitylenæ: Existimo autem gemebundos illos opinatos me esse
Pulmonis discipulum, qui eum audierim cum quibusdam crapula la-
borantibus & temulentis adolescentibus, pulmonem nunc vocans
Nausiphane, ut qui nullo sit sensu præditus. Et rursus progressus,
cùm

*Epicurus in-
doctus.*

*Nausiphane
cum Epicuro
intercedebant
inimicitias.*

*Nausiphane
cur pulmo di-
ctus.*

TEXTOS – BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Pajón, I., *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013, pp. 152-154.

«*Páthos*», que traduciremos como «afección», debe entenderse como toda aquella sensación o percepción que afecta al sujeto *con independencia de cuál sea su origen o causa*. Algo que concuerda con gran exactitud con la intención escéptica de no ir en busca de causa natural alguna. Así pues, el término «*páthos*» será el que el escepticismo emplee, tecnicizándolo, para referir al ámbito opuesto a la *phýsis* en el que el propio escepticismo actúa.

La relación entre lo en sí y la apariencia, entre la realidad y el fenómeno, es una de las cuestiones principales para cualquier filosofía. Del modo en que se entienda esta relación dependerá tanto la valoración que se haga del testimonio de los sentidos como una importante parte de la concepción ontológica del mundo. En la filosofía griega las variantes en la conceptualización del vínculo que une estas dos nociones fueron de lo más diversas (...) En muchas ocasiones se considera que el «fenómeno» (*phainómenon*) no es meramente «lo que aparece», sino más bien «aquello que parece ser tal como se manifiesta, pero en realidad puede ser algo distinto o incluso opuesto». Tomado el fenómeno en este sentido, su relación con la realidad puede apreciarse en toda la complejidad que la caracteriza. El «poder ser diferente de como aparece» del fenómeno se expresa como una eventualidad. Si tal eventualidad no se da de hecho, las apariencias serán un camino efectivo hacia la verdad. Pero en el caso de que esa eventualidad sí se diera, tomar la apariencia como indicio de la verdad nos conducirá irremediabilmente por el camino del error.

Si no se considera esa eventualidad como posible, el fenómeno se considera el medio absolutamente seguro o absolutamente errado para el acceso a la verdad. Ambos caminos han sido explorados por distintos sistemas filosóficos desde la antigüedad hasta hoy. Pero por el contrario, si se admite esa eventualidad como parte del propio modo de ser de los fenómenos, al tratar con ellos ya no será posible atenerse a la simplicidad del rechazo absoluto o la absoluta aceptación. Se hace necesario, entonces, asumir la equívocidad de las apariencias y buscar el modo de discriminar adecuadamente entre aquellas que nos conducen a la verdad y aquellas otras que nos separan de ella.

Las alternativas por las que puede optarse para resolver esta dificultad también son variadas. Los estoicos, por ejemplo, concibieron como criterio el de la «representación comprensiva» o «*kataleptikê phantasía*» con el que afirmaban poder separar lo que es el 'fenómeno' en el sentido de *aquello que se manifiesta de manera evidente* de aquello otro que es 'fenómeno' en el sentido de *aquello que aparenta ser de un modo que no es*.

El escepticismo, insatisfecho con esta solución, concibe de forma distinta el vínculo entre realidad y apariencia. El fenómeno, en efecto, puede ser algo distinto de lo que aparenta ser. Fenómeno y realidad pueden no estar en consonancia. Una gran parte de los argumentos recogidos en los tropos están destinados a ilustrar esa posibilidad. Aunque algunos fenómenos pudiesen no

falsear el ser de lo que manifiestan, serían indistinguibles de los que sí lo hacen, por lo que la opción de emplear la apariencia como acceso al conocimiento se desvanece. Pero al tiempo la posibilidad de que haya fenómenos veraces también acaba con la opción de identificar «apariencia» y «falsedad». La verdad o falsedad de lo que la apariencia manifiesta quedan en suspenso.

Román Alcalá, R., *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*, Córdoba, Berenice, 2007, pp. 69-74.

Si la filosofía de Arcesilao se hubiese reducido a la argumentación polémica contra el estoicismo, nos hubiésemos enfrentado sólo con los elementos negativos del escepticismo académico. Sin embargo, ya adelantamos al principio que la distinción entre el escepticismo pirrónico (escepticismo radical, genuino) y el escepticismo académico se reconocía en la construcción filosófica positiva que realizaba este último. Aquí radicaba la vacilación de algunos estudiosos a la hora de considerar el escepticismo académico como verdadero y legítimo escepticismo. Esta debilidad, no obstante, puede convertirse en su fortaleza, ya que genera como concepción de la filosofía, cierta eficacia de la que carecía el escepticismo radical. Así pues, esta posición constructiva, particular y original –como ya hemos observado– debilita el escepticismo de Arcesilao (lo cual llevará a Timón a criticarlo) y lo desliza hacia cierto dogmatismo incompatible con su sistema.

La crítica de Arcesilao, igual que la teoría de Zenón, partía también de la premisa siguiente: el sabio no debe tener opiniones. Sin embargo, en un caso y en otro, las razones para afirmar esta idea son diferentes; mientras que en el segundo, es decir, Zenón, el sabio, tras un certero análisis, llegará a la ciencia, a la evidencia de la verdad; en el primero, Arcesilao, el sabio, ante la imposibilidad de reconocer un criterio de certeza mediante el cual distinguir la verdad del error, llegará a la *ἐποχή* (...)

En el caso académico que nos ocupa, tenemos la expresión de una declaración epistemológica fuerte: la imposibilidad de saber nada nos lleva a un pesimismo universal que conduce a la suspensión de todo asentimiento. Esta radical afirmación arrastra al académico Arcesilao a un callejón sin salida frente al estoicismo; ya que la drástica propuesta de Arcesilao revela, según los estoicos, cierta inconsistencia en el ámbito de la acción humana. Pues, si no quiere quedar en una inactividad total, deberá buscar un criterio mediante el cual dirigir sus acciones y salvaguardar, así, la racionalidad de la conducta. Es decir, asistimos al intento de orientar el principio moral de la moderación hacia la búsqueda de razones –no sólo usando aspectos de la filosofía de Platón, sino también de la de Sócrates, tal como se nos manifiesta a través de los diálogos platónicos, que puedan justificar, en el orden puramente especulativo, una actitud ética, una conducta– que, de manera análoga a Pirrón, le permita *paralelamente* actuar en el proceder moral. La respuesta a la objeción estoica obligará, pues, a construir una pseudoverdad que sirva como modelo de acción moral. Por ello, a partir de aquí, Arcesilao intenta mostrar que la *epoché* no es sinónimo de inactividad.

La línea de argumentación para resolver este dilema será la siguiente: por lo que sabemos, dirá el académico, las «representaciones» que tenemos pueden ser persuasivas, disuasivas o más o menos persuasivas, también conocemos que ninguna «representación» puede ser nunca tan segura que podamos adherirnos a ella con tal garantía, por lo que las «representaciones» persuasivas y disuasivas, en puridad, no pueden ser conocidas como tales. Así, lo único que nos queda son las «representaciones» más o menos persuasivas: las más razonables. Los estoicos afirmaban que obrar ya era decidirse. Por tanto, todos, en mayor o menor medida, tenemos que saber si es conveniente, o no, lo que vamos a hacer: necesitamos un criterio en la vida práctica para poder guiarnos; ese criterio, Arcesilao lo encontrará en lo que llamará τὸ εὐλογον, lo razonable.

Chiesara, M.L., *Historia del escepticismo griego*, Madrid, Siruela, 2007, p. 136-141

El uso del adjetivo «escéptico» por «pirroniano» referido a Enesidemo es en cambio nuevo; eso indica que el pirroniano se distingue del dogmático porque continúa buscando, desde el momento en que «escéptico» en griego significa precisamente «el que investiga». El mismo concepto es utilizado más adelante, donde escéptico se define tanto como aquel que investiga sin conocer el éxito de su indagación (escéptico como investigador, el que ejerce la ζήτησις o búsqueda), como aquel que suspende el juicio (escéptico en el sentido del que ejerce la ἐποχή), o como aquel que no se pronuncia ni en sentido afirmativo ni negativo (escéptico como «aporético»). Este último significado es atribuido a «algunos» no bien especificados personajes que no es difícil identificar en Enesidemo, mientras es posible que las calificaciones anteriores reflejen la manera en la que otros pirronianos, posteriores a Enesidemo, se referían a sí mismos. Del mismo modo, la última descripción realizada por Sexto, la que identifica pirronismo con el modo de vida de Pirrón, puede ser atribuida a los primeros pirronianos excluido Timón: «el escéptico es llamado pirroniano porque Pirrón parece haber encarnado y representado el escepticismo de manera más cabal que cualquier otro antes». Es evidente el intento de Sexto de tener en cuenta toda la tradición pirroniana y de presentarla de manera unitaria reuniendo toda su diversidad. Tan laudable intento caracteriza toda la obra de Sexto, pero carece del apoyo de una clara atribución de paternidad; esto da lugar a frecuentes incongruencias en el texto y crea grandes dificultades a quien quiera distinguir las contribuciones aportadas por los distintos representantes del pirronismo a lo largo de su evolución (...)

Queda por ver si es posible vivir de esta manera, es decir, sin tener convicción alguna respecto del mundo exterior, pero sólo secundando las impresiones subjetivas que probamos y que hemos probado, y si ese modo de vivir corresponde a la vida «según el fenómeno», o sea, según la necesidad de las afecciones naturales, de las leyes y de las costumbres, de la práctica de las artes. En otras palabras: ¿es posible vivir sin creer que la miel es dulce o que el fuego quema? Y ¿es posible ejercer la profesión de médico sin creer que algún fármaco puede curar un determinado síntoma? ¿O ir a votar contra un tirano sin creer

que se está obrando bien? En realidad no parece haber motivo para negar que las afecciones subjetivas, presentes y pasadas, de una persona sean suficientes para determinar el comportamiento presente y futuro: no es necesario creer que efectivamente el fuego queme para retirar la mano, basta seguir el impulso para retirarla que deriva de la sensación de calor que se experimenta y el recuerdo de experiencias anteriores al respecto. También es posible dar cuenta de la práctica de las artes y de las opciones éticas y políticas sobre la base de un empirismo pragmático que no se precia de pretensión alguna de objetividad.

(...) A su vez tal propuesta no se fundamenta en la convicción de poseer la verdad, sino en una experiencia subjetiva que el pirroniano desea comunicar por un sentimiento de filantropía igualmente subjetivo, cuyo reconocimiento lo une a muchos representantes del cambio ético de la filosofía contemporánea. Podría objetarse que el cuidado pirroniano funciona sólo con el que se ve incomodado por la equipolencia de las sensaciones y de los pensamientos en contraste, pero no con quien pacta de alguna manera con estos, con quien no se siente incómodo o con quien se ve desconcertado por tener que suspender el juicio. Pero Sexto no pretende que el pirronismo sea una panacea válida para todos, ni prescribe ningún remedio: revela sólo la que a sus ojos se presenta como una posible vía de escape de una condición de inquietud, cuando esta se verifica, tanto en el dogmático como en cualquier otro.

Además tampoco Sexto, como antes Enesidemo, propone un modo de vivir aquiescente, pasivo y en definitiva amoral, porque la subjetividad individual a la que se refiere comprende una gama de afecciones muy variada, entre las que, precisamente, están también las filantrópicas. Estas llevan a buscar vivir de acuerdo con los propios semejantes, y por lo tanto a adecuarse a las normas de la vida civil; pero también a reaccionar, aun sin tener opiniones precisas sobre si están bien o mal, ante situaciones que entran en conflicto con ellas.

Brochard, V., *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 70-81.

Pirrón no inventó la duda, pues hemos visto, mucho antes que él, a Anaxarco y a varios megáricos considerar imposible o incierta la ciencia. Pero Pirrón parece ser el primero que haya recomendado atenerse a la duda sin ninguna mezcla de afirmación, a la duda sistemática, si es posible unir estas dos palabras. Es él quien, según el testimonio de Ascanio, encontró la fórmula escéptica: suspender su juicio. Aristóteles no emplea en ninguna parte la palabra ἐποχή.

La razón que él daba es que siempre pueden invocarse razones de fuerza tanto en pro como en contra de cada opinión (ἀντιλογία, ἰσοσθένεια). Lo mejor es, pues, no tomar partido, confesar que no se sabe (ἀκαταληψία), –no inclinarse de ningún lado (ἀρρηψία), –no decir nada (ἀφασία)–, permanecer en suspenso (ἐπέχειν τὴν συγκατάθεσιν). De ahí también diversas fórmulas que tienen la misma significación: *yo no defino nada* (οὐδὲν ὀρίζω); *nada es inteligible* (καταληπτόν); *ni sí ni no* (οὐδὲν μᾶλλον). Pero estas fórmulas son todavía demasiado afirmativas; es necesario entender que al decir que no afirma nada, el escéptico no afirma ni siquiera eso. Las palabras «no más esto que aquello»

no tienen, en su lenguaje, ni un sentido afirmativo y que señale la igualdad, como cuando se dice: el pirata *no es más* malo que el mentiroso; ni un sentido comparativo, como cuando se dice: la miel *no es más* dulce que la uva; sino un sentido negativo, como cuando se dice: Escila *no tiene más* existencia que la quimera. Algunos han reemplazado la fórmula οὐδέν μᾶλλον por la interrogación τί μᾶλλον. En otros términos, en todas estas fórmulas, la afirmación es sólo aparente; se destruía a sí misma, como el fuego se apaga con la leña que ha consumido; como un purgante, después de haber limpiado el estómago, desaparece sin dejar huellas.

El escéptico vuelve con insistencia sobre este punto; todas las expresiones de que se sirve no tienen de dogmáticas sino la apariencia. Designan, no una cosa real, sino un simple estado de la persona que habla, una simple manera de *ser* que no implica en modo alguno una realidad exterior a esa persona e independiente de ella: es un simple fenómeno, como diríamos hoy, puramente subjetivo.

Los discípulos de Pirrón se daban el nombre de *zetéticos*, porque buscan siempre la verdad; de *escépticos*, porque indagan siempre sin jamás encontrar; de *efécticos*, porque suspenden su juicio; de *aporéticos*, porque se encuentran siempre inciertos, ya que no han encontrado la verdad (...)

Desde entonces, la doctrina de Pirrón se nos aparece bajo una luz nueva. No es por exceso por refinamiento de dialéctico, aventajando en cierto modo a sus contemporáneos, como ha llegado al escepticismo; su doctrina es más bien una reacción contra la dialéctica. Sin duda, renuncia a la ciencia, y es escéptico: pero el escepticismo no es lo esencial a sus ojos, y no se detiene casi allí; se habría sorprendido tanto como disgustado de haber visto su nombre unido a aquél. Cansado de las discusiones eternas en que se complacen sus contemporáneos, Pirrón toma el partido de responder a todas las preguntas: no sé nada. Es una negativa que opone a la vana ciencia de su tiempo; es un medio que imagina para no dejarse envolver en las redes de la erística. Su escepticismo procede de su indiferencia, más bien que su indiferencia de su escepticismo.

Su espíritu se aleja de la lógica para volverse todo entero hacia las cosas morales; no piensa sino en vivir feliz y tranquilo.

Brochard, V., *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 369-373.

Poseemos tres obras de Sexto Empírico: los Πυρρώνειοι y, reunidas en una época reciente bajo el título de Πρὸς μαθηματικούς, dos obras, dirigidas una, contra las ciencias en general, otra, contra los filósofos dogmáticos. Forman once libros; pero verosíblemente sólo eran diez en su origen; los dos libros Πρὸς γεωμέτρως y Πρὸς ἀριθμητικούς, de los cuales uno es muy corto, no habían quedado aún separados (...)

Las tres o, si se reúnen las dos últimas bajo un mismo título, las dos obras de Sexto presentan entre sí las más estrechas analogías. Están escritas en el mismo espíritu y encierran los mismos argumentos, expresados algunas veces en los mismos términos. Puede decirse que la segunda es la continuación de la

primera; más exactamente, en el *Πρὸς μαθηματικούς*, el autor continúa y desarrolla los argumentos que sólo había indicado en los dos últimos libros de las *Hipotiposis*. Esta última obra es una especie de compendio del escepticismo, escrito quizá para uso de los principiantes.

Estas dos obras son un vasto repertorio de todos los argumentos de que se habían servido los escépticos contra sus adversarios. Parece que el autor se haya propuesto por fin no omitir ninguno de ellos; no dejar perder ninguna parcela de la herencia de sus antecesores. En cada punto, con riesgo de repetirse cien veces, toma de nuevo una a una las quejas que pueden formularse contra los dogmáticos. Refuta el dogmatismo en las cuestiones generales; lo refuta otra vez en las cuestiones particulares, bien que sepa y diga que la primera refutación es suficiente. No perdona ningún detalle. Algunas veces parece advertir lo que su método tiene de fastidioso y de desagradable; anuncia la intención de abreviar, de evitar repeticiones; pero su manía es más fuerte que su voluntad, y pronto cae de nuevo en su pecado habitual. Una sola refutación sobre cada punto particular no le contenta; escribirá diez, veinte, si puede: recoge todo lo que encuentra, amontona argumentos sobre argumentos; a decir verdad, compila. En el ardor que le anima, en su furor de destrucción contra todas las tesis dogmáticas, todo le es bueno: toma de todas partes; echa mano de todo. Al lado de argumentos muy profundos, de objeciones serias y de gran alcance, se encuentran sofismas ridículos; se pasa bruscamente del interés y de la curiosidad mezclada de admiración que despiertan siempre, aun cuando no se las comparta, las ideas de un espíritu poderoso y penetrante, a la impaciencia y a la irritación que producen los disputadores sin buena fe. No siempre se deja engañar por sus argucias; algunas veces se burla él mismo de sus argumentos: sus *Hipotiposis* terminan en una especie de risa burlona. Pero le parece que contra los dogmáticos todos los medios son buenos, tanto más cuanto que en su calidad de escéptico no tiene que elegir entre las buenas razones y las malas: no debe saber, no sabe, si hay entre ellas una diferencia. Lleva a sus últimos límites la imparcialidad frente a ellas, y explica irónicamente que a ejemplo de los médicos, que proporcionan la energía de los remedios a la gravedad de los casos, el escéptico debe servirse igualmente de razones fuertes y de razones débiles: las fuertes curarán a los que están fuertemente adheridos al dogmatismo; las débiles, a los que no se mantienen en él sino débilmente. Así, todos se salvarán del orgullo y de la presunción del dogmatismo: ésta es su manera de ser filántropo.

FUENTES

- AULO GELIO, *Noches áticas*, II, trad. de M.A. Marcos y A. Domínguez, León, Universidad de León, 2006. (texto 1)
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. de C. García Gual, Madrid, Alianza, 2007. (textos 2, 10 y 11)
- SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, trad. de A. Gallego y T. Muñoz, Madrid, Gredos, 1993. (textos 3-7)
- SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos*, trad. de J.F. Martos, Madrid, Gredos, 2012. (textos 8 y 9)

BIBLIOGRAFÍA

- ANNAS, J., BARNES, J., *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- BAILEY, A., *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, New York, Oxford University Press, 2002.
- BETT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, New York, Cambridge University Press, 2010.
- BROCHARD, V., *Los escépticos griegos*, trad. de V. Quinteros, Buenos Aires, Losada, 1945.
- BURNYEAT, M. (ed.), *The Sceptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- BURNYEAT, M., FREDÉ, M. (eds.), *The Original Sceptics: A controversy*, Indianapolis, Hackett, 1997.
- CHIESARA, M.L., *Historia del escepticismo griego*, Madrid, Siruela, 2007.
- GARCÍA CASTILLO, P. «Los escépticos: incertidumbre, suspensión del juicio y felicidad», *Ciudad de Dios: Revista agustiniana*, 207, 1, 1994, 5-25.
- HANKINSON, R.J., *The Sceptics. The arguments of the Philosophers*, New York & London, Routledge, 1995.
- MACHUCA, D.E. (ed.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, Leiden, Brill, 2011.
- PAJÓN, I., *Claves para entender el escepticismo antiguo*, Madrid, Ediciones Antígona, 2014.
- PAJÓN, I., *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013.
- ROMÁN ALCALÁ, R., *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*, Córdoba, Berenice, 2007.
- ROMÁN ALCALÁ, R., *El Escepticismo Antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1994.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*, trad. de R.G. Bury, London, Cambridge University Press, 1976.
- WOOLF, R., *Cicero: The Philosophy of a Roman Sceptic*, New York & London, Routledge, 2015.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- GARCÍA PEÑA, I., «Los tropos de Agripa: sobre la refutación del fundamento de todo conocimiento», en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 73, 276, 2017, 255-270.
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/7970/7722>
- PAJÓN, I., «El principio de no-contradicción en la argumentación escéptica: implicaciones y consecuencias», en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 29, 1, 2012, 13-25.
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/39452/37995>
- ROMÁN ALCALÁ, R., «El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía», en *Daimon: Revista de filosofía*, 36, 2005, 35-52.
<https://revistas.um.es/daimon/article/view/15811/15251>
- ROMÁN ALCALÁ, R., «Enesidemo: la recuperación de la tradición escéptica griega», en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Extra 1, 1996, 79-96.
<http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9696220079A/4954>
- ROMÁN ALCALÁ, R., «La Academia de Platón: el inicio del escepticismo moderado y su desaparición», en *Ámbitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, 28, 2012, 29-38.
https://helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/10961/Ambitos_%2028_04.pdf?sequence=1

Tema 6

EL NEOPLATONISMO

OBJETIVOS

- Comprender el sentido del neoplatonismo como síntesis de la filosofía griega y como última expresión del helenismo.
- Definir los rasgos esenciales de un movimiento filosófico que se desarrolló durante tres siglos, destacando los caracteres propios de cada escuela y de cada uno de los filósofos que las dirigieron.
- Percibir la presencia de ideas tomadas del pitagorismo, platonismo, aristotelismo y estoicismo, que constituyen los fundamentos de la doctrina común de los principales representantes de la escuela.
- Identificar los términos filosóficos que forman el vocabulario del neoplatonismo y que muestran la estructura jerárquica de lo real, superando el dualismo platónico.
- Analizar la naturaleza icónica de un movimiento filosófico que, mediante metáforas, mitos y símbolos, expresa de forma elocuente la relación de la unidad con la multiplicidad y el regreso del alma a su patria originaria.
- Poner de manifiesto la pervivencia de esta concepción metafísica de lo real, no sólo en la filosofía medieval y el pensamiento árabe, sino en el Renacimiento y la Modernidad, dejando una huella muy profunda en el idealismo alemán.

