

Werther Gonzales León
EDITOR

FILOSÓFICA FÍAHELENÍSTICA

Tras los vestigios de la naturaleza

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador



FILOSOFÍA HELENÍSTICA

Tras los vestigios de la naturaleza

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
CONSEJO EDITORIAL

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria

Prof. Martín Aulestia Calero

Prof. Pablo Meriguet

Prof.^a Natasha Sandoval

La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL es un proyecto impulsado por la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador (UCE) y Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, gracias a un convenio de cooperación académica firmado en 2022. Este esfuerzo reúne a especialistas nacionales e internacionales en Filosofía y Ciencias Sociales, promoviendo el diálogo entre diversas corrientes de pensamiento y fortaleciendo la investigación y el pensamiento crítico en Ecuador y la región, desde la Universidad Pública.

Iniciativas como esta son clave para la difusión del pensamiento filosófico, pues ayudan a formar ciudadanos comprometidos y reflexivos respecto a su contexto social. Agradecemos al Dr. Patricio Espinosa, Ph.D., Rector de la Universidad Central del Ecuador, por su apoyo a este proyecto, que refuerza el compromiso, indispensable en la Universidad contemporánea, con el desarrollo de la Filosofía y las Ciencias Sociales. También reconocemos a la Dra. Julieta Logroño, Vicerrectora Académica, a la Dra. Katherine Zurita, Vicerrectora de Investigación e Innovación, y al Dr. Silvio Toscano, Vicerrector Administrativo y Financiero, por su respaldo fundamental para consolidar este espacio de reflexión. Agradecemos, además, al MSc. Edison Benavides, director de la Editorial Universitaria, por su colaboración para hacer realidad esta Colección, lo que refleja el compromiso de la UCE con la difusión del conocimiento.

Finalmente, nos complace presentarles la COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL como un espacio clave para el desarrollo del pensamiento crítico, que contribuye al debate y la reflexión sobre los desafíos contemporáneos de nuestra sociedad.

MSc. Jorge Piedra

DECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Dra. Daisy Valdivieso

SUBDECANA

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Werther Gonzales León
(editor)

FILOSOFÍA HELENÍSTICA

Tras los vestigios de la naturaleza

Étienne Helmer
Jorge Lorca Leiva
Víctor Hugo Vásquez Gómez
Genaro Valencia Constantino
Óscar Flantrmsky Cárdenas
Ramón Román Alcalá
María Fernanda Toribio Gutiérrez
Marisa Divenosa
Ignacio Marcio Cid
Estiven Valencia Marín
Fernando Martín De Blassi
Raúl Gutiérrez
José Manuel Redondo Ornelas

Prólogo de Jan Kerkmann

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
EDITORIAL UNIVERSITARIA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

Filosofía helenística. Tras los vestigios de la naturaleza
Werther Gonzales León (editor)
1.ª edición | noviembre de 2024
ISBN | 978-9942-7308-0-0

Editorial Universitaria
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+ 593 (02) 2524033
Director: MSc. Edison Benavides
Supervisión de diagramación | Ing. Christian Echeverría
Edición de textos | Lcdo. Marcelo Acuña
editorial@uce.edu.ec

Filosófica Editorial
Eloy Alfaro
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador
DECANO | MSc. Jorge Piedra
SUBDECANA | Dra. Daisy Valdivecio

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,
Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador
Pablo Meriguet
Universidad Central del Ecuador
Natasha Sandoval
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales
CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA
Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
Werther Gonzales León, Universität Jena, Alemania
Miguel Diaz, Universität Bonn, Alemania
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania
Micaela A. Diaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e
ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Índice

PRÓLOGO.....	13
<i>Jan Kerkmann</i>	
INTRODUCCIÓN. LA CUESTIÓN DE LA NATURALEZA EN LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA.....	21
<i>Werther Gonzales León</i>	
PRIMERA SECCIÓN	
EL PERRO Y LAS DÁDIVAS DE LA NATURALEZA	
CAPÍTULO I. VERDAD Y POBREZA DE SÓCRATES A DIÓGENES, EL CÍNICO.....	41
<i>Étienne Helmer</i>	
CAPÍTULO II. ALGUNAS CONSIDERACIONES ESTÉTICAS SOBRE CINISMO.....	69
<i>Jorge Lorca Leiva</i>	
CAPÍTULO III. LIBERTAD DE PALABRA Y CONTRACULTURA CÍNICA.....	101
<i>Víctor Hugo Vásquez Gómez</i>	
SEGUNDA SECCIÓN	
EL DESTINO Y LA CONCORDANCIA CON LA NATURALEZA	
CAPÍTULO IV. VIVIR <i>KATÀ PHÝSIN</i> , LA ARMONÍA ESTOICA ENTRE LA VOLUNTAD DIVINA Y EL <i>ÉTHOS</i> HUMANO.....	133
<i>Genaro Valencia Constantino</i>	
CAPÍTULO V. LA IMPORTANCIA DE LA FÍSICA ESTOICA PARA LA COMPRENSIÓN DE LA DIVINIDAD.....	165
<i>Óscar Giovanny Flantrmsky Cárdenas</i>	

TERCERA SECCIÓN
LA ACCIÓN Y LOS FENÓMENOS DE LA NATURALEZA

CAPÍTULO VI. COHERENCIA Y CONSISTENCIA FILOSÓFICA DEL ESCEPTICISMO VITAL PRÁCTICO.....	187
<i>Ramón Román-Alcalá</i>	
CAPÍTULO VII. PIRRÓN, TIMÓN Y LAS VOCES (<i>¿KAMIKAZES?</i>).....	209
<i>Ma. Fernanda Toribio Gutiérrez</i>	
CAPÍTULO VIII. CONOCIMIENTO Y ACCIÓN EN SEXTO EMPÍRICO.....	243
<i>Marisa Divenosa</i>	

CUARTA SECCIÓN
EL JARDÍN Y LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA NATURALEZA

CAPÍTULO IX. LA DIVINIZACIÓN MORTAL EPICÚREA COMO ALTERNATIVA FÍSICA, MATERIAL Y TERAPÉUTICA A LA RELIGIÓN ASTRAL PLATÓNICO-ARISTOTÉLICA.....	265
<i>Ignacio Marcio Cid</i>	
CAPÍTULO X. LO NATURAL Y LA DEFENSA DEL PLACER EN PERSPECTIVA EPICÚREA... <i>Estiven Valencia Marín</i>	291

QUINTA SECCIÓN
EL ALMA Y LA CONTEMPLACIÓN DE LA NATURALEZA

CAPÍTULO XI. UN INTENTO HISTÓRICO PARA ARTICULAR LA PREGUNTA POR LA TRASCENDENCIA DEL PRIMER PRINCIPIO CON RESPECTO A LA GÉNESIS DE LA NATURALEZA EN LA FILOSOFÍA DE PLOTINO.....	315
<i>Fernando Gabriel Martín De Blassi</i>	
CAPÍTULO XII. EL ORDEN NATURAL SEGÚN PLOTINO Y SU SIGNIFICADO PARA LAS RELIGIONES.....	355
<i>Raúl Gutiérrez</i>	
CAPÍTULO XIII. LA CONVERGENCIA DE FÍSICA Y TEOLÓGIA EN LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE PROCLÓ.....	393
<i>José Manuel Redondo Ornelas</i>	

NOTAS BIOGRÁFICAS.....	415
------------------------	-----

PRÓLOGO

El caminante y su sombra, colección de aforismos de Nietzsche que en 1880 se añadió a la obra *Humano, demasiado humano*, contiene un pasaje titulado “*El fanático de la desconfianza y su aval*”. Al comienzo de este aforismo, un anciano le pregunta a Pirrón por su aval, si realmente busca “osar lo descomunal e instruir a la humanidad en conjunto”¹. A lo cual Pirrón replica que su intención consiste en “confesar públicamente todos los defectos de [su] naturaleza” y evidenciar sus “precipitaciones, contradicciones y tonterías delante de todos”². Mientras Pirrón se considere aún intercesor de la verdad, los seres humanos deben oponerse a ella. Luego de que el anciano contesta que Pirrón promete demasiado y no podría soportar tal carga, el fundador del escepticismo antiguo responde que honestamente admitirá incluso su incapacidad para mostrar sin reservas todos sus defectos. El anciano concluye de esto que Pirrón, en vista de la radicalidad de su duda universal, debería presentarse más bien como “maestro de la desconfianza hacia la verdad”³. Pirrón se lo concede expresamente. Él quiere introducir en el mundo una desconfianza sin precedentes, pues “una

1 Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II*, KSA 2, Nr. 213.

2 Ibid.

3 Ibid.

desconfianza hacia todo y todos”⁴ es el único camino a la verdad. Al ojo derecho ya no le está permitido confiar en el izquierdo, y debe seguir siendo impredecible si alguna vez se cosecharán los “pequeños, duros granos”⁵ de la verdad que puedan encontrarse en el camino. Solo un “fanático”⁶ es capaz de prometer que algún día se alcanzará el *telos* de la verdad.

Cuando el anciano replica que Pirrón antes destacaba por ser un crítico perspicaz de sus propias ‘tonterías’ y de toda unilateralidad dogmática y ahora, en su escepticismo incondicional frente a la verdad, pronuncia palabras apodícticas propias de un fanático, el sabio pensador vuelve a darle la razón. Este se exige a sí mismo tener que desconfiar ahora incluso de sus propias palabras, las cuales enseñaban una gran desconfianza hacia las ‘precipitaciones’ y ‘contradicciones’ de sí mismo, así como hacia la verdad en general. El anciano responde de que Pirrón estaría entonces condenado al silencio, a la abstención de todo juicio, por así decirlo. Pirrón conviene en ello. Sin embargo, no olvida añadir que ante todo quiere comunicarle a la humanidad que ella debe desconfiar aun de este silencio. Pero si Pirrón tiene que guardar silencio, esto significa asimismo que ya no puede convencer a los seres humanos de que desconfíen de la verdad.

Así pues, el anciano cree haber acorralado a Pirrón al preguntarle si renuncia a su empresa a causa de este hallazgo aparentemente ruinoso⁷. La respuesta de Pirrón parece tan sorprendente por cuanto su interlocutor le ha “mostrado la puerta”⁸ por la que debe pasar. Cuando su dialogante empieza a dudar de si ambos todavía se están entendiendo entre sí, Pirrón se da la vuelta y ríe. El anciano solo puede manifestar: “Ay, amigo, callar y reír... ¿es esa ahora toda tu filosofía?”⁹. Después de lo cual termina el aforismo con la bella respuesta de Pirrón: “No sería la peor”¹⁰.

4 Ibid.

5 Ibid.

6 Ibid.

7 Cf. Ibid.

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Ibid.

La anécdota ficticia de Nietzsche sobre el antiguo escéptico Pirrón, quien alcanza su propósito filosófico de la *ataraxia* por vía indirecta en las nobles actividades del ‘callar y reír’, revela algo sobre el carácter básico de la filosofía helenística, la cual se presenta en este libro en toda su amplitud histórica y con un enfoque sistemático en el concepto de naturaleza. El motivo del ‘callar y reír’ puede considerarse con buenas razones el objetivo de todas las escuelas helenísticas, si aquel se vincula con ideas como la imperturbabilidad del alma (*ataraxia*), la autosuficiencia y la liberación de las emociones (*apatheia*).

La singularidad de la filosofía helenística, que se distingue en múltiples corrientes y escuelas como el epicureísmo, el estoicismo, el escepticismo y el cinismo, reside acaso en el hecho de que persigue un planteamiento eudemonológico y ético coherente. Sin embargo, este está siempre integrado en teoremas metafísicos, epistemológicos y de filosofía natural. En este concierto, los filósofos helenísticos se mantienen, *por un lado*, fieles al paradigma de Platón y Aristóteles. *Por otro lado*, la filosofía del helenismo se anticipa a la filosofía existencial moderna en la necesidad repetidamente enfatizada de una realización encarnada de pensamientos filosóficos.

Pocas veces se ha dado una época tan productiva y compleja, filosóficamente hablando, como el período en torno al año 300 a. C., con Atenas como su centro cultural e intelectual. Lamentablemente, frente al pensar clásico localizado en la Academia y el Liceo, y frente a los Padres de la Iglesia, la filosofía helenística surgida en aquella fascinante época sigue siendo relegada a una posición inferior en los debates académicos actuales y concretamente en la reconstrucción histórica de las ideas de la Antigüedad. Sin embargo, la filosofía helenística está representada por figuras carismáticas excepcionales, las cuales, *por una parte*, no esconden su personalidad detrás de sus obras —a diferencia de Platón y Aristóteles—, ya que vida y pensamiento forman para ellas una unidad indisoluble. *Por otra parte*, los filósofos helenísticos —en comparación favorable con los presocráticos— legaron

un corpus textual o al menos evocaron una doxografía que permite, en gran medida, estudiar aún hoy su pensamiento que apunta al corazón mismo de la existencia humana.

Según la visión común de los filósofos helenísticos, las teorías sobre el mundo deben hallar su confirmación en el modo de vida del individuo y solo así satisfacen su sustancia normativa; no sirven, sin embargo, para satisfacer necesidades hedonistas, demasiado humanas. Cada una de las grandes corrientes helenísticas —ya sea la escuela de Epicuro, los estoicos, los cínicos o los escépticos— exige a sus adeptos un ejercicio permanente y una renuncia rígida. El imperativo del constante autoexamen se refiere no solo a la práctica ascética, sino también a la restricción de juicios asertivos y valoraciones apresuradas. En este contexto, es indiferente si el mundo se define como la expresión de una naturaleza universal divina (estoicismo), como una mezcla de átomos (epicúreos) o como un conglomerado relacional de fenómenos que no permiten alcanzar enunciados definitivos sobre la esencia de lo que es (escépticos). No obstante, la cuestión tratada detalladamente en este libro de cómo se relacionan las concepciones (meta)físicas de los pensadores helenísticos con sus presupuestos o conclusiones éticas —según la respectiva interpretación— no deja de ser apasionante.

En la época moderna, se ha perdido ampliamente el equilibrio logrado en la filosofía helenística entre una búsqueda filosófica seria de una interpretación comprehensiva y veraz del mundo y una orientación decidida hacia la felicidad personal. El hiato que surge de aquí entre mundo y yo no guarda relación únicamente con el rechazo generalizado de la metafísica en los discursos actuales. *Por un lado*, la descripción objetiva e instrumental del mundo por parte de las ciencias naturales modernas, cuyos modelos y entidades se distancian cada vez más de la naturaleza visible, ha excluido en gran medida al individuo con sus sufrimientos, experiencias y preguntas. *Por otro lado*, nuestra era (pos)moderna pretende conceder al individuo aparentemente la mayor libertad posible en su proyecto vital y una elección incondicional de diversas ‘ofertas de

sentido'. La pérdida de verdad que converge con este relativismo se acepta en una mezcla de indiferencia y afirmación.

En contraste con todo esto, la idea central de los pensadores helenísticos es que la condición necesaria para una verdadera liberación de opiniones y dogmas propios, de los caprichos de los semejantes, los afectos impulsivos y el influjo de los trágicos golpes del destino, radica ante todo en un firme compromiso con una filosofía que interprete el mundo metafísicamente en términos éticos, físicos y lógicos, o en un movimiento escéptico persistente —pero igualmente apasionado— contra aquellos grandes designios cosmológicos y normativos. Considerando la reconciliación de mundo y yo en el pensamiento de epicúreos, estoicos y escépticos, cuya teoría y praxis están conjuntamente encaminadas a obtener la imperturbabilidad del alma, un retorno a la filosofía del helenismo permite afirmarse nuevamente en la tradición de la *philosophia perennis*. El libro que aquí se publica representa un excelente ejemplo de cómo el pensamiento de las escuelas helenísticas es resistente a las modas filosóficas pasajeras, pues fundamenta el posicionamiento mundial del individuo en principios eternamente válidos y en experiencias clave subyacentes a la *conditio humana*.

Un prejuicio recurrente, que por desgracia ha perdurado en la historiografía filosófica actual, alude que la reducción de poder de las *poleis* griegas en general y la decadencia de la democracia ática en particular, como consecuencias del triunfo de Alejandro Magno, provocó un resignado 'repliegue en la esfera privada', al que se consagraron filosóficamente los pensadores helenísticos. Que esta lectura es deficiente, y por qué lo es, constituye un tema central de las importantes contribuciones de este libro. Con intención heurística y con la debida brevedad, a continuación, se manifiestan únicamente dos posibles objeciones a esta concepción generalizada:

En primer lugar, la producción de los grandes pensadores helenísticos, formadores de escuelas, como Epicuro, Zenón de Cítio, Pirrón, Antístenes, Diógenes, debe verse en clara continuidad con las intenciones y el *ethos* de Platón, quien es considerado, nada más y nada menos, el primer fundador de una escuela en la histo-

ria de la filosofía occidental. Tal como sus sucesores helenísticos, Platón combina la filosofía natural —dominio de los presocráticos jonios— con la herencia eleática de la metafísica y el enfoque ético-antropológico puesto en juego por los sofistas y su maestro Sócrates. Sin embargo, no cabe duda de que ni siquiera la llamada ‘doctrina de las ideas’ de Platón puede entenderse como fin metafísico en sí mismo, sino que debe subordinarse completamente a la cuestión de la ‘vida buena’. Platón inaugura una subordinación de todos los teoremas filosóficos a la práctica sapiencial de la vida buena que se aplica en medida posiblemente aún mayor a la filosofía helenística.

En segundo lugar, se manifiesta reducida la perspectiva asociada al diagnóstico de la pérdida de significación política, según la cual los pensadores helenísticos habrían privado a la filosofía de la dimensión pública que aún poseía, por ejemplo, en la época de Pericles. Hay que subrayar, en cambio, que la imagen del pensador en el ágora, enfascado en animadas discusiones con los ciudadanos, no era satisfecha ni siquiera por Platón y probablemente solo pueda aplicarse a Sócrates. Sobre esta base, podría defenderse incluso la tesis en sentido contrario, a saber, que los pensadores helenísticos reforzaron nuevamente la significación pública de la filosofía o incluso fueron quienes la buscaron activamente por primera vez. Esto se puede constatar, por ejemplo, en el hecho de que eran percibidos como modelos de conducta en su existencia personal, valía la pena seguir su autoridad y abundantes anécdotas crecían en torno a su estilo de vida. Además, pensadores tan provocadores y de gran eficacia pública como Diógenes y Pirrón no pueden ser considerados teóricos apartados del mundo, tanto como los grandes filósofos estoicos, cuyo representante más célebre reinó de 161 al 180 como emperador romano y, por tanto, fue el hombre más poderoso del mundo en aquel tiempo.

El alcance político, incluso cosmopolítico, del estoicismo es, pues, innegable, así como debe reconocerse como un hecho las implicaciones (anti)políticas del repliegue de los epicúreos en el *kepos*. En general, habría que considerar, empero, si la acusación

de apoliticidad o ineeficacia política, que repetidamente se dirige a las escuelas helenísticas con latente arrogancia —siempre y cuando se conceda hipotéticamente que es cierta—, no podría más bien convertirse en una prueba patente de la preeminencia intelectual y la lucidez de los filósofos tratados en este libro, que de esa manera aportan también ideas muy provechosas para nuestro tiempo. Los pensadores helenísticos pueden servir de correctivo, punto de referencia y espejo para una época atrapada en una retórica de crisis permanente, comprometida con el progreso económico y tecnológico y absolutizadora de los procesos externos, espaciotemporales y empíricos, de ‘crecimiento’ y ‘declive’.

Especialmente en la era del Antropoceno, recurrir a los pensadores helenísticos parece fructífero, ya que trataron de un modo tan polifacético y fundamental la pregunta —en sí misma eterna— por el ‘puesto del hombre en el cosmos’ que pueden ofrecer modelos de interpretación decisivos en la constelación actual de problemas. No obstante, dada la atemporalidad de sus temas y su apelación a la responsabilidad ética y a la agencia del individuo, la filosofía helenística desafía cualquier tipo de clasificación unilateral en una situación histórica concreta. Por ello, este libro, *Filosofía helenística. Tras los vestigios de la naturaleza*, invita a cada individuo a entregarse a la tarea de llegar a ser lo más sabio y bueno posible. Con ello se trata no solo de redescubrir la filosofía como ‘forma de vida’, sino sobre todo de contribuir a la reconciliación entre ser humano y naturaleza, algo que los pensadores helenísticos lograron ciertamente con virtuosismo.

Jan Kerkmann
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

INTRODUCCIÓN

LA CUESTIÓN DE LA NATURALEZA EN LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA

Werther Gonzales León

Heredera directa de la tradición griega, la filosofía helenística no desatendió el llamamiento de la naturaleza, de la φύσις. Una reflexión sobre ella, directa o indirecta, verbalizada o silenciosa, puede reconocerse prácticamente en cada escuela de este período de la historia de la filosofía. No puede decirse, pues, que la *cuestión* de la naturaleza, la pregunta filosófica por la realidad natural, fue eludida y desestimada durante el helenismo; sin embargo, tampoco puede afirmarse categóricamente la absoluta centralidad de dicha pregunta. La verdadera relevancia de la naturaleza en la amplia gama de filosofías helenísticas se muestra de acuerdo con el *sentido* que adquiere este término en cada caso.

Aunque no está exento de objeciones, hay cierto consenso en considerar que, debido a la situación histórica, lo realmente central en la filosofía helenística es la preocupación por los asuntos prácticos, por las consecuencias éticas del pensamiento o bien experimental, o bien especulativo, aquellas consecuencias que con-

tribuyen a la imperturbabilidad del alma y procuran la felicidad. Atrás quedó el saber inútil —si en algún momento verdaderamente existió—, de lo que se trata ahora es de orientar todo esfuerzo teórico, físico y metafísico, hacia la consecución de una vida buena. ¿Cómo vivir bien? ¿Cómo ser virtuosos? De los distintos caminos propuestos en la filosofía helenística, uno de ellos ganó una resonancia particular que perdura hasta nuestros días: el camino estoico. Es bien sabido que, estoicamente, vivir bien significa vivir conforme a la naturaleza, en concordancia con ella. ¿Pero en qué sentido debe entenderse aquí *naturaleza*? ¿Qué significa vivir conforme a ella? Veamos brevemente dos interpretaciones filosóficas de este imperativo ético estoico.

1. Naturaleza: entre racionalidad e indiferencia

A inicios del siglo XIX, Hegel (1955) explica el estoico vivir conforme a la naturaleza como un “vivir de un modo racional” (p. 360). En la lectura hegeliana, la naturaleza aludida no se identifica con un ámbito animal, salvaje, anárquico; naturaleza es siempre naturaleza *racional*. Con la fórmula estoica se da una transformación del ejercicio cínico de “existir directamente como algo natural” (Hegel, 1955, p. 341) hacia el elevado plano del pensamiento. El estoico no intenta vivir, pues, en concordancia con una “naturalidad inmediata”, sino con la “racionalidad de la naturaleza” (Hegel, 1955, p. 341; Hegel, 1986, pp. 261-262). Visto así el asunto, la influencia heraclítea en la concepción estoica de la naturaleza resulta, para Hegel, patente. Heráclito señala, en efecto, que la razón o logos causa la generación de todas las cosas y rige como ley divina (DK B 1 y B 114); siguiendo esta indicación, los estoicos asimilan el logos con Dios, el destino, la necesidad en la naturaleza (Hegel, 1955, p. 347). El estudio de la naturaleza, por tanto, lleva a conocer la ley universal que gobierna todo, en la cual están comprendidas las leyes humanas que tienen como fin la consecución de una vida virtuosa conforme a la naturaleza. Por ello, Hegel percibe en la filosofía estoica cierta circularidad formal, pues opera aquí una determinación recíproca entre virtud, naturaleza y razón humana, es decir, entre

las tres partes de la filosofía: ética, física y lógica. Llevar un modo de vida natural significa alcanzar el bien supremo y tener conciencia de nuestra libertad, aunque se trate de una libertad en el pensamiento (Hegel, 1955, pp. 360-364). En esto radica precisamente la falta de vitalidad de aquella elevación estoica al plano del pensar: “la libertad en el pensamiento no tiene por verdad suya más que *al pensamiento puro*, una verdad que no se ha llenado de vida” (Hegel, 2010, p. 275). Con todo, Hegel considera que esta racionalización de la naturaleza —o naturalización de la razón— es una ventaja del estoicismo por encima de otras filosofías de la época que se aferraban a la individualidad e inmediatez, como el cinismo y el escepticismo. La naturaleza, por tanto, reviste una forma racional y vivir conforme a ella significa vivir racional y virtuosamente.

Nietzsche (1997), también filósofo decimonónico, piensa, por su parte, que el ideal estoico de vivir conforme a la naturaleza es en realidad “un embuste de palabras” (p. 30). El embuste radica en pretender vivir conforme a algo que no cuenta con un ápice de racionalidad, una naturaleza “que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feraz y estéril e incierta al mismo tiempo” (Nietzsche, 1997, p. 30). Vivir en concordancia con la naturaleza implicaría, entonces, vivir de modo no precisamente racional, sino *indiferente*, ya que ella es “la indiferencia misma como poder” (Nietzsche, 1997, p. 30). Si esto es así, una pregunta aparece de inmediato: ¿es esto realmente posible, vivir indiferente cual la naturaleza? ¿Acaso vivir no comporta en todo momento “evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente”? (Nietzsche, 1997, p. 30). Vitalmente, no podemos, pues, sumirnos en la indiferencia natural. En contraste con Hegel, Nietzsche (2003) piensa que los estoicos “interpretaron muy torpemente [a Heráclito] al reducir su concepción estética fundamental del juego del mundo a otra mucho más banal en la que creían ver representado el finalismo del mundo y, además, otorgando una gran ventaja al ser humano” (p. 71). Con los ojos puestos no en dios, sino en la razón humana, los estoicos se encargan de diseñar el mundo. Intensificando aún más la crítica en

este respecto, Nietzsche considera que no se trata de una adjudicación de *la razón humana* a la naturaleza, sino de la razón *estoica*; por tanto, uno debe vivir conforme a la naturaleza y la naturaleza debe de ser conforme a la *stoia*: esta última imposición no es más que una extensión del conocido dominio de sí del estoicismo (Nietzsche, 1997, p. 30). Nietzsche no ve, entonces, ventaja o elevación alguna de la ética estoica por encima del modo de vida cínico. Al contrario, prefiere maravillarse y pensar en “la primera noche de Diógenes” (Nietzsche, 1999, p. 752) como esa noche en la que son afirmadas simplicidad de la vida y austeridad natural. La noche en la que la felicidad del cínico, como la del animal carente de razón, comparece en su pequeñez, pero ininterrumpida y absolutamente *libre*.

A propósito del imperativo estoico de vivir conforme a la naturaleza, vemos que esta, en las interpretaciones de Hegel y Nietzsche, oscila entre racionalidad e indiferencia. A decir verdad, la oscilación no necesariamente se da entre cualidades *antitéticas*. Alguien podría sugerir una naturaleza racionalmente indiferente o indiferentemente racional. Nuevamente surgiría la pregunta por el sentido de cada uno de estos términos. En todo caso, lo que nos interesa indicar aquí es que dicha oscilación —con todas las peculiaridades que comprende su trayecto— se presenta también en otras escuelas helenísticas como el cinismo, el escepticismo, el epicureísmo y el neoplatonismo. Al margen de la aproximación ética al asunto, puede preguntarse legítimamente en este contexto: ¿comporta la naturaleza un orden racional o deviene indiferente sin rumbo ni orden?

2. El concepto de naturaleza en la literatura especializada

Si nos remitimos a la literatura especializada sobre filosofía helenística, obras del siglo XX y de lo que va del actual, obras panorámicas, pero minuciosas en el análisis, constatamos que tampoco en estas la cuestión de la naturaleza ha pasado desapercibida. Sin la pretensión de abarcar la totalidad de esta literatura y con una selección de textos que no busca ser inobjetable, veamos brevemente cómo se

aborda aquí el concepto de naturaleza en el caso concreto de cinco escuelas helenísticas.

Para los cínicos, la naturaleza parece oponerse a la ley social o convención. El *contenido* de esta es constantemente cuestionado y rechazado a favor de un “retorno a la simplicidad de la vida conforme a la naturaleza” (Hadot, 1998, p. 123). Debido a la temprana irrupción del cinismo en Atenas, es plausible que esta convicción primordial haya influido decisivamente en otras filosofías helenísticas como el estoicismo y el epicureísmo (Flashar, 2023, pp. 60-61). Inmune a toda conceptualización de la naturaleza, Diógenes, el cínico *par excellence*, sigue vitalmente lo legado por ella. Así, hace caso omiso de las normas establecidas en la ciudad, aunque sin abandonarla; lleva a cabo acciones calificadas como impúdicas por el ojo público; desprecia abiertamente lo estimado por el hombre común y el no tan común —sobre todo el dinero—; lleva consigo lo estrictamente necesario para vivir y no le incomoda expresarse libremente ante cualquier tipo de interlocutor (Hadot, 1998, pp. 123-124). Este modo de vida modesto tiene referentes manifiestos: el perro que puede hacer de cualquier rincón su dormitorio, el ratón que día y noche descubre un nuevo refectorio, el niño que no necesita más que su cuerpo para explorar lúdicamente su entorno y satisfacer sus necesidades. Carente a menudo de discursividad filosófica, pero con gran sentido performativo, el cínico ejerce constantemente su estado *físico*, natural, no entregándose neciamente a la gimnasia y la vanidad, sino buscando la sencillez y la sobriedad en sus acciones. En la animalidad de la naturaleza, incluida su propia naturaleza, encuentra más imperturbabilidad anímica y corporal que en las costumbres cívicas.

En el estoicismo no hay contraposición, sino reconciliación entre naturaleza y ley. Pero no se trata ni de la naturaleza ni de la ley del cinismo. La naturaleza, dicho con más precisión, la naturaleza *universal* se equipara con cierto orden divino o razón cósmica (Long y Sedley, 1987, p. 351). Ella comprende materialmente la totalidad de *lo que es*: más allá de la naturaleza no hay nada que podamos encontrar (Bénatouïl, 2016, p. 115). En ese sentido, “la naturaleza con

la que uno debe vivir en concordancia es a la vez la constitución racional de uno mismo como persona y la racionalidad de la naturaleza universal o dios” (Long y Sedley, 1987, p. 400). Esto presenta dos aspectos éticos interconectados. Por un lado, una vida virtuosa no puede basarse en preferencias personales antojadizas, sino en acciones racionalmente correctas; algo hacia lo cual estamos, por lo demás, connatural y primariamente orientados, pues naturalmente buscamos lo racional y decidimos conforme a ello, por ejemplo, la salud por encima de la enfermedad (Bénatouïl, 2016, p. 127). Así, la virtud es la *excelencia* o perfección de la razón, finalidad de la naturaleza humana. Por otro lado, la naturaleza universal está animada por leyes racionales de una realidad *divina* que impera constitutivamente en el orden cósmico. A este orden pertenece y se adscribe el sabio, el auténtico cosmopolita, pues funda sus valores morales en dichas leyes y sigue de esta manera una vida en concordancia con la naturaleza (Long y Sedley, 1987, p. 434). Esto quiere decir, en definitiva, que la virtud moral basada en dicha concordancia no es más que una armonía entre la naturaleza racional humana y la naturaleza universal o razón divina.

En lo que respecta al escepticismo, partamos de una afirmación provocativa: “Pirrón fue el primer filósofo helenístico y, antes que los epicúreos o los estoicos, expresó el ideal de una serenidad absoluta, resultado de la comprensión por el hombre de lo que es realmente la naturaleza de las cosas” (Lévy, 1997, p. 14). Comprender la naturaleza de las cosas no es, empero, lo mismo que tematizarla y describirla. No vamos a encontrar entre los escépticos una definición o concepto concreto de naturaleza. Acerca de la naturaleza de las cosas o simplemente de *la* naturaleza es preciso suspender el juicio y mantenerse *indiferente*. Sin embargo, debe advertirse que la indiferencia que practica Pirrón en su vida diaria es de alguna manera el efecto de la indiferencia de las cosas, de la *naturaleza* de las cosas. La acción indiferente, la afasia voluntaria, es en realidad el modo de habitar coherentemente la indiferencia de la naturaleza, ser un *elemento* de ella (Lévy, 1997, p. 18). Esta actitud pirrónica va a dejar huella en el escepticismo ulterior, el

cual no dejará de insistir en la vacuidad de conceptos lógicos, físicos o éticos y de atenerse a *lo que aparece* con vistas a la acción y el discurso (Spinelli, 2016, pp. 69-70). Este seguir lo que aparece con actitud indiferente, con actitud, digamos, *natural* no significa poner en cuestionamiento las convenciones humanas y generar así una dicotomía práctica entre naturaleza y ley. El escéptico no tiene problemas en adherirse a un modo de vida común en sociedad. El problema surge cuando dogmáticamente se pretende dar recetas para la felicidad. Así, las costumbres pueden representar un marco útil para tomar decisiones y vivir virtuosamente.

Para la concepción epicúrea de la naturaleza es preciso poner en primer plano no la racionalidad, sino la *sensibilidad* humana. En efecto, por los sentidos tenemos primariamente acceso a la naturaleza, esa “naturaleza material constituida por átomos y vacío” (García Gual e Ímaz, 2007, p. 75), cuyo estudio filosófico ulterior mediante la física proporciona placer y una vida feliz. Dicho de otra manera, la naturaleza está materialmente constituida por cuerpos compuestos de átomos que eternamente se mueven en el vacío; percibimos fenoménicamente el cambio de estos cuerpos cuando los átomos —con tamaño, forma y peso propios— adquieren *azarosamente* distintas combinaciones (García Gual e Ímaz, 2007, pp. 66-71). No hay, entonces, un dios inmanente que ordene de manera racional las combinaciones atómicas en función de un destino: los dioses —que existen— no intervienen en el devenir de nuestro mundo ni en asuntos humanos, somos nosotros quienes deberíamos tomarlos como modelos, venerarlos y procurar emular su eterna tranquilidad, amistad y felicidad. Si consideramos que los dioses son también composiciones atómicas, pero de un tipo particular, esto permite trazar una interesante continuidad entre filosofía natural y ética en Epicuro (Gigon, 1986, pp. 87-90). El verdadero conocimiento de la naturaleza no solo nos conduce a reconocer el movimiento casual de los átomos en el vacío, también nos aleja de representaciones míticas de la divinidad que, al vulnerar la autosuficiencia del individuo, generan zozobra y angustia en él. Con el estudio de la naturaleza alcanzamos, por tanto, tran-

quildad anímica y un paradigma divino de amistad basado en el placer: comienzo y fin de toda vida feliz.

En la filosofía neoplatónica de Plotino, la naturaleza es *logos* que contempla y produce. Desarrollar esta definición demandaría una explicación de cómo la naturaleza corresponde con el nivel inferior del Alma, la cual junto con la Inteligencia y el Uno conforman las tres hipóstasis divinas en el sistema metafísico plotiniano. Limitémonos a señalar aquí que la naturaleza lleva a cabo las dos funciones mencionadas en la medida que, por un lado, contempla con especificidad las formas o ideas de la Inteligencia pero solo en cuanto imágenes legadas del Alma superior, y, por otro lado, produce y rige eternamente el mundo físico o entes sensibles al proyectar estas imágenes en la materia cósmica (Cooper, 2012, pp. 325-326). Las dos funciones son parte, en realidad, de un mismo movimiento. La naturaleza produce contemplando y contempla produciendo. Pero ella es capaz de esto solo porque es un aspecto del Alma, la cual proviene de la Inteligencia que, asimismo, proviene del Uno. El mundo natural pertenece, entonces, a una realidad psíquica que cuando “contempla, hacia arriba, las Ideas de que brota, podemos llamarla el Alma del Mundo; cuando más bien se asoma hacia abajo, llamémosla la Naturaleza” (Reyes, 1979, p. 345). Naturaleza no es, sin embargo, una razón immanente al mundo, ella procede de una substancia contemplativa superior separada de todo ente sensible. Por esta razón, para Plotino la verdadera auto-realización humana no radica en vivir conforme a una naturaleza universal, sino en el ejercicio contemplativo del sistema eidético total del que provenimos y en el que nos sumergimos en nuestro anhelo de Inteligencia y Uno (Cooper, 2012, pp. 372-383).

Como podemos apreciar, la cuestión de la naturaleza en la filosofía helenística, en *las* filosofías helenísticas, es compleja y dispar. Racionalidad e indiferencia parecen *prima facie* dos nociones muy amplias, insuficientes para abarcar todos los matices descritos. En general, la literatura especializada muestra que dicha cuestión está vinculada esencialmente —pero no exclusivamente— con la búsqueda ética de una vida buena. Indudablemente, esta orienta-

ción práctica de la filosofía helenística no debe ser generalizada, ya que al interior de las escuelas mencionadas —y en las no mencionadas— se puede encontrar casos, tendencias y autores, en los que la proyección ética no parece ser particularmente relevante (Sellars, 2018, pp. 181-183). Sin embargo, la pregunta por la naturaleza en la filosofía helenística, con inclusión o al margen de la ética, con protagonismo o subordinación, no deja de ser fundamental para comprender el desarrollo de este período en la historia de la filosofía.

3. Sentido y estructura del presente libro

La presente obra colectiva tiene como ejes las cinco escuelas helenísticas expuestas en el apartado anterior: cinismo, estoicismo, escepticismo, epicureísmo y neoplatonismo. Junto con ellas queremos continuar tras los vestigios de la naturaleza.

En primer lugar, el libro ofrece exposiciones y discusiones actuales sobre el modo como los filósofos helenísticos *investigaron* la naturaleza, es decir, como ellos siguieron su vestigio. En la mayoría de los casos se pone énfasis en el modo como esta investigación repercute vitalmente en el ámbito de la praxis. En algunos capítulos, la cuestión de la naturaleza adquiere el rol central de la aproximación, en otros, aparece de manera implícita, pero sin que esto implique un desplazamiento a la obviedad. Las contribuciones abordan esta temática desde distintos enfoques: ética, estética, epistemología, historia de la filosofía, metafísica, filosofía del lenguaje y filosofía de la religión. En la medida de lo posible, se ha tratado de que esta heterogeneidad de contenido se refleje también en la configuración interna de cada capítulo, otorgando cierta libertad en la disposición de los apartados, el orden de la argumentación y el uso de las referencias bibliográficas. Con esta obra colectiva, *Colección filosófica actual* se propone visibilizar y difundir el valioso trabajo de una diversidad de autores y autoras integrantes de la comunidad filosófica iberoamericana.

En segundo lugar, el libro procura mostrar indirectamente la actualidad de la pregunta filosófica por la naturaleza. Si durante el

helenismo se escuchó alguna vez su llamamiento, en nuestro tiempo y lugar ese llamamiento parece haberse convertido en un *clamor*. La filosofía helenística es una fuente inestimable para toda filosofía de la naturaleza y la consecuente reflexión en torno a la relación entre nosotros y esta. Más aún, es un recurso teórico sugestivo para cuestionar y alterar las dicotomías hoy problemáticas de natura y cultura, naturaleza y sociedad, naturaleza y técnica, naturaleza y artificialidad, etcétera. La filosofía helenística, última fase de la filosofía griega clásica, ofrece acaso la oportunidad de intentar la actividad filosófica nuevamente en la forma de un *περὶ φύσεως*, de una meditación, libre o sistemática, pregonada o practicada, en torno a la naturaleza. Con ello no se pretende rechazar el recorrido histórico de la filosofía y regresar utópicamente a la Antigüedad clásica, sino reemprender ese recorrido atendiendo y tomando en serio los sentidos que adquieren los vestigios naturales.

Acerca de la estructura, el presente libro está organizado en cinco secciones.

En la primera sección, se interpreta las *dádivas* de la naturaleza acogidas por la secta del perro (DL VI, 71). Los preceptos naturales cuentan aquí con mayor preferencia que las convenciones de la ley. Étienne Helmer inaugura la sección con un capítulo que interroga por la trascendencia o intrascendencia de la pobreza para alcanzar la verdad, en una exploración histórica desde la figura de Sócrates hasta Diógenes de Sinope. A diferencia de la pobreza socrática, que es consecuencia de la actividad filosófica, el cínico ve en la pobreza una *condición* positiva para el filosofar, esto es, para la libertad de palabra y la autosuficiencia. Pero una forma de vida autosuficiente según la naturaleza no significa rotundamente un regreso a la animalidad hosca, puede significar más bien una transformación de los *valores* acuñados por la institucionalidad política en pos de la libertad y una frugalidad compartida. Esta transformación sería, pues, la propuesta cínica de seguir lo pautado por la naturaleza. En el siguiente capítulo, Jorge Lorca Leiva se concentra en el movimiento cínico y explora concretamente los elementos estéticos que acompañan su emergencia. Mediante la substancia es-

tética contenida en las anécdotas en torno a Diógenes se describe los distintos matices de su modo de vida y se pone en evidencia su firme *resistencia* frente al idealismo esencialista platónico. La apelación a la naturaleza no tiene que ver con una apología al caos, sino con la búsqueda de un orden *armónico* en los límites de un horizonte animal y materialista que sirva como correctivo de la praxis. Sin trascender el mundo físico, entonces, y atestiguando en carne propia la preeminencia de la sensibilidad, el cínico aspira a la reconciliación con lo natural. Si en este capítulo se acentúa la confrontación entre cinismo y platonismo, en el siguiente, escrito por Víctor Hugo Vásquez Gómez, el análisis de la denominación platónica de *Sócrates enloquecido* para Diógenes establece opciones de interpretación apoyándose en la obra de Platón mismo. Primero se conecta esta *manía* o locura diogénica con las nociones claves de *atopia* y *parresía*, luego se desarrolla dos posibles sentidos de dicha manía: uno apolíneo y otro dionisiaco. Sin violentar la ambigüedad en juego, la locura canina fluctúa entre el anhelo de alterar el orden establecido y el de ridiculizarlo una y otra vez mediante la desenvoltura y la libertad de palabra. La naturaleza aparece ligada no solo a la demanda de libertad, sino también a la reivindicación del *cuerpo*, la naturaleza que somos nosotros mismos.

En la segunda sección, se analiza la *concordancia* con la naturaleza propugnada por el estoicismo (DL VII, 87). La física, el conocimiento del funcionamiento de la naturaleza, ocupa aquí el centro de atención, pues sin ella no es concebible el ideal ético. La armonía entre voluntad divina y $\eta\thetaοs$ humano en la filosofía estoica es clarificada en el capítulo inicial de Genaro Valencia Constantino, quien muestra, por un lado, la significación de la física para una ética consecuente y, por otro, la identificación entre naturaleza y divinidad. En la medida que la física indaga el mundo entero y su correspondiente administración divina, ella constituye una investigación cosmológica y teológica que ofrece *coordenadas* favorables y posibilitadoras del cultivo de una conducta correcta. Una vida concordante con la naturaleza es, pues, una vida en sintonía con sus propias leyes y el designio divino, una vida en *comunión* con el

destino. De ahí que el estudio de la naturaleza le permita al sabio encaminarse con sus acciones hacia su propio destino. No pocas veces se omite —voluntaria o involuntariamente— esta importancia de la física en el estoicismo, especialmente hoy en el mundo de la lectura fácil y las redes sociales. De la imputación de este reduccionismo parte el capítulo de Óscar Giovanny Flantrmsky Cárdenas, el cual insiste en la centralidad de la física para la comprensión de la propuesta ética estoica. La argumentación se enfoca en la ya mencionada identificación entre lo natural y lo divino. El orden de la naturaleza es causado por un logos eterno e inmanente a ella, del cual participamos y por ello somos capaces de conocimiento físico y de recta acción. Entendida la naturaleza de esta manera, solo queda reconocer que su nombre no es más que otro nombre de dios, pues solo a un dios le compete este modo de ser. De esta concepción natural, *corpórea*, de la divinidad resulta la concordancia práctica con la naturaleza en cuanto acción que no disuena con las determinaciones cósmicas divinas.

En la tercera sección, se busca en los *fenómenos* de la naturaleza una posible guía para la acción escéptica (DL IX, 104-105). Los capítulos aquí contenidos muestran, sin embargo, que por *naturaleza* no debe entenderse algo opuesto a la convención o algo asimilable a lo divino. Inicia la sección Ramón Román-Alcalá, quien advierte que el escéptico carece ciertamente de criterios teóricos para distinguir la verdad de la falsedad, pero no por ello se priva de un criterio vital para la acción. El escepticismo radical recomienda ser indiferente y seguir las apariencias de las cosas sin ningún tipo de convicción; el escepticismo académico evita la apraxia evaluando la mayor o menor probabilidad de que algo sea bueno o malo; el escepticismo sexteano apuesta por obrar sin dogmatismo según como nos guie nuestra naturaleza y los imperativos fenoménicos de la vida. En ningún tipo de escepticismo hay lugar, pues, para la inactividad absoluta. Aquella dimensión práctica del escepticismo pirrónico continúa siendo explorada en el capítulo de María Fernanda Toribio Gutiérrez, quien reflexiona en torno a la pregunta: ¿de qué hablaba Pirrón al hablar consigo mismo? Indiferencia y des-

prendimiento en la acción son interpretados aquí desde la función *terapéutica* de las voces pirrónicas que producen una disposición a evadir la aserción. La operación kamikaze del escéptico consiste en apelar a la autorrefutación con el fin de disolver toda estrategia lógico-discursiva del dogmático. Las voces kamikazes conforman un lenguaje ambivalente que el escéptico emplea con la versatilidad natural de un pulpo, no solo porque con aquel puede adecuarse a los fenómenos y las costumbres que lo rodean, sino también porque le permite hacer frente a la rigidez del decir filosófico, tanto moral como intelectual. Manteniéndose en los límites del ámbito moral, Marisa Divenosa se ocupa, en seguida, de la relación entre conocimiento y acción en Sexto Empírico. El escepticismo sexteano demuestra, contra los argumentos dogmáticos, que no existe un bien natural ni un criterio unánime para su determinación. Los parámetros para la acción se toman, por tanto, del modo de vida común enmarcado en las leyes y las costumbres. Mientras el dogmatismo práctico aspira a un arte de vivir bien, el escepticismo coherente señala desinteresadamente y sin definir configuraciones posibles del mundo práctico. Una ética sexteana privilegia, por tanto, el sentido común por encima de la cavilación filosófica, esto es, una actitud natural en un espacio político compartido.

En la cuarta sección, se presenta la *investigación* sobre la naturaleza emprendida en el jardín epicúreo (DL X, 37). Siguiendo con los aspectos troncales de las dos secciones anteriores, el tratamiento de la fisiología se lleva a cabo aquí desde el asemejamiento con *lo divino* mediante la felicidad y la defensa del placer en la esfera de las *acciones* y afecciones. La sección empieza con el capítulo de Ignacio Marcio Cid, quien muestra primeramente que el estudio de la naturaleza en el epicureísmo lleva a constatar la necesidad de movimientos atómicos azarosos en el vacío y declarar única y prudentemente la felicidad e inmortalidad de los dioses, quienes no interfieren en asuntos humanos, pero cumplen una función ética al representar modelos de vida buena, placentera y feliz. Vivir según la naturaleza significa adoptar en teoría y praxis esta concepción físico-teológica ligada a una ética eudemonista y hedonis-

ta. Las discrepancias epicúreas con la teología astral de Platón y su reformulación en Aristóteles desembocan en una comprensión materialista de lo divino plural, una relación amical con ello y, sobre todo, una θέωσις mortal como vía *terapéutica* para la felicidad. En el capítulo consecutivo, Estiven Valencia Marín asocia necesidad de la naturaleza y libertad de elección, y explica cómo en la filosofía epicúrea de la acción hay una prioridad del placer y las sensaciones. Estas, en efecto, permiten distinguir lo beneficioso de lo perjudicial y actuar de acuerdo con ello. Esto trae consigo una concepción naturalista de las acciones, pues ellas dependen de condiciones atómicas, sensitivas y afectivas. Las *variaciones* cinéticas de los átomos evitan, empero, caer en un determinismo causal o en la completa arbitrariedad en el ámbito práctico. Así pues, placer y dolor llevan al ser humano a elegir o rechazar libremente. Tanto en la teoría contenida en la investigación sobre la naturaleza como en la acción virtuosa conforme a la naturaleza se da, por tanto, una primacía de la sensación en general.

En la quinta sección, se reflexiona sobre la *contemplación* de la naturaleza en el neoplatonismo (*Enéada* III 8 [30], 3). Los tres capítulos previenen el modo como debe entenderse el genitivo en esta expresión. Fernando Gabriel Martín De Blassi examina la articulación plotiniana entre la génesis de la naturaleza en cuanto *potencia* desasosegada del Alma y la trascendencia absoluta del Uno-Bien. Con este fin, parte de la condición inefable del principio primero y su relación con las hipóstasis de Inteligencia y Alma. En esta última acontece una procesión superior que la mantiene en contacto con el mundo inteligible y una inferior que la aferra al mundo sensible. La producción de este mundo obedece a un acto de contemplación que revela en la naturaleza una correspondencia triádica entre ser, producir y contemplar. En cuanto *vestigio* del Uno, la naturaleza se muestra y no se muestra, sostiene la multiplicidad física de los seres y con infinita temporalidad permanece unitaria. Seguidamente, Raúl Gutiérrez vuelve a aquel *orden natural* conformado por el Uno y las dos únicas mediaciones necesarias y suficientes para la generación de la multiplicidad y su accesibilidad al pensamiento,

esto es, Inteligencia y Alma. Del Uno en cuanto principio universal procede la Inteligencia, que vanamente intenta pensarla y genera, así, la multiplicidad de formas inteligibles, pero permanece siempre presente para sí en sus actos y contenidos. De esta Inteligencia procede, asimismo, el Alma, cuya vida es el tiempo y que se ocupa de múltiples quehaceres al distinguir y separar cada una de las formas inteligibles. Un orden formalmente semejante al plotiniano, en el que para saber del principio presupuesto se requiere solo dos mediaciones, puede reconocerse también en las religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islam), las religiones hindúes y el budismo. Retomando la tradición filosófica del neoplatonismo, José Manuel Redondo Ornelas presenta, finalmente, la concepción de la naturaleza en la obra de Proclo. Marcada por la huella platonica, acercándose y distanciándose de Aristóteles y Plotino, la fisiología procleana desvela la naturaleza como rectora de la totalidad cósmica, un ser que tiene a la diosa generadora de vida como fuente última y aparece como *artesanía demiúrgica*. A diferencia del alma, la naturaleza es inseparable de los cuerpos, no identificándose con ellos. Además, al no ser autoconstitutiva se revela como cuasihipóstasis, un principio racional e irracional que depende del Demiurgo, pero que posee automovimiento. En virtud de los distintos niveles metafísicos de la naturaleza, la fisiología de Proclo ofrece asimismo distintos aspectos por explorar: teológico, matemático, empírico y biológico.

Concluyendo aquí estas anotaciones introductorias, solo me queda expresar mi más profundo agradecimiento a quienes hicieron posible este libro, a todas y cada una de las personas que contribuyen en él con magníficos textos, a los colegas y amigos que colaboraron en su culminación. En nombre de Fundación Filosófica, agradezco igualmente a las instituciones que respaldan este proyecto, a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador y al Intercambio Cultural Aleman-Latinoamericano.

Bibliografía

- Bénatouïl, T. (2016). Lo stoicismo ellenistico fino al I secolo a.C. En E. Spinelli (Ed.), *Storia della filosofia antica. L'età ellenistica* (pp. 113-135). Carocci editore.
- Cooper, J. M. (2012). *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton University Press.
- Diels, H. y Kranz, W. [DK] (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hildesheim.
- Diógenes Laercio [DL] (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de C. García Gual. Alianza Editorial.
- Flashar, H. (2023). *Hellenistische Philosophie*. Passagen Verlag.
- García Gual, C. e Ímaz, M. J. (2007). *La filosofía helenística. Éticas y sistemas*. Síntesis.
- Gigon, O. (1986). Zur Psychologie Epikurs. En H. Flashar y O. Gigon (Eds.), *Aspects de la philosophie hellénistique* (pp. 67-98). Fondation Hardt.
- Hadot, P. (1998). ¿Qué es la filosofía antigua? Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. (Vol. 2). Traducción de W. Roces, edición preparada por E. Cecilia Frost. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. (Vol. 19, *Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K. M. Michel). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Abada.
- Lévy, C. (1997). *Les Philosophies hellénistiques*. Librairie Général Française (Le Livre de poche).
- Long, A. A. y Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. (Vol. 1). Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (1997). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1999). *Nachlaß 1869-1874*. (Vol. 7, *Sämtliche Werke*, edición de G. Colli y M. Montinari). Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter.

- Nietzsche, F. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Valdemar.
- Plotino (1985). *Enéadas III-IV*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Gredos.
- Reyes, A. (1979). *La filosofía helenística*. (Vol. 20, *Obras completas*, compilación del propio autor). Fondo de Cultura Económica (Letras mexicanas).
- Sellars, J. (2018). *Hellenistic Philosophy*. Oxford University Press.
- Spinelli, E. (2016). Epistemologie ellenistiche: il problema del criterio. En E. Spinelli (Ed.), *Storia della filosofia antica. L'età ellenistica* (pp. 169-196). Carocci editore.

PRIMERA SECCIÓN

**EL PERRO Y LAS DÁDIVAS
DE LA NATURALEZA**

CAPÍTULO I

VERDAD Y POBREZA DE SÓCRATES A DIÓGENES, EL CÍNICO

Étienne Helmer

Un examen minucioso de los antiguos filósofos griegos de los períodos clásico y helenístico sobre la pobreza revela cuán significativo es este tema para ellos y la variada gama de sus posiciones al respecto. Lejos de hacer un “elogio unánime de la pobreza”, como podría hacernos creer el título del libro de William Desmond sobre este tema¹, estos filósofos adoptan actitudes teóricas y prácticas contrastadas, y a veces ambivalentes, frente a la pobreza. Por ejemplo, Sócrates en la *Apología* de Platón (23c; 31b-c) parece haber hecho de la pobreza una parte inherente de su pensamiento filosófico²; y los cínicos, bajo la forma radical de la mendicidad, hacen de la pobreza extrema un elemento esencial de su ética. Pero otros, como Sócrates en la *República* de Platón, y Aristóteles, la consideran un obstáculo a la hora de realizar una ciudad justa y autosuficiente.

1 Desmond, 2005.

2 Sobre la pobreza de Sócrates: Griffin, 1995; Pébarthe, 2014; Larivée, 2016; Edmunds, 2018.

Otros tienen posiciones mixtas, como Epicuro y los estoicos. Epicuro y sus discípulos argumentan que la pobreza es más adecuada para la filosofía que la riqueza, pero no absolutamente indispensable. En cuanto a los estoicos, no consideran que la riqueza y la pobreza sean ni buenas ni malas, sino indiferentes, ya que no contribuyen ni restan valor a la felicidad. Estas posiciones contrastadas tienen sus raíces no sólo en los fundamentos teóricos específicos de estas escuelas y doctrinas filosóficas, sino también en sus diferentes respuestas a esta pregunta básica: ¿qué es la pobreza? Los filósofos antiguos de los períodos clásico y helenístico parecen haber adoptado dos definiciones principales de ella. El Sócrates de Jenofonte, así como Aristóteles y Epicuro, la entienden como la condición relativa y estable de no ser rico mientras se tiene lo suficiente para las necesidades diarias. Los cínicos y Platón, en cuanto a ellos, la definen como la indigencia y la condición precaria de aquellos que apenas pueden satisfacer sus necesidades básicas. Ambas definiciones de la pobreza fueron comúnmente reconocidas y debatidas, como muestra el *Pluto* de Aristófanes en la polémica conversación entre Pobreza y Cremilo acerca de la diferencia entre la pobreza y la existencia indigente de los mendigos: según Pobreza, Cremilo la confunde erróneamente con la indigencia (*Pluto* 535-554).

¿Por qué es tan importante el tema de la pobreza para estos filósofos? Mi hipótesis es que la pregunta común que los guía es si la pobreza —dependiendo de cómo se defina y se perciba— es necesaria para alcanzar la verdad, tanto en su dimensión epistemológica como práctica, o si la pobreza es un obstáculo para alcanzarla. Para explicar por qué este es el tema central que tratan son necesarias algunas palabras sobre lo que entendemos por la dimensión metafísica y la dimensión práctica de la verdad. La dimensión metafísica de la verdad consiste en examinar qué es el ser en sí mismo, y qué implica elaborar un discurso de acuerdo con lo que es el ser en sí mismo³. La dimensión práctica de la verdad o, para usar la ex-

3 Véase Barry, 1993, pp. 9-28.

presión de Aristóteles, la “verdad práctica” (*Et. Nic.* 1139a26-30)⁴, consiste en examinar qué es la vida ética recta, en deliberar sobre los medios adecuados para alcanzarla y en vivir esta vida justa. Los filósofos antiguos asumen que estas dos dimensiones de la verdad están estrechamente conectadas. No se puede llegar a la verdad práctica sin un cierto conocimiento de la verdad en su dimensión metafísica: incluso un conocimiento parcial de lo que es el ser y de lo que el Bien y la virtud son verdaderamente, como parte del ser, es necesario para vivir una vida acorde con ellos. Tal es el caso, por ejemplo, de la ética hedonista de Epicuro, que se basa en la ontología atomista de su teoría física⁵. A la inversa, se requiere una visión de la verdad práctica para poder alcanzar el verdadero conocimiento de lo que es el ser. Por ejemplo, el arduo esfuerzo teórico de la filosofía requiere tener algunas cualidades morales y control sobre uno mismo, como muestra Platón a propósito de los guardianes de la Calípolis en la *República*: se benefician de una educación moral por medio de la música y la gimnasia (*Rep.* 2.376c-3.412b) antes de estudiar filosofía en la última etapa de su programa educativo (*Rep.* 7.521c-543c).

Este estrecho vínculo entre las dos dimensiones de la verdad explica la preocupación de estos filósofos por el papel ambivalente que puede desempeñar la pobreza con respecto a la verdad. En efecto, desde la *Odisea*, el pobre, y más aún el indigente como el mendigo, ha sido considerado tanto un mentiroso como alguien que dice la verdad. Para empezar con lo que podríamos llamar la “relación negativa” entre pobreza y verdad —es decir, el hecho de que la pobreza puede interponerse en el camino de la verdad—, se dice que el mendigo miente por necesidad, para obtener lo que necesita, como observa Eumeo en su descripción de cómo se comportan la mayoría de los mendigos con respecto a Penélope:

⁴ Sobre la verdad práctica en Aristóteles: Olfert, 2017.

⁵ Giovacchini, 2015.