ACTIVIDADES

- Lectura de los más significativos textos de Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo, como representantes de cada una de las escuelas neoplatónicas.
- Análisis detenido de la tradición platónica que, tras la primera interpretación de la Academia y su posterior etapa escéptica, se convierte en una nueva hermenéutica con el platonismo medio y alcanza su culminación en el neoplatonismo.
- Identificación de las diferencias entre las doctrinas de las escuelas de Roma, Atenas y Alejandría.
- Estudio de las fuentes del neoplatonismo plotiniano, con especial atención a los *Diálogos* de Platón y a la *Metafísica* de Aristóteles.
- Análisis hermenéutico de la presencia del neoplatonismo en el vocabulario y en las imágenes de la filosofía y la mística occidental.

SELECCIÓN DE TEXTOS

1. Plotino, *Enéadas*, I, 7, 1

Suponiendo que haya algo que, siendo el más eximio de los seres y aun estando más allá de los seres, no dirija su actividad a otra cosa mientras las otras dirijan la suya a él, es evidente que ése será el Bien por el que, además, les es posible a las otras participar del Bien. Ahora bien, las otras cosas, cuantas poseen el Bien de ese modo, pueden poseerlo de dos maneras: por haberse asemejado a él y por ejercitar su actividad dirigiéndola a él. Si, pues, el deseo y la actividad se dirigen al Bien más eximio, síguese que, como el Bien no dirige su mirada a otra cosa ni desea otra cosa porque es, en su quietud, fuente y principio de actividades conforme a naturaleza y porque hace semejantes a él a las otras cosas, mas no en virtud de una actividad dirigida a ellas, pues son ellas las que dirigen la suya a él, ese principio no debe ser el Bien en virtud de su actividad ni de su intelección, sino que debe ser el Bien por sí solo. Además, como está «más allá de la esencia» también está más allá de la actividad y más allá de la Inteligencia y de la intelección. Además, el Bien hay que concebirlo, a su vez, como aquello de lo que están suspendidas todas las cosas, mientras que aquello mismo no lo está de ninguna, pues así es también como se verificará aquello de que «es el objeto de deseo de todas las cosas». El Bien mismo debe, pues, permanecer fijo, mientras que las cosas todas deben volverse a él como el círculo al centro del que parten los radios. Y un buen ejemplo es el sol, pues es como un centro con respecto a la luz que, dimanando de él, está suspendida de él. Es un hecho que, en todas partes, la luz acompaña al sol y no está desgajada de él. Y aun cuando tratares de desgajarla por uno de sus lados, la luz sigue suspendida del sol.

2. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 8-9

No es aquél [el Uno] quien tiene deseos de nosotros como para estar alrededor de nosotros, sino nosotros de él. De modo que somos nosotros quienes estamos alrededor de él. Y siempre estamos alrededor de él, pero no siempre miramos hacia él, sino que del mismo modo que un coro que desentona aun estando alrededor del corifeo, bien puede ser que sea porque está al espectáculo, mientras que, si se vuelve, canta hermosamente y está realmente alrededor del corifeo, así también nosotros estamos alrededor de aquél (cuando no, nos sobrevendrá la disolución total y dejaremos de existir), mas no siempre miramos hacia él. Pero cuando miramos hacia él es cuando alcanzamos «la meta y el descanso» y dejamos de desentonar mientras danzamos en su derredor una danza inspirada.

Y al danzar esta danza, uno ve la Fuente de la Vida, la Fuente de la Inteligencia, el Principio del Ser, la Causa del Bien, la Raíz del Alma. No es que estas cosas primero emanen de él y luego lo aminoren, no, pues no es una masa. Si no, sus productos serían perecederos, mientras que, en realidad, son eternos, porque su principio permanece en el mismo estado, no desintegrándose en ellos, sino permaneciendo íntegro. Y por eso también sus productos son permanentes, del mismo modo que, perdurando el sol, también la luz perdurará.

3. Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 13

Cada ser, puesto que desea el bien, quiere ser ese bien antes que ser lo que es y piensa que entonces es más que nunca, cuando participa en el bien, y cada ser escoge para sí mismo que su ser se cifre en el bien y ser en la medida en que pueda tener parte en el bien, de suerte que como la naturaleza del Bien es, evidentemente, mucho más deseable a sí misma que otra cosa –si es verdad que cuanta porción de bien que hay en otro es deseabilísima– también su esencia será voluntaria: originada por su querer y unimismada con su querer y realizada mediante su querer. Y así, cada ser, mientras no posee el bien, quiere otra cosa; pero, a medida que posee el bien, se quiere ya a sí mismo y ni la presencia del bien es en él casual ni su propia esencia es ajena a su voluntad: por el bien se determina y por el bien es dueña de sí misma. Si, pues, gracias al bien cada ser se produce a sí mismo, resulta ya claro sin duda que el Bien es tal cual es por sí mismo a título primario –pues que por él es posible que aun las demás cosas sean como son por sí mismas– (...) Su querer y él mismo son una sola cosa y no por eso es menos uno, pues no es distinto de él mismo (...) Pero si su querer lo tiene de sí mismo, forzosamente tendrá también de sí mismo su propio ser, con lo que nuestro razonamiento ha descubierto que Él se ha hecho a sí mismo.

4. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 6

¿Cómo de un uno que es tal cual decimos que es el Uno tomó la existencia cosa alguna, ya sea una multiplicidad, o una Díada o un Número? Y ¿cómo, por el contrario, Aquél no se quedó en sí mismo, sino que emanó de él esta multiplicidad tan copiosa que aparece a la vista entre los seres, pero que estimamos que hay que reducirla a aquél? Tratemos de explicarlo (...)

Estando, pues, aquél en sí mismo cual en el interior de su templo, permaneciendo en callada quietud más allá de todas las cosas, el espectador debe contemplar unas como estatuas erigidas ya hacia el exterior (...) Es preciso, por tanto, que, si hay alguna cosa segunda a continuación de aquél, venga a la existencia estando aquél inmóvil, sin que haya habido en él propensión, ni volición, ni movimiento alguno en absoluto.

Y ¿cómo hay que pensar y qué hay que pensar que (vino a la existencia) alrededor de aquél, mientras permanecía él mismo? Una radiación circular emanada de él, es verdad, pero emanada de él mientras él permanece, al modo del halo del sol que brilla en su derredor como aureolándolo, brotando perennemente de él mientras él permanece. Y todos los seres, mientras permanecen, emiten necesariamente de su propia sustancia una entidad que está suspendida, en torno a ellos y por fuera de ellos, de la potencia presente en ellos, siendo una imagen de los que son algo así como sus modelos, de los cuales provino: el fuego emite el calor que proviene de él, y la nieve no se contenta con guardar dentro de sí la frialdad. Pero de esto dan testimonio principalmente todas las sustancias, porque, mientras existen, dimana de ellas en torno a ellas algún efluvio, y de estos efluvios, una vez venidos a la existencia, gusta el que está cerca. Y todos los seres, en fin, cuando son ya perfectos, procrean. Mas lo

eternamente perfecto procrea eternamente y procrea algo eterno, pero también algo inferior a sí mismo.

5. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 10

La conclusión es que [el Uno] no es ninguna de las cosas, sino anterior a todas.

— Entonces ¿qué es?

— Potencia de todas las cosas. Si ésta no existiera, tampoco existirían todas las cosas, y la Inteligencia no sería la Vida primera y total. Ahora bien, lo que está por encima de la vida es causa de la vida, porque la actividad de la vida, siendo todas las cosas, no es primera, sino que ella misma ha manado, por así decirlo, cual de una fuente. Imagínate, en efecto, una fuente que no tenga un principio distinto de ella, pero que se haya entregado a todos los ríos sin haberse agotado en ellos, sino permaneciendo ella misma en quietud; imagínate que los ríos salidos de ella estén todavía juntos antes de fluir uno en una dirección y otro en otra, pero como presintiendo ya cada uno adónde ha de enviar su respectiva corriente. O bien, imagínate la vida de un árbol gigantesco difundida por todo él mientras el principio permanece y no se desparrama por todo, estando asentado en la raíz. Por tanto, si bien es verdad que ese principio suministró al árbol toda su vida, no obstante, él mismo permaneció fijo, pues no es múltiple, sino principio de la vida múltiple. Y esto no es ninguna maravilla.

6. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1

«El Uno es todas las cosas y ni una sola». Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido: por razón de que se introdujeron allá, por así decirlo. Mejor dicho, todavía no existen, pero existirán.

— ¿Entonces, cómo pueden brotar de un Uno simple, si en lo idéntico no aparece variedad ninguna ni dualidad ninguna de cualquier cosa que sea?

— Pues precisamente porque ninguna cosa había en él, por eso brotan todas de él, y precisamente para que el Ente exista, por eso mismo no es Ente, sino Progenitor del Ente. Y ésta es la primera como procreación. Porque el Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa y ésta, una vez originada, tornóse hacia aquél y se llenó y, al mirarlo, se convirtió de hecho en esta Inteligencia. Su detenimiento frente a aquél dio origen al Ente, mas su mirada hacia aquél dio origen a la Inteligencia. Así pues, como se detuvo para mirarlo, conviértese a la vez en Inteligencia y Ente.

Ahora bien, esta Inteligencia, siendo semejante a aquél, se comporta de modo semejante: volcó abundantemente su potencia –y ésta es también un trasunto de ella– al igual que el anterior a ella volcó la suya.

7. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 4

En el alma hay, efectivamente, sucesión de cosas, a saber: ahora Sócrates, luego un caballo y siempre alguno de los seres. La Inteligencia, en cambio,

es todas las cosas. Contiene, pues, todos los seres estabilizados en un mismo punto. Y solamente es y este «es» es eterno (...) Y cada una de ellas [las cosas que están presentes en ella] es Inteligencia y Ser y el conjunto es Inteligencia total y Ente total, pues la Inteligencia, al inteligir, hace que subsista el Ente y el Ente, al ser inteligido, da a la Inteligencia el inteligir y el ser. Mas la causa del inteligir es otro, el que también lo es del ser. Otro es, pues, simultáneamente la causa de ambos, porque ambos coexisten simultáneamente y no se dejan solos el uno al otro, sino que, aunque son dos, son esa sola cosa que es justamente Inteligencia y Ser, inteligente e inteligido, la Inteligencia por entender y el Ser por ser inteligido. Y es que no puede haber intelección si no hay alteridad y además identidad.

8. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 15

Una cosa es el Bien y otra la Inteligencia, que es buena porque cifra su vida en la contemplación. Mas los inteligibles que contempla, los contempla boniformes en sí mismos, y se posesionó de ellos cuando contemplaba la naturaleza del Bien. Pero vinieron a ella no tal como estaban allá, sino tal como ella los recibió. Aquél es el Principio y de aquél pasaron a ésta y ésta los produjo extrayéndolos de aquél. Porque, al dirigir su mirada a aquél, ya no le era lícito pensar nada, ni tampoco las cosas que había en él; si no, la Inteligencia no engendraría. Recibió, pues, de aquél una potencia para engendrar y empreñarse de su propia prole, deparándole aquél lo que ella misma no tenía. Pero del Uno que es aquél brota la multiplicidad que hay en ésta. Porque no pudiendo dar cabida a la potencia que tomó de aquél, la fragmentó y de una la hizo múltiple a fin de poder sobrellevarla por partes.

9. Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 1

Nos queda, pues, el divino Platón, el cual, en muchos pasajes de sus diálogos, ha dicho muchas cosas y muy bien dichas acerca del alma y de su venida, de manera que nos queda la esperanza de obtener de él algún esclarecimiento. ¿Qué dice, pues, este filósofo? Una cosa aparecerá bien clara: que no en todos los pasajes dice lo mismo (...) Reprueba el consorcio del alma con el cuerpo y dice que está «encadenada» y «sepultada» en él (...) En el *Fedro* achaca su venida acá a la «pérdida de las alas» (...) Y, sin embargo, aun habiendo reprobado en todos estos pasajes la venida del alma al cuerpo, no obstante, al hablar en el *Ti-meo* de este universo, elogia el cosmos y dice que es «un dios bienaventurado» y que el alma le ha sido dada por el «Demiurgo, que era bueno» a fin de que este universo fuera «intelectivo» (...) Por este motivo fue, pues, enviada por dios al mundo, tanto el Alma del universo, como el alma de cada uno de nosotros: para que fuera perfecto.

10. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 5

Una vez que hemos explicado acerca de la Naturaleza cómo la generación es contemplación, pasemos del Alma anterior a la Naturaleza y digamos que su contemplación, su afición al estudio, su aptitud para la búsqueda, sus dolores

de parto, como resultado de su cognición, y su plenitud son la causa de que, transformada toda ella en espectáculo, produzca un nuevo espectáculo, como lo produce el arte (...) Pues bien, la parte primera del Alma, como se plenifica y se ilumina perennemente allá arriba y vuelta a lo de arriba, se queda allá. La otra, en cambio, como participa merced a la participación primera de quien ya participó, procede adelante, pues una vida dimanada de otra vida siempre procede adelante. Efectivamente, hay una actividad que se propaga por todas partes, y no hay punto de donde se ausente. No obstante, al proceder adelante, permite a la parte antecedente, a la parte anterior de sí misma, quedarse donde la dejó. Porque si abandonara su parte anterior, ya no estaría en todas partes, sino sólo allí donde termina.

11. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 16

— ¿Será mala la materia por participar en el bien?

— No, sino por esto: porque está falta de bien, pues no lo tenía, efectivamente. Porque lo que está falto de una cosa, pero tiene otra, podrá quizá ser intermedio entre lo bueno y lo malo, si es igual en ambas direcciones. Pero lo que no tiene nada porque está en penuria, mejor dicho, por ser penuria, forzosamente será malo. Porque no es verdad que la materia sea penuria de riqueza, pero no de fortaleza, sino que es penuria de sabiduría, penuria de virtud, de belleza, de fortaleza, de conformación, de forma, de cualidad. Entonces, ¿cómo no ha de ser deforme? ¿Cómo no ha de ser totalmente fea? ¿Cómo no ha de ser totalmente mala? Por otra parte, aquella materia de allá es ente; por razón de que lo anterior a ella está más allá del ente; acá, en cambio, lo anterior a la materia es ente; luego ella misma no es ente, porque, además de mala, es distinta del ente.

12. Plotino, *Enéadas*, I, 3, 1

Primero hay que intentar hablar de la subida. Lo primero de todo, debemos diferenciar a los tres candidatos comenzando por el músico. Explicuemos cómo es por naturaleza. Pues bien, a éste hay que caracterizarlo como muy impresionable y embelesado ante la belleza, mas no tan capaz de conmoverse por sí solo; presto, en cambio, a impresionarse por cualesquiera «improntas», por así decirlo: como los medrosos ante los ruidos, así es éste de pronto en reaccionar ante los sonidos y la belleza presente en ellos; y mientras rehúye siempre lo discordante y lo falto de unidad en los cantos y en los ritmos, corre en pos de lo bien acompasado y de lo bien configurado. Hay que conducirlo, por tanto, más allá de estos sonidos, ritmos y figuras sensibles del siguiente modo: prescindiendo de la materia de las cosas en que se realizan las proporciones y las razones, hay que conducirlo a la belleza venida sobre ellas e instruirle de que el objeto de su embeleso es aquella Armonía inteligible y aquella Belleza presente en ella.

13. Plotino, *Enéadas*, I, 3, 2

El enamoradizo –y bien puede ser que también el músico se vuelva enamorado y que, una vez vuelto tal, se quede ahí o pase adelante– es de algún

modo un buen rememorador de la Belleza; pero, como ésta es trascendente, no es capaz de aprehenderla, sino que, impactado por las bellezas visibles, se queda embelesado ante ellas. Hay que enseñarle, pues, a no quedarse embelesado ante un solo cuerpo dando de bruces en él, sino que hay que conducirlo con el razonamiento a la universalidad de los cuerpos, mostrándole esa belleza que es la misma en todos y que ésta debe ser tenida por distinta de los cuerpos y de origen distinto, y que hay otras cosas en las que se da en mayor grado, mostrándole, por ejemplo, ocupaciones bellas y leyes bellas (con ello se le habitúa ya a poner sus amores en cosas incorpóreas), y que se da en las artes, en las ciencias y en las virtudes. Después hay que reducir éstas a unidad y enseñarle cómo se implantan y remontarse ya de las virtudes a la Inteligencia y al Ser; y, una vez allá, hay que recorrer la etapa superior del viaje.

14. Plotino, *Enéadas*, I, 3, 3-4

El filósofo nato, ése está ya listo y «como provisto de alas» y no necesitado, como los otros, de un proceso de separación, pues está en marcha hacia lo alto; pero, en su desorientación, necesita tan sólo de un guía (...) Hay que conducirlo al perfeccionamiento de las virtudes y, tras las matemáticas, hay que impartirle lecciones de dialéctica (...) que es capaz de declarar racionalmente, acerca de cada cosa, qué es cada una, en qué difiere de otras y qué hay de común en ellas (...) La dialéctica discute también del Bien y (...) poniendo fin a la evagación por lo sensible, permanece en lo inteligible y, allá, desechando la falsedad, se emplea en alimentar el alma en la «Llanura de la Verdad» (...) hasta llegar a un principio. Entonces es cuando, estando sosegada del modo como allá se está en sosiego, sin afanarse ya por nada, una vez reducida a unidad, se dedica a contemplar.

15. Plotino, *Enéadas*, VI, 5, 7

Mas si uno lograra volverse, sea por propia iniciativa, sea por un venturoso tirón de Atenea, verá a Dios, se verá a sí mismo y verá al Ente universal.

16. Plotino, *Enéadas*, V, 5, 7

Es una luz absoluta, solitaria, pura, autosubsistente, aparecida súbitamente, hasta el punto de preguntarse, perpleja, de dónde brotó, si de fuera o de dentro (...) No es menester andar en su busca, sino aguardar serenamente hasta que aparezca, una vez que uno se haya preparado para ser espectador, lo mismo que el ojo aguarda las salidas del sol. Y el sol, apareciendo sobre el horizonte –«del Océano», dicen los poetas– se ofrece espontáneamente a los ojos para que lo contemplen.

17. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 9

Allá, en cambio, está el verdadero Amado, con el que podemos incluso unimos participando de él y poseyéndolo realmente y no abrazándolo por de fuera carnalmente. «Si alguno vio, sabe lo que digo»; sabe que el alma entonces está

en posesión de una vida distinta, desde el momento en que se acerca a él y se allega ya a él y participa de él hasta el punto de darse cuenta, en ese estado, de la presencia del proveedor de vida verdadera. Y ya no necesita de nada, antes al contrario, le es preciso despojarse de las demás cosas, quedarse en eso solo y hacerse eso solo, cercenando el resto (...) Y entonces es cuando es posible ver a aquél y verse a sí mismo según es lícito ver: a sí mismo esplendoroso y lleno de luz inteligible; mejor dicho, hecho luz misma, pura, ingrávida y leve; hecho dios; mejor dicho, siendo dios; se verá todo encendido en aquel instante.

18. Porfirio, *Isagoge*, I, 1-17

Puesto que, oh Crisauro, es necesario saber, para comprender la doctrina de las categorías de Aristóteles, qué es el género, la diferencia, la especie, el propio y el accidente, y como este estudio es útil para dar las definiciones y, en general, para todo lo concerniente a la división y a la demostración, intentaré componerte un breve resumen, a modo de introducción, de lo dicho por los antiguos, absteniéndome de las cuestiones más profundas y ocupándome moderadamente de los más simples.

Por lo que respecta, para empezar, a los géneros y a las especies excusaré decir si existen realmente o sólo son meros conceptos y, si existen realmente, si son corpóreos o incorpóreos y, finalmente, si existen aparte o en los objetos de los sentidos y son dependientes de ellos, pues estas cuestiones son ciertamente muy profundas y exigen un estudio de mayores dimensiones. Ahora trataré de hacerte ver cómo los antiguos y, entre éstos, especialmente los peripatéticos, tratan del modo más ajustado a la lógica sobre esto y sobre los demás términos propuestos.

19. Porfirio, *El antro de las ninfas de la Odisea*, 33-34

Está gobernado el cosmos asimismo por una naturaleza inteligente, conducido por una sabiduría eterna y siempre floreciente, de la que provienen también los premios a los atletas de la vida y el remedio de nuestras muchas fatigas, y el que recobra a los desdichados y suplicantes es el demiurgo que mantiene unido el mundo.

En esta gruta, dice Homero, es preciso desprenderse de todo bien externo, y desnudo, asumiendo el aire de mendigo, lacerándose el cuerpo, rechazando todo lo superfluo y abominando de los sentidos, deliberar con Atenea, sentado con ella al pie del olivo, sobre cómo cercenar todas las pasiones que asechan nuestra alma. No sin razón, creo, también Numenio y su escuela pensaban que Ulises para Homero en la *Odisea* simboliza el hombre que atraviesa las sucesivas etapas de la generación hasta volver entre los que están libres de toda agitación de las olas e ignoran el mar:

*Hasta que llegues a esos hombres que no conocen el mar
ni comen alimento mezclado con sal.*

Ponto, mar, agitación de las olas también en Platón son sinónimos del mundo material.

20. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, III, 1

La alimentación a base de seres animados no contribuye a la templanza, a la frugalidad, ni a la piedad, que especialmente colaboran a la consecución de una vida contemplativa, sino más bien todo lo contrario. Mas al haber adquirido la justicia su rasgo más hermoso en la piedad para con los dioses y haberse originado esencialmente gracias a la abstinencia, no hay temor de que quebrantemos, de alguna manera, la justicia respecto a los hombres, si conservamos nuestras obligaciones religiosas para con los dioses. Sócrates, por su parte, frente a los que sostenían que el placer era nuestro fin, afirmaba que, aunque todos los cerdos y machos cabríos estuvieran de acuerdo en ello, jamás creería que nuestra felicidad residía en el placer, mientras la inteligencia domine en el universo; y nosotros, aunque todos los lobos y buitres aprueben la consumición de carne, estaremos en desacuerdo con ellos, en tanto el hombre se mantenga incólume por naturaleza y se abstenga de procurarse placeres a costa del perjuicio de otros.

Por consiguiente, pasando al tema de la justicia, puesto que nuestros adversarios manifiestan que sólo debe extenderse a seres semejantes y excluyen, por ello, a los animales irracionales, expongamos, pues, la opinión verdadera, que es al mismo tiempo la de Pitágoras, y demostremos que toda alma, que participa de sensación y memoria, es racional. Porque, si esto queda demostrado, con toda razón extenderemos la justicia a todo ser vivo, incluso de acuerdo con aquéllos.

21. Jámblico, *Vida Pitagórica*, 158-159

Si realmente se acepta que unos temas de Pitágoras pertenecen a los escritos que actualmente circulan entre nosotros y que otros se han redactado a partir de lo que a él se le oyó, y a causa de esto ni siquiera los aprobaron como suyos propios, sino que se los atribuyeron a Pitágoras como si realmente fueran suyos, resulta evidente por todo esto que Pitágoras era manifiestamente un conocedor de toda la sabiduría. Dicen que se había dedicado ampliamente a la geometría. En efecto, entre los egipcios existen muchos planteamientos de temas de geometría, porque desde antiguo, a causa de las crecidas y bajadas del Nilo, los científicos egipcios, por inspiración de los dioses, tuvieron la necesidad de medir toda la tierra que cultivaban, por lo que esta acción ha sido llamada geometría. Pero tampoco se ha llevado a cabo por ellos de pasada la especulación de los fenómenos celestes, en la cual también Pitágoras fue un consumado experto. Por supuesto, toda la teoría sobre las líneas parece depender de los egipcios. En cambio, dicen que la investigación del cálculo y de los números es un hallazgo de los fenicios. Porque la especulación de los fenómenos celestes ha sido atribuida por algunos, por igual, a egipcios y a caldeos.

Dicen que Pitágoras, adoptando y promocionando todo esto, promovió los saberes y los expuso por igual, diestra y cuidadosamente, a sus discípulos.

En consecuencia, fue el primero que dio nombre a la filosofía y que dijo que era un deseo y una especie de amor por la sabiduría, y que la sabiduría era la ciencia de la verdad de los seres. Concebía y denominaba a los seres como

inmateriales, eternos y únicamente activos, es decir, incorpóreo y, por otra parte, los que reciben el mismo nombre, por su participación en la realidad del ser, son llamados del mismo modo formas corpóreas, materiales, engendradas, caducas, y jamás son seres. La sabiduría es la ciencia de los seres propiamente dichos.

22. Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, X, 5

La esencia de la felicidad, en efecto, es la ciencia del bien, así como la esencia del mal consiste en el olvido del bien y el engaño respecto al mal; la primera está con lo divino, la segunda, inferior, es inseparable de lo mortal; la primera mide con esmero las esencias inteligibles con las sendas hieráticas, la segunda, desviada de los principios inteligibles, se lanza a la medición de la esencia corpórea; la primera es conocimiento del padre, la segunda es desviación de él y olvido del dios padre que preexiste a la esencia y es autosuficiente; la primera salva la verdadera vida, elevándola hacia su padre, la segunda hace descender al hombre primordial hasta lo que nunca permanece sino que fluye siempre. Considera, pues, este primer camino de la felicidad, que satisface intelectualmente a las almas con la unión divina; y el don hierático y teúrgico de la felicidad es llamado puerta hacia el dios demiurgo del universo o lugar o morada del bien; tiene en primer lugar como facultad el otorgar una pureza del alma más perfecta que la pureza del cuerpo, luego prepara la mente para la participación y contemplación del bien y para la liberación de todo lo opuesto, y finalmente une con los dioses dadores de bienes.

23. Jámblico, *Protréptico*, 8, 7-8

La unión del alma con el cuerpo ciertamente se asemeja a cualquier cosa de esta índole. Del mismo modo que, se dice, los tirrenos torturan con frecuencia a sus prisioneros, amarrándolos vivos a cadáveres, cara a cara, ajustando un miembro a otro, así también el alma parece situarse y fijarse sólidamente a todos los miembros sensibles del cuerpo.

Así, pues, nada divino o bienaventurado tienen los hombres, salvo sólo aquello que merece un esfuerzo que reside en nosotros como componente de la mente y del pensamiento, pues esto es lo único que tenemos que parece ser inmortal y divino. Y en cuanto a poder participar de tal facultad, aunque la vida sea penosa y dura por naturaleza, sin embargo está organizada de un modo tan agradable, que el ser humano parece ser un dios frente a todo lo demás. En efecto, «la mente en nosotros es dios», dijo Hermótimo o Anaxágoras; también: «La vida mortal forma parte de una divinidad». Dicen, pues, que hay que filosofar o decir adiós a la vida y salir de aquí, porque todo lo demás parece ser una gran tontería y necesidad.

24. Proclo, *Elementos de Teología*, 5

Si la unidad que es unidad en sí no participa de ninguna manera de la multiplicidad, la multiplicidad será bajo todo punto de vista posterior a la unidad, pues participa de la unidad, mientras que la unidad no participa de ella (...)

Por tanto, si la unidad y la multiplicidad son cosas contrapuestas, y la multiplicidad en cuanto multiplicidad es no-unidad, y la unidad en cuanto unidad es no-multiplicidad, sin que ninguna de las dos se introduzca en la otra, entonces serán en simultáneo unidad y dualidad. Ahora bien, si existe algo que es precedente a ellas y las reúne, o es unidad o es no unidad. Pero, si es no-unidad, o es muchas cosas o no es nada. Pero no es ni muchas cosas, pues la multiplicidad no precede a la unidad, ni es nada: ¿cómo la nada actuaría de unificadora? Por tanto, es solo unidad, dado que esta unidad no es muchas cosas, o lo sería hasta el infinito. Así pues, es la unidad en sí y, en definitiva, toda multiplicidad deriva de la unidad en sí.

25. Proclo, *Elementos de Teología*, 8

Si, en efecto, todos los seres aspiran al bien, es evidente que el Bien primero es otra cosa distinta de esos seres.

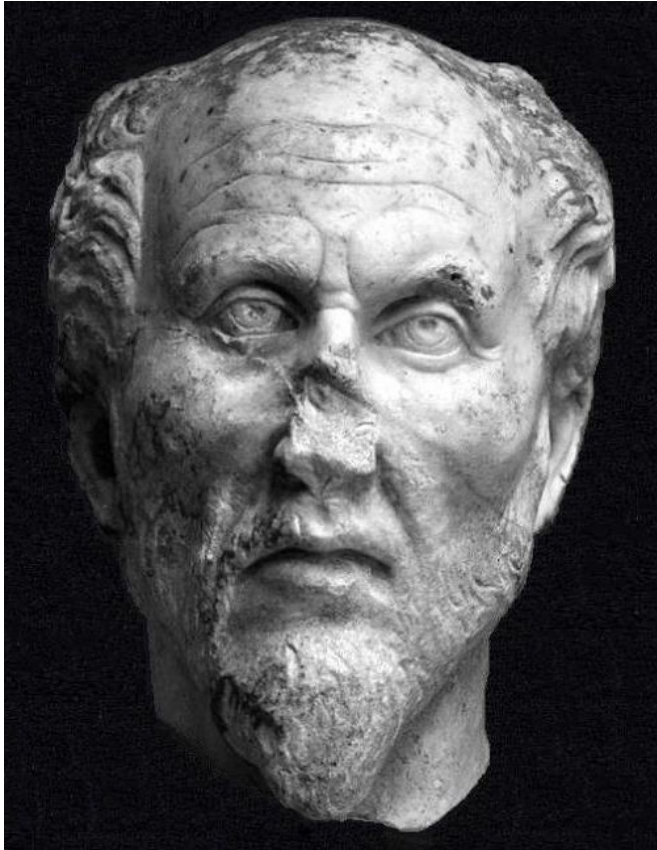
Supóngase que se identifique con alguno de los seres, o bien se identifica siendo al mismo tiempo el bien, en cuyo caso el ser en cuestión ya no aspiraría al bien mismo, siendo el bien mismo, pues el ser que aspira a algo carece de eso a lo que aspira y está separado del objeto de su deseo; o bien el ser es una cosa y el bien es otra, y el primero, el ser, es el participante, y el otro, el bien, lo participado. Se trata entonces de *un* bien concreto [entre muchos], el cual se encuentra en uno de los seres que participan del bien y al cual aspira solo ese ser que de él participa, y no el Bien absoluto, al cual aspiran todos los seres. Este, en efecto, es el objeto común del deseo de todos los seres, mientras que aquel que existe en un ser pertenece solo a aquel ser que de él participa.

El Bien primero, pues, no es otra cosa que bien. Y si le añadieras alguna otra cosa, con el añadido lo has empobrecido. Y ello porque la cosa añadida, no siendo el Bien, sino algo diferente de él, vuelve inferior el acto en que coexiste con el Bien.

26. Proclo, *Elementos de Teología*, 52

Todo ser eterno existe simultáneamente en su integridad. Esto vale ya sea en el caso de que tenga eterno solo el ser, poseyéndolo en el presente al mismo tiempo por entero, no existiendo ya una parte de él, y otra yendo a existir en un tiempo sucesivo, pero sin existir aún; al contrario, todo cuanto puede ser lo posee ya íntegramente y no está sujeto ni a disminución ni a extensión; ya sea que tenga eterna la actividad además del ser, poseyéndola también a ella completa, estable en la misma medida de su perfección y, por así decir, fija a un solo y mismo límite, no sujeta a movimiento ni a cambio.

Porque si aquello que es siempre es eterno (como el propio nombre también indica) y, por otro lado, si ya sea el existir en un tiempo dado, ya sea el proceso del devenir son extraños a aquello que es eternamente, es imposible que exista en parte antes y en parte después, puesto que en tal caso sería un llegar a ser y no un ser. Por el contrario, cuando no existe ni el antes ni el después, ni el «era» ni el «será», sino el ser solo aquello que es, cada ser es simultáneamente en su integridad aquello que es. La misma cosa vale también para la actividad.



Busto en mármol blanco de Plotino, de autor desconocido, que se halla en el Museo de Ostia Antica en Roma.

COMENTARIO DE TEXTO

Plotino, *Enéadas*, I, 6, 8-9

Al ver las bellezas corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas, sino, sabiendo que son imágenes y rastros y sombras, huir hacia aquella de la que éstas son imágenes. Porque si alguien corriera en pos de ellas queriendo atraparlas como cosa real, le pasaría como al que quiso atrapar una imagen bella que bogaba sobre el agua, como con misterioso sentido, a mi entender, relata cierto mito: que se hundió en lo profundo de la corriente y desapareció. De ese mismo modo, el que se aferre a los cuerpos bellos y no los suelte, se anegará no en cuerpo, sino en alma, en las profundidades tenebrosas y desapacibles para el espíritu, donde, permaneciendo ciego en el Hades, estará acá y allá en compañía de las sombras. «Huyamos, pues, a la patria querida», podría exhortarnos alguien con mayor verdad.

– ¿Y qué huida es esa? ¿Y cómo es?

Zarparemos como cuenta el poeta (con enigmática expresión, creo yo) que lo hizo Ulises abandonando a la maga Circe o a Calipso, disgustado de haberse quedado pese a los placeres de que disfrutaba a través de la vista y a la gran belleza sensible con que se unía. Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que partimos y nuestro padre está allá.

– ¿Y qué viaje es ése? ¿Qué huida es ésa?

– No hay que realizarla a pie: los pies nos llevan siempre de una tierra a otra. Tampoco debes aprestarte un carruaje de caballos o una embarcación, sino que debes prescindir de todos esos medios y no poner la mirada en ellos, antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan.

– ¿Y qué es lo que ve aquella vista interior?

– Recién despierta, no puede mirar del todo las cosas brillantes. Hay que acostumbrar, pues, al alma a mirar por sí misma, primero las ocupaciones bellas; después cuantas obras bellas realizan no las artes, sino los llamados varones buenos; a continuación pon la vista en el alma de los que realizan las obras bellas. ¿Que cómo puedes ver la clase de belleza que realiza un alma buena? Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella, quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que logres un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de labrar tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divino esplendor de la virtud.

Este evocador diálogo, que es fiel reflejo de la enseñanza oral de Plotino en sus clases de la Escuela de Roma, se sirve de la imagen del viaje y el regreso de Ulises a su patria y de la salida del prisionero de la caverna para hacernos ver, mediante una persuasiva metáfora, lo que significa la filosofía como odisea del alma, es decir, una vuelta a su centro interior que coincide con el centro del universo que es el Uno o el Bien, de acuerdo con las últimas palabras de Plotino, que recomendó a Eustoquio «unir lo divino que hay en el hombre con lo divino del universo».

Odisea, es decir, un viaje y una aventura amorosa. Porque, a pesar de que se ha repetido con frecuencia que el neoplatonismo es una concepción del mundo impersonal, sin embargo, toda la filosofía de Plotino está llena de imágenes que expresan la relación amorosa, tanto del Uno consigo mismo y con todo lo que ha engendrado como fruto de su propia bondad, como del hombre, cuya vida es una odisea, una aventura arriesgada por la audacia del alejamiento y el deseo de regresar a la querida patria. Odisea que comprende, tanto la salida del alma de su mundo originario, como el regreso al puerto de partida. Una navegación, un viaje interior, guiado por la búsqueda de la belleza, de la unidad y del bien, que se hallan en el interior del alma.

La unidad y el bien son el nexo de toda la realidad. En este punto se halla la originalidad de la filosofía de Plotino, que transforma el platonismo

en neoplatonismo. El sistema de Plotino presenta una estructura jerárquica de la realidad que comienza con la actividad autofundante del Uno, perfección máxima, que se desborda en las sucesivas esferas de lo real en un proceso de creciente multiplicidad y limitación, según el principio clásico griego de la anterioridad lógica y ontológica de lo perfecto sobre lo imperfecto o, por decirlo en terminología aristotélica, del acto sobre la potencia. Cada grado de realidad es fruto de otro superior y ha de retornar a él, siguiendo el modelo triádico neoplatónico, que tuvo su culminación en Proclo, que comprende tres momentos: permanencia (μονή), procesión (πρόοδος), y conversión (ἐπιστροφή).

El Uno lo comprende todo sin distinción alguna, la Inteligencia comprende todos los seres que, aun siendo distintos, son solidarios con los demás y los contiene a todos en potencia. En el Alma las cosas ya se distinguen entre sí y tienden a su dispersión hasta que se difunden en el mundo sensible. Así se plasma en la metafísica plotiniana un universo regido por la unidad que, al irradiarse como la luz, va progresivamente difuminándose y perdiendo perfección y simplicidad hasta la oscuridad total de la materia, que es privación y no ser.

Esta es la denominada procesión de lo real. Hay una estructura jerárquica que implica distintas esferas de la realidad que tienen al Uno como centro geométrico y sustentante, causa de los seres de todas las demás esferas, sin perder nada de su perfección simple y primera. Y, además de este proceso descendente del Uno, Plotino cierra su sistema circular con el retorno del alma y de la vida racional al mismo principio del que partió, transformado ahora en fin, en Bien que desean todos los seres engendrados por él. El Uno o el Bien constituyen el principio y fin de este círculo de lo real que es la metafísica de Plotino. O mejor aún, él es el centro del que parten todos los radios que unen la circunferencia de lo real, el centro hacia el que convergen y miran todos los seres que, siendo engendrados por él, desean amorosamente volver y descansar en él.

Tras la procesión de los seres hay un camino de regreso al principio, porque «todo ser ama a su progenitor y desea volver a él» (V, 1, 6). Si la materia es incapaz de volver, no así el alma humana, que es imagen de la trinidad del mundo inteligible, es decir, el verdadero hombre, «el hombre interior» (V, 1, 10). Plotino considera que el destino divino del alma, del hombre, es consecuencia, como aseguró Platón, de su condición divina, pues, aunque ha perdido las alas, ha de remontarse de nuevo al mundo de arriba del que salió. La ἐπιστροφή platónica, el arte de cambiar la mirada de los prisioneros de la caverna (*República*, 518c), la visión y el amor de la belleza del *Fedro* (246a y ss.) y del *Banquete* (211b y ss.) y la huida de este mundo y la semejanza con lo divino del *Teeteto* (176a), son los antecedentes de esta «segunda navegación» (*Fedón*, 99d) del alma, eterna viajera entre los dos mundos. El regreso consiste en una inversión del descenso, es decir, en abandonar la multiplicidad, la materia, la oscuridad y recuperar la unidad de lo inteligible y del Uno, en retirarse de lo exterior y entrar en el centro del alma.

Hay dos procedimientos fundamentales para llevar a cabo esta conversión del alma: la ética y la dialéctica. La virtud consiste en huir de los males del mundo sensible y en penetrar en esa interioridad en que el alma se confunde con el Uno y se hace divina (I, 2, 1). La virtud es, pues, la purificación de las

pasiones, de la irracionalidad de la materia, de la multiplicidad de lo exterior, para hacerse semejante a lo divino.

La dialéctica representa la unión del mito de la caverna con el del nacimiento de Eros para mostrar el ascenso del alma, mediante el amor a la verdad, a la belleza y al bien. Un ascenso que es en realidad un regreso, una odisea del alma, como describe Plotino esa conversión, sirviéndose del viaje de Ulises como símbolo. Mientras Narciso es el símbolo del alma que queda atrapada en la contemplación del espejo de la materia y es incapaz de volver, Ulises, símbolo del alma que vuelve a recuperar su unidad perdida, rompe el hechizo de la belleza de Circe y Calipso y regresa a la patria.