Esos hombres errantes y faltos de todo llegan siempre contando embusteras historias; no hay forma de que digan verdad y el que en Ítaca aborda, a mi dueña suele ir refiriendo patrañas; acógele ella y le brinda hospedaje, le va preguntando mil cosas y, sumida en dolor, de sus ojos deslizase el llanto como es propio en mujer cuyo esposo cayó en tierra extraña. Tú, asimismo, ¡oh anciano!, urdirías bien pronto algún cuento si cualquiera te diese a vestir una túnica, un manto. (*Odisea* 14.124-132; trad. J. M. Pabón. Gredos, 1982)⁶

Sin embargo, los pobres también han sido considerados como las personas más capaces de pensar y decir la verdad, precisamente porque nada puede afectarlos, al menos mientras su pobreza sea el resultado de una elección intencional de rechazar cualquier forma de riqueza. Indicios de esta “relación positiva” entre pobreza y verdad —es decir, el hecho de que la pobreza es beneficiosa para alcanzar la verdad— se pueden encontrar, en el caso de la pobreza relativa, en la conexión entre el hecho de que el Sócrates de Jenofonte (*Oec.* 2.12-13)⁷, así como los filósofos de la *República* de Platón (*Rep.* 3.417a-b), no son adinerados administradores domésticos (*oikonomoi*), y el hecho de que se centran en la búsqueda de la verdad. En el caso de la pobreza como indigencia, el rechazo absoluto de los cínicos a los valores convencionales y sociales de la riqueza y de la comprensión común de la “libertad” como poder institucional y material sobre los demás, los libera de cualquier inhibición con respecto a la verdad, como lo demuestra claramente su uso de la *parrhésia* o “libertad de expresión”⁸. La activa indiferencia de Diógenes hacia la riqueza y el poder político institucional le hace capaz de ordenar a Alejandro que “no le haga sombra” cuando éste le está tapando el sol, y de responder al general Pérdicas, quien lo amenaza con matarlo a menos que venga a él: “No es nada extraordinario; pues también un escorpión o una tarántula habrían hecho lo mismo.” (D.L. 6.38 y 6.44 respectivamente; trad. C. García Gual. Alianza, 2007)⁹.

6 Indicamos la traducción utilizada solo en la primera aparición de cada texto.

7 Véase Dorion, 2008, pp. 269-273.

8 Sobre la *parrhésia* véase la nota 44.

9 D.L. = Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

Es el propósito de este capítulo dar una visión general de esta “relación positiva” entre pobreza y verdad, como un aspecto importante del pensamiento filosófico de la antigua Grecia. La primera sección examina lo que era la pobreza para los filósofos de los períodos clásico y helenístico y cómo remodelaron esta noción relativa de diversas maneras, pero siempre rompiendo el marco de su significado socialmente aceptado. La segunda sección se centra en cómo el Sócrates de Platón consideraba su pobreza relativa como resultado de su dedicación a la filosofía¹⁰. La última sección explora cómo y por qué los cínicos han considerado la indigencia como la condición más adecuada para decir la verdad.

1. ¿Qué significa “pobreza” para los filósofos griegos?

La pobreza es relativa tanto a la riqueza como (igual que la riqueza misma) a las condiciones materiales y económicas de una sociedad dada. Pero los antiguos filósofos griegos han propuesto formas de entender la pobreza de una manera menos relativa, como un elemento clave en sus variadas estrategias éticas y políticas, como muestran los cuatro puntos siguientes.

En primer lugar, algunos de ellos —Platón, Aristóteles y Epicuro— han definido la pobreza y la riqueza a través de una evaluación de “nuestras” necesidades en general, y la determinación de un estándar cualitativo y cuantitativo de nuestras necesidades más esenciales, un estándar llamado “riqueza de acuerdo con la naturaleza” en la *Política* de Aristóteles (ό πλοῦτος ὁ κατὰ φύσιν, 1257b19-20), las *Sentencias vaticanas* de Epicuro (8) y sus *Máximas capitales* (Ο τῆς φύσεως πλοῦτος, 15). La expresión “nuestras necesidades” puede referirse a la condición apetitiva natural de

¹⁰ Dentro de los límites de este capítulo, no puedo discutir el “problema socrático” que surge “del hecho de que Sócrates no escribió nada, pero aparece de diversas maneras (algunos dirían irreconciliablemente) como un personaje en las obras de una variedad de sus contemporáneos” (Nails, 1995, p. 8). Considero que el Sócrates de Aristófanes, Jenofonte y Platón son personajes literarios que pueden adoptar diferentes posiciones teóricas en diferentes textos. Véase también Dorion, 2010 y Nails, 2018.

cualquier ser humano, independientemente de su tiempo y lugar. Esto parece ser lo que Epicuro quiere decir en la *Carta a Meneceo* (127): “de los deseos, unos son necesarios, los otros vanos, y entre los naturales hay algunos que son necesarios, y otros tan sólo naturales. De los necesarios, unos son indispensables para conseguir la felicidad; otros, para el bienestar del cuerpo; otros, para la propia vida” (trad. M. Jufresat. Altaya, 1991). Lo mismo ocurre en la *República* de Platón con el contraste entre los apetitos necesarios y los apetitos innecesarios (*Rep.* 8.558d). Otra posible interpretación de “nuestras necesidades” consiste en dar a esta expresión un significado individual o socialmente relativo, tanto en calidad como en cantidad, que va desde el tirano glotón hasta el asceta Sócrates. Esto es lo que parece decir Platón cuando Sócrates recuerda a Glaucon y Adimanto que “nuestras necesidades” (*ἡ μετέρα χρεία*, *Rep.* 2.369c) construyen la ciudad en palabras, y Glaucon añade que éstos tienen que ser satisfechos con “lo que es acostumbrado” para cualquier ateniense (*ἄπερ νομίζεται*, *Rep.* 2.372d).

En segundo lugar, la pobreza puede definirse, como hemos visto antes, de dos maneras opuestas: o bien como tener lo mínimo que cualquier hombre necesita, como es el caso del Sócrates de Jenofonte (*Mem.* 2.1.1.), o como la incapacidad de satisfacer nuestros apetitos más esenciales o necesarios con lo que uno posee. Un aspecto común de estas dos posibles definiciones es que la determinación de este mínimo o límite varía según cada filósofo: la extrema austeridad de los cínicos, cuyas pertenencias se limitan a su bastón, su pequeño bulto y su manto, que necesitan poco (*τὸ δλίγων χρήσειν*, D.L. 6.105) y mendigan lo que necesitan con vistas a la vida sencilla y frugal que promueven (*τὸν εὔτελῆ βίον*, D.L. 6.21; *λιτῶς βιοῦν*, D.L. 6.105), parece probablemente más cercano a lo que comúnmente se llamaría pobreza que la actitud de los epicúreos. Porque, a pesar de su énfasis en los deseos naturales y necesarios, Epicuro y sus discípulos dejan espacio para otros tipos de deseos, siempre que el placer —es decir, en términos epicúreos, el bien— y la satisfacción que estos deseos les proporcionan

no causen *aponia* y *ataraxia*, es decir, sufrimientos físicos y mentales que conduzcan a la infelicidad. Aunque se dice que Epicuro adoptó una dieta muy frugal¹¹, ser epicúreo no implica ser siempre frugal y pobre en el sentido de tener muy poco. En efecto, según la *Carta a Meneceo* (130), “La autarquía la tenemos por un gran bien, no porque debamos siempre conformarnos con poco, sino para que, si no tenemos mucho, con este poco nos baste, pues estamos convencidos de que de la abundancia gozan con mayor dulzura aquellos que mínimamente la necesitan, y que todo lo que la naturaleza reclama es fácil de obtener, y difícil lo que es vano” (trad. M. Jufresat levemente modificada). Esta afirmación puede ser interpretada como una invitación a practicar un entrenamiento hacia la autosuficiencia más que como una voluntad de vivir una vida de pobreza¹².

En tercer lugar, la pobreza entendida como tener sólo lo necesario para las necesidades cotidianas ha dado lugar a una paradoja conceptual y terminológica bien conocida y ampliamente compartida. En lugar de poner el énfasis en el aspecto material de este mínimo requerido, la mayoría de los filósofos clásicos y helenísticos han puesto el acento en la disposición subjetiva del individuo a restringir sus propios deseos y necesidades, lo que debería llevarlo a estar satisfecho con las pocas cosas que tiene. De ahí surge el cambio paradójico, según el cual se dice que el pobre es rico porque tiene lo que necesita, mientras que se dice que el materialmente rico es pobre porque generalmente quiere más de lo que ya tiene. Cuanto más pobre es uno (en términos de necesidades limitadas), más rico es. Por el contrario, cuanto más rico es uno (materialmente hablando), más pobre es. Por ejemplo, “en un pasaje del *Símpasio* de Jenofonte (4.34-44), Antistenes defiende la afirmación de que, aunque no tiene un centavo, se enorgullece de su riqueza. Observa a personas que son conven-

11 “Él mismo afirma en sus cartas que se contentaba sólo con agua y un pan sencillo. Así dice: ‘Envíame una tarrina de queso, para que pueda, cuando me apetezca, darme un festín’”, D.L. 10.11.

12 Avotins, 1977. Las cursivas son mías en la cita de Epicuro.

cionalmente ricas, pero patológicamente insatisfechas con sus posesiones. En cuanto a sí mismo, tiene lo suficiente para satisfacer todas sus necesidades corporales básicas”¹³. Según el Sócrates de Platón, el tirano es más pobre que rico (*Rep.* 9.577e-578a), porque agota sus grandes recursos en aras de sus apetitos ilimitados. Por esta misma razón, como afirma el Sócrates de Platón, sólo en la ciudad justa de la *República* “manden los verdaderamente ricos (οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι) [es decir, los filósofos], que no lo son en oro, sino en lo que hay que poseer en abundancia para ser feliz (οὐ χρυσίου ἀλλ᾽ οὐ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουστεῖν): una vida buena y juiciosa. Pero donde son mendigos y hambrientos de bienes personales (εἰ δὲ πτωχοὶ καὶ πεινῶντες ἀγαθῶν ιδίων) [...]” se puede decir que son pobres (*Rep.* 7.521a; trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Alianza, 1988). En el *Económico*, Jenofonte hace decir a Sócrates que, aunque tiene menos riqueza material y dinero que su interlocutor Critóbulo, es mucho más rico que él, precisamente porque tiene control sobre sus apetitos (*Oec.* 2.1-2). Lo mismo vale para Epicuro: “La pobreza que se adecúa al fin de la naturaleza es una gran riqueza; la riqueza sin límites es una gran pobreza” (ἡ πενία μετρουμένη τῷ τῆς φύσεως τέλει μέγας ἐστὶ πλοῦτος: πλοῦτος δὲ μὴ ὁριζόμενος μεγάλη ἐστὶ πενία, Sentencias Vaticanas 25; trad. M. Jufresat. Altaya, 1991). Y Diógenes, el cínico, declara a Alejandro Magno que “la pobreza no consiste en no tener dinero, ni la mendicidad es algo malo, sino que la pobreza consiste en desearlo todo [...]” (Carta 33 a Fannónaco; mi traducción)¹⁴. Este giro conceptual y terminológico ha sido decisivo para disociar la pobreza de las ideas de privación y obstáculo ante cualquier actividad en general, y ante la filosofía en particular, y para convertirla en una condición deseable. Este cambio representa también un genuino retroceso de la valorización social general, aunque matizada, de la riqueza, y de los riesgos de hubris que puede implicar, como explica Aristóteles en la *Retórica*, en la estela de una antigua tradición griega: “Quienes

13 Long, 1999, p. 625. Mi traducción.

14 Malherbe, 1977, p. 141. Mi traducción.

tienen [riqueza] son, en efecto, soberbios y orgullosos ($\text{ύβρισται γὰρ καὶ ὑπερήφανοι}$), por cuanto están hasta cierto punto afectados por la posesión de la riqueza; pues se hallan en la misma actitud de si poseyesen todos los bienes enteramente, ya que la riqueza es como la medida del valor de las demás cosas, por lo que les parece que todo sin excepción puede comprarse con dinero.” (*Ret.* 2.16.1; trad. Q. Racionero. Gredos, 1994)¹⁵.

En cuarto lugar, a pesar de esta conversión filosófica de la pobreza material en riqueza ética en contra de la connotación negativa común de la pobreza,¹⁶ esta última no aparece siempre como una condición deseable. Algunos de los filósofos que han asumido esta misma inversión, como Platón y Epicuro, proponen, sin embargo, adoptar una especie de término medio entre la riqueza y la pobreza. En la *Apología* de Platón, Sócrates parece dar prioridad a la pobreza, en el sentido de tener lo mínimo diario, como consecuencia de su total compromiso con la virtud y la filosofía, como veremos más adelante. Pero en la *República*, considera que la pobreza es tan perjudicial como la riqueza para la unidad y la justicia en la *polis*: los guardianes de la ciudad ideal de Platón deben evitar tanto la pobreza como la riqueza “ya que una produce el libertinaje, la pereza y el afán de novedades, mientras la otra genera el servilismo y la vileza, además del afán de cambios” (*Rep.* 4.422a; trad. C. Eggers Lan. Gredos, 1988). Por supuesto, la pobreza de Sócrates en la *Apología* significa probablemente tener lo mínimo, mientras que, en la *República*, pobreza significa indigencia o no tener el mínimo requerido. Pero hay que observar que, aunque la condición material intermedia de los guardianes de la Calípolis, entre pobreza y riqueza, significa tener lo mínimo, nunca se dice que estos guardianes son “pobres” en la forma en que Sócrates dice que es pobre en la *Apología*. Lo mismo ocurre en las *Leyes* de

15 Véase Dover, 1974, pp. 109-111. “Wealth and *hubris* were inseparable” en los primeros textos griegos (cf. Solón fr. 6.4-9), según Raaflaub, Edmunds y Morris (2004, p. 54). La cita de Aristóteles de la *Retórica* se hace eco de esta asociación.

16 Para un concepto literario similar de la pobreza, positivamente renovado, véase Aristófanes, *Pluto* 473 *sqq.*

Platón. En la justa ciudad de Magnesia, “no debe haber ni extrema pobreza entre algunos de sus ciudadanos, ni, por otra parte, riqueza” (*μήτε πενίαν τὴν χαλεπήν ἐνεῖναι παρά τισιν τῶν πολιτῶν μήτε αὖ πλοῦτον*, *Leyes* 5.744d; *gf.* 743c; trad. F. Lisi levemente modificada. Gredos, 1999). Estos ciudadanos deben estar en una posición intermedia entre un mínimo (definido por el valor económico del lote que el ciudadano tiene a su cargo) y un máximo (equivalente a cuatro o cinco veces el valor de su lote)¹⁷. Una vez más, la pobreza en esta cita de las *Leyes* se refiere a no tener el mínimo, pero nunca se dice que los ciudadanos de Magnesia sean pobres en el sentido socrático de la *Apología*. Esto probablemente tenga que ver con la diferencia entre, por un lado, la declaración ética individual de Sócrates, y, por otro, la organización política de toda una ciudad, a propósito de la cual afirmar que sus habitantes serán pobres podría desacreditar la capacidad del filósofo para ser un buen político. La filosofía epicúrea presenta una tensión similar: la brecha antes mencionada entre, por un lado, la frugalidad personal de Epicuro y su contribución a la inversión terminológica y conceptual de la pobreza material en riqueza ética y, por otro lado, su propia aceptación teórica de la legitimidad ética de una gama amplia de deseos más allá de los necesarios y naturales, es otro ejemplo de la dificultad que tienen algunos filósofos para adoptar una posición absoluta y fija frente a la pobreza.

Esta visión general de cómo los antiguos filósofos griegos, clásicos y helenísticos, han entendido la pobreza nos permite entender en qué sentido algunos de ellos la consideraban un elemento importante y positivo para alcanzar la verdad. Han establecido al menos dos tipos de relación entre pobreza y verdad: la pobreza puede ser entendida como el resultado de la filosofía definida como la búsqueda de un tipo específico de verdad, o como una condición previa para esta búsqueda.

17 Leyes 5.744d-e. Sobre el cálculo del máximo de riqueza en Magnesia, véase Saunders, 1961.

2. La pobreza como resultado de la filosofía: Sócrates en la *Apología de Platón*

Los griegos entendían la filosofía como una actividad de alta exigencia, ya que la identificaban con una forma de vida y no como una mera actividad teórica¹⁸. En otras palabras, esta ocupación impactaba los aspectos más prácticos y materiales de la vida de un filósofo. No es de extrañar, pues, que Sócrates se refiera a este rasgo específico, cuando describe su actividad a sus jueces en la *Apología* de Platón:

[el dios] se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: ‘Es el más sabio, el que de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría.’ (ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιος ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρός σοφίαν). Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio. Por esta ocupación (ύπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας) no he tenido tiempo (οὔτε ... μοι σχολὴ γέγονεν) de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran pobreza (ἴν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ) a causa del servicio del dios. (*Apología* 23a-c; trad. J. Calonge Ruiz. Gredos, 1981)

De acuerdo con este pasaje, la pobreza de Sócrates no es un valor, es decir, una norma simbólica que guiaría sus acciones y en aras de la cual habría elegido la filosofía como la mejor actividad de acuerdo con esa norma. En cambio, la pobreza de Sócrates es el *resultado* o la *consecuencia* de su compromiso con su propia y específica actividad. Que la pobreza no es un valor para él se confirma en su afirmación más adelante en el diálogo cuando dice: “Tampoco dialogo cuando recibo dinero y dejo de dialogar si no lo recibo, antes bien me ofrezco para que me preguntén, tanto al rico como al pobre (όμοιώς καὶ πλουσίως καὶ πένητι παρέχω ἐμαυτὸν ἐρωτᾶν); y el que quiera, que

18 Véase Hadot, 1995 y Cooper, 2012.

responda y oiga lo que digo” (*Apología* 33b). Si su interlocutor es rico o pobre no es una consideración que Sócrates tenga en mente cuando comienza su investigación filosófica y ética con este interlocutor. Al contrario, la “gran pobreza” de Sócrates es el resultado de su propia sabiduría. En efecto, se puede decir que Sócrates es el más sabio entre los hombres porque nunca ha estado satisfecho con su propia sabiduría. La sabiduría genuina, en otros términos, implica ser sabio hacia la propia supuesta sabiduría, es decir, ser consciente de que nunca se logra como debería o como uno piensa que es. Como consecuencia, Sócrates no puede dejar de recurrir a la sabiduría de cualquier otro, con la esperanza de mejorar la suya propia, así como la sabiduría y la virtud de sus conciudadanos. Acatar el oráculo del dios, es decir, en este caso, las respuestas que Apolo dio en Delfos, a través de la sacerdotisa, a la pregunta del amigo de Sócrates, Querefonte: ¿hay alguien más sabio que Sócrates? (*Apol.* 21a)¹⁹, implica que Sócrates no tiene entonces “ocio” (*σχολή*) para nada más. No tiene tiempo en particular para ocuparse de sus “propios asuntos” (*τῶν οἰκείων*, 23b; cf. *τῶν οἰκείων ἀμελουμένων*, 31b), expresión que puede traducirse también por “sus asuntos domésticos”, en contraste con los “asuntos de la ciudad”. Como muestran claramente las recomendaciones de Iscómaco a su esposa en el *Económico* de Jenofonte, el arte económico, es decir, la administración de la propia casa, requiere mucho tiempo, si hemos de creer en las innumerables tareas que ambos deben realizar en su casa para hacerla florecer (*οἴκους ... αὔξειν*, *Oec.* 6.4; 7.16-43).

Sócrates es pobre, pues, porque no tiene tiempo libre para la administración de la casa. Uno puede preguntarse si solo tiene lo mínimo para él y su familia, mientras no puede hacer florecer sus propiedades, o si incluso es incapaz de proveerse a sí mismo y a su familia con lo mínimo. El hecho de que nunca se diga que a Sócrates le falte nada, ni en la *Apología* de Platón ni en el *Económico* de Jenofonte ni en ninguna otra fuente, da mayor crédito

19 Sobre esta mención del oráculo en la *Apología de Sócrates* de Platón, véase Montuori, 1990. Sobre la importancia de los oráculos y la adivinación para el Sócrates de Jenofonte: véase Brutt Zaidman, 2013.

a la primera opción: Sócrates podía confiar en que sus amigos le proporcionarían al menos lo necesario para él y su familia. Por ejemplo, en la *Apología de Sócrates* de Platón, leemos que Platón, Critón, Critóbulo y Apolodoro estaban dispuestos a pagar la fianza para liberarlo de la cárcel (*Apol.* 38b-d). Y en el *Económico* de Jenofonte, Sócrates dice a Critóbulo: “si necesitara algo, estoy seguro de que incluso tú reconoces que hay personas que estarían dispuestas a ayudarme, de tal suerte que dándome muy poco colmarían mi vida de abundancia” (*Oec.* 2.8; trad. J. Zaragoza. Gredos, 1993), siendo estas personas probablemente amigos suyos, como lo deja claro el contraste inmediato con Critóbulo: “En cambio, tus amigos, que se bastan con sus recursos más que tú con los tuyos, se fijan en ti como si le fueran a sacar ayuda.” (*Oec.* 2.8)²⁰. Pero en la cita anterior de la *Apología*, Sócrates no sólo dice que es pobre, sino que también dice que su pobreza es “grande” o “ilimitada” (*μυπίχ*). Esto puede significar que su total devoción a la sabiduría conlleva el riesgo permanente de no poder ni siquiera proveerse a sí mismo y a su familia con lo mínimo, es decir, el riesgo de pasar de la pobreza entendida como tener justo lo necesario a la pobreza como indigencia²¹. La pobreza de Sócrates también es “ilimitada”, es decir, sin fin, porque, siendo el más sabio entre los hombres, no hay ninguna perspectiva de que pueda poner fin a su actividad.

Más adelante en la *Apología*, Sócrates da a su pobreza otra función y estatus. No es sólo el resultado de su actividad filosófica y de la incapacidad consiguiente para ocuparse de sus asuntos domésticos, sino también la mejor prueba del hecho de que está diciendo la verdad cuando dice que su principal preocupación ha sido la virtud de sus conciudadanos más que sus propios asuntos (*Apol.* 31b-c): “Ciertamente yo presento, me parece, un testigo suficiente de que digo la verdad: mi pobreza (*τὴν πενίαν*)”

20 Ver Dorion, 2008. Sobre la dimensión filosófica de la amistad para el Sócrates de Platón, véase Nichols, 2009.

21 La preocupación de Jantipa por cómo Sócrates puede ganarse la vida para su familia es recurrente en la película de Rossellini, *Sócrates* (1971).

(31c). Esta afirmación probablemente cumple una función crítica y polémica contra las costosas enseñanzas de los sofistas, que eran ricos en general²², y con los que Sócrates no quiere ser confundido: “y si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro dinero, tampoco esto es verdad” (*Apol.* 19d-e). Una vez más, la razón del énfasis de Sócrates en no ser asimilado a un sofista proviene más bien de la importancia que le da al hecho de ser coherente con el oráculo (*Apol.* 23a-c), es decir, actuar de la manera en que debe actuar el más sabio de los hombres, que de un prejuicio contra la riqueza como tal y su correlativa apología o elogio de la pobreza. Incluso la atrevida petición de Sócrates de recibir, como castigo, “de ser alimentado en el Pritaneo” (*Apol.* 36d; *cf.* 37a) no se basa en la promoción de la pobreza por la pobreza misma, como si su objetivo fuera convertirse en un “hombre pobre” (*ἄνδρι πένητι*, 36d)²³. Esta petición se basa también, y sobre todo, en los incessantes esfuerzos de Sócrates por ser coherente con el oráculo. En otras palabras, según la *Apología*, nada impide que una persona rica sea sabia, siempre y cuando la administración de su riqueza no la prive del tiempo libre requerido para ser sabia. Sócrates no excluye absolutamente la posibilidad de que uno pueda ser al mismo tiempo rico y sabio. En la misma línea, el extranjero ateniense en las *Leyes* no dice que los ricos no puedan ser sabios o virtuosos, sino sólo que los “muy ricos” (*οἱ παμπλούσιοι*, *Leyes* 5.743c; las itálicas son mías) no pueden ser virtuosos. Y, a la inversa, Sócrates también es crítico hacia la pobreza en el sentido de no tener lo necesario. No dice que uno tiene que ser pobre para ser sabio, sino que el verdadero cuidado de la sabiduría probablemente resulta en pobreza.

22 Sobre los sofistas y la riqueza, véase Hénaff, 2010, pp. 27-58.

23 “En mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad, por considerar que en realidad soy demasiado honrado como para conservar la vida si me encaminaba a estas cosas. No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo.”, *Apología* 36b-c.

3. La pobreza como condición de la filosofía: los cínicos

Según Eliano en sus *Historias curiosas*, “Diógenes [el cínico] decía que incluso el mismo Sócrates había caído en la molicie ($\tauρυφῆσσαι$). Pues tomaba un cuidado excesivo de su casita, de su camastro y de las sandalias que, efectivamente, en ocasiones Sócrates usaba.” (4.11; trad. J. M. Cortés Copete. Gredos, 2006)²⁴. Estas pocas palabras son totalmente antitéticas a las descripciones que Jenofonte y Platón hacen de Sócrates como un filósofo que advierte contra las consecuencias de la forma de vida lujosa²⁵, que descuida su *oikos*, usa sandalias en muy pocas ocasiones y vive una vida pobre, teniendo solo lo mínimo²⁶. Las razones de este retrato crítico de Sócrates por Diógenes se deben a que los cínicos representan una radicalización de la actitud de Sócrates con respecto a los bienes materiales y la pobreza. Dan a la pobreza otra función, forma y significado con respecto a la filosofía y la sabiduría. En lugar de convertirla en un resultado probable de la filosofía, la ven como una condición necesaria para convertirse en un filósofo genuino.

La principal justificación teórica para el rechazo, por parte de los cínicos, de cualquier forma de riqueza material se encuentra en la alteración de Diógenes de la “costumbre política” ($\tauὸ πολιτικὸν νόμισμα$, D.L. 6.21), es decir, de las convenciones sociales, cuyo caso más paradigmático y decisivo es el “dinero”; la palabra griega $\tauὸ νόμισμα$ significa tanto “convención” como “dinero”²⁷. En lugar de criticar el amor ampliamente compartido por la riqueza y el dinero sobre la base de que, como explica Aristóteles, la mayoría de la gente lo considera un fin más que un

24 Citado por Husson, 2016, p. 126.

25 Sobre la *truphē* como lujo y su asociación con la corrupción, véase Gorman y Gorman, 2014, pp. 7-75, esp. 54-55 sobre Platón.

26 Véase respectivamente *Rep.* 2.372e; *Apol.* 23b y 31b; *Simp.* 174a.

27 Sobre esta falsificación de la moneda de su Sinope natal por Diógenes, véase Brahman, 1996.

medio²⁸, Diógenes analiza el dinero en tanto institución social y política. Según él, el amor común por el dinero es un valor social y político, que descansa en la violencia y la sustenta también, configurando o plasmando las relaciones humanas de acuerdo con el patrón de la esclavitud. No se trata de cuestionar el dinero en sí mismo como instrumento de intercambio, sino de cuestionar la creencia errónea y peligrosa más común de que el dinero, lejos de ser una convención como lo es en realidad, tiene valor en sí mismo²⁹, Por eso “dijo que la pasión por el dinero es la metrópoli de todos los males” (*τὴν φιλαργυρίαν εἶπε μητρόπολιν πάντων τῶν κακῶν*, D.L. 6.50). La metáfora política en esta cita es válida tanto para las relaciones sociales entre los miembros de una misma ciudad, como para las relaciones políticas entre las ciudades mismas. Con respecto a lo primero, se dice que Crates, uno de los discípulos de Diógenes, escribió un poema sobre una ciudad utópica, “utópica” en el sentido de que se ajusta al ideal cínico de una sociedad autosuficiente, frugal, pacífica y libre³⁰. Esta ciudad se llama “Pera”, por el bullo o la pequeña bolsa (*ἡ πήρα*) en la que los cínicos guardan todas sus pertenencias con ellos³¹. En una ciudad así, escribe Crates, no hay

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. (D.L. 6.85)

28 *Política* 1258a13-14.

29 Sobre el dinero como convención y la sugerencia de Diógenes de usar fichas como moneda, véase Filodemo de Gadara, *Peri Stoikón* 15-20. Otra crítica al supuesto valor inherente del dinero se observa en la anécdota sobre el discípulo de Diógenes, Mónimo, quien es el sirviente de un banquero. Mónimo “empezó de pronto a arrojar por el aire las monedas y toda la plata de la mesa del banquero, hasta que su dueño lo despidió. Y al momento estaba a las órdenes de Diógenes” (D.L. 6.82).

30 Dawson, 1992, p. 149. Sobre esta “utópica” ciudad cínica de Pera, véase también Baldry, 1959, p. 14; Desmond, 2008, pp. 26-27; Cepko, 2017. Véase también Bertelli, 1982, pp. 553-557 para un enfoque más amplio de la comprensión cínica de la utopía.

31 Bertelli, 1982, p. 555. Véase, por ejemplo, D.L. 6.22, 23, 33, 37 (Diógenes) y 83 (Mónimo).

Este poema hace del pensamiento y la forma de vida cínicos una solución contra la lucha por el dinero que impregna y plasma las relaciones sociales en todas las ciudades. En cuanto a las relaciones entre las ciudades mismas, Diógenes las menciona en la *Carta 33 a Fanómaco*, en la que relata haber dicho a Alejandro Magno que no se preocupa por él, “porque [Alejandro] no hace la guerra contra nada de lo que me pertenece, ni se lo lleva, como lo hace con las posesiones de los pueblos de los macedonios, los lacedemonios, o cualquier otro, cada uno de los cuales necesita un rey en estas materias”³². Ambas citas dejan claro que la violencia en y entre las *poleis* proviene del amor por la riqueza y el dinero. Las últimas palabras de la segunda cita (“cada uno de los cuales necesita un rey en estas materias”) pueden entenderse como un breve comentario “arqueológico” sobre la política: las relaciones de dominación y guerra que forman la versión común o empírica de la política tienen su origen en un apetito adquisitivo que divide a los hombres en lugar de unificarlos, como debería ser. Esto puede significar que las instituciones políticas no son necesarias en absoluto, como pretenden quienes consideran que el ideal de los cínicos es vivir de acuerdo con la naturaleza. Pero también puede significar que se requieren instituciones políticas basadas en otros valores que no sean la riqueza para garantizar relaciones humanas pacíficas³³.

Alejarse de esta valoración excesiva y peligrosa del dinero y de la riqueza implica adoptar una vida más sencilla. Sin embargo, cabe preguntarse por qué los cínicos consideraron necesario adoptar una forma *radical* de pobreza, en vez de un término medio entre la riqueza y la pobreza extrema. La razón principal de una decisión tan radical se encuentra en su elogio de la autosuficiencia (*autarkeia*) como el elemento clave de su concepción de la libertad y la felicidad. La autosuficiencia era también el objetivo más alto de los estoicos y los epicúreos.³⁴ Pero los cínicos lo entendían de otra manera, en la medida

32 Malherbe, 1977, p. 141.

33 Respectivamente: Goulet-Cazé, 1993, V y Navia, 1996, IX; Flores-Júnior, 2021, pp. 173-179, y Helmer, 2017, pp. 61-66.

34 Sobre la autosuficiencia epicúrea y estoica, véase O'Connor, 1989; Reydams-Shils,

en que su concepto de *autarkeia* no parece haber tenido primero un significado colectivo o social, sino más bien ético e individual, con implicaciones colectivas y sociales posteriores. Contrariamente a los estoicos, la autosuficiencia de los cínicos se basaba efectivamente en su distancia hacia las instituciones sociales, como, por ejemplo la familia en su versión ordinaria, sin hacer de la amistad un tipo alternativo de relación social, como hacían los epicúreos³⁵. El rechazo de los cínicos al dinero es clave para su autosuficiencia por dos razones. En primer lugar, según ellos, el amor al dinero y la riqueza impone una condición servil a las personas, no sólo entre ellas, sino también en los propios individuos, ya que se convierten en esclavos de sus propios apetitos. En este contexto, la esclavitud es independiente de su dimensión estatutaria o jurídica. Más bien debe entenderse en el sentido ético clásico de la incapacidad de tomar el control sobre las propias pasiones o deseos, como explica la siguiente anécdota: “[Diógenes] se extrañaba de que algunos esclavos que veían a sus dueños comer vorazmente no hurtaran nada de los platos” (D.L. 6.28). Estos esclavos son libres porque pueden reprimir sus apetitos, mientras que sus amos son esclavos por no poder hacer lo mismo. Cuanto mayor es el control que uno tiene sobre sus apetitos, más libre es³⁶.

Pero para los cínicos, hay algo más en la esclavitud. Su análisis de este tema no se limita a las relaciones jurídicas interpersonales de dominación, ni a la cuestión del control moral sobre los propios apetitos y pasiones³⁷. Versa también sobre las mediaciones que pueden interferir entre nuestros deseos, por un lado, y los medios u objetos que pueden satisfacerlos, por otro. Estas mediaciones no

2005, esp. cap. 2, pp. 53-82.

35 Sobre la autosuficiencia cínica, véase Rich, 1956; Brenk, 2002; Dorion, 2015; Dorion, 2021.

36 Cf. D.L. 6.66: “Decía que los criados son esclavos de sus amos, y que los débiles lo son de sus pasiones” (τούς μὲν οἰκέτας ἔφη τοῖς δεσπόταις, τοὺς δὲ φαύλους ταῖς ἐπιθυμίαις δουλεύειν).

37 Sobre esta distinción entre esclavitud legal y moral, según la cual filósofos como Zenón, Dio Crisóstomo y Séneca consideraban que el amo legalmente libre era el verdadero esclavo si era un “esclavo en espíritu”, véase Garnsey, 1996, pp. 65-66. Sin embargo, contrariamente a lo que afirma Garnsey, esta inversión no es específica de los estoicos: véase, por ejemplo, lo que dice Platón sobre el tirano en *Rep.* 9.577d; 578e-579a.

deben entenderse sólo en sus aspectos materiales, como en las siguientes dos anécdotas famosas:

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 ($\epsilonὐτελεία$)’. 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. (D.L. 6.37)

Lo que está en juego en esta cita no tiene nada que ver con un supuesto rechazo de la civilización con vistas a una vida vivida de acuerdo con la naturaleza³⁸. Es más bien el caso de que Diógenes está buscando aquí la manera más fácil de lidiar con sus apetitos en aras de una “vida sencilla”. Esta simplicidad ($\epsilonὐτελεία$) se encuentra menos en la naturaleza de los objetos de sus deseos que en el menor número posible de mediaciones entre sus deseos o apetitos y los objetos que los satisfacen. Y además del aspecto material de estas mediaciones, Diógenes también tiene en mente todo el conjunto de valores y representaciones sociales que pueden interferir y configurar la forma, el objeto y la amplitud de nuestros deseos. Esta multiplicidad de interferencias o mediaciones (expresadas por la palabra $\eta πολυτέλεια$) puede hacernos perder nuestra libertad, entendida como autosuficiencia o autodeterminación. Por ejemplo, en la invitación a participar de una cena sumptuosa con personas poderosas (es decir, según Diógenes, con personas violentas y dominantes), el valor social del prestigio interfiere, y probablemente fortalece y moldea el deseo de comer de alguien, a costa de hacer que esta persona dependa de quien lo invita a cenar. Esta es la razón por la que Diógenes, en aras de su autosuficiencia, “como [el general] Crátero le invitara a acudir a su corte, respondió: ‘Prefiero lamer sal en Atenas que disfrutar de la espléndida mesa ($\tauῆς πολυτελοῦς τραπέζης$) en el palacio de Crátero’.” (D.L. 6.57)³⁹.

38 Como afirman Goulet-Cazé, 1993, V (“rejet de la nature”) y Navia 1996, IX (“a life lived according to nature”).

39 Cf. “A uno que elogiaba como feliz a Calístenes y comentaba que participaba de la espléndida vida de la corte de Alejandro ($\omegaς πολυτελῶν παρ' Αλεξάνδρῳ μετέχει$), le

Ser pobre significa entonces para los cínicos utilizar el menor número posible de mediaciones para satisfacer sus necesidades. Para ser plenamente coherentes, este concepto y esta práctica de la pobreza requieren un fuerte control y una limitación cuantitativa de las propias necesidades, un control que se supone que el ascetismo de Diógenes haga posible⁴⁰. Por esta razón, los siguientes tres elementos han sido los rasgos distintivos de la pobreza intencional y radical de los cínicos. En primer lugar, al menos según los datos biográficos proporcionados por Diógenes Laercio, el primer paso para abrazar el estilo de vida cínico a menudo consiste en rechazar o abandonar los bienes propios. Diógenes abandonó (o se vio obligado a abandonar) su ciudad natal de Sinope (D.L. 6.20-21) y se convirtió en un individuo “sin ciudad, sin familia, privado de patria, pobre, vagabundo, tratando de subsistir día a día” (D.L. 6.38). Se dice que Crates abandonó su dinero a sus conciudadanos o a sus hijos en caso de que no se convirtieran en filósofos (D.L. 6.87-88). Y la esposa de Crates, Hiparquia, despidió a sus ricos pretendientes (*πλούτου*, D.L. 6.96) en favor del pobre Crates. Ya sea que los cínicos consideraran que la riqueza y los bienes materiales no eran útiles en general, o simplemente no eran útiles en ciertas circunstancias⁴¹, estas anécdotas comparten la misma suposición de que para ser filósofo se requiere no tener casi nada.

En segundo lugar, los cínicos definen los límites de sus necesidades adoptando una vida frugal y sencilla, es decir, una vida lo más acorde posible con la *euteleia*:

Se proponen vivir sencillamente (*λιτῶς βιοῦν*), sirviéndose de alimentos que pueden proporcionarse por sí mismos y de unos mantos simples (*αὐτάρκει χρωμένοις οιτίοις καὶ τρίβωσι μόνοις*), despreciando la riqueza (*πλούτου*) y la fama y la nobleza de familia. Algunos, en efecto, se nutren de vegetales y beben sólo agua fresca, adaptándose a cualquier refugio, incluso a una tina, como Diógenes, quien decía que

replicó: ‘No es más que un infeliz, que come y cena cuando le parece bien a Alejandro’.” (D.L. 6.45).

40 Sobre el ascetismo de Diógenes, véase D.L. 6.70-71, y Goulet-Cazé, 1986.

41 Husson, 2016, pp. 133-134.

era característica de los dioses no necesitar nada, y de los semejantes a los dioses el desear pocas cosas. (D.L. 6.105; trad. C. García Gual levemente modificada)

El propósito de esta reducción es ser lo más autosuficiente posible, es decir, lo más divino posible. El baño de sol de Diógenes y su rechazo de los regalos de Alejandro son probablemente el mejor ejemplo de esta *euteleia* (D.L. 6.38). De ahí el vestido típico de los cínicos: vestían una prenda sencilla, sólo tenían un bastón y un pequeño bulbo (*pera*) con sus pertenencias (D.L. 6.22-23), siendo este último objeto a la vez el símbolo de su autosuficiencia y, como hemos visto anteriormente, de su proyecto utópico.

En tercer lugar, la polémica práctica de la mendicidad promovida por los cínicos es crucial para su pobreza. Los cínicos no solían trabajar⁴². Recibían lo que necesitaban de donaciones, pero también lo mendigaban. Mendigar no es abandonarse en manos de la fortuna, ni ser incapaz de ser autosuficiente, sino todo lo contrario. La práctica intencional de mendigar significa ser capaz tanto de resistir lo que la fortuna envíe, como de conformar los deseos de uno a lo que está disponible en un momento dado. En contraste con su identificación común con el parasitismo, esta idea renovada de la mendicidad significa que el filósofo cínico tiene todo lo que necesita, dado que se ha esforzado por controlar sus apetitos y restringirlos tanto como sea posible⁴³.

Con estas tres características, una pobreza tan radical se revela decisiva para la capacidad de decir la verdad. De hecho, la capacidad de los cínicos para ser tan pobres es una forma de ser coherentes con su pensamiento y sus discursos, contrario a lo que hacen la mayoría de los hombres (D.L. 6.27-28). El cuerpo y la forma de vida de los cínicos son testigos de su compromiso con lo que piensan y dicen. Exhiben una especie de vida desnuda, en todos los sentidos de la expresión, es decir, una vida que no

⁴² Para un relato detallado sobre este tema y la excepción de Simón, el zapatero, véase Husson, 2016, pp. 127-131.

⁴³ Véase Helmer, 2020.

esconde nada y hace que su propio cuerpo diga la verdad, como explica Epicteto:

Pero [el cínico] tiene necesidad también de un cuerpo adecuado. Porque si se pone físico, flaco y pálido, su testimonio ya no tiene el mismo énfasis. Y es que es preciso que haga ver a los particulares que es posible ser bueno y honrado sin lo que ellos admirán, mostrándoles no sólo lo del alma, sino que también ha de mostrarles por medio del cuerpo que la forma de vida sencilla y frugal y al aire libre no perjudica en absoluto al cuerpo. ‘Mira que de esto soy testigo no sólo yo, sino también mi cuerpo’. Como hacia Diógenes: andaba por ahí reluciente y por su propio cuerpo hacia volverse al vulgo. (*Disertaciones por Arriano* 3.22.86-88; trad. P. Ortiz García. Gredos, 1993)

Al mismo tiempo, esta pobreza radical coloca a los cínicos en una posición privilegiada, desde la cual pueden desenmascarar y mostrar fácilmente las motivaciones ocultas y los valores serviles de las personas, como se dice que Diógenes hizo con Filipo: al ser capturado por este rey que le preguntó quién era, Diógenes le respondió que era “un observador de [su] ambición insaciable” (D.L. 6.43). En términos más generales, debido a su extrema pobreza, los cínicos disfrutan de la libertad absoluta de expresión (*parrhésia*) antes mencionada. Pero en lugar de servirse de ella a nivel político para comentar o criticar los discursos pronunciados en la Asamblea, como ocurría en la época clásica, le asignan una función ética estrechamente ligada a la verdad práctica: los cínicos utilizan la *parrhésia* para acusar y hacer reproches a los individuos, y para ayudarles en su crecimiento ético⁴⁴. “Porque, en realidad, el cínico es espía de qué es lo amigo y qué lo enemigo de los hombres (τίνα ἔστι τοῖς ἀνθρώποις φίλα καὶ τίνα πολέμια). Y debe, tras haberlo examinando minuciosamente, ir a anunciar la verdad (ἀπαγγεῖλαι τὰ ληθῆ)” (Epicteto, *Disertaciones por Arriano* 3.22.24-25). La pobreza radical de los cínicos les permite decir la verdad y compartirla, como un regalo que hacen a cualquiera que esté dispuesto a escucharlos.

⁴⁴ Sobre la *parrhésia*, véase Scarpat, 1964; Momigliano, 1971; Carter, 2004; Foucault, 2019.

Una objeción a esta actitud cínica hacia la pobreza y la verdad podría ser que la pobreza radical, aunque es una condición *necesaria* para decir la verdad, puede no ser una condición *suficiente*. Porque, como muchos han observado, algunos seguidores de Diógenes adoptaron la apariencia exterior y los accesorios de los cínicos sin adoptar también la parte ascética interior de su filosofía⁴⁵. En este caso, la pobreza no es más que una actitud vacía que hace más bien del cinismo una mistificación o una farsa que un compromiso con la verdad. Sin embargo, aunque discípulos infieles hayan adoptado este tipo de conducta, la estrecha conexión que Diógenes ha establecido entre la pobreza y la verdad sigue siendo conceptual y prácticamente relevante, como lo demuestra su posible influencia en los primeros cristianos.⁴⁶

Conclusión

En el Sócrates de Platón o Jenofonte y en los cínicos, el papel que juega la pobreza con respecto a la verdad es distinto. Mientras Sócrates hace de la pobreza la consecuencia o el resultado de su búsqueda de la verdad, Diógenes, el cínico, la considera una condición previa para alcanzar la verdad y la sabiduría. Esta diferencia se basa principalmente en el hecho de que mientras Sócrates entiende la pobreza como tener lo mínimo, Diógenes la entiende como la indigencia. Pero a pesar de estas diferencias, ambos filósofos están del mismo lado, por así decirlo: ven la riqueza como un obstáculo para alcanzar la verdad en su dimensión tanto metafísica como práctica. Sin embargo, esta suposición básica compartida puede ser cuestionada si nos referimos a aquellos pensadores que, como los sofistas, consideraban esencial cobrar a sus alumnos un precio elevado. Pues podría ser necesario, como parece haber pensado Protágoras según Filóstrato, dar a la verdad un alto precio si ha de ser valiosa⁴⁷. En

45 Epicteto, *Disertaciones por Arriano* 3.22.10, 50 y 80. Véase Goulet-Cazé, 2015.

46 Goulet-Cazé, 2014.

47 τὸ δὲ μισθοῦ διαλέγεσθαι πρῶτος εὗρε, πρῶτος δὲ παρέδωκεν Ἐλλησι πρᾶγμα οὐ μεμπτόν, ἀ γάρ σὺν διατάξῃ σπουδάζουμεν, μᾶλλον ἀπαρχόμεθα τῶν προτίκα. Filóstrato, *Vidas de los sofistas* 1.10.

todos los casos, lo que todos estos filósofos nos invitan a pensar es cuál puede ser el “precio de la verdad”⁴⁸.

Bibliografía

- Avotins, I. (1977). Training in Frugality in Epicurus and Seneca. *Phoenix*, 31(3), 214-217.
- Barry, A. (1993). *Truth in Philosophy*. Harvard University Press.
- Bertelli, L. (1982). L'utopia greca. En L. Firpo (Ed.). *Storia delle idee politiche, economiche e sociali. I. L'antichità classica* (pp. 463-581). Unione tipografico-editrice torinese.
- Bertrand, J.-M. (1999). De la *stasis* dans les cités platoniciennes. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 10, 209-224.
- Brahman, R. B. (1996). Defacing the Currency: Diogenes's rhetoric and the Invention of Cynicism. En R. Bracht Branham y M. O. Goulet-Cazé (Eds.). *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (pp. 81-104). University of California Press.
- Brenk, F. (2002). Sheer Doggedness or Love of Neighbor? Motives for Self-Sufficiency in the Cynics and Others. *Illinois Classical Studies*, 27/28, 77-96.
- Brown, E. (2002). Wishing for fortune, choosing activity: Aristotle on external goods and happiness. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 22, 221-254.
- Bruit Zaidman, L. (2013). Xénophon, l'oracle de Delphes et la divination. *Kernos*, 26, 59-72.
- Carter, D. M. (2004). Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech. En I. Sluiter y R. M. Rosen (Eds.). *Free Speech in Classical Antiquity* (pp. 197-220). Brill.
- Cepko, J. (2017). Crates' Cynic Utopia. *Filozofia*, 72(2), 92-102.
- Cooper, J. (2012). *Ancient Philosophies as Ways of Life. The Tanner Lectures on Human Values*. Stanford University.
https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/c/Cooper%20Lecture.pdf

48 Véase Hénaff, 2010.

- Dawson, D. (1992). *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought.* Oxford University Press.
- Desmond, W. D. (2005). *The Greek Praise of Poverty, Origins of Ancient Cynicism.* University of Notre Dame Press.
- Desmond, W. D. (2008). *Cynics.* University of California Press.
- Dorion, L.-A. (2008). Socrate *oikonomikos*. En M. Narcy, A. Tordesillas (Eds.). *Xénophon et Socrate* (pp. 253-281). Vrin.
- Dorion, L.-A. (2010). The Rise and Fall of the Socratic Problem. En D. Morrison (Ed.). *The Cambridge Companion to Socrates* (pp. 1-23). Cambridge University Press.
- Dorion, L.-A. (2015). Antisthène et l'autarcie. En V. Suvák (Ed.). *Antisthenica, Cynica, Socratica* (pp. 282-307). Oikoumenê.
- Dorion, L.-A. (2020). De quoi vit Socrate? Le refus de la mendicité et la tentation des cadeaux. En É. Helmer (Ed.), *Mendiants et mendicité en Grèce ancienne* (pp. 163-188). Garnier.
- Dorion, L.-A. (2021). L'autarcie et le fondement de la cité (Platon, Diogène, Aristote). En S. Husson (Ed.). *Actes du colloque sur les trois Républiques (Platon, Diogène, Zénon)* (pp. 70-103). Vrin.
- Dover, K. J. (1974). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle.* Basic Blackwell.
- Edmunds, L. (2018). Xenophon's Triad of Socratic Virtues and the Poverty of Socrates. En G. Danzig, D. Johnson y D. Morrison (Eds.). *Plato and Xenophon* (pp. 252-276). Brill.
- Flores-Júnior, O. (2021). *La vie facile. Une lecture du cynisme ancien.* Vrin.
- Foucault, M. (2019). *Discourse & Truth: The Problematical of Parrhesia.* The University of Chicago Press.
- Fuks, A. (1979). Plato and the Social Question: The Problem of Poverty and Riches in the 'Laws'. *Ancient Society*, 10, 33-78.
- Garnsey, P. (1996). *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine.* Cambridge University Press.
- Gigante, M. (1993). Cinismo e epicureísmo. En M. O. Goulet-Cazé y R. Goulet (Eds.). *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du CNRS* (pp. 159-223). Presses Universitaires de France.
- Giovacchini, J. (2015). Anthropologie, éthique et politique dans l'épicurisme antique. Hal. <https://hal.science/hal-01291452/document>

- Gorman, V. B. y Gorman, R. (2014). *Corrupting Luxury in Ancient Greek Literature*. University of Michigan Press.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1986). *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*. Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2014). *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*. Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2015). Le cynisme ancien: entre authenticité et contrefaçon. *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle*, 5.
<https://doi.org/10.4000/aitia.1204>
- Goulet-Cazé, M.-O. y Goulet, R. (Eds.) (1993). *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque international du CNRS*. Presses Universitaires de France.
- Griffin, D. E. (1995). Socrate's Poverty: Virtue and Money in Plato's *Apology of Socrates*. *Ancient Philosophy*, 15, 1-16.
- Hadot, P. (2002). *Philosophy as a Way of Life*. Blackwell Publishing.
- Helmer, É. (2017). *Diogène le cynique*. Les Belles Lettres.
- Helmer, É. (2020). L'autarcie à l'épreuve de la mendicité cynique. En É. Helmer (Ed.). *Mendians et mendicité en Grèce ancienne* (pp. 209-233). Garnier.
- Helmer, É. (2016a). Platon et le désir de richesse: psychologie, économie et politique. En Helmer, É. (Ed.). *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité* (pp. 197-220). Vrin.
- Helmer, É. (Ed.). (2016b). *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*. Vrin.
- Hénaff, M. (2010). *El precio de la verdad. Don, dinero, filosofía*. LOM.
- Husson, S. (2016). Peut-on être riche et cynique? En É. Helmer (Ed.) (2016b). *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité* (pp. 125-146). Vrin.
- Larivée, A. (2016). Si Socrate devenait cité: pauvreté, souci des richesses et soin de l'âme dans l'*Apologie* et la *République*. En É. Helmer (Ed.) (2016b). *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité* (pp. 221-250). Vrin.
- Lötter, H. (2003). The significance of poverty and wealth in Plato's *Republic*. *South African Journal of Philosophy*, 22(3), 189–206.
- Long, A. A. (1999). The Socratic Legacy. En K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld y M. Schofield (Eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (pp. 617-641). Cambridge University Press.
- Malherbe, A. J. (Ed.). (1977). *The Cynic Epistles. A Study Edition*. Society of Biblical Literature.

- Momigliano, A. (1971). La libertà di parola nel mondo antico. *Rivista Sottrica Italiana*, 83, 499-524.
- Montuori, M. (1990). The Oracle Given to Chaerephon on the Wisdom of Socrates. An Invention by Plato. *Kernos*, 3, 251-259.
- Nails, D. (1995). The Socratic Problem. En D. Nails (1995). *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy* (pp. 8-31). Springer.
- Nails, D. (2018). Socrates. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition)*, Edward N. Zalta (Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/socrates/>
- Navia, L. E. (1996). *Classical Cynicism: A Critical Study*. Greenwood Press.
- Nichols, M. P. (2009). *Socrates on friendship and community: reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*. Cambridge University Press.
- O'Connor, D. (1989). The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 30, 165-186.
- Olfert, C. M. M. (2017). *Aristotle on Practical Truth*. Oxford University Press.
- Pébarthe, C. (2014). Les sandales de Socrate. Les sophistes, les philosophes et la pauvreté. En E. Dubois, y S. Rougier-Blanc (Eds.). *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Bordeaux (pp. 223-236). Ausonius.
- Prince, S. (2005). Socrates, Antisthenes, and the Cynics. En S. Ahbel-Rappé y R. Kamtekar (Eds.). *A Companion to Socrates* (pp. 75-92). Blackwell.
- Raaflaub, K. A., Edmunds, L. y Morris, I. (Eds.) (2004). Prelude to Democracy: Political thought in Early Greek Texts. En E. W. Robinson (Ed.). *Ancient Greek Democracy. Readings and Sources* (pp. 7-75). Wiley.
- Reydam-Schils, G. (2005). *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection*. Chicago University Press.
- Rich, A. N. M. (1956). The Cynic Conception of AUTARKEIA. *Mnemosyne*, 9, 23-29.
- Saunders, T. J. (1961). The property classes and the value of the *klēros* in Plato's Laws. *Eranos*, 59, 29-39.
- Scarpat, G. (1964). *Parrhēsia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino. Paideia*.
- Schaps, D. (2003). Socrates and the Socratics: when wealth became a problem. *ClassicalWorld*, 96(2), 131-157.

CAPÍTULO II

ALGUNAS CONSIDERACIONES ESTÉTICAS SOBRE CINISMO¹

Jorge Lorca Leiva

“Pensaba Alejandro que sin duda sería vencido por Diógenes, que era capaz de caminar desnudo en medio de los tesoros de Macedonia y pisotear las riquezas de los reyes. Era poderoso, y más rico que él, que por aquel entonces gobernaba el mundo, porque podía negar mucho más de lo que un rey puede conceder”
Séneca, *Sobre los beneficios*, IV, 4, 3-4.

Para mi madre.

Inmersión

El cinismo como escuela o fenómeno cultural filosófico se originó históricamente en el siglo IV a. C. en Grecia. Aunque sus exponentes son variados y diversos, no cabe duda de que Diógenes es la figura

1 El presente texto se basa en un trabajo anterior mucho más amplio titulado: *La Risa de los Cínicos; variaciones en torno a la figura del cinismo en filosofía* (2018). También se puede encontrar un desarrollo similar en dos textos publicados por el autor, en la editorial Ediciones A89 de la ciudad de Valdivia, Chile. Los nombres de los textos son: *La risa de los cínicos; variaciones en torno a la figuración estética del cinismo* (Lorca, 2021) y, *Los filósofos cínicos; un modo peculiar de sabiduría antigua* (Lorca, 2023).

central del movimiento, pues su personalidad ha cautivado por siglos a través de una memorable colección de anécdotas que aún hoy nos divierten y asombran. En la presente investigación, nos haremos cargo de aquellos elementos estéticos que acompañaron la emergencia del cinismo y, por supuesto, la administración ascética y racional de su apelación y vínculo con la Naturaleza. No es menor, por ejemplo, que el propio Diógenes se haya definido a sí mismo como el primer *cosmopolita*. Como dato relevante, debemos señalar, que para la gran mayoría de los autores clásicos y también para las posteriores corrientes filosóficas, los cínicos no pasaron de ser una cofradía de alborotadores estrañafalarios que tributaron muy poco a la gran historia de las ideas y del pensamiento universal (desde Aristóteles a Hegel). Durante toda la historia de Occidente, sin embargo, su influencia, aunque subterránea, ha sido capital y se ha traslapado en géneros tan diversos como la sátira, la novela, la poesía, la ciencia ficción, el teatro y las artes visuales en general. En la actualidad, especialistas de primer nivel han vuelto a prestar la merecida atención a la estatura intelectual y activista de estos filósofos, permitiendo revalorizar y repensar su aporte. El presente capítulo busca poner sobre la mesa algunos nuevos elementos que puedan reorientar la mirada sobre el enorme potencial y legado de los cínicos, reinterpretando su contribución cultural y estética, la que realizaron a contrapelo de los grandes sistemas filosóficos de su época.

Todas las caras del rostro de Diógenes; la anécdota como relato de postficción

Las noticias de las que disponemos hoy acerca del hilarante e irreverente arsenal filosófico de la secta cínica han llegado hasta nosotros, principalmente, a través de un singular puñado de anécdotas recogidas en el libro sexto de la monumental obra *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, obra escrita durante el siglo III de nuestra era por el historiador y hagiógrafo griego Diógenes Laercio (2022). Dentro de estas extravagantes historietas protagonizadas por un grupo de personalidades filosóficas muy peculiares, el autor reclu-

ta a un formidable batallón compuesto por Antístenes, Mónimo, Onesícrito, Crates, Metrocles, Hiparquía, Menipo y Menedemo. Pero sin duda, dentro de este selecto y excéntrico grupo, la figura más representativa de este *movimiento contracultural* es Diógenes de Sinope o Diógenes, el Perro.

Debemos señalar que se ha definido históricamente a los cínicos como un movimiento filosófico de carácter principalmente ágrafo, quienes, siguiendo las enseñanzas de Sócrates (a través de Antístenes, su discípulo), radicalizaron aún más su estilo de vida, transformándose al igual que el primero, en referentes o personajes literarios de los que hoy es difícil poder separar aguas y definir qué es lo real de su estatura, de lo que no. Más allá de si fueron personajes reales de carne y hueso, lo importante aquí es reconocer a quién iban dirigidas estas anécdotas o quién era, en última instancia el destinatario de aquel conato discursivo. Nuestra apuesta aquí, sin lugar a duda, es el poder, un poder que sanciona y administra, en cualquier caso, el lugar de lo humano. Ese *poder* es representado, en cada uno de esos momentos, con el nombre de alguna personalidad emblemática de la política, del arte de la guerra o del pensamiento, ya sea Demóstenes, Alejandro o Platón.