Preparada por la purificación de la virtud, el alma emprende el viaje de regreso a su patria de origen, haciendo tres escalas, que corresponden a otros tantos episodios de la *Odisea* en los que intervienen personajes femeninos –las sirenas, Circe y Calipso y Penélope– con los que Ulises tiene relaciones muy diferentes. Cada una de estas etapas representa un tipo de hombre distinto: el músico, el amante y el filósofo. Así la conversión hacia el Uno es una odisea en la que el hombre se hace primero músico, luego se transforma en amante y culmina su ascenso alcanzando la filosofía y la dialéctica, como amante de la verdad, de la belleza y del bien.

El músico, el enamorado de la belleza sonora, es preciso que no se deje atrapar por ella, como le sucedió a Narciso, sino que, como Ulises y sus compañeros, logre superar el hechizo de las sirenas «que encantan a cuantos hombres llegan a su encuentro» (*Odisea*, XII, 40), para que pueda alcanzar la armonía inteligible.

El amante, el enamorado de la belleza visual, se siente suspendido de los ojos de la amada y se queda ensimismado en su contemplación. Pero, lo mismo que Ulises rompió el hechizo de la maga Circe y el mortal atractivo de Calipso, el amante ha de olvidar esa belleza sensible y ha de buscar la inteligible para alcanzar la añorada patria.

El filósofo es también amante, pero de la verdad, de la belleza inteligible y del bien. Su actividad suprema, la dialéctica, consiste en permanecer en ese mundo superior, sin perder las alas, como Ulises se queda para siempre en Ítaca, junto a la fiel Penélope, a la que contempla y ama.

Y, así, sirviéndose del lenguaje de los viejos mitos, de los versos de Homero y de los diálogos platónicos, Plotino presenta la tarea filosófica como una hermosa y arriesgada navegación, como un viaje que es más bien como una espera, una capacidad de mirar y ver para inundarse de la luz que es vida y presencia que siempre se nos anticipa. Porque la belleza, la vida, el Bien es preexistencia, siempre está ahí, en nuestro propio mirar y en nuestro propio interior. Pero es necesario no mirar a otra cosa, no estar lleno de otras distracciones, sino llegar al centro del alma y del Uno, donde reside el Bien, que añoramos y amamos, como el ojo espera cada mañana la salida del sol.

Todas sus metáforas e imágenes fueron diseñadas justamente para hacernos entender que un anfibio como el ser humano, habitante de dos mundos, pudiera atisbar la belleza de lo inteligible y añorara la dulzura del Bien, patria del alma. La luz y la fuente, la nieve y el sol, el resplandor y la gracia son hermosas

metáforas de una filosofía siempre vigente, que no cesa de incitarnos a educar y enderezar la mirada hacia lo que nos ennoblece y nos hace ciudadanos del mundo inteligible.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

πρόδος (próodos)

Este término plotiniano constituye uno de los puntos más originales del neoplatonismo. La procesión significa la producción continua y necesaria de todo lo real por la perfección desbordante del primer principio. La multiplicidad procede de la unidad en virtud del axioma de la procesión: «Todos los seres, cuando son ya perfectos, procrean» (V, 1, 6). Y el Uno o el Bien, perfección máxima, produce necesariamente, por su eminente bondad, todo lo existente. Pero la procesión se distingue claramente tanto de la creación como de la emanación, con las que se ha confundido con cierta frecuencia. La producción del mundo no es creación de un Dios personal, libre y reflexivo, que engendra de la nada la realidad de las cosas de acuerdo con las ideas eternas, sino desbordamiento eterno y necesario del Uno o Bien. Tampoco es emanación, porque el primer principio engendra continuamente todo lo existente, permaneciendo inmóvil e idéntico en sí mismo, sin perder nada de su perfección, como una fuente inagotable de todos los ríos, cuyo caudal nunca disminuye (III, 8, 10).

Hay una característica esencial de esta procesión de los seres a partir del Uno: la degradación progresiva. El Uno engendra la Inteligencia, que es inferior, aunque semejante a él, ya que es unidad múltiple (V, 4, 1), y la Inteligencia engendra al Alma, que es una y múltiple, inferior y semejante a aquella (V, 1, 6) y, finalmente, el Alma engendra el mundo sensible, imagen inferior de su unidad, que es ya pura multiplicidad, «una imagen transparente y bella de los dioses inteligibles» (II, 9, 8).

Así se plasma en la metafísica plotiniana un universo regido por la unidad que, al irradiarse como la luz, va progresivamente difuminándose y perdiendo perfección y simplicidad hasta la oscuridad total de la materia que es privación y no ser (IV, 3, 17).

Esta procesión de lo real, que supera el dualismo platónico de los principios y de los dos mundos, la expresa Plotino mediante dos conocidas metáforas, una geométrica y otra musical. En la primera, el Uno o el Bien es el centro del que parten todos los radios de la circunferencia de lo real, el centro hacia el que convergen y miran todos los seres que, siendo engendrados por él, desean amorosamente volver y descansar en él, «como la luz está siempre suspendida del sol» (I, 7, 1).

La otra gran metáfora de esta circular suspensión de todas las cosas en torno al Uno o Bien como centro de todo es la de la música. Los seres del universo forman un coro de cantantes o un grupo de danzantes que tienen sus ojos puestos en la dirección del Uno, director de la coreografía del universo y de la música de las esferas. Todos los seres estamos alrededor de él, «pero no siempre miramos hacia él. Pero cuando miramos hacia él es cuando alcanzamos “la meta

y el descanso” y dejamos de desentonar mientras danzamos en su derredor una danza inspirada» (VI, 9, 8-9).

ἐπιστροφή (epistrophē)

En el sistema circular de la filosofía de Plotino, este término significa el regreso, la vuelta a casa del alma. La metáfora homérica de la odisea constituye el modelo de esta imagen que, sin embargo, en su sentido filosófico, incorpora la riqueza de significado que adquirió en los *Diálogos* de Platón.

El mismo Sócrates, en la *Apología* (29c-30c) entiende el cuidado del alma como una ἐπιστροφή, es decir, una vuelta a la interioridad del hombre, abandonando el mundo aparente de la adulación sofística, cuya ἀρετή reside en el logro del éxito social, de la fama y de las riquezas. Hay, pues, en el filosofar socrático una vuelta hacia el interior del hombre, donde habita la verdad, en esa parte divina, que es la parte mejor del hombre. Pero la fuente directa de la odisea del alma se halla en Platón, en el arte de la conversión del prisionero de la caverna, que ha de enderezar la mirada hacia el mundo de arriba, pues lo mismo que el ojo se vuelve hacia la luz, abandonando las tinieblas, así el alma entera debe volverse hasta que se halle en condiciones de afrontar la contemplación del ser e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello que llamamos Bien (*República*, 518c).

Si el regreso (ἐπιστροφή) es la inversión del descenso (πρόοδος), entonces debe consistir en el alejamiento de la materia, de la multiplicidad de lo corpóreo y sensible, hasta recuperar su genuina naturaleza divina. Una tarea ética que consiste, como había dicho Platón, en «asemejarse a lo divino» (*Teeteto*, 176a-b), desprendiéndose de las adherencias marinas, conchas y algas que, como el marino Glauco (*República*, 530d), han desfigurado al alma hasta darle el aspecto de una bestia cualquiera. En la limpieza de esas múltiples adherencias consiste la función purificadora de la virtud, que desliga al alma del cuerpo y desvía la mirada de las sombras. Ese es el quehacer socrático del cuidado del alma. Y es la conversión ética y estética que Plotino propone: «Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe resultar bella, quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que logres un rostro bello (...) y no ceses de labrar tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divino esplendor de la virtud» (I, 6, 9).

Y la virtud prepara al alma para emprender el viaje superior en busca del Bien por medio de la dialéctica, que es un ascenso que tiene tres escalas, como el viaje de Ulises. El hombre ha de buscar la belleza auditiva de la música, ha de dejarse fascinar por la belleza visual del ser amado y, finalmente, ha de recobrar las alas para ascender a aquello que se halla por encima de la belleza inteligible y que constituye el anhelo del viaje del alma: la contemplación y el gozo del Bien. Un ascenso que no pudo realizar Narciso, al quedar atrapado por la belleza de su propia imagen, pero que Ulises llevó felizmente a término.

τὸ ἓν (τὸ ἓν) οὐ τὸ ἀγαθόν (τὸ ἀγαθόν)

Según Plotino, todo existe y es lo que es en virtud de su unidad (V, 3, 15; VI, 9, 1). Y el principio supremo es el Uno, o lo Uno o el Bien, la fuente y la raíz del

ser del universo y de cada cosa. Es incluso anterior al ser, ya que este no es uno porque es, sino que es porque es uno. Así resuelve Plotino el problema clásico de la metafísica griega: la razón de la multiplicidad está en la unidad primera y en el fin o Bien último, pues «si hay multiplicidad es preciso que primero haya unidad» (VI, 1, 13). Pero Plotino presenta un planteamiento aún más radical y busca también la causa del Uno, la razón del primer principio. afirmando que el Uno se crea o se pone a sí mismo, pues Él es el Bien, es decir, es lo que quiere ser, de manera tal que su esencia y su voluntad son la misma cosa, pues «Él se ha creado a sí mismo» (VI, 8, 13).

La primera hipótesis, el primer principio del ser y del obrar, es este Uno, causa de sí mismo y bien de sí mismo y de todas las cosas (VI, 8, 18). Posee, por tanto, dos actividades: una, por la que permanece en sí y otra, derivada de esta, por la que produce todo lo demás. Como el fuego, que es calor en sí y lo difunde a las demás cosas (V, 4, 2).

El Uno es, por tanto, infinito, simple, libre de toda determinación, inefable, indefinible, pues está más allá del ser y de la esencia, como repite una y otra vez Plotino, citando las palabras de la *República* (509b 9). Si al Uno no se le puede atribuir el ser ni el pensar, tampoco la vida, aunque no por ello es pura negatividad ni es la nada, sino todo lo contrario, es el Bien y la perfección superabundante que de nada necesita, mientras todas las demás cosas tienen necesidad de Él, y, permaneciendo siempre idéntico a sí mismo en un acto de absoluta libertad, engendra todas las cosas, en cuanto principio del ser, del pensar y de la vida.

El Uno es como la luz, el fuego, la nieve o los perfumes, pues todos ellos, sin perder nada de sí mismos y permaneciendo idéntica e inmutable su esencia, tienen el poder de difundirla como se despliegan los radios del centro de un círculo hasta sus extremos (V, 1, 6). Es como una fuente inagotable, cuyo caudal llena todos los ríos, o como la raíz de un árbol gigantesco, cuya vida proviene de ella y se difunde incesantemente por todas las partes del árbol (III, 8, 10). El Uno, sin ser ninguna de las demás cosas y estando más allá del ser, de la esencia y de la vida, sin embargo está en todas las cosas, porque es su principio y las contiene a todas, como lo superior contiene a lo inferior y como lo imperfecto proviene de lo perfecto.

En el Uno de Plotino se unen el Bien de la *República* (504e-505b), el Uno de la primera hipótesis del *Parménides* (137c-142a) y el motor inmóvil de la *Metafísica* de Aristóteles, aunque no entendido como pensamiento, pues el pensamiento supone siempre dualidad de lo pensante y lo pensado, sino como causa del movimiento y del ser y bien al que todas las cosas tienden. Este es el principio inefable e indefinible de todo cuanto es.

νοῦς (*noûs*)

El Uno, máxima perfección y bondad, no permanece en sí mismo sin desbordarse, pues el Bien se difunde por naturaleza, como la luz del sol que emite su resplandor, aun sin perder nada de su perfección. Así nace la segunda hipótesis, el *Noûs*, la Inteligencia o el Espíritu, como «luz de luz, dios de dios» (IV, 3, 17), según la fórmula plotiniana que más tarde haría suya el símbolo de

Nicea. En la configuración de la Inteligencia Plotino destaca tres aspectos: su constitución a partir del Uno, su condición de intelecto primero que se piensa a sí mismo y su unidad múltiple.

En cuanto a la constitución de la Inteligencia, Plotino tiene muy en cuenta las doctrinas orales de Platón sobre el Uno y la Díada indefinida, así como la analogía del sol de la *República* (508b, 6-7), presentándola como un destello del sol o una irradiación circular que tiene al sol como centro (V, 3, 12). En realidad, la Inteligencia para constituirse ha de realizar dos actividades: primero, mirar al Uno y llenarse de Él y, después, pensarse a sí misma y a todas las cosas en ella. La Inteligencia, resplandor del Uno, en un primer momento es una mirada al Uno que la llena y fecunda, originando así su ser, fruto de la contemplación y de la posesión del Uno. Y, una vez fecundada, se vuelve sobre sí misma y se conoce y conoce en ella las formas inteligibles, uniendo así el ser al pensamiento de sí y de todos los inteligibles.

El segundo aspecto de la Inteligencia es precisamente esta unión de la Inteligencia con los inteligibles que no existen sino dentro de ella (V, 5), uniendo así el mundo de las ideas platónico y el entendimiento aristotélico, tanto como la unidad del ser y del pensar de Parménides o la mente pura y sin mezcla de Anaxágoras (V, 1, 8-10).

Y esta dualidad conecta con el tercer aspecto fundamental de la Inteligencia: que es una unidad múltiple, una actividad eterna que comprende el pensamiento, el ser y la vida, tornando esa unidad en multiplicidad, en producción eterna de la forma inteligible y de la realidad de todos los seres, como el Demiurgo platónico formó el mundo, dando forma a una materia informe.

La Inteligencia representa esa unidad múltiple del mundo inteligible y en ella destacan dos poderes: el de ver y el de amar. El primero se halla en el sendero de la mejor tradición griega, desde los primeros filósofos hasta los estoicos, que consideran el universo como un cosmos ordenado por la inteligencia, que el hombre es capaz de contemplar y así se hace semejante a la armonía que percibe. Es intelectualismo ético que va de los pitagóricos a Sócrates y que se transforma desde Platón y Aristóteles hasta las éticas helenísticas, las cuales convierten en norma suprema la vida según el orden racional de la naturaleza. Pero el poder de la Inteligencia como amante del Bien, capaz de ser poseída por su belleza y su luz, abre el camino a toda la teología negativa y la mística occidental, que se inició en el *Fedro* y en el *Banquete* de Platón.

ψυχή (*psyché*)

La tercera hipótesis, el Alma, procede de la segunda, la Inteligencia, como esta lo hace del Uno. Y, lo mismo que la Inteligencia es materia inteligible, determinada por la posesión del Uno, así también el Alma es algo material e informe a lo que da forma la Inteligencia, que es el Demiurgo y el *dator formarum* de todos los seres. «El alma, dice Plotino, es como la vista y la Inteligencia como el objeto visible. El alma es indeterminada antes de ver, pero capaz de pensar por naturaleza; por tanto, es materia respecto a la Inteligencia» (III, 9, 5; V, 1, 3).

La procesión del Alma es fruto de una conversión del Alma hacia la Inteligencia y de su contemplación que la fecunda, para que siendo la última de las

razones y de los seres inteligibles consiga ser al mismo tiempo la primera, la organizadora del mundo sensible (IV, 6, 3). El Alma ocupa, por tanto, el lugar intermedio en la cadena del ser, ya que tiene una parte superior, divina, vuelta hacia la Inteligencia, y otra inferior, «colocada en la extremidad de los seres inteligibles y en los confines de la naturaleza sensible» (IV, 8, 7), que es la que tiene a su cuidado los cuerpos sensibles.

Hay dos facultades: el Alma superior, vuelta a la Inteligencia, simbolizada por la Afrodita celeste, que es trascendente y separada del cuerpo sensible, y el Alma inferior, inmanente al universo y fragmentada en almas individuales (III, 2, 18), simbolizada por la Afrodita popular o también por Prometeo encadenado (IV, 3, 14).

La actividad superior del Alma es la contemplación de la Inteligencia y la introducción de ese orden racional en el mundo sensible, pero, mientras el conocimiento de la Inteligencia es intuitivo (νόησις) y eterno, es decir, que los inteligibles forman una unidad simultánea con la Inteligencia, el Alma, iluminada por la luz de la Inteligencia, conoce discursivamente, introduciendo el tiempo en lo sensible, como lugar e imagen de la eternidad. Es, por tanto, «una y múltiple» a la vez (VI, 2, 5). Es también «indivisa y dividida en los cuerpos» (IV, 1; IV 2, 2).

El Alma es un ser anfibio, vuelta a lo inteligible y destinada a cuidar de lo sensible, aunque no debe perder las alas (*Fedro*, 246 c), pero lo hace por audacia (τόλμα), por olvido del padre y del principio del que procede, despreciándose a sí misma (V, 1, 1).

Esta es la última diosa, el Alma, la realidad fronteriza entre lo sensible y lo inteligible, el eslabón entre ambos mundos, sin la cual el sistema dinámico y circular de Plotino quedaría quebrado e incompleto.

ὑλη (hylē)

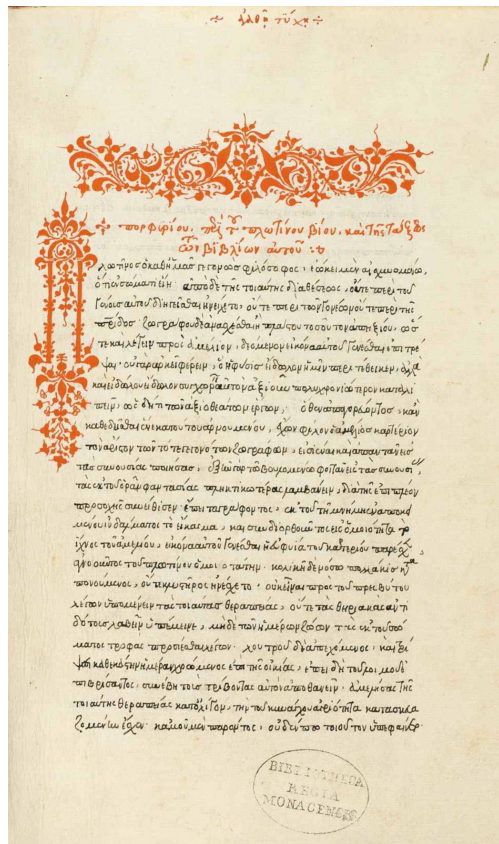
La materia es indeterminación, privación y sustrato informe. Por ello, hay materia inteligible y materia sensible. La primera es la Inteligencia, en cuanto producto del Uno en tanto no convertida hacia Él y no poseída por Él, que le da su forma (V, 1, 5). También es materia inteligible o «psíquica», el Alma, como producto de la Inteligencia, en tanto no está vuelta hacia ella y conformada por ella. La materia noética es, por tanto, el sustrato común de las formas inteligibles (II, 4, 4), pero es una realidad viviente, sustancial y llena de luz, mientras la materia sensible es opaca, muerta e irreal, sólo apariencia.

La materia sensible es privación, no-ser e indeterminación absoluta (III, 4,1). Es el último escalón y el límite más bajo de la realidad (I, 8, 7), semejante a la penumbra y a la oscuridad que proceden de la luz. Es, por tanto, proveniente de lo Uno, su agotamiento, como la oscuridad es el fin de la luz (IV, 3, 9). En ella termina la procesión y ella es, además, incapaz de retornar a su principio, por ser indeterminación y privación absolutas. Por tanto, su distinción de la materia inteligible es tajante: la materia sensible no es determinable por la forma, ni es viva, ni transparente, no tiene capacidad de llenarse de la forma del principio superior y cambia constantemente de forma, porque es un «cadáver ornamentado» (II, 4, 5).

La materia sensible es pura apariencia, puro reflejo de la luz, es como un espejo que refleja las imágenes de los seres reales, pero no es el sustrato de ellas (III, 6, 7). Es el extremo opuesto al Uno, la más absoluta multiplicidad irreductible a unidad, pero comparte con Él algunas características: ambos son simples, no son ser, son informes, infinitos, potencia y no aprehensibles por la inteligencia. Pero el Uno posee esas propiedades por su absoluta perfección, mientras la materia las tiene por su carencia.

Finalmente, la materia es el mal. No un principio enfrentado al Bien, sino su privación, su penuria. Así salva Plotino el dualismo, de un extremo a otro de su sistema, que expresa la procesión desde la luz del Uno hasta la oscuridad de la materia, desde la luz de la inteligencia y de la razón del alma, hasta la penumbra irracional de la materia.

Por eso, por carecer de luz y de forma, la materia sensible es incognoscible, pues el alma y la inteligencia son formas y no pueden conocer sino lo que tiene forma y la materia, al carecer de ella, pues sólo posee su imagen (II, 4, 5), resulta incognoscible.



Primera página de la biografía de Plotino, que encabeza la edición de las *Enéadas* llevada a cabo por Porfirio. Códice del siglo XV, en la Biblioteca Corviniana.

TEXTOS – BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

García Castillo, P., *Plotino*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001, pp. 14-16.

El término «neoplatonismo» es un término de la historiografía moderna. Fue utilizado por primera vez en el siglo XIX entre los estudiosos alemanes de la filosofía antigua para referirse a las escuelas platónicas de los siglos III al VI d. C. Con él pretendieron destacar la nueva interpretación de Platón que se inicia en la escuela de Plotino en Roma, o tal vez en la escuela de Amonio Saccas en Alejandría, en la que Plotino escuchó durante once años de labios de este oscuro maestro platónico los comentarios filosóficos profundos y originales que había buscado en vano en otras escuelas. Esta tradición fue continuada por Porfirio, Jámblico y Proclo.

Estos platónicos, que llamamos neoplatónicos, forman la última gran corriente de la filosofía de la antigüedad tardía. Una nueva hermenéutica que se inicia en el siglo III d. C., recogiendo los grandes temas de la filosofía griega, enfrentándose a la nueva visión cristiana del mundo y del hombre y dejando en sus conceptos teológicos una profunda huella. El neoplatonismo es, además, la versión del platonismo que heredará la Edad Media y el Renacimiento, hasta que los historiadores de la filosofía en el siglo XIX señalen las diferencias entre Platón y Plotino (...)

El neoplatonismo de Plotino se nos presenta como una nueva interpretación de Platón, que no surgió de manera repentina, sino que es, sin negar su originalidad, la culminación de una larga tradición filosófica de seis siglos, que nació en la Academia platónica y tuvo como continuadores al platonismo medio y al neopitagorismo.

Bréhier, E., *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953, pp. 58-59.

Se debe colocar a Plotino entre los pensadores que trataron de resolver el conflicto, yo no diría entre razón y fe (pues bajo esta forma depende de caracteres que todavía no se manifiestan en esa época), sino un conflicto de orden más general: el conflicto entre una representación religiosa del universo, es decir, una representación en la cual nuestro destino tiene sentido, y una representación racionalista que parece quitar toda significación al destino individual del alma. En virtud de tal planteamiento del problema, Plotino ha pasado a ser uno de los maestros más importantes de la historia de la filosofía.

Para superar el conflicto le era preciso elaborar y transformar las concepciones, aparentemente opuestas en su forma incompleta. Trataré de poner de relieve cómo todos los esfuerzos de Plotino se reducen a esa elaboración, en la que Platón le sirve de guía. Indicaremos en seguida las líneas generales: por una parte, Plotino transforma la imagen mítica del destino del alma –lo que aparece en el mito como una serie de hechos localizados en diferentes lugares, tiende a transformarse en una serie de marchas necesarias, encuadradas en la estructura racional del universo–; por otra, y por un movimiento inverso, transforma la

noción de saber –ciencia equivale a recogimiento interior–, y el acento recae mucho menos sobre los objetos de la ciencia que sobre las modificaciones que el alma experimenta en su ascensión a través del mundo inteligible.

Santa Cruz, M.I., «Plotino y el neoplatonismo», en García Gual, C. (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Trotta, 1997, p. 358.

La influencia de Plotino sobre la filosofía occidental fue por mucho tiempo indirecta. Los últimos latinos que lo conocieron directamente fueron seguramente quienes transmitieron las *Enéadas* al medioevo latino, Agustín y Macrobio, y no es seguro que conocieran los originales, sino a través de Porfirio o de la traducción de Mario Victorino.

El neoplatonismo ha tenido luego influencia en la cultura bizantina y un fuerte renacimiento en la Academia florentina fundada por Cosme de Medici en 1462, y que contó con figuras de la talla de Marsilio Ficino –con quien tal vez deba hacerse comenzar la crítica moderna de Plotino– y Pico della Mirandola. Algunos elementos de ese neoplatonismo florentino fueron retomados en Inglaterra a fines de 1400 por John Colet, uno de los platónicos de Cambridge, cuyo principal objetivo era trabajar una mezcla de cristianismo protestante inglés con el pensamiento de Plotino. Durante los siglos XVII y XVIII, figuras como Berkeley revelan interés por la filosofía de Plotino. Pero el verdadero renacer de ese interés se da con el romanticismo, con Schelling y Novalis, a fines del siglo XVIII. A principios del siglo XIX la atención sobre Plotino aparece de la mano con el renacimiento de Spinoza. Hegel, por su parte, le dedica un capítulo de sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, y adopta una posición notablemente distinta de la de los románticos. En Francia es Bergson quien rescata a Plotino del olvido, dedicándole dos cursos en el Collège de France. Los estudios crítico-filológicos y filosóficos sobre Plotino que se inician en el siglo XIX prosiguen hasta nuestros días con renovado ímpetu y rigor. Tal vez Plotino tenga aún mucho para decirnos.

Hadot, P., *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004, pp. 189-193.

Diecisiete siglos nos separan ahora de Plotino. Y la historia moderna se acelera cada vez más, arrastrándonos de forma inexorable lejos del sabio que muere en soledad en un pueblo de la Campania. Un abismo inmenso se ha abierto entre él y nosotros. Y, sin embargo, cuando leemos algunas páginas de las *Enéadas*, alguna cosa se despierta en nosotros y resuena un eco en nuestro propio interior. Bergson tenía razón al hablar de una llamada de los místicos: «No piden nada y, sin embargo, obtienen. No tienen necesidad de exhortar, sólo tienen que existir, su existencia es una llamada».

Sin embargo, el hombre moderno desconfía de esta llamada de Plotino. Seductora como un canto de sirena, ¿no es engañosa y peligrosa? El hombre moderno teme ser mistificado. Sea marxista, positivista, nietzscheano o cristiano, rechaza el espejismo de lo «espiritual puro». Ha descubierto la fuerza de la

materia, el poder de todo este mundo inferior que Plotino consideraba débil, impotente, como próximo a la nada (...)

La vida interior del hombre nunca estará plenamente unificada; nunca será ni puro éxtasis ni pura razón ni pura animalidad. Esto es algo que Plotino sabía. Aceptaba con dulzura estos niveles múltiples y sólo buscaba reducir al máximo esta multiplicidad, desviando su atención del «compuesto». Era preciso que el hombre aprendiera a soportarse a sí mismo.

El hombre moderno todavía está más dividido en su interior que el hombre plotiniano. Sin embargo, puede escuchar la llamada de Plotino. No para repetir de manera servil, en pleno siglo XX, el itinerario espiritual que describen las *Enéadas*. Tal cosa sería imposible o ilusoria. Pero sí para aceptar, con el mismo coraje que Plotino, todas las dimensiones de la experiencia humana y todo lo que ésta comporta de misterioso, inefable y trascendente.

FUENTES

- ARISTÓTELES, *Categorías. De interpretatione*; PORFIRIO, *Isagoge*, trad. de L.M. Valdés, Madrid, Tecnos, 1999. (Texto 18)
- JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, trad. de E. A. Ramos Jurado, Madrid, Gredos, 1997. (Texto 22)
- JÁMBLICO, *Vida pitagórica. Protréptico*, trad. de M. Periago, Madrid, Gredos, 2003. (Texto 21, 23)
- PLOTINO, *Enéadas* III-IV, trad. de J. Igal, Madrid, Gredos, 1985. (Textos 5, 9, 10)
- PLOTINO, *Enéadas* V-VI, trad. de J. Igal, Madrid, Gredos, 1998. (Textos 2-4, 6-8, 15-17)
- PORFIRIO, *Sobre la abstinencia*, trad. de M. Periago, Madrid, Gredos, 1984. (Texto 20)
- PORFIRIO, *Vida de Plotino*; Plotino, *Enéadas* I-II, trad. de J. Igal, Madrid, Gredos, 1982. (Textos 1, 11-14)
- PROCLO, *Elementos de teología. Sobre la providencia y el destino del mal*, trad. de M. García Valverde, Madrid, Trotta, 2017. (Textos 24-26)
- PSEUDO PLUTARCO, *Sobre la vida y poesía de Homero*; Porfirio, *El antro de las ninfas de la Odisea*; Salustio, *Sobre los dioses y el mundo*, trad. de E. A. Ramos Jurado, Madrid, Gredos, 1989. (Texto 19)

BIBLIOGRAFÍA

- ALSINA, J., *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- ARMSTRONG, A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam, Hakkert, 1967.
- BLUMENTHAL, H.J., CLARK, E.G. (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Bristol: Bristol Classical Press, 1993.
- BORREGO, E.M.^a, *Cuestiones plotinianas*, Granada, Ed. Universidad de Granada, 1994.
- BRÉHIER, E., *La filosofía de Plotino*, trad. de L. Piossek, B. Aires, Editorial Sudamericana., 1953.
- BUSSANICH, J., *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, Brill, 1988.
- DECK, J.N., *Nature, contemplation and the One. A study in the philosophy of Plotinus*, Nueva York, Larson Publications, 1991.
- FERNÁNDEZ-FÍGARES, M.D., *Los amigos de Platón*, Granada, Dauro, 2015.

- GARCÍA CASTILLO, P., *Plotino: hermenéutica y filosofía*, Salamanca, ICE, 1984.
- GARCÍA CASTILLO, P., «El hombre agustiniano: de la nostalgia a la esperanza», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVII (1990) 323-343.
- GARCÍA CASTILLO, P., *Plotino*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001.
- GARCÍA CASTILLO, P., «Pervivencia y actualidad del neoplatonismo», en Murillo, I., *Actualidad de la tradición filosófica*, Ediciones Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 91-103.
- GARCÍA CASTILLO, P., «La belleza en Plotino», en Montserrat, J. y Roviró, I., *La Bellesa*, Societat Catalana de Filosofia, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 141-180.
- GERSON, L.P., *Plotinus*, London, Routledge, 1994.
- GERSON, L.P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- HADOT, P., *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004.
- ISNARDI, M., *Introduzione a Plotino*, Bari, Laterza, 1984.
- LAURENT, J., *Les fondements de la nature selon Plotin*. Procession et participation, Paris, Vrin, 1992.
- LLOYD, A.C., *The anatomy of neoplatonism*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- O'BRIEN, D., *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation of the Enneads*, Napoli, Bibliopolis, 1991.
- RAMOS, E. A., *De Platón al neoplatonismo: la escritura y el pensamiento griegos*, Madrid, Síntesis, 2006.
- RIST, J., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
- SANTA CRUZ, M.^a I., «Plotino y el Neoplatonismo», en García Gual, C. (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Trotta, 1997, 339-361.
- SLEEMAN, J.H. y POLLET, G., *Lexicon Plotinianum*, Leiden y Leuven, Brill, 1980.
- ZAMORA, J.M.^a, *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, 2000.
- ZAMORA, J.M.^a, «Ontología y henología: el problema del uno y lo múltiple en el nacimiento del neoplatonismo», en Oñate, T., García Santos, C., Quintana, M. A., (coords.), *Hans-Gorg Gadamer: ontología, estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, 2005, 355-374.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- CARAM, G., «La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo», en *THÉMATA. Revista de Filosofía*, 49, 2014, 105-125.
http://institucional.us.es/revistas/themata/49/estudio_6.pdf
- CLEARY, J.J., «El papel de las matemáticas en la teología de Proclo», en *Anuario Filosófico*, 33, 66, 2000, 67-86.
<http://dadun.unav.edu/handle/10171/427>
- GARCÍA BAZÁN, F., «Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo», en *Anuario Filosófico*, 33, 66, 2000, 111-150.
<http://dadun.unav.edu/handle/10171/3343>
- GARCÍA BAZÁN, F., «Plotino y la fenomenología de la belleza», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22, 2005, 7-28.
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0505110007A/4704>
- GIRGENTI, G., «La metafísica de Porfirio como mediación entre la “henología” platónica y la “ontología” aristotélica», en *Anuario Filosófico*, 33, 66, 2000, 151-162.
<http://dadun.unav.edu/handle/10171/430>

HERMOSO, M.^a J., «La filosofía de Plotino. Una metafísica de la imagen», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31, 2014, 11-27.

<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/45609>

HERMOSO, M.^a J., «Saber y razón en el neoplatonismo: hacia una nueva comprensión de la filosofía de Jámblico», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29, 2012, 27-44.

<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/39453/37996>

REALE, G., «Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino», en *Anuario Filosófico*, 33, n° 66, 2000, 163-191.

<http://dadun.unav.edu/handle/10171/3342>

ZAMORA, J.M., «El primer principio, “potencia de todas las cosas”, en Plotino», en *Endoxa: Series Filosóficas*, 38, 2016, 131-144.

http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/16596/pdf_73

Tema 7

EL ECLECTICISMO

OBJETIVOS

- Comprender el significado del eclecticismo como actitud filosófica conciliadora, que pretende elegir lo mejor de cada escuela filosófica para construir un pensamiento universalmente aceptable.
- Analizar las disputas entre las escuelas predominantes en la época helenística, especialmente entre estoicos y escépticos, en las que se halla el germen del eclecticismo.
- Percibir la presencia del eclecticismo en todas las escuelas helenísticas, especialmente en el seno de la Academia y, en menor medida, en el estoicismo y en el aristotelismo.
- Interpretar los escasos fragmentos conservados de Panecio y de Posidonio, estoicos ecléticos, cuyo pensamiento puede rastrearse en las obras de Cicerón.
- Delimitar los rasgos de la filosofía de los dos grandes ecléticos de la Academia, Filón y Antíoco, que superaron el escepticismo de Carnéades y abrieron el camino al probabilismo de los ecléticos romanos.
- Identificar los términos filosóficos que forman el vocabulario del eclecticismo en las obras de Cicerón, que es su fuente y su intérprete más destacado.

ACTIVIDADES

- Lectura de los textos más relevantes de Panecio y de Posidonio, mostrando su conciliación del estoicismo con rasgos platónicos y aristotélicos.
- Análisis de los fragmentos de Filón y Antíoco, destacando su abandono del escepticismo académico y su decidida incorporación de doctrinas estoicas que convierten su platonismo en eclecticismo.
- Estudio de los rasgos esenciales del eclecticismo romano mediante un recorrido amplio por los textos de Cicerón, que permiten percibir con nitidez el carácter práctico y eclético de la filosofía romana.
- Constatación de la presencia del eclecticismo y de su espíritu selectivo y conciliador en la historia de la filosofía occidental, especialmente en la época moderna.

SELECCIÓN DE TEXTOS

PANECIO

1. Cicerón, *Sobre los deberes*, I, 90

Dice Panecio que el Africano, su discípulo y amigo, acostumbraba a decir que suelen entregar a los domadores los caballos demasiado fieros, embravecidos por el fragor de las batallas, para poderlos manejar más dócilmente, y que así los hombres desenfrenados por los favores de la fortuna y demasiado confiados en sí mismos conviene llevarlos, por así decirlo, a la pista de la razón y de la filosofía para que adviertan la inconsistencia de las cosas humanas y la inestabilidad de la fortuna.

2. Cicerón, *Sobre los deberes*, II, 51

En las causas el juez debe buscar la verdad, el patrono debe defender lo verosímil, aunque no sea tan verdadero. Esto no me atrevería a escribirlo en un tratado de filosofía como éste, si no fuera también de la misma opinión Panecio, el más riguroso de los filósofos estoicos.

3. Cicerón, *Sobre los deberes*, III, 7

Panecio, pues, que sin género de duda escribió con más diligencia que nadie en torno de los deberes y a quien yo sigo como guía principal en mi trabajo, corrigiéndole algún punto, consideró tres cosas en las que los hombres suelen deliberar y consultar sobre los deberes: una, cuando dudan si es honesto o torpe lo que van a ejecutar; la otra, si es útil o inútil; y la tercera, cómo han de comportarse si aquello que presenta aspecto de honesto no se compadece bien con lo que parece útil.

POSIDONIO

4. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, II, 25, 61

Pompeyo quiso escuchar a Posidonio, pero, aunque había oído decir que él estaba gravemente enfermo, porque le dolían muchísimo sus articulaciones, aun así quiso visitar al muy ilustre filósofo. Después de haberlo visto y saludado, lo colmó de palabras elogiosas y le dijo que sentía mucho no poder escuchar sus enseñanzas. Entonces él le respondió: «Claro que puedes y yo no permitiré que, por culpa de un dolor físico, un hombre tan importante haya venido hasta mí en vano». Y así, contaba que él, desde su lecho, trató de un modo serio y prolijo precisamente sobre este tema, que no hay ningún bien fuera del bien moral y cuando se le aproximaban, por así decirlo, las antorchas del dolor, decía una y otra vez: «¡No consigues nada, dolor! Por molesto que seas, nunca admitiré que tú eres un mal».

5. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 43, 123

No ha de extrañarnos que sea más verdadero aquello que Posidonio, íntimo amigo de todos nosotros, sostuvo en el quinto de sus libros referentes a la

naturaleza de los dioses: que, al parecer, los dioses no existen para Epicuro, y que, lo que éste dijo acerca de los dioses inmortales, lo dijo al objeto de conjurar las críticas. Y es que no pudo ser tan inconsciente como para representar a la divinidad similar a un hombrecillo, de trazos sólo superficiales, sin consistencia sólida, provisto de todos los miembros humanos, pero que no se sirve ni siquiera mínimamente de ellos, a alguien diminuto y diáfano, que nada reparte y que a nadie hace favor alguno, que no se cuida absolutamente de nada y que no hace nada. Para empezar, una naturaleza así no puede existir..., y, viéndolo Epicuro, suprime de hecho a los dioses, aunque en su discurso los mantenga.

6. Cicerón, *Sobre la adivinación*, I, 30, 64

Posidonio corrobora también que los moribundos, por su parte, tienen capacidad adivinatoria, mediante aquel ejemplo que cuenta, según el cual un rodio moribundo nombró a seis personas de su misma edad y dijo cuál de ellas iba a morir la primera, cuál la segunda, y así sucesivamente. Pero –según estima Posidonio– los seres humanos pueden soñar de tres modos, a instancia de los dioses: primero, porque el propio espíritu por sí mismo –que, ciertamente, guarda una afinidad con los dioses– tiene la capacidad de ver de antemano; segundo, porque el aire está lleno de espíritus inmortales, en los cuales se manifiestan –por así decirlo– las señales capaces de revelar la verdad; tercero, porque los propios dioses dialogan con los que duermen.

FILÓN DE LARISA

7. Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, 6, 18

Filón, mientras aducía algunos argumentos nuevos, pues apenas podía sostener las cosas que se decían contra la pertinacia de los académicos, no sólo faltó abiertamente a la verdad, como fue censurado por Catulo padre, sino que, como probó Antíoco, se metió en aquello mismo que temía. En efecto, como dijera que nada hay que pueda aprehenderse (pues queremos que esto sea *akatálepton*), si aquella representación (pues esta palabra la usamos ya de manera suficiente en lugar de *phantasia*, en la conversación de ayer) era tal como Zenón la definía, esto es, una representación impresa y formada a partir del objeto de donde procede, (...) cuando Filón invalida y elimina esta definición, elimina el criterio de lo desconocido y de lo conocido: de lo cual se sigue que nada puede aprehenderse; así él, imprudente, se vuelve allí a donde en forma alguna lo quiere. Por eso, todo discurso en contra de la Academia es emprendido por nosotros con el objeto de retener la definición que Filón quiso echar por tierra. Si no la preservamos, concedemos que nada puede percibirse.

8. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 40, 113

Tampoco nuestro Filón podía soportar que los epicúreos despreciaran los placeres suaves y refinados... Y es que éste era capaz de pronunciar, con una insuperable memoria, la mayoría de las sentencias de Epicuro, y con las mismísimas palabras con que habían sido escritas. Por cierto, que recitaba muchas cosas todavía más vergonzosas de Metrodoro, colega de Epicuro en sabiduría.

9. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 235

Los seguidores de Filón afirman que las cosas son inaprehensibles en cuanto al criterio estoico –o sea, la «imagen conceptual»– pero aprehensibles en cuanto a la naturaleza de las propias cosas.

ANTIÓCO DE ASCALÓN

10. Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, 43, 132

Deseo seguir a los estoicos: ¿me lo permite –no digo Aristóteles, a mi juicio, poco más o menos singular en filosofía– Antíoco mismo? Este, que se llamaba académico, habría sido en verdad un auténtico estoico si hubiera hecho unas cuantas modificaciones.

11. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 235

Antíoco introdujo en la Academia el estoicismo; hasta el punto de decirse de él que «lo estoico lo cultiva en la Academia», pues se dedicaba a demostrar que los dogmas estoicos estaban en Platón.

12. Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, 46, 142-143

Uno es el criterio de Protágoras quien considera que lo que a cada quien le parece verdadero, eso es verdadero para cada quien; otro el de los cirenaicos, los cuales consideran que, fuera de las emociones íntimas, no hay criterio alguno; otro, el de Epicuro quien puso todo criterio en los sentidos y en las nociones de las cosas y en el placer; Platón, por su parte, sostuvo que todo criterio de la verdad y la verdad misma, la cual está separada de las opiniones y de los sentidos, son propios del pensamiento y de la mente.