El filósofo chileno Pablo Oyarzún (1996), en su maravilloso libro *El dedo de Diógenes*, citando cínicamente a Tomás de Quincey, señala: “Todas las anécdotas, me lo temo, son falsas. Lamento decir esto, pero mi deber hacia el lector reclama de mí la desagradable confesión” (p. 139). Se acomodan sucesos o se reúnen personajes que, en realidad, es muy poco probable que hayan coincidido incluso, cronológicamente, en un mismo tiempo y lugar. Las anécdotas, en este sentido, marcarían el *ideal* de una situación que en la realidad concreta de los *hechos* jamás se produce, pero que adquiere su existencia impostada en el lenguaje y por el lenguaje. Klaus Heinrich (1972), en su breve, pero iluminador texto titulado: *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*, hace notar o nos advierte que el “contrincante” por excelencia de Diógenes, Platón, muere el año 347 a. C., y que existen razones de peso para estimar que el futuro cínico recién arribado a Atenas durante la déca-

da del treinta, una importante y no menor dificultad cronológica. Por otro lado, Alejandro, esa otra suerte de “alter-ego” formidable que permite y da pie a las más exquisitas situaciones de ingenio y viveza, de haber tomado contacto con el filósofo cínico, lo habría hecho cuando el rey macedonio todavía no se consagraba como el “magno” emperador del mundo antiguo, y menos aún, como el modelo del cosmopolitismo estoico. Sin embargo, no debemos olvidar tampoco, que si tal construcción literaria admite tal acopio de materiales discursivos es precisamente porque el nodo magnético y singular de su “personalidad” y silueta así lo permiten. Está completamente fuera de toda duda que el conato que Diógenes enfrenta permanentemente contra sus adversarios no requiere a ciencia cierta haber sucedido para que sea un “acontecimiento” en la historia de la filosofía. Slavoj Žižek (2015), en su libro *Mis chistes, mi filosofía*, refuerza esta idea al señalar:

RECORDEMOS LA EXPRESIÓN ITALIANA *se non è vero, è ben trovato*: «Aunque no sea cierto, bien pensado está». En ese sentido, las anécdotas acerca de personas famosas, aun cuando sean inventadas, a menudo caracterizan la esencia de su personalidad de manera más acertada que la enumeración de sus auténticas cualidades: de ahí también la expresión de Lacan «La verdad posee la estructura de ficción». (p. 50)

La anécdota también posee otra virtud: administra y exhorta de manera ejemplarmente didáctica, pero también de forma escueta y con una notable economía de recursos, condensando en su breve estructura un pensamiento o una teoría en elementos muy simples, de manera muy similar a como lo hace el aforismo. Todas estas características estéticas son fundamentales a la hora de prestar atención al cinismo como fenómeno estético y filosófico.

Una lectura renovada y actualizada de su estrategia discursiva tendría su origen bajo la forma de la *imputación social*, es decir, la manera cómo un contexto social determinado (Atenas) atribuyó a un *sujeto* (en este caso, a quien se le denominó acusativamente como *cínico*), la responsabilidad de un *hecho* o de

un *decir* reprobable, que pondría en evidencia el sustrato hipócrita no solo de las convenciones, sino también, y sobre todo, del orden comunitario y del contrato social. De este modo, el cínico habría conectado de manera intrínseca su *discurso filosófico* con el debilitamiento de cierto tipo de representaciones, sobre todo políticas, y con los valores constitutivos de la diégesis de *comunidad*.

Es por esto que resulta fundamental resaltar que uno de los elementos esenciales del cinismo es su condición de ser un *hecho* particular del lenguaje. Esto quiere decir que tanto el evento mismo del *decir*, como sus formas, definen en lo esencial este fenómeno filosófico. En el cinismo *se dice* lo no dicho (no lo secreto u oculto o simplemente desconocido). El cínico —en su decir verdadero— desbarataría los *protocolos* que sirven de sostén a la ficción comunitaria. Este rompería y pondría al descubierto *la complicidad en la cual existimos con nuestro* silencio colaborativo. El cinismo, en este sentido, como estratagema intelectual, no revelaría algo oculto, evidenciaría más bien aquello que, a todas luces (como secreto a voces), sostiene la convivencia social como resultado de la enajenación más propia de los sujetos en el lenguaje. El *daño* parcial que provoca el cínico es indesmentible y es considerado por este una suerte de *virtud* performativa transparente de *su* discurso. En otras palabras, el decir cínico interrumpe ofensivamente el flujo habitual de la comunicación, poniendo en crisis las formas tácitas de la sociabilidad, aunque el poderoso caudal de los hábitos del cotidiano se restablezca de manera casi inmediata debido a lo inofensivo o despolitizado de la misma carga. Que el cinismo tenga como su condición de *ser*, ser un *hecho* del lenguaje, ¿qué significa? Que el cínico griego lograba su efecto irruptivo y desnaturalizador solo en la medida en que sus recursos estéticos se encontraban a disposición del *lenguaje* y operaban eficazmente en él.

Así, no importaba tanto, por ejemplo, si Diógenes existió realmente o no, pues lo valioso aquí es que en cuanto personaje literario logra hacer emerger eficazmente la ficción del contrato social, y por ende, fractura *momentáneamente* no sólo el orden, la norma y sus usos, para hacerla comparecer como algo aparatosamente ridículo y

arbitrario (como algo no natural); sino que también lograba poner de cabeza los mecanismos de normalización y tramitación del cotidiano. En este mismo sentido, la *comunidad*, al verse *momentáneamente* amenazada por su discurso desnaturalizador, se ponía, en ambos casos, a salvaguarda y a la defensiva, invirtiendo la escena y acusándole —al cinico— de ser un loco, un mentiroso, un charlatán o un hipócrita, sentido con el que tradicionalmente se asocia su figura.

Es importante considerar al cinismo un fenómeno esencial y constitutivamente ciudadano, es decir, netamente urbano, en el sentido que este emergió solo al interior de ciertas coordenadas provistas ejemplarmente por el contexto social y por el seno de la multitud bullente. Por lo tanto, y fundamentalmente, el cinismo es un ascetismo filosófico que no se desmarca de la *polis* como epicentro existencial, más bien, no se entiende su origen ni su crítica, sin ese enraizamiento constitutivo que le permitió desplegar su propia condición de posibilidad crítica. Podemos sostener que, por lo irreverente de su enunciado, el cinico terminaba produciendo una suerte de *epojé*, de tal manera que su accionar y su discurso se transformaban en un verdadero *estado de excepción* dentro del *ethos* de la experiencia cotidiana de la *polis*. Esto se debe a la irrupción descarnada de una verdad apabullante, donde quedan en suspenso, momentáneamente, los protocolos sociales acostumbrados.

Un elemento importante de mencionar es el rol que jugaba la *naturaleza* dentro del imaginario cinico, como un recurso apelativo referencial que designaba un orden armónico y pre establecido. La naturaleza podía funcionar entonces como una innovadora y económica forma de atender y administrar las necesidades humanas, pero también como una forma de contraargumentar y desarticular, desde un horizonte animal y materialista, al idealismo esencialista platónico, su gran adversario teórico. El cinico podía ser considerado una especie de “activista de la filosofía” que levantaba como sentido de protesta el núcleo concreto de su animalidad como estrategia de subversión y autonomía (*autárkeia*). En este sentido, el cinico ejercía desde su trinchera combativa una crítica mordaz y aguda al esencialismo y a la ética como discurso idealista y trascen-

dente, y su manera de entender la filosofía como campo de fuerzas para una reflexión práctica, era *hacerla cuerpo*, transformándola en un “estilo de vida” inmanente, radical y extremo, sin medias tintas.

La estética, en ese sentido, nos sirve como un eje conductor adecuado para leer y reflexionar sobre aquellas modulaciones y formas de su aparecer. No obstante, debemos recalcar y ser categóricos en que estos elementos son indispensables para que se produzca su emergencia. Es decir, el cinismo es constitutivamente un fenómeno estético del pensamiento filosófico y, por lo tanto, no es extraño que todas sus manifestaciones se encuentren vinculadas o puedan ser escrutadas bajo su paradigma.

En el presente capítulo abordaremos aquella especie de cinismo que ha recibido el apelativo de histórico o filosófico: esa suerte de “escuela” o movimiento cultural —o contracultural si se quiere— de cuna griega, que floreció en la Atenas que presenció la decadencia de la *polis* y de las demás instituciones públicas y democráticas donadoras; no solo de aquel sentido cívico o patrio, sino también, del basamento moral y metafísico para la restante civilización occidental. Ese cinismo que, a pesar de plantearnos dudas sobre la veracidad histórica de sus representantes, o incluso sugerirnos controversias sobre a quién debemos adjudicar con propiedad el título prosaico de primer “filósofo perro”, está asociado, automáticamente, a la figura de Diógenes de Sinope, piedra fundamental y estandarte ilustre del movimiento.

Aunque las anécdotas sobre Diógenes, como ya lo hemos señalado, carezcan de una veracidad certificada y su valor filosófico esté en juego —en cuanto cápsulas apropiadas de un sentido literario—, estas imágenes vitales emergen, simplemente, como el material fundamental de refutación o validación de una teoría que obtendría a cambio cierto estatus garante. La anécdota posee otra virtud, ella administra sus recursos de una manera ejemplarmente didáctica, aunque de forma escueta y con una economía formidable. De esta manera, condensa en su breve estructura un pensamiento o una teoría en elementos muy simples, a la manera como lo hace el aforismo.

La secta del perro

El cinismo es el hijo irreverente y escandaloso de un tiempo confuso y vertiginoso, un siglo cuarto espléndido y deslumbrante, crepúsculo de una cultura fértil en expresiones científicas y de sofisticadas elucubraciones filosóficas. Estamos al tanto de que la vida del Diógenes literario no ha sido para nada sencilla y que su figura, por la manera novedosa de atender y resolver dichas penurias, ha irradiado tal magnitud de fuerza en nosotros, admiradores de sus hazañas, que ha logrado atravesar las edades monumentales de la historia. A pesar de que las maldiciones trágicas, como él mismo lo señala, se le han venido encima: sin ciudad, sin hogar y apátrida, vagabundea entre Atenas y Corinto llamándose a sí mismo “cosmopolita” o ciudadano del Cosmos, esforzándose en la simpleza y manteniendo un temple de ánimo alegre, todo ello adornado con un porte y cariz de autosuficiencia.

Debemos señalar que existen dos versiones diferentes que explican el apelativo bautismal de la secta del perro. La primera apunta a que el origen del nombre podría provenir, como tantas otras escuelas de filosofía, del nombre del lugar físico donde se llevaban a cabo las lecciones y enseñanzas del filósofo Antístenes, discípulo de Sócrates y compañero de lecciones de Platón. Este lugar es el Cinosargo, cuyo nombre podría traducirse al español como “perro blanco”, “perro rápido” o “carne de perro”, según el libro *Los cínicos* de Bracht Brantham y Goulet-Cazé (2000, p.15). El Cinosargo era un gimnasio ubicado en las afueras de Atenas, en el margen urbanístico de la ciudad, lugar habilitado para la plebe, los inmigrantes (metecos) y todo aquel que no gozase del título de honorable ciudadano. Laercio añade la información de que el mismo Antístenes solía llamarse a sí mismo “perro simple” o “perro manso”.

La segunda versión señala que el nombre de la secta estaría más bien asociado al modo de conducta que Diógenes de Sinope solía exhibir y, por tanto, a un uso recriminatorio por parte de los escandalizados atenienses, quienes, de algún modo, con dicho apelativo intentaron censurar o imputar su comportamiento desvergon-

zado. Pero en estricto rigor, ¿qué significa dentro del sofisticado contexto ateniense otorgarle el calificativo de “perro” a alguien? Referirse de ese modo a un particular era, ciertamente, un grave insulto que perseguía hacer resaltar el poco decoro y la indecencia de quien se hacía merecedor de tal apelativo. Simbolizaba, por lo tanto, la *anaideia* o “desvergüenza” del actuante, es decir, la impudicia o la provocación bestial del agente.

El Sócrates loco

La principal fuente de información de la que disponemos hoy sobre la vida Diógenes de Sinope es la que nos brinda su tocayo Diógenes Laercio (2022) en el libro VI de su obra *Vidas de los filósofos más ilustres de la Antigüedad*, y aunque en el capítulo que le dedica a Antístenes —discípulo directo de Sócrates y compañero de lecciones de Platón— le nombre a él como fundador de la secta cínica, sin duda es Diógenes de Sinope el gran salto entre la figura socrática y el escarnio cínico. Si Sócrates encarna racionalmente la confianza en una moral emancipadora y en las leyes patrias, es Diógenes el que termina por abominar de los deberes cívicos tanpreciados para el discípulo de Arquelao. Si Sócrates instala la ironía, es Diógenes quien franquea el límite del agresivo sarcasmo. Si Antístenes prefigura la estampa del uniforme cínico, es el Sócrates enloquecido, como Platón lo llamó en una reconocida anécdota, quien aporta una renovada cuota de engrandecimiento y teatralidad al desplante mordaz de la secta.

Algunos filólogos e historiadores se han dado a la tarea de describir quién era en realidad ese Diógenes de Sinope, más allá del mito y la leyenda. Sin embargo, quién haya sido realmente el “personaje”, no tenemos hoy en día modo de saberlo y sospecho que es lo menos relevante para la reputación general de la filosofía. De todas formas, acá van algunas de estas hipótesis. Para algunos simplemente se trató de un vago pícaro, mezcla de patán y charlatán callejero. Otros señalan que fue una suerte de griego excéntrico que fracasó en su intento por incorporar las enseñanzas de la India a Grecia para convertirse de esta forma en un gimnosofista o

brahmán trasplantado al Hélade. Hay quienes advierten, sin embargo, que sólo habría sido un pobre diablo que tuvo la suerte de toparse con la comitiva de Alejandro mientras, entumido, tomaba sol en un parque de Corinto. No hay que olvidar tampoco que por aquel entonces existía un Diógenes escritor y otros dos, como señala Juan Rivano (1991), que eran personajes literarios creados por Menipo y Eubulo, de manera que es fácil sospechar que su figura histórica atiende más bien a la fundición de tres o cuatro caracteres en un solo personaje.

El libro que Laercio dedica a Diógenes el Perro es uno de los más extensos de la obra, sólo superado por el dedicado a Platón, a Zenón el estoico y a Epicuro. Su apartado comienza con los diferentes modos en que se habría dado su exilio desde Sinope; ciudad-puerto ubicada geográficamente al sur del Mar Negro, actualmente al interior de Turquía.

En una primera versión de la narración se nos informa que Diógenes era hijo de un importante banquero llamado Icesio o Hicesio, y que teniendo a cargo la casa de moneda de su ciudad, la adulteró y huyó para no ser encarcelado. La segunda versión de la historia señala que habría sido el propio Diógenes quien habría adulterado la moneda y que habría huido junto a su padre al exilio. Una tercera versión señala que, habiendo sido Diógenes administrador de la casa de moneda, se dejó persuadir por los obreros que tenía a cargo, pero queriendo consultar con el dios providente Apolo sobre lo que debía hacer, se encaminó al templo de Delfos o Delos, patria del dios, para consultar allí al oráculo si debía ceder a aquello que le estaban induciendo los otros, el oráculo consintió en términos sibilinos para que *alterase la convención pública*. Sin comprender cabalmente a qué se refería el oráculo con dicha frase, falsificó dinero y al ser descubierto fue desterrado (una condena terrible para un hombre de aquella época, sólo inferior en castigo a la pena de muerte). Otra versión dice que por miedo huyó voluntariamente. Y la última adaptación indica que él mismo tomó la moneda y la adulteró, y que por este motivo su padre fue encarcelado, muriendo durante su presidio,

pero que Diógenes, huyendo de un destino similar, se marchó a Delfos y allí consultó al oráculo qué debía hacer para ser famoso, y “adulterar la convención pública” (*paracharáttein tò nómisma*) fue la respuesta del dios providente Apolo, dando pie, con el mandato divino, a su inicio en la filosofía y obteniendo así la preciada fama de sabio (Oyarzún, 1996, p. 173). El adagio oracular: “reacuñar la moneda” o de otro modo “falsificar lo admitido como valor troquelado” se transforma de esta manera en el *slogan* oficial de la secta.

¿Pero por qué tanta majadera insistencia en un relato iniciático que parece no revestir mayor trascendencia? ¿Qué es lo que se nos trata de decir con tanta variación y multiplicidad de abordajes sobre un asunto delictual y bancario, que, en apariencia, nada tienen que ver con los asuntos de los que se ocupa la filosofía?

Al parecer, esta sucesión de versiones, sobre todo las dos últimas relacionadas con la inclusión del dios providente Apolo, no serían otra cosa que versiones irónicas de la propia historia socrática, el santo patrono de la filosofía. No hay duda de que Sócrates inaugura con su (in)comprensión del comunicado délfico la exégesis irónica del vaticinio oracular, sin embargo, hay algo en la huída juvenil de Diógenes y en su posterior iniciación en la filosofía, un suplemento de parodia, lo mismo que en su elección del destierro en tanto inversión a la decisión de Sócrates de preferir la muerte antes que el exilio. Si Sócrates fue puesto ante la discrepancia o la obligación de decidir entre la muerte o el exilio, Diógenes paródicamente, en una suerte de revés, elegirá el exilio como principio de la filosofía, mientras que para Sócrates la muerte será su cumplimiento. En este inicio se hace también palmario el escarnio ilustrado griego a la superchería y a la superstición vulgar encarnadas en la práctica consultiva oracular tan popular en la época. Sin embargo, en las diferentes versiones de lo acontecido, se nos dice que Diógenes “falsificó moneda”, pero en otros lugares que “reacuñó”, que no es lo mismo, pues la segunda versión indica que mediante el gesto de la reacuñación se

toma la moneda para hacerla ilegítima, convirtiendo la troquelada en inválida; un breve, pero importante giro de significación.

Laercio añade que una vez llegado a Atenas se dirigió donde Antístenes —quien fuese discípulo de Sócrates—, y que este, en una primera instancia, lo rechazó, mas Diógenes continuó con su porfía hasta que al “perro manso” no le quedó más opción que aceptarlo como discípulo.

Como se hallaba en su nuevo papel de fugitivo o exiliado, no le quedó otra alternativa que seguir el camino de la vida parsimoniosa y frugal. Aquí Laercio (2022) anota un dato importantísimo en lo referente a la iniciación en el camino de la filosofía del futuro cínico, suerte de revelación o epifanía que le acontece durante su miserable estancia:

Contemplando a un ratón que corría de un lado para otro, como dice Teofrasto en el *Megárico*, sin buscar techo ni cuidándose de la obscuridad o de afanarse por ninguna de las cosas que se reputa deseables [para el plácido vivir], encontró la salida para el aprieto [en que se hallaba]. (p. 174)

Esta pequeña escena narrativa resulta, junto con un par de ilustraciones más, completamente reveladora de la relación de la adecuación del cinismo con la naturaleza, o lo que podríamos también llamar “el método ostensivo o de mostración de la verdad natural” al interior del cinismo. En ella se combinan varios elementos importantes del despliegue didáctico en su *manifestación, mostrarse o dejarse ver*. Ello también pretende enunciar el carácter advenitorio o iluminador de la “verdad natural” que inicia a Diógenes tanto en la filosofía, como en su estado de permanencia en la sabiduría.

Hasta este momento entonces, contamos con un triple inicio en la filosofía, dado en tres niveles diferentes. Por un lado, el dios (Apolo), quien por medio de su señalar a través de la palabra, induce, con un ambiguo y oscuro vaticinio, a dejar la vieja vida y a tomar la nueva misión. La segunda, el hombre convertido en maestro (Antístenes), quien por medio de la enseñanza tutelar y la lección pedagógica, da la nota para que Diógenes se instruya de la

manera correcta. Y finalmente, el animal (el ratón), quien a través de su *dejarse ver* o su *simple mostrarse* alecciona, de manera *natural*, al infortunado, mediante una lección prística y aletúrgica.

Laercio afirma que algunos aseguran, tajantemente, que fue Diógenes el primero en doblar el manto para dormir en él y que llevaba consigo un morral donde portaba sus víveres. Se valía de igual forma de cualquier lugar para comer, dormir o dialogar, incluso defecar o tener sexo. Al no encontrar una habitación donde guarecerse y cansado de esperar a uno que le había prometido un lugar donde hospedarse, comenzó a utilizar el tonel del Metroón por casa, que era un templo o lugar sagrado, dedicado a la madre de los dioses, y allí se quedó.

En distintas estaciones del año se preparaba de forma rigurosa, como los gimnastas, ejercitándose de la mejor manera posible para soportar el dolor y la penuria. “Y en 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” (Diógenes Laercio, 2022, p. 317). Laercio agrega un poco más adelante, que incluso pisaba la nieve con los pies desnudos y que una vez trató de engullir carne cruda, pero no pudo digerirla. Todas estas escenas resultan muy reveladoras, pues la ejercitación o ascesis cínica, que lo conecta con su potencia *natural*, busca fortalecer el centro animal del ser humano, no desmaterializarlo, no como el resto de los ascetismos hindúes o cristianos.

De su temperamento, Laercio añade que era feroz para embromar a los demás, nadie, por lo tanto, se libraba de sus arremetidas burlonas. También que, cuando se detenía a contemplar la vida de los pilotos, los médicos y los filósofos, estimaba al ser humano como el más inteligente de los animales, pero que, al ver a los intérpretes de sueños, a los adivinos, y a cuantos van tras ellos, nada juzgaba más vano y estúpido que el ser humano.

Para ilustrar la idea de continua disputa entre el cinismo y el platonismo, Laercio (2022) menciona que Diógenes observando en cierta ocasión a Platón en un festín espléndido, en donde este tomaba unas aceitunas, le interpeló diciendo: “¿Por qué tú, el sa-

bio que ha navegado a Sicilia por causa de parecidas mesas, ahora que las tienes delante no las disfrutas?” A lo que Platón habría replicado: “Pero por los dioses, Diógenes, si también allí solía vivir de aceitunas y cosas semejantes.” Y aquél agregó: “Y por qué pues era preciso navegar a Siracusa? ¿Acaso entonces el Ática no producía aceitunas? (p. 318). Esta anécdota mantiene, delicadamente, el doble sentido y la relación con la comida (glotonería) y el poder, haciendo franca alusión al viaje fallido que realizó el filósofo de las Ideas a Siracusa, intentando aleccionar al tirano Dionisio hacia su conversión a la filosofía. Allí buscaba Platón encontrar “poder y reconocimiento” o glotonería y ambición de poder tal como lo indica de manera juguetona el Diógenes de la historieta. La anécdota pone de relieve que Diógenes no albergaba para sí tales inquietudes, al contrario, más que ponerse al servicio de los príncipes y tiranos, el cínico sale ileso de sus encuentros con Alejandro al afianzar, soberanamente, su independencia y autarquía tras ser tentado y puesto a prueba por el poder.

En otra ocasión, en la cual Diógenes comía higos secos, Platón se le plantó delante y el cínico le dijo cortésmente: “Puedes participar”, pero una vez que Platón cogió unos higos y los comió, Diógenes replicó recriminatoriamente: “¿Participar dije, no devorarlos!” Esto último en clara alusión al término que Platón empleaba para proponer el vínculo conector entre el “mundo de las Ideas” y el “mundo sensible”. Es conocido que el filósofo ateniense advierte que las cosas de la realidad material (sujetas todas ellas al cambio y a la degradación) participarían (*metaskhein*) de aquel mundo verdadero e inmutable de las Ideas o Formas. Una metáfora que fuera de contexto se vuelve contra su propio creador, puesto que “participar” de los higos no quiere decir “comerlos”, confusión en la que Platón cae, remarcando la desmesura del vocablo “devorar”; rompiendo la relación vinculante entre las Ideas y el mundo sensible, que no le permite “participar” y degustar de unos simples higos.

Con relación a este mismo punto, otra anécdota que vuelve a recalcar la desmesura platónica es la siguiente: “Una vez [que] Dió-

genes le pidió vino, y luego también higos secos, Platón le envió un cántaro lleno y el cínico le dijo: ‘Si te preguntaran cuántos son dos más dos, ¿responderías que veinte? Del mismo modo ni das lo que te piden ni respondes lo que te preguntan’. Se burlaba así de él como de un parlanchín sin límite” (Diógenes Laercio, 2022, p. 318).

En otra ocasión, mientras Diógenes pronunciaba un discurso serio, como nadie se le acercaba, se puso a tararear y cuando muchos se congregaron, les reprochaba el hecho de que acudían afanosos a la charlatanería, pero que se tardaban, negligentemente, en las cosas serias (Diógenes Laercio, 2022, p. 319). Esta es una anécdota que entraña muchos elementos que incluso podrían interpretarse de manera contradictoria por su vinculación con el método pedagógico escandaloso del cinismo. El exhibicionismo, el aspaviento y el espectáculo público de la propia muestra pueden ser puestos en relación explícita con el asunto de la desvergüenza cínica tan eficaz y de tanto alcance. La anécdota sirve para ilustrar y hacer alarde de varias consideraciones al respecto. Primero, grafica el fracaso del proselitismo filosófico en lo concerniente a su exhortación docta frente a “la masa” o “populacho”, aunque el discurso o la lección sea útil y de provecho. Segundo, critica la atención que el vulgo presta a los charlatanes, dando pie al fomento del “circo de los embusteros” y de las bravuconerías. Y tercero, justifica la elección de un método escandaloso por parte del filósofo cínico, el cual encuentra, en su interior, una potente dosis pedagógica de lección y rectificación moral. La pregunta que surge, entonces, es cómo saber distinguir entre el sabio y el charlatán. El cínico asumió que el escándalo, como estrategia pedagógica, poseía la ventaja de hacer llamativa y menos tediosa la práctica académica.

Dice Laercio (2022) que:

Elogiaba a los que están por casarse y no se casan, a los que están listos por embarcar, pero no parten, a los que van a participar de la administración pública y no lo hacen, a los que han de criar niños y no los crían, y a los que están preparados para convivir con los príncipes y no se les acercan. (p. 319)

Dicho párrafo es de suma importancia porque en él se expresa una suerte de declaración de principios o “manifiesto cínico” explícito, que se enuncia en la alta valoración de la omisión o de la renuncia, todo ello en relación directa con el asunto de la tan cara abstención cínica y de la puesta al margen del cínico con respecto a las preocupaciones cívicas de la vida seria y los deberes sociales. El cínico es un “terrorista de la cultura”, un activista solitario, que elige el destino del deambular y la singularidad ociosa; un observador atento y burlón, un crítico social que oscila juguetonamente entre el fino paladar de la filantropía y la misantropía a la vez. Nada le es más ajeno que el proyecto comunitario, porque su subversión se da siempre en el terreno de lo personal. De esta manera, la “inversión de los valores” es una *revolución*, pero en el plano de lo particular. En términos concretos, el acto que realiza el cínico al interior de la polis *no intenta ser un aporte real a la construcción de una sociedad mejor*, todo lo contrario, se guarda precisamente de ello, porque entiende lo social como el caldo de cultivo de todos los males humanos.

El filósofo cínico, a pesar de ser un filántropo *sui generis*, no hace nada “por el bien común”, tan sólo parodia la agitación ajena de manera irónica. Luciano de Samosata declara, a propósito, una anécdota en que los habitantes de Corinto al enterarse que Filipo pretendía invadir su ciudad, comienzan a trabajar afanosamente para prepararse ante la amenaza de un feroz ataque por parte de las tropas del monarca. Todos corrían de un lado para otro, mientras que él, Diógenes, empujaba su tinaja haciéndola rodar en todas direcciones. Cuando uno le preguntó que por qué lo hacía, respondió: “Porque estando todos tan apurados, sería absurdo que yo no hiciera nada. Así que echo a rodar mi tinaja, no teniendo otra cosa en que ocuparme” (García Gual, 2003, p. 60).

La abstención cínica celebra alegremente tanto la propia omisión como la del resto, relacionándose de alguna manera, pero también tomando una fina distancia imperecedera, con la visión taoísta del “no- obrar” (*Wu Wei*). En ella, se produce un inesperado estado de abandono de los deberes cívicos y de los proyectos familiares, aplicando sobre la ecuación de “los hechos

serios de la vida”, simplemente la ley del mínimo esfuerzo. En lo concerniente al tema de la abstención y la *praxis*, tanto el cinismo antiguo como el taoísmo promueven un asunto central que se relaciona de manera directa con el tema de la propia soberanía y el correcto proceder del sabio conforme a la “ley natural”. El *Tao Te King* sin embargo, defiende una suerte de orden universal cósmico, el cual regenta a la naturaleza entera y a sus criaturas. El sabio sólo puede conducirse *apropiadamente* si sincroniza su actuar con el de aquella superestructura cósmico-metafísica y se deja gobernar y gobierna al mismo tiempo sus acciones según su sentido. Para conseguir hacer esto, el sabio taoísta debe dejar de actuar interesadamente y “hacerse parte” de las fuerzas universales que le impulsan, recelando de su ego y de la falsa conciencia que le hace creer que él posee el control sobre su vida. La ley del *Tao* le señala lo siguiente: “el Sabio / se atiene al no- obrar / y enseña sin palabras. / Los seres vienen a él / y él no los rechaza. / El produce y no posee / realiza y no se apropiá de nada. / Una vez cumplida su obra / no se la atribuye / y justamente porque no pretende que se le reconozca el mérito / es que el mérito no puede serle desconocido” (Lao Tse, 1990, p. 30). Existe un tenue tuftillo que asemeja a estos dos modos de sabiduría antigua. A mi parecer, el taoísmo es mucho más amable y menos agresivo que el cinismo. Como bien señala Gastón Soublette, el carácter del *Wu Wei* se basa, principalmente, en la observación del acontecer natural, donde se transparenta el gobierno del *Tao*. El sabio al *no- obrar*, permite que el universo realice su obra de manera perfecta, siendo su instrumento y no su obstáculo, sólo de esta forma se puede comprender la fórmula de Lao Tse (1990) cuando señala que “no hay cosa que el no- obrar no haga” (p. 30). El cínico en cambio, utiliza la *naturaleza* intencionadamente como *dispositivo* o comodín de transgresión sobre la norma, no concediéndole un sentido metafísico-trascendental, ni religioso, sino más bien immanente, como apelativo y correctivo de la conducta humana.

Cuenta Menipo de Gádara (310 a. C. - 255 a. C.), en *La venta de Diógenes*, y también Eubulo (cómico ateniense; ca. 360 a. C.) en

un libro del mismo nombre, que cuando el sinopense fue cogido y puesto a la venta como esclavo, se le preguntó qué sabía hacer y él presto contestó: “Mandar a los hombres”; y al pregonero le incitó: “Pregona si alguien quiere comprarse un amo”. En este mismo trance, como le prohibieron sentarse, dijo: “Da lo mismo, porque los pescados como quiera que estén se venden”. Le decía a Jeníades que lo había comprado: “que debía obedecerle, aunque fuese un esclavo, pues, aunque sean esclavos un médico o un piloto, es preciso obedecerles” (Laercio, 2022, p. 320). Líneas más adelante, Laercio (2022) indica que a Jeníades, que lo había comprado, le dijo: “Haz de modo que ejecutes lo mandado” y que este habría replicado: “Hacia arriba corren las aguas de los ríos”, a lo que Diógenes replicó: “Y si estando enfermo hubieses comprado un médico, ¿no le obedecerías, sino que le dirías que hacia arriba corren las aguas de los ríos?” (p. 323).

La anécdota continúa detallando las variadas regalías y favores que su dueño obtuvo al hacer ingresar en su hogar a un *agathòs daimon* como le gustaba llamarlo. Incluso se menciona que alcanzando el filósofo la vejez, una vez que falleció, agradecidos los hijos de su amo por sus consejos, le sepultaron en la tumba familiar, pero consultado con anterioridad cómo debían enterrarlo, les contestó: “Boca abajo”; y admirados con tal respuesta inquirieron el porqué de tan extraña solicitud, a lo que él les respondió: “Porque dentro de poco se volverán las cosas de abajo arriba” (Laercio, 2022, p. 320).

En este relato de la “supuesta” venta de Diógenes, resuena cierto eco paródico de un famoso episodio, muy reconocido de la biografía de Platón. Es conocida la fracasada excursión política y pedagógica que llevó a cabo el filósofo de las Ideas a Siracusa, para insertarse en la corte del rey Dioniso I. El anciano, quien terminó expulsando de su patria al filósofo ateniense, convencido de que este último maquinaba un complot en su contra, lo envió de regreso en una nave espartana con destino a Atenas, y que en la isla de Egina Platón fue cogido por unos piratas, hecho prisionero y posteriormente ofrecido como esclavo, pudiendo zafar ilesa y salir

del aprieto gracias al rescate que pagó su amigo Anníceris, a quien había conocido en Cirene.

Ya en la *Vida de Esopo*, obra anónima dedicada al astuto y monstruoso fabulista, se narra cómo este, al pasar por un trance de características similares, le indicó con ladino discurso a Janto (*Xantos*), reputado filósofo samio, que le comprara solo si necesitaba de un consejero en casa; parecidas palabras que se le adjudicarán más tarde al propio Diógenes como hemos visto. También el fabulista logra imponer su voluntad en la casa de su amo, poniendo a Janto permanentemente en ridículo frente a su mujer, sus amigos y los demás siervos. Esta narración de carácter folclórico pudo muy bien —como señala García Gual— haber influido en la invención novelesca de un Diógenes esclavo. O a la inversa, tal relato, en cuanto tema de elaboración popular, pudo recibir el influjo perruno al ser Esopo una suerte de cínico *avant la lettre*.

Diógenes Laercio (2022) toma nota que en el libro primero de Hecatón de Rodas (*Εκάτων*; ca. 100 a. C.), llamado *Anécdotas*, el propio Alejandro habría dicho: “si no hubiese nacido Alejandro, querría haber sido Diógenes” (p. 321), manifestando con ello su admiración por el dominio de sí y por la astucia del filósofo.

Laercio señala que Diógenes decía de sí mismo que era un sabueso de los que son elogiados, pero que ninguno de los que lo hacían se atrevía a salir con él de caza, de modo que poco le importaban los elogios y adulaciones (tal como mencionaba su maestro Antístenes). Y un poco más adelante, como en cierta ocasión unos extranjeros querían conocer a Demóstenes, el reputado orador y político ateniense, extendiendo el dedo del medio con el resto de la mano empuñada, dijo: “¡Este es el conductor del pueblo de los atenienses!” (p. 322).

Con respecto a lo excesivo de su conducta, decía que imitaba a los maestros de coro: que también ellos dan la nota más alta para que los demás alcancen el tono adecuado. Obviamente, su modo de conducción y actuación dentro del espacio público no tiene nada que ver con la idea de “término medio” aristotélico, en cuanto canon de medida ética para una praxis individual y social. Dicho

comportamiento desmedido del cínico recuerda, sin embargo, la conocida frase blakeana: *the road of excess leads to the Palace of Wisdom* (el camino del exceso lleva al palacio de la sabiduría), donde el equilibrio selectivo y prudente de la medida aristotélica queda rotundamente anulada.

Otro episodio importante en lo relativo a la ostensión natural es que contemplaba el filósofo una vez a un niño que bebía solamente con la ayuda de sus manos, y enseguida este arrojó de su morral la cotila (vaso), diciendo: “Un niño me ha ganado en sencillez. Y arrojó también la escudilla (cuenco) al contemplar a otro infante, que, habiéndola perdido, recogía su puré de lentejas con la cavidad del pan” (Laercio, 2022, p. 323). Nuevamente el tema de la mostración, esta vez a cargo de unos niños prácticos y sencillos le revelan al más asceta y frugal de los filósofos que todavía porta en su morral cosas superfluas.

En lo relativo al patrimonio, reflexionaba del siguiente modo: “De los dioses son todas las cosas; los sabios son amigos de los dioses; y comunes son las cosas de los amigos; luego, todas las cosas son de los sabios” (Laercio, 2022, p. 323). Sutil argumento para abolir la propiedad privada y promover una suerte de criptocomunismo virtuoso, variante del comunismo sofocrático prescrito por el platonismo.

Solía decir que las maldiciones trágicas se le habían venido encima, pues en efecto se encontraba: “Sin ciudad, y sin casa, privado de patria, pobre y errante, llevando la vida efímera” (Laercio, 2022, p. 324). Se asoleaba una vez en el Cráneo, señalado por la leyenda como un bosquecillo o gimnasio a la entrada de Corinto; paraje predilecto del sabio para dejarse llevar por tal ocupación, cuando se le plantó por delante Alejandro y le dijo: “Pídeme lo que quieras”; y Diógenes le respondió: “No me hagas sombra” (Laercio, 2022, p. 324). Con estas palabras echó por tierra el ofrecimiento del monarca y la “tentación mefistófica” que le ponía por delante el soberano emperador. Platón lo llamó *perro* y él replicó: “Sí, por cierto, puesto que volví a quienes me vendieron”. Pablo Oyarzún señala que la respuesta del cínico

es una alusión a la aventura siracusana de Platón, y que también Eliano, el retórico romano (ca. 175-235), daría una réplica distinta y más pertinente que la anotada por Laercio (2022). En ella, el filósofo-perro responde: “Jamás he regresado, como los perros, a los que me vendieron” (p. 325). En el relato de Eliano, Platón le insulta con el mote de “perro” porque Diógenes se habría mostrado sumamente aburrido con ocasión de la lectura de uno de sus discursos o diálogos. Diógenes Laercio refiere en tanto, en el libro que dedica a Platón, que cuando este dio lectura pública del Fedón, los asistentes, por lo extenso del diálogo, se fueron retirando poco a poco, hasta que el filósofo de la academia se quedó solo junto a su alumno Aristóteles. Quizás en relación con ese episodio, Laercio (2022) anote esa otra anécdota que dice que uno que estaba leyendo algo muy largo, cuando dejó a la vista, cerca del final del papiro, un espacio en blanco, Diógenes exclamó jubiloso: “¡Ánimo, varones! ¡Veo tierra!” (p. 325).

En otro pasaje, Laercio (2022) dice que Platón había dado para el ser humano su definición clásica de “bípedo implume”, siendo aprobado ampliamente por ello. Diógenes en seguida desplumó un gallo vivo (primer mártir de la filosofía según señala Juan Rivano) y lo llevó a la academia, lanzándolo en medio de la audiencia y en seguida añadió: “Este es el ser humano de Platón”, causando gran revuelo y la risa cómplice de los asistentes, en su mayoría discípulos del filósofo áureo. De ahí que se le agregó a la malograda definición: “de uñas anchas” (p. 325). El astuto Platón, para no ser del todo burlado se autocorrigió de inmediato, pensando que podría zafar ileso de la trampa, sin embargo, tal como señala de manera magistral Michel Onfray, termina por hacer más ridícula la escena, ya que la expresión “de uñas anchas” es la traducción del adjetivo griego *platonychòn*, que también quiere decir, etimológicamente: “uñas al estilo de Platón”. Con esa argucia burlona, Diógenes invalida completamente la invención erudita del filósofo, además de exponer nominalmente, con un mínimo de discurso, que lo *real* no puede ser apresado ni reducido a la abstracción violenta del concepto.

Laercio (2022) añade que llevando en pleno día una lámpara encendida, iba diciendo por todos lados: “Busco a un hombre” (p. 325). Notable episodio performativo-literario que siglos más tarde el filósofo alemán Friedrich Nietzsche adaptará para su propio libro *La gaya ciencia*, aforismo 125, “El loco”, donde ocupa la figura de Diógenes para dar a conocer, teatralmente, el obituario deísta pregonado con anterioridad por Hegel: “Dios ha muerto”.

Inmediatamente Laercio (2022) apunta, que estando de pie luego de haber sido mojado por un aguacero, mientras los que lo rodeaban se compadecían de él, mirándolo Platón, que estaba nuevamente presente como espectador de la escena, exclamó: “Si queréis compadeceros de él, idos”, indicando con ello su entrañable amor por la fama (p. 325). En esta anécdota, al igual que en la última versión del destierro de su ciudad natal, se vuelve a remarcar el asunto de la búsqueda intencional de gloria o de reconocimiento como motor de la acción del sinopense. Sin duda Laercio —y eso es digno de nota— acoge no sólo los relatos favorables de los filósofos de quienes se ocupa, sino también de aquellos contrarios, los que se crearon con la intención de perjudicar la fama y la figura de los ilustres mencionados.

En lo relativo a las necesidades humanas, profería que los dioses han dado a los seres humanos una vida fácil, pero que esta se les oculta porque andan tras la búsqueda de pasteles de miel, perfumes y cosas semejantes. Unas cuantas líneas más abajo, Laercio (2022) dice que masturbándose una vez en el ágora, dijo: “¡Ojalá que también se pasara el hambre frotándose el vientre!” (p. 328), poniendo con ello de manifiesto lo difícil que es saciar la necesidad de comida en comparación con la privación de sexo.

Exhortándolo Hegesias para que le prestase alguno de sus escritos, le dijo: “Necio eres, Hegesias, que no coges los higos pintados, sino los de veras, pero descuidando la verdadera disciplina, te lanzas a la escritura” (Laercio, 2022, p. 328). Es interesante apreciar el contenido confrontacional de la anécdota y el tema de la subalternidad de la escritura con respecto a la *praxis* o la discusión oral, algo muy parecido al argumento que

elabora Platón en el *Fedro* con relación al mito de Theuth y Thamus contenido en él, donde el filósofo de las Ideas da mayor importancia al discurso oral que a la escritura como un falso remedio para la memoria. En este mito incluido en el *Fedro*, Platón aborda el problema de la escritura como “letra muerta”, carente de vida, alejada del verdadero pensamiento vivo que es el de la oralidad, la cual permite desarrollar un tipo de conocimiento conducente a la “verdad” dada en la conversación entre amigos, un rasgo sin duda que pudo apreciar muy bien en su maestro Sócrates.

Preguntado si tenía algún esclavo o sirviente que lo cuidase, respondió: “No”, y cuando le dijeron: “Y suponiendo que te murieses, ¿quién te enterraría?”, replicó: “El que tenga necesidad de casa” (Laercio, 2022, p. 330). Destacando con ello su poca preocupación por los bienes materiales y su descuido por las supercherías de ultratumba.

Dialogaba Platón sobre las Ideas y nombraba la “meseidad” y la “taceidad” cuando Diógenes le interrumpió diciendo: “Yo, Platón, veo la mesa y la taza, mas de ningún modo la meseidad y la taceidad” (Laercio, 2022, p. 331). Y este le dijo: “Con razón [Diógenes], porque tienes ojos con que se ven la taza y la mesa, pero no tienes inteligencia, con la que se ve la meseidad y la taceidad.” En el mismo párrafo, cierto día le preguntó uno a Platón: “¿Qué te parece Diógenes?”, y este le contestó: “es Sócrates enloquecido” (Laercio, 2022, p. 332). Oyarzún (1996) agrega en la nota 53 de su libro *El dedo de Diógenes* que en la versión de Eliano, en su *Historiae Variae* (14.33), es al propio Diógenes a quien se le pregunta sobre qué piensa de Sócrates y que este, sueltamente, habría respondido que “estaba loco”. Meganio señala en su edición crítica del año 1664 que el pasaje es una interpolación o modificación posterior, siendo la forma canónica la que postula Eliano.

Viendo una vez a un muchacho que se ruborizaba, Diógenes le dijo: “¡Valor! Que ese es el color de la virtud” (Laercio, 2022, p. 332). A uno que le decía: “Muchos se ríen de ti”, replicó: “Mas yo no soy burlado” (Laercio, 2022, p. 332). Este último punto pone

en evidencia un nuevo estatuto explícito sobre el funcionamiento de la *askesis* en lo relativo a la vergüenza o desvergüenza (*anaideia*) al interior del ideario cínico, cuya estrategia consistiría, primero, en escandalizar al sujeto interpelado, provocando la risa cómplice del resto. Segundo, el filósofo se entrenará, constantemente, en sobreponerse lo más pronto posible de aquella autoafección; la vergüenza, cuando esta recaiga sobre él. Esto quiere decir, que el cínico insiste en el hábito permanente de no abochornarse por la propia conducta desmesurada, con esto logra un tipo particular de transferencia, es decir, que el rubor que debería recaer sobre él se traslade a su interlocutor o al espectador escandalizado. Lo terrible, por lo tanto, no está en ruborizarse ante la práctica de un hecho virtuoso o pedagógico (como se señala en la primera anécdota anteriormente citada), lo que se debe llegar a conseguir es que los demás tomen conciencia de su actuar imprudente y se ruboricen ante su propio comportamiento “desviado” por el orden social. Por eso, un par de líneas más abajo, Laercio (2022) anota otra anécdota muy similar. A uno que le dijo de nuevo: “Muchos se ríen de ti”, él respondió: “Y quizás de ellos los asnos; pero ni ellos se ocupan de los asnos, ni yo de ellos” (p. 333).

Reprendido una vez porque comía en la plaza pública, contestó: “Pues en la plaza pública me vino el hambre” (Laercio, 2022, p. 334). Otra anécdota laerciana señala que al verlo Platón lavar unas verduras, se le acercó cauteloso y le dijo suavemente: “Si sirvieras a Dioniso, no lavarías verduras”; a lo que Diógenes respondió también despacito: “Y si tú lavaras verduras, no servirías a Dioniso” (Laercio, 2022, p. 334). Pablo Oyarzún nos enseña que esta misma anécdota es puesta de revés en dos ocasiones contra los mismos cínicos. La primera es en el capítulo dedicado a Aristipo en la propia doxografía de Laercio, en cuya oportunidad es el mismo Diógenes quien le dice al cirenaico: “Si hubieras aprendido a alimentarte de esto [las verduras], no andarías haciendo la corte en los palacios de los tiranos”. A lo que el hedonista habría replicado: “Y si tú supieras tratar con los hombres, no lavarías hierbas” (Laercio, 2022, p. 334). La segunda versión mencionada, señala que estando Teodoro

el sofista en Corinto y llevando consigo muchos discípulos, Metrocles, el cínico, quien lavaba unas hierbas le dijo: “Tú, oh sofista, no necesitarías de tantos discípulos si lavaras hierbas”, a lo que replicó el otro: “Y si tú supieras tratar con los hombres, seguramente no necesitarías lavar hierbas” (Oyarzún, 1996, p. 114).

Cuando Friné, la famosa hetaira griega, célebre por su belleza, consagró una Afrodita de oro en Delfos, Diógenes inscribió en ella la siguiente frase: “De la incontinencia de los griegos” (Laercio, 2022, p. 335). Decía también que las prostitutas bellas se parecen a un dulce mortífero. Sin embargo, otros relatos le cuelgan que tal como Aristipo y Demóstenes, también él se unía en coito con Friné y Lais, las dos prostitutas famosas, claro que, supuestamente, sin cobro alguno por parte de ellas. El vagabundo y la prostituta, dos figuras emblemáticas pero incómodas para el orden de la metrópolis de todos los tiempos, imposibles de ser dissociadas de su emergencia y permanencia. Además de ser dos cuerpos sujetos, permanentemente, al escrutinio, la censura y la mirada recriminatoria del público general.

Enseguida Diógenes Laercio (2022) dice que Alejandro se le plantó una vez por delante y le dijo: “Yo soy Alejandro, el gran rey”, “y yo”, replicó él, “Diógenes, el Perro” (p. 335). A propósito del tema de la imputación social, cuando le preguntaron que por qué le llamaban “Perro”, contestó: “Porque les hago fiestas a quienes dan, ladro a los que no dan, y muerdo a los malos” (Laercio, 2022, p. 335). Mientras comía en el ágora, los que lo rodeaban le decían sin cesar: “¡Perro!”, y él les replicó en cambio: “¡Vosotros sois perros que me rondáis mientras como!” (Laercio, 2022, p. 335).

Cuando le consultaron qué había sacado de la filosofía, dijo: “Si no otra cosa, al menos estar aviado contra todo azar” (Laercio, 2022, p. 336). Preguntado de dónde era, respondió: “Ciudadano del mundo” (Laercio, 2022, p. 336). No está demás mencionar acá que Diógenes es el primero que emplea el concepto de “cosmopolita”, pero para recalcar que los seres humanos, al igual que todos los seres vivientes, pertenecemos, ante todo, a la patria universal

de la *physis* (Naturaleza) por sobre una arbitraria ciudadanía política del *nómos*. El término empleado por el filósofo se contrapone al cosmopolitismo político alejandrino, instaurado tanto por la violencia como por la subyugación de los demás pueblos y por sobre los demás seres humanos. Este último término entra en completa contradicción con el libre uso de la voluntad y de la razón, y de aquella garantía que se concede, naturalmente, a todo ser viviente por el *simple* hecho de existir y pertenecer al cosmos.

A uno que le decía: “No sabiendo nada filosofas”, replicó: “Aunque sólo me arrogo la sabiduría, también eso es filosofar” (Laercio, 2022, p. 337). Enseguida Laercio (2022) anota uno de los relatos más famosos que se le adjudican a su tocayo y que por lo demás logra capturar, económicamente, el afán y estandarte de todos los miembros de la secta: entraba en el teatro en contra de los que salían y cuando le preguntaron que por qué lo hacía de esa forma, les dijo: “Esto trato de hacer toda mi vida” (p. 337). Resignificar, ambulatoriamente, las costumbres de los habitantes de la *polis*, pues esa era la tarea que le había impuesto el críptico dios Apolo.

Del mismo modo, cuando le echaron en cara que él pedía mientras Platón no mendigaba, repuso con un verso de la Odisea (I, 157; IV, 70.) “Él también pide, pero: «Acercando la cabeza, para que los demás no se enteren»” (p. 339). Preguntado si la muerte era mala, contestó: “¿Cómo va a ser mala, si estando presente no la sentimos?” (Laercio, 2022, p. 339). Frase que recuerda el argumento elaborado con posterioridad por Epicuro en su famoso *tetrafármaco*, el cual solía esgrimir como parte de sus conocimientos liberadores, anular la angustia que promovía sobre los seres humanos el ansia de inmortalidad y el miedo a la muerte. A Alejandro que plantado ante él le preguntó: “¿No me temes?”, le repuso: “Pues ¿qué eres? ¿Bueno o malo?” Y como él contestó: “Bueno”, le dijo entonces: “¿Y quién teme a lo bueno?” (Laercio, 2022, p. 339).

Como buen heredero del socratismo, afirmaba que la educación es templanza para los jóvenes, consuelo para los viejos, riqueza para los pobres y adorno para los ricos. Preguntado qué es lo más bello entre los seres humanos, respondió: “La franquía” (Laer-

cio, 2022, p. 339), concepto que significa la condición o disposición personal de *poder* hacer lo que se quiera, liberándose a voluntad de alguna responsabilidad o compromiso según se disponga.

En lo relativo a la ascesis, decía de que la ejercitación es doble: una la del alma y otra la del cuerpo, y que, por el entrenamiento constante, de continuo “surgen imágenes que dan soltura y habilidad a las acciones virtuosas” (el hábito). Que un tipo de entrenamiento es incompleto sin el otro, pues no se puede producir la destreza sin la potencia y ambas son pertinentes, así para el alma como para el cuerpo (se incluyen). Exponía pruebas por lo mismo de que fácilmente se pasa de la gimnasia a la virtud, pues veía que, tanto en las artes manuales como en las otras, los artesanos adquieren por la práctica, no poca maestría y que tanto los flautistas como los atletas, adelantan, cada cual en lo suyo, por el continuo esfuerzo y que, si estos trasladasen la ejercitación también al alma y a las virtudes, no se afanarían inútilmente. Y decía también, que en la vida nada en absoluto se lleva a cabo dichosamente sin ejercicio (*askesis*) y que éste es poderoso para poder conseguir cualquier cosa. Por consiguiente, “en vez de trabajos torpes, hay que elegir aquellos que, según la naturaleza, sean afines para vivir felizmente y no ser desgraciados por necesidad” (Laercio, 2022, p. 340).

Y acerca de la ley (*nómos*) decía que sin ella no es posible el vivir político, pues, en efecto, sin ciudad de nada sirve el ser civilizado y de nada sirve la ley sin la ciudad; luego se desprende que la ley define lo civil.

Decía que: “Las mujeres deberían ser comunes, sin tener en cuenta el matrimonio, sino que el que persuade se acople a la persuadida y que, según esto, también los hijos deberían ser comunes” (Laercio, 2022, p. 341). Un párrafo de enorme similitud con los argumentos esgrimidos, siglos más tarde, por el “Perro de Dios”, el filósofo Tommaso Campanella, de origen stilense, que en su propia utopía política titulada *La ciudad del Sol* (1602), insita a fomentar la disolución del pilar fundacional de la sociedad, la familia, terminando con la idea tradicional de matrimonio y señalando la ventaja de que todas las mujeres sean en común, más

bien, que sean ellas quienes decidan libremente con quien desean unirse sexualmente y que los hijos sean criados, responsablemente, por todo el colectivo.

Mediante una extraña idea que comunicaba a todas las cosas del universo unas con otras, Diógenes decía que de ningún modo es insensato tomar (robar) algo de un templo o comer animales, ni tampoco es impío, en modo alguno, comer carne humana o acostarse con la propia madre, tal cual evidencian algunas de las costumbres de países extranjeros. Todas estas son prohibiciones o tabúes, que por lo general se extienden de ordinario a los contextos culturales occidentales, generando con su sola idea la más ominosa y escandalosa censura por parte del “buen juicio” y la “moral tradicional”. Estas declaraciones escandalosas, sin embargo, pueden haber tenido como objetivo, precisamente, empujar a los ciudadanos a reflexionar sobre los propios prejuicios, hábitos y costumbres, a través de ciertas observaciones chocantes extraídas del mundo animal (la naturaleza) o de otras latitudes del orbe.

En lo que concierne a las materias de instrucción que eran de su interés y las que no, Laercio apunta que descuidaba la música, la geometría y la astrología, junto con todas las otras cosas que fueran de esa índole, por considerarlas superflusas e innecesarias para el desarrollo de la virtud. El contrapunto es evidente con el conocido portal o frontispicio de la Academia de Platón, que lucía ostentosamente el siguiente lema: “Aquí no entra nadie que no sepa geometría”, poniendo en relieve la importancia que daba el filósofo áureo al conocimiento abstracto que portan las matemáticas como base discriminatoria para el desarrollo del intelecto.

Se cuenta como dato sobre su pretendido carácter que poseía tal locuacidad en su discurso que era admirable para persuadir a los demás, de suerte que a todos embelesaba fácilmente con sus palabras. Líneas más arriba se registra una anécdota irrisoria que hace alusión al tema de la persuasión, en ella se dice que: “Pedía algo a un tipo malhumorado y éste le dijo: «A ver si me persuades», a lo que Diógenes respondió: «Si pudiera persuadirte, te persuadiría de que te ahorcaras»” (Laercio, 2022, p. 334).

Ya casi al final del capítulo, los comentaristas anotan varias presuntas versiones relativas al deceso de Diógenes. Se dice que acabó su vida a los noventa años de edad, otros dicen que a los ochenta y uno. Algunos señalan que, por efecto de haber comido pulpo crudo, como cuenta Plutarco en su *Moralia*; a diferencia de Ortiz y Sanz que, en su canónica traducción del siglo XVII, sustituye el comestible marino por un supuesto “pie de buey”, alcance, que tal como se atreve a apostar Pablo Oyarzún (1996) en la nota 87 de su libro *Dedo de Diógenes*, puede deberse a la similitud entre las palabras griegas *boὸς πούς* y *polypous* (p. 200). Otras versiones señalan que queriendo repartir un pulpo entre los perros, le mordió uno el tendón de la pierna y que cayendo de brúces al suelo, murió. Mientras que el relato de sus amigos sostiene, según Laercio, que contuvo la respiración y que, al hallarle envuelto en su manto, como no era perezoso ni haragán, al apartar el palio o manto con que se cubría al dormir, encontraron que había expirado y conjecturaron por ese motivo que había hecho esto voluntariamente.

En las diferentes versiones del relato se puede observar lo mismo que acontecía al comienzo del capítulo, en lo referente al tema de su iniciación en la filosofía. Nos referimos a las modificaciones de las causas mortuorias que sin lugar a dudas dejan entrever las diferentes posiciones o valoraciones que esgrimen los comentaristas de la Antigüedad con respecto a su figura; a favor o en contra. Las primeras dos versiones hacen una crítica solapada a la desmesura del proceder cínico, para desde ahí señalar que intentar llevar, conscientemente, tan lejos la invectiva contra la civilización trae consigo consecuencias trágicas, incluso para alguien que se arroga la membresía de sabio.

¿Pero qué puede significar aquí la ingesta de pulpo crudo o la renuncia a la cocción de los alimentos? Para un griego, el fuego estaba íntimamente relacionado con el origen de la civilización y dentro de su imaginario, el superhéroe o titán Prometeo era su insigne estandarte. Desistir de preparar los alimentos cocidos era abnegar, conscientemente, del principio civilizatorio por antono-

masia y su inminente fracaso era la prueba irrefutable de que ignorar o transgredir ciertos límites culinarios, pero por sobre todo culturales, conducía, inevitablemente, a la ruina del insolente.

La segunda versión, algo dramatizada también, intenta recalcar el hecho de que sobrepasar ciertos límites humanos en la convivencia con los animales, equiparándose con ellos, sin tomar las precauciones adecuadas o mínimamente necesarias del caso, acarea irremediablemente la fatalidad del imprudente.

Por último, la versión final del relato indica todo lo contrario, realzando el dominio y la soberanía del sabio en su actuar moral y racional, quien con un gesto sereno y de completo autodominio sobre sí, pone fin a su vida en el momento en que lo considera justo y preciso. Después de su muerte, como era muy querido y tenido en alta estima por sus cercanos, sus amigos se disputaron casi a golpes el derecho a enterrarlo, pero dice Laercio que vinieron los padres de estos, con los magistrados de la ciudad (Corinto) y lo sepultaron junto a la puerta que conduce al istmo. Le erigieron ahí una columna en su honor y sobre ella un perro de mármol. Pausanias anota en sus *Viajes* que entre las tumbas que rodean el camino a Corinto puede verse cerca de un pino y un ciprés, junto a la puerta de la ciudad, el sepulcro de Diógenes de Sinope. Otros en cambio señalan que pidió expresamente que arrojasen insepulto su cadáver para que las bestias lo aprovecharan, o que lo metieran también insepulto en un hoyo y que lo cubriesen luego con un poco de tierra. Por último, Eliano dice que pidió que lo echarsen al Iliso, para ser útil a sus hermanos. Todas estas versiones, interdictas todas, contravienen de una u otra forma los rituales o los usos religiosos acostumbrados por la sociedad griega, incluyendo aquella que se menciona más arriba, en que se señalaba que el filósofo-esclavo habría sido enterrado boca abajo por los hijos de Jenádes, en la tumba familiar. Según Demetrio en sus *Homónimos*, el mismo día que murió Alejandro en Babilonia, murió Diógenes en Corinto.

Cierre y conclusiones

La primera de las reglas del cinismo es prescindir y quitar del estudio de la filosofía disciplinas como la lógica y la física, aplicándose estrictamente a la ética.

Segundo, los cínicos rechazan los conocimientos generales de las humanidades, despreciando el acto de leer escritos ajenos porque distraen y perversen de los pensamientos propios.

Tercero, desaconsejan también el estudio de la geometría, la música y otros saberes semejantes, por considerar dichas disciplinas superflua.