¿Acaso nuestro Antíoco admite alguno de estos criterios? Él, por cierto, ni siquiera el de sus mayores: ¿cuándo, en efecto, sigue o a Jenócrates, cuyos libros acerca de la teoría del lenguaje son muchos y muy estimados, o al propio Aristóteles, más agudo, más pulido que él cual nadie es seguramente? De Crisipo nunca se aparta un pie.

13. Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, 34, 111

Solía decir Antíoco que Filón estaba muy perturbado: que, en efecto, si se tomaba como primera premisa que hay algunas representaciones falsas, y como segunda que éstas en nada difieren de las verdaderas, Filón no se daba cuenta de que, mientras la primera era concedida por él porque le parecía que hay alguna diferencia en las representaciones, esa premisa era eliminada por la segunda mediante la cual niega que las representaciones verdaderas difieran de las falsas; que nada era tan contradictorio. Ello sería así, si nosotros elimináramos por completo la verdad; no lo hacemos, pues observamos tanto las cosas verdaderas como las falsas.

14. Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, 10, 29

Parecía que Antíoco se encaraba en forma más violenta a esta posición. Decía, en efecto, que, dado que los académicos tenían este precepto (pues ya sabéis que a esto lo llamo *dogma*): que nada puede percibirse, no debían ellos fluctuar en su precepto, como lo hacen en las demás cosas, sobre todo porque en él radica el fundamento de su sistema, pues que ésta es la regla de toda la filosofía: la determinación de lo verdadero, de lo falso, de lo conocido, de lo desconocido; que, puesto que adoptan este método y quieren enseñar cuáles representaciones conviene aceptar, cuáles repudiar, ciertamente ellos debieron percibir esta misma de la cual procede todo criterio de lo verdadero y lo falso; que, efectivamente, los dos problemas capitales en la filosofía son éstos: el criterio de la verdad y el grado supremo de los bienes, y que no puede ser sabio el que ignore que existe o el principio del conocimiento o el fin último del apetito, de modo que no sepa de dónde partir o a dónde deba llegar; que, por otra parte, el tener por dudosos estos principios y no confiar en ellos de tal manera que no puedan ser modificados, se aparta muchísimo de la sapiencia. De este modo, pues, más bien se les debería postular a éstos que dijeran que por lo menos ha sido percibido esto solo: que nada puede percibirse.

CICERÓN

15. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, II, 3, 9

Siempre ha sido de mi agrado la costumbre de los peripatéticos y de la Academia de someter a discusión en todas las cuestiones el pro y el contra, no sólo porque de otra manera no es posible hallar qué hay de verosímil en cualquier cuestión, sino también porque éste es el mejor método de ejercitar la retórica.

16. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 5, 11-12

A quienes se admiran de que hayamos preferido seguir el método de esta escuela se les ha respondido de manera suficiente, según nos parece, en los cuatro *Libros académicos*. No es verdad que hayamos asumido la tutela de temas abandonados y relegados, porque, cuando perecen las personas, no sucumben también las opiniones, sino que, en todo caso, pueden éstas echar en falta la brillantez de una autoridad. Así ocurre, en filosofía, con este procedimiento, que consiste en poder disertar frente a todo y en no juzgar sobre asunto alguno sin reserva: tras ser emprendido por Sócrates, retomado por Arcesilao y consolidado por Carnéades, ha tenido vigencia hasta nuestra época (...) Necesariamente han de hacerlo aquellos que, a fin de encontrar la verdad, se han propuesto hablar unas veces en contra, y otras a favor, de todos y cada uno de los filósofos.

Reconozco no haber adquirido habilidad en una cosa tan importante y difícil como ésa, pero me precio de haberlo intentado. Y, aun con todo, no es posible que quienes filosofan según ese procedimiento, no persigan objetivo alguno (...) No es que nos parezca que nada es verdadero; lo que decimos es

que, junto a todo lo verdadero, se halla algo falso, y de tan gran semejanza que no existe ninguna señal segura que permita emitir un juicio y asentir. De lo que se desprende también aquello de que hay muchas cosas probables, por las que, aunque no lleguen a comprenderse, puede regirse, sin embargo, la vida del sabio, ya que ofrecen una apariencia nítida y clara.

17. Cicerón, *Sobre los deberes*, II, 7-8

No soy yo de los que sienten la duda y la incertidumbre en su alma, como quien ha perdido el camino seguro y no tiene un principio cierto que seguir. ¿Qué sería, en efecto, nuestra inteligencia, o mejor nuestra vida, si no sólo se viera privada de un método de raciocinio, sino que incluso le faltara una norma de conducta de la vida? Pero éste no es mi caso, porque, mientras los demás dicen que unas cosas son ciertas y otras inciertas, yo, disintiendo de ellos, digo que unas cosas son probables y otras improbables.

¿Qué puede impedirme a mí el seguir lo que me parece probable y que deje lo contrario, y huir de la arrogancia temeraria de afirmar las cosas resueltamente, lo que es tan contrario a la verdadera sabiduría?

18. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, IV, 4, 7

Pero que cada uno defienda lo que él piensa, porque las opiniones son libres. Yo me mantendré fiel a mi principio y, sin sentirme atado a las leyes de ninguna escuela a la que deba dar necesariamente mi asentimiento en el ámbito de la filosofía, siempre buscaré en cada problema la solución más probable.

19. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, III, 1, 2

La realidad es que ella nos ha dado sólo pequeños destellos de luz, que, nosotros, al estar corrompidos por comportamientos y opiniones malos, apagamos con tal rapidez, que en ninguna parte aparece atisbo alguno de la luz de la naturaleza. Es indudable que las semillas de las virtudes están innatas en nuestras índoles naturales y, si se las permitiera desarrollarse, la naturaleza misma nos conduciría a la vida feliz. Pero lo que sucede en realidad es que, apenas salimos a la luz y se nos reconoce, al momento nos encontramos inmersos en toda depravación y en la perversión extrema de las opiniones, hasta un punto tal que casi da la impresión de que hemos mamado el error junto con la leche de la nodriza. Pero, cuando se nos devuelve a nuestros padres y luego se nos confía a los maestros, entonces nos impregnamos de errores tan diversos que la verdad cede a la vaciedad y la naturaleza misma a la opinión confirmada.

20. Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, 41, 127

Y sin embargo no considero que deban desecharse esas cuestiones de los físicos, pues la consideración y la contemplación de la naturaleza son como el alimento natural de las almas y de los ingenios: por ellas nos elevamos, parece que nos hacemos más altos, miramos desde arriba las cosas humanas y,

pensando en las superiores y celestes, desdeñamos estas cosas nuestras como exiguas e insignificantes. La indagación misma de estas cosas, que son las más grandes y las más ocultas a la vez, tiene su deleite. Pero si se presenta algo que parezca verosímil, el alma se llena de un placer humanísimo.

21. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, I, 13, 30

Lo mismo sucede con los dioses: el argumento más sólido que puede aducirse para creer en su existencia es, en mi opinión, que no existe ningún pueblo tan salvaje, ni nadie que sea tan bárbaro, que no haya albergado en su mente una idea de la divinidad –es cierto que muchos tienen opiniones erróneas sobre los dioses, y ello suele ser el resultado de unas costumbres degradadas; no obstante, todos los hombres creen en la existencia de una fuerza y una naturaleza divinas, convicción que no viene originada por conversación o consenso humano, ni ha recibido el apoyo de las instituciones y las leyes; ahora bien, en toda cuestión, el consenso de todos los pueblos debe ser considerado una ley de la naturaleza.

22. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 37, 93-94

¿No había yo de admirarme de que exista alguien persuadido de que unos cuerpos sólidos e indivisibles se desplazan gracias a la fuerza de su gravedad, y de que la creación del mundo –tan sumamente adornado y hermoso– se produce a partir del choque fortuito de esos cuerpos? No entiendo cómo quien estima que esto ha podido ocurrir no piensa también que, si se reunieran en alguna parte innumerables réplicas de nuestras veintiuna letras –de oro o como quiera que fuesen–, podrían formarse con ellas, al ser arrojadas a tierra, los *Anales* de Enio, de modo que pudieran leerse de seguido. Y es que no sé si la suerte podría ser tan eficaz ni siquiera en el caso de un solo verso (...) Pero, si el choque de los átomos puede crear el mundo, ¿por qué no puede crear un pórtico, un templo, una casa o una ciudad, que son cosas menos trabajosas y, desde luego, mucho más sencillas? No cabe duda de que están farfullando acerca del mundo, con tan gran ligereza que a mí, al menos, me parece que nunca han levantado la vista para mirar este admirable ornato del cielo.

23. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, I, 26, 65

Esta fuerza que produce tantos y tan importantes efectos me parece en verdad divina. ¿Qué es en realidad la memoria de las cosas y de las palabras? ¿Qué es, además, la inventiva? Ciertamente ni siquiera en la divinidad puede concebirse una facultad que la supere. Yo no creo en verdad que los dioses se deleiten con la ambrosía, con el néctar, o con la diosa de la Juventud sirviendo las copas, ni doy crédito a Homero que cuenta que Ganimedes, debido a su belleza, fue raptado por los dioses para servir la bebida a Júpiter; no es una razón justa que justifique el ultraje tan cruel que se le infligió a Laomedonte. Homero imaginaba estas cosas y atribuía a los dioses sentimientos: preferiría que nos hubiera atribuido cualidades divinas a nosotros. ¿Pero cuáles son las

cualidades divinas? La vitalidad, la sabiduría, la inventiva, la memoria. Por esa razón el alma, según digo yo, es divina, una divinidad, como Eurípides se atreve a decir y, si no cabe duda de que la divinidad es aire o fuego, semejante es también el alma del hombre; porque, del mismo modo que la naturaleza celeste carece de tierra y agua, así también el alma humana se halla privada de estos dos elementos. Si existe una especie de quinta esencia, que Aristóteles fue el primero en introducir, esta es la de las divinidades y la de las almas.

24. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, I, 14, 31-15, 32

La prueba principal de que es la propia naturaleza la que emite un juicio tácito a favor de la inmortalidad de las almas es la preocupación que todos los hombres sienten, grandísima sin duda, por lo que acontecerá después de la muerte (...) ¿Pero qué debemos pensar que han tenido en sus mentes en nuestra patria tantos varones que han perdido su vida por ella? ¿Que su nombre se ciñera a los límites estrictos de su vida? Nadie se expondría nunca a la muerte por su patria si no tuviera esperanza de alcanzar la inmortalidad.

25. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, I, 27, 66

Es imposible hallar origen terrestre alguno de las almas, porque en ellas no hay huella de mezcla o composición ni nada que pueda considerarse nacido o modelado a partir de la tierra, nada siquiera que participe o de la humedad, o del aire, o del fuego. Es evidente que en ninguno de estos elementos naturales hay nada que tenga la facultad de la memoria, de la inteligencia, del pensamiento, que conserve el pasado, prevea el futuro y que pueda abarcar el presente. Estas son facultades exclusivamente divinas y nunca se hallará que le puedan venir al hombre de otra fuente que no sea la divinidad. Existe, por lo tanto, una naturaleza y una facultad característica del alma, separada de estos elementos comunes y conocidos. En consecuencia, cualquiera que sea la naturaleza de lo que siente, conoce, vive y es activo, debe ser necesariamente celeste y divina y, por esa razón, eterna. Tampoco la divinidad misma, tal y como nosotros la concebimos, puede ser comprendida de un modo diferente a una inteligencia independiente y libre, separada de todo agregado mortal, que lo percibe y lo mueve todo y provista ella misma de un movimiento eterno. El espíritu humano es de este mismo género y de esta misma naturaleza.

26. Cicerón, *Sobre la república*, VI, 24, 26

Esfuézate, y ten por cierto que sólo es mortal este cuerpo que tienes, y que no eres tú el que muestra esta forma visible, sino que cada uno es lo que es su mente y no la figura que puede señalarse con el dedo. Has de saber que eres un ser divino, puesto que es dios el que existe, piensa, recuerda, actúa providentemente, el que rige, gobierna y mueve ese cuerpo que de él depende, lo mismo que el dios principal lo hace con este mundo, y del mismo modo que aquel mismo dios eterno mueve un mundo que es, en parte, mortal, así también el alma sempiterna mueve un cuerpo caduco.

27. Cicerón, *Leyes*, I, 22, 59

El hombre que se conozca a sí mismo, enseguida se dará cuenta de que hay en él algo divino y considerará que su espíritu es algo así como una imagen consagrada que hay dentro de sí mismo, y siempre realizará y sentirá cosas dignas de tan gran regalo de los dioses; y cuando se haya observado a sí mismo, a fondo, y haya puesto todo a prueba, comprenderá de qué modo ha sido equipado por la naturaleza al venir a la vida; y de cuántos medios dispone para alcanzar y obtener la sabiduría, puesto que desde el primer momento de su vida habrá recibido en su alma y en su mente una especie de conocimientos, incipientes y oscuros todavía, de todas las cosas, pero que una vez iluminados bajo la guía de la sabiduría le harían apreciar que él es un hombre de bien y que por esa misma causa será un hombre feliz.

28. Cicerón, *Leyes*, II, 4, 8

Veo que ésta fue la opinión de los más sabios: la ley no es algo forjado por el talento humano, ni por ningún decreto de los pueblos, sino algo de carácter eterno que rige el mundo entero, en virtud de su sabiduría para mandar y para prohibir. Y decían que esta ley, primera y última, era el pensamiento de la divinidad que obligaba o prohibía cualquier cosa que fuese, siempre de acuerdo con la razón. Por proceder de ella, la ley que los dioses dieron al género humano es justamente elogiada: pues consiste en la razón y en la mente de un ser sabio apta para el mando y para la prohibición.

29. Cicerón, *Leyes*, I, 6, 18

La ley consiste en la razón suprema, grabada en nuestra naturaleza, que nos ordena qué es lo que debe hacerse y prohíbe sus contrarios. Esa misma razón cuando está firmemente desarrollada en el alma del hombre constituye la ley.

30. Cicerón, *En defensa de T. Anio Milón*, 4, 10

En suma, jueces, se trata de una ley no escrita pero natural, una ley que no hemos aprendido, ni leído, ni nos ha sido legada sino que la hemos tomado, sacado y extraído de la propia naturaleza, para la que no hemos sido instruidos o preparados sino que nos es innata y estamos imbuidos de ella: si nuestra vida corriera peligro ante las asechanzas, la violencia y las armas de ladrones o enemigos, todo medio de buscar nuestra salvación se consideraría legítimo.

31. Cicerón, *Cuestiones académicas*, I, 5, 19-20

La parte del bien vivir [los filósofos] la buscaban en la naturaleza y decían que a ésta se debe obedecer, y que en ninguna otra cosa, sino en la naturaleza, se debe buscar aquel sumo bien al que todas las acciones se refieren; y establecían que el límite de las cosas que deben desearse y el grado supremo de los bienes consisten en haber alcanzado, de acuerdo con la naturaleza, todas las cosas tanto en el alma como en el cuerpo y en la vida (...) Mas como bienes

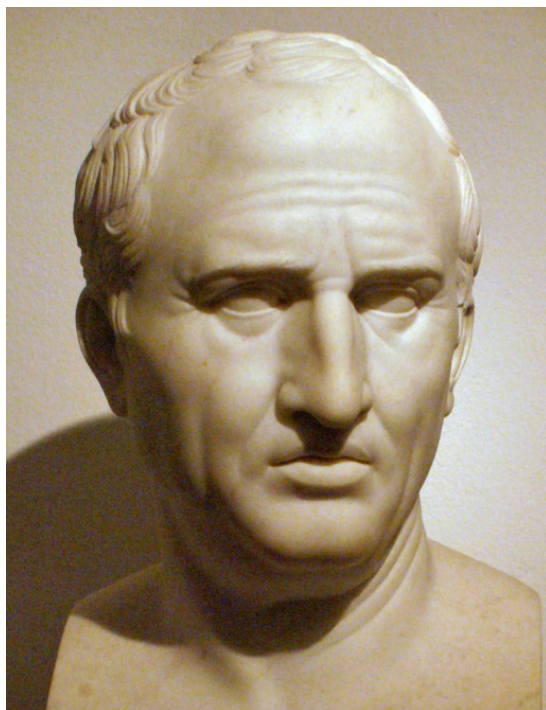
del alma, las cualidades que son idóneas para abrazar la virtud; y éstas eran divididas por ellos en propias de la naturaleza y de carácter moral.

32. Cicerón, *Sobre los deberes*, I, 110

Debe cada uno conservar escrupulosamente sus cualidades personales, no defectuosas, para guardar el decoro que buscamos. Hay que proceder de forma que en nada nos opongamos a la naturaleza humana y, quedando ésta a salvo, obrar en conformidad con nuestro carácter particular, de suerte que, aunque haya otros más dignos y mejores, midamos nuestras inclinaciones con la norma de nuestra condición, y no conviene resistir a la naturaleza ni perseguir lo que no se puede lograr.

33. Cicerón, *Sobre los deberes*, I, 4

De ninguna acción de la vida, ni en el ámbito público ni en el privado, ni en el foro ni en tu casa, ya hagas algo tú solo, ya juntamente con otro, puede estar ausente el deber, y en su observación está puesta toda la honestidad de la vida, y en la negligencia toda la torpeza. Y la investigación de este tema es común a todos los filósofos: ¿quién osará llamarse filósofo sin haber dado precepto alguno sobre el deber?



Busto de Cicerón, copia de un original romano, en el Thorvaldsens Museum de Copenhague.

COMENTARIO DE TEXTO

Cicerón, *Leyes*, I, 23, 61-24, 62

Cuando haya contemplado el cielo, las tierras, los mares y toda la naturaleza y haya visto de dónde proceden, a dónde han de ir a parar, cuándo y cómo han de perecer, qué hay en ellas de mortal y percedero, qué de divino y eterno, cuando casi haya alcanzado al propio dios que modera y rige esas cosas y se haya reconocido a sí mismo no como un habitante de un lugar determinado, rodeado de las murallas de una ciudad, sino como un ciudadano del mundo entero, mirado como una sola ciudad, en medio de tal grandeza del universo y en esta contemplación y conocimiento de la naturaleza, oh dioses inmortales, ¡cómo se conocerá a sí mismo! [de acuerdo con el precepto de Apolo Pitio] ¡Cómo despreciará, cómo mirará con desdén, cómo tendrá en nada lo que el vulgo llama maravilloso!

Y todas estas cosas las protegerá como con una valla con el arte de razonar, con la ciencia de distinguir lo verdadero y lo falso, y con un cierto arte de comprender cuál es la consecuencia de cada cosa y cuál es su contrario. Y cuando se haya dado cuenta de que ha nacido para la comunidad de ciudadanos, pensará que no debe practicar sólo la discusión sutil, sino también el discurso continuo de mayor amplitud ordenado a gobernar a los pueblos, a consolidar las leyes, a castigar a los malvados, a proteger a los honrados, a alabar a los hombres ilustres, a dirigir a los conciudadanos máximas de bienestar y de gloria a propósito para convencerlos, para poder exhortarles al honor, apartarlos de la infamia, consolar a los afligidos, confiar a obras imperecederas los hechos y las decisiones propias de los hombres valientes y de los sabios juntamente con la ignominia de los malvados. De tantos y tan importantes bienes que observan en el hombre los que quieren conocerse a sí mismos, es madre y nodriza la sabiduría.

Este conocido texto ciceroniano, que describe las singulares cualidades físicas y morales que adornan al ser humano, no es sólo una de las más sublimes expresiones de la dignidad humana, sino un compendio del carácter ecléctico de su pensamiento. Puede decirse que en este pasaje se halla una síntesis de todo el eclecticismo ciceroniano y el carácter práctico, ético y antropológico de su concepción filosófica.

En efecto, el texto comienza con unas palabras que incitan al hombre a contemplar el orden y la belleza del universo para descubrir la ley divina que lo rige. Y no para quedarse en ese aspecto contemplativo y teórico del saber, sino para mejor conocer esa ley y ese orden en la interioridad del alma, porque ese es el objeto de la filosofía. Y, una vez conocido a sí mismo, el hombre debe reconocer esa misma norma en sus semejantes para formar con ellos la sociedad del mundo entero y pasar la vida en permanente discusión y diálogo para encontrar lo verdadero, practicando un sano eclecticismo. En ello consiste la virtud máxima: la sabiduría.