Cuarto, se propusieron vivir de manera fácil y sencilla, sirviéndose de alimentos simples y sobrios, y despreciando al mismo tiempo la riqueza, la nobleza y la gloria, pues consideraban, tal como Diógenes lo había enseñado, que la principal característica de los dioses era no necesitar nada y que los sabios, al desear parecerseles en perfección, deseaban muy pocas cosas.

Quinto, tal como Sócrates, señalaban que la virtud es enseñable (o mostrable para su enseñanza y aprendizaje) y que aquella no puede perderse una vez adquirida, siendo el sabio digno de amor y amistad, impecable, filántropo y que no confía nada a la suerte.

Bibliografía

- Anónimo (1978). *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*. Biblioteca Clásica Gredos.
- Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.-O. (Eds.) (2000). *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Editorial Seix Barral.
- Campanella, T. (2006). *La ciudad del sol*. Akal.
- Demóstenes (2004). *Discursos*. Editorial Porrúa.
- Epicuro (1997). *Sobre la felicidad*. Grupo Editorial Norma.
- García Gual, C. (2003). *La secta del perro*. Alianza Editorial.
- Heinrich, K. (1972). *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Escritos Breves del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile.
- Laercio, D. (2022). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial.
- Lamb, H. (2010). *Alejandro de Macedonia*. Ediciones Espuela de Plata.

- Lao Tse (1990). *Tao Te King*. Cuatro Vientos Editorial.
- Lorca, J. (2021). *La risa de los cínicos; variaciones en torno a la figuración estética del cinismo*. Ediciones A89.
- Lorca, J. (2023). *Los filósofos cínicos; un modo peculiar de sabiduría antigua*. Ediciones A89.
- Marchand, Y. (2012). *El filósofo-perro frente al sabio Platón*. Errata Naturae.
- Miller, J. (2011). *Vidas sujetas a escrutinio*. Ediciones Tajamar.
- Moro, T. (2011). *Utopía*. Espasa libros.
- Onfray, M. (2002). *Cinismos*. Paidós.
- Oyarzún, P. (1996). *Dedo de Diógenes*. Dolmen Ediciones.
- Platón (2014). *Fedro*. Gredos.
- Rivano, J. (1991). *Diógenes; los temas del cinismo*. Bravo y Allende Editores.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Siruela.
- Žižek, S. (2015). *Mis chistes, mi filosofía*. Anagrama.

CAPÍTULO III

LIBERTAD DE PALABRA Y CONTRACULTURA CÍNICA¹

Víctor Hugo Vásquez Gómez

Introducción

"En cierto sentido, Sócrates anunciaba a los cínicos. Los poetas cómicos se burlaban también del aspecto exterior de Sócrates, de sus pies descalzos y de su viejo abrigo. Y si, como lo vimos, la figura de Sócrates se confunde en el Banquete con la del Eros mendigo, Diógenes, vagabundeando sin casa ni hogar con su pobre alforja, ¿no es otro Sócrates, figura heroica del filósofo inclasificable y ajeno al mundo?"
Hadot, 1998, p. 125.

Considerando los escasos estudios críticos sobre la relación entre Platón y los cínicos, este capítulo busca aportar puntualmente al esclarecimiento de la significación de la anécdota referida a Platón en *DL VI*, 54, según la cual cuando alguien le preguntó qué clase de hombre le parece Diógenes habría respondido: "es un Sócrates enloquecido" (*Σωκράτης μαϊνόμενος*). Se plantea que a pesar del

¹ Este trabajo es una reelaboración de un apartado de mi tesis de Maestría en Filosofía (Vásquez, 2014b).

sentido peyorativo con que podría ser interpretada la figura de Diógenes de Sinope a partir de esta anécdota extraída de la doxografía de Laercio, es necesario revisar y revalorar en primera instancia el concepto de locura —*manía*— atribuida al *éthos* del cínico Diógenes, y en segundo lugar, examinar cuál sería el sentido de la filiación de este con Sócrates. En esa medida, se sostiene que el Σωκράτης μαινόμενος, a pesar de ser una designación ambigua, puede interpretarse con un matiz positivo. Primero, ello significa que al llamar a Diógenes “Sócrates” está reconociendo o identificando Platón una cercanía, unos rasgos que aluden al viejo ironista (pobreza, templanza, actitud para la confrontación con el otro, valentía). Segundo, cuando le otorga el calificativo de “enloquecido” está concibiendo no que Diógenes está patológicamente loco, sino que este *Sócrates perruno* es más bien alguien que, al buscar ser virtuoso, asume la desvergüenza y la *parresía* como medios para *transvalorar la legalidad*, manifestándose como un filósofo *atopos*; de manera más precisa, es *mainómenos* porque asume una elección de vida filosófica radical en la que pensamiento, palabra y acción están unidos en función de un *vivir según la naturaleza* —una contracultura—, recibiendo con ello el rechazo y la censura de los otros, incluido Platón.

Sobre la actualidad del cinismo, es pertinente señalar que desde hace más o menos ochenta años, los estudios han cobrado bastante fuerza entre los especialistas. Autores como Donald Dudley (1937), Guiseppe Scarpat (1964), Léonce Paquet (1975), Peter Sloterdijk (1989), Goulet-Cazé y Branham (2000), García Gual (2009), Michel Foucault (2010), Farrand Sayre (2011) y muchos otros figuran entre los interesados en reivindicar su legado. A pesar de la ausencia de fuentes directas resulta ser crucial para nuestro entendimiento otras fuentes indirectas y anecdóticas sobre su filosofía. La riqueza de interpretaciones y de reflexiones que proporciona esta escuela helenística son extraordinarias: ética, estética, política, lenguaje, literatura, teoría crítica emergen con singularidad de las historias que se erigen en su nombre. En virtud de lo anterior, este capítulo pretende explorar e invitar al lector a re-pensar ciertos aspectos que conciernen específicamente a la ética,

esto es, examinar la significación de la visión cínica de la libertad ($\epsilon\lambda\epsilon\nu\theta\epsilon\rho\alpha$) desde lo que parece ser su *summum, su paroxismo: la franqueza o libertad de palabra* ($\pi\alpha\rho\rho\rho\sigma\alpha$). La experiencia de la libertad en Diógenes de Sinope será puesta a prueba desde la anécdota que refiere Laercio en VI 54, toda vez que, como expresa Luciano de Samosata, al Perro de Sinope habría que vérsele como “profeta de la verdad y la franqueza” (Luciano, II 27, 8). Se procede en este capítulo de la siguiente manera: i) se explica el problema de la *atopía* de Diógenes el cínico; ii) se comenta el pasaje en cuestión *DL VI, 54*; iii) se esclarecen los tópicos centrales del *êthos* cínico, en particular, relacionando la *parresía* y la vida según la naturaleza.

El problema de la *atopía* en el cinismo de Diógenes

El primer reto al que uno se enfrenta con el antiguo *kynismus* es la reconstrucción de su pensamiento a partir de testimonios, comentarios y anécdotas no siempre uniformes desde el punto de vista filosófico. De hecho, la doxografía de Diógenes Laercio (2007), que se gesta entre los siglos III y IV, es una de las fuentes más apreciadas para el estudio de la escuela cínica (Cf. Libro VI de *Vidas de los filósofos ilustres*). Hay que indicar algunas cosas en relación con este tipo de texto. Inicialmente, se trata de anécdotas y opiniones a veces cómicas a veces serias. Esto en ocasiones suele presentarse como problemático en virtud del “espíritu de seriedad” necesario para afirmar la importancia histórica y filosófica de las escuelas, aspecto que exige una toma de postura crítica del investigador respecto a la elección de los pasajes y de la forma como realiza la argumentación. A manera de compendio de *dichos*, en su mayoría de breve extensión, Laercio nos transmite información casi siempre valiosa, pero en ocasiones sus propias fuentes no parecen muy claras. Por ejemplo, sobre el exilio de Diógenes de Sinope (*DLVI, 20*) señala como testigos a un tal “Diocles”, luego a “Eubúlides” autor de un libro titulado *Acerca de Diógenes*; posteriormente cita al mismo “Diógenes” como si Laercio hubiese leído su obra el *Pordalo*; finalmente acude a la opinión de testigos innominados como cuando dice: “Algunos cuentan que...”, “Otros cuentan que...”. El problema, además de la

verosimilitud de lo escrito, es la situación en la que se ubica al lector sin que pueda, debido a las distancias cronológicas, confrontar esos autores y obras perdidas.

No obstante, como medio de transmisión de la filosofía, estas anécdotas (*chreia*) sobre el cinismo y sobre los demás filósofos en general adquieren una enorme importancia. No debería impugnarse su brevedad pues la sentencia y el aforismo son también formas de expresión filosófica. Puede uno ir a los aforismos de Heráclito o simplemente acudir a las sentencias de los célebres Siete Sabios de Grecia para dimensionar el carácter propedéutico y mnemotécnico que poseen. Además, el humor también puede ser una herramienta filosófica en la medida en que o bien subvierte esa “solemnidad” atribuida a los filósofos para mostrárnoslos más cotidianos y públicos, o bien porque posibilita el ejercicio filosófico y la vida misma como algo no exento de risa, de comicidad.

En ese sentido, se debe tener muy en cuenta la posible inclinación al estoicismo de Laercio, aspecto que se observa en la ordenación misma de sus libros y la extensión dedicada al libro VII dedicado a dicha filosofía (Cordero, 2020). Gracias a él, se ha fortificado la sucesión doctrinal entre Sócrates, Antistenes, Diógenes, Crates y Zenón, por cuyo propósito vemos un argumento para no aislar al estoicismo de la herencia socrática. En lo que toca al cinismo, pues, el recurso de las anécdotas satíricas, graciosas, ridículas y paradójicas, promueven en parte un acercamiento al espíritu mismo del cinismo como satírico, crítico, burlón, pragmático y paradójico. De manera que encontrarse con textos extensos sobre (o de) los cínicos sería algo poco común. Nuestra interpretación sobre la *manía* de Diógenes, en todo caso, se orienta con la doxografía, pero también con otras fuentes tanto filosóficas como literarias clásicas.

Ahora bien, al hablar de “filosofía cínica o perruna” nos encontramos con la necesidad inicial de abocarnos hacia un entendimiento de los ámbitos en los que al parecer “incursionaron”: ética, estética,

política, lenguaje, pedagogía, entre otros². Otro nivel de dificultad lo integra el análisis de las elucidaciones llevadas a cabo por los especialistas: si se trata de un modo de vida o de una escuela de pensamiento³, si tuvieron o no un sistema filosófico, cuál habría sido su posición frente a la virtud, cómo asumían la *teoría*, qué estatus ocupó el cosmopolitismo, cómo entender su consabida oposición entre *physis* y *nómos* y su lugar respecto al *mythos* y la religión. Por último, si se pone el empeño en estudiar a Diógenes el Perro, se tiene la sensación de estar en una situación análoga a la del *problema socrático*, esto es, el de no poder determinar a ciencia cierta si fue un personaje de ficción literaria, un héroe filosófico o un individuo histórico. Quizá retomando la perspectiva de Pierre Hadot (1998), la dificultad se halle menos en la ausencia de un corpus teórico propio que en el *éthos atópico* que entraña. Como se mostrará desde la anécdota de *DL VI*, 54, el encuentro histórico entre Platón y Diógenes es poco probable por cuestiones cronológicas, aunque no por ello deba subordinarse el valor filosófico de la doxografía a mero chiste. El trasfondo de la locura de Diógenes atribuida por Platón revela precisamente la *atopidad* de Diógenes que en su época correspondería a una suerte de *impostura* social derivada de su *éthos*, es decir, una contracultura.

-
- 2 Para observar con más facilidad la ordenación de estos temas cínicos, puede recurrirse al notable estudio y compilación de Martín García, 2008.
- 3 ¿Fue el cinismo una escuela filosófica o hemos de verle como un “movimiento” atópico? A este propósito, juzgamos que el cinismo fue una escuela filosófica porque: i) compartieron, vía Antístenes, unos principios socráticos; ii) a pesar de ponerse en duda un “lugar” estable para la enseñanza como el Cynosarges, asumimos que el espacio de la enseñanza cínica es la *polis* en su amplitud, así como el *kosmos* (no debe olvidarse aquí el precepto cínico de “usar cualquier lugar para cualquier propósito”); iii) existe una sucesión filosófica no necesariamente presencial, pero sí doctrinal, entre Antístenes, Diógenes, Crates, Hiparquia, etc.; iv) existe una *paideia* cínica, como lo atestigua *DL VI*, 30-31; v) el conjunto de planteamientos cínicos, sus acciones, sus prédicas y críticas, contienen diversas alusiones a lugares clásicos de la filosofía: revaloración de la *physis*, crítica a la cultura y las convenciones, realismo versus idealismo, reflexiones sobre el lenguaje, una radical postura moral, una dimensión estética y dietética, entre otros; vi) puede reconocerse en la actividad de Diógenes un método filosófico que estaría en relación con un arte de vivir: la *parresía*, la crítica, la improvisación y el cuerpo serían sus elementos (Branham, 2000, p. 135). Con esto queremos llamar la atención sobre el hecho de que los cínicos no son únicamente unos individuos preocupados por la moral, sino que ostentan una variedad de conocimientos e *imposturas* filosóficas.

Esta *atopidad* se revela también en las limitaciones de otras fuentes clásicas sobre el cinismo antiguo. Por ejemplo, las referencias de Platón hacia los cínicos son escasas (*Fed.* 59b) y lo que se sabe de sus encuentros ha sido transmitido por autores posteriores como Epicteto (1993), Plutarco (2008), Luciano (1988), Diógenes Laercio (2007), Juliano (1982) y Dión de Prusa (1988). Aristóteles (2000) se refiere a ellos de manera ambigua no mencionando un filósofo cínico en concreto, sino aludiendo a la figura de “el Perro”⁴. Hegel (1990) dijo sobre los cínicos que tenían poquísima filosofía y la que tenían no la desarrollaron en un sistema (p. 99). Y podríamos seguir citando más referencias “opacas” respecto a esta escuela filosófica, v.g., Teofrasto (1988) en *Carácteres* (*De la desvergüenza VI*, 5-10).

En este contexto, la actitud *parresiástica* de Diógenes parece haber sido un aspecto relevante en su atopía, toda vez que para algunos resultaba motivo de elogio (véase la anécdota sobre Diógenes y Alejandro en *DL* VI, 38) y para otros de desfachatez (véase la anécdota entre Platón y Diógenes en *DL* VI, 40). Sin embargo, nuestra apreciación sobre la *parresía* versa esencialmente sobre su constitución totalizante, esto es, sobre su capacidad para integrar toda la experiencia de la libertad cínica. De ahí que pretendamos ensayar la hipótesis según la cual la libertad cínica es fundamentalmente un *skandalon*⁵, pero no por ello será algo de lo que se deba renunciar a comprender ni inspeccionar. La *parresía* cínica abarca no sólo una forma especial de discurso (breve, contundente, contestatario, satírico), sino que involucra otros aspectos del filósofo como sus acciones (*πράγματα*) y su propio cuerpo (*σῶμα*) (Vásquez, 2019).

-
- 4 Algunos especialistas se dividen al momento de interpretar este pasaje: “[...] el Perro llamaba a las tabernas ‘comidas en común áticas’”. Cf. Aristóteles. *Retórica*, 3, 10, 1411a 24. Ellos no coinciden en si se trata de Antistenes o Diógenes. Sobre el debate moderno véase Goulet-Cazé, 2000, p. 532.
- 5 La noción de escándalo (*σκάνδαλον*) a la que aludimos es positiva, está relacionada con su sentido originario: atascarse en una trampa en la que se ha puesto el cebo (o la carnada); causa del tropiezo, dar una ofensa o escándalo a alguien; tropezarse, dar la ofensa; poner una trampa a un enemigo (Liddell y Scott, 1996, p. 1604).

De esta manera, la proyección de la libertad reposa en una “auto-reducción” corpórea y espiritual de todo lo que en el cínico hay de accesorio, de pasional y de obediente, cosas estas que hacen del hombre un ser cautivo e infeliz; para justificarla, para expresarla, el cínico recurre a la naturaleza en la doble acepción de φύσις y ζωή, esmerándose por hacer de su propia existencia una fuente de verdades de vida, un arte de vivir e invitar a los otros a una conversión filosófica o, al menos, a la inquietud. No en vano, en su intención de redimir (y aliviar) al hombre de su época, los cínicos consideraron primordial ejercitarse en la filosofía, pues sólo con ella se lo-graba según Diógenes “estar preparado ante cualquier azar” (*DL VI*, 63) y en dirección a la verdad decía Antisthenes “poder comunicar consigo mismo” (*DL VI*, 6)⁶.

No solamente porque aspiraron —como todas las escuelas filosóficas de la antigüedad— al ejercicio de la *areté*, sino porque al elegir una vida *perruna* “se opone de manera espectacular no sólo al de los no filósofos, sino también al de los demás filósofos” (Hadot, 1998, p. 123), el *éthos* cínico solo puede ser entendido desde una suerte de *atopicidad* que en principio se representa en los textos y anécdotas clásicas como una polivalente y nostálgica pretensión de vivir según la naturaleza: “Authorities usually describe Greek Cynicism as a philosophy in which the object was virtue; it has also been said to be ‘following nature’, and the Cynics have been called primitivists, i.e. imitators of the Golden Race of Hesiod” (Sayre, 1948, p. 1). Solo se practica esta virtud viviendo de acuerdo con la naturaleza, coherencia que implica

6 Resulta curioso apreciar que a pesar de ser ambos filósofos cínicos, hay a primera vista una diferencia notable en su concepción de la filosofía, aunque en el fondo las dos definiciones se complementan. Sobre la respuesta de Antisthenes es importante recordar la cercanía con Sócrates, es decir, comparte con el maestro un énfasis de la filosofía como conocimiento de sí. Esto viene a significar, o mejor afianzar, los lazos dialécticos que habrán de direccionar el conocimiento y la indagación del individuo consigo mismo. La respuesta de Diógenes tiene otros matices que incluso pueden interpretarse a la luz de esa otra cara de la vida filosófica: la de cuidarse, preocuparse, gobernarse a sí mismo. Si la filosofía ha de otorgarnos algo, será precisamente la capacidad de valernos por nosotros mismos, la de ejercitarnos en la independencia y no sufrir el azar si nos toma por sorpresa. Esto remite, en suma, a una voluntad de trabajo constante.

conocimiento y cuidado de sí, y que el cínico se asume de manera radical a través del esfuerzo (*pónos*) y de la desvergüenza (*anaideía*) desde lo que podría denominarse en general como *bíos alethés* (Foucault, 2010). ¿Sería esta imagen de virtud “primitiva” y “ruda” lo que habría llevado al Platón de Laercio a referirse en contra de la “sana” razón diogénica?

Añadamos que los *slogans* que estos habrían proclamado como la *coherencia entre acto y palabra*, la *falsificación de la moneda*, la *oposición nómös-physis* y las *referencias a Heracles* (Goulet Cazé, 2001, pp. 207-208), los configuran aún más en una suerte de “anormalidad” con relación a la idea griega de medida y decoro (Vásquez, 2019); de ahí que esta escuela haya sido concebida casi siempre como antinomia del platonismo, aun compartiendo un origen común: Sócrates⁷. De hecho, algunos estudiosos del cinismo confirman esa lectura, como por ejemplo Donald Dudley (1937):

To the student of ancient philosophy there is in Cynicism scarcely more than a rudimentary and debased version of the ethics of Socrates, which exaggerates his austerity to a fanatic asceticism, hardens his irony to sardonic laughter at the follies of mankind, and affords no parallel to his genuine love of knowledge. Well might Plato have said of the first and greatest Cynics, ‘That man is Socrates gone mad’. (p. IX)

Según este autor, la elección de vida cínica se deriva de la ética socrática, pero sigue su transitar de manera “excéntrica”, destacándose menos por la medida que por sus excesos ascéticos. Esta relación entre Sócrates y los cínicos es acentuada por Fuentes González

7 Uno de los especialistas que no comparte esta filiación entre Sócrates y Diógenes es Farrand Sayre (1948). Él afirma que las ideas de Diógenes son opuestas a las de Sócrates y Platón: “Practically all of the ideas attributed to Diogenes were opposed to those of Socrates and Plato. There was never any reason for classing Diogenes or the Cynics as Socratics” (p. 57). Y conjectura que hay que reconocer la influencia de los Gymnosofistas en el modo de vida cínico: “Sinope was on a trade route between Greece and India. Diogenes may have met merchants and travelers from India and learned something from them of the Gymnosophists who were honored as wise men in India and received contributions from their countrymen” (p. 54). Nosotros diferimos en este artículo de esta interpretación: a.) compartimos la sucesión doctrinal presentada por D. Laercio, libro VI, y retomada por Goulet Cazé (2001, p. 28ss)

(2002), quien explica también la diferencia entre la escuela cínica —socráticos menores— y la escuela platónica y aristotélica —socráticos mayores— así:

Aunque la denominación de «socráticos menores» —por oposición a los «mayores» Platón y Aristóteles— puede ser juzgada como caprichosa, lo que está claro es que Sócrates es el denominador común bajo el cual deben estudiarse las tres filosofías. (...) Los cínicos son desde luego unos socráticos muy particulares. No en vano, se dice que, cuando se le preguntó a Platón qué clase de hombre le parecía ser Diógenes de Sinope, el cínico por excelencia, contestó: «un Sócrates enloquecido» (D.L. VI 54, cf. SSR V B 59). Hay en el cinismo, en efecto, aspectos demasiado oscuros y escandalizadores que en modo alguno podrían reducirse al socratismo. Sería desvirtuar su propia singularidad filosófica, enmascarándola, si cayéramos en la misma tentación de un cinismo idealizado en la que cayeron algunos autores antiguos ya mencionados. (p. 207)

En la historia de la filosofía, como se puede apreciar, ha existido una vinculación *atópica* entre Sócrates y los cínicos en la que la singularidad del ironista repercute a su modo en la singularidad del *parresiasta* Diógenes. Incluso, García Gual (2009) identifica las oposiciones entre el cinismo de Diógenes y Platón en este pasaje que contrasta la *Politeía* cínica con la platónica:

La *República* de Diógenes comparte con la de su contemporáneo Platón (que era unos veintitantos años mayor y que, por lo que sugieren las anécdotas, se llevaba tan mal con él como con Antisténes) algunos rasgos utópicos: proponía la comunidad de los bienes y la igualdad entre los sexos de cara a la educación, la comunidad de las mujeres y de los hijos. (En esto iba más allá del modelo platónico, pues como en lo del comunismo, Platón solo proponía para la clase dirigente, la de los filósofos.) Como Diógenes admitía tan solo la ley natural, llegaba a admitir como naturales el incesto y la antropofagia, puesto que parecían estar atestiguados como costumbres de otros pueblos. Esa *Politeía*, que influyó a su vez en la obra del mismo título compuesta por el estoico Zenón, expresaría sin duda el cosmopolitismo cínico. (pp. 53-54)

Todas estas apreciaciones, insistimos, solo han buscado mostrar que, si bien dicha oposición vista desde una perspectiva doctrinal podría ser sostenida, quizás la distancia entre el platonismo y el cinismo tengan un punto de encuentro: ambas escuelas erigen un pensamiento y un *éthos* partiendo de un entendimiento *sui generis* que habrían recibido directa o indirectamente de las enseñanzas socráticas⁸.

La *atopia* de Diógenes de Sinope aparece representada de igual manera en el estudio sobre la denominación de Diógenes como “Sócrates loco” de Jeria Soto (2017). Su interpretación se sustenta en la idea de que Diógenes en tanto que filósofo, constituye una figura paradigmática en lo que atañe a su actitud crítica frente a los valores culturales y morales de la Grecia Clásica. Para el autor, el cínico Diógenes se relaciona y al mismo tiempo se distancia de la figura platónica de Sócrates en la medida en que rompe con el modelo de filósofo que se adecua a los valores de la *pólis* y legitima una serie de conductas que contrastan con lo establecido mediante una postura práctica. Sin embargo, este estudio se distancia de nuestra interpretación en tanto que para nosotros la *manía* de Diógenes está en estrecha relación con su *parresía* y con su postura frente al vivir de acuerdo con la naturaleza y que, en ese sentido, consiste en una contracultura.

Todo lo anterior nos lleva a hacer hincapié en que históricamente, por los testimonios que conservamos, se sabe que a dife-

8 Sin embargo, una relación, desde el punto de vista histórico, entre Platón y Diógenes podría haber sido posible, al menos considerando la cronología. Según Ferrater Mora (1964, tomo II, p. 423), Platón nace aproximadamente en el año 427 a.C. y muere en el 347 a.C. vivió alrededor de 74 años. Diógenes nace aproximadamente en el año 412 a.C. (Platón tendría 15 años) y muere en el 323 a.C. probablemente el mismo año de la muerte de Alejandro Magno y Aristóteles (éste tendría 62 años), a sus 89 años. Diógenes llega a Atenas exiliado, y quizás asumiendo ya la postura cínica, debido a lo que significa el exilio en relación con su proclamación de *kosmopolitós*. Suponiendo que Platón tuviese 60 años, Diógenes estaría por los 45 años, pues según estos datos la diferencia en edad es de 15 años. El punto está en determinar en qué fecha llega realmente Diógenes a Atenas. Ahora, Sócrates muere en el 399 a.C., cuando Diógenes tenía alrededor de 13 años, es decir, con certeza no lo conoció y su fuente principal del socratismo habría sido Antistenes. Estas consideraciones si bien solo pretenden un cálculo bastante relativo e imaginario, no descarta la posibilidad de un encuentro entre Platón y Diógenes o de haber recibido comentarios o noticias el uno del otro.

rencia de Diógenes, Platón sí habría tenido contacto directo con Sócrates y que la lectura del filósofo de Sinope habría sido promovida gracias a Antístenes (García Gual, 2009). Dicha diferencia doctrinal es bien expresada en los testimonios doxográficos compilados por Laercio en los que a menudo aparecen anécdotas u opiniones en las que los filósofos cínicos satirizan o *diatribizan* contra el hombre Platón o sus enseñanzas. En efecto, en el contexto cultural grecorromano y en el marco de la expresión anecdótica y testimonial, la polémica sobre la oposición filosófica entre Platón y los cínicos es manifiesta. Cabe aclarar, en principio, que no existe en los *Diálogos* platónicos alusiones hacia Diógenes; aspecto comprensible, debido a la diferencia cronológica que los separa. No obstante, ello no excluye que Platón no tuviera conocimiento del cinismo, ya que en *Fedón* 59b, se menciona a Antístenes entre los que estuvieron presentes acompañando a Sócrates antes de morir.

Lo que se sabe de sus encuentros ha sido transmitido a través de comentarios y anécdotas de autores posteriores. Citamos dos ejemplos: primero, Estobeo (III 36, 21) refiere una diatriba de Diógenes contra la desmesura de Platón: “Diógenes le pidió a Platón en una ocasión tres higos de su huerto. Pero, cuando aquél le envió todo un medimno, le dijo: ‘Así también respondes, cuando se te pregunta, con diez mil palabras’”. La anécdota plantea dos ataques: 1) una inversión que va de la *generosidad* a la desmesura de Platón, aspecto este que alude a una crítica sobre su posición económica y modo de vida y 2) la diferencia en la forma como Platón expresa la filosofía: el predominio de la contemplación y la prolíjidad del discurso filosófico manifiesto en la extensión de sus *Diálogos*, en oposición al estatuto de la *praxis* diogénica. Segundo, en Plutarco (*Sobre la virtud moral* 12, 452 d) se encuentra un comentario de Diógenes contra Platón que pone en cuestión la buena fama del fundador de la Academia: “Y Diógenes, oyendo elogiar a Platón en su presencia, dijo: ‘Qué tiene él de respetable, si después de estar filosofando tantos años, aún no ha disgustado a nadie’”. Se advierte aquí que el filósofo para Diógenes no es quien se vale del decoro en el obrar ni de la prudencia en el decir, sino aquel que

pone en cuestión las normas tradicionales afectando, en palabra y acto, la opinión de los demás. En esto consiste, en suma, el valor de la franqueza y la *atopía* cínica.

Sea como fuere, la anécdota en *DL VI*, 54 que se quiere abordar en lo que sigue ha generado sospechas precisamente por la existencia de un vacío en la comprensión de la valoración de Platón respecto a Diógenes, pues, como se verá, allí se representa a un Diógenes cercano, identificado con Sócrates, aunque a primera vista con un matiz negativo puesto que lo llama *loco* o *enloquecido*. Este hecho, se reconoce en este capítulo como un problema que hay que esclarecer, puesto que, si bien la concepción del filosofar difiere en uno respecto al otro, es plausible interpretar que Platón reconoce de algún modo que Diógenes el Perro se identifica con Sócrates por su *atopía*, su *no lugar*, al tiempo que por su *parresía*. Así pues, la clave para establecer una valoración del cinismo de Diógenes por parte de Platón, consistiría fundamentalmente en precisar qué connotaciones tiene el término *mainómenos* según el pasaje referido para luego generar nuestra posición sobre este problema.

Un comentario al “Sócrates loco” de *DL VI*, 54

Existe un testimonio muy significativo en Diógenes Laercio, al parecer fundado en Eliano (*Hist. Var.* XIV, 33), a partir del cual se pretende reflexionar en este capítulo en torno a la significación de la *μανία* de Diógenes de Sinope: “Uno le preguntó (a Platón): ‘¿Qué clase de hombre te parece Diógenes?’ Y él le respondió: ‘Un Sócrates loco’” (*DL VI*, 54). Este aspecto es problemático, en virtud de que no poseemos una definición unívoca del vocablo *μανία* y mucho menos una explicación filosófica satisfactoria sobre su alcance en el Diógenes de Platón. Este es un punto oscuro tanto en el carácter de Diógenes como en la apreciación platónica respecto a él. De hecho, la expresión concreta que pone Laercio en boca de Platón es *Σωκράτης μανόμενος* (Sócrates enloquecido). ¿Cómo interpretar dicho apelativo dado que podría fluctuar entre lo negativo y lo positivo?

Según Liddell y Scott (1996, p. 1079) *μανία* aparece por ejemplo en Herodoto (6, 112) como *madness* (locura)⁹ siguiendo un sentido con cierto atisbo peyorativo, pues denota la pérdida de las facultades racionales. La segunda connotación que refieren es *enthusiasm*, *inspired frenzy* (entusiasmo, frenesí inspirado), de la cual se rescata un sentido más abocado a la acción o impulso anímico, aunque de una cierta naturaleza religiosa e incluso poética como lo asegura la denominación de frenesí inspirado. Así parece usarse en Eurípides (*Bacantes*, 305) y en Platón (*Fedro*, 245a; *Banquete*, 218b), haciéndose un poco más explícita su relación con un estado especial de posesión divina, i. e. dionisíaca o erótica. Un tercer significado es la *manía* como *passion* (*έρωτική μανία*), siendo a todas luces una afección humana en vínculo con el enamoramiento (*Fedro*, 265b). Es muy probable que esta forma de *manía* remita al primer significado de índole negativa como algo que la parte racional del alma debe controlar, pues no denota necesariamente un amor del alma, sino vulgar, corporal.

Ahora, dado que es Platón quien ha predicado de la *manía* de Diógenes, conviene precisar las referencias anteriores para hacerse una idea más clara del problema. El texto que mejor recoge a nuestro juicio las distintas clases de *maniás* es el *Fedro*. La que aparece en las *Bacantes* de Eurípides viene a congregarse en dicho diálogo por ser de naturaleza divina. El pasaje clave en el que el Sócrates platónico resume la cuestión es 265a6-265c3, que citaremos en extenso.

Sóc. — Pienso que ibas a decir la palabra justa: maniáticamente. Porque dijimos que el amor era como una locura, una manía, ¿o no?

Fed. — Sí.

Sóc. — Pero hay dos formas de locura; una, debida a enfermedades

⁹ Esta locura parece ser producto de una enfermedad en el hombre. E. R. Dodds (1997) lo sintetiza de la siguiente manera: “Por Herodoto sabemos que la locura de Cleomenes, en la cual vieron los más el castigo que los dioses le enviaron por su sacrilegio, fue atribuida por sus propios compatriotas a sus excesos en la bebida (cf. *Herod.* 6, 75, 3). Y aun cuando Herodoto se niega a aceptar esta prosaica explicación en el caso de Cleomenes, se inclina en cambio a explicar la locura de Cambises como debida a una epilepsia congénita, y añade la sensata observación de que cuando el cuerpo se perturba gravemente, no es extraño que también sea afectada la mente.” (pp. 72 ss.).

humanas, y otra que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos.

Fed. — Así es.

Sóc. — En la divina, distingúiamos cuatro partes, correspondientes a cuatro divinidades, asignando a Apolo la inspiración profética, a Dioniso la mística, a las Musas la poética, y la cuarta, la locura erótica, que dijimos ser la más excelsa, a Afrodita y a Eros. Y no sé de qué modo, intentando representar la pasión erótica, alcanzamos, tal vez, alguna verdad, y, tal vez, también nos desviamos a algún otro sitio. Amasando un discurso no totalmente carente de persuasión, hemos llegado, sin embargo, a entonar, comedida y devotamente, un cierto himno mítico a mi señor y el tuyo, el Amor, oh Fedro, protector de los bellos muchachos. (*Fedr.* 265a 6 - 265c 3)

Dos grandes formas de *manía* sobresalen aquí según su origen: la humana y la divina. La primera no difiere mucho de Herodoto (sea enfermedad o producto de la desmesura), pero la segunda puede generarse en el hombre a partir de cuatro deidades: Apolo, Dioniso, las Musas y Afrodita (o Eros). Sin entrar en los detalles de los cultos místicos ni en su genealogía, es menester esclarecer de manera general qué tipo de *manía* se adecua al filósofo cínico.

En primer lugar, el vínculo entre Diógenes y Apolo es evidente según Laercio (VI, 20-21) en lo que concierne al *slogan* cínico de “reacuñar la moneda”, dado que es una consigna pírica que estamparía con mucho su actitud filosófica. Si nos arriesgamos a favor de la idea según la cual Platón, consciente de la influencia apolínea en Diógenes, lo que habría querido decir es que “Diógenes está poseído por Apolo” o es un “*maniatikós apolíneo*”, tendría que aceptar o sopesar algún tipo de rasgo “profético” o de “mántica” en el hombre de Sinope. No obstante, habría que plantear una salvedad y es que, desde luego, el estatuto de la profecía puede ser aquí metafórico o literal. Si se da la importancia necesaria a la presentación de Epicteto de Diógenes como *ángelos*, como *katáskopos* (*Diser.* III, 22), el sentido metafórico que resulta de ello invita a plantear las cosas de manera afirmativa en concordancia con Platón, pues Diógenes es el individuo que

está y va más allá de la humanidad, anunciando los males a los que se expone. Pero en lo que toca al significado literal de la *manía* profética, como aquella cualidad que otorga el dios a adivinos míticos como Casandra (*Il.* XXIV 697) y Tiresias (*Od.* X 483), no se relacionaría con nuestro cínico, en virtud de que precisamente desdeña toda superstición semejante.

Decía también (Diógenes) que “cuando veía en la vida a los pilotos, médicos y filósofos pensaba que el hombre era el animal más inteligente de todos, mientras que cuando, a la inversa, veía a los intérpretes de sueños y adivinos y a quienes les prestaban atención o a los que estaban hinchados por la fama y la riqueza, pensaba que no había nada más necio que el hombre” (*DL VI*, 24)

Está claro hasta aquí que la *manía apolínea* literalmente tomada no es propia de Diógenes, mas una interpretación metafórica podría ser quizás más plausible. En apoyo de esto, es sorprende encontrar en los antiguos textos de la época imperial romana algunas alusiones bastante enigmáticas sobre el rol “profético” del filósofo. En uno de los diálogos de Luciano de Samosata, Diógenes está dispuesto a vender su vida por sólo dos óbolos y al preguntársele qué sabe y qué hace responde que es: *alétheias kai parrhesias prophétes* [profeta de la verdad y la franqueza]. El pasaje es como sigue.

HERMES. — ¿Quieres a aquel que está manchado de polvo, al del Ponto?
ZEUS. — De acuerdo.

HERMES. — ¡Eh, tú, el que está colgando la alforja, el de la camisa sin mangas, ven aquí y date una vuelta por la sala! ¡Vendo una vida varonil, una vida excelente y notable, una vida libre! ¿Quién está dispuesto a comprarla?

COMPRADOR. — Heraldo, ¿tú qué dices? ¿Qué vendes a un hombre que es libre?

HERMES. — Sí señor.

COMPRADOR. — ¿Y no temes que te lleve a juicio por sometimiento a esclavitud o te cite ante el Areópago?

HERMES. — A él no le importa que lo subaste, pues cree que es libre en todas las facetas.

COMPRADOR. — ¿Y qué provecho podrá sacar alguien de él, sucio, y en un estado tan desastroso? Habría que dedicarle a cavar o a llevar agua.

HERMES. — No sólo eso; si le encargas que vigile la puerta de la casa, lo hará con más fidelidad que los perros; por cierto que «perro» se llama.

COMPRADOR. — ¿De dónde es y qué está dispuesto a que se le encomiende?

HERMES. — Pregúntale, es lo mejor que se puede hacer.

COMPRADOR. — Me da miedo su ceño fruncido y cabibajo, no sea que me dé un ladrido al acercarme a él o, incluso, por Zeus, me dé un mordisco. ¿No ves cómo, preparado el mazo, frunce las cejas y cómo mira de reojo con aire amenazador y enfadado?

HERMES. — No tengas miedo, pues está domesticado.

COMPRADOR. — En primer lugar, buen hombre, ¿de dónde eres?

DIÓGENES. — De todas partes.

COMPRADOR. — ¿Cómo dices?

DIÓGENES. — Estás viendo a un ciudadano del mundo.

COMPRADOR. — ¿Imitas a alguien?

DIÓGENES. — A Heracles.

COMPRADOR. — ¿Por qué no vas recubierto tú también de una piel de león? Porque en el mazo te pareces a él.

DIÓGENES. — Ésta es mi piel de león: la capa raída. Y, al igual que aquél, yo luchó contra los placeres, sin que nadie me obligue a ello, por voluntad propia, pues he elegido limpiar la vida de inmundicias.

COMPRADOR. — Buena elección, pero ¿qué se puede decir que sabes fundamentalmente, o a qué te dedicas?

DIÓGENES. — Soy libertador de hombres y médico de aflicciones. En una palabra, quiero ser «profeta» de la verdad y la franqueza (*Sustento de vidas*, II, 27, 7ss).

Profeta de la verdad y la franqueza es una designación tardía, pero importante porque permite representar el valor del cinismo en toda la antigüedad pagana. Los rasgos de su figura y la elección ético-existencial se adecuan con esta misión profética que, a través de la *parresía* (Vásquez, 2014), afirma una libertad de palabra que busca la inquietud de sí y la exhortación a la vida filosófica en la expresión de su *bίος αλέθεις* (Foucault, 2010). Ahora bien, el problema que no puede ignorarse con esta lectura del cinismo es advertir que Platón, al afirmar de

Diógenes que es un *Sócrates loco*, no está aceptando que el cínico esté en posesión de la *verdad*, dado que si así fuera pondría en cuestión su propia doctrina, sino que juzgó quizás que el cínico está comprometido con un tipo específico de verdad “no teórica”, “no metafísica” y en el intento por practicarla, se habría excedido rayando en el delirio.

Antes de dejar sentado un criterio interpretativo y concluyente sobre esto último se plantea esta inquietud: ¿podría sostenerse que la expresión platónica “Sócrates loco” ha de relacionarse con la referencia de un Diógenes dionisíaco, es decir, que encarna la *manía diogénica* de inspiración dionisíaca circunscrita a una locura teléstica o ritual? Argumentos extraídos de las *chreia* son insuficientes, por no decir nulos. No parece el cínico, en la doxografía de Laercio, aludir expresamente a Dionisos. Pero quizá podría replantearse este tópico señalando que esos rasgos fundamentales de la vida cínica, como lo son la afirmación del *vivir de acuerdo con la naturaleza*, la exhortación al *parakhattein to nórmisma* (reacuñación de la moneda), la *anaideia* (desvergüenza), la *parresía* y, en definitiva, su sabiduría, se configuran como elementos no muy aislados del retrato de sátiro y silenos. Si esto es posible, entonces no ha de desestimarse la relación entre Diógenes y Sócrates, ya que Platón estaría de alguna manera valorando el *gesto* cínico de manera positiva. Recuérdese que el Sócrates platónico es retratado por Alcibíades como un Sileno, y si Diógenes es un “Sócrates loco” el vínculo no sería tan arbitrario, es decir, podría existir una cierta conexión. A favor de esta lectura, Juliano en *Contra los cínicos incultos* (1982) vincula explícitamente la filosofía cínica con las figurillas dionisíacas de los artesanos, es decir, la misma representación que hiciese en su momento Alcibíades de Sócrates (*Banq.* 213b).

Digo, pues, que la filosofía cínica “es lo más parecido a esos silenos que hay en los talleres de los escultores y a los que representan los artesanos con la siringa o la flauta y, al abrirlos, parece que tienen en su interior imágenes de los dioses”. Así que no nos vaya a suceder algo semejante tomando en serio las bromas de Diógenes; aunque también en ellas se encuentra algo que no carece de utilidad, el cinismo es otra cosa, como al punto voy a demostrar. [...] pues esta filosofía parece ser

común y la más natural y no necesita ningún tipo de aplicación, sino que basta con escoger lo que es bueno, deseando la virtud y evitando la maldad [...]. (Juliano, IX, 7, 187a 5)

En última instancia, pensando en la formulación literal de *Sokrates mainomenos* atribuido a Diógenes, el cínico, por Platón, se toma partido por una designación ambigua, aunque con un matiz positivo. Significa esto que al llamar a Diógenes “Sócrates” está reconociendo o identificando Platón una cercanía, unos rasgos que aluden al viejo ironista. Esos rasgos podrían ser: templanza, pobreza, actitud para la confrontación con el otro, fortaleza, *parresía*. Y, cuando le otorga el calificativo de “enloquecido” está concibiendo que este *Sócrates perruno*, desvergonzado y sarcástico, no es ciertamente el ideal de la prudencia o del *aidós* que habría identificado en el hijo de Fenareta. Más aún, para el fundador de la Academia, Diógenes es *mainomenos* por la forma de vida que práctica, asumiendo con ello se obtiene no la aceptación de la comunidad, sino el rechazo y la censura. Con todo, esperamos haber sugerido al menos dos posibles lecturas de este pasaje e insistir finalmente en que Platón no consideraba que Diógenes estaba patológicamente loco ni mucho menos que fue un hombre sin virtud. En suma, la actitud del cínico es atópica precisamente por la manera en que asume para sí mismo y frente a los ojos de los otros su escandalosa libertad, libertad que *reacuña la legalidad vigente* mediante la crítica de las convenciones sociales.

Parresía cínica y skandalon filosófico

“[Diógenes] dialogaba sobre estos asuntos y se veía realizándolos, falsificando realmente la moneda convencional, sin conceder a lo acorde con la ley nada en comparación con lo acorde con la naturaleza. Decía que él seguía la misma impronta de vida que Heracles y no anteponia nada a la libertad”
Diógenes Laercio, VI, 71.

En el mundo griego, el cinismo es la continuación de la libertad por otros *medios*. No es la misma libertad democrática ni socrática, puesto que contiene en su corazón una *parresía* compleja y polivalente que, incluso, no se restringe solo al período helenístico, sino

que se erige como una categoría transhistórica¹⁰. Ahora bien, precisamente aquellos *medios* son los que se configuran como escandalosos, como sucios, inaceptables y dificultosos. Y con justa razón, pues es el interlocutor quien lo percibe.

Desde la significación de *skandalon* (*supra*, El problema de la *atoxia*), nos preguntamos en consecuencia: ¿cuáles son los enemigos de la virtud?, ¿con qué tropieza la insensatez? De una u otra manera, cada uno de esos sentidos se relaciona con el cinismo, aunque en esta interpretación proponemos dos alternativas principales: i) *dar la ofensa*, considerando que a menudo el estilo de vida cínico constituye una transgresión de las costumbres de la *polis*, pero también porque recurrentemente su franqueza, por contener cierta verdad, es molesta: en el fondo *dar la ofensa* es una consecuencia de la actitud crítica y sarcástica; ii) *poner una trampa a un enemigo* adquiere un matiz mucho más complejo pues pienso que se debe hacer hincapié en señalar que el cínico es el tipo de filósofo dispuesto a exhortar a una vida ajena al vicio y a la incontinencia mediante un cuidado de sí. Además, sabe cuándo fallan los hombres, más preocupados por llenar sus existencias de objetos y apariencias que por dedicarse a sí mismos; advierte sus debilidades (consecuencia de la dirección de sus deseos), porque es quien, al elegir la privación de ocupaciones civilizadas, disfruta de ocio, observa y actúa. Por lo tanto, el *escándalo cínico de la libertad* es, a esta altura, la valentía que toma cuerpo en voluntad cínica por ir en *contravía*, de ubicarse como un obstáculo a la insensatez y por tanto a la infelicidad.

Para comenzar, una característica del proceder escandaloso de Diógenes es la indiferencia (*adiaphoria*) (García Gual, 2009, p. 43).

10 Remitimos al lector dos ejemplos. El primero es la presencia de la *parresia* en la moral cristiana, representada en el principio de decir la verdad frente a Dios (Scarpat, 1964, p. 73). El segundo, es explícito en boca del sobrino de Rameau, personaje que retrata Diderot con ciertas cualidades cínicas: “En lo que me decía había muchas cosas que se piensan, a las cuales uno ajusta su conducta; pero que no se dicen. Esa es la diferencia más marcada entre mi hombre [Rameau] y la mayoría de los que nos rodean. Confesaba sus vicios, que los demás también tienen; pero él no era hipócrita. No era ni más ni menos abominable que los otros; era, simplemente, más franco, más consecuente; y, a veces, más profundo en su depravación.” (Diderot, 2005, p. 149).

Indiferencia respecto a todo aquello que no afecta la virtud. Aquí la *parresía* hace las veces de la denuncia, precisamente porque asume que el insensato no merece sino la réplica franca, es decir, se lo considera dominado por su ignorancia ética. Algunos ejemplos se extraen de las anécdotas como la famosa venta de Diógenes.

Diógenes, el filósofo cínico, hizo gala, en efecto, de tan gran elevación y nivel mental que, prendido por unos piratas, cuando le ofrecían mezquinalmente y a duras penas solo alimentos necesarios, sin plegarse a la suerte presente ni temer la dureza de la vida de los sometidos, dijo: “Muy absurdo es, por cierto, que cuando se van a vender gorrinos o corderos, se los engorde con los alimentos más selectos con miras a su buena carne y se venda, en cambio, a un precio mezquino al hombre, el animal superior, enflaquecido por la falta de alimentación y las constantes privaciones”. Luego, comportándose como un hombre bravo, al que preguntaba a los que estaban en venta “¿Qué sabes hacer?”, le respondió: “Gobernar a los hombres”, haciendo que resonara desde el fondo de su alma, según parece, una libertad, nobleza y majestad naturales. (Filón De Alejandría, *Que todo hombre virtuoso sea libre*, 121 y 123-124; JMG: 248).

La *adiaphoria* brota precisamente de la condición de su circunstancia al asumir que aun en el sometimiento corpóreo es superior a los otros en virtud. La verdadera cautividad solo concierne al alma y por lo tanto la libertad cínica busca la reivindicación, mediante el ejercicio físico y el control de los deseos superfluos, de la *eleutheria*. Un segundo aspecto que identifica el *escándalo* cínico de la libertad es la condición de exiliado y apátrida en una *polis* en la que los derechos cívicos eran esenciales para la vida. Diógenes enseña que su exilio tiene diversos aspectos positivos y que al proclamarse cosmopolita no está sino reivindicando un gobierno superior que no reniega de la naturaleza. Los muros o límites de la ciudad son en realidad los impedimentos para la virtud y la felicidad: “No siendo ciudadano de ninguna *polis* concreta, Diógenes se proclamaba ‘ciudadano del mundo’; mientras las ciudades griegas se debatían en sus guerras civiles, el cínico se instalaba como espectador displicente ante las tremendas crisis políticas, solitario *voyeur* en medio del ágo-

ra ateniense.” (García Gual, 2009, p. 44). En contra de lo aseverado por Aristóteles: “Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.” (*Pol.* I 2, 1253a 14), Diógenes asegura un lugar entre ambas categorías de seres, al mostrar que el problema no es vivir en una *polis* determinada, sino intentar vivir bien.

¿De qué sirve vivir en comunidad, cumpliendo la ley, si no se tiene tranquilidad de espíritu y si aquello no culmina sino en la dependencia respecto de las cosas exteriores? ¿Acaso los conflictos bélicos no los ocasionan los mismos gobernantes, según sea el tamaño de su interés?: “De Diógenes: ‘La única felicidad es estar verdaderamente contento y no afligirse jamás, sea cual sea el lugar o el momento en que uno se halle’”. (Estobeo, IV 39,20. Citado por Martín García, 2008). Pero la réplica a Aristóteles no pasa solo por esto, sino además en la consabida pobreza cínica: “Diógenes decía que ‘la pobreza es la virtud autodidacta’” (Estobeo, IV 32,19. Citado por Martín García, 2008). El hombre puede ser soberano aun si carece de herramientas o bienes materiales. Le basta la salud en una doble acepción: anímica y corpórea. Es este rasgo, de hecho, uno de los que más vincula a Diógenes con Sócrates, dado que ni Platón ni Aristóteles parecen considerarlo. Desde esta perspectiva, el escándalo cínico que implica el ser libre en la más profunda pobreza (que se entiende mejor como práctica de la *autarkeia*), se convierte en un ejemplo de transgresión positiva al enseñar al hombre a valorar sus capacidades, la naturaleza y su alma. ¿No muestra esto el encuentro con Alejandro Magno, el hombre acaudalado y poderoso que dependía de un ejército? ¿No decía el hijo de Filipo que de no ser Alejandro hubiese querido ser Diógenes? No solo sus acciones, ni su mínima indumentaria, ni su negativa a la familia, sino su actitud revela un giro a la concepción habitual de libertad y franqueza.

A quien le preguntó quién le enterraría, no teniendo familiares ni siervos (recordemos que el recibir honores fúnebres era algo muy importante para un antiguo, y que los familiares próximos velaban por este deber), le respondió: “Quien quiera quedarse con mi morada”.

También dijo que le gustaría servir de alimento a los perros y los pájaros una vez muerto. (Eso es, precisamente, uno de los motivos de horror en la guerra, según la tradición, como se señala ya al comienzo de la *Ilíada*.) Así, hasta el cadáver de un cínico puede resultar útil a la naturaleza. Tampoco tiene recelo de la ultratumba. (García Gual, 2009, p. 46)

¿Son estas palabras y acciones escandalosas y francas? Hay que apreciar entonces su talante humorístico, signo de contraposición a la seriedad filosófica habitual. No es gratuito que Diógenes haya sobrevivido hasta nuestros días, pasando por la época imperial romana, el Medioevo y la Modernidad, gracias a la literatura (Niehues-Pröbsting, 2000). Esas anécdotas y personajes literarios referidos en su nombre señalan un aspecto fundamental en la expresión filosófica y moral del cinismo: el estilo *serio-cómico* o *serio-burlesco* (*Spoudogéloion*)¹¹.

Las anécdotas cínicas a menudo se componen de diatribas y apotegmas, García Gual (2009) describe su función así:

En las diatribas de los cínicos, las anécdotas y dichos tienen fundamentalmente un mensaje filosófico, dan un compendio de saber en píldoras y encubren su incitación moral con la invitación a la risa. Su brevedad las hace recomendables para el recurso fácil. Su plasticidad las convierte en ejemplos muy a propósito para aplicar en situaciones varias. [...] esa literatura confirma que también el buen humor y la caricatura dieron al cinismo inicial su aspecto más saludable, para la expresión de la crítica. (p. 51)

11 De acuerdo con Martín García (2008) el término arranca de la denominación *ho spoudogéloios* “el burlador de lo serio” dado a Menipo de Gádara, discípulo de Crates (Estrabón, XVI 2, 29). Es Demetrio de Alejandría quien, al definir el género de exposición cínica, lo llama: “Diatriba moral mixta de humor y gravedad” (Martín García, 2008, p. 28) Y aporta su característica esencial: “bromas (*géloia* en griego precisamente, esto es, dichos o hechos risibles o ridículos) usadas por los sabios (*hoi spoudaioi*)... para censurar a los hombres más voluptuosos, como hace Crates el Tebano en su *Gastronomía*”. Y muy acertadamente también remataba Demetrio su definición, aludiendo a su intención y finalidad de “erradicar mediante la burla los yerros del alma” (Martín García, 2008, p. 29). Los componentes o aspectos asociados al *Spoudogéloion* son la diatriba, la *chreia*, el apotegma, la *paidia* o *gélos*, entre otros.

No cabe duda del efecto escandaloso que esta manera de expresión crítica y mordaz causó en aquel contexto, cuando lo usual era la presentación de la filosofía a través de tratados, disertaciones, diálogos. En el fondo, la diatriba ligada a la *parresía* es un efecto de la libertad en el ámbito del estilo. En efecto, la sátira menipea habría sido inspirada en la diatriba y la *parresía* diogénica que tiene su punto de recepción en la más completa publicidad. Y, si se quiere constatar, es posible encontrar el mismo vocabulario en la obra de Rabelais: “El cinismo de Rabelais está esencialmente asociado a la plaza pública de la ciudad, a las ferias, a los sitios donde se desarrolla el carnaval a fines de la Edad Media y el Renacimiento” (Bajtin, 1987, p. 132).

Todos estos aspectos no hacen sino presentar a Diógenes como un filósofo cuyo valor central es la libertad. “El cinismo es el único movimiento filosófico de la antigüedad que situó la libertad como valor central, y la libertad de expresión en particular. Este hecho esta en estrecha relación con la invención cínica de las formas literarias satíricas y paródica, sin precedentes clásicos” (Bramham, 2000, p. 141). Libertad que, dicho sea, es inseparable de la independencia, porque el cínico, insisto, “(...) no antepone nada a la libertad” (*DL VI*, 71). Esto significa que, considerando la naturaleza como el principio rector en el mundo, la independencia del sabio se constituye únicamente en función de la obediencia a la *physis*, menospreciando las convenciones legales y culturales. El cambio de perspectiva se da en esta obediencia, en oposición a la tradicional subordinación del griego a la ley positiva. “Sabía que la verdadera libertad está en ese universalismo, que las leyes y los prejuicios nacionales le niegan al individuo.” (García Gual, 2009, p. 53). Diógenes reclama, por tanto, una libertad anclada en la universalidad del *kata phisin*. Esto le hizo ir en contravía de los valores estipulados por la costumbre y por ello dirigir su vida problematizando los estrechos ideales de la sociedad griega. Porque su libertad individual no es sino una pequeña manifestación de la soberanía de la naturaleza.

En un plano realista, el cínico no busca otra forma de civilización, ya que lo civilizado, lo *asteíon*, está unido a la vida en una comunidad ciudadana, lo que niega es que las trabas de la ciudad tengan un valor decisivo; lo decisivo es la libertad individual, lo más universalmente humano enraíza a los hombres no en la *polis* concreta donde nacen, sino en el cosmos. (García Gual, 2009, p. 53)

En el plano de la individualidad el filósofo perruno, finalmente, ha de contar con la independencia suficiente para ejercer la *parresía*. Pero aquí la *autarkeia* no es únicamente generada en la *teoría*, sino que cumple con la pragmática que le es ineludible. Sabiduría práctica que tiene como objeto la libertad y, por esta vía, conquistar la *eudaimonía*. Quizá esa superioridad que se observa en Diógenes sea el resultado de su conciencia de ostentar una *sophía* original, fuente de gobierno de sí, en la medida en que se independiza de la *doxa* y del *nómos* que ella implica. Se sirve, pues, de una *parresía* escandalosa y de la despreocupación (*adiaphoria*) de los valores instaurados por la cultura. “Ya Diógenes habría insistido en que lo que realmente libera al hombre no son las condiciones materiales, sino su disposición interior frente a ellas, de ahí la importancia ante todo del control mental de nuestras representaciones imaginativas.” (García Gual, 2009, p. 59). Este control es posible, en Diógenes, gracias a la *askesis*. Ésta es lo que conjura el testimonio de por qué el cinismo es la continuación de la libertad por otros medios.

La actitud de quien considera la imagen escandalosa de modo negativo porque expone abiertamente a sus sujetos, como la de quien tiende a menoscabarla, se limita a interpretar de manera errónea el escándalo que conlleva una práctica que, después de todo, considera la mala reputación (griego, *adoxia*) como otro paradójico bien a nivel de *ponos* o afán (D. L. VI, 11). Citar esa mala reputación para estigmatizar de buena fe las estudiadas imprudencias de los cínicos es tan capciosa o anodino como atribuir al cínico una conducta canina semicivilizada, cuando tal conducta es la que, ante todo, enmarca el escepticismo cínico. (Kinney, 2000, p. 386)

Para terminar, repárese en lo siguiente: la experiencia de la libertad que encarna el Perro se fundamenta en la agresividad. Todo cinismo es transgresor, contiene en germen un exceso de fuerza. El punto es determinar no sus grados, sino el objeto de su recepción. Es en el ámbito de la *parresía* donde el ser filosófico y el ser ordinario, cuerpo público, pugnan al verse inmersos en la confrontación con lo verdadero en términos morales, somáticos y físico-cómicos. Esto devela los subterfugios de los axiomas cínicos. Lejos está la *parresía* de un Diógenes de suavizarse en acuerdos tácitos, porque él no es tan solo un Sócrates loco, sino un Sócrates lúcido y virtuoso. Ese espíritu de dualidad señala paradójicamente el nacimiento de la libertad interior. La locura encarnada en el riesgo y la lucidez de manifestar un estilo de vida singular. Pues en la medida en que se reconocen, fundidos en su *bíos agresivo*, los rasgos apolíneos y la tendencia creciente a lo dionisiaco, se está en la disposición de comprender por qué su *éthos* constituye en el fondo una disposición *agónica*. Diógenes no reniega de la razón, siempre y cuando esta no confabule con las convenciones ambiguas y arbitrarias y no vayan contra los principios de la virtud según la naturaleza. Sin esta dimensión agresiva que entraña su experiencia de la libertad no sería posible para la *parresía* invitar a una vida otra, a una posibilidad de que los otros *reevalúen su propia moneda*, asumiendo el escándalo como premisa esencial de su pensamiento.

Colofón

Hemos procurado precisar en qué consiste la *atopía* de Diógenes de Sinope y el cinismo considerando tanto el problema de las fuentes, la recepción en Occidente, como la relación doctrinal con Sócrates. También hemos propuesto una alternativa interpretativa del pasaje de Laercio VI, 54 sobre la *manía* del Perro mostrando unas cualidades positivas y tomando distancia de una locura patológica o ritual. Sobre esta locura del cínico, la *parresía* es uno de los aspectos centrales que en Diógenes nos permitió comprender su gesto crítico y mordaz en contra de las convenciones y en pro de una vida según la naturaleza; de ahí que esta actitud la entendamos como

una contracultura. Por último y ligado a lo anterior, provocamos un acercamiento al *éthos* cínico desde el ejercicio de la franqueza o libertad de palabra, estableciendo relaciones con la libertad, el cuerpo y la naturaleza.

El precepto según el cual hay que alterar, cambiar el valor de la moneda (*parakhattein to nómisma*) (*DL VI*, 21) ha sido esencial para nuestro acercamiento a la locura diogénica. Este último precepto de origen delfico constituye un rasgo absolutamente propio del cinismo de Diógenes y sus continuadores. Con todo, en el cinismo se da la fórmula: uno debe conocerse a sí mismo para reevaluar la moneda y no a la inversa. Y al respecto Foucault se complace parafraseando a Juliano: “Por haber adquirido conocimiento de sí mismo, Diógenes pudo reconocerse y ser reconocido por los otros como superior al propio Alejandro. Alejandro dice: si no hubiera sido Alejandro, habría querido ser Diógenes; Diógenes reclama ser el verdadero rey (la verdadera moneda)” (Foucault, 2010, p. 255). Aquí, *nomisma* alude al valor de algo, también significa *nómös*, la convención, la costumbre, la ley, la cultura.

Así, en contra de las convenciones, el cínico extrae de la naturaleza esa verdad, la pone a prueba mediante sus actos y se esfuerza por hacer de sí un tipo de existencia auténtica. En él, vida y doctrina tienen que estar siempre de acuerdo. En efecto, el cínico *parresiates* se vale de la palabra como medio de transmisión de franqueza y verdad, como cuando en cierta ocasión, “al invitarle uno a una mansión muy lujosa y prohibirle escupir, después de aclararse la garganta le escupió en la cara, alegando que no había encontrado otro lugar más sucio para hacerlo” (García Gual, 2009 p. 107); y usa también su cuerpo (acciones, gestos y aspecto exterior: la indumentaria cínica).

Así, el cuerpo no es una simple herramienta para atacar a los enemigos o para sorprender al público —aunque sirva para esos dos propósitos, eminentemente retóricos—; es también una fuente de autoridad cínica, su garantía de compromiso con la parrhesia. Lo usa como la expresión visible de su exención del control social, de inmunidad a la doxa u opinión pública: confiere a su conducta la sanción de la naturaleza. (Branham, 2000, p. 136)

La *parresía*, entonces, hace del cuerpo cínico su blasón, es decir, habla mediante él, pero también a la inversa, el cuerpo cínico se des-oculta (*alétheia*) con la *parresía* dejando ver lo que hay en su interior; esto último constituye el auténtico sentido de la desnudez cínica como vida sin fingimiento ni secretos y, por extensión, de su atopía. Esta “*parresía somática*”, cual hemos insinuado, comporta un doble movimiento caracterizado por una relación de identidad entre la exterioridad y la interioridad. Ahora, de acuerdo con lo primero, que la *parresía* haga del cuerpo su aliado más potente se entiende a la luz de otra noción esencial: el cuidado de sí (*epimeleia heautou*). Cuidar de sí mismo es educarse y ejercitarse en la virtud: es elegir un tipo de vida en la que pensar, decir y actuar concuerdan (Foucault, 2004, p. 136). Por lo tanto, la *parresía* expresa mediante la exterioridad del obrar el testimonio de una verdad somática encarnada en la autosuficiencia, la libertad y la naturalidad del filósofo. Epicteto lo dice: “Pero el tal [el cínico] tiene necesidad también de un cuerpo adecuado. Porque si se pone tísico, flaco y pálido, su testimonio ya no tiene el mismo énfasis. (...) ‘Mira que de eso soy testigo no solo yo, sino también mi cuerpo’” (*Diser.* III 22, 86). En este orden de ideas, la *parresía* actúa inversamente, esto es, el cuerpo cínico se des-oculta (*alétheia*) con la *parresía* dejando ver lo que hay en su interior. Según esto, se está ahora en el plano de la desnudez cínica; desnudez que, insisto, es piedra angular de la vida verdadera (*alethés bios*) en la perspectiva del hablar franco.

Luego de haber abordado las cuestiones sobre la *atopía* y la *mania* atribuida a Diógenes por el Platón de Laercio, se concluye que la elección del modo de vida cínico asume la libertad como un valor central expresado en la *parresía* y que el ejercicio de esta implicó que en la larga tradición filosófica su figura se presentara como desmesurada y contraria a la legalidad (filosófica) del momento. Esta es la lección sobre el vivir de acuerdo a la naturaleza que ha legado la escuela cínica.

Bibliografía

- Aristóteles (2000). *Retórica*. Alianza Editorial.
- Bajtin, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Alianza.
- Branham, R. B. (2000). Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo. En R. B. Branham y M.-O. Goulet-Cazé (Eds.). *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado* (pp. 111-141). Seix Barral.
- Diderot, D. (2005). *El sobrino de Rameau*. Cátedra.
- Diógenes Laercio [DL] (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Alianza.
- Diógenes Laercio (2020). *Vida de los filósofos ilustres cínicos y estoicos*. Colihue.
- Dión de Prusa (1988). *Discursos I-XI*. Gredos.
- Dodds, E. R. (1997). *Los griegos y lo irracional*. Alianza.
- Dudley, R. (1937). *A History of Cynicism*. Methuen & Co.
- Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriano*. Gredos.
- Eurípides (2004). *Tragedias* (Vol. 2). Cátedra.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. FCE.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2001). *L'ascèse cynique*. Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2000). ¿Quién fue el primer perro? En R. B. Branham y M.-O. Goulet-Cazé (Eds.). *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado* (pp. 532-534). Seix Barral.
- García Gual, C. (2009). *La secta del perro*. Alianza.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Introducción a la historia de la filosofía*. Aguilar.
- Homero (2002). *Ilíada*. Panamericana.
- Homero (2002). *Odisea*. Panamericana.
- Jeria Soto, P. I. (2017). El Sócrates loco, una alternativa para pensar a Diógenes de Sínope. *Byzantion nea hellás*, 36, 63-82. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-84712017000100063>
- Juliano (1982). *Discursos IX (Contra los cínicos incultos)*. Gredos.
- Kinney, D. (2000). Herederos del perro: la personalidad cínica en la cultura medieval y renacentista. En R. B. Branham y M.-O. Goulet-Cazé

- (Eds.). *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado* (pp. 383-429). Seix Barral.
- Liddell, H. y Scott, R. (1968). *Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Luciano (1988). *Subasta de vidas (Obras II)*. Gredos.
- Martín García, J. A. (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca* (Vol. I). Akal.
- Niehues-Pröbsting, H. (2000). La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración. En R. B. Branham y M.-O. Goulet-Cazé (Eds.). *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado* (pp. 430-474). Seix Barral.
- Platón (1988). *Diálogos III*. Gredos.
- Plutarco (2008). *Obras morales y de costumbres (Cómo distinguir a un adulador de un amigo)*. Gredos.
- Scarpato, G. (1964). *Parrhesia: Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*. Brescia.
- Sloterdijk, P. (1989). *Critica de la razón cínica I*. Taurus.
- Teofrasto (1988). *Caracteres (De la desvergüenza)*. Gredos.
- Vásquez Gómez, V. H. (2014a). *Parrhesia: entre ley y filosofía*. Revista Científica Guillermo de Ockham, 12(1), 65-75. DOI: 10.21500/22563202.46
- Vásquez Gómez, V. H. (2014b). *El escándalo cínico de la libertad: un estudio sobre el concepto de parrhesia en Diógenes de Sinope* (Tesis de maestría). Universidad del Valle, Cali. <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/server/api/core/bitstreams/af2a2b54-0960-43a9-b0fb-655fe59637b8/content>
- Vásquez Gómez, V. H. (2019). El valor filosófico de la *anaideia* en Diógenes de Sinope. *Praxis Filosófica*, 49, 107-128. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i49.7949>

SEGUNDA SECCIÓN

**EL DESTINO Y LA CONCORDANCIA
CON LA NATURALEZA**

CAPÍTULO IV

VIVIR KATÀ PHÝSIN, LA ARMONÍA ESTOICA ENTRE LA VOLUNTAD DIVINA Y EL ÉTHOS HUMANO*

Genaro Valencia Constantino

«Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων» (PIND. *Pyth.* 5, 122-123); ofrendado a Arcesilao de Cirene, en un célebre epinicio Píndaro se alegra de la benignidad de Zeus con el vencedor en carros, pues la voluntad del padre de los dioses era guiar el temperamento (*δαίμων*) de hombres por él estimados hacia la victoria, de tal manera que el poeta lírico restringió intencionalmente el crédito del jugador en la proeza deportiva y, en su lugar, se centró en destacar el rol voluntativo del dios en el actuar humano.

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación «Cosmología, teología y etimología en el filósofo estoico Cornuto» que he desarrollado como parte del Programa de Estudiantes Asociados (2023-2024) del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) bajo la tutoría del Dr. Ricardo Salles; asimismo, se realizó al amparo del proyecto PAPIIT IN402224 «Hermetismo y sacralidad. Las otras tradiciones clásicas», financiado por el Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), y cuyo responsable es el Dr. Javier Espino Martín, a quien agradezco el apoyo otorgado. *Nota bene:* a no ser que se indique lo contrario, las traducciones son mías.

Por la misma época, el oscuro filósofo, Heráclito, sentenciaba que ἥθος ἀνθρώπῳ δαίμων (DK 22 B119), aforismo ampliamente discutido en la historia de la filosofía debido a su compleja interpretación; al igual que en Píndaro, en la frase heraclítea δαίμων hace referencia a un elemento divino ínsito en el hombre y establecido racionalmente por la divinidad —en muchas versiones traducido directamente como «destino»— que no es sino una predisposición del carácter humano. De acuerdo con estos dos encuadres arcaicos, el δαίμων sería por tanto ese destino que la naturaleza divina asignó a cada individuo y que se ve develado con una valoración de sus conductas y comportamientos. Reconstruida a base de dos fragmentos aislados, esta conexión entre voluntad divina y acción humana puede resultar al inicio inesperada, pero se trata de una rehabilitación de elementos afines a un imaginario en que se intenta desarrollar y plasmar ciertas nociones toscas de una ética cosmológica. No sería para nada extraño que los primeros estoicos se hayan adueñado, o simplemente aprovechado, de esa tradición arcaica acerca de un componente divino y congénito para el ser humano, especialmente en relación con las formulaciones cosmológicas de Heráclito que era por mucho su «presocrático» predilecto y de quien se habrían inspirado en varios puntos para configurar parte de sus ideas filosóficas¹.

1 Heráclito era un referente para los estoicos, lo cual no sólo se advierte claramente en las doctrinas del λόγος y la ἐκπύρωσις, sino también se trasluce en otras concepciones cosmológicas comunes, por ejemplo, el papel de Zeus en la ordenación cósmica. Heráclito aprovecha el rayo, el principal atributo de Zeus, no sólo como un elemento simbólico, sino como una verdadera herramienta organizadora del cosmos: «El rayo gobierna todo» (B64 DK); por su parte, en su *Himno a Zeus* Cleantes describe cómo el Crónico blande el rayo directo en el λόγος para equilibrar opuestos: «Con el rayo (κεραυνῷ) tú diriges la razón común (κοινὸν λόγον) que transita a través de todo, fusionándose con las luces pequeñas y con la grande (STOB. ecl. I 1, 12 = SVF 1, 537, vv. 12-13). Cf. Long, 1975, p. 144: «More significant is the fact that Cleanthes incorporates two statements by Heraclitus about the instrument of Zeus' power, the thunderbolt... In Heraclitus the cosmic role assigned to fire or thunderbolt cannot be separated from the functions he attributes to λόγος, νόμος, τὸ σοφόν, and τὸ θεῖον. All of these are used to describe different aspects of cosmic order and its directing power. So it is with Cleanthes».

Ahora bien, hasta donde es posible rastrear y a mi parecer el mejor pasaje estoico que expresamente refiere una abierta conciliación o «compatibilidad» entre la voluntad divina y el actuar humano en vista de alcanzar el bien supremo se localiza en Diógenes Laercio (7, 88 = SVF 3, 4); en efecto, el doxógrafo alude al precepto estoico de «vivir de acuerdo con la naturaleza» (*κατὰ φύσιν*) para armonizar de algún modo el plano divino con el humano, dos esferas que, por lo demás, desde una perspectiva epistemológica los estoicos diferenciaban como áreas temáticas cuyos contenidos, en cierto sentido y de manera inicial, se abordan independientes. Si bien el estoicismo fue una corriente filosófica que pretendía un entendimiento global del universo y de sus partes, también es cierto que en la práctica cada pensador contó con plena libertad intelectual para tratar asuntos de su particular interés; por ejemplo, Cleantes se dedicó no en exclusiva pero sí con gran ahínco a la física, en particular a una rama mucho más específica que consideraba inherente a ella, la teología; Crisipo, por su parte, sobresalió, de entre otras materias, gracias a su fino desarrollo de la lógica. Sin renunciar a sus intereses y líneas predilectas, los estoicos estimaban que la filosofía debía conformarse, como un todo (*τὸ δόλον*), de la física, la lógica y la ética, con lo cual, tras estudiar e interiorizar una serie de elementos básicos y comunes a las tres disciplinas², el sabio tendría por fin la facultad de actuar virtuosamente en la sociedad, que no es sino una suerte de microcosmos. Sin embargo, ¿cómo puede el ser humano vivir de acuerdo con la naturaleza si no conoce, en primer lugar, cómo opera? ¿Cuáles son los conocimientos en torno a la física que debería poseer el hombre para actuar conforme con lo que dicta la naturaleza que es la materialización misma de la divinidad?

2 De opinión contraria era el estoico Aristón de Quíos, quien negaba la utilidad de la física y de la lógica (D. L. 7, 160). Estobeo (*ecl.* II 8, 13 = SVF 1, 352) recoge la misma actitud del filósofo para quien el estudio de cualquier disciplina debía comportar un beneficio real: «Aristón decía que, entre los asuntos investigados por los filósofos, unos nos conciernen, otros no nos conciernen, y otros están más allá de nosotros. Nos conciernen los asuntos éticos, no nos conciernen los dialécticos pues no contribuyen a la rectificación del modo de vida; y están más allá de nosotros los físicos, ya que resulta imposible conocerlos y no comportan ninguna utilidad» (trad. Boeri-Salles, 2014).

Así pues, en este capítulo pretendo explorar algunas aristas de la filosofía estoica que permitan explicar en qué medida la física constituía un área temática de esencial importancia conducente a entender el funcionamiento detallado del universo y, por ende, del entorno en que el ser humano habita y donde construye un microcosmos, una sociedad que representa la esfera propiamente de la ética; en este sentido, es necesario analizar cómo la física era una rama del conocimiento que, si bien algunos estoicos situaban al final como la cumbre de un método de estudio casi misterioso, debía comprenderse a cabalidad para generar una ética consecuente. Igualmente, con estos presupuestos epistemológicos hay que examinar cómo la naturaleza, en la cosmovisión estoica, es identificada con la divinidad, de suerte que el pleno conocimiento de ella hace posible al ser humano orientar su conducta en línea con la providencia, con lo cual, vivir *katà phýsin* significa vivir de acuerdo con la voluntad divina. Los estoicos, por lo tanto, recuperaron un concepto arcaico, ya presente en Píndaro y Heráclito —pero también atisbado por Platón (*Tim.* 90a-c)—, con el objetivo de proponer que en cada ser humano reside una parte divina (un δσίμων) que, alineada adecuadamente con la ley común (que es dios), perfila el camino hacia la felicidad.

I

Es bien sabido que los estoicos, al igual que otros movimientos de la época helenística, dividieron el saber filosófico —para algunos había una marcada diferencia entre la filosofía propiamente dicha y el «discurso» filosófico (ό κατά φιλοσοφίαν λόγος) en cuanto exposición de los contenidos³— en tres secciones muy claras: la física, la ética y la lógica. Aunque el estoicismo buscaba un acercamiento en conjunto a dichos saberes, presumiendo una coherencia total en su sistema, en la realidad algunos se dedicaron directamente, y al parecer en exclusiva, al estudio de la física, otorgándoles el título

³ Cf. Ponce, 2023, para una lectura ontológica.

de «físicos»⁴ por alguna razón concreta: una especialización disciplinar ante la necesidad de profundizar, primero que nada, en el cosmos, lo cual es perfectamente entendible ya que, en sus inicios, el estoicismo requería sentar sus bases cosmológicas y definir sus doctrinas frente a otras propuestas filosóficas de la época; no hay, empero, mención expresa de los «lógicos» o los «éticos» de la Estoa en calidad de profesionales dedicados a estas materias⁵. Con el fin de distinguir cuáles eran los conocimientos de física que debería poseer el ser humano, y no sólo el sabio, para actuar de acuerdo con la naturaleza y perseguir las huellas de la voluntad divina, es necesario comenzar con la tripartición disciplinar de la filosofía ya inmortalizada en un célebre testimonio de Diógenes Laercio (7, 40):

[Los estoicos] asemejan a la filosofía con un ser vivo, equiparando la lógica con los huesos y los nervios, la ética con las zonas carnudas y la física con el alma. Y lo mismo con un huevo: la parte exterior sería la lógica, la que le sigue la ética y la más interna la física [...] Y ninguna de las partes está segregada (*προκεκρισθαι*) de las otras, como algunos de ellos comentan, sino que están conectadas entre sí (*μεμίχθαι*), por lo que hacían una exposición integral (*παράδοσιν μικτήν*) de ellas. Pero otros prescriben (*τάττουσι*) primero la lógica, luego la física y al final la ética.

El pasaje hace notar que las tres partes de la filosofía son inseparables y que están conectadas entre sí, pero la penúltima proposición da pie a entender que los contenidos doctrinales se enseñaban en conjunto; la acotación “conjuntamente” o “integral” (*μικτήν*) no implica en absoluto una falta de orden, pues la línea final concede una progresión en la enseñanza de las áreas. Sin embargo, aunque las tres partes sean indisociables, por la temática que abordan habría sido primordial para los estoicos organizar su programa filosófico

-
- 4 D. L. 7, 133: «Pero hay otra sección que corresponde a los físicos solamente, en la que se investiga la esencia del mundo [...] y si está administrado por la providencia».
- 5 Es verdad que Sexto Empírico, en su *Adversus dogmaticos*, habla de los lógicos, los físicos y los éticos incluyendo naturalmente a los estoicos, sin embargo, parece más bien una denominación dada por el autor escéptico que una impuesta a sí mismos por los estoicos.

mediante un método progresivo, de las nociones más básicas a las más complicadas, lo cual no significa necesariamente que ese orden suponga una primacía de una rama sobre las otras⁶. Por otra parte, dicho fragmento ilustra cómo las tres partes de la filosofía están integradas mediante un símil con un ser vivo (*ζώον*) en el que la lógica correspondería a los huesos y nervios, la ética a las zonas carnudas y la física al alma⁷; independientemente de la ordenación conforme a la que pudieron haberse enseñado las partes de la filosofía, la simple asociación entre la física y el alma⁸ revela que la analogía privilegia en cierta manera a la física porque es precisamente la *ψυχή* el elemento *hegemonikón* del ser vivo: «El componente rector es lo supremo (*κυριώτατον*) del alma» (D. L. 7, 159). No parece ser gratuita la atribución de cada rama de la filosofía a cada parte de un ser vivo, en especial al alma como representación de la física al ser, a más de un principio rector en la naturaleza (animal) humana, una entidad corpórea. En el caso del huevo, en cambio, hay dos versiones contrastantes:

1. Diógenes Laercio (7, 40): cáscara (lógica), clara (ética) y yema (física)
2. Sexto Empírico (M. 7, 19): yema (ética), clara (física) y cáscara (lógica)

En ambas versiones el cascarón coincide invariablemente con la lógica; pero en cuanto a la física y la ética hay algunos matices dignos de comentar. Diógenes, quien no alude al cascarón, a la clara o a la yema por los términos técnicos en griego, sino por la constitución que ocupan en el huevo, se alinea con una descripción anatómica real en la cual la yema está en lo más interno (*τὰ*

6 Cf. Ierodiakonou, 1993, pp. 68-71. Cf. PLUT. *de Stoic. repug.* 1035a-b.

7 Ierodiakonou (1993, pp. 72-74) discute y comenta este símil en contraste con otros dos (un huevo y un jardín) mencionados por Diógenes Laercio en el mismo sitio; para la autora es determinante el orden en que los símiles presentan las áreas de la filosofía respecto del orden en que posiblemente se enseñaban, sin embargo, considero que hay que poner atención más bien a las funciones que tienen los elementos en cada uno de los símiles más que a la ordenación secuencial que presentan.

8 Según un pasaje de Sexto Empírico (M. 7, 19), los elementos se invierten, pues ahora la ética sería interpretada como el alma (*ψυχή*) de un ser vivo, mientras que la física con la sangre y la carne (*αἷματι καὶ σαρξί*); distinción supuestamente formulada por Posidonio.

δ' ἐσωτάτω), estructura que encaja a la perfección, por ejemplo, con la exposición de Aristóteles sobre la cocción de un huevo: «La yema se concreta en el centro (ἐν μέσῳ), mientras la clara queda alrededor [κύκλῳ]» (GA. 752a6-8); pero el recurso de equivalencia no aclara en absoluto cómo una rama de la filosofía, en este caso la física, tendría una función predominante sobre el conjunto. Por su parte, en Sexto Empírico, la yema es la ética y la clara la física, una inversión interesante, pues esta concepción responde a la visualización directa de un huevo al cual se le desprende una parte del cascarón para observar su interior como si de capas se tratara: primero se encuentra la yema, luego rodeándola la clara y, al final, el cascarón protegiendo el compuesto; y, como reza el pasaje, la clara es el alimento de la yema ([τῷ λευκῷ] ὅ δὴ τροφὴ ἔστι τῆς λεκίθου), de donde se sigue que la física es el alimento de la ética. Esta comparación biológica, propuesta por Sexto Empírico (también un médico), acerca de la fisiología de un huevo sería contradictoria o incluso opositora, por ejemplo, con la visión de Aristóteles: «Un animal toma de la clara el principio de la generación —pues en lo caliente se localiza el principio anímico (ψυχική)— mientras que de la yema toma el alimento [τροφή]» (GA. 751b5-7). En todo caso, la metáfora biológica resulta exitosa porque, más que enumerar las partes de la filosofía en un aparente orden para su estudio, se acentúa la función nutritiva de la clara en un huevo y, con ello, la física es favorecida siendo la rama que nutre a la ética. Así, el recurso a la composición de un ser vivo y a la de un huevo, en cuanto constituye una alusión figurativa de la filosofía y sus tres áreas disciplinares, concretamente posiciona a la física —como el alma o como el componente que nutre— en un lugar privilegiado y por supuesto cardinal para el estudio de las formulaciones éticas interrelacionadas⁹. Si este razonamiento resulta válido, al menos

9 Por ejemplo, en su reciente libro sobre la providencia estoica, Collette (2022, pp. 1-3) llega a proponer, en el entendido de que la filosofía de los estoicos es un sistema redondo y congruente, que la providencia es un concepto que puede vertebrar las tres áreas; noción surgida de la física, la πρόνοια, asegura el autor, es importante para la física por ser un tema que pertenece a la teología; para la lógica ya que constituye el enlace entre lo humano y lo divino, pues la razón (*λόγος*) es aquello que comparten dioses

en dos (el ser vivo y el huevo) de los posibles símiles es legítimo concluir que la física goza de un papel influyente sobre la ética. Cabe señalar que entre los estoicos la lógica, como para otros filósofos como Aristóteles, era sobre todo instrumental, pues en el ámbito estrictamente filosófico tan sólo la física y la ética son objeto de interés para el sabio, como se colige de un pasaje de Aecio (*placit.* 1, proem. 2 = SVF 2, 35): «La sabiduría (*σοφία*) es el entendimiento (*ἐπιστήμη*) de cosas divinas y humanas (*θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων*)»; las divinas serían parte de la física, mientras las humanas, de la ética. Por tanto, el presente análisis se enfoca especialmente en esa relación entre física y ética, omitiendo la lógica.

Ahora bien, vale la pena insistir en el cuestionamiento inicial: ¿Cómo sería posible vivir *katà phýsin* sin haber conocido la naturaleza —o su funcionamiento más bien— con anterioridad? La respuesta aún es simple: primero es necesario estudiar la física y una cantidad suficiente de sus aspectos en vista de poder actuar consecuentemente. Puesto que vivir *katà phýsin* descansa en la esfera de la «acción», es decir, de la ética, conviene recordar que prácticamente todas las éticas antiguas defendían el actuar de forma virtuosa, pero los estoicos en específico identificaron la virtud con una investigación de la naturaleza que les permitiera adentrarse en la cosmología y en la teología, de tal modo que desde la fundación del estoicismo se delineó que una vida virtuosa es equivalente a una vida que acata las leyes de la naturaleza y, en línea directa, de la divinidad misma; en este tenor, Diógenes Laercio (7, 87) transmite esa correspondencia doctrinal iniciada por Zenón¹⁰ y más tarde

y humanos, un *sharing* que es producto de la providencia; para la ética, finalmente, al ser la razón un regalo divino cuya posesión explica la conducta social y política de los humanos.

10 Que Zenón, como fundador del estoicismo, haya escrito una obra entera dedicada exclusivamente a este tema (*περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου*, cf. D. L. 7, 4) es en verdad revelador, pues queda constatado el profundo interés del «pequeño fenicio» por conciliar la naturaleza divina y el comportamiento humano como una doctrina central ya desde el inicio de su escuela. Aunque no es del todo determinante, Laercio sitúa esta obra al comienzo del listado de los escritos de Zenón —incluso a sabiendas de que no tenía certeza alguna de la cronología— casi como queriendo darle un lugar de primacía sobre las demás obras por su relevancia para la doctrina estoica.

perpetuada y respaldada por varias personalidades del movimiento, como Cleantes, Posidonio, Hecatón y Crisipo:

En su *Sobre la naturaleza del hombre*, Zenón dijo el primero que el fin es vivir en concordancia con la naturaleza (τὸ ὄμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), lo que significa vivir de acuerdo con la virtud (κατ’ ἀρετήν), pues la propia naturaleza nos guía hacia ella¹¹. [...] A la inversa, lo mismo es vivir de acuerdo con la virtud que vivir de acuerdo con la práctica (κατ’ ἐμπειρίαν) de lo que ocurre por naturaleza, como afirma Crisipo en el primer libro de *Sobre los fines*.

El pasaje es claro y contundente; el doxógrafo griego atestigua que uno de los dogmas que compartían varios personajes importantes del estoicismo era vivir *katà phýsin*. Esta enseñanza, por lo demás una de las más célebres sentencias que heredó la filosofía estoica a la posteridad, incluye en sí la instrucción en temas de física para actuar de acuerdo con la virtud. Gracias a Cicerón (*fin.* 3, 73) hay noticia de que los estoicos consideraron firmemente el estudio de la física como un ejercicio esencial para cultivar una vida virtuosa a tal grado que la denominaron, a la física, una virtud con pleno derecho:

[Catón:] Hay razón para atribuirle también a la física el mismo honor [de llamarla virtud], puesto que aquél que se proponga vivir de conformidad con la naturaleza (*convenienter nature*) debe partir del mundo entero y de su administración. Ni tampoco puede alguien juzgar correctamente sobre lo bueno y lo malo a menos que se hayan examinado por completo la estructura de la naturaleza y la vida de los dioses, y si acaso la naturaleza del hombre concuerda con la universal o no. Nadie puede entender sin las bases físicas cuál es el valor —y es uno muy grande— de cualesquiera que sean los antiguos preceptos de los sabios

11 A la luz de esta última línea, la naturaleza parece guiar al hombre a sí misma, una idea que está igualmente plasmada en una curiosa anécdota acerca de Zenón donde es el destino —también entendido como la naturaleza— el que ahora guía al hombre hacia la filosofía, esto es, a su propia investigación, cf. D. L. (7, 5): «Otros dicen que ya residiendo en Atenas escuchó del naufragio y dijo: “Hace bien el destino instándonos a la filosofía”».

(que ordenan «obedecer al tiempo», «seguir a dios», «conocerse a sí mismo», «nada en demasía». Y también este particular conocimiento puede contribuir a comprender cuánto la naturaleza ayuda a cultivar la justicia, cuidar las amistades y las demás afecciones (*caritates*); ni tampoco la piedad a los dioses ni cuánta gratitud se les debe pueden concebirse sin una explicación de la naturaleza.

En este fragmento subyace una pieza de información que, a mi juicio, no ha sido satisfactoriamente atendida. Cicerón brinda algunos casos clave de profundo valor para esbozar los fundamentos imprescindibles de la virtud física o, más bien, para la práctica de la virtud cimentada desde luego en formulaciones físicas, ya sean cosmológicas o directamente teológicas, como se detallará a continuación. Así, la fórmula que se trasluce en el pasaje ciceroniano es la siguiente: tras cada aspecto de la ética es posible descubrir un conocimiento físico que explica, condiciona u orienta una conducta humana¹².

TABLA 1. Esquema de CIC. *fin.* 3, 73 (= SVF 3, 282)

CONOCIMIENTO FÍSICO	ASPECTO ÉTICO
1) mundo y su administración	vivir <i>katà phýsin</i> (virtuosamente)
2) estructura de la naturaleza y de la vida de los dioses	juzgar lo bueno y lo malo
3) naturaleza universal	entender el comportamiento humano
4) valor de la naturaleza	cultivar la justicia procurar las amistades comprender las afecciones
5) naturaleza en general	explicar la religiosidad

12 Si bien concedía la importancia de la física para la ética en el pensamiento estoico, Boeri (2009, p. 175) confesaba que, para entonces, le estaba lejos de ser claro «in what manner an understanding of the cosmos would contribute to performing rational actions and living a rational life, which is the same as living according to nature». Sin embargo, un análisis más detallado del pasaje arroja nueva evidencia sobre esta compleja cuestión; Boeri (p. 190) termina por aceptar que este fragmento de Cicerón permite verificar implicaciones mayores de la física sobre la ética: «Physics is concerned with more than the understanding we can have of ethics [...] it gives some basic patterns for practical ethics».

En primer lugar, el arpinate comenta que aquel que pretende vivir de acuerdo con la naturaleza ha de empezar por indagar el mundo entero y su administración (*ab omni mundo atque ab eius procuratione*), es decir, tras el comportamiento virtuoso se esconde un entendimiento de la naturaleza: cómo funciona el mundo y cuál es el papel de su administrador que es la divinidad. No es de extrañar que Cicerón haya comenzado con la formulación estelar del estoicismo (vivir *katà phýsin*) puesto que a partir de este postulado general se pueden deducir por consiguiente otras fórmulas más específicas. En segundo término, para distinguir lo bueno y lo malo es imperativo entender la estructura de la naturaleza; en este sentido, en el «sistema» estoico lo bueno y lo malo se ubican en el terreno de los indiferentes, de modo que el conocimiento de cómo está configurada la naturaleza en sus más afinados aspectos es necesario con el fin de precisar y entender cuáles son los indiferentes y cuáles los verdaderos bienes y males que son objeto, por cierto, de la actividad de los dioses (*vitæ deorum*): al advertir cómo opera la naturaleza y cómo actúan los dioses se puede apreciar la bondad existente en el mundo¹³. En tercera instancia, si la naturaleza humana coincide con la universal es un conocimiento de primera categoría ya que se relaciona con la idea de que el ser humano es una especie de depósito de la naturaleza divina, con lo cual, reconocer el funcionamiento del conjunto conlleva comprender lo particular y, con ello, entender las acciones del hombre, de tal modo que es vital discernir dicha correspondencia a fin de conectar ambos entornos y entender que el engranaje de la naturaleza universal se replica

13 Este aspecto está vinculado con una idea transmitida por Plutarco (*de comm.* 1075c) donde los dioses parecen ocuparse de atribuir bienes o indiferentes al ser humano: «Y en verdad que los estoicos, en contraste con Epicuro, no admitían ninguna de sus cosas, reclamando que sería inconcebible la prenoción de los dioses (τὴν τῶν θεῶν πρόληψιν) si se descarta la providencia: “Pues dios no sólo es preconcebido y pensado como inmortal y feliz, sino también como defensor de la humanidad, providente y benéfico”, lo cual es verdad. Si descartan la prenoción respecto de dios los que no admiten la providencia, ¿cómo se justifican los que dicen que los dioses se encargan de nosotros pero que no nos ayudan, dadores, no de bienes, sino de indiferentes (άγαθῶν εἰναι δωτῆρας’ ἀλλ’ ἀδιαφόρων)?». Para un pasaje paralelo de este texto con su correspondiente comentario, cf. Valencia, 2023a, pp. 236-7.

idéntico en la humana (<μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου, D. L. 7, 87). En el cuarto rubro, en términos generales es único el conocimiento (la naturaleza como un conjunto) pero las implicaciones pueden ser múltiples; esta sección registra, a modo de evidencia, tan sólo tres casos que abordan el «valor» de la naturaleza, es decir, cuánta fuerza e influencia tiene para el ser humano en vista de cultivar la justicia, procurar las amistades y sobre todo comprender ciertas afecciones; en este entendido, si se consigue vislumbrar el alcance de la naturaleza será posible vincular la noción de justicia que rige una sociedad con la ley universal que, al final, es identificada por los estoicos con la divinidad¹⁴; o fomentar la amistad como una relación que, en su grado más sublime, se da por virtud (ἀριστον τὸ κατ' ἀρετὴν, SVF 3, 723); o una plena atención a las afecciones (*caritates*) en cuanto son consecuencia de impulsos (όρμαι)¹⁵. En quinto término, profundizar en la naturaleza supone interactuar con diversos aspectos en que la divinidad interviene en el cosmos y, más concretamente, en las agrupaciones humanas al pensar el mundo como una ciudad que habitan y comparten tanto dioses como hombres (*est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque*, SVF 2, 1131); en apego a esta cosmovisión, la naturaleza inundaría las distintas esferas de la vida de los seres humanos, muy en particular su religiosidad cotidiana que se ve concretada en una serie de actos cultuales

14 Entre los estoicos la verdadera justicia es la natural y procede directamente de la divinidad: «Pues no es posible encontrar otro principio (ἀρχήν) u origen (γένεσιν) de la justicia (δικαιοσύνης) que el que emana de Zeus o el de la naturaleza común (κοινῆς φύσεως)» (SVF 3, 326); además, contempla el valor o dignidad de la persona: «La justicia (δικαιοσύνη) es una disposición distributiva (Ἐξις ἀπονεμητική) de [remunerar] a cada uno en función de su dignidad (κατ' ἀξίαν)» (SVF 3, 266). No es de extrañar que hayan supuesto los estoicos que en la naturaleza esté consignado, casi como una especie de código genético, el valor (ἀξία) de cada individuo.

15 El término *caritas* hace referencia, en este contexto, a cierto tipo de afecciones (cf. LSH 1879, s. v. *caritas*: «In plur. of the different species of affection»), de tal forma que el sentido que desarrolla Cicerón para dicho vocablo alude a perturbaciones del alma y que han de ser vigiladas: «El *páthos* es un impulso excesivo y reacio (ἀπειθῆ) a la razón que lo busca controlar o bien un movimiento irracional del alma en contra de la naturaleza (todas las afecciones pertenecen a la parte rectora (ἡγεμονικῶν) del alma» (STOB. ecl. II 88, 6 = SVF 3, 378); cf. D. L. 7, 110.

que habilitan y consienten una particular relación, acaso recíproca, entre el hombre y la divinidad (STOB. *ecl.* II 67, 20 = SVF 3, 604):

Dicen, además, que el sacerdote (*ἱερέα*)¹⁶ es el único que puede ser sabio, que ninguno es ordinario (*φαῦλον*), pues resulta esencial que el sacerdote tenga experiencia habitualmente en sacrificios, en plegarias, en purificaciones, en consagración de templos y en todas las cosas de este tipo; además de ello, el sacerdote necesita de ceremonias, actos piadosos y experiencia en el culto a los dioses, así como de ser parte de la naturaleza divina (*τῆς φύσεως τῆς θείας*). Pero nada de esto es propio de alguien ordinario y, por tanto, todos los hombres imprudentes igualmente son impíos, ya que la impiedad, al ser un vicio moral (*κακία*), es la ignorancia del culto a los dioses, mientras que la piedad, como ya hemos dicho, es el conocimiento de ese culto.

En efecto, la piedad a los dioses es uno de los ejes cardinales en la religiosidad de los humanos, con lo cual, participar en las labores rituales de la ciudad o comulgar en los misterios para honrar a los dioses significa entrar en íntimo contacto con la naturaleza, conocer su funcionamiento y asumirse una parte del cosmos en la que está inserta una chispa divina (el *δαίμων*, del que por cierto se tratará en el segundo apartado de este análisis): «Pero tus estoicos niegan que alguien pueda ser llamado divino salvo el sabio» (CIC. *div.* 2, 129 = SVF 3, 607); y el sabio es el que está experimentado en la ritualidad cívica y conoce la naturaleza divina¹⁷.

El último caso de este pasaje es ilustrativo porque contiene algunas famosas sentencias que estaban grabadas en el Oráculo de Delfos (PAUS. 10, 24, 1) y atribuidas otras a los «Siete Sabios» (STOB. *ecl.* III 3, 1 = Hense p. 125ss.): «obedecer al tiempo» (*tem-*

16 Cabe recordar que en el mundo griego «lo normal era que fueran ciudadanos corrientes los que actuaran ocasionalmente como sacerdotes en la celebración de ciertos ritos y solo en muy contados lugares había santuarios con sacerdocio específico [...] los ritos estructuraban tanto el calendario de la ciudad como la vida de los ciudadanos» (Bernabé y Macías, 2020, p. 18).

17 Cf. Boeri, 2009, p. 174: «Being a Stoic follower of nature involves a serious effort to know the way the cosmos works and to enquire into the probable place that one, as a privileged part of cosmic nature, should occupy in it».

pori parere), «seguir a dios» (*deum sequi*), «conocerse a sí mismo» (*se noscere*), «nada en demasía» (*nihil nimis*)¹⁸. Lo que evidencia esta sección del texto es que incluso enseñanzas morales anteriores al estoicismo sólo podían comprenderse cabalmente bajo la óptica de doctrinas físicas y que, hasta en contextos religiosos, el conocimiento de la naturaleza y de la divinidad procura una conducta apropiada: el primero, «obedecer al tiempo», involucra la atención al tiempo exacto y oportuno, en cuanto es un momento de la eternidad definido por la divinidad, para actuar de cierta manera; el segundo, «seguir a dios», es el más diáfano de los cuatro, pues seguir a dios significa sin más obedecer el orden natural y en consecuencia la voluntad divina; el tercero, «conocerse a sí mismo», implica la cognición racional de la propia naturaleza que es al final una parte derivada de la universal (idea conectada con el tercer caso); el cuarto, «nada en demasía», revela una conciencia respecto de las proporciones y las cantidades adecuadas para cualquier aspecto de la vida. No es casualidad que Cicerón las admitiera para acompañar las enseñanzas estoicas.

En suma, habrá que entender que la «virtud física» es un comportamiento en línea con lo que dicta la naturaleza y que los estoicos defendían dicha perspectiva, y con relativa certeza así la enseñaban; no obstante, no hay registros que nos confirmen contundentemente que seguían una fórmula tan quirúrgica, pero, como es posible entender, al final todo lleva a concluir que esa interpretación es correcta: aspectos éticos conspicuamente se entienden bajo coordenadas físicas (φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιον τι καὶ ἀγαθόν, D. L. 7, 53). Es oportuno especificar que existe una diferencia muy concreta entre esta interpretación y la postura contraria de algunos estudios decimonónicos sobre el estoicismo según la cual algunos historiadores de la filosofía sentenciaban que, a la luz de las crisis morales de la época helenística y de la imperial, la

18 Para un eruditio ensayo acerca de estos cuatro preceptos en los que «ci viene consegnata la summa della sapienza classica, secondo un'architettura linguistica e stilistica perfetta», cf. Dionigi, 2020.

física se había por completo subordinado a la ética¹⁹, no obstante, a mí entender, la física no es subordinada ni tampoco fundacional para la ética en un sentido metafísico, sino hermenéutico, lo cual quiere decir que la física, a más de que puede estudiarse por sí misma, favorece y posibilita cultivar una conducta correcta, que es lo mismo que la virtud física: «Esa misma virtud ya reside en el hombre y en dios... la virtud no es sino la naturaleza bien desarrollada y perfilada en su máximo nivel» (CIC. *leg.* 1, 8, 25 = SVF 3, 245).

Con la actitud crítica y sobre todo con el desdén que mostraba hacia el estoicismo, Plutarco (*de Stoic. repug.* 1035c-d) acusa una presunta contradicción en la doctrina de Crisipo, referente al orden de enseñanza (*παράδοσις*) de la física y la ética, pero no por motivos meramente pedagógicos —de lo más simple a lo más complejo (los temas teológicos)— sino en virtud de comprender la estrecha relación y reciprocidad benéfica entre ambas disciplinas que, para mantener la unidad epistemológica tan pregonada por los estoicos, no pueden disociarse ni entenderse una sin la otra:

Escucha lo que dice [Crisipo] respecto de esto en el tercer libro *Sobre los dioses*: «No es posible encontrar otro principio ni otro origen de la justicia que el que emana de Zeus o el de la naturaleza común, pues de ahí toda cualidad [moral] (*πᾶν τὸ τοιοῦτον*) ha de tener su principio si queremos decir correctamente algo acerca del bien y el mal». Y también en sus *Tesis físicas*: «No se puede abordar, ni de otra forma ni de otro modo más apropiado, la doctrina sobre el bien y el mal, las virtudes o la felicidad, sino es a partir de la naturaleza común (*τῆς κοινῆς φύσεως*) y de la administración del universo (*τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως*). [...] Asimismo, para Crisipo, el discurso sobre la física (*ό φυσικός λόγος*) tiene lugar, al mismo tiempo, antes y después de los asuntos de ética (*πρόσω καὶ ὅπιστι τῶν ἡθικῶν*); más aun, la alteración del orden estaría por completo fuera de lugar si la primera [la física]

19 Cf. Ierodiakonou, 1999, pp. 12-13, que expone dicha polémica: «The nineteenth-century historians of philosophy undermine the importance of Stoic physics and logic either by overstressing the practical character of Stoic philosophy, or by trying to show the unoriginality of these parts, or even by referring to the Stoic Ariston who is said to have entirely rejected logic and physics on the grounds that the former does not concern us and the latter transcends our powers»; sobre la postura de Aristón, cf. supra nota 2.

se tuviera que colocar luego de la segunda [la ética], ya que ninguna de ellas puede concebirse separada de la otra. Y la contradicción (<μάχη) es clara al sostener que el discurso físico es principio de la doctrina sobre el bien y el mal, pero también al ordenar que aquél se enseñe (<παραδίδοσθαι) no al comienzo sino al final de todo.

La contradicción a la que Plutarco apunta es la disposición, por parte de Crisipo, de la física al final de la enseñanza estoica: «Pero este asunto sobre los dioses, que dice ha de ordenarse hacia el final, habitualmente lo coloca y lo expone antes de cualquier reflexión ética» (PLUT. *de Stoic. repug.* 1035b). Por un lado, el texto sangrado reitera la misma fórmula presente en el esquema extraído del pasaje de Cicerón: «toda cualidad [moral]» halla su principio o condición en Zeus, como la deidad suprema, o en la naturaleza común, como el entorno material en donde la divinidad opera y funda sus leyes. Por el otro, se vislumbra una paradoja rastreada en el pensamiento de Crisipo: el estudio de la física va antes y después del de la ética. Sin embargo, esta paradoja deliberadamente urdida por Plutarco se resuelve bajo dos ópticas; en primer lugar, cuando Crisipo dice que la física precede a la ética es porque la primera es el principio donde se sustenta la doctrina del bien y el mal, de manera que está situando el φυσικὸς λόγος en una posición fundacional para comprender cabalmente aquellos contrarios; en segundo, cuando la física se coloca después de la ética significa formular una progresión que culmina en el estudio relativo a los dioses, no a la física en general —Cleantes distingüía la física y la teología (D. L. 7, 41)—, y no porque hubiera alguna especie de iniciación mística y exclusiva alrededor de la investigación sobre los dioses²⁰, pues el fin último del ser humano (vivir *katà phýsin*) es conocer la esencia de la divinidad, sino porque se requiere una mayor instrucción en la materia para indagar los aspectos más complejos de la teología.

20 Contra una interpretación que busca promover una iniciación religiosa (<τελετή) a partir de la doctrina de Crisipo, cf. Collette, 2022, p. 7: «Chrysippus is not blindly adopting religious terminology but rather philosophically appropriating it, and he is certainly not transforming philosophy into *religio* when he says that the transmission of theology, coming last, can be called an ‘initiation’».

Así pues, entendiendo que la física, el estudio de la naturaleza, es vital para el ser humano, y éste busca mantener una relación con lo divino, hay que revisar ahora esta identificación entre el fin de la naturaleza y la voluntad de la divinidad en un nivel cósmico y, más adelante, entre la conducta del hombre y el cumplimiento del plan del dios estoico a un nivel enteramente humano, en el mundo físico y a la vez social, pues vivir *katà phýsin* es lo mismo que vivir conforme con lo que fue ya arreglado por la divinidad porque ésta es la naturaleza misma: obedecer a la naturaleza (*φύσις*) es, por lo tanto, actuar (*ἡθος*) virtuosamente, una armonía epistémica entre ambas disciplinas²¹.

II

Como se anticipó, es Diógenes Laercio el que proporciona un testimonio de inigualable valor para examinar y discutir la ya añeja tensión estoica entre la voluntad divina y el comportamiento humano, entre la *φύσις* y el *ἡθος*. El marco en el que se inserta la cita busca explicar, precisamente, el lema vivir *katà phýsin* de los estoicos, explicado de una forma compleja debido a la clara identificación de la «Naturaleza» con otras entidades naturales que operan en plena concordancia con las distintas funciones o ámbitos del cosmos; bajo el esquema del estoicismo, la divinidad —con el nombre de Zeus— es asimismo la naturaleza, la razón, la ley común, la providencia, el destino, entre otros²². Adondequiero que se dirija la mirada, la di-

21 Cf. Salles, 2000. En particular, véase la opinión de Boeri, 2009, p. 173: «Cosmological ethics is also an approach that strongly relies on the ability of human reason to know the whole system of the world, and that assumes that human beings have a special place in such a system»; en ese mismo capítulo, Boeri (p. 174) da cuenta de las dos tendencias imperantes en la crítica filosófica en torno a una «ética cosmológica», por un lado, la que llama heterodoxa, que defiende una ética «free from cosmic nature» y, por el otro, una que estima ortodoxa, que propugna por «the respectability and reasonableness of the cosmic viewpoint in Stoic ethics»; el autor se decanta por la segunda por el holismo filosófico de los estoicos.

22 Para una discusión sobre la providencia y el destino como entidades diferentes, pero identificadas con la divinidad, cf. Valencia, 2023b, donde, a propósito de la publicación de Collette (2022), se cuestiona la histórica tendencia de igualar a la *τρόποις* con la *εἰμαρτυρένη* entre la crítica especializada.

vinidad se halla actuando en la advocación que le corresponda para ese escenario específico. El pasaje laerciano (7, 88 = SVF 3, 4) reza, pues, tal como sigue:

(a) Por ello se plantea como propósito el vivir siguiendo a la naturaleza ($\tau\ddot{o}\ \alpha\kappa\lambda\omega\mu\theta\omega s\ t\bar{\eta}\ \phi\mu\sigma e i\ \zeta\eta\nu$), lo cual es de acuerdo con la naturaleza de uno mismo y con la del todo, y no practicando nada de lo que habitualmente prohíbe la ley común ($\bar{o}\ n\omega\mu\bar{o}\ \bar{o}\ koi\nu\bar{o}\bar{s}$), que es la razón correcta ($\bar{o}\ \bar{o}\rho\theta\bar{o}\bar{s}\ \lambda\delta\gamma\bar{o}\bar{s}$), que transita a través de todo, al ser la misma que Zeus quien es el actual director ($\kappa\alpha\theta\gamma\mu\epsilon\mu\nu i$) de la administración de todos los seres. (b) Esto mismo [vivir siguiendo a la naturaleza] supone la virtud de un hombre feliz ($t\bar{\eta}\nu\ t\bar{\eta}\nu\ e\bar{u}\delta\alpha\mu\mu\nu s\ \bar{\alpha}\rho\bar{\epsilon}\tau\bar{\eta}\nu$) y el apropiado paso por la vida, cuando todo se ejecuta gracias a la concordia entre la conciencia de cada uno y el designio del administrador de todo ($\kappa\alpha\tau\bar{\alpha}\ t\bar{\eta}\nu\ s\mu\mu\phi\mu\bar{i}\mu\bar{n}\ t\bar{\eta}\nu\ p\bar{\alpha}\bar{r}\ ^{\prime}\ \bar{\epsilon}\kappa\bar{\alpha}\bar{s}\tau\bar{\omega}\ d\bar{\alpha}\mu\mu\nu s\ p\bar{\rho}\bar{o}\bar{s}\ t\bar{\eta}\nu\ t\bar{\eta}\nu\ \bar{\delta}\bar{\lambda}\bar{o}\mu\bar{s}\ t\bar{\eta}\nu\ \bar{\delta}\bar{\iota}\bar{o}\bar{k}\bar{\eta}\bar{t}\bar{\eta}\bar{o}\bar{u}\ \beta\bar{\phi}\bar{u}\bar{l}\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{s}\bar{i}\bar{n}\bar{u}$).

Particularmente interesante es este fragmento por la claridad expositiva de una doctrina cosmológica y ética, conciliadora del actuar humano y de la voluntad divina; el texto se puede dividir en dos secciones, una (a) que tiene que ver con la multiplicidad identitaria de la naturaleza, la otra (b) relativa a la propuesta de compatibilidad entre dos aspectos que inicialmente parecen desconectados, pero que, si se atienden los detalles, es posible delinear en qué términos dos esferas, la cosmológica y la humana, conservan una armonía efectiva, no sólo bajo una mirada exegética —conocer la naturaleza para comprender cuáles son las directrices de una conducta humana virtuosa, como se consiguió concluir en el apartado anterior—, sino con un fin realmente práctico, no restricto a una mera labor teorética, sino guiado a tomar acciones y enderezar su camino hacia la felicidad.

(a) En primera instancia, se ha de partir de la identificación de la naturaleza, según la cual el hombre debe vivir, con 1) la ley común, 2) la razón correcta, 3) Zeus y 4) el administrador del mundo. En esta primera sección es evidente la asociación establecida entre la $\phi\mu\sigma i\bar{s}$ y dos concepciones del todo abstractas, la ley común

y la razón correcta (*νόμος* y *λόγος*), que en un plano metafísico funcionan para concretar y garantizar una racionalidad y bondad de carácter universal;²³ por su parte, Zeus es el nombre general con el cual referirse al padre de los dioses, señor del Olimpo y «administrador del mundo», de forma que, con arreglo a la cosmovisión estoica, el dios por antonomasia, Zeus, es equiparado sí con la naturaleza, pero también con otras entidades metafísicas que ocupan «cargos» específicos en el cosmos²⁴. A primera vista, puede resultar insólita la coincidencia entre dios y la naturaleza, pero no sobra mencionar que el estoicismo plantea una coherente cosmología cuya divinidad se vuelve trascendente en la realidad física, es decir, el dios estoico siempre es una entidad corpórea que es entendida como el universo mismo: «Se refieren al cosmos de tres formas: como dios... indestructible y no procreado, siendo el artesano (*δημιουργός*) de la disposición universal (*διακοσμήσεως*) [...] luego, denominan ‘cosmos’ a esa disposición de los astros... en tercer lugar, al compuesto de ambos» (D. L. 7, 137-8). Esta identificación de la naturaleza (*φύσις*) con la divinidad (*θεός*) es una creencia compartida y bien documentada prácticamente en todos los testimonios del estoicismo a dicho respecto; su equivalencia metafísica, empero, con otras entidades no se detiene en ese punto. Diógenes Laercio (7, 135) registra un par de líneas antes que dios, bajo el alias de Zeus, es uno con el intelecto (*νοῦς*) y el destino (*εἱμαρμένη*), los cuales, al final, aluden a algunas de sus actividades cosmológicas en el complejo universo, de modo que lo único que cambia, en esencia, es el nombre, pues la divinidad permanece. Por ejemplo, vale la pena mencionar que, en el *Himno a Zeus* de Cleantes (STOB. *ed.* I 1, 12 = SVF 1, 537, vv. 1-2), se enuncian varios calificativos para el portador del rayo: primero se le de-

23 CIC. *de nat. deor.* 1, 36 (= SVF 1, 162): «Zenón considera que la ley natural es divina obteniendo una fuerza que constríñe a lo correcto y prohíbe lo opuesto».

24 D. L. 7, 147: «Dios es un ser vivo, inmortal, racional, completo e ingenioso en su felicidad, reluctante a cualquier mal, providente del cosmos y de todo lo existente en él. También es el artesano (*δημιουργός*) de todos los seres, como si fuera el progenitor de todos ellos... y quien es denominado con otros apelativos de acuerdo con sus diversas facultades». Cf. nota 12 para un testimonio similar.

signa «el de muchos nombres» (*πολυώνυμος*), luego «el iniciador de la naturaleza» (*φύσεως ἀρχηγός*) en cuanto es asumido como el *ἀρχή* metafísico de ella y, entre otros, «el que gobierna todo con la ley» (*νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν*); es de señalar el primero, *πολυώνυμος*, que más que nombres ha de denotar funciones según los distintos escenarios o ámbitos en los que dios intervenga²⁵; ello no impide ni excluye, por supuesto, que el nombre de algunos dioses helénicos haya sido interpretado por ciertos estoicos desde un enfoque etimológico para dar razón, convenientemente, de la función que tiene cada divinidad en la estructura del cosmos²⁶.

(b) En segunda instancia, ya discernida la identificación de la naturaleza con otras entidades cósmicas, resulta importante abordar la idea de vivir *katà phýsin* que abre el segundo segmento del pasaje y que se relaciona con una formulación muy particular y casi de tono religioso del compatibilismo entre voluntad divina y «libertad» humana. Conforme con el reporte de Diógenes Laercio, la virtud de un hombre feliz es vivir de acuerdo con la naturaleza, con lo cual habría de pensarse ya en una virtud física o una virtud,

-
- 25 Dice Séneca (*ben. 4, 7-8*): «A este mismo [sc. dios], si también lo llamas destino, no te equivocarás, puesto que, como el destino no es sino una sucesión enlazada de causas, es él la primera de todas ellas a partir de la cual las restantes dependen; ante cualquier nombre que quieras para él, tendrás que aplicarle con precisión alguna fuerza o efecto que englobe sus tareas celestes, tantas pueden ser sus denominaciones cuantas son sus funciones... pero ahora nombra a la naturaleza así: destino, fortuna». Cf. Domaradzki, 2012, p. 134, que resume esta formulación central de la cosmovisión estoica: «God, according to Stoic theology, is the vital principle that penetrates and governs the whole of reality. Consequently, God is for the Stoics a dynamic being and fluctuating power, whose distinct names change as the God changes Himself. It is for this reason that the philosophers use interchangeably all such concepts as God, Zeus, Logos, Pneuma, Nature, Intellect, Fate, Providence and so on».
- 26 Aunque pocos ejemplos de esta práctica, en especial de Cleantes y Crisipo, cf. CIC. *de nat. deor.* 3, 62-63; D. L. 7, 147. Véase el método de explicación etimológica para el nombre de Zeus: «En realidad, parece que Zeus fue nombrado por haberle dado vida (*ζῆν*) a todos, mientras que lo llamaron *Día* [en acusativo] porque es la causa de todo lo existente y que surge gracias a él (*δι' αὐτὸν*)» (STOB. *ecl.* 1, 26 = SVF 2, 1062). Cf. Valencia, 2023c, donde se presenta el caso del titán Atlas como advocación de la providencia quien, como el personaje que se ocupa de cargar los cielos, demuestra su beneficencia hacia la humanidad, con lo cual su «castigo» —su *μοῖρα* según dicta Hesíodo— en realidad supone una función estructural para el universo bajo la visión teológica de Cleantes.

como se ha mencionado arriba gracias al ejemplo de Cicerón, entrenada en nociones físicas; esta condición del hombre «felizmente» virtuoso se manifiesta en una armonización recíproca entre dos realidades que pueden presentarse así: por un lado, el δαίμων humano y, por el otro, el δαίμων divino. Esta es la cuestión por inspeccionar y encuadrar en el sistema estoico. En rigor, dos son los aspectos por revisar; el primero incumbe al démon como un constituyente divino casi incrustado e inalienable en cada persona y conectado directamente con la divinidad, de manera que es el factor interno que gobierna nuestras acciones; el segundo ataña el concepto de voluntad y, al mismo tiempo, de decisión (βούλησις) de Zeus que, en cuanto es formalización del *lógos*, ejerce toda su influencia y potestad guiando esa parte de los humanos.

En lo que respecta al démon, un agente divino que existe en el hombre formando parte de la naturaleza universal (y además divina)²⁷, hay dos vertientes de pensamiento poco dispares entre Cleantes y Crisipo, pues el primero admitía tan sólo la naturaleza universal ($\tauὴν κοινὴν μόνην$), mientras el segundo concedía ambas naturalezas, pero en particular la humana (D. L. 7, 89), acaso por la implicación directa de la cosmología en el ámbito de la praxis, tendiente por supuesto hacia el fin ($\tauέλος$)²⁸. En lo que sí existía cierto consenso, a decir del doxógrafo griego (7, 134), era en la estructura del universo:

Consideran que hay dos principios ($\alphaρχάς$) para todo lo existente: un elemento activo ($\tauὸ ποιῶν$) y otro pasivo ($\tauὸ πάσχον$). Mientras el pasivo es la mera sustancia ($οὐσίαν$) sin propiedad alguna, es decir la materia, el activo es el *lógos* inserto en ella, dios mismo, un ser eterno que con toda la materia crea ($δημιουργεῖν$) todas las cosas.