En el texto se percibe la presencia de la cosmología platónica, de la física aristotélica y de la ética estoica. Un eclecticismo que elige, según el criterio lógico de Cicerón, lo mejor de cada escuela para aceptar lo más probable o verosímil en todos los ámbitos de la filosofía, ya sea la lógica, la física o la ética, el carácter divino del cosmos y del alma humana, que es capaz de conocerse a sí misma y reconocer su poder divino de guiar la vida de acuerdo con el orden natural, con esa ley que engendra la belleza de los cielos, los mares y la naturaleza y que es la que impulsa al hombre a convertir toda la tierra en una sola ciudad, exhortando a sus conciudadanos a llevar una vida virtuosa, pues la naturaleza conduce a la virtud y esta lleva a una vida feliz.

Esta visión antropológica y ética de la sabiduría y de la vida humana es consecuencia de la formación filosófica del propio Cicerón. Los maestros que frecuentó nos indican claramente el horizonte de su pensamiento. Siendo aún joven asistió a las lecciones de Fedro, el epicúreo y siguió también los cursos del estoico Diodoto. Conoció a fondo el pensamiento de Panecio y estableció vínculos de amistad con Posidonio. Pero, sobre todo, recibió el influjo de Filón de Larisa y escuchó un tiempo las lecciones de Antíoco. Leyó a Platón, a Jenofonte y al Aristóteles exotérico, así como los textos de algunos filósofos de la antigua Academia y del Liceo, aunque siempre interpretados desde la filosofía de su tiempo. De todos recogió algo y en todos buscó soluciones a determinados problemas, salvo quizás de los epicúreos, con los que polemiza agriamente. Él se define como académico de la corriente filoniana, es decir, entiende que la probabilidad positiva está en la base de la filosofía. La fusión de filosofías que presenta es la de sus maestros, aunque la traslada al latín y la amplía cuantitativamente.

Además de este carácter práctico y ecléctico de la filosofía romana que revela el texto ciceroniano, hay indudablemente también otros rasgos destacados. El primero es la insistencia en que, a pesar de la innegable riqueza que aporta el conocimiento del cosmos, la filosofía consiste esencialmente en el conocimiento de uno mismo, según la conocida máxima del oráculo delfico que hizo suya el mismo Sócrates, a quien se refiere en ocasiones Cicerón. Esta destacada dimensión antropológica de la filosofía es sin duda herencia de sus maestros Panecio y Posidonio –quienes, además de la teoría estoica de la *simpatía* o concordia de todos los seres del universo, concibieron al hombre como el vínculo entre todos los elementos del cosmos. Como el mismo Cicerón dijo de Sócrates, ellos volvieron sus ojos de la contemplación del cielo a la interioridad del alma humana, pues todo está regido por la recta razón que es providencia y destino.

Sin duda hay algo nuevo en esta vinculación del hombre con el cosmos, olvidándose de la ciudad. En el texto de Cicerón ya no hay ecos de la dimensión social y política que afirmó Aristóteles y, propiamente, acabó con él. Con Alejandro y Diógenes nace el hombre como individuo, desprovisto de su suelo natural, la ciudad griega. Ahora el individuo debía encontrar una nueva orientación de su vida y una nueva forma de relacionarse con los demás individuos. La filosofía, desde el cinismo al estoicismo, pretende servir para que el hombre

alcance esa autosuficiencia interior que le haga invulnerable a la fortuna y le permita tener una libertad interior que le sirva para vivir como ser humano. Y la contemplación de esa grandeza del cosmos y de su pertenencia a ese mundo divino le hará verse ya libre de las murallas de la ciudad y le permitirá reconocer su limitación y, al mismo tiempo, su propia grandeza y dignidad. Se sentirá, como afirma el texto, como ciudadano del mundo.

Y aquí reside una de las grandes aportaciones de las escuelas helenísticas: la afirmación de una comunidad universal, que vincula a los individuos por la identidad de naturaleza de todos ellos. Así la desaparición de la polis, lejos de suponer una vida solitaria de los hombres, amplió sus lazos sociales hasta la afirmación de la existencia de una comunidad universal de los seres humanos, sin distinción de lengua, nacionalidad, raza ni religión. Una comunidad esbozada en la *República* de Zenón de Citio, que reiterará Séneca y que Cicerón proclama como expresión de la ley común que regía el orden cósmico y que suponía también una simpatía o concordia entre los seres humanos haciéndolos a todos iguales ante la ley. Una ley que no es invención de la mente humana, ni decreto de gobernante alguno, sino que es la misma razón que convierte a los hombres en conciudadanos del mundo. Una ley que lleva necesariamente a convertir la naturaleza en la norma ética que hay que seguir.

La comunidad natural se transforma con ello en una comunidad universal humana, en la unidad del género humano como una familia unida por el vínculo indisoluble de la ley y la justicia. Una justicia que no se halla ya en el universo exterior, sino en la conciencia de todos los hombres –que forman una sola ciudad, pues, como afirma reiteradamente Cicerón, los seres humanos hemos nacido para la justicia y la concordia de acuerdo con nuestra natural sociabilidad y racionalidad, pues nada hay tan semejante ni tan igual a otra cosa que los hombres entre sí, de manera que cualquier definición del hombre vale para todos.

Finalmente, como enumera con amplitud el texto, esta naturaleza sociable y amistosa de los hombres exige una serie de acciones que hagan posible una vida en armonía, pues castigar a los malvados, proteger a los honrados, alabar a los hombres ilustres, consolar a los afligidos no son más que expresiones de esa sabiduría que el hombre que se conoce a sí mismo ha de practicar. Todas ellas pueden incluirse en el principal concepto ético de Cicerón: el deber.

El deber es la forma ética de comportamiento del ser humano consciente de su valor y dignidad. Es la norma de actuación en la vida pública y privada, en la familia y en la vida social, en la intimidad y en la relación con los amigos. En su cumplimiento reside la esencia de la moralidad y de la dignidad de los seres racionales.

DEFINICIONES DE TÉRMINOS

πιθανόν (*piḗthanón*)

El criterio de elección de lo verdadero frente a lo falso parece ser siempre, entre los eclécticos, la probabilidad, es decir, que la norma para elegir lo mejor

en el ámbito teórico y lo más conveniente en la acción es siempre aquello que se nos presenta como probable. Justamente este concepto de probabilidad es lo que separa a los eclécticos del escepticismo académico y, según el testimonio de Cicerón, es el nuevo método que instauro en la Academia su maestro Filón. Así lo asegura: «A nosotros nos concede nuestra Academia, una gran libertad, de suerte que podemos defender con todo derecho lo que se nos presenta como más probable» (*Sobre los deberes*, III, 20).

Y no puede aceptarse que algo sea probable o plausible (πιθανόν) si no se admite la existencia misma de la verdad. Sin embargo, esta es la gran objeción que Antíoco presentará frente al probabilismo de Filón, considerándolo contradictorio, pues si se conoce la verdad no hace falta lo probable y si sigue lo probable es porque no se conoce la verdad.

La respuesta de Filón, que seguirá después Cicerón, es que ellos no son escépticos, pues están seguros de la existencia de la verdad, pero la certeza absoluta es inalcanzable para el hombre, que debe conformarse con seguir lo más razonable, lo más probable, especialmente en el ámbito de la vida práctica. La certeza de Filón y Cicerón es una certeza moral, como la que tiene incluso el sabio que se contenta con ella en su vida práctica. Es la certeza moral que tiene cuando sube a un barco, cuando planta un árbol o cuando se casa o tiene hijos.

Por tanto, la probabilidad es la base del eclecticismo, en cuanto filosofía que ha de elegir las opiniones más probables para encontrar una guía moral. Su fundamento se halla sin duda en la vida y la filosofía de Sócrates, el cual, según le hace decir Jenofonte, afirmaba que «los tesoros que los antiguos sabios dejaron escritos en libros yo los desenrollo y los recorro en compañía de mis amigos y, si encontramos algo bueno, lo seleccionamos» (*Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 14).

Es, en consecuencia, un camino filosófico que pretende huir del dogmatismo tanto como del escepticismo, manteniendo siempre una búsqueda de la verdad dentro de los límites del conocimiento humano. O, como prefiere expresarlo Cicerón, «hay muchas cosas probables, por las que, aunque no lleguen a comprenderse, puede regirse, sin embargo, la vida del sabio, ya que ofrecen una apariencia nítida y clara» (*Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 5, 12).

συγκρητισμός (synkrētismós)

Este término se usa generalmente en la historia de las religiones para significar la mezcla, fusión y asimilación entre diferentes expresiones religiosas para dar forma a una nueva tradición. Se usa especialmente para la época helenística en la que se produce una marcada influencia de creencias orientales en la religión grecorromana.

No obstante, algunos historiadores de la filosofía utilizan este término para referirse al eclecticismo. Sin embargo, hay una notable diferencia entre la mezcla confusa y arbitraria del sincretismo y la deliberada elección de conceptos y términos filosóficos que adoptan los filósofos eclécticos.

Quizás el ejemplo más claro sea el de Filón de Alejandría, que interpreta los textos platónicos como una expresión pagana de las doctrinas de Moisés,

pues no tiene duda alguna de que los filósofos griegos, y especialmente Platón, conocieron de algún modo no explicado la religión mosaica y la armonizaron con la tradición helénica logrando un sincretismo que Filón logró descubrir.

En el otro extremo se halla el eclecticismo de Cicerón, el cual, lejos de aceptar como un dogma la filosofía griega, manifiesta claramente en sus *Cuestiones Académicas* que su método filosófico «consiste en poder disertar frente a todo y en no juzgar sobre asunto alguno sin reserva: tras ser emprendido por Sócrates, retomado por Arcesilao y consolidado por Carnéades, ha tenido vigencia hasta nuestra época (...) Necesariamente han de hacerlo aquellos que, a fin de encontrar la verdad, se han propuesto hablar unas veces en contra, y otras a favor, de todos y cada uno de los filósofos» (*Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 5, 11).

El eclecticismo representa, por tanto, una actitud metodológica y filosófica contraria al sincretismo y más próxima al escepticismo entendido como búsqueda sincera y racional de la verdad. Lejos de dudar de la existencia de la verdad, el ecléctico se niega a permanecer en la incertidumbre, como quien ha perdido el camino seguro y no tiene un principio cierto que seguir, pues una vida humana inteligente no puede verse privada de un método racional y de una norma de conducta. Y, siguiendo ese método, el ecléctico elige aquellas razones que le parecen más probables y actúa de acuerdo con ellas.

Por ello, como ejemplo del mejor eclecticismo, afirma Cicerón que «cada uno defienda lo que él piensa, porque las opiniones son libres. Yo me mantendré fiel a mi principio y, sin sentirme atado a las leyes de ninguna escuela a la que deba dar necesariamente mi asentimiento en el ámbito de la filosofía, siempre buscaré en cada problema la solución más probable» (*Disputaciones Tusculanas*, IV, 4, 7).

Nada más lejos del sincretismo, como confusa amalgama de doctrinas y dogmas, que esta actitud abierta del filósofo que busca las razones de las cosas y construye de acuerdo con ellas su vida personal y moral.

δόγμα (dóγμα)

Antes de que este término alcanzase en el ámbito de la religión el significado de verdad irrefutable y apodíctica que exige una adhesión de fe, para los griegos significaba opinión, creencia, enseñanza o doctrina. Aristóteles lo usa como sinónimo de δόξα. Así se refiere a las llamadas «enseñanzas no escritas» (ἄγραφα δόγματα) de Platón sobre el espacio y el tiempo en la *Física* (IV, 209b).

En cambio, en la filosofía helenística los dogmas son las doctrinas aceptadas por los filósofos de cada una de las escuelas frente a los que mantenían las otras. En este sentido, tanto los estoicos como los epicúreos se sienten satisfechos con sus respectivas doctrinas gnoseológicas, físicas y éticas, pues son lo que les identifica y distingue de las demás posiciones filosóficas. Justamente serán los escépticos los que acusen de dogmáticos a todos los sistemas filosóficos del helenismo, mientras ellos rechazan cualquier dogmatismo como una posición filosófica insostenible, pues, si lo propio del filósofo es buscar la verdad y esta es inaprehensible, lo razonable es mantener la mente en suspenso y seguir la búsqueda (σκέψις).

Sexto Empírico (*Esbozos pirrónicos*, I, 1-4) distingue tres escuelas filosóficas helenísticas: los dogmáticos, que afirman haber encontrado la verdad, como, por ejemplo, los seguidores de Aristóteles, los estoicos y los epicúreos, los académicos, que sostienen que la verdad no puede hallarse, como los seguidores de Clitómaco y Carnéades, y, finalmente, los escépticos, como Pirrón, que se mantienen en la búsqueda de la verdad.

Pero el escepticismo pirroniano no es sino el germen del eclecticismo, pues discípulos de Carnéades son Filón, Antíoco y el mismo Cicerón, cuya postura se halla en el punto medio entre el dogmatismo y el escepticismo radical que niega la posibilidad de encontrar la verdad.

Cicerón, formado en la filosofía griega y seguidor del método eclético que él afirma que fue iniciado por Sócrates y continuado por los académicos, Arce-silao, Carnéades y Filón, considera que el dogma es inaceptable en una sana actitud filosófica, pues el que busca la verdad ha de hacer un uso crítico de la razón para elegir aquellas doctrinas que son más adecuadas para explicar la naturaleza, el conocimiento y la conducta ética del hombre. Su eclecticismo es una postura racional que procura mantener el equilibrio entre la afirmación segura de la realidad de las cosas y la permanencia en la duda y la incertidumbre.

Si el escepticismo es una postura filosófica que huye del cualquier dogmatismo, aunque muchos escépticos son dogmáticos al negar la existencia de la verdad misma, el eclecticismo es una filosofía crítica que somete al juicio de la razón a todas las doctrinas filosóficas que pretendan ser irrefutables y apodícticas, es decir, dogmáticas.

καθῆκον (*kathêkon*)

Este término fue usado por primera vez por Zenón para referirse al deber, es decir, a aquello que es apropiado a cada uno (κατὰ τινος ἥκειν) (D.L., VII, 108). Es, por tanto, una categoría moral que incluye todas las acciones humanas que, no siendo en sí mismas ni virtudes ni vicios, la razón nos persuade a realizar, como honrar a los padres y a los hermanos o frecuentar el trato con los amigos. Según Cicerón, este término griego (καθῆκον) debe traducirse al latín como *officium*, es decir, deber, que es el tema de su última obra escrita, *De officiis*, un tratado moral dedicado a su hijo Marco, que pretende formar a todos los ciudadanos en el cumplimiento del deber de una forma racional.

Panecio había escrito antes un tratado incompleto *Sobre los deberes* y Cicerón reconoce que lo tomó como modelo, porque era un tratado estoico, que recogía la herencia de Sócrates y Platón armonizándola con la ética aristotélica, es decir, una genuina obra ecléctica en el ámbito de la filosofía práctica.

El mayor atractivo del tratado *Sobre los deberes* de Cicerón se halla en la conexión que establece entre la vida conforme a la naturaleza, la virtud y el deber, defendiendo con claridad la supeditación del placer y la utilidad al bien moral (*bonum honestum*), que en la vida ordinaria se traduce en la realización de las acciones apropiadas, en el deber de actuar siempre cultivando la medida, el orden y la belleza en las acciones (*decorum*).

La virtud y el deber considerados perfectos sólo están al alcance de los sabios, pero a Cicerón le preocupan los deberes medios, los que son apropiados para los seres humanos que pretenden disfrutar de una vida inteligente y feliz en la medida de sus posibilidades. Y, en ese marco, el deber no es más que la práctica de las cuatro virtudes cardinales de forma decorosa, es decir, «este decoro que brilla en la vida mueve a la aprobación de las personas con quienes se vive por el orden, la coherencia y la templanza en todas las palabras y en todos los actos» (*Sobre los deberes*, I, 98).

Deber es la propensión natural a investigar la verdad, a practicar la justicia sin hacer daño a nadie, a tener un espíritu noble y magnánimo y a hablar y actuar siempre con medida y ornato, como si fuéramos actores a quienes se permite realizar la interpretación más apropiada a la naturaleza de cada uno.

En una palabra, los deberes no son sino las acciones que el hombre ha de llevar a cabo de acuerdo con su naturaleza racional y con sus propias cualidades personales, deliberando como Hércules qué forma de vida escoger, si una vida de placer o de virtud, y sufriendo las penalidades necesarias para alcanzar el fin hermoso y difícil que perseguimos. Y, para el que actúa conforme al deber y el decoro, el fin más apropiado es convertir la vida en una obra de arte, llena de belleza y armonía en convivencia con los demás seres humanos.

TEXTOS – BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Reale, G., Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo I, Antigüedad y Edad Media, Barcelona, Herder, 1995, p. 250*

Al igual que Filón y Antíoco son los representantes más típicos del eclecticismo en Grecia, Cicerón es el representante más típico del eclecticismo romano. Antíoco se sitúa decididamente a la derecha de Filón, para emplear una metáfora moderna, mientras que Cicerón sigue más bien la línea de Filón. El primero elabora un eclecticismo decididamente dogmático, mientras que el segundo es partidario de un eclecticismo que de modo cauto y moderado se aproxima al escepticismo. No hay duda de que, desde el punto de vista filosófico, Cicerón se halla por debajo de ambos y no ofrece ninguna novedad comparable a las formulaciones del probabilismo positivo de Antíoco o a la sagaz crítica antiescética de Filón.

Si nos ocupamos de Cicerón en una historia de la filosofía antigua, es más por motivos culturales que teóricos. En primer lugar, Cicerón nos brinda en cierto sentido el más hermoso paradigma de la más pobre de las filosofías, que mendiga jirones de verdad a todas las escuelas. En segundo lugar, Cicerón es con mucho el más eficaz, el más vasto y el más famoso puente a través del cual la filosofía griega se vuelca en el área de la cultura romana y, más tarde, en todo Occidente. Tampoco es éste un mérito teórico, sino un éxito de mediación, de difusión y de divulgación cultural. Todo ello no es óbice para que Cicerón tenga intuiciones felices, e incluso agudas, sobre problemas particulares, especialmente sobre problemas morales –el *De officiis* y las *Tusculanae* son, con

gran probabilidad, sus obras más vitales– y lleve a cabo penetrantes análisis. Sin embargo, se trata de intuiciones y de análisis que se sitúan, por así decirlo, en los sectores ínfimos de la filosofía. Sobre los problemas más elevados poco tiene que decir como sucede con todos los demás representantes de la filosofía romana.

Los maestros que frecuentó Cicerón nos indican con claridad cuál era el horizonte de su pensamiento. En su juventud asistió a las lecciones del epicúreo Fedro y, más tarde, a las del también epicúreo Zenón. Frecuentó los cursos del estoico Diodoto, conoció a fondo el pensamiento de Panecio y estableció estrechos vínculos de amistad con Posidonio. Fue influido de modo decisivo por Filón de Larisa y, durante una temporada, asistió a las clases de Antíoco de Ascalón. Leyó a Platón, a Jenofonte, al Aristóteles exotérico y a algunos filósofos de la antigua Academia y del Peripato, pero siempre dentro de los parámetros de la filosofía de su tiempo. De todos recogió algo y en todos buscó soluciones a determinados problemas, salvo quizás en los epicúreos, con los cuales polemizó de manera muy enérgica. Él mismo se definió como académico de la corriente filónica: también para él en la base de la filosofía se encuentra la probabilidad positiva. Al llevar a cabo una ecléctica fusión de diversas corrientes, Cicerón no contribuyó de un modo esencial en los aspectos teóricos, puesto que dicha fusión ya había sido realizada por los maestros que él había tenido ocasión de escuchar. Cicerón, en definitiva, se limitó a replantearla en términos latinos y a amplificarla cuantitativamente.

Abbagnano, N., *Historia d la filosofía, Vol. I, Barcelona, Hora, 2000, p. 198.*

Las tres grandes escuelas filosóficas postaristotélicas, estoicismo, epicureísmo y escepticismo, aun en el desacuerdo de sus postulados teóricos, muestran un acuerdo fundamental en sus conclusiones prácticas. Las tres sostienen que el fin del hombre es la felicidad y que la felicidad consiste en la ausencia de turbación y en la eliminación de las pasiones; las tres ponen el ideal del sabio en la indiferencia respecto a los motivos propiamente humanos de la vida. Esta concordancia en el terreno práctico debía necesariamente limar el antagonismo de las respectivas posiciones teóricas y aconsejar evidentemente el hallazgo de un terreno donde encontrarse y en el cual las tres direcciones pudieran conciliarse y fundirse. El eclecticismo (de *eklegein*, escoger), representa precisamente esta tendencia.