27 Un paralelismo de esta idea presente ya en Heráclito lo encontré gracias a Darcus, 1974, p. 400: «El carácter humano ($\hat{r}\theta\sigma$) no tiene la disposición de comprensión ($\gamma\nu\omega\mu\sigma$), el divino sí» (= B78 DK); comenta ese autor en el mismo sitio: «Man's *ethos* reflects the activity of his *daimon*. Man can never have an *ethos* identical to the *theion ethos*, but he can attain a degree of *gnome* because he possesses a spark of divinity, his *daimon*».

28 Véase Betegh, 2003, pp. 285-288.

Del pasaje se desprende una interpretación que puede extrapolarse con toda razón al ser humano. Gracias a la descripción de los dos principios, y considerando que el δαίμων es un constituyente divino del humano, es el humano la parte pasiva y material, mientras que la activa es el «*lógos* inserto en ella»; dado que el λόγος es una advocación abstracta de la divinidad, hay que concluir que es el démon el agente activo que actúa sobre el hombre, el sujeto pasivo. Esta demonología describiría, de modo general, la manera en la que los estoicos conceptualizaban este aspecto teológico del universo, con lo cual, de cara a la premisa de que el démon influye en las operaciones humanas, se debería entender por tanto que la vida de los hombres depende enteramente de que su δαίμων tenga una correcta disposición (*εὖ δαίμων*) en vez de una mala (*κακῶς δαίμων*)²⁹. Y parece que esa disposición no siempre estaba bajo control del sujeto pasivo, puesto que sólo algunos de estos démons, seres intermedios entre el cielo y el suelo, «sentían simpatía por los hombres» (D. L. 7, 151), de modo, que de ser cierta esta condición, no todos podrían tener una buena disposición «demónica» y, por ello, no podrían alcanzar un estado de felicidad, entendida como la adecuada alineación del δαίμων:

La felicidad (*εὐδαιμονία*) es el apropiado paso (*εὔροια*) por la vida; también Cleantes en sus escritos personales echó mano de esta definición, así como Crisipo y todos después de él dijeron que la felicidad no es otra cosa que la vida bien encaminada, afirmando más aun que la felicidad se plantea como el objetivo final (*σκοπὸν*), puesto que el

29 Cf. Rodríguez, 1999. En este sentido, se puede traer a colación un interesante pasaje de Cleantes, en su *Himno a Zeus* (STOB. *eccl.* I 1, 12 = SVF 1, 537, vv. 15-25), en que se revela una aparente trasgresión humana de las leyes que impone Zeus —interpelado curiosamente también como δαῖμον: «Se Zeus è l'onnipotente capo della natura, il monarca altissimo che tutto governa imponendo la sua legge comune, com'è possibile che dagli uomini questa legge venga disattesa, trasgredita?» (Magris, 2016, p. 218). Esta supuesta contradicción apunta más bien a la idea de Cleantes, de evocación heráclitea, acerca de la unidad de los opuestos: los hombres malvados han de existir en contraste con los hombres virtuosos; a pesar de ello, hay pasajes con reportes contradictorios, como el de Zenón, donde la ley natural, que es divina, si prohíbe la existencia de lo malo (*recta imperantem prohibentemque contraria*), cf. nota 20.

fin ($\tau\acute{e}los$) es hallarse con la felicidad, que es idéntico a estar feliz ($\varepsilon\nu\deltaaiμoneīn$). STOB. *ecl.* II 7, 6e (= SVF 1, 554)

Así, la *εὐροια*, «un apropiado paso por la vida», el concepto que aparece idéntico en el pasaje laerciano, se basa en dos componentes esenciales para una ética cosmológica, uno condicionante del otro: (1) tener un $\deltaaiμων$ propicio y, para que sea así, (2) ese espíritu divino debe estar bien alineado con la naturaleza universal. Esto supone, desde luego, la existencia de démones no propicios para el ser humano o mal encaminados³⁰, idea ya atisbada en el pasaje de Diógenes Laercio antes citado (7, 88), en que se le concede singular libertad a cada démon de acatar o no los designios del administrador del mundo, porque cuando se sentencia que vivir *katà phýsin* es de hecho la culminación de un fino proceso de conciliar dos realidades distantes y en probable conflicto —la divina ($\tau\acute{h}\nu\ tōū \ddot{\delta}\lambda\omega\n$ διοικητοū βούλησιν) y la humana ($tōū\ π\alpha\rho'$ ἐκάστω $\deltaaiμonos$)—, se enuncia que el $\deltaaiμων$, la naturaleza particular, no está orientado de suyo hacia la voluntad divina, la naturaleza universal; no habría necesidad de armonizar algo ya organizado; solo si se concreta esa «sinfonía» de voluntades, podrá haber lugar para la felicidad. El hombre sabio, por tanto, es el que sabe dominar su naturaleza mediante la razón, la cual le fue dada desde lo alto, y respetar así la providencia de los dioses.

Por otra parte, en lo que atañe a la voluntad y deliberación de Zeus, en el pasaje laerciano se registra la voz βούλησις cuyo sentido no solo indica una mera voluntad o intención, sino, sobre todo una decisión cuidadosamente deliberada³¹. Esta deliberación

30 Ideas semejantes resonaron hasta el neoplatonismo, por ejemplo con Plotino que en uno (3, 4) de sus tratados desarrolla la cuestión del $\deltaaiμων$ que le toca a cada individuo.

31 Cabe recordar el ejemplo con el que comienza la literatura griega, el de la *Iliada* (1, 5: $\Deltai\dot{o}s\ \delta'$ ἐτελείετο βουλή), donde la disputa entre Aquiles y Agamenón no fue sino el cumplimiento de un diseño divino, acazo alegórico en la lectura cosmológica de los estoicos (Long, 2006). Véase PLUT. *de Stoic. repug.* 1049f-1050b (= SVF 2, 937), amplio pasaje en el cual Plutarco comenta ese verso homérico respecto de una postura de Crisipo sobre la equiparación entre la naturaleza común y el *lόgos* que son también destino ($\iota\mu\alphaρένη$), providencia ($\pi\ro\nu\o\nia$) y Zeus: «Dice que Homero enunció correctamente [Il. 1, 5] atribuyéndolo al destino y a la naturaleza universal, según la

racional de la divinidad encarna el destino, según el cual todo lo que existe ocurre: «El destino es una causa encadenada de seres, o bien la racionalidad conforme a la cual se gobierna el universo» (D. L. 7, 149). Es ilustrativo que el destino y la providencia sean entidades cósmicas operantes desde la racionalidad divina con estatutos ontológicos diversos³², pues dicha disposición los sitúa en momentos distintos o, desde otro ángulo de interpretación, en dos enfoques temporales, uno en el que se conoce paso a paso una historia y el segundo en el que se ve la historia completa en un solo instante, como lo entendía Crisipo con tres definiciones de destino, la segunda de las cuales puntualmente aclara que la providencia es la entidad «planificadora», mientras que el destino es la entidad «materializada» de ese plan:

1) El destino (*εἰμαρμένη*) es la razón del mundo (*ό τοῦ κόσμου λόγος*), o bien 2) la razón de las cosas ya administradas en el mundo por la providencia (*τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων*), o bien 3) la razón conforme a la cual ocurrieron las cosas ocurridas, ocurren las cosas que están ocurriendo y ocurrirán las que han de ocurrir³³. STOB. *ecl.* I 79, 1 (= SVF 2, 913)

Con arreglo a la doctrina estoica en que la divinidad es *πολυάνυμος* por las múltiples funciones que pueda presentar en contextos determinados del cosmos, ahora el destino entra en escena al ser la materialización de la voluntad divina; es esta la naturaleza universal a la que el *δαιμών* ha de alinearse pues aquella, en efecto, constituye el designio de Zeus. Según se asienta en el pasaje del doxógrafo griego, vivir *katà phýsin* es el resultado de esta compleja conciliación, conviene a saber de nuevo, de la correcta ordenación del agente activo del ser humano en sintonía con el destino, la *βούλησις*

cual todas las cosas son gobernadas»; cf. *schol. in Hom. Iliad. Θ* 69 (= SVF 2, 931): «Los estoicos decían que era lo mismo el destino y Zeus».

32 Collette, 2022, p. 19: «Providence implies a will or intention to achieve a goal or and end (the good), whereas fate refers to the actual series of steps needed to achieve that goal».

33 La numeración árabe es mía a fin de resaltar las tres definiciones recuperadas por Estobeo presuntamente de los escritos de Crisipo.

divina: vivir *katà phýsin* no significa otra cosa sino vivir en comunión con el destino, de ahí que una adecuada disposición del δαίμων frente a la εἰμαρμένη —es decir, vivir en seguimiento de esta naturaleza universal— conduzca hacia la felicidad; de no contar con esa favorable orientación demónica, el destino se vuelve intolerable: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (SEN. ep. 107, 10 = SVF 1, 527). Este testimonio senecano, sin embargo, supone que el sabio podría detectar cuál es el rumbo que los dioses le asignaron con el fin de que, a sabiendas de su destino (cualquiera que sea), disponga su vida y su démon voluntariamente hacia esa dirección; pero el hombre es en verdad incapaz de conocer sus hados percibiendo apenas algunas leves señales a través de la adivinación (μαντική). En un conocido pasaje de su opúsculo *De providentia* (5, 5-8), Séneca atestigua la imposible actitud de Demetrio *el Cínico* ante la voluntad de los dioses:

Solo de una cosa puedo quejarme respecto de ustedes, dioses inmortales, que no me hicieron manifiesta antes su voluntad, pues hubiese venido primero a esto a lo que ahora acudo por su llamado [...] a nada estoy siendo obligado, nada sufro contra mi voluntad, ni sirvo a dios sino que consiento con él [...] los hados (*fata*) nos guían [...] que la naturaleza utilice como quiera sus posesiones.

Este filósofo cínico, en la visión de Séneca, es un ejemplo prototípico del sabio que vive *katà phýsin* porque se siente guiado por el destino, no padece el designio divino, sino que consiente con él sea cual sea, encamina su vida siempre hacia la divinidad no obligado sino voluntario; la queja que interpone revela, no obstante, que sí que toleró y resistió dificultades en su vida, pues, como no tenía un conocimiento expreso de la voluntad de dios, es posible que se haya desviado intentando modificar su situación. A pesar de sus mejores intentos y sin saber el plan universal, el filósofo descrito en el fragmento buscó reconducir su comportamiento según lo que imperaba la naturaleza. Pero, ¿cómo haría el sabio para dirigir su vida en línea con el destino? La respuesta a esta interrogante es simple: estudiando el cosmos y analizando la naturaleza en conjunto en busca de algún conocimiento *físico* que orienta la conducta humana

rumbo a una *ética eudemonista*³⁴; en conclusión, la física nutre a la ética, el cosmos asiste al humano, una interacción multidimensional casi religiosa³⁵ que se ve resumida en el lema principal de la doctrina estoica: vivir *katà phýsin*.

Conclusiones

Gracias a la interpretación de una cantidad suficiente de pasajes sobre el estoicismo ha sido posible ilustrar los dos aspectos generales que vertebran este capítulo: por una parte, la estrecha relación epistémica y recíproca entre la física y la ética contribuye a entender integralmente el lema «vivir *katà phýsin*» que, casi como un mantra, los estoicos proclamaban y colocaban al centro de su enseñanza, y, por la otra, la orgánica identificación de la naturaleza con la divinidad misma en la medida en la que φύσις supone la corporeización o materialización de la voluntad del dios estoico. El análisis de estos dos ámbitos constituye, en mi opinión, un acierto para considerar esta lectura, para nada nueva o inédita, pero sí mucho más detallada, como una propuesta que revisa hasta qué punto la conexión entre física y ética significa un perfeccionamiento filosófico del estoicismo en busca de conciliar dos disciplinas, a menudo creídas aisladas, al interno de un «sistema» que se pretende coherente.

En primer lugar, conviene destacar que la física es una disciplina cardinal para la ética en cuanto la primera deviene un estudio de los diversos fenómenos naturales con miras a la comprensión de la φύσις en su conjunto y sus implicaciones directas para la conducta humana. Merece la pena recapitular que en el ejemplo analógico

34 Esta doctrina gnoseológica se puede remontar, nuevamente, a ideas presentes en Heraclito (D. L. 9, 1 = B41 DK): «Una única cosa es lo sabio (*τὸ σοφόν*): conocer la decisión (*γνώμην*) por la cual todo se conduce (*ὅτεη κυβερνᾶται* [pace Dorandi, cf. D. L. 9, 7 para una formulación en oblio]) a través de todo».

35 Para un comentario integral de este asunto desde la perspectiva religiosa griega, cf. Bernabé y Macías, 2020, pp. 443-451; esta sección dedicada al «Estoicismo y religión» fue compuesta por Francesc Casadesús, el mismo autor a quien Collette (cf. nota 20) refuta por la exagerada interpretación mistérica de algunos pasajes de Crisipo; pero en esta entrada sobre la afinidad del estoicismo con la religión, Casadesús no recarga su exposición con ese componente iniciático de los misterios antiguos.

del ser vivo (*ζῷον*) es notorio el valor de la física para la ética, puesto que, a fin de descifrar el comportamiento del hombre, hay que iniciar explicando el papel del alma en el cuerpo y, posteriormente, en qué forma ésta controla o mueve las partes óseas y carnosas en la comparación metafórica; en el caso del huevo, resulta más complejo aplicar el mismo procedimiento, sin embargo, gracias a la concepción antigua, bien la aristotélica bien la doxográfica de Sexto Empírico, se logró sondear que, sea la clara o la yema —según la versión que se privilegie—, una nutre a la otra, con lo cual la física es el componente nutritivo de la ética. Asimismo, vivir *katà phýsin* se convierte en el enunciado central del estoicismo al proyectar una manera de vida en línea con la naturaleza, de suerte que la propuesta filosófica de dicha secta revela, a partir de fundamentos de la física, las vías para un comportamiento recto y acomodado con la voluntad divina que no es sino la esencia oculta y casi codificada detrás de la naturaleza corpórea.

En segundo lugar, desmenuzando un pasaje clave de Diógenes Laercio, se ha explorado cómo la naturaleza se identifica estrechamente, en la cosmología estoica, con otras entidades divinas que desempeñan papeles específicos en el cosmos, como el destino, la providencia, el *lógos*, etcétera, de suerte que el vivir *katà phýsin* apunta a un comportamiento rectificado con base en el entramado de los designios de Zeus, que han de ser cumplidos por el δαίμων personal de cada hombre, desarrollando por consecuencia una teoría demonológica innovadora que tiende a la felicidad; con lo cual, la εὐδαιμονία en realidad constituye una disposición correcta (εὖ) de ese componente divino (δαίμων) del humano; la verdadera «felicidad», pues, no es sino esa conducta correctamente promovida por un háito divino con miras a practicar la virtud en la vida diaria. Así, la oscura máxima del filósofo efesio, aclamado por los estoicos, cobra total sentido: el *éthos* es, en efecto, el «destino» que beneficia al hombre³⁶.

36 La frase ἡθός ἀνθρώπῳ δαίμων se traduce a menudo como «el carácter es el destino del hombre», sin embargo, considero que en cualquier traducción habría que mantener el dativo que expresa, en este caso, el agente que se beneficia, esto es, el humano obtiene

Con ello, ha quedado evidenciado que la física nutre a la ética a fin de que la intelección de la primera necesariamente conlleve a una consecución propicia de la segunda; además ha quedado constatado que entre el cielo y el suelo hay una especie de pacto cosmológico que fomenta la relación entre la divinidad y los seres humanos en beneficio solo de estos últimos, pues la correcta alienación del *δάιμον* personal no le comporta ningún provecho al dios estoico, sino solo al hombre que busca la felicidad.

A manera de colofón, resta traer a colación la pintura de Rafael Sanzio que decora uno de los muros del Palacio Apostólico en el Vaticano, y cuyos personajes centrales, Platón y Aristóteles, en los que recae el foco de atención de la *Scuola di Atene*, sostienen en sus manos un libro: el primero carga el *Timeo* y el segundo la *Ética*, uno apuntando al cielo con un dedo y otro señalando la tierra con la palma abierta, mientras las miradas de ambos se encuentran. Una interpretación tradicional de esta escena de la composición pictórica consiste en enfatizar la disparidad entre las filosofías platonicas y aristotélicas aparentemente opuestas e irreconciliables, puesto que el simbolismo, por una parte, de Platón indicaría una acentuada preferencia por la búsqueda de lo divino y, por otra, de Aristóteles significaría privilegiar el cuidado de lo humano; una interpretación que, sin duda, fracturaría por completo la percepción creada de una comunidad filosófica de la antigüedad griega. La otra interpretación es, a mi parecer, la que más coincide con el mensaje visual y filosófico, así como se cruzan las miradas, y que hace resaltar el mutuo entendimiento y arreglo de las doctrinas físicas y éticas que ambos pensadores proyectaron. Así, esta representación renacentista es la síntesis de la física, encarnada en Platón perfilado ya anciano como una figura respetable en la filosofía y naturalmente antecedente y constitutivo, y de la ética, personalizada en Aristóteles, discípulo del líder de la Academia, de quien el estagi-

un beneficio al ser conducido por su démon hacia un *éthos* adecuado para vivir entre individuos virtuosos. Cabe, no obstante, la interpretación negativa y pesimista de la máxima: un démon descarrilado comporta un *éthos* que aleja al hombre de la virtud. Cf. Darcus, 1974, para un acucioso comentario en torno al fragmento heraclítico B119 DK.

rita aprendió y luego desarrolló su pensamiento acerca del buen ejercicio de la virtud; con ello, quedan delineados en el cuadro un maestro y un alumno que se sirve de él, y extrapolando el símil, se esbozan una física y una ética que echa mano de la primera para guiar al hombre a la virtud y, por ende, a la felicidad. *Il Raffaello* ciertamente no profesaba el estoicismo ni tenía siquiera pretensiones de ser un filósofo, sin embargo, el retrato que hizo de los líderes de la filosofía antigua se enmarca en una tradición antiquísima en la que existía una preocupación de la relación entre el ser humano y la naturaleza y cómo vincularse con la divinidad en aras de conducirse como un ciudadano, no sólo de una república, un reino o un imperio, sino del entero cosmos.

Bibliografía

- Arnim, H. (1903-5). *Stoicorum Veterum Fragmenta* [= SVF], 4 vols. Stuttgart: in ædibus B. G. Teubneri.
- Bernabé, A. y S. Macías Otero (eds.) (2020). *Religión griega. Una visión integradora*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- Betegh, G. (2003). “Cosmological Ethics in the *Timaeus* and Early Stoicism”. *Oxford Studies of Ancient Philosophy* 24, pp. 273-302.
- Boeri, M. (2009). “Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics”. En R. Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 173-200.
- Boeri, M. y Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética* [= BS]. Germany: Academia Verlag.
- Collete, B. (2022). *The Stoic Doctrine of Providence. A Study of its Development and of Some of its Major Issues*. London-NewYork: Routledge (Issues in Ancient Philosophy).
- Darcus, S. (1974). “*Daimon* as a Force Shaping *Ethos* in Heraclitus”. *Phoenix* 28, 4, pp. 390-407.
- Diels, H. y Kranz, W. (1951-2). *Die Fragmente der Vorsokratiker* [= DK], 3 vols. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Dionigi, I. (2020). *Segui il tuo demone. Quattro precetti più uno*. Bari: Editori Laterza.

- Domaradzki, M. (2012). "Theological Etymologizing in the Early Stoa". *Kernos* 25, pp. 125-148.
- Dorandi, T. (2013). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 50).
- Hense, O. (1894). *Ioannis Stobaei anthologii libri duo posteriores*, vol. 1. Berlini: apud Weidmannos.
- Ierodiakonou, K. (1993). "The Stoic Division of Philosophy". *Phronesis* 38, 1, pp. 57-74.
- Ierodiakonou, K. (1999). *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Lewis, C. T. y C. Short (1879). *A Latin Dictionary (= LSH)*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Liddell, H. G. y R. Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones [= LSJ]. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Long, A. A. (1975). "Heraclitus and Stoicism". *Filosofia* 5, pp. 133-156.
- Long, A. A. (2006). "Stoic Readings of Homer". En A. Laird (ed.), *Ancient Literary Criticism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 211-237.
- Magris, A. (2016). *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*. Brescia: Morcelliana.
- Pohlenz, M. (1967). *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. Firenze: "La Nuova Italia" Editrice.
- Ponce Pérez, J. L. (2023). "La distinción entre la filosofía y el *kata philosophian logos* en el estoicismo". *Archai* 33, e-03329.
- Rodríguez Moreno, I. (1999). "Demonología estoica". *Habis* 30, pp. 175-187.
- Salles, R. (2000). "La compleja armonía entre física y ética en la filosofía estoica". *Méthexis* 13, pp. 129-138.
- Salles, R. (2009). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press.
- Thom, J. C. (2005). *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation, and Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck (Studies and Texts in Antiquity and Christianity, 33).
- Torres, J. B. (2018). *Lucius Annæus Cornutus. Compendium de Græcæ theologicæ traditionibus*. Berlin. De Gruyter (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana).

- Valencia Constantino, G. (2023a). “Providencia y destino en el estoicismo según el libro 7 de Diógenes Laercio”. *Nova Tellus* 41, 1, pp. 225-242.
- Valencia Constantino, G. (2023b). “Reseña de: Collette, Bernard, *The Stoic Doctrine of Providence. A Study of its Development and of Some of its Major Issues*. London-New York: Routledge (Issues in Ancient Philosophy)”. *Open Insight* 14, 30, pp. 145-150.
- Valencia Constantino, G. (2023c). “Atlas ὄλοσφρων y la providencia estoica: una enmienda de Cleantes”. *Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 33, pp. 225-236.

CAPÍTULO V

LA IMPORTANCIA DE LA FÍSICA ESTOICA PARA LA COMPRENSIÓN DE LA DIVINIDAD

Óscar Giovanny Flantrmsky Cárdenas

Hoy en día es común encontrar, con mucha frecuencia, el término estoicismo en una gran variedad de escenarios, entre ellos, las redes sociales. Sin lugar a dudas, este resurgimiento no podría ser motivo de desdicha o crítica, de no ser porque, a la par con su reiterada apelación, también se presenta un intento de rescate de la filosofía estoica, lo cual tampoco podría ser motivo para denostar tal esfuerzo por revivir una corriente filosófica, sobre todo en una época como la nuestra, que parece demandar un norte vital en medio de tantas crisis. Sin embargo, es justamente allí donde podemos señalar una crítica necesaria tanto para la reaparición del término *estocismo* como para el rápido influjo que se le ha venido dando a este pensamiento. De manera concreta, nos queremos referir a la superficialidad con la que el pensamiento estoico es tratado y al burdo reduccionismo con el que es expuesto. En efecto, es muy probable que muchas personas legas se encuentren familiarizadas con el estoicismo; no obstante, esta familiaridad parece ser inducida con fines más propios de la autoayuda personal que contribuya de ma-

nera óptima a la producción dentro de nuestro sistema económico, en una suerte de, si nos es permitida la expresión, estoicismo corporativo, que de un acucioso examen crítico de sí mismos, del mundo y sus problemas. De la misma manera, esta visión tergiversada acusa un evidente reduccionismo de la filosofía estoica, ya que sólo se limita a la esfera moral, la cual, si bien era importante para el estoicismo, no era la única, pues estamos aludiendo a un complejo y sistemático pensamiento cuyos ejes abarcaban temas diversos como la lógica, el lenguaje y la física, o estudio de la naturaleza. De ahí que reducir el estoicismo tan sólo a la esfera ética no es otra cosa que desconocer la interconexión de distintos saberes, con sus exigentes análisis, y transformarlo en un producto que fácilmente puede asociarse con charlatanería y placebos espirituales para individuos sobreexplotados.

Ahora bien, no es nuestra intención escribir una amplia, y acaso necesaria, crítica a la manera como se entiende el estoicismo en nuestros tiempos. Tampoco se trata de exponer la vastedad y complejidad de esta filosofía, ya que ello nos demandaría una extensión mayor a la que nos proponemos. Nuestra intención en este capítulo, por el contrario, es abordar la importancia de uno de los puntos axiales del estoicismo, y a partir de ello exponer su relevancia en la ética y teología estoica, de suerte que se pueda comprender por qué estas, para la filosofía estoica, se fundamentan en este punto. Así, hablaremos de la visión estoica de la naturaleza, y cómo comprenderla es un requisito *sine qua non* para alcanzar su ideal ético. O, en otras palabras, expondremos por qué la comprensión de la naturaleza es necesaria para alcanzar aquello que ellos consideraban que era la sabiduría. No obstante, antes de continuar, es necesario traer algunas contextualizaciones sobre la filosofía estoica, sus principales objetos de estudio y la ubicación que en su filosofía tienen las consideraciones sobre la naturaleza.

I

Así pues, el estoicismo fue una escuela filosófica, que, según la tradición, se enmarca dentro de las corrientes conocidas como *filosofías helenísticas*. Cabe recordar que, durante este período, conocido

como período helenístico y que puede ubicarse, tal como lo recuerdan García Gual e Ímaz (2007), en el año 323 a. C. (año de la muerte de Alejandro Magno), los movimientos filosóficos se caracterizaron por un distanciamiento parcial de las corrientes platónicas y aristotélicas que les antecedieron. En efecto, nuestro énfasis en la parcialidad de este distanciamiento se debe a que, en cierto modo, no se puede afirmar que dichas corrientes, entre las que se destacan el cinismo, el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo, hubieran negado las influencias que les legaron los filósofos Platón y Aristóteles. Por ello, más que una ruptura total, el quehacer filosófico de las escuelas helenísticas se orientó, no tanto a complementar o replicar las doctrinas de dichos filósofos antecesores, sino más bien a dar una respuesta a la incertidumbre en la que habían caído las vidas de los griegos¹. Para ello, además de sus aportes originales, también se valieron de ideas filosóficas anteriores, por supuesto, con algunas modificaciones. Tal es el caso del epicureísmo, cuya influencia de la filosofía atomista es innegable, o, como veremos, del estoicismo y su préstamo de la filosofía de Heráclito de Éfeso.

Así las cosas, al hablar del estoicismo es necesario desglosar su filosofía, para, de esta manera, llegar a tener una visión, al menos general, de la complejidad de este pensamiento. De cara a este fin,

1 Si bien es cierto que, como señalan García Gual e Ímaz (2007), la crisis política de Atenas no se inició en el tiempo de las filosofías helenísticas, sino mucho antes, no puede negarse que esta crisis se acentuó en dicho período. Dicha crisis se puede comprender a partir del cambio de las dinámicas políticas, ya que la otra ora polis autónoma y autárquica, ahora pasa a depender de un régimen imperial. Esta crisis, podemos afirmar, llevó a que el individuo padeciera un trastocamiento en el sentido de su vida, pues pasó de ser un individuo cuya felicidad se encontraba en el seguimiento de las leyes y el trabajo para la prosperidad de la polis, a uno que debía encontrar su sentido de vida en algo distinto a la ciudad, ahora sometida a la voluntad de una autoridad central. Por ello, las filosofías helenísticas se centraron en la individualidad, en educar al individuo en la búsqueda, por sí mismo, de la felicidad. Por otro lado, también es de destacar que esta indiferencia a los asuntos de la polis no implica necesariamente un desprendimiento de los problemas de la humanidad. Aunque pueda parecer contradictorio, para el estoicismo la humanidad no se restringe a los límites de una ciudad, sino todo lo contrario: la humanidad es una sola, y el estoico es un cosmopolita. De ahí que su filosofía trascienda los problemas locales, y procure ayudar al hombre en tanto hombre, en tanto humanidad, y no en tanto ciudadano de determinada polis.

podemos apelar a los testimonios que algunos filósofos y doxógrafos de la Antigüedad escribieron. En este sentido, podemos traer a colación el testimonio de Diógenes Laercio (1990) quien es, quizá, el doxógrafo más reconocido. Al respecto, nos dice lo siguiente:

Comparan la filosofía con un animal, paragonando la lógica a los huesos y a los nervios, la ética a la carne y la física al alma. O también la comparan con un huevo: la lógica es la parte más externa, más dentro está la ética y la parte central corresponde a la física. O a un campo fértil, cuyo cerco es la lógica, la ética es el fruto y la física es la tierra o los árboles. (VII, 40)

Otra explicación similar, tanto en su contenido como en las comparaciones expresadas, la brinda Sexto Empírico (1997), quien afirma que los estoicos

dicen que una parte de la filosofía es la física, otra la ética y otra la lógica. Lo dicen expresamente los del círculo de Jenócrates y los peripatéticos, e incluso los Estoicos adhieren precisamente a esta división. De aquí que persuasivamente comparan la filosofía con una tierra fértil y abundante en frutos, de modo que la parte elevada de los brotes la asemejan a la física, lo fértil de los frutos a la ética, y el cerco a la lógica. Otros dicen que es comparable a un huevo. En efecto, asemejan la yema, de la que algunos dicen que procede el polluelo, a la ética, la clara, que es el alimento de la yema, a la física; y la parte exterior, semejante a una ostra, a la lógica. (VII, 16)

De acuerdo con lo anterior, podemos apreciar que el estoicismo no se centra en un sólo punto, sino que, por el contrario, tiene un alcance doctrinal que abarca y profundiza en terrenos que, a simple vista, pueden resultar disímiles, como la lógica y la física. Ahora bien, pese a la observación pertinente que hace Boeri (2003) acerca de la dificultad que presentan algunos testimonios que, expresamente, consagran que es el discurso filosófico, y no la filosofía, el que se divide en tales partes, podríamos sumarnos también a su propuesta interpretativa, la cual consiste en tomar esta tripartición como una tripartición de dominios, zonas temáticas, dentro de las

cuales hay una serie de elementos que configuran los aspectos más relevantes que deben estudiarse en cada una de ellas.

Sin embargo, al margen de esta observación, a la que adherimos más por cuestiones metodológicas que por un ánimo de indagar profundamente por sus últimos alcances, lo que sí queremos resaltar es que esta tripartición no obedece a una suerte de jerarquías del saber, en la medida en que no se trata de supeditar alguna de estas partes a otra. Más bien, sostenemos una clásica postura interpretativa que destaca más su carácter sistémico antes que un carácter jerárquico. En efecto, las anteriores alusiones exponen una filosofía cuyos saberes se encuentran interconectados entre sí. Es por ello que Posidonio, a quien Sexto (1997) se refiere posteriormente, es enfático en rechazar la comparación hecha con el campo, habida cuenta de que este símil puede inducir a error, dado que es fácilmente deducible pensar que la filosofía se trata de partes separadas, por lo que, en consecuencia, no habría lugar a considerar que haya una unidad filosófica en la filosofía estoica. Así, en su lugar, propone que la filosofía sea comparada con un ser vivo, y de esta manera, que la física sea tomada como la sangre y la carne, la lógica como los huesos y los nervios, mientras que la ética sea considerada como el alma.

En este orden de ideas, se puede destacar que entre las diferentes zonas temáticas se presenta una estrecha relación, pues, al igual que el organismo, hay un orden tan bien definido que, si se llegara a alterar o si alguna de estas partes no abordara lo que debe abordar, la consecuencia no sería otra distinta a la integridad de la totalidad del sistema. No en vano esta visión sistemática de la filosofía, que a su vez destaca un carácter unitario de ella, es reafirmada por Diógenes Laercio (1990) cuando afirma que “ninguna parte de la filosofía, según el testimonio de algunos de ellos, es preferible a otras, sino que todas se mezclan” (VII, 40). Siendo así, y de acuerdo con lo expuesto hasta ahora, podemos sostener que no es posible estudiar ninguna de estas partes de manera aislada, sino que es preciso implicarlas unas con otras, conectarlas como elementos que propician el funcionamiento de todo el sistema,

y entender que, en cierto modo, la comprensión de cada una de ellas no puede darse sin dicha conexión². Por consiguiente, no es posible estudiar ni la lógica ni la física, sin tener en cuenta sus repercusiones en la ética, como tampoco es factible estudiar la ética sin haber entendido su relación con la física ni la lógica, pues, tal como hemos expuesto, se trata de un todo interconectado. De suerte que no es posible, reiteramos, concebir el estoicismo sólo desde sus implicaciones éticas³, dado que, al hacerlo así, se estaría dejando sin piso el verdadero alcance de la ética estoica y se caería en una peligrosa extrapolación que desdibujaría la complejidad del pensamiento estoico y lo dejaría reducido a una suerte de discurso de autoayuda, superación personal, palabrería. Como bien apunta Long (1997), “el principal propósito de estas curiosas analogías es mostrar claramente cómo la filosofía es algo orgánico, al cual cada una de sus llamadas partes hace una contribución íntegra y necesaria” (p. 122).

Si tomamos la división expuesta anteriormente, encontramos que la física, el estudio de la *physis*, desempeña un papel importante en el sistema filosófico estoico. En cierto modo, la física es el centro de su filosofía, pues, como veremos más adelante, el estudio de la naturaleza permite comprender cuál es el lugar del hombre en el

-
- 2 Al respecto, podríamos traer a colación las palabras de Brehier (1988) sobre esta conexión de saberes en la filosofía estoica. Así, estas tres zonas “están indisolublemente enlazadas, dado que es una y la misma razón (*logos*) la que en la dialéctica liga las proposiciones consiguientes con las antecedentes, la que en la naturaleza establece un hecho causal, y aquella que en la conducta proporciona la base para una perfecta armonía entre las acciones... resulta imposible actuar racionalmente de modo independiente en esas tres esferas” (p. 255).
- 3 Si bien es cierto que la reducción del pensamiento estoico a los asuntos éticos es muy notoria hoy en día, no es algo de lo que sólo podamos acusar a nuestra época, pues, tal como exponen Boeri (2003) y Cappelletti (1996), esto también se presentaba en los comienzos de la escuela estoica. Un caso concreto es el de Aristón de Quíos, quien, pese a ser un discípulo directo de Zenón de Citio, se oponía a las ideas de su maestro. En efecto, para Aristón los verdaderos problemas de los que se podía ocupar la filosofía eran los problemas éticos; de ahí que rechazara con fervor la necesidad de estudiar otras disciplinas propias de la filosofía estoica, como la lógica, la dialéctica o la física, ya que, según su parecer, o no contribuían en el mejoramiento de la vida del hombre, o se encontraban más allá de nuestra comprensión (y aun cuando fuesen entendidas por nosotros, tampoco nos resultaban útiles para nuestra vida práctica).

mundo, su función y la manera como puede alcanzarse la virtud, sobre todo si se tiene en cuenta que, para la consecución de esta última, es necesario vivir bajo las condiciones de una divinidad, la cual se encuentra en la naturaleza, aunque no de manera separada⁴.

Así, siguiendo a Brehier (1988), que la física se encuentre en una posición relevante para la filosofía estoica no es como consecuencia de una arbitrariedad, sino que, más bien, obedece a una finalidad que guía su filosofía. En este sentido, la física estoica no tiene como objetivo algo diferente a concebir “un mundo dominado por la razón, sin ningún residuo irracional: ningún espacio para el azar o el desorden” (pp. 256-257). Por otro lado, este lugar central de la física puede entenderse también como una nueva mirada sobre la naturaleza, en la medida en que ella ya no es concebida como una imperfección de la cual no podemos obtener un conocimiento certero ni del mundo ni de las nociones éticas que han de regir nuestras vidas, ni tampoco como el lugar que es afectado por el azar o los accidentes que, de una u otra manera, terminan por condicionar en parte nuestro conocimiento. Todo lo contrario: en el estoicismo la naturaleza es rescatada como la única realidad en la que habitamos, y en la cual es posible llegar al conocimiento de la virtud, y a la práctica de una vida feliz⁵.

4 Podría resumirse que, para los estoicos, tanto la felicidad como el fin de la vida humana se encuentra en vivir de acuerdo con la naturaleza. No obstante, esta máxima es problemática, debido a que se generaliza lo que es la naturaleza y sus características. No obstante, para esclarecer el alcance de esta máxima, podemos retomar las palabras de Crisipo, recogidas por Diógenes Laercio (1990), para quien el fin del hombre, su felicidad, consiste en “vivir de conformidad con la experiencia de los sucesos naturales” (VII, 87). De esta afirmación, podemos extraer algunas ideas centrales sobre la naturaleza: que se trata de sucesos que ocurren unos tras otros de manera ordenada (como expondremos posteriormente), y que este fin anhelado por el hombre no se ubica en una trascendencia, un más allá, sino dentro de la naturaleza misma.

5 Cabe mencionar que, para argumentar la importancia de la Física en la filosofía estoica, nos centraremos en la relevancia que tiene la naturaleza para dicha filosofía. Por ello, más que exponer detalladamente cada uno de los fenómenos estudiados por la Física estoica, queremos destacar las generalidades acerca de su visión sobre la naturaleza, pues, de esta manera, podemos destacar por qué la Física es imprescindible para mantener la sistematicidad del pensamiento estoico.

II

En este orden de ideas, lo primero que debe mencionarse es que, para los estoicos, la Naturaleza es orden. En efecto, podemos ligar la afirmación anterior con la noción de Universo, el cual, nos dice Diógenes Laercio (1990), es concebido como

divinidad única entre las sustancias, que posee la cualidad propia de ser indestructible y no engendrada: es el arquitecto del orden del mundo (...) es también el orden mismo de los astros y, en tercer lugar, lo que está compuesto de ambos. (VIII, 137)

De las palabras de Diógenes resulta evidente que la noción de universo abarca tanto el plano sideral, como la totalidad de las cosas. No es gratuito, entonces, que intuyamos que, con Universo, también se designa la naturaleza. Mas queremos enfatizar en el primer predicado que acerca del Universo nos brinda Diógenes, el cual es, a saber, que se trata de una divinidad cuya función es ordenar. No obstante, surge la pregunta acerca de cómo puede desempeñar esta labor. Para ello, debemos tener presente que, para los estoicos, como expone Long (1997), los dos conceptos fundamentales son Physis (Naturaleza) y Logos (Razón), los cuales presentan una relación recíproca, en la medida en que, por un lado, Logos ordena y da forma a la Naturaleza, mientras que Naturaleza no se halla separada de este, como si se tratara de un principio aislado. Más bien, es todo lo contrario: la Naturaleza implica un Logos intrínseco, inmanente, que es el causante de su orden⁶. Ahora bien, no está de más acotar que esta idea de una Razón o Logos que desempeñe una función ordenadora no es algo particularmente atribuible a la filosofía estoica; de hecho, es bastante claro el eco de las palabras de Heráclito de Éfeso (2008), cuando anuncia que:

6 Brehier (1988) destaca que, al hablar de estos principios, también pueden tomarse como un principio activo y un principio pasivo. Así, el Logos es el principio siempre activo, que actúa sobre la materia, principio pasivo que padece el actuar de la Razón y que está desprovista, por ende, de cualquier actuación. Es preciso aclarar que, si bien aquí se menciona la materia, no es una contradicción con la naturaleza, dado que, para los estoicos, todo está compuesto de materia.

Los hombres son incapaces de entender el lógos este que siempre es, tanto antes de haberlo escuchado, como después de haberlo escuchado por primera vez. En efecto, ya que todas las cosas llegan a ser según el logos este, se asemejan a inexpertos. (Frag. 1)

Con todo, nuestra intención dista mucho de endilgarle una influencia directa al estoicismo, como si se tratara de un movimiento epígonos de la doctrina del Hefesio. Aun así, es innegable esta influencia, lo cual no es de extrañar, ya que, como dijimos antes, en las escuelas helenísticas confluyen influencias de filosofías anteriores, que se suman, por supuesto, a los aportes propios de cada una. Ahora bien, al ser de esta manera, podemos detectar la similitud en torno al Logos ordenador, en la medida en que: 1) es ordenador, por cuanto determina el orden de los sucesos naturales; 2) se encuentra en la naturaleza, misma que todos compartimos, y 3) pese a esta inmanencia, somos incapaces de comprenderlo, y, por tanto, de vivir según su orden⁷. Todo lo anterior nos lleva a concluir que, para el estoicismo, la Naturaleza, el Universo, es, como lo manifiesta Brun (1977), “un ser viviente, animado, razonable e inteligente” (p. 60). Incluso, podría añadirse que la Naturaleza está ordenada por una Ley Universal que la rige, y cuya procedencia es el Logos⁸. No obstante, si aceptáramos esto último, resulta inevitable pensar en una separación entre Logos y Ley Universal, lo cual no parece ser el sentido dado por los estoicos. En efecto, la razón, o Logos, es también una denominación estoica para referirse a la facultad atribuida al hombre, y

7 Algunos especialistas, como Guthrie (1984) interpretan el Logos como Ley Universal, pero, además, como ley que ordena el mundo y puede ser comprendida por las mentes humanas. De igual parecer es Mondolfo (2007), aun cuando deja entrever cierta inclinación a la interpretación de Reinhardt (1985), quien considera que ese lógos común, como lo denomina Heráclito, no es ley del mundo ni una inteligencia cósmica, sino más bien una necesidad lógica del pensamiento humano.

8 Es preciso insistir en la sinonimia en la que los estoicos ubican al Logos y la razón. Visto desde otra perspectiva, el logos es la facultad del discurso ordenado, orden que es dado por la razón. De hecho, un rápido repaso sobre la etimología de la palabra logos, nos devela que Logos proviene del verbo griego λέγειν, hablar con contenido racional y orden. Que el Universo o Naturaleza tenga como propia esta facultad, implica que, en la analogía con un discurso, todo cuanto ocurra en él está mediado por un orden preciso.

mediante la cual este habla, proyecta, y, ante todo, piensa, se encuentra incorporada en la Naturaleza. De este modo, se crea una reciprocidad entre ambos, Hombre y Naturaleza, puesto que no se encuentran en planos diferentes; es decir, el hombre es parte de la Naturaleza, y es por esta condición que participa del Logos. Como bien expresa Long (1997), “el hombre posee logos porque está inmerso, como pieza, en el Universo” (p. 136). Así, por participar del Logos, el hombre adquiere la posibilidad de conocer la Naturaleza, la cual se desenvuelve según este Logos que posee. En otras palabras, gracias a esta reciprocidad, el hombre puede comprender los fenómenos naturales, cuya sucesión es del orden causa-efecto, así como también vivir, actuar en esta cadena causal de eventos con la que se manifiesta dicha Razón Universal.

Ahora bien, como expusimos anteriormente, los estoicos sostienen que existen dos principios o conceptos bases para su teoría física, los cuales, como dijimos, son el Logos (o Razón) y la Naturaleza. Pero, ¿cómo interactúan entre sí? A pesar de que la respuesta se pueda vislumbrar con cierta facilidad, es necesario apelar a un tercer concepto de su física: la materialidad del mundo. En efecto, los estoicos sostienen que el Universo, la Naturaleza, es todo cuanto tiene cuerpo. Así lo expresa Plutarco (1574): “las cosas que existen solo son cuerpos” (646). Así pues, para los estoicos, la naturaleza, el mundo, está conformada por cuerpos. En otras palabras, la totalidad de todos los cuerpos conforma la naturaleza, mundo o universo (el uso de tales términos es indiferente en su filosofía, en la medida en que todos ellos remiten a un mismo sentido: la Naturaleza). Por ello, nos parece acertada la afirmación de Brun (1977): “el mundo sólo contiene cuerpos” (p. 28).

Sin embargo, una pregunta surge de la explicación de esta materialidad estoica: ¿cómo interactúa el Logos con esta materialidad? Así establecido, es fácil llegar a suponer que Logos y Naturaleza son dos fuerzas diferentes que se relacionan entre sí, e incluso, podríamos caer en una suerte de división entre principio activo y principio pasivo, como mencionara Bréhier (1988),

de suerte que el uno actuara sobre el otro. No obstante, esta división rompería con lo dicho acerca de la inmanencia del Logos en la Naturaleza, y nos conduciría a concebirlo como trascendente. La respuesta que brinda Sellars (2006) parece ser más adecuada a lo que, creemos, sostendrían los estoicos. En efecto, según Sellars, para los estoicos, Logos y Naturaleza se encuentran mezclados, como el vino y el agua; es decir, que el universo es una entidad material, corpórea, en la que el Logos se encuentra mezclado con ella, o, lo que es igual, que, “aunque el cosmos sea una entidad material unificada, se concibe, sin embargo, como una mezcla total” (p. 90).

Así las cosas, en este sentido, Logos y Naturaleza no se encuentran en planos distintos. Y en tanto que constituyen una mezcla, no puede sostenerse que haya un principio activo y uno pasivo como si estuvieran ubicados en planos distintos. Con todo, nuestra pregunta continúa todavía abierta, dado que, si bien pueden ambos principios constituir una mezcla, no queda del todo claro cómo se relacionan entre sí. Frente a esto, hemos hecho alusión a la respuesta de Brun (1977), a saber, que el universo, para los estoicos, es un ser animado, racional, inteligente. Esta respuesta puede disipar mejor las dudas y confusiones suscitadas, por cuanto, entonces, podría decirse que, de ninguna manera, la naturaleza es una suerte de materia inerte que aguarda el momento en el que el Logos actúe sobre ella y ordene los cuerpos que la constituyen, sino más bien, al tenor de Sellars (2006), que la Naturaleza misma es capaz de ordenarse a sí misma, en la medida en que es racional. Así, la Naturaleza, en tanto ser racional, se autodetermina, ordena los cuerpos que la constituyen, así como también sus relaciones, que son expresadas en la lógica causal⁹.

9 No está de más esclarecer que, para los estoicos, todo cuanto ocurre en el mundo es debido a la relación de los diferentes cuerpos que lo componen, de suerte que las causas de los sucesos son materiales, en la medida en que un cuerpo actúa sobre otro. Sin embargo, también consideran que algunos elementos, como el tiempo, lo expresable (*lékton*), el vacío o el lugar, pueden fungir como quasi causas, dado que, si bien no existen, subsisten. Un análisis pormenorizado de los incorporales puede encontrarse en el trabajo de Bréhier, 2011.

Con base en todo lo anterior, podemos comprender la importancia que reviste la física en la filosofía estoica, habida cuenta de que el fundamento de esta se localiza en la gran relevancia que presenta la Naturaleza en su filosofía. Sin dudas, el problema de la *physis* es, en cierto modo, el gran problema de la filosofía griega antigua, y por ello encontramos diferentes respuestas y abordajes en los pensadores de la Antigüedad. Tampoco podemos, ni pretendemos, reducir el vasto estudio que de la Naturaleza hicieron los estoicos, que abarca elementos como el *pneuma*, la gran conflagración, entre otros, tan sólo a la concepción de la Naturaleza. Mas, como advertimos en su momento, hemos optado por centrarnos en tal concepción, puesto que, sin ella, la compleja e interesante filosofía del estoicismo se circunscribiría únicamente al terreno de la ética, y nos haría perder de vista el fundamento de ésta. Como expusimos, la filosofía estoica es un sistema cuyas partes se encuentran estrechamente relacionadas, de suerte que la omisión de una de ellas implica el mal funcionamiento de este. Pero, entonces, si la física se centra en el estudio de la *physis*, y su concepción es un eje axial de su filosofía, ¿cómo se relaciona con las demás áreas de estudio de la filosofía estoica? Para responder a esta duda, a continuación, expondremos cómo la Naturaleza, y, por consiguiente, el estudio de la Física, se conecta con su visión teológica, punto importante para una mejor comprensión de su ética.

Así las cosas, hemos establecido, hasta este punto, que la Naturaleza, en la concepción estoica, es un ser racional, una mixtura de materia y logos que posibilitan su autodeterminación; es decir, que permite que ella se autodetermine y ordene según sus propias maneras. De ahí que la Física estoica procure ir más allá del abordaje de la Naturaleza como un ser diferente, inerte, engañoso, imperfecto, o incluso separado del hombre. Más bien, se trata de todo lo contrario: la Naturaleza no se halla separada del hombre, como tampoco es pasiva ni engañosa, por encontrarse en ella el Logos, el cual participa del hombre, lo vuelve uno con la Naturaleza y le permite la comprensión de lo que la constituye y, a su vez, de sus fenómenos, sus reglas. En cierto modo, podemos decir que la Na-

turaleza es un orden racional, en virtud del Logos, y que, gracias a su unión con el hombre, le permite comprender, tanto sus leyes como el lugar que este ocupa en el universo.

III

Ahora bien, podemos encontrar otro motivo por el cual la Naturaleza resulta cara al estoicismo, y es su vinculación con la divinidad. En efecto, en el monoteísmo estoico, la Naturaleza es dios. En otras palabras, Dios, para los estoicos, es la naturaleza misma, el mundo o universo mismo, en el que el Logos es inherente. También puede decirse que, de acuerdo con esto, este principio ordenador y explicativo de todas las cosas y los fenómenos que ocurren en el mundo, proviene de la divinidad, puesto que ella es el mundo mismo. Esta concepción teológica del estoicismo podemos encontrarla en las palabras de Marco Aurelio (1998), cuando afirma:

Todo lo que es bueno para ti, oh Mundo, es bueno para mí. Nada es para mí ni prematuro ni tardío, si está maduro para ti. Todo lo que me traen las horas es para mí un fruto sabroso, oh Naturaleza. Todo viene de ti; tú estás en todo; todo vuelve a ti. (IV, 23)

De las palabras anteriores, podemos detenernos en un par de aspectos particulares que se expresan allí. Por un lado, se advierte fácilmente, en las palabras proclamadas por Marco Aurelio, que su evocación va dirigida, en primer lugar, al Mundo, para luego dirigirse sin más a la Naturaleza. Podría pensarse, a partir de una lectura rápida, que se trata de dos entidades diferentes. No obstante, esto no es así, por cuanto, al inspeccionar la totalidad del fragmento citado, encontramos que, de ellos, Mundo y Naturaleza, se predica lo mismo. Si se tratara de dos entidades diferentes, ¿por qué decirse lo mismo de ambos? ¿Son acaso Mundo y Naturaleza un mismo sujeto? En efecto, lo son. Y es que, para los estoicos, Dios, Naturaleza, Mundo, Universo o Fuego artesano son sinónimos. Tal como menciona Long (1997), dios, fuego artesano, Logos “son descripciones alternativas; providencia, razón, ley son as-

pectos o propiedades de la Naturaleza” (p. 137). Por consiguiente, podemos afirmar que todas estas denominaciones son lo mismo, pues cumplen con la misma función: razón, providencia, ley por la cual todo se ordena y sucede. De hecho, esta sinonimia tampoco es ajena a uno de los primeros estoicos, como Cleantes (2016), quien, al inicio de su *Himno a Zeus*, nos advierte que pueden ser mil nombres con los cuales se refieran a la divinidad, sin que por ello deje de serlo y se menoscabe su omnipotencia. Así, Dios y Naturaleza no son seres diferentes: Dios es la Naturaleza, y la Naturaleza es Dios. No en vano, así también sostiene Voelke (1973), quien concluye que, para el racionalismo estoico, la naturaleza se hace una con el logos divino, omnipresente, principio inmanente en el mundo y en cada una de sus partes. Con todo, es menester disipar la eventual confusión de este dios con la noción que, por lo general, se puede tener de él. En efecto, para los estoicos, dios carece de atributos humanos, habida cuenta de que se trata de un principio de orden y armonía, ajeno de cualquier parecido al hombre, salvo por el Logos compartido.

Con relación a esta última advertencia, podemos extraer la otra característica subyacente al fragmento de Marco Aurelio. Así, se puede evidenciar en este la fuerte presencia de esta cualidad ordenadora que se halla en todo (pues dios está presente en todo, todo lo envuelve, según sus palabras). En efecto, su evocación enfatiza en que Dios, Mundo o Naturaleza es el regidor de los sucesos naturales, ya que es él quien lo dispone. De la misma manera puede leerse en Cleantes (2016), quien manifiesta:

Pues es así tal como en una sola cosa todas las cosas has armonizado, las buenas y las malas, de manera que de todo surja una Razón siempre existente (...) pues ni para los dioses ni para los hombres hay mayor privilegio que el celebrar por siempre y en justicia, con himnos, la ley universal. (pp. 20-35)

Ahora bien, antes de proseguir, es menester detenerse en una duda que puede emerger de lo dicho hasta ahora. Y es que, si Logos y Naturaleza son denominaciones empleadas para referirse a la divi-

nidad, y el Logos se encuentra en todo, ¿la divinidad es, entonces, corpórea? En este sentido, la respuesta es afirmativa, pues, en efecto, Dios, para los estoicos, es corpóreo, y no una fuerza o sustancia carente de tal cualidad. Si nos remontamos a los puntos básicos de la filosofía estoica, podemos encontrar una férrea defensa a la materialidad del mundo. Así, sostenían que las cosas del mundo tienen capacidad de actuar, debido a que son corpóreas. Es decir, que todo cuanto sucede en el mundo es el resultado de dos o más cuerpos que se relacionan. De ahí que el Logos, para ordenar cuanto sucede, debe ser también corporal, pues lo incorporeal no puede afectar ni padecer. La anterior afirmación, de claros tintes contrarios a Platón, es uno de los argumentos más caros en la defensa estoica sobre la corporeidad de la divinidad. Aún más, la férrea concepción corporalista del mundo es llevada a tal extremo que, para dichos filósofos, sólo lo que existe es corpóreo, pues lo corpóreo es lo único capaz de actuar en el mundo. De esta manera, si Dios actúa mediante el orden de sucesos, y decimos, asimismo, que existe, es preciso que Dios sea corpóreo (Rist, 1995). De hecho, Zenón constató, según Pohlenz (2022), que “el actuar solo es posible mediante el contacto corporal; lo incorpóreo no está en condiciones ni de hacer ni de padecer” (p. 86).

Hecha esta necesaria digresión, es clara la conexión entre la física estoica y la teología, pues, reiteramos, el estudio de la naturaleza es condición necesaria para el conocimiento de Dios. Pero, ¿cuál es el fin de este conocimiento acerca de Dios? Retornemos una vez más a su noción de Logos, Dios, Naturaleza, cualquiera sea su denominación. Así, tenemos que él es, siguiendo a Bréhier (2012):

1. Ley del universo: En tanto que Ley que rige todo, él es Destino (asigna cada suceso y ser en el mundo, sin dejar ningún espacio para el azar. Es el ordenador y determinador del mundo, sus expresiones y los seres que lo componen) y providencia (es una fuerza buena que ha creado todo en beneficio de los hombres).

2. Ley de las sociedades: Manda y prohíbe lo que debe hacerse. En efecto, los hombres, poseedores de razón, son capaces de comprender el Logos, y por ello, deben realizar las acciones que son

dictaminadas por la razón, esto es, por el Logos (Gómez Espíndola, 2014).

3. Ley moral: Para los estoicos, el ideal de hombre es el sabio. Este debe consentir el orden del Logos, actuar según sus determinaciones, pues es propio de los necios y malos actuar en contra de éste.

De lo anterior, podemos añadir lo siguiente: conocer a Dios se da por medio del conocimiento de la Naturaleza, pero, más allá esto, la importancia del conocimiento de la divinidad radica en que, gracias a él, podemos actuar en consonancia con sus determinaciones, y, por consiguiente, actuar según lo que debe ser. O, en otras palabras, actuar bien, de manera justa. Así que, al plantear nuevamente la pregunta acerca de qué se busca conocer mediante la Física, la respuesta no es otra que el mundo, el logos. ¿Para qué? Reiteramos que el objetivo principal del estoicismo es el vivir bien, lo cual significa vivir en armonía con el universo, o, en otras palabras, vivir asintiendo el todo, el universo¹⁰. Esto significa, palabras más, palabras menos, que el ideal estoico consiste en vivir aceptando el logos que ordena, lo que no es algo diferente a vivir de acuerdo con dios. En últimas, se trata de vivir en simpatía con el universo, con dios: he ahí el ideal estoico¹¹. Y es, de cara a este ideal, que la Física estoica adquiere una gran importancia, ya que

¹⁰ No en vano, como sostiene Frede (1994), el objetivo estoico se cumple a partir de la adquisición de un conocimiento correcto acerca del mundo, por lo que, entonces, afirmar que el estoicismo es un sistema filosófico cuyas partes no pueden estudiarse aisladamente cobra mayor valor. A nuestro parecer, para los estoicos la ética es sólo una implicación de lo que significa el mundo para ellos. Así, podríamos decir que, para saber cuál es nuestro lugar en el mundo y cómo actuar en él (Ética), debe entenderse cómo funciona este (Física), para hacer que nuestros razonamientos y juicios sean correctos y adecuados al orden del mundo (Lógica), y así descubrir en él un dios racional inmanente que lo ordena (Teología).

¹¹ Consideramos muy pertinente el argumento de Mitsis (1994), quien considera que el sabio (ideal de hombre en el estoicismo) no es un ser omnisciente, en el sentido de que conoce por adelantado cada uno de los detalles del plan divino, sino más que se trata de un hombre que conoce la estructura racional y los principios morales que constituyen el orden divino, y tiene la habilidad de aplicarlos en situaciones particulares, pues el mundo es una estructura racional y moral gobernada por un código de principios que no es susceptible de ser impredecible o de transgresiones inexplicables.

sin el conocimiento acerca de la Naturaleza que esta brinda, el conocimiento de dios sería imposible, habida cuenta de que el hombre no podría contemplar ni comprender el mundo, las relaciones que lo componen, el orden que lo estructura, y su lugar en él. No podría contemplar a dios, ni mucho menos sentirse partícipe de él, de ese logos ordenador, lo cual lo condenaría a vivir sumergido en la infelicidad. En este orden de ideas, sólo a través del cultivo y fortalecimiento de la razón el hombre alcanza la felicidad. O, lo que es igual, alcanza a dios. De ahí que, entonces, los estoicos, como hemos visto al principio de este breve recorrido por su pensamiento, estructuren su filosofía como un sistema cuyo fin es desarrollar el ejercicio de la razón, para lo cual apelan a disciplinas como la Física, la Lógica y la Ética.

A modo de conclusión, podemos decir que, ante el reduccionismo que se hace del estoicismo, lo que lleva a que sea comprendido sólo como una doctrina ética sin fundamentos fuera de ella misma, hemos hecho este corto periplo por uno de los puntos más importantes de su filosofía, a saber, la Física. Ahora bien, pese a que el estoicismo es un sistema cuyas partes son inseparables, hemos tomado la Física como punto central de esta exposición, no por querer justificar una especie de primacía sobre las otras zonas del conocimiento, sino, más bien, por querer enseñar la complejidad de esta escuela filosófica. En este orden de ideas, hablar de la ética estoica implica conocer sus fundamentos, los cuales remiten a una interconexión de diversos saberes, como la Lógica o la Teología. Así, para apreciar el horizonte de la ética estoica, en este caso, no se puede hacer una escisión tajante con el estudio de la Naturaleza, pues estudiarla implica adquirir poco a poco los fundamentos de una divinidad que es ella misma, y en tanto que divinidad, dictamina la manera como debe vivirse, la cual no es otra que vivir con sus determinaciones, pero, para alcanzar este objetivo, debe acudirse a la Física y las concepciones sobre la Naturaleza. En este sentido, el estudio de la Naturaleza se enlaza con el estudio de la teología, y a su vez, con la ética, la lógica, la dialéctica.

Así, más allá de difundir una manera de vivir, se trata de cultivar y fortalecer un ejercicio racional, pues, en efecto, la racionalidad y su correcto uso es requisito *sine qua non* para optar por una vida buena, feliz. Por ello, se trata de una filosofía que propugna una vida racional: de esta manera se puede vivir de acuerdo con dios, y, por ende, feliz.

Bibliografía

- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI.
- Plutarco (1574). *Varia Scripta*. Disponible en: <https://books.google.com.co/books?id=EzJBAAAACAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
- Pohlenz, M. (2022). *La Stoa: Historia de un movimiento universal*. Taurus.
- Reinhardt, K. (1985). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Vittorio Klostermann.
- Rist, J. M. (1995). *La filosofía estoica*. Crítica.
- Sellars, J. (2006). *Stoicism*. Routledge.
- Sexto Empírico (1997). *Contra los profesores*. Gredos.
- Voelke, A. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Presses Universitaires de France.

TERCERA SECCIÓN

**LA ACCIÓN Y LOS FENÓMENOS
DE LA NATURALEZA**

CAPÍTULO VI

COHERENCIA Y CONSISTENCIA FILOSÓFICA DEL ESCÉPTICISMO VITAL PRÁCTICO

Ramón Román-Alcalá

Introducción

Es curioso como en nuestras decisiones o en el fluir constante de nuestra vida parece que actuamos con un *escepticismo socializado*. Como actitud y como método se ha filtrado en el núcleo de la cultura y en sus modos de acción y de comprensión, es decir, se ha “ambientalizado” a nuestro criterio. Lo que insistentemente se llama post-verdad vendría a ser la dimensión comunicativa de esa visión post-factual, en la que lo verdadero ha pasado de ser objeto del entendimiento a ser objeto de la voluntad, y en la que, hasta la verosimilitud ha dejado de ser un valor. Las nuevas maneras de la adhesión afectiva, los nuevos modos de la emoción, han desplazado la disposición escéptica desde el conocimiento a la afición. Y si esto ha ocurrido nos encontramos en una nueva situación donde el tradicional contrato social con respecto a la verdad se ha roto¹.

¹ Cfr. Sim, 2019, pp. 1-9.

Sin embargo, polémicas aparte, llama la atención que en el plano más importante que rige nuestras vidas como es la política, el dogmatismo se ha instalado sin posibilidades de diálogo o consenso. Hoy hay un exceso de creencia y de fe en la acción política que nos lleva a un enfrentamiento social que no se corresponde con nuestra manera de actuar en nuestra vida. No voy a tratar aquí el problema contemporáneo de si el escepticismo o los escépticos pueden o no pueden vivir su escepticismo sin parecer incoherentes o inconsistentes, o si el escepticismo es inmoral o deleznable políticamente hablando. Como ya sabemos, en la historiografía del escepticismo² hay dos reacciones negativas al antiguo escepticismo, una afirma que el escepticismo es inconsistente o contradictorio como filosofía o escuela³, y, por tanto, es imposible vivir de acuerdo con este. Y la otra, afirma que el escepticismo es de alguna manera inmoral, y aunque podemos vivir de acuerdo con él⁴, sería perjudicial si lo hicieramos.

Recientemente ha surgido una tercera opción que concluye que sí podemos vivir de acuerdo con el escepticismo, y que no es necesariamente algo malo⁵. Estoy de acuerdo con esta posición, pero añado una sutil diferencia que es la que demostraré en este capítulo. Creo que todas las controversias que aluden de manera aporética al escepticismo, y que obligan a situarse en uno de los dos lados incompatibles, siempre se refieren al ámbito lógico de la discusión teórica en el escepticismo, pero no prestan

2 Laursen (2004, pp. 201-204) resumen perfectamente estas reacciones.

3 Burnyeat (1980) y Mates (1996) son firmes defensores de la inconsistencia o imposibilidad como escuela de resolver las contradicciones del escepticismo frente a Barnes (1990) y Frede (1993). Esto generó una polémica que fue reimpressa por su valor didáctico mucho después de que algunos investigadores hubiesen demostrado que Burnyeat y Mates estaban equivocados. Recientemente Svavarsson (2019, pp. 46-48) intenta resolver estas contradicciones apelando a dos tipos diferentes de pasividad en el escéptico para salvar el principio de la acción.

4 Martha Nussbaum (1994) y Julia Annas (1993) critican al escepticismo como una cierta escuela “inmoral”, frente a otros autores como Willians, Stroud o Nagel y más actual, Bett, Engstler, Spinelli, Morrison, Hankinson o Laursen (2004, pp. 203-204).

5 Un firme defensor de esta posición es Laursen (2004, p. 202), que la persigue historiográficamente a través de Montaigne, Hume, Stanley, Brucker y Städlin.

la atención debida al plano de la práctica⁶, del vivir cotidiano y continuo de ese mismo movimiento, en el que todos los tipos de escepticismo tienden a igualarse y aplicar remedios muy parecidos entre sí, y que no son incompatibles con la acción. Mientras más leemos los textos escépticos existe la sensación de que, para el escepticismo, la búsqueda de una verdad teórica se muestra esencialmente inútil, y que jugar al juego del dogmatismo filosófico es una ilusión sin solución, es decir, que más vale una vida terapéutica para alcanzar la felicidad, que una vida teórica que es siempre insegura y dudosa. Dicho abruptamente, el escepticismo es el punto de partida, la clave sin la cual es imposible el diálogo, pues en un diálogo entre iguales, las partes deben pensar que la posición contraria tiene las mismas posibilidades que nosotros de tener razón. En esa dialéctica podemos convencernos unos a otros de cuál es la mejor posición; mientras que si pensamos “a priori” que nuestra posición es la verdadera, el debate o el consenso ya está viciado de principio.

Comencemos pues por presentar las razones para decidir en nuestra vida, para con posterioridad hacerlas extensibles a la acción social. Hay que partir, pues, de un hecho natural: la vida no puede ser suspendida, al contrario de los juicios o argumentos que realizamos sobre ella. Así, cuando Clitómaco⁷ advertía que los seres humanos debían abstenerse de emitir juicio alguno (*adsensus sustinere*, Cicerón, Acad. II, 14), admitía, no obstante, que tenían que decidir en la vida y tomar decisiones, y que se movían o tenían impulsos hacia las cosas. Es decir, actuaban de una manera o de otra, sirviéndose y prestando cierta validez a algunas impresiones

6 Como ya hemos estudiado en otros trabajos de Pirrón (Román-Alcalá, 2009), el *bíos*, el plano de la vida era más importante que el plano de la lógica o el filosófico, aquí se apuesta por el escepticismo entendido más como una actividad terapéutica que como una filosofía teórica, ver Spinelli (2004) o Plant (2004). Bett (2021), en su último libro, parece modificar su conocida posición y atribuye a Sexto “an implausibly high level of sophistication, or an anachronistically postmodern sensibility” (pp. 22-23), para poder salvar las complejas relaciones que hay en el escepticismo entre filosofía y *ordinary life*. Esto es lo que intento explicar en este artículo.

7 Filósofo cartaginés llamado Asdrúbal según Diógenes Laercio, que fue discípulo de Carnéades alrededor del 187 a.C.

de nuestros sentidos, obviando otras que no nos merecen confianza. Esto es lo que quiere decir también Sexto, cuando afirma que el escéptico tiene un criterio no tanto para distinguir lo verdadero de lo falso (teórico artificioso), sino para conducirse en la vida⁸.

Me propongo demostrar que cualquier tipo de escepticismo (radical o sensato, rural o urbano, pirrónico o académico) coinciden en esta fórmula para vivir. Y es en esto en lo que se acerca el escepticismo pirrónico, el escepticismo académico antiguo y el escepticismo empírico de Sexto. Guiarse, pues, por el fenómeno o las sensaciones sentidas que se imponen es guiarse por la observación o la experiencia, o los impulsos o las tendencias, sobre las que la voluntad o la razón no pueden tener ningún asidero indudable.

Es como si observásemos que, en cuestiones de la vida, hay un solo escepticismo, vacilante, incierto, inseguro que tiene que decidir con informaciones incompletas, indeterminadas y sin estabilidad sobre las decisiones que hay que tomar. Cualquier criterio (*εὔλογος*, *πιθανός*, *φανόμενον*), es ahí imperfecto, pero *encaja* o *no encaja* en nuestra decisión. No puede haber asentimiento inalterable en esta acción, nadie está seguro de hacer las cosas bien, solo tenemos fenómenos (Sexto), o impulsos (Arcesilao⁹) que conducen al ser humano hacia aquello que le es propio (*οἰκεῖος*): el fenómeno, la representación despierta. Así, el impulso que lleva a la acción sin que sea colonizado por la recta razón (*ὁρθός λόγος*), es sólo acción sin confirmación, sin asentimiento o seguridad en nuestras decisiones, es decir, es solo moderación. Como para Arcesilao no existe una representación que pueda persuadirnos de su verdad absolutamente, eso significa que la disposición para tomar una decisión u otra no

8 Cfr. Sexto, *H.P.*, I, 21-23; 226; y sobre todo VII, 29-30: “En primer lugar, por tanto, el criterio (pues por este debemos empezar) se utiliza preferentemente en dos acepciones: en la primera, sería aquello a lo que nos atenemos para hacer unas cosas y otras no, y en la segunda, sería aquello a lo que nos atenemos para afirmar que unas cosas existen y otras no existen, y que tales cosas son verdaderas y tales otras son falsas”, “Αὐτίκα τοίνυν τὸ κριτήριον (ἀρκτέον γάρ ἀπὸ τούτου) λέγεται πρῶτον μὲν διχῶς, καθ' ἓν μὲν τρόπον φῶ προσέχοντες τὰ μὲν ποιοῦμεν τὰ δὲ οὐδαμῶς, καθ' ἔτερον δὲ φῶ προσέχοντες τὰ μὲν ὑπάρχειν φαμέν τὰ δὲ μὴ ὑπάρχειν καὶ ταυτὶ μὲν ἀληθῆ καθεστῶσαν ταυτὶ δὲ φεύγοντες”.

9 Plutarco, *Stoic. Repug.* 1057; *Adv. Col.*, 1122 B-D.

depende de las cosas, no depende de los datos, sino de uno mismo, soy yo el que decide y no los datos los que me hacen decidir.

La acción se desconecta, así, de cualquier intento gnoseológico de búsqueda de un criterio para las decisiones continuas: imposible, pues, deslindar, claramente, teoría y práctica. Aquí radica la ambigüedad del escepticismo que descubre dos sistemas de enfrentarnos con el mundo, uno automático, primitivo, biológico con un sistema epistemológico básico, que ignora los inconvenientes a la hora de actuar y vivir, y otro altamente cualificado, teórico, evolutivamente reciente y contaminado por el lenguaje como operador y generador de opiniones que no puede obviar las dificultades epistemológicas severas para conocer cualquier cosa. Esta es la terrorífica idea de Frances (2012) en su libro *Scepticism come alive*, quien advierte de este camino sin salida ante estos dos sistemas: “Your biological system knows that the table is brown even though your ‘higher’ faculty does not. The new scepticisms are true for our opinion generators but not for our automatic belief generators” (p. 181).

1. La insensatez del escepticismo radical. Pirrón y las exageraciones como forma de vida

Hay un viejo dicho popular: “en teoría, teoría y práctica son distintas; en la práctica, no”, lo cual podría aplicarse plenamente a la filosofía. En Pirrón, a tenor de lo que nos deja Timón, su discípulo, hay una cierta desesperanza al no poder alcanzar la ataraxia racionalmente, porque ha visto el constante y continuo desacuerdo de los sentidos y de la razón, y por la dificultad de aislar la realidad y reconocerla claramente en un sentido u otro, por todo ello su propuesta era la suspensión del asentimiento, el no más esto que aquello (*οὐ μᾶλλον*).

La mayor objeción que se le ha hecho al escepticismo ha venido por esta vía de la suspensión del juicio y de todas las creencias. La suspensión del juicio, elemento clave de la filosofía escéptica, genera muchas dificultades a la hora de la acción. Si suspendemos todos los juicios y las creencias, la pregunta inmediata es ¿cómo

es posible vivir? Los estoicos avanzaban su crítica en este sentido, pues parece que la formación de creencias es una de las características esenciales de la actividad cognitiva humana.

Ese parece ser el sentido de un texto muy usado en la historia del escépticismo, y de los pocos textos que son aplicables en alguno de sus aspectos a Pirrón de Élide. El texto de Timón citado por Aristócles de Mesina, un aristotélico del siglo II, afirma que las cosas ($\tauὰ πράγματα$), la realidad, según Pirrón, no podía ser conocida eficazmente, pues esta quedaba indeterminada¹⁰, sin estabilidad e indiscernible ($\deltaιδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα$). Para llegar a esta afirmación, antes hemos tenido que llegar a la conclusión de que por naturaleza no conocemos nada, y si no conocemos nada por naturaleza, de nada vale investigar sobre la realidad o el mundo¹¹.

Es el mundo, son las cosas, las que nos hacen dudar y por eso ni nuestras sensaciones, ni nuestras opiniones son verdaderas o falsas. El escéptico Pirrón se desesperaba ante esta afirmación, y declaraba, dogmáticamente, que había que estar sin opiniones, sin prejuicios diciendo acerca de cada una de esas cosas “que no más es que no es o bien que es y no es (a la vez) o bien ni es ni no es”: lo cual le valió los reproches lógicos de romper con el principio de no-contradicción¹².

10 Esta caracterización de la realidad como indeterminada ya aparece en Aristóteles, *Metaf.* IV, 1007 b, 26-29, en un contexto de crítica a esos filósofos, como Protágoras y Anaxágoras, que niegan el principio de no contradicción, y su error está en que creyendo que hablan de lo que es o no es, hablan de lo indeterminado: “Parecen, ciertamente, hablar de lo indeterminado, y aunque creen que se refieren a lo que es, hablan acerca de lo que no es: lo que es potencialmente y no plenamente actualizado es, desde luego, lo indeterminado” (trad. Tomás Calvo), “τὸ ἀόριστον οὐν ἐοίκασι λέγειν, καὶ οἱόμενοι τὸ δὲ λέγει περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν’ τὸ γὰρ δυνάμει δὲν καὶ μὴ ἐντελεχεῖτο τὸ ἀόριστον ἔστιν”.

11 En el texto Aristócles planteaba ya este problema gnoseológico: “Es necesario primero de todo indagar sobre nuestro conocimiento, puesto que, si por naturaleza no conocemos nada, de nada vale investigar sobre lo demás”, “ἀναγκαῖος δ' ἔχει πρὸ παντὸς διασκέψασθαι περὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως· εἰ γὰρ αὐτὸν πεφύκαμεν γνωρίζειν, οὐδέν ἔτι δεῖ περὶ τῶν ὅλων σκοπεῖν”, Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 1-4; Decleva Caizzi, 53; Diels, 9 A 2. Una afirmación sensata para un filósofo que ha estado casi diez años acompañando a Alejandro en sus campañas por Asia, ¿cómo poder decidir sobre las cosas con tan diversos y diferentes puntos de vista, vitales, sociales y filosóficos, cf. Piantelli, 1978, pp. 135-164.

12 Cf. De Garay, 2020, pp. 61-64.

Si nos fijamos bien las discusiones más notables del escepticismo antiguo iban en esta línea, el mundo, las creencias sobre el mundo, la investigación del mundo, la suspensión del asentimiento, el criterio de verdad o las apariencias. Mientras que nociones como la justificación epistemológica, la justificación de la duda o la creencia típicas del escepticismo moderno no desempeñaban un lugar clave en las discusiones escépticas antiguas. Pirrón aquí seguía una línea escéptica presocrática a través de la filosofía abderita¹³ de Metrodoro de Quíos¹⁴ en la que se afirmaba que “nadie conoce nada”, afirmación que puede volverse contra sí misma, es un caso típico auto-refutativo. El dilema gnoseológico que se presentaba no era irrelevante al llevar al escéptico al colapso teórico y dejarlo al borde de la inacción.

Lo interesante de Pirrón es que quería que su vida reflejara su filosofía, y quería romper con esa dificultad típica de la crítica anti-escéptica, evitando así el desafío de la *apraxia*. Sólo nos queda vivir¹⁵: un texto de Pirrón, recogido por Diógenes, muestra perfectamente esta prioridad práctica frente a lo teórico: “que en la confrontación con las cosas se ha de combatir, en la medida de lo posible, primero con las obras y si no, con el razonamiento”¹⁶.

13 Cf. Román, 2019, pp. 325-326.

14 “Metrodoro de Quíos decía que nadie conoce nada, sino que las cosas que creemos conocer, no las conocemos con exactitud, ni es preciso atender a las sensaciones; en efecto, todas las cosas son según la opinión”, “Μητρόδωρος ὁ Χίος ἔφη μηδένα μηδὴν ἐπίστασθαι ἀλλὰ τα ταῦτα, οκούμεν γινώσκειν, ἀκριβῶς οὐκ ἐπιστάμεθα οὐδὲ ταῖς αἰσθήσεσι δεῖ προσέχειν δοκίσει γάρ ἔστι τὰ πάντα”. *Epifanio, Adv. haer., III, 2, 9: DK 70 A 23; cf. Eusebio, Praep. Evang., XIV, 19, 8-9; Migne, P.G., XXI, 1260 B.*

15 Y como muy bien dirá el personaje del *Desasosiego* de Fernando Pessoa (2009), Bernardo Soares, reflexionando sobre la imposibilidad de tener teorías y vivir a la vez, sentencia “pensar es destruir… pensar es descomponer” (p. 362), “Vivir es no pensar”, (p. 374), “narrar es crear, pues vivir es tan sólo ser vivido” (p. 371), “el sagrado instinto de no tener teorías” (p. 369), “ante la realidad de la vida, suenan pálidas todas las ficciones de la literatura y el arte” (p. 378) o la filosofía podríamos añadir nosotros.

16 “Σιαγωνίζεσθαι δ' ὡς οἴόν τε πρῶτου μὲν τοῖς ἔργοις πρός τὰ πράγματα, εἰ δὲ μή, τῷ γε λόγῳ”, *D.L., IX, 66*. Este texto viene inmediatamente después de otro muy famoso en el que algún compañero se mofa de Pirrón, ya que al advertir este la presencia de un perro rabioso, no duda de su percepción, y corre como alma que lleva el diablo para evitar su mordedura: “Igualmente, alterado por el asalto de un perro, dijo a quien le reprimaba que era muy difícil despojarse enteramente de lo que es el hombre”, “καὶ κυνός ποτ’ ἐπενεχθέντος

Sexto Empírico resolverá, técnicamente, este laberinto en el que nos introduce el texto anterior, apelando al sentido común. Así, cuando se trata de decidir entre situaciones que nos ocurren en la vida, no debemos perder de vista lo que nos aparece: “Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin opiniones, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos”¹⁷. Pirrón vive en la indiferencia e impasibilidad (D.L. IX, 66, 67 y 68), con una vida pacífica, sin tener interés por nada o nadie. Esta actitud, rara y letal para la comprensión de los demás ante las exigencias de la vida, o para sus enemigos que encontrarían numerosos elementos de mofa y ridiculez en ella, conforma una imagen de Pirrón indiferente, por un lado, pero educador, por otro, pues intenta armonizar teoría y práctica sin conseguirlo muchas veces y quedando en ridículo frente a sus conciudadanos¹⁸.

Ante las paradojas de su posición, advierte a los que lo critican que es difícil despojarse de lo que es el hombre, y reconoce la imposibilidad de saltar por encima de nuestra propia naturaleza. Dicho de otro modo, como hemos dicho más arriba en teoría, teoría y práctica son distintas, pero en la práctica no, pues hay que actuar aun sabiendo que las cosas pueden presentarse de manera engañosa. Desde un punto de vista gnoseológico, los seres humanos nos confundimos con respecto a las cosas (*prágmatas*), porque estas se presentan de tal forma que nos engañan. Por eso, debemos combatir gnoseológicamente contra el modo, supuestamente claro, en que ellas se manifiestan y contra la aceptación ciega de lo que parecen «ser», es decir, con palabras muy reconocidas en el ámbito filosófico, “de lo que son”.

διασοβηθέντα είπειν πρὸς τὸν αἴτιασάμενον, ὡς χαλεπὸν εἶνι θλοσχερῶς ἐκδῦναι τὸν ἄνθρωπον”. D.L., IX, 66: Decleva Caizzi, 15 B. Este texto viene confirmado por otro de Aristocles que reproduce el mismo testimonio de Antígono, así dice Aristocles: «Antígono de Caristo, que vivió en la misma época y escribió su biografía, dijo que Pirrón, perseguido por un perro, se refugió sobre un árbol, y al burlarse de él los presentes, dijo que es muy difícil despojarse de lo que es el hombre», Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 26: Migne, P.G. XXI, 1253.

17 “Τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχουτες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνεργητοὶ παντάπαισιν εἰναι”. Sexto, H.P., 1 23.

18 Ver nota 15.

Ante esto, la respuesta de Pirrón es exagerada, y muchas veces falta de realidad o pragmatismo, si hemos de creer las anécdotas que cuentan y nos han llegado sobre su vida, pero en el fondo creo que su actitud frente a las apariencias de las cosas está justificada, pues no intenta discutirlas filosóficamente, sino seguirlas, vitalmente, sin convicción¹⁹.

¿Cómo se hace esto? Eso mismo es lo que pregunta Timón en un texto famoso recogido por Diógenes: «Esto, Pirrón, mi corazón desea oír, cómo es que, siendo hombre, vives con tal serenidad, el único que, a la manera de un dios, guías a los hombres»²⁰. Posiblemente, Pirrón, en vez de fajarse frente con los clásicos problemas gnoseológicos del pensamiento tradicional griego (duda, límite del conocimiento, dificultad de un criterio de verdad), traduce todo su aprendizaje dogmático atomista²¹ y lo mezcla con el pensamiento oriental (con el que entra en contacto en la expedición de Alejandro²²), en un tipo de filosofía en la que teoría y praxis se incorporan de forma equilibrada, con el único fin de conseguir, por encima de todo, la ataraxia²³. Así, hay que seguir el fenómeno porque se nos presenta y es lo único que hay, pero no hay que afirmar que representa la verdad, o al verdadero conocimiento, como sí hacen los filósofos dogmáticos.

19 Vid. Sextus, M., XI, 165-166 y P.H., I, 23-24. Sextus dice que el escéptico se comportará según su cultura, su educación y el medio en el que está, criterios que, a juicio de Bett (2019, p. 173-174), serían útiles en la vida cotidiana, pero no en situaciones revolucionarias o cambiantes de manera radical.

20 “τοῦτό μοι, ὃ Πύρρον, ἴμερται ἡτορ ἀκούσαι, πῶς ποτ' ἄντη δέ τ' ἄγεις ράστα μεθ' ἡσυχίης μοῦνος ἐν ἀνθρώπωι θεοῦ τρόπον ἡγειούνεσσον”, D.L., IX, 65; Decleva Caizzi, 61 B; cfr. D.L., IX, 64-65, aquí Timón alaba de nuevo a Pirrón por su modo de vida, ya que teniendo bienes y honores no se dejó corromper por ellos.

21 Posiblemente, esto lo hizo al principio de su vida filosófica influido por el atomismo de Metrodoro, pero esta tarea le resultó irrelevante, a la vuelta de su periplo y su experiencia con Alejandro y la filosofía oriental. Ver Román Alcalá, 2019a, vol. 36, 2, pp. 321-333; en este artículo se demuestra esta conexión.

22 El contacto con los gimnosophistas (sabios desnudos, *faquires*, faqir significa en árabe pobre) o con el bramán Calano en Taxila) le lleva a la imposibilidad de valoraciones inequívocas en el mundo de los objetos (Piantelli, 1978, p. 147).

23 Hay una ataraxia democrática, cf. DK 68 A 167; una epicúrea, D.L., X, 82; y otra pirrónica, por ejemplo, Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 4 ó Sexto, H.P., I, 8.

2. Pragmáticos: la cautelosa y prudente postura del escepticismo académico

Hay un desacuerdo clásico y antiguo entre los escépticos y los dogmáticos o anti-escépticos acerca de la posibilidad de vivir prácticamente el escepticismo, pues eso significaría que los escépticos para tomar decisiones en su vida tendrían que fundamentar o seguir algún criterio epistemológico de cualquier tipo, lo cual produciría una cierta paradoja. Moore mucho más tarde creyó encontrar, de una manera un tanto ingenua, el fallo escéptico en la imposibilidad de dar más valor a los supuestos escépticos que dudan del conocimiento de la realidad, que al conocimiento perceptivo que tenemos de la realidad misma²⁴.

Utilizó un argumento muy conocido hoy sobre las pruebas, irrefutables, que hay y podemos encontrar sobre la existencia de un mundo exterior. En su segunda versión, más afinada que la primera, aportaba una serie de “pruebas de un mundo externo”, con las que pretendía romper la tendencia escéptica a dudar de la realidad. Así argumentaba: si yo digo, A = “aquí tengo una mano”, B = “aquí tengo otra mano” y C = “las manos son objetos externos a mi mente”; no tendríamos más remedio que concluir D = “el mundo externo existe”²⁵. Según él, no habría posibilidad sensata de oponerse a este argumento²⁶. Pero esto no es tan fácil de aceptar como él creía, pues incluso aquellos filósofos que no simpatizan con el escepticismo se han sentido incómodos ante lo que parece ser un rechazo dogmático del desafío escéptico, pues tan dogmático es aceptar que el mundo es indeterminado, sin estabilidad e indiscernible, como aceptar dogmáticamente que, en este caso, estamos seguros de tener una o dos manos sin decirnos por qué estamos seguros de ese conocimiento²⁷, simplemente dicien-

24 Cf. Moore, 1959a, pp. 196-226.

25 Moore, 1959b, pp. 127-150.

26 Como bien demuestra Reed (2019, pp. 63-80), esta idea de Moore no sería más que otro principio de partida dogmático e inconsistente.

27 Sobradamente pruebas de las dificultades de esta argumentación nos las dejó Wittgenstein (1998) en su última obra, inacabada, *Über Gewissheit, Sobre la Certeza*. Ya desde la primera línea, Wittgenstein quiere dejar clara, irónicamente, su postura frente a la crítica de Moore y dice: “Si sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás” (p. 1).

do que sería absurdo negar que tengo una mano. En el fondo, nos moveríamos en dos planos irreconciliables, por un lado, la verdad de unos principios epistémicos escépticos, y por otro, los valores epistémicos de unas creencias que hacen posible la vida.

Teóricamente, llegamos de nuevo a un callejón sin salida, pues o bien somos sabios que sabemos distinguir marcas distintivas de verdad o certeza (Cicerón, *Aad.*, II, 103) como los estoicos proponían a través de las *phantasías kataleptikés* (representación evidente —de la cosa— que nos agarra, nos atrapa con su certeza, y es completa e indudable a la vez), o no podríamos actuar, convirtiendo nuestra vida en pura apraxia (sin acción). Arcesilao, muy práctico, reconocía que el sabio no podía aceptar meras opiniones o creencias sin estar fundamentadas mínimamente de manera adecuada, pero también aceptaba que era imposible reconocer una fantasía cataléptica tan evidente que nos conectase con la verdad con convicción. En teoría, era imposible encontrar un seguro que nos llevase al asentimiento en la decisión moral, pero en la práctica, después de activar la *epoché* gnoseológica, el escéptico tenía que actuar y hacer que la acción fuese posible sin asentimiento. Actuar sin fundamentar, ese es el reto. Sexto creo que lo entendió muy bien cuando de manera argumentativa al hablar sobre Arcesilao decía lo siguiente:

Arcesilo afirma que el que suspende el juicio sobre todas las cosas regulará sus inclinaciones, sus aversiones y sus acciones en general por el criterio de lo razonable ($\tau\varphi\ \varepsilon\bar{\nu}\lambda\bar{\gamma}\omega$), y procediendo de acuerdo con este sistema actuará bien; de hecho, la felicidad resulta de la prudencia, pero la prudencia se ejercita en la acción recta; y la acción recta es aquella que, una vez realizada ($\pi\rho\alpha\chi\theta\bar{e}\bar{v}$), posee una razonable justificación. El que, por tanto, atiende a lo razonable actuará rectamente y será feliz.²⁸

Tejedor (1996, pp. 287-288) presenta claramente las dos diferentes posturas de Moore y Wittgenstein sobre el escepticismo y analiza la crítica de Wittgenstein al argumento de Moore.

28 “φησίν ὁ Ἀρκεσίλαος ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶν τὰς πράξεις τῶν εὐλόγων, κατὰ τοῦτο τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ

El texto parte de la suspensión del juicio, que no es una limitación a la posibilidad de acción. Para el académico no hay apraxia en el escéptico, no hay no-acción, en ninguna de las dos versiones clásicas. Ni la exagerada que afirma que el escepticismo es incompatible con la acción racional ya que para los estoicos el conocimiento era necesario para la acción²⁹, ni la más equilibrada según la cual el escepticismo si no da su asentimiento y consentimiento a lo conocido no es capaz de ejecutar ninguna acción, ni impulso hacia la misma³⁰: advirtiendo así que, si el escéptico socava nuestra capacidad de asentir, también anula nuestra capacidad de actuar³¹.

Ambas fórmulas son rechazadas, como hemos visto, por los escépticos académicos con una propuesta de mínimos reconocida por Sexto, ya que como observa, para ellos las cosas no son buenas ni malas, sino plausibles o probables, es decir los académicos se afellan a las mayores o menores *probabilidades* de que las cosas sean buenas o malas, y no a la esencialidad de la bondad o maldad, y así pueden vivir de manera insegura, pero activa.

3. Sexto Empírico: seguir sin dogmatismo los imperativos de la vida

Sexto, el tercer ejemplo de lo que estamos defendiendo, refleja la época que vive. Su escepticismo es un resumen frío y científico de las antiguas doctrinas escépticas. Los escépticos de este periodo son médicos, lo cual significa que intentarán sustituir las teorías por la medicina, son representantes de una especie de conocimiento basa-

εύδαιμονίαν περιγινέσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κεῖσθαι ἐν τοῖς κατόρθωμασιν, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὐλογὸν ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατόρθωει καὶ εὐδαιμονήσει”, Sexto, *M.*, VII, 158.

29 Cf. Orígenes, *Princ.* 3, I-5; SVF, 2, 988; Long-Sedley, 2012, vol. 2, 53 A. Todo animal racional, según Orígenes, tiene logos porque juzga las representaciones (impresiones) y las distingue rechazando algunas y aceptando otras y actúa en consecuencia.

30 Cf. Plutarco, *St., rep.*, 1057A; SVF, 3, 177; Long-Sedley, 2012, vol. 2, 53 S, véase también Cicerón, *Acad.*, II, 108.

31 Ya hemos demostrado argumentativamente que se puede actuar sin asentir a la acción, sin sentirse identificado moralmente con la acción que hemos seleccionado más probable, ver Román-Alcalá, 2019b, pp. 265-272.

do en la observación, de una ciencia en cierres, son, formalmente, casi puros fenomenistas, pues la filosofía es sustituida por la observación o por la experiencia (*τήρησις*)³². Parece que Sexto es de los primeros en utilizar este término del verbo *τήρεω*, tradicionalmente ligado a la guarda o tomar cuidado de las cosas, como un término empírico en el sentido de observar, percibir, advertir.

Esta es la idea que bulle en la cabeza de Sexto cuando nos propone su programa en un texto ya citado: “Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin opiniones, siguiendo la experiencia en lo que concierne a la vida, ya que no podemos estar completamente inactivos”³³. De nuevo la *praxis* se superpone, se sobreponen a la teoría hasta crear un término para que no haya duda de a lo que se refiere κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν, y además esto no lo deja impreciso, tiene claro a lo que se refiere, pues esta experiencia vital consiste en cuatro reglas: primero, ἐν ὑφηγήσει φύσεως, seguir el consejo o la guía de la naturaleza, dejarse llevar por lo natural, segundo ἐν ἀναγκῇ παθῶν, aceptar la obligatoriedad, la fatalidad, la necesidad de las pasiones, la tercera ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἔθῶν, aceptar el legado o la herencia de las costumbres y las leyes y por último, el aprendizaje de los saberes, de las ciencias o las artes, ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν³⁴.

Y cada uno lo explica, pues según nuestra naturaleza somos capaces de pensar y de sentir como seres humanos y no como animales, pero hay una serie de necesidades que no podemos obviar, por la sed nos encaminamos a la bebida y por el hambre a la comida, también aceptamos por un pacto implícito o explícito que las leyes y costumbres marcan unas definiciones que aceptamos, así nos ponemos de acuerdo en lo que significa ser bueno y piadoso o malo e impío. Por

32 Teodas parece que fue el primero que usó la palabra *τήρησις* (observación) para significar lo que hasta ese momento se llamaba *αὐτοψία* (acción de ver por sus propios ojos). Teodas que escribió dos obras *Εἰσαγωγή* y *Κεφάλαια* conocidas y criticadas por Galeno (Cf. Galeno, *De libr. Propri. IX*, vol XIX, p. 38) creía que el conocimiento médico debía producirse por la observación, pero añadía que no solo hay que acumular sólo observaciones, sino utilizar la razón para evaluarlas, cf. Galeno, *De subfiguratione empirica*, p. 41.

33 “Τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπει μὴ δυνάμεθα ἀνενέφηγητοι παντάπαιοι εἶναι”, Sexto, *H.P.*, I 23.

34 Cf. Sexto, *H.P.*, I, 23-24.

último, observamos que los seres humanos somos capaces de aprender, y aprendemos unas artes o unas técnicas que son útiles para la vida y nos instruimos en ellas³⁵. Por ello, habrá que decir que el fin del escepticismo, entendiendo por fin, lo que en un momento determinado guía nuestras acciones y nuestros razonamientos en la vida³⁶ es la ataraxia, la tranquilidad de ánimo y la moderación en nuestras necesidades. Un objetivo o fin muy pragmático en su construcción y nada ideal. Esa es la norma del equilibrio entre razones y acciones, de la ponderación, el equilibrio, la sensatez y la moderación porque hemos visto el continuo desacuerdo de los sentidos y la razón, y tomar partido con vehemencia por algo es equivocarse absolutamente en todo.

Seamos felices, pero de manera indiferente, sin estar seguro de las cosas, actuando en cada caso como nos guie nuestra naturaleza, siendo prudentes en nuestras elecciones y moderados en nuestras necesidades. Y esto porque para Sexto, sensatamente, para cada razonamiento teórico puede haber un razonamiento teórico opuesto, de igual fortaleza (*H.P. I*, 10). La realidad o verdad de las cosas parece ser inaccesible y la posibilidad de tener una certeza definitiva es una imposibilidad del pensamiento³⁷. Sexto insiste en que el escepticismo no puede aceptar o rechazar dogmáticamente ninguna

35 Esta idea parece que hoy se ha roto en el ámbito de las nuevas tecnologías, pues ha desaparecido ese principio ligado a la naturaleza que nos había orientado, así, últimamente, aprendemos cosas que sólo tienen sentido en un ámbito o mundo virtual, pero que no tienen ninguna conexión con los procesos vitales de nuestra vida.

36 “Y lo siguiente será tratar sobre el fin de la corriente esceptica. Ahora bien, un *fin* es ‘aquellos en virtud de lo cual, por un lado, hacemos o pensamos todas las cosas, mientras que el mismo, no es en virtud de ninguna de ellas (es ajeno a todas ellas)’. Pues bien, desde ahora decimos que el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu en lo que es según la opinión, y en la moderación en lo que es por necesidad” (“Τούτοις ἀκόλουθον ἀν εἴη καὶ περὶ τοῦ τέλους τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς διελθεῖν. ἔστι μὲν οὖν τέλος τὸ οὐ χάριν πάντα πράττεται ἡ θεωρεῖται, αὐτὸ δέ οὐδενὸς ἐνεκα, ἡ τὸ ἔσχατον τῶν ὄρεκτῶν. Φαμέν δὲ ἄχρι νῦν τέλος είναι τοῦ σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν καὶ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοτάθειαν”), Sexto, *H. P. I*, 25

37 Hay una anécdota en la película *Shooter* de Antoine Fuqua que refleja bien este hecho: el Sr. Rate, hombre sabio, conocedor de la vida (y uno de los mayores expertos en armamento) le dice al sargento Bob Lee Swagger: “el mundo no es lo que parece, hombre, métetelo en la cabeza, cuando creas que estás seguro, entonces es cuando te equivocas”.

impresión, ni afirmar o rechazar en su fundamento nada sobre los conceptos o las teorías. Esa es la tarea del escéptico: la investigación continua que impide que el pensador o el médico o el científico se encuentre en un estado de inactividad mental, psicológica o física (*ἀνενεργεσία*), y por eso decide, a posteriori, suspender el juicio ante todo para no enfrentarse con el riesgo de equivocarse en algo, pero esa *ἐποχή* no impide la actividad³⁸.

Y por eso Sexto tiene claro que frente a la vida, el filósofo escéptico no puede estar inactivo y para ello debe encontrar un criterio, el fenómeno, las apariencias, que guíen de manera metódica y empírica nuestra vida: “Era de hecho necesario que el filósofo aporeítico, al no querer estar del todo inerte e inactivo en las actividades de la vida, debe tener un criterio tanto de elección como de renuncia, esto es, lo que aparece, como también testimonió Timón diciendo: ‘Mas, lo que aparece siempre se impone, donde quiera que se presente.’”³⁹.

Sexto nos está advirtiendo, con mentalidad actual, que el empirismo es una fuente fundamental de conocimiento, subrayando al mismo tiempo, y esto es lo interesante, la relatividad de todos los datos que nos llegan a través de esas apariencias, y la imposibilidad de los seres humanos de poner nuestra certeza absoluta en ellos. La dialéctica entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación nunca tiene fin, la ciencia o la filosofía, por tanto, proporcionan elementos insuficientes, y por eso Sexto advierte que, aunque siempre estemos investigando constantemente la realidad sin llegar a conclusiones, el fenómeno, las apariencias deben ser aceptadas, pues, aunque no puedan proporcionar la verdad, sí pueden proporcionar una guía para la vida.

38 Sexto está muy preocupado por esta cuestión, de ahí que expresiones como *σκεπτική δύναμις* (por ejemplo, *H.P.*, I, 8, 13-16, 28, 30, 197-198, etc., y *M.*, VII, 1, 27, 343, 433 etc.,) *σκεπτική ἀγωγή* (por ejemplo, *H.P.*, I, 3, 19, 29, 36, 189, etc.,) quieren conjurar el peligro de pensar en el escepticismo como una filosofía, un conjunto de teorías o doctrinas condenadas a la inactividad, por eso lo presenta como una orientación o capacidad, como un método o facultad o forma de filosofar y de vivir.

39 “καὶ ἀνάγκην γάρ ἔδει τὸν ἀπορητικῆς φιλοσοφοῦντα, μὴ εἰς τὸ παντελές ἀνενέργητον ὄντα καὶ ἐν ταῖς κατὰ τὸν βίον πράξεσιν ἀπρακτον, ἔχειν τι κριτήριον αἱρέσεως ἄμα καὶ φυγῆς, τουτέστι τὸ φαινόμενον, καθὼς καὶ ὁ Τίμων μεμαρτύρηκε εἰπών «οὐλλὰ τὸ φαινόμενον πάντη σθένει, οὐτεπερ ἔλθῃ», Sexto, *M.*, VII, 30: Decliva Caizzi, 63 B.

4. Un escepticismo socializado

El escéptico, pues, puede vivir sin dogmatizar, pero no sin actividad, los escépticos no pueden ser apáticos, sin pasiones e inactivos a pesar de los desacuerdos morales que existen a la hora de decidir, en un sentido u otro, nuestras acciones. A pesar del desacuerdo tenemos que actuar, aun sabiendo que no hay criterios para decidir entre estos desacuerdos, sino que más bien, en la práctica, solo probabilística o razonablemente podemos actuar, sin estar seguros de la verdad o falsedad de nuestras decisiones. Lo cual significará establecer, con base a estos desacuerdos morales⁴⁰, que los juicios morales carecen de una justificación veritativo-funcional.

Y creo que, a pesar de la compleja estructura de estos argumentos escépticos basados en el desacuerdo, el escepticismo moral es ciertamente persuasivo, pues la mayoría de nosotros en la práctica, aplicamos un escepticismo socializado a la hora de resolver los problemas morales y tomar decisiones con base a los argumentos más razonables y persuasivos. Dicho de otro modo, en teoría podemos afinar y debatir sobre los problemas morales o cognoscitivos, y de hecho podemos debatir también sobre algunos temas recurrentes en los que ni siquiera los escépticos llegan a ponerse de acuerdo. Por ejemplo, el recurrente tema del debate sobre el naturalismo en el escepticismo griego: por un lado, sabemos que el escéptico se opone al naturalismo moral, pues no hay, a su juicio, ninguna proposición moral que se haga realidad mediante características objetivas del mundo, independientes de la opinión humana, pero, por otro, lo defiende, al seguir de manera amistosa y considerada las costumbres, modos o maneras (sociales, morales...) de los sitios en que vives⁴¹ (el “allí donde fueres, haz lo que vieres”, propio del refranero español). Estas dos posturas son, a priori, contradictorias, y nadie puede defendirlas a la vez, en un momento dado.

40 Cf. Joyce, 2018, pp. 141-162.

41 Vid. Joyce, 2018, p. 141.

Pero en la práctica, cada situación es nueva, así lo entendían los académicos cuando utilizaban el término *πιθανός* no tanto como criterio del conocimiento, sino como criterio para la acción, como forma de romper la *ἀπραξία*, la falta de decisión en la vida práctica⁴². El término *πιθανός* deriva de *πειθέσθαι* y significa exactamente *lo que inspira confianza, lo que persuade*, de ahí que el verbo *πείθω* sea *convencer, persuadir* de algo, para Cicerón ese término refleja primero, la necesidad que tenemos de conducirnos en la vida, sin seguridades, sencillamente a través de nuestras decisiones morales⁴³, y después una guía para el conocimiento y la disertación.

Y también lo entendía así Sexto⁴⁴ al afirmar que ninguna doctrina moral dogmática puede proporcionarnos una vida feliz, ya que obliga a los seres humanos a decidir absolutamente, produciendo en nosotros una angustia moral que impide el sosiego y la tranquilidad. Cada dogmatismo exige de sus seguidores buscar el bien y evitar el mal, previamente definido, con elecciones y rechazos. Y afirman que no se puede perseguir otra cosa que la que ellos proponen, ni incluso siendo conscientes de que pueden producir males mayores, lo cual obliga a elegir angustiosamente entre opciones. Sexto ejemplifica magistralmente esta idea valiéndose de otra metáfora médica: “Y así, como el médico que cura una pleuresía, pero provoca una neumonía, o que ataja un ataque de locura, pero deja en su lugar una letargia, no elimina el peligro, sino que lo transfiere a otro lado, así también el filósofo que introduce una angustia en lugar de otra no ayuda a quien está angustiado”⁴⁵.

42 En esta línea, aunque advirtiendo que nunca pudo Carnéades sortear las objeciones de su criterio, se expresa Bett, 1989, pp. 71, 76 y 90.

43 Cicerón, *Acad.*, II, X, 32.

44 Sexto, *M.*, XI, 131-140.

45 “ώς οὖν ὁ ιστρός ἀνατρών μὲν πλευρῶν ποιῶν δὲ περιπνευμονίαν, ἢ ἀνασκευάζων μὲν φρενῆτιν ἀντειάγων δὲ ληθαργούν, οὐκ ἀπαλλάττει τὸν κίνδυνον ἀλλ’ ἐναλλάττει, οὔτω καὶ ὁ φιλόσοφος ἐτέραν ταραχὴν ἀνθ' ἐτέρας εἰσηγούμενος οὐ βοηθεῖ τῷ ταραττομένῳ”, Sexto, *M.*, XI, 136-137.

Conclusión

A veces buscamos en el raciocinio una solución que este no puede dar. La solución la da la vida misma, que mezcla el conocimiento intuitivo con el racional y se guía por lo que aparece. Nadie necesita demostrar por vía racional o con algún criterio de verdad, que en la mayoría de las ocasiones ayudar al prójimo es mejor que estrangularlo (y aunque pueda equivocarme, parece que es mejor lo primero a lo segundo), pero siempre tengo que estar atento a lo que se me presenta, para no cometer el error de dejar que el prójimo me estrangule a mí. Por eso, no actuamos con principios establecidos en la mayoría de ocasiones, sino que actuamos con este escepticismo socializado, con este “mirar con cuidado” que todos activamos dejándonos convencer con los datos que tenemos⁴⁶, de manera relativa, asimilando que lo probable o lo plausible o lo razonable en cada situación decide que actuemos en una dirección u otra, y todo presidido por lo que se nos aparece, por el fenómeno. Es evidente, que algunos sí que actúan con principios establecidos e inamovibles, pero estos cuando se equivocan, al tener principios absolutos o dogmáticos, se equivocan absolutamente⁴⁷.

Para concluir este capítulo, podríamos reconocer que, en teoría, el escéptico puede vivir sin ninguna creencia, orientación o inclinación, pero en la práctica, esto parece imposible. Como seres humanos que tenemos una naturaleza y que nos guiamos por lo que se nos aparece o nos parece más conveniente o plausible es indispensable poder decidir para tomar medidas en las diferentes maneras de actuar frente al mundo. Cuando realizamos una acción, nuestra mente humana forma diferentes creencias (orienta-

46 Esas orientaciones o inclinaciones o hasta creencias, aunque yo no las llamaría así, al menos en un mínimo porcentaje se tienen que dar en el ser humano, ver Clej, s.f., pp. 11-13.

47 Ese es el sentido que tienen las palabras de Galeno cuando afirmaba antes sus discípulos, que ni aun en los asuntos más establecidos estaban libres del error, de equivocarnos en ellos, cf. *De opt. doctr.* p. 179, 1, 3-10 = p. 92, 1, 1-11: Περὶ μηδενὸς πράγματος ὄρισασθαι μηδὲποφίνασθαι βέβαιως (“Sobre ninguna cosa que es explicada, no pronunciarse concluyentemente”).

taciones, inclinaciones) que nos pueden servir para la acción. Creencias de las que no podemos decir que sean verdaderas, con lo cual tendríamos que inventar un nuevo término, pero que son la base de nuestro comportamiento. El escepticismo sería así coherente en la práctica, pero ficticio en la teoría⁴⁸, aunque ciertamente imbatible por procedimientos lógico-ontológicos seguros e indudables.

La filosofía dogmática (reducida cada vez más a la política) juega con los conceptos, con la divertida pretensión de resolver, porque ella cree que lo resuelve, el problema de la paradójica e incierta vida humana. Tolstoi al final de su Ana Karenina y refiriéndose a los filósofos racionalistas dice que juegan con sus conceptos: “como niños empalagados del alimento cotidiano (y sano diríamos nosotros), preferimos golosinas indigestas”⁴⁹. Acepto –sigue sugiriendo Tolstoi al final del libro– mi limitación y mi imperfección, acepto que solo puedo decidir teniendo en cuenta la observación y las apariencias y con ideas incompletas, pero entonces –sugerimos nosotros–, cuando tomemos alguna decisión moral o de otro tipo, tendré el casi convencimiento de que mi vida interior estará libre de angustias y terrores, asumiendo mi incertidumbre no como algo negativo sin posibilidad de verdad, sino como algo positivo exento de la mayoría de los errores. No estamos ante una moral heroica, no señor, pero si te encuentras con un escéptico posiblemente no estarás preocupado por acertar plenamente, que es lo que produce el aplauso, sino por evitar los errores que son los que producen el llanto.

48 De manera pesimista o irónica, esta es la tesis de Frances (2012, pp. 182, 199-203). Sin solución, el escepticismo sería en un sentido verdadero y en un sentido falso, en la práctica el escéptico de una manera u otra se ve obligado a vivir y a actuar con opiniones sobre las cosas, mientras que en la teoría los argumentos acierran y fallan por alguna u otra razón: “Then, the Ambiguity Solution must be that that belief token amounts to knowledge when considered one way but not when considered another way. I don’t know what that could mean, or why it isn’t a sceptical solution”.

49 Tolstoi, 1969, p. 616.

Bibliografía

- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford University Press.
- Barnes, J. (1983). The beliefs of a Pyrrhonist. *Elenchos*, 4, 5-43.
- Barnes, J. (1990). *The Tools of Scepticism*. Cambridge University Press.
- Bett, R. (1989). Carneades' Pithanon: a reappraisal of its role and status. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 7, 59-94.
- Bett, R. (2019). Le scepticisme ancien. Est-il viable aujourd'hui? En D. Machuca y S. Marchand (Eds.). *Les Raisons du doute* (pp. 153-177). Classiques Garnier.
- Bett, R. (2021). *How to Be a Pyrrhonist. The Practice and Significance of Pyrrhonian Skepticism*. Cambridge University Press.
- Burnyeat, M. F. (1980). Can the Sceptic live his scepticism? En M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (Eds.). *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology* (pp. 20-53). Oxford Clarendon Press.
- Burnyeat, M. F. (1984). The Sceptic in his place and time. En R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (Eds.). *Philosophy in History* (pp. 225-254). Cambridge University Press. Existe una traducción española de este artículo de R. Parellada en la revista *Anales del seminario de metafísica*, 27, pp. 273-306.
- Burnyeat, M. F. y Frede, M. (Eds.). (1997). *The Original Sceptics: A Controversy*. Hackett.
- Clej, S. (s.f.). Is Ancient Scepticism Practically Coherent? <https://www.academia.edu/10944409/Is>
- Cicerón (1885). *Académicas*, edición de J. Reid., *M.Tvlli Ciceronis Academica*. Macmillan and Co.
- De Garay, J. (2020). Metafísica gamma: acción y significado, en R. Román-Alcá y M. Molina Barea (Eds.). *Rura Cano, Rurisque Deos: Homenaje a José Luis Cantón* (pp. 49-73). UcoPress.
- Epifanio (1987-1993). *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I-III*. E. J. Brill.
- Eusebio de Cesarea. *Praeparatio Evangelica*. Ed. Th. Gaisford, 4 vol., Oxford 1843; ed. E. H. Gifford, 4 vol., Oxford 1903; ed. K. Mras, Berlin 1956.
- Frances, B. (2012). *Scepticism Comes Alive*. Oxford Clarendon Press.
- Frede, M. (1984). The sceptic's two kinds of assent and the question of

- the possibility of knowledge. En R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (Eds.). *Philosophy in History* (pp. 255-278). Cambridge University Press. Existe una traducción española de este artículo de R. Parellada en la revista *Anales del seminario de metafísica*, 27, pp. 248-271.
- Galen (1964-1965). *Opera Omnia, ed. et trad. Latine*, K. G. Kühn, 20 vol. Leipzig, 1821-1833, (reimpr. 1964-1965).
- Joyce, R. (2018). Arguments From Moral Disagreement to Moral Skepticism. En D. Machuca (Ed.). *Moral Skepticism. New Essays* (pp. 141-162). Routledge.
- Laursen, J. C. (2004). Yes, Skeptics Can Live Their Skepticism and Cope with Tyranny as Well as Anyone. En J. R. Maia Neto y R. H. Popkin (Eds.). *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought*. Humanity Books.
- Laursen, J. C. (2009). Escepticismo y política. *Revista de Estudios Políticos*, 144, 123-142.
- Laursen, J. C. (2019). Ancient Skepticism and Modern Fiction: Some Political Implications. *Elenchos*, 40, 199-215.
- Long, A. A. y Sedley D. N. (2012). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge University Press.
- Machuca, D. (Ed.). (2018). *Moral Skepticism. New Essays*. Routledge.
- Machuca, D. y Marchand, S. (Eds.). (2019): *Les Raisons du doute*. Classiques Garnier.
- Machuca, D. y Reed, B. (Eds.). (2018). *Skepticism: From Antiquity to the Present*. Bloomsbury Academic.
- Mates, B. (1996). *The sceptic Way*. Oxford University Press.
- Moore, G. E. (1959a). Four Forms of Scepticism. En G. E. Moore. *Philosophical Papers* (pp. 196-226). George Allen & Unwin.
- Moore, G. E. (1959b). Proof of an External World. En G. E. Moore. *Philosophical Papers* (pp. 127-150). George Allen & Unwin.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of Desire. Theory and practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press. Existe traducción castellana, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Ediciones Paidós, 2003.
- Origen (1913). *On Principles*. Koetschau.
- Pajón Leyra, I. (2019). Anaxarco de Abdera: *Adiaphoría* y criterio de verdad en el umbral de la época helenística. *Revista Archai*, 27, 1-24.

- Pessoa, F. (2009). *Libro del desasosiego*, traducción y edición de Ángel Crespo. Seix Barral.
- Pirrone (1981). *Testimonianze*, a cura de F. Decleva Caizzi, Napoli.
- Piantelli, M. (1978). Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone di Elide, *Filosofia*, 29, 135-164.
- Plant, B. (2004). The End(s) of Philosophy: Rhetoric, Therapy and Wittgenstein's Pyrrhonism. *Philosophical Investigations*, 27, 3, 222-257.
- Plutarchus (1938). *Quaestiones convivales* (612c-748d) (0007: 112). En C. Hubert (Ed.). *Plutarchi moralia*, vol. 4. Teubner. Repr. 1971. Stephanus, p. 636, s. A, l. 2.
- Reed, B. (2019). Skepticism as a way of life. En K. McCain y T. Poston (Eds.). *The Mystery of Skepticism* (pp. 63-80). Brill.
- Román-Acalá, R. (2009). Pyrrho of Elis and indifference as therapy from philosophy. *Philosophical Inquiry*, vol. XXXI, 104-120.
- Román-Acalá, R. (2019a). El escéptico Pirrón de Élide: el último presocrático y su conexión con la escuela de Abdera. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36, 2, 321-333.
- Román-Acalá, R. (2019b). *Sexto Empírico: la liberación de la angustia en la decisión moral*. En J. Piquero, P. de Paz y S. Planchas (Eds.). *Nunc est Bacchandum: Homenaje a Alberto Bernabé* (pp. 265-272). Escolar y mayo Editores.
- Sexto Empírico (1933). *Sextus Empiricus*, with an English Translation by R. G. Bury, vol. I-IV. 1 ed. London. Repr. 1939, 1955, 1961, 1967, 1976.
- Spinelli, E. (2009). Una vita disincantata: *bios e philosophia* nello scetticismo antico. En F. De Luise (Ed.). *Il Bios dei filosofi. Dialogo a più voci sul tipo di vitapreferibile* (pp. 107-126). Ed. Università degli Studi di Trento.
- Svavarsson, S. H. (2019). Les actions du sceptique selon Sextus Empiricus (*PH I 21-24*). En D. Machuca y S. Marchand (Eds.). *Les Raisons du doute* (pp. 29-48). Classiques Garnier.
- Tejedor Palau, M. A. (1996). La crítica de Wittgenstein al escepticismo: Moore y *Sobre la Certeza*. *Anales del Seminario de Metafísica*, 30, 287-296.
- Tolstoi, L. (1969). *Ana Karenina*. Círculo de Lectores.
- Wittgenstein, L. (1969). *Über Gewißheit*. Basil Blackwell. Existe traducción española *Sobre la Certeza*, Gedisa Editorial.

CAPÍTULO VII

PIRRÓN, TIMÓN Y LAS VOCES (¿KAMIKAZES?)

Ma. Fernanda Toribio Gutiérrez

1. Preámbulo

Según la tradición biográfica recogida por Diógenes Laercio (IX 64), Pirrón hablaba consigo mismo. Alguien, algún día, lo sorprendió. A su vez sorprendido, le preguntó por qué. Pirrón, entonces, contestó que se “ejercitaba en ser útil” (*μελετᾶν χρηστὸς εἶναι*)¹. Dos cuestiones —que constituyen los ejes más básicos de este capítulo— saltan a la vista. Primero, tomando en cuenta que se trataba de un “ejerci-

1 “καταληφθεὶς δέ ποτε καὶ αὐτῷ λαλῶν καὶ ἐρωτηθεὶς τὴν αἵτιαν ἔφη μελετᾶν χρηστὸς εἶναι”. Luego veremos que *χρηστός* es a veces traducido como “bueno” (ej. Mensch), aunque no necesariamente en el sentido moral que le conceden algunos. Para la *Vida de Pirrón* (DL IX 61-116) utilicé en adelante la traducción de Correa y Sánchez (2013). Para el resto de las *Vidas* (incluyendo los párrafos dedicados a Timón) utilicé como referencias la versión anglosajona de Pamela Mensch (2018) y la castellana de Bredlow Wenda (2010). Para el texto griego tomo la edición revisada de Dorandi (2013). Cuando haga referencia a los párrafos de las *Vidas* en los que, a su vez, se cite las *Sátiras* de Timón, tengo en cuenta también la traducción de Di Marco (1989), cuya nomenclatura, ya canónica al igual que la de Declava (1981a), sitúo junto a la referencia bibliográfica estándar cuando así me parece necesario.

cio” (<μελέτη), de una práctica², cabe preguntarse por su contenido. Es decir, ¿se trataba de una simple conversación aleatoria como la que a veces se tiene con una misma cuando se está reflexionando? ¿De un diálogo filosóficamente dirigido, de un dedicado diálogo interior? ¿De un ejercicio de dialéctica como el practicado en las escuelas de retórica con el único propósito de adquirir destreza en las discusiones? Segundo, tomando en cuenta que la utilidad (<χρηστός>) se dice de muchas maneras, es decir, posee una infinita variedad de objetos relationales, cabe preguntarse por su *télos*: ¿útil para el mundo, para la ciudad, para su hermana Filista (con quien vivía piadosamente y lavaba cerdos en el mercado³)? ¿Útil, quizás, para las investigaciones filosóficas y el combate erístico? ¿Útil para el combate cotidiano de la vida con los demás, para el propósito de tener

-
- 2 De hecho, la segunda acepción de la palabra en el LSJ, junto con “ejercicio”, es “práctica”. Creo que en conjunto ambos términos reflejan bien el sentido de un tercero que, sin embargo, no aparece directamente asociado al pirronismo en el cuerpo de las *Vidas: ἀσκητοί*. Al igual que μελέτη, ἀσκητοί evoca la idea de la filosofía como forma de vida en la antigüedad tal y como, por ejemplo, la ha desarrollado Pierre Hadot (2006) desde el punto de vista de los “ejercicios espirituales”: prácticas que abarcan la totalidad de la vida psíquica del sujeto y que tienen como finalidad su radical transformación. El énfasis es importante porque el carácter de ἀσκητοί del pirronismo no es tan evidente como quizás el de escuelas helenísticas como el estoicismo en las que (continuando con los términos de Hadot) discurso y forma de vivir, discurso y acto, acto y principio (o conjunto de principios) se relacionan entre sí bajo el modelo interdependiente de la simbiosis. Lo que encontramos en el pirronismo, no obstante, sobre todo en el de Pirrón y Timón, se parece más a un desplazamiento que a una interdependencia. El tema es amplio y existen tantas posturas al respecto como retratos filosóficos de Pirrón se han elaborado a través de la historia. Sin embargo, cuando hablo de desplazamiento, tengo en mente algo similar a lo que escribe Lozano (2021, pp. 24-37): “vida en lugar de doctrina” (cursivas mías).
- 3 La hermana Filista aparece junto a Pirrón en un par de anécdotas (DL IX 65; Arist. *ap. Eus. praep. ev.* XIV. 18, 26) atribuidas a Eratóstenes. Diógenes sitúa a la par, como parte de la misma información, la noticia sobre la venta del cerdo que debió venir de la misma fuente y que, en este sentido, se relaciona con el papel general jugado indirectamente por Filista. Hago este pequeño guiño como parte de la retórica de las preguntas, pero también para posicionar desde ahora el terreno de la vida ordinaria en el que florece la imagen de Pirrón, por más inalcanzable que parezca de inicio en los fragmentos conservados de su profeta (sobre todo: M 1 305 y DL IX 65; Decleva T61D y 65, respectivamente). Hay aquí que pensar, por ejemplo, en lo escrito por Warren (2002, pp. 113 y ss.) o por Lozano (2021, p. 34) más que en las ideas de Sexto (PH 1 21-24) en torno a la vida según el seguimiento de las costumbres.

una vida tranquila, sin perturbaciones e impasible? Útil, entonces, *respecto a qué*. Cabría incluso preguntarse, aunque sólo en un tercer momento, cómo es que esa práctica específica se relaciona con esa específica finalidad. Es decir, cómo es que el ejercicio de una voz que recursivamente pronuncia su sonido en solitario (*“dialogo silenzioso dell’anima con se stessa”?*, Brancacci, 1981, p. 222) puede, por ejemplo, dar pie a un estado de ánimo, a una disposición.