Las condiciones históricas favorecieron el eclecticismo. Después de la conquista de Macedonia por parte de los romanos (168 a.C.), Grecia había llegado a ser una provincia del Imperio romano. Roma empezó a cultivar y a acoger la filosofía griega, que se convirtió en un elemento indispensable de la cultura romana. Y, por su parte, la filosofía griega fue adaptándose gradualmente a la mentalidad romana. Pero ésta era poco apta para dar realce a divergencias teóricas, de las cuales no nacía una diferencia en la conducta práctica; de modo que el intento de escoger en las doctrinas de las diferentes escuelas los

elementos que se prestaran a ser conciliados y fundidos en un cuerpo único, halló el más fuerte apoyo en la mentalidad romana. Pero puesto que la elección de tales elementos suponía un criterio, se llegó a admitir como criterio el acuerdo común de los hombres (*consensus gentium*) sobre ciertas verdades fundamentales, admitidas como subsistentes en el hombre independientemente y antes de cualquier investigación.

La orientación ecléctica apareció por vez primera en la escuela estoica, tuvo preponderancia por largo tiempo en la Academia y fue acogida también por la escuela peripatética. Sólo los epicúreos se mantuvieron ajenos al eclecticismo y permanecieron fieles a la doctrina de su maestro.

Brochard, V., *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 239-240.

Filón fue un espíritu razonable y moderado. En lógica, combatió el dogmatismo, no por el placer de destruir, sino para reaccionar contra las pretensiones orgullosas de los estoicos. Lejos de dejarse llevar por el ardor de la disputa, se dedicó con tanta buena fe como sagacidad a reemplazar la certeza absoluta, que, según él, nos es inaccesible, por su equivalente práctico: la probabilidad. Una filosofía que nos deja, a lo menos, la esperanza y la posibilidad de alcanzar la verdad, no es una mala filosofía. No desalienta la indagación, pero nos prohíbe una satisfacción demasiado grande de nosotros mismos. Es a la vez modesta y laboriosa. En moral, Filón tomó partido también por las opiniones medianas. Desconfió de las grandes palabras, y no conoció esa virtud hosca: los cabellos erizados, la frente arrugada y sudorosa, solitaria en la punta de una roca, de la que tan elocuentemente ha hablado nuestro Pascal. La suya no es ya jovial y retozona; no está acostada suavemente en el seno de la ociosidad tranquila y no estima tampoco, aunque se le acuse a menudo de esto, que la ignorancia y la incuria sean dos almohadas suaves para una cabeza bien formada. Es más grave, más razonable, más mesurada, más burguesa, en cierto modo, y su principal mérito es quizá que, sin ser vulgar, se encuentra al alcance de todo el mundo.

Con él la Academia nueva alcanzó su apogeo. Ella conservó lo que había de excelente en Carnéades, con una preocupación más viva por las cosas morales, con no sé qué de más templado y de más suave. Mejor que nadie, Filón nos permite hacernos una idea de lo que fueron esos filósofos tratados tan mal por la historia. Espíritus agudos y sutiles, elocuentes sin afectación y enemigos de todo pedantismo, abiertos a todas las ideas justas sin dejarse engañar por las palabras, seguros en sus amistades, los nuevos académicos fueron los más amables de todos los filósofos. Con toda seguridad, valen más que su reputación. La filosofía de Cicerón, que es la suya, a pesar de sus lagunas y de sus debilidades no es una filosofía despreciable, y no constituye uno de sus menores méritos haber sabido conquistar y conservar la preferencia de Cicerón.

Román Alcalá, R., *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*, Córdoba, Berenice, 2007, pp. 163-164 y 168.

La historia personal de Antíoco es la historia de la decadencia de la Academia, y él es el epílogo necesario. Formó parte, como discípulo fiel, de la escuela de Filón durante mucho tiempo, aunque se separó de ella y la atacó con saña, su pensamiento encierra la propia evolución del pensamiento escéptico y los motivos críticos que le llevaron a dejar el escepticismo y acercarse de nuevo al dogmatismo. Nació en Ascalón hacia el 130 a.C, y no sabemos cuándo llegó a Atenas, pero allí siguió las enseñanzas del estoico Mnesarco y del escéptico Filón. Aquí lo encontró Cicerón en el 79 a.C. cuando emigró desde Roma por la dictadura de Sila. Enseñaba con fama y era el jefe de la Academia. Su separación de la escuela escéptica se suele datar sobre esa época. Sexto dice que Antíoco hizo entrar el estoicismo en la Academia, hasta el punto que lo acusa de enseñar el estoicismo en la Academia, además de demostrar, erróneamente, que las doctrinas estoicas ya estaban presentes en Platón y Aristóteles. Cicerón alaba la amenidad de su discurso, el brillo de sus argumentos y su capacidad retórica, por lo que sentía por él un gran afecto y admiración (...)

Antíoco tenía tendencia hacia todas las doctrinas más dogmáticas de la Academia, abandonando las más escépticas. Partía de una interpretación de la historia de la Academia que rompe con la línea defendida por Filón, y anula el fuerte sesgo escéptico de los seguidores platónicos. Él apuesta desde el principio por defender una dialéctica finitista de Platón, un sistema perfecto, finito, determinado y seguro que había pasado a los peripatéticos y a los académicos entre los que sólo notaba, a su juicio, una diferencia de nombre, frente a una substancial coincidencia en sus posiciones filosóficas.

Desde su punto de vista, fue Arcesilao el responsable de aplicar a las doctrinas de Platón un método de libre interpretación que, enlazando con la declaración de ignorancia socrática, había convertido la filosofía platónica en algo difuso y poco seguro. Para Antíoco, estaba clarísima la diferencia entre la Academia antigua y la nueva, esta última se había alejado de la primera, y él se propuso como tarea restaurar la tradición. Según su parecer, ni Sócrates ni Platón podían ponerse entre el número de los que dudan, el discípulo porque dejó un sistema cerrado y perfecto, el maestro porque la modestia por él mostrada era una estrategia para sorprender a su adversario con pura ironía.

Störig, H. J., *Historia universal de la Filosofía*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 234-235.

En un tiempo en que los componentes culturales romanos, griegos y orientales se compenetraban y fundían de un modo sin precedentes, en que el Imperio romano incluía a otros numerosos pueblos aparte de los ya nombrados, resultaba natural que también en el campo de la filosofía tuviera lugar una aproximación y mezcla de las escuelas. Junto a esta situación general, otras dos circunstancias estimularon el desarrollo de la filosofía hacia el eclecticismo,

hacia la fusión de sistemas. Por un lado, el hecho de que todos los sistemas –el estoicismo, el epicureísmo, junto a ellos los antiguos, pero que aun perduraban, de Platón y Aristóteles, y por último el escepticismo, que combatía a todos en igual medida– no habían sido creados por los romanos mismos, sino por Grecia, esto es, habían sido importados de fuera. Por ello, el romano culto se acercaba a ellos de antemano con la tendencia a examinarlos sin prejuicios y escoger el que le pareciera correcto (de ahí el nombre ecléctico, literalmente, el que escoge). La segunda circunstancia era la disposición de los romanos, que ya hemos mencionado, a no concebir nunca el trabajo del pensamiento filosófico como un fin en sí mismo, sino como medio para la orientación práctica en el mundo y para el recto actuar, con lo que llegaron a escoger lo que fuera conveniente para ello y combinarlo en una nueva unidad.

El representante más destacado de este eclecticismo romano es Marco Tulio Cicerón, 106-43 a. C., formado en Grecia, relevante orador y hombre de estado. Nombremos de entre sus escritos las *Investigaciones Académicas*, *Sobre el bien y el mal supremos*, *Del deber*, y *De la naturaleza de los dioses*. En ellas, Cicerón presenta, para un público amplio y culto, en una lengua deslumbrante, que lleva el estilo latino a su máximo esplendor, sus opiniones filosóficas, en las cuales, sobre la base de un escepticismo de hombre de mundo, confluyen pensamientos de las escuelas más diversas. Dado que la tarea de la filosofía no sólo consiste en crear sistemas originales, sino, en la misma medida, en transmitirlos a la conciencia general y en su realización práctica, no debe menospreciarse el trabajo de un hombre semejante.

FUENTES

- CICERÓN, M.T., *Cuestiones Académicas*, trad. J. Pimentel, México, UNAM, 1990. (Textos 7, 10, 12-14, 20 y 31)
- CICERÓN, M.T., *Discursos*, IV, trad. de J. M. Baños, Madrid, Gredos, 1994. (Texto 30)
- CICERÓN, M.T., *Disputaciones tusculanas*, trad. de A. Medina, Madrid, Gredos, 2005. (Textos 4, 15, 18, 19, 21 y 23-25)
- CICERÓN, M.T., *La república; Las Leyes*, trad. de J. M. Núñez, Madrid, Akal, 2012. (Textos 27-29)
- CICERÓN, M.T., *Sobre la adivinación; Sobre el destino; Timeo*, trad. de A. Escobar, Madrid, Gredos, 1999. (Texto 6)
- CICERÓN, M.T., *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. de A. Escobar, Madrid, Gredos, 1999. (Textos 5, 8, 16 y 22)
- CICERÓN, M.T., *Sobre la república*, trad. de A. D'Ors, Madrid, Gredos, 1984. (Texto 26)
- CICERÓN, M.T., *Sobre los deberes*, trad. de J. Guillén, Madrid, Alianza, 2015. (Textos 1-3, 17, 32 y 33)
- SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, trad. de A. Gallego y T. Muñoz, Madrid, Gredos, 1993. (Textos 9 y 11)

BIBLIOGRAFÍA

- CICERÓN, M.T., *Cartas*, trad. M. Rodríguez-Pantoja, Madrid, Gredos, 2008, 4 vols.
- CICERÓN, M.T., *Del supremo bien y mal*, trad. de V.-J. Herrero, Madrid, Gredos, 1987.

- CICERÓN, M.T., *La amistad*, trad. de J. Guillén, Madrid, Trotta, 2002.
- CICERÓN, M.T., *Paradojas de los estoicos*, trad. J. Pimentel, México, UNAM, 2000.
- CICERÓN, M.T., *Sobre el orador*, trad. de J.J. Iso, Madrid, Gredos, 2002.
- DILLON, J.M., LONG, A.A. (eds.), *The Question of «Eclecticism»: Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- GUILLÉN, J., *Teología de Cicerón*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1999.
- GUILLÉN, J., *Héroe de la libertad. Vida política de Marco Tulio Cicerón*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981, 2 vol.
- LLANO, F.A., *El gobierno de la razón: la filosofía jurídico-política de Marco Tulio Cicerón*, Pamplona, Editorial Aranzadi, 2017.
- MACROBIO, A.A.T., *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, trad. de F. Navarro, Madrid, Gredos, 2005.
- RICHTER, D.S., *Cosmopolis. Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- VOGT, K.M., *Law, Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- WOOLF, R., *Cicero. The philosophy of a Roman sceptic*, New York, Routledge, 2015.

ENLACES A ARTÍCULOS ELECTRÓNICOS

- FERNÁNDEZ BEITES, P., RODRÍGUEZ CAMAÑO, R., «El problema del conocimiento en los Académica de Cicerón», en *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*, 4, 1993, 49-72.
<https://revistas.ucm.es/index.php/CFCL/article/view/CFCL9393120049A/34847>
- FERNÁNDEZ BURILLO, S., «Bienes y deberes: ética y cultura en Cicerón», en *Anuario filosófico*, 34, 71, 2011, 777-790.
<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/794/4/4.%20BIENES%20Y%20DEBERES%20%20c3%89TICA%20Y%20CULTURA%20EN%20CICERON%20c3%93N%20c%20SANTIAGO%20FERNANDEZ%20BURILLO.pdf>
- GARCÍA VALVERDE, J.M., «Cicerón y la filosofía helenística. (Algunas reflexiones sobre la originalidad y las fuentes del pensamiento ciceroriano)», en *Fragmentos de Filosofía*, 5, 2007, 115-133.
<https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/28717/Ciceron%20y%20la%20filosofia%20helenistica.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- GUILLÉN, J., «Actitud filosófica de Cicerón», en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 124-126, 1990, 35-83.
<https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000003300&page=1&search=&lang=es>
- MÍNGUEZ, C. «La Ciencia en el Estoicismo: Posidonio de Apamea», en *Thémata: Revista de filosofía*, 17, 1996, 75-90.
<http://institucional.us.es/revistas/themata/17/04%20Minguez.pdf>
- PINEDA, C.F., «Cicerón: el decorum y la moralidad de la retórica», en *Praxis Filosófica*, 35, 2012, 257-282.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-46882012000200012

Apéndice

CUADRO CRONOLÓGICO

AÑO	ACONTECIMIENTO HISTÓRICO	FILOSOFÍA	ESCUELAS
444	Protágoras redacta la constitución de Turios	Nacimiento de Antístenes	
427		Nacimiento de Platón	
≈412		Nacimiento de Diógenes	
408		Nacimiento de Espeusipo	
404	Fin de la Guerra del Peloponeso		
399	Juicio y muerte de Sócrates		
396		Nacimiento de Jenócrates	
387	Paz de Antálcidas		Platón funda la Academia
384		Nacimiento de Aristóteles	
371	Epaminondas derrota a los espartanos en Leuctra	Nacimiento de Teofrasto	
367			Aristóteles ingresa en la Academia
≈365		Muerte de Antístenes	
360		Nacimiento de Pirrón	
359	Filipo II, rey de Macedonia		
347		Muerte de Platón	Espeusipo, director de la Academia
341		Nacimiento de Epicuro	
339			Jenócrates, director de la Academia
338	Batalla de Queronea		
336	Alejandro, rey de Macedonia		
335			Aristóteles funda el Liceo

APÉNDICE
IGNACIO GARCÍA PEÑA Y PABLO GARCÍA CASTILLO

AÑO	ACONTECIMIENTO HISTÓRICO	FILOSOFÍA	ESCUELAS
≈333		Nacimiento de Zenón de Citio	
331	Alejandro derrota a Darío III en Gaugamela. Fundación de Alejandría		
330		Nacimiento de Cleantes de Aso	
323	Muerte de Alejandro Magno	Muerte de Diógenes de Sínope	Teofrasto, director del Liceo
322	Ptolomeo I, rey de Egipto. Muerte de Demóstenes	Muerte de Aristóteles	
317	Demetrio de Falero gobierna Atenas		
314			Polemón, director de la Academia
307	Demetrio Poliorcetes toma Atenas		
306			Epicuro funda el Jardín
300			Zenón de Citio funda la Estoa
≈297	Fundación del Museo y la Biblioteca de Alejandría		
287		Muerte de Teofrasto	Estratón de Lámpsaco, director del Liceo
283	Ptolomeo II Filadelfo, rey de Egipto		
280	Zenódoto de Éfeso, director de la Biblioteca de Alejandría	Nacimiento de Crisipo	
≈270		Muerte de Pirrón	Crates, director de la Academia
271		Muerte de Epicuro	Hermarco de Mitilene, director del Jardín
269			Licón de Tróade, director del Liceo
≈265			Arcesilao, director de la Academia
264	Comienzo de la Primera Guerra Púnica		
261		Muerte de Zenón de Citio	Cleantes de Asos, director de la Estoa

APÉNDICE
IGNACIO GARCÍA PEÑA Y PABLO GARCÍA CASTILLO

AÑO	ACONTECIMIENTO HISTÓRICO	FILOSOFÍA	ESCUELAS
≈250			Polístrato, director del Jardín
241	Final de la Primera Guerra Púnica		
240			Lácides de Cirene, director de la Academia
≈230		Muerte de Cleantes	Crisipo de Solos, director de la Estoa
224			Aristón de Ceos, director del Liceo
218	Comienzo de la Segunda Guerra Púnica		Dionisio de Trampta, director del Jardín
215			Telecles y Evandro, directores de la Academia
≈214		Nacimiento de Carnéades de Cirene	
212	Muerte de Arquímedes en el asedio de Siracusa		
205		Muerte de Crisipo	Zenón de Tarso, director de la Estoa
204			Basilides de Tiro, director del Jardín
202	Escipión derrota a Aníbal en Zama		
201	Fin de la Segunda Guerra Púnica		
185		Nacimiento de Panecio de Rodas	
166		Muerte de Telecles	Evandro dirige la Academia en solitario
165			Carnéades de Cirene, director de la Academia
≈158		Nacimiento de Filón de Larisa	Critolao, director del Liceo. Diógenes de Babilonia, director de la Estoa
155	Carnéades, Critolao y Diógenes de Babilonia son enviados a Roma		
≈150			Apolodoro de Atenas, director del Jardín
149	Inicio de la Tercera Guerra Púnica		

APÉNDICE
IGNACIO GARCÍA PEÑA Y PABLO GARCÍA CASTILLO

AÑO	ACONTECIMIENTO HISTÓRICO	FILOSOFÍA	ESCUELAS
146	Batalla de Corinto Fin de la Guerra Aquea Fin de la Tercera Guerra Púnica		
≈140			Antípatro de Tarso, director de la Estoa
137			Carnéades el Joven, director de la Academia
≈135		Nacimiento de Posidonio	
131			Crates de Tarso, director de la Academia
130		Nacimiento de Antíoco de Ascalón	
129		Muerte de Carnéades de Cirene	Panecio de Rodas, director de la Estoa
127			Clitómaco, director de la Academia
110		Muerte de Panecio	Filón de Larisa, director de la Academia Zenón de Sidonia, director del Jardín
106		Nacimiento de Cicerón	
≈94		Nacimiento de Lucrecio	
86	Posidonio, enviado a Roma como embajador de Rodas		
84		Muerte de Filón de Larisa	
80		Nacimiento de Enesidemo	
≈75			Fedro, director del Jardín
≈69		Muerte de Antíoco de Ascalón	Patrón, director del Jardín
60	Primer triunvirato: Pompeyo, César y Craso		
53		Muerte de Lucrecio	
44	Asesinato de Julio César		
43	Segundo triunvirato: Marco Antonio, Lépido y Octaviano	Muerte de Cicerón	
≈40		Andrónico de Rodas organiza las obras de Aristóteles en Roma	

APÉNDICE
IGNACIO GARCÍA PEÑA Y PABLO GARCÍA CASTILLO

AÑO	ACONTECIMIENTO HISTÓRICO	FILOSOFÍA	ESCUELAS
30	Muerte de Marco Antonio y Cleopatra		
27	Formación del Imperio Romano		
10		Muerte de Enesidemo	
4 a.C.		Nacimiento de Séneca	
50 d.C.		Nacimiento de Epicteto	
65		Muerte de Séneca	
79	Erupción del Vesubio		
≈94	Domiciano expulsa a los filósofos de Roma		
121		Nacimiento de Marco Aurelio	
135		Muerte de Epicteto	
≈160		Nacimiento de Sexto Empírico	
161	Marco Aurelio, emperador		
180		Muerte de Marco Aurelio	
≈204		Nacimiento de Plotino	
212	Caracalla concede la ciudadanía a todas las provincias romanas		
220		Muerte de Sexto Empírico	
234		Nacimiento de Porfirio	
244			Plotino funda su escuela en Roma
250		Nacimiento de Jámblico	
270		Muerte de Plotino	
301		Porfirio publica la Vida de Plotino y las Enéadas	
305		Muerte de Porfirio	
325	Concilio de Nicea	Muerte de Jámblico	
330	Constantinopla, capital del Imperio		
412		Nacimiento de Proclo	
485		Muerte de Proclo	

Biografía



IGNACIO GARCÍA PEÑA (Salamanca, 1982) es profesor del Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca desde 2010. La mayoría de sus investigaciones se circunscriben al ámbito de la filosofía griega y helenística, con especial atención a la figura de Platón.



PABLO GARCÍA CASTILLO (Aldeanueva del Camino, 1948), actualmente jubilado, fue profesor de la Universidad de Salamanca durante 42 años, conciliando los estudios acerca del Humanismo salmantino y la filosofía española con su especialización en la filosofía antigua y medieval, en la que Plotino ocupa un lugar privilegiado.

Terminose de editar esta obra en 16 de septiembre,
día mundial para recordar la importancia
de la capa de ozono, constante preocupación
por la naturaleza de los filósofos helenísticos
y sus consecuencias para la vida.

Documentos Didácticos, 165

En esta obra se recogen materiales muy diversos, que pretenden servir de complemento a la docencia de las asignaturas relacionadas con la filosofía helenística.

El trabajo, fruto de un Proyecto de Innovación y Mejora Docente, supone la continuación de los *Materiales didácticos de Historia de la Filosofía Antigua*, conservando su estructura en lo fundamental: indicando objetivos y actividades y ofreciendo selecciones de textos, comentarios, definiciones de términos y repertorios bibliográficos.

Empleamos la expresión «filosofía helenística» en un sentido más historiográfico que histórico, pues incluimos las escuelas de los denominados socráticos menores, cronológicamente anteriores a Aristóteles, y no separamos lo helenístico de lo romano. Antes bien, el hilo conductor de la obra lo conforman las distintas corrientes y escuelas, que en esta época se configuran y desarrollan de manera muy definida.

Se trata, en cualquier caso, de un periodo fructífero e interesantísimo en la historia de la filosofía, cuya comprensión se pretende facilitar gracias al conjunto de herramientas que aquí se recogen.