Tanto la anécdota de IX 64 como las preguntas que de ella se desprenden son interesantes en la medida en que pueden dar luz (o alguna luz, aunque sea imaginaria) al problema de la relación (siempre complicada, a veces “tortuosa”; Correa, 2021, p. 39) que mantiene el pirronismo con el lenguaje, en particular, con el lenguaje asertórico. En el panorama más amplio de la obra de Sexto Empírico esta relación está llena de posibilidades. Sin embargo, en el caso de Pirrón (del pirronismo original)⁴ no hay más que vacío: pasajes dispersos aquí y allá en algunas secciones en el libro IX de las *Vidas* de Diógenes Laercio, difíciles de interpretar tomados en sí mismos, y un par de líneas cruciales, aunque breves al fin, transmitidas por Aristocles. Al menos en parte, esto se debe a que aún si aceptamos la unidad de una tradición que, mutando como hidra de tres cabezas, de Pirrón y Timón llegara a Enesidemo y posteriormente a Sexto Empírico, los contextos filosóficos de un extremo a otro son muy diferentes. Por lo tanto, las *personalidades* filosóficas también lo son. De entre todas las diferencias, la que más importa en este trabajo es la que tiene que ver con la actitud que, según las ilustraciones literarias de Timón en las *Sátiras* y las *Imágenes*, Pirrón mantenía con el eje del discurso. En particular, la indiferencia que profesaba por las investigaciones y discusiones filosóficas tradicionalmente entendidas. En el contexto del pirronismo temprano,

⁴ Esto es, del pirronismo temprano, es decir, Pirrón y Timón. En esta categoría caben también los primeros discípulos de Pirrón enumerados por Diógenes Laercio en IX 68 de los que, sin embargo, no se sabe prácticamente nada. Más adelante, en IX 115-116, Diógenes presenta una serie de discípulos (o quasi discípulos) que de Timón llegan a Sexto, pero no tiene ninguna importancia para el desarrollo de este escrito. Sobre las dificultades de vincular a Pirrón con los personajes de estos últimos párrafos, véase, por ejemplo, Román, 2012, pp. 111-130.

esta indiferencia posee un carácter más bien existencial y práctico que epistemológico, pues no parece estar mediada (ni necesitar la mediación) de ninguna clase de postura (ni laxa ni contundente) en torno a las posibilidades del conocimiento y la potencia que, en dado caso, puede o no atribuirse al lenguaje a la hora de trasmitir un contenido proposicional de cualquier índole. Al contrario, el Pirrón que Timón representa es libre de cualquier servilismo, sobre todo de aquel que los dogmáticos profesan alrededor de la verdad, tanto por su consecución como por su búsqueda. Si se quiere, en este sentido, un Pirrón emancipado de la filosofía que guarda en sí la ambivalencia de quien posee sin poseer una sabiduría que, al momento de asumirse como tal, deja de serlo⁵.

Digo que esta diferencia es la más significativa porque coloca la discusión sobre el lenguaje en un dominio hasta cierto punto exterior al de las refutaciones por ἀφασία (inasertividad), ἀπραξία (inmovilidad) o inconsecuencia proclamadas contra los pirrónicos (ej. SE M XI 162-164; DL IX 108) y, en cambio, la sitúa en el terreno de los efectos disposicionales, acaso anímicos, que determinados actos de habla pueden suscitar. En otras palabras, en el terreno performativo de una experiencia de transformación (¿de conversión filosófica?) no necesariamente vinculada al ámbito intelectual, finalmente teórico y dialéctico, de los argumentos y contraargumentos. Este es un terreno que ni a Pirrón ni a Timón les interesa recorrer, o no quizás del modo ni con las herramientas que utilizaron los pirrónicos posteriores, aunque muchos de sus propósitos terminen por identificarse.

5 Esta ambivalencia difícil que en algunos casos parece definir a la sabiduría de Pirrón —una sabiduría hasta cierto punto paradójica, para siempre perdida como espuma entre los dedos—, se ve muy claramente en un epígrama —tardío, según algunos— que se conserva al final de ciertos códices de los *Esbozos* de Sexto Empírico. Ahí, un poco como ocurre en el mito socrático del no-saber, lo asombroso de Pirrón (ὦ Πύρρων μέγα θαῦμα; “gran prodigo” en la traducción de Decleva), aquello que lo distingue de los demás (humanos-ordinarios y humanos-filósofos), es su relación negativa con el conocimiento: “Si te has atrevido a ir contracorriente por arrogancia [ὑπερφιάλως], / ¡oh, qué desdichado eras entre todos los sabios! / Pero si lo has hecho despreciando el conocimiento humano [ἴδιος γάρ της ἀνδρουμένης κατεγνωκώς], / ocupas el primer lugar entre aquellos cuya sabiduría has despreciado [σοφίης κατέγνως]” (Decleva T96, sigo su traducción).

Ahora bien, los pasajes que, decía, se encuentran repartidos entre la sección pirrónica del libro IX de las *Vidas y opiniones* de Diógenes Laercio y el llamado “fragmento de Aristocles”⁶ conservado por Eusebio en la *Preparación evangélica*, tienen dos cuestiones en común: por un lado, tratan directa o indirectamente con el asunto de la disposición lingüística del pirrónico y, por otro, pertenecieron directa o indirectamente al *Pitón*, un diálogo, ya perdido, en el que Timón narraba su primer encuentro con Pirrón, probablemente camino a Delfos (Ferrari, 1981, p. 345), en las inmediaciones de uno de los templos dedicado a Anfiarao que había en ese entonces. Y aunque del *Pitón* no se conserve prácticamente nada (cuatro testimonios, dos directos y dos indirectos, y dos fragmentos)⁷, gracias a los hábitos escriturales tanto de Aristocles como de Timón, propensos, por así decir, a *esconder palabras por detrás de las palabras*⁸, es posible extender algunas ideas, si bien no respecto a su contenido más puntual, sí acerca de su atmósfera. Volveré a ello más adelante. Por el momento es suficiente decir que el uso de esa atmósfera como guiño hermenéutico para la interpretación permite adelantar la siguiente hipótesis: en el contexto del pirronismo temprano las llamadas “voces” (*φωνάι*) —que si bien tematizadas ampliamente por Sexto Empírico se pueden retrotraer hasta Timón—, par-

6 El llamado “fragmento de Aristocles” (Aris. *ap.* Eus., *praep. ev.* XIV. 18, 3-4; Chiessara, F4, 3-4; Decleva T58) es la pieza textual más estudiada y controvertida en torno al pirronismo original. Más estudiada por su lugar ventajoso en cuanto fuente y más controvertida porque, pese a asumirse por consenso una paráfrasis fiel de las palabras de Timón (tal vez, por transitividad, también de las de Pirrón) supone una variedad de dificultades filológicas y filosóficas de las que aquí, sin embargo, poco voy a ocuparme. Para las citas y referencias puntuales utilizo en lo que sigue la traducción al castellano de Correa Motta (sin publicar) y, para los cotejos y anotaciones, principalmente la versión bilingüe de Chiesara (2001).

7 Testimonios directos: DL IX 67 y Arist., *ap.* Eus. *praep. ev.* XIV 18, 14. Indirectos: Aris. *ap.* Eus. *praep. ev.* XIV 18, 15 y DL IX 64-65. Fragmentos: DL IX 76 y 105. Es posible que el fragmento de Aristocles del que escribía en la nota previa formara también parte de la obra. Vuelvo al tema una nota al pie más adelante (n.p. 30).

8 Sobre las particularidades de la escritura de Timón, su costumbre de acuñar insultos a medida, reaprovechar materiales de otras tradiciones y además sobre lo que revelan las elecciones terminológicas y fraseológicas de Aristocles en sus refutaciones contra los pirrónicos, véase Clayman (2009), en especial las pp. 47-57, dedicadas al *Pitón*. Para Timón exclusivamente, Long, 2006.

ticularmente, el “no es más” y, como corolario, el “nada determino”, cumplían una función *terapéutica*; constituían, en su dimensión práctica, en su ser un ejercicio que desde la enunciación lingüística motivaba una διάθεσις, un remedio contra el impulso asertórico, es decir, contra la necesidad (típicamente dogmática) de realizar afirmaciones y arraigarse a las creencias. En este sentido, el habla en solitario de Pirrón en DL IX 64 puede a su vez identificarse con una práctica, acaso meditativa, de antipredicación: un diálogo consigo mismo elaborado a partir de las voces que permite a quien se ejercita cultivar la indiferencia (ej. DL IX 63) y el desprendimiento (ἀπραγμοσύνη; DL IX 64) necesarios para vivir (jugando con las palabras de Timón), en la calma de un mar sin tempestades⁹.

La pregunta, no obstante, continúa siendo por qué. Por qué para Pirrón el acto de habla asertórico que involucra predicar *algo*acerca de *algo* tendría que ser evadido, subvertido, contrapuesto; qué hay en este abstenerse de repartir predicados que nos permite suponer la ocurrencia de un estado de ataraxia identificado con la felicidad como el que se promete en el fragmento de Aristocles. Las ideas en este punto son más débiles y, sin embargo, quizá más importantes a la hora de entender el *ethos* filosófico del pirronismo. Por obvias razones, de todas las posibles maneras en que puede abordarse esta cuestión, la que me interesa recuperar aquí es la vía del significado (de las capas del significado) que es posible otorgar al término χρηστὸς. Es decir, la vía que conduce a la segunda pregunta. En este caso, la estrategia consiste en recuperar el contexto de escritura más inmediato para, desde ahí, averiguar si bajo el χρηστὸς se esconde algo cercano a la virtud entendida,

9 En M xi 141, Sexto cita un par de líneas de Timón en este sentido: “Felice invero è colui che vive senza turbamenti e se ne sta, come diceva Timone, nella quiete e nella calma: «da ogni parte dominava la calma di mare [γαλήνη]» e «come lo riconobbi nell'assenza di venti della calma di mare [γαλήνη]». Sigo la traducción de Decleva (T59) y me distancio de la versión castellana de Martos Montiel (2012) que traduce ambos casos por “calma”, para hacer justicia a la metáfora original que da vida al término γαλήνη, cuya primera acepción en el LSJ es, precisamente, “stillness of the sea”. Más sobre las implicaciones y raíces (posiblemente democriteas) de la palabra y sobre la procedencia de los versos en sí, Decleva 1981, pp. 246-248. Véase también DL IX 68, la metáfora del mar asociada con calma vuelve a aparecer.

por ejemplo, en su dimensión moral, o si en cambio lo que se encuentra es algo relativo a la utilidad práctico-discursiva que, por ejemplo, se requiere para triunfar en el mundo de la oratoria, las discusiones o, incluso, la filosofía. De nuevo anticipo mi hipótesis: si el ejercicio de las voces tiene una dimensión performativa vinculada a lo que en el título me refiero con el apelativo “kamikaze” (la propiedad, típica de las voces, de aplicarse a sí mismas), su efecto remedial podría desprenderse de esa suerte de eclosión interna del discurso que se genera con la puesta en práctica de las contradicciones explosivas. En este caso, las voces funcionarían como remedios antipredicativos que permitirían al pirrónico ejercitarse en la ardua tarea de no convertirse en un dogmático mucho más de lo que, por ejemplo, funcionarían como estrategias en un combate dialéctico (ej. DL IX 74-78) o como herramientas para amoldar al lenguaje a las precauciones del escepticismo (Spinnelli, 1991, p. 57).

A primera vista, la idea no es muy lejana, y no pretende serlo, a lo que en general se dice acerca de la metáfora del purgante, presente ya en la obra de Aristocles (*ap. Eus., praep. ev.* XIV. 18, 21) y, por lo tanto, anterior a Sexto Empírico (ej. PH I 206)¹⁰. La diferencia más importante está en que, miradas desde la perspectiva de la práctica (de la *μελέτη* de DL IX 64), la función de las voces sería propiciar (y no sólo, por ejemplo, expresar) una experiencia filosófica concreta: la experiencia del asombro (*θαυμάζω*).

¹⁰ Lo cual no significa que se le pueda atribuir automáticamente a Pirrón o Timón. Chiesara (2001, p. 128), por citar un caso, piensa que se trata de una invención de Enesidemo (*Bibl.* 212 169b 18-31; Polito, B1) y que de Enesidemo provienen también las referencias médicas que Aristocles asocia en general al pirronismo, incluyendo la idea, también presente en Diógenes Laercio (DL IX 76) de que el dogmatismo es una suerte de enfermedad. Como explico más adelante, aunque a primera vista esto complique la posibilidad de hablar del pirronismo temprano como una terapéutica no se trata de un impedimento absoluto, pues en el fondo de muchas de las caracterizaciones (ofensivas o no) que Timón hace de otros filósofos en las *Sátiras*, late un rechazo profundo a las turbaciones que acompañan a la “vanidad” (*τύφος*) que pudo atravesar la historia y llegar a Sexto, quien, con términos distintos pero de carácter similar (HP III 280-281) hablará también de la arrogancia y el apresuramiento que caracterizan al dogmático.

2. Primera pregunta: las φωναί, el Pitón, la parasitosis del dogmático y el mantra

Sobre las dificultades que enfrentaban los escépticos en su relación con el lenguaje, por ejemplo, a la hora de determinar el tipo de expresiones que les eran admisibles y la pertinencia de enunciarlas, se han escrito muchas cosas. Las más comunes tienen que ver con el asentimiento que puede otorgar alguien que en principio se abstiene de enunciar cualquier consigna o discurso asertórico o que, al menos, se abstiene decididamente a tomar partido por la verdad o falsedad de una proposición (McPherran, 1987, p. 296)¹¹. En el caso de Sexto Empírico, quizás el más estudiado de todos, la cuestión del habla escéptica parece tener dos dimensiones simultáneas: por un lado, se vincula con un cierto estado psicológico definido por una cierta pasividad¹² de la recepción y, por otro, con una “disposición lingüística” resultante que, al menos de primera mano, tiene también el carácter más bien pasivo del reporte, la confesión, la crónica (ej. DL IX 104, PH I 4)¹³. El pirrónico, en este sentido, es una suerte de cronista autómata; un cuidadoso vocero de las apariencias que enuncia aquello que le aparece tal y como, en ese momento preciso, le aparece, sin pretender que el conjunto de sus palabras constituya un reflejo de la verdadera realidad de aquello que experimenta (ej. PH I 208). La fuerza ilocutoria (Lozano, 2020, p. 313; Corti, 2015, p. 128) del conjunto de sus palabras, entonces,

11 En el fraseo de Corti (2015): “Affirming implies judging; but a sceptic cannot judge; therefore he cannot affirm”, p. 127.

12 Esta “pasividad” de la que hablo no es tan clara y en su determinación se juega buena parte de la viabilidad de las críticas dogmáticas al escépticismo. Lozano (2020, pp. 316 y ss.) hace hincapié en el uso de determinadas palabras —como γιγνώσκω en DL IX 103, νοεῖται en DL IX 77 o ὑπόλαμβάνω en PH I 200— que permiten atribuir dinamismo en su relación con el asentimiento.

13 Diógenes Laercio habla de lo que, por ejemplo, Spinelli (199, p. 59) traduce como “confesiones” (έξομολογήσεις) en IX 104 para enfatizar el carácter de enunciación pasiva de las apariencias en contraste con la pretensión dogmática de utilizar el lenguaje para hacer afirmaciones sobre lo “no evidente” (ἀδηλον). En la advertencia de lectura inicial con la que abren los *Esbozos*, sucede algo parecido: “no aseguramos sobre nada de lo que se dirá que es exactamente tal y como lo decimos, sino que reportamos cada cosa, a la manera de historiadores, conforme a lo que ahora nos es aparente”, PH I 1. Además: PH I 191-123.

no es la de la verdad entendida como correspondencia, sino la del testimonio que sólo se tiene a sí mismo como garante.

En un segundo nivel, sin embargo, y al mismo tiempo que un cronista pasivo, el pirrónico juega el papel de combatiente. Un luchador educado en la dialéctica que, quizá como parte de su misión filantrópica (PH III, 280-281), combate para desarmar al dogmático en su propio campo de batalla (¿simulando?) ser partícipe de las normas que rigen el juego del lenguaje de la verdad y utilizando en su contra sus propias herramientas (es decir, los dogmas y los argumentos dogmáticos). En esta intersección que se da entre un pirrónico-cronista y un pirrónico-combatiente, aparecen las voces. Por ejemplo, en DL IX 74:

Los escépticos continuamente rebatían [ἀνατρέποντες] todos los dogmas de las escuelas sin afirmar ellos mismos nada dogmáticamente, limitándose a emitir y a narrar [las opiniones de los otros] sin determinar nada, ni siquiera eso <de que nada determinan>. De modo que incluso anulaban la expresión “no determinar”, porque al decir, por ejemplo, “nada determinamos”, estarían determinando algo. Pero dicen: “emitimos estas afirmaciones como una indicación de nuestra falta de precipitación” [ἀπροπτωσία], como si, incluso asintiendo, fuera posible mostrar eso. Por medio de la voz “nada determinamos” ponen en evidencia el estado de indecisión [ἀρρεψίας πάθος]. Lo mismo ocurre con <voz> como “en nada más” y “a todo enunciado se opone otro enunciado”, así como con otras semejantes.

Lo que me interesa en particular de este pasaje es su énfasis en la función expresiva de las voces, esto es, su ser-transmisora de un contenido (las impresiones del pirrónico) lingüístico neto y de apariencia proposicional en clave dogmática y, no obstante, caer en su intención (en su propósito) de funciones veritativas. Por consiguiente, de toda densidad ontológica¹⁴. Me interesa por-

¹⁴ Esta particular versión del deflacionismo de los pirrónicos es defendida por Spinelli, 1991, p. 61 y ss. En este caso, la autorrefutación está fuera de lugar porque depende del valor asertivo de la proposición. Un valor que, por así decir, le es concedido al lenguaje por el usuario.

que la oposición oriunda al planteamiento entre narrar y afirmar como posiciones lingüísticas y epistemológicas sólo en apariencia equiparables (pero completamente distintas en finalidad y *ethos*) es representativa de la actitud adoptada por el pirrónico, cuya intención al rebatir “los dogmas de las escuelas”¹⁵ no es intercambiarlos por unos dogmas nuevos y mejores, sino al contrario. No es extraño, en consecuencia, que se utilice el término ἀπροπτωσία (falta de precipitación) para expresar la diferencia específica de la disposición pirrónica respecto a uno de los rasgos que para Sexto Empírico (PH III 278) define la actitud del dogmático frente a la aserción: el apresuramiento (προπέτεια; de hecho, una forma de incontinencia para Aristóteles, EN 1150b15). Esto quiere decir que las voces no expresan únicamente la recolección de impresiones del pirrónico, sino que encapsulan el reflejo de una disposición tan cercana (fenomenológicamente hablando) al ámbito corporal de la emoción. Lo mismo pasa cuando inmediatamente después se dice que la forma plural del “nada determino” es también indicativa (el verbo es el mismo en ambos casos: δηλόω) de lo que Correa y Sánchez traducen como “estado de indecisión” (ἀρρεψίας πάθος). Quizá, más bien, como Mensch traduce: estado de equilibrio (“state of equilibrium”)¹⁶. Así, en este primer acercamiento las voces *expresan*, son *vehículos de, indican*. No tienen, sin embargo, y aunque sean capaces de transmitir una disposición, la capacidad de propiciarla¹⁷.

-
- 15 La traducción de Mensch es más enfática en esto que la de Correa y Sánchez: “devoted themselves to overturning all the dogmas of the schools” (cursivas mías).
- 16 No obstante, la palabra “indecisión” es más efectiva en mostrar la posición epistémica del pirrónico, “equilibrio” es mejor expresando el estado de ánimo. De hecho, en PH I 109, Sexto dice que este “equilibrio” es resultado de la equipotencia (*ισοσθένεια*) y se define, por lo tanto, en relación con el asentimiento.
- 17 Cuando poco más adelante se escribe acerca de la voz “a todo enunciado [se opone otro enunciado]” si hay una referencia, aunque breve y no tematizada, a esta capacidad que tienen las voces “inducir”, en este caso, a la suspensión del juicio (‘παντὶ λόγῳ φωνῇ καὶ αὐτὶ ουνάγει τὴν ἐποχήν). Se trata, no obstante, de una voz singular, pues más que de enunciados (i.e. oraciones) se trata de argumentos (véase PH I 202). Los tropos también son presentados en esta sintonía, es decir, como si *condujeran* a la ἐποχή, aunque el término que se utiliza para describir el tránsito (de la formulación del trozo a la suspensión del juicio) es diferente (ἀκολουθεῖ).

Pero además de cronista y vocero, el pirrónico actúa de vez en cuando como combatiente. No, por supuesto, un combatiente como todos los demás, pues a diferencia de sus adversarios no puede ampararse en ningún tipo de argumentación robusta que presuponga una robusta convicción por la verdad, ni puede tampoco valerse del lenguaje de la misma manera que los dogmáticos, pues el lenguaje siempre trae consigo los fantasmas de la afirmación. Basta con un mínimo descuido para que su contrincante asegure que no hace más que contradecirse y fortalecer los dogmas que aparentemente rechaza. Otro pasaje de Diógenes Laercio es elocuente en este sentido:

[...] los dogmáticos afirman que <los escépticos> aprehenden [καταλαμβάνεσθαι] <muchas cosas> y dogmatizan [δογματίζειν]. Cuando parece que están <sólo> refutando, están <de hecho> aprehendiendo, pues también, en ese mismo momento, están confirmando <un punto de vista> y dogmatizando. Pues también cuando dicen “no determinar nada” o “a todo argumento se opone otro” esas mismas cosas las determinan y dogmatizan <al respecto>. (DL IX 76)¹⁸

Las dos aristas que componen la respuesta escéptica a esta objeción y otras parecidas (consistentes en afirmar que “el pirrónico incurre en las mismas actitudes y prácticas que reprocha al dogmático”, Correa, 2021, p. 41), coinciden con los dos papeles asignados (el luchador y el vocero): o se escuda aclarando que con sus expresiones no pretende sino reportar, por ejemplo, unos estados mentales propios y que no tiene intención de pronunciarse respecto a ninguno de los objetos de la investigación dogmática; o se escuda diciendo que la acusación no tiene mayor importancia, pues las expresiones de ese tipo (universales negativas) se aplican a cada uno de los casos, incluyéndose a sí mismas. En un caso y otro, el punto de llegada parece ser el mismo:

¹⁸ En otra parte, Correa (2020, p. 41) traduce καταλαμβάνεσθαι como “conocen” en consonancia con las traducciones de κατάληψις y φαντασία καταληπτική por “congnición” e “impresión cognitiva” (ver, en su texto, n.p. 3). Esto deja aún más claro que el contexto de la argumentación y sus contraargumentaciones es lejano al de Pirrón y Timón, cuya vida y obra antece con mucho la formulación del vocabulario técnico de la epistemología estoica de este tipo.

despojar a las voces de su valor de verdad y, consecuentemente, de su peso ontológico, para librarse de los cargos (Spinelli, 1991, pp. 60-61). Este último rasgo (la recursividad), que se relaciona metafóricamente con el funcionamiento de los purgantes (DL IX 76; PH I 206)¹⁹, es al que antes (escandalosa y ambiguamente) llamé “kamikaze”: el pirrónico lanza sus expresiones contra el dogmático en respuesta a la voluntad implacable con la que este quiere hacerlo participar de su lógica discursiva; una lógica que, para funcionar, necesita que el pirrónico se decante en favor de esto o de aquello, como si el *esto* y el *aquello* fueran las dos únicas categorías epistemológicas con las que es posible habitar el mundo (pocos ejemplos en este sentido mejores que Aris. *ap. Eus. praep. ev.* XIV 18, 18). ¿Pero sí? La recursividad, entonces, como estrategia de disolución; como dispositivo que permite neutralizar no sólo al dogmático como combatiente interino (por así decir), sino al dogmatismo como estrategia.

También uso *neutralizar* como metáfora del combate: alguien queda neutralizado cuando ya no puede actuar, cuando la única salida es desistir. La neutralización es, en este sentido, una especie de desarme. Mejor: el único tipo de desarme que le compete a los pirrónicos, pues no sólo da por terminada la batalla, sino que anula *per se* la voluntad de combatir.

Antes dije que las voces eran hasta cierto punto rastreables al contexto del pirronismo original. Con mayor exactitud, hasta el *Pitón*, un diálogo (o el reporte de un diálogo) escrito por Timón, quizá durante su estancia con Pirrón en Élide (DL IX 109)²⁰. Pues bueno, es posible gracias a un breve fragmento conservado en las *Vidas*:

19 La diferencia más superficial radica en que Diógenes sólo habla del purgante en relación con “a todo enunciado [o argumento]...”, mientras que Sexto lo aplica a las voces en su totalidad, incluyendo al οὐδέν μᾶλλον. La diferencia más importante es la palabra que cada uno utiliza para describir su funcionamiento: Diógenes utiliza περιτρέπειν, Sexto [συμ]περιγράφειν (PH II 188); “anular” o “eliminar” y “cancelar”, en la traducción de Castagnoli, 2010.

20 Las fechas del *Pitón* no son precisas. Véase Clayman, 2009, p. 48 y Di Marco 1989, pp. 2 y ss.

Pero los escépticos anulan incluso la voz “en nada más” (*οὐδὲν μᾶλλον*). En efecto, así como la providencia no existe más de lo que no existe, así también “en nada más” no existe más de lo que no existe. Esta voz significa, como lo dice Timón en su *Pitón*, “no determinar nada, sino abstenerse de añadir algo (*τὸ μηδὲν ὄριζειν, ἀλλ’ ἀπροσθετεῖν*)”. (DL IX 76)

Gracias a este pasaje, entonces, es que podemos decir que el *οὐδὲν μᾶλλον*, e indirectamente, del *τὸ μηδὲν ὄριζειν*, desempeñaron alguna clase de función en la obra, incluso si no se trataba de la misma que Sexto Empírico (o el propio Diógenes Laercio), les otorgó en cualquiera de sus interpretaciones. Según Diógenes (IX 67), en el *Pitón*, Timón se había propuesto “esclarecer” (*διασαφέω*) la disposición (*διάθεσις*) de su maestro. Si esto es así, parece lógico suponer que este propósito, al modo de una pátina, es capaz de traer luz al resto de las noticias disponibles sobre el contenido de la obra, incluyendo la definición citada y las hipótesis en torno al papel que podrían haber desempeñado las voces. O, al menos, el lugar que podría haber ocupado la definición del “en nada más”. Sin embargo, aunque se trate de una pista hermenéutica plausible, su contenido no es transparente. Si, por ejemplo, nos guiamos únicamente por el párrafo que circunda la noticia podríamos suponer que la disposición a la que Timón hacía referencia era la impasibilidad (*ἀπάθεια*) que Pirrón manifestaba frente a los dolores físicos²¹; o si, al contrario, se trataba de esclarecer su disposición en un sentido que involucra estados que igualmente se le atribuyen como la indiferencia, la tranquilidad o el desapego (ej. DL IX 63 y 64). En este caso, la información a la que podemos acudir es indirecta y tiene que ver, como decía en el preámbulo, con los signos y los gestos literarios (literarios y filosóficos) que configuran la atmósfera del *Pitón*.

21 “Se cuenta también que, sobre una herida, le aplicaron medicamentos sépticos, le realizaron incisiones y cauterizaciones, pero ni siquiera frunció el ceño” (DL IX 67; Decleva, T16). La palabra *ἀπάθεια* no aparece, pero es claro que la anécdota busca hablarnos del carácter impasible de Pirrón. De otra forma no hace sentido su referencia al ámbito físico del malestar provocado por las curaciones. Véase Decleva, 1981, p. 169.

La escena parece haber sido diseñada, por ejemplo, al estilo de los mitos fundacionales de conversión filosófica comunes a la mayoría de las escuelas²², lo cual puede significar que para Timón era importante dejar muestra del poder de convencimiento que Pirrón había tenido sobre él, sobre todo si, como alguna estimación aproximada de las fechas sugiere (Clayman, 2009, pp. 15-21), para ese entonces había ya entrado en contacto con la filosofía megárica de Estilpón (DL IX 109) sin que esta, al parecer, tuviera efectos sustanciales en su forma de habitar el mundo. Entre otras cosas, el tópico de la conversión implica que la filosofía, al menos potencialmente, es capaz de transformar a quien entra en contacto con ella: hay un antes y un después y un interludio de ejercicio. Esta concepción no es exclusiva, pero sí típicamente socrática, y al hacerla suya en el *Pitón* Timón pudo haber buscado introducir a su maestro al linaje simbólico de Sócrates²³. La idea parece adquirir más relevancia si consideramos algunos elementos adicionales que, gracias a la detallada burla con la que escribe Aristocles (casi tan detallada como la que caracteriza la escritura de Timón)²⁴, podemos desen-

22 Es decir, los momentos en los cuales una persona no dedicada a la filosofía (en general o a la filosofía en cuestión) literalmente se *convertía* a sus prácticas y/o a su credo tras vivir una experiencia reveladora. Las más simpáticas son las de los cínicos, véase DL VI 36, 94 y VII 3. El mismo Sócrates tiene su propio mito de conversión en la anécdota con el Oráculo a través de Querefonte (*Apol.* 153b).

23 Lo cual no implica que haya querido hacer de él ni una especie de Sócrates ni un socrático en sentido estricto. Timón no parece haber tenido en buena a estima ni a uno ni a los otros (los únicos que parecen salvarse son los cínicos). En las *Sátiras*, por ejemplo, acusa a Sócrates de “picapedrero legalipardista” (ἐννομολέσχης, DL II 19; Di Marco, fr. 25); a Euclides, Fedón y otros descendientes vagos del socratismo los llama “cotorras” (φλεδόνων, DL II 107; Di Marco, fr. 28) y así sucesivamente (véase Bett, 2015, pp. 149-167 y Long, 2006, p. 89 n.p. 80). Las intenciones de Timón podrían entenderse, en cambio, como un esfuerzo por equiparar la fuerza histórica y filosófica de ambos personajes (Sócrates y Pirrón) que se distinguen por haber ejemplificado modélicamente la concepción del quehacer filosófico como una forma de vida.

24 En muchas de las refutaciones de Aristocles a los pirrónicos buena parte de la estrategia consiste en reaprovechar dialécticamente los términos estructurales de aquello que intenta rebatir y mostrar cómo, una vez trasportados a diferentes dominios de argumentación o aplicados a diversos objetos, arrojan consecuencias absurdas o indeseables. Piénsese, por ejemplo, en el uso διαφέρω en las refutaciones por inconsecuencia (Aris. *ap. Eus. praepl. ev.* XIV 18, 3). Véase Warren, 2001, pp. 147 y ss. Véase, además, en este mismo escrito, la n.p. 10.

marañar: la referencia a Pito (donde se llevaban a cabo los juegos en honor a Apolo; Arist., *ap.*, Eus. *praep. ev.* XIV 18, 14), la referencia al templo de Anfiarao (en cuyas inmediaciones ocurrió el encuentro) y el uso repetido del término θαυμάζω, central en la apertura a la actividad filosófica según el *Teeteto* (155d). Por ahora voy a concentrarme solamente en Anfiarao y dejo para después la cuestión del asombro como experiencia de apertura a una nueva forma de acercarse al problema de la inasertividad.

De las distintas interpretaciones (todas absolutamente especulativas) que se han dado acerca del significado que Timón pudo haber concedido a la figura a la vez mítica, literaria y religiosa de Anfiarao²⁵, la que llama más mi atención es aquella que lo relaciona con el pulpo²⁶: esa criaturilla de los mares cuya astucia bifocal consistía, para los antiguos, tanto en la versatilidad (*πολυτροπία*)²⁷, casi líquida, del cuerpo viscoso en movimiento como en la capacidad de perderse (mimetizarse) con el entorno hasta pasar completamente desapercibido; un montículo de arena más entre montículos imberbes. Esta relación se da a partir de un precepto conservado por la tradición literaria de la poesía cíclica que pasó a la historia con el nombre de ‘Αμφιάρεω ἐξελασία (“Expedición de Anfiarao”). Ahí, Anfiarao aconsejaba a su hijo en los siguientes términos: “Anfiloco, héroe hijo mío, teniendo la astucia (*νόον*) del pulpo, adáptate (*ἐφαρμόζειν*) a aquellos a cuyo país llegues. Sé distinto según las ocasiones y acomódate al lugar en el que estés” (Bernabé F9). Dos intuiciones interconectadas sobrevienen de inmediato. Primero: el uso literario de la metáfora del pulpo en la poesía. En este contexto, la metáfora tiene que

25 La mayoría es recuperada por Clayman (2009, pp. 51 y ss.). Una de las opciones que dejo sin explorar, pero puede ser interesante, supone que Timón intentaba hacer un guiño a la tradición cínica utilizando a Anfiarao como símil de la posición que Heracles desempeñaba en su dinastía moral. Antístenes, de hecho, escribió una obra titulada *Sobre Anfiarao* (DL VI 18). La opción es explorada por Decleva (1981, pp. 57 y ss.)

26 Hasta donde sé, la idea original es de Untersteiner (1971), pero Decleva (1980) la amplía y le proporciona nuevos vuelos.

27 Esta cuestión de la *πολυτροπία* como *μῆτις* del pulpo es desarrollada por Detienne y Vernant, 1991, p. 39 y ss. Volveré al tema más adelante.

ver con el doble baluarte con que se mide la destreza del poeta que, por un lado, depende de la versatilidad con que adapta sus figuras retóricas y los tonos de su lírica a las necesidades de los distintos auditórios y, por otro, de su voluntad de mantenerse fiel a la verdad interior de su práctica (Untersteiner, 1971, p. 643)²⁸. Segundo: la “vida común” (PH I 237, *βίος ὁ κοινός*) de los escépticos, en particular, la observancia de las leyes y costumbres que más de una vez, en el terreno del lenguaje coloquial, se ha equiparado con el dicho “ahí donde fueres, haz lo que vieres”. Para Sexto, esta vida común es resultado de la vida sin creencias lo mismo que el seguimiento de las costumbres lo es de la estipulación de lo aparente como criterio práctico que evita la inmovilidad (PH I 23-24)²⁹, de modo que, si interpretamos la paránesis en ese sentido, la figura模élica de Anfiarao podría pasar como la imagen precursora de lo que en el pirronismo posterior se traduciría en argumento.

Ninguna de estas intuiciones suscribe exactamente la misma interpretación ni deja de ser problemática: las palabras de Anfiarao al joven Anfiloco no da muestras de suponer la necesidad de un prin-

28 En la definición de Gentili (1996): “en la metáfora del pulpo la habilidad, la *sophia* del noble consiste precisamente en su capacidad para adaptarse a la situación contingente, sin perder su propia índole, la intuición inmediata de lo que es oportuno o no oportuno decir en presencia de un determinado auditorio. Fuera de esta atención vigilante al contexto social en que se mueve, el noble cae en una obtusa inflexibilidad, verdadera *atropía*, escaso discernimiento, incapacidad de salir bien librado de las situaciones difíciles” (p. 287). En el caso de Teognis, por ejemplo, uno de sus formuladores (la otra figura importante es Píndaro), el principio rector incorruptible que prevalece sobre las aguas movedizas de la adaptación está ligado a los ideales de la nobleza y la aristocracia. En unos versos dedicados a Cirno, escribe: “Oh corazón, a todos los amigos adapta tu sentir y acomódate al ser de cada uno;/ procede como el pulpo que parece// del color de la roca a que se aferra;/ agárrate del uno y, luego, cambia// de color según caso. Esta es sabiduría mayor que la inmovilidad” 213-218, *ap.* Páramo, 2001, p. 105.

29 Que el criterio práctico de las apariencias-guías pueda adscribirse al pirronismo original es debatido. El centro del asunto está en el sentido que se otorgue a una frase de Timón citada por Sexto (M VII 30) y por Diógenes (DL IX 105): “ἀλλὰ τὸ φαινόμενον πάντη σθένει, οὐπερ ἀν ἔλθῃ” (“pero lo aparente domina por doquier, vaya a donde vaya”). Una lectura a favor es presentada por Bett, 2000, p. 34-93. En contra están, por ejemplo, Declava, 1981a, pp. 263-264 y Chiesara, 2007, p. 25.

cipio rector, estático de la conducta (como sí el principio literario del pulpo) como tampoco da muestras de necesitarlo (de quererlo) el pirronismo; y el seguimiento casi programático de las leyes y costumbres tampoco parece comulgar demasiado bien ni con algunos pasajes de la vida de Pirrón en los que se muestra por completo ajeno y desinteresado de los usos sociales ni con algunas líneas en las que Timón califica a su maestro de “insumiso” ($\alpha\delta\alpha\mu\alpha\sigma\tau\omega\eta$), ajeno la triste y frívola “hueste” que deambula sometida, entre otras cosas, a la “inútil legislación” ($\varepsilon\iota\kappa\alpha\iota\eta\varsigma\;\nu\omega\mu\theta\eta\kappa\eta\varsigma$; Arist. *ap. Eus. praep. ev.* XIV. 18, 19; Decleva, T58). No quiero decir con esto que el pirronismo temprano sea incompatible con este particular elemento del pirronismo de sus sucesores. No tiene por qué ser así. Sin embargo, el que no lo sea, no impide que existan opciones de interpretaciones diferentes que hagan justo a lo que antes llamé *personalidad filosófica* de ambos pirronismos. Las mismas intuiciones, con todo y su insuficiencia, abren camino a varias posibilidades. Antes de revisarlas, sin embargo, hay que dar otro pequeño rodeo y volver a la definición de la fórmula “en nada más”: “no determinar nada, sino abstenerse de añadir algo ($\tau\omega\;\mu\eta\delta\epsilon\nu\;\dot{\omega}\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$, $\alpha\lambda\lambda'\;\alpha\pi\rho\sigma\sigma\theta\epsilon\tau\epsilon\iota\nu$ ”).

Surgen algunas preguntas: ¿“añadir algo” a qué? ¿Añadir qué a qué cosa? Como dije, el tipo de asuntos de los que Diógenes se ocupa antes y después de integrar el fragmento tienen una clara dirección epistemológica y dialéctica: de lo que se trata es de poner a prueba al pirrónico-combatiente, de llevar hasta el límite de la ridiculización y el absurdo las consecuencias de su forma de tratar con el lenguaje. ¿Es viable imaginar a Pirrón en un cuadrilátero de ese estilo? He anticipado que mi respuesta es no. Ese tipo de lucha frontal, de uso argumentativo del lenguaje, no comulga bien, por ejemplo, con el Pirrón emancipado del servilismo filosófico que retrata Timón en un emblemático fragmento de las *Sátiras*.

Oh, anciano. Oh, Pirrón. ¿Cómo y dónde encontraste el escape ($\varepsilon\kappa\delta\upsilon\sigma\omega\eta$) a la servidumbre ($\lambda\alpha\tau\pi\epsilon\iota\eta\varsigma$) de las opiniones y a la vacuidad ($\kappa\epsilon\nu\epsilon\phi\pi\sigma\omega\eta\varsigma$) de los sofistas, y destruiste las ataduras ($\alpha\pi\epsilon\lambda\upsilon\sigma\alpha\omega$)

δεσμά) de todo engaño y persuasión? No te preocupó indagar por cosas como cuáles son los vientos de Grecia o de dónde <viene> cada cosa y a dónde llega. (DL IX 65 [Decleva T60; Di Marco fr. 48])³⁰

Esta retórica escapista de la emancipación³¹ sugiere que Pirrón es lo que es en la medida en que no sólo ha dejado atrás el dominio clásico de las opiniones y las persuasiones engañosas (como lo hicieron también Platón o Aristóteles), sino que no tiene ningún interés en participar en el tipo de indagaciones que largamente definió el quehacer de la filosofía: el ἀρχή y el τέλος; las causas primeras y últimas. En este sentido, junto con todo lo demás, Pirrón se ha liberado de la filosofía, acaso convirtiéndose en una suerte de “postfilósofo”³² que sólo con dificultad podría ser imaginado en un contexto como el que se plantea alrededor del parágrafo 76. Un combate dialéctico al estilo del que utiliza Diógenes para introducir la definición del “no es más” tampoco guarda cercanía suficiente con Timón, quien, luego de su *conversión* al pirronismo, intercambió el registro filosófico habitual, argumentativo y declarativo, por la literatura, por la poesía, la sátira (Lozano, 2020, p. 318)³³. ¿Entonces? Es aquí cuando entra el segundo pasaje (esta vez, no propiamente un fragmento) relativo al *Pitón* (y al lenguaje) del que escribí líneas atrás:

30 Es posible que en la frase que precede al fragmento (“Por eso también Timón se refiere a él en el *Pitón* y en los *Siloi* de la siguiente manera [...]”, DL IX 64) exista una laguna en la que originalmente hubiera un pasaje análogo del Pitón. Pero incluso si no lo hubiera, es seguro suponer, por la redacción misma, que se trataba de ideas afines.

31 En ocasiones (Ferrari, 1981, p. 353) se ha propuesto cambiar ἔδυσιν (escapar) por ἔλυσιν (liberar) argumentando que un simple escape fortuito no sólo no hace justicia a la fuerza de la opresión encapsulada en el término λατρεία (servidumbre), sino que, en sí mismo, carece de valor filosófico; si se quiere, de potencia existencial. Pienso que la decisión es innecesaria y que el estado ambiguo de la cuestión es útil. Por eso es que hablo de la retórica “escapista de la emancipación”. El espíritu de esta idea (o parte del espíritu) es compartido por Brancacci (1981), que lee el pasaje en clave cínica.

32 Recupero esta idea de la “postfilosofía” de una nota secundaria en el texto de Lozano (2020 p. 317, n.p. 14) en la que utiliza el término en oposición apelativo “prefilosófico” utilizado por Spinelli (1991, p. 63).

33 Este antes y después en los registros escriturales de Timón puede estar marcado por el quiebre con el tipo de discurso filosófico que aprendiera junto a Estilpón o sus allegados según el reporte de Diógenes Laercio (IX 109) que mencioné en un comentario precedente.

Los dogmáticos [...] dicen que <los escépticos> eliminan la vida [$\betaίον αὐτοὺς ἀναιρεῖν$], en la medida en que rechazan todo lo que la compone. Pero ellos dicen que sus adversarios se equivocan, pues no se elimina el hecho de ver, sino que se ignora cómo se ve. “En efecto, afirmamos lo que aparece, pero no lo que sea también tal y como <aparece>. Percibimos que el fuego quema, pero suspendemos el juicio sobre si tiene una naturaleza cáustica. También vemos que alguien se mueve y que <alguien> perece, pero no sabemos cómo ocurren estos <procesos>. Así, pues, dicen, nos oponemos a las cosas no evidentes que están presentes junto con las que aparecen. En efecto, cuando decimos que la imagen tiene relieve, declaramos lo que aparece. Pero cuando decimos que no tiene relieve, ya no decimos lo que aparece, sino algo distinto”. De ahí que Timón, en su *Pitón*, diga que él no ha ido más allá del uso corriente [$\epsilon\kappa\betaε\betaηκέναι τὴν συνήθειαν$]. (DL IX 104-105)

Igual que en el caso de DL IX 76, Diógenes parece interpretar las palabras de Timón como parte de las discusiones entre escépticos y dogmáticos en torno al problema de la *ἀπρᾶξια* (Decleva, 1981, p. 263; Bett, 2000, p. 88). La lectura más común de esta formulación en específico sugiere que el escéptico elimina la vida porque elimina la posibilidad de cualquier tipo de acción mediada por el asentimiento (por ende, mediada por la formación y sujeción a una o unas creencias). En este caso, las palabras del *Pitón* utilizadas como corolario parecen jugar el papel de una confirmación: así como los pirrónicos cuyas disputas recrea Diógenes aceptan con agrado aquello que en sus términos se corresponde con el ámbito de “lo que aparece”, así, cuando Timón niega haber ido “más allá del uso corriente” está diciendo que no ha ido más allá de las apariencias³⁴. De dar esta lectura por sentado a atribuir el seguimiento de las costumbres a Timón (y Pirrón) hay un paso muy breve, pues se presupone que lo que el pirrónico critica al detractar los componentes de la vida en su conjunto son el tipo de creencias ordinarias, de baja intensidad, que llevan a los seres humanos de todos los días a decantarse por un camino u otro. Pero es posible también formular otra respuesta en la que, en vez de rechazar el “modelo doxástico” antes

³⁴ Ver n.p. 27.

descrito, el pirrónico rechazaría un modelo “dogmático” (la propuesta es de Correa, 2020, p. 40). Esto quiere decir que, de fondo, a lo que el pirrónico se opone es “a la vida perfecta y realizada del sabio, del único que tiene cogniciones y, por lo tanto, propiamente ciencia” (Correa, 2020, p. 28). Ya que Diógenes utiliza las palabras de Timón como corolario, es posible leerlas en la misma dirección, es decir, como expresión de rechazo al intelectualismo que hace de la necesidad del conocimiento (en sentido fuerte) condición de posibilidad para que la vida y todos los elementos que la componen no se disuelva en las ruinas de la inacción. Pero se puede ir aún más lejos. Si tomamos en cuenta que al menos alguna parte de *Pitón* estaba dedicada a lo que antes llamé “disposición lingüística” del pirronismo; y si tenemos presente, además, que la información que rodea la cita está marcada por temas que de una u otra se vinculan con el lenguaje, con sus usos, con la forma en la que los pirrónicos se valen de lenguaje, jugando y explotando sus límites y principios, entonces no resulta complicado considerar que *συνίθεια*, haga aquí referencia concretamente al uso corriente u ordinario del lenguaje. Esto es, retomando la lectura de la objeción anterior, un uso no filosófico, ajeno a las pretensiones de la filosofía. Incluso, y aunque se trate solamente de un guiño metafórico, el que en las líneas previas a la cita del *Pitón* se hable de las opiniones del dogmático como “parásitos” (*τὰ παρυφιστάμενα*) de la apariencia (Correa y Sánchez, 2013, p. 327, n.p. 48), además de abonar a la idea de un pirronismo postfilosófico (permítaseme el exceso), encuadra bien con una de las inquietudes expuestas ya en el preámbulo: el uso terapéutico de la antipredicación. Pensemos otra vez en la definición del parágrafo 76 (“no determinar nada, sino abstenerse de añadir algo”) y en la pregunta, muy simple, que se quedó entonces en aire: ¿añadir qué a qué? El dogmático está parasitado por el lenguaje de las cosas oscuras. ¿Y qué no es *desparasitar* una de las funciones de los purgantes? Frente a la asertividad, la contradicción. Unas líneas después de la cita, no en relación con el *οὐδὲν μᾶλλον*, aunque sin duda suscribiéndolo, Diógenes escribe:

Cuando los hechos están en desacuerdo y los enunciados <contrarios> tienen la misma fuerza, se sigue el desconocimiento de la verdad. Pero a este enunciado se opone también otro enunciado, de modo que aquel, después de anular a todos los demás, *se vuelve contra sí mismo y se elimina* [ύφ' ἔαυτοῦ περιτραπεὶς ἀπόλλυται], a semejanza de los purgantes que, después de haber hecho evacuar la materia, se evacuan ellos también y se eliminan. (DL IX 76)

Lo que enfatizo en cursivas es el núcleo de la naturaleza kamikaze de las voces que he intentado recuperar, oculta en el valor explosivo del verbo περιτρέπειν (McPherran, 1987, pp. 292-293; Castagnoli, 2010, p. 335)³⁵. Como el kamikaze, el enunciado se declara en contra de su asertividad valiéndose, precisamente, de ella misma. Para que esto suceda, sin embargo, el pirrónico tiene que atentar contra su propio pirronismo, pues el requisito tácito de la operación kamikaze es que *ingiera* la medicina (que conceda su asentimiento) y que, entonces, en ese particular sentido, cometa el pecado filosófico de la autorrefutación. He aquí una de las acepciones no exploradas del sujeto-pulpo que trae a colación la parénesis de Anfiarao. El pulpo no es solamente un animal mimético en el sentido que se estipula, por ejemplo, al relacionarlo con la “vida común” y el seguimiento de las costumbres. Es también, como escribí antes, un animal mimético *en virtud* de su versatilidad (πολυτροπία; Decleva, 1981, p. 217). La πολυτροπία del pulpo es consecuencia del estado de la materia de su cuerpo: al carecer de una estructura ósea robusta se desliza y revuelca en recovecos de todo tipo, se aplana y se infla dependiendo la circunstancia, como el lenguaje ordinario. Su opuesto natural, por así decir, es la ἀτροπία: la rigidez inmóvil de los cuerpos. Densa, *invariable*, como el lenguaje filosófico³⁶.

35 Ver n.p. 17 y 19.

36 Piénsese aquí en algunas de las citas que Diógenes recupera en la “galería de ancestros” del pirronismo en IX 71-73. En especial en las de Homero (“maleable es la lengua de los mortales/ y muchas las historias <que hay> en <ella>”, “rico pasto de palabras, en un sentido y en otro” y “según la palabra que digas, tal será la que escuches”). Sobre esto, escribe Sánchez (2018): “(...) como se puede ver, el escepticismo de Homero, en la versión laerciana, consiste en la forma en que se refiere a las cosas: el modo de expresión, tal vez por azar, no es uniforme, es variado, probablemente conscientemente

Otro de los pasajes vinculados con el *Pitón* en el que parece el “no es más”, es el fragmento de Aristocles³⁷. Esta es, probablemente, la aparición más significativa, al menos desde el punto de vista historiográfico. Si concedemos que se trató de una paráfrasis fiel de las palabras de Timón y que al menos una buena parte de estas palabras eran fieles, a su vez, a las palabras de su maestro, entonces nos vemos obligados a aceptar que la forma en que ahí es utilizado (es decir, la función que ahí se le concede) es, quizás, la más cercana en su lógica interna a lo que Pirrón o Timón, u ambos, buscaban transmitir. Sintomáticamente, en este caso no se habla de las voces. Tampoco se presenta el οὐ μᾶλλον como gesto expresivo del cronista ni se presenta como gesto defensivo de un combatiente. Su función más clara, en cambio, es prescriptiva: responde a la pregunta concreta sobre el cómo debemos hablar acerca de las cosas (*πράγματα*); esto es, qué clase de disposición psicológica debe manifestar la disposición lingüística con la que nos pronunciamos sobre esto o aquello³⁸. En la línea que precede a la formulación puntual que me interesa y que comparte con ella el mismo tono prescriptivo, se dice que, respecto a las cosas y dada su *naturaleza* “indiferente (*ἀδιάφορα*), inestable (*ἀστάθμητα*) e indeterminada (*ἀνεπίκριτα*)”, debemos permanecer “sin opiniones (*ἀδουξάστους*), sin agitación (*ἀκλινεῖς*) y sin vacilación (*ἀκραδάντους*)” y se nos *invita* a decir de cada una (de las cosas; de

equívoco (*ἄλλοτ’ ἄλλως*”), p. 20. En este “conscientemente equívoco” está el *quid* de la cuestión, pues apunta a la versatilidad del lenguaje utilizado por Homero. Véase también Lozano, 2020, p. 312.

- 37 A favor de atribuir la paráfrasis al *Pitón* está, por ejemplo, Ferrari (1968, p. 208), quien se decanta en pro de una lectura unitaria de las fuentes. Chiesara (20021, pp. 88-89), al contrario, se pronuncia en contra argumentando que la falta de una mención explícita (como si se da en otras secciones del texto) y la aparición “sorpresiva” de Enesidemo al final del recorrido sugieren la presencia de una fuente intermediaaria.
- 38 Se ha hecho notar varias veces que el fragmento tiene la estructura clásica del itinerario filosófico eudaimonista típico del helenismo: de la metafísica a la epistemología desembocando en la ética. En consecuencia, la lógica del contenido que se afirma en cada una de las partes depende sino completa, sí fundamentalmente de las demás. Aunque estoy de acuerdo con esta lectura, creo que para los fines modestos de este escrito no hace falta exponer todas las dificultades que el pasaje implica.

las cosas en estricto particular) “que no es más de lo que es o que es y no es o que ni no es ni es” (*οὐ μᾶλλον ἔστιν ή οὐκ ἔστιν ή καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ή οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν*).

Tradicionalmente, han existido dos formas de entender este mantra-trabalenguas que parece llevar al lenguaje la disposición a la que a la vez se atiene y fomenta el pirrónico. En la primera alternativa, que se corresponde con la traducción presentada, el *οὐ μᾶλλον* sólo afecta a los términos que inmediatamente le suceden configurando un primer disyunto (“no es más de lo que no es”). Lo mismo ocurre con las siguientes dos partes: “es y no” y “no es ni es”. En la segunda, al contrario, el *οὐ μᾶλλον* afecta independientemente a cada parte: “no es más de lo que no es, que <no es más> de lo que es y no es o que <no es más> de lo que ni es ni no es” (Chiesara, 2001, p. 103). La segunda alternativa tiene la ventaja evidente de reflejar un estado de “indeterminación veritativa” afín al de la suspensión del juicio (*ἐποχή*). La primera, al pronunciarse asertivamente, se aleja de aquella y se acerca al funcionamiento kamikaze atribuido a voces³⁹. Mi idea es, entonces, que este mantra-trabalenguas no sólo es la expresión verbalizada de un estado, sino genuinamente un mantra: una fórmula capaz de producir activamente una disposición. ¿Cómo? Anticipé la respuesta en el preámbulo: suscitando en quien lo aplica la experiencia del asombro. Para que esto tenga sentido hay que volver al *Pitón*.

Y el maravilloso Pirrón (*θαυμαστὸς Πύρρων*), ¿sabía por qué caminaba para ver los juegos píticos o deambulaba por el camino como los locos (*μεμηνότες*)? Y cuando empezó a reprender a los hombres y su ignorancia (*κατηγορεῖν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῆς ἀγνοίας*), ¿decimos que hablaba con verdad o no? ¿Decimos que Timón experimentó (*πάθεῖν*) algo y asintió a sus argumentos o que no les prestó atención? Y es que si no

³⁹ Flintoff (1980, p. 92), entre muchos otros, relacionó esta versión del texto (o una muy similar) con los tetralemas típicos de algunas filosofías y/o religiones orientales argumentando que el tipo de estructura no tenía en realidad precedentes claros en el pensamiento griego. Esta vía de interpretación tiene muchas complicaciones, sobre todo históricas, pero no deja de ser sugerente.

fue persuadido, ¿cómo se convirtió (*έγένετο*), de bailarín, en filósofo y vivió admirando a Pirrón (*Πύρρωνα διετέλεσε θαυμάζων*)? Pero si asintió a lo que decía, sería alguien absurdo que, por un lado, hace filosofía y, por el otro, nos lo impide. (Aris. *ap.* Eus. *praep. ev.* XIV 18, 15)

Más que el contenido puntual de la refutación, me interesan aquí los términos que la componen: *θαυμάζων* y *παθεῖν*. Sabemos (con cierta seguridad) que Timón había utilizado el primero porque, de otra forma, la burla de Aristocles carecería de sentido. Sabemos también que el segundo (procedente de *πάθος*) suele designar experiencias no necesariamente intelectuales (apalabradadas, por así decir, en el sentido, de estar mediadas por unas proposiciones y desembocar en otras). Sabemos también, por lo escrito párrafos atrás, que la obra estaba marcada por un ambiente de símbolos socráticos y que estos símbolos se encontraban alineados con el que pareciera su propósito: introducir el pirronismo a la filosofía; traer al mundo de la filosofía la *διάθεσις* de Pirrón. Por último, e independientemente del período de la vida de Timón al que pertenezca, sabemos que el encuentro relatado fue un verdadero parteaguas, pues le permitió transitar de un estado de ser al otro, comprometiendo, así, la totalidad de su existencia. No resulta entonces un despropósito suponer que el tipo de experiencia evocada por el texto (aquella vivida por Timón y que Timón, a su vez, buscaba transmitir) era, justamente, la experiencia del asombro al que Pirrón (el mismo que “deambulaba como los locos”), con sus palabras, lo había convocado. ¿Pero qué clase de asombro? ¿Y cómo es que se produce? ¿Y hacia qué arroja una vez experimentado?

La última línea del fragmento de Aristocles cierra el recorrido: finalmente, de lo que se trata es de *saber* qué le espera a quien ha vuelto suyo el mantra del “no es más”. La respuesta es clara: “a los que están en esta disposición (...) les resultará primero la inasertividad y luego la imperturbabilidad”. Sobre la *άταραξία* hay poco que decir que sea determinante para este trabajo. En cuanto a la *άφασία*, el panorama es un poco menos nítido. La traducción más común y, en algún sentido, la que mejor refleja el estado de indeterminación epistemológica que define al pirrónico en el frag-

mento, es “inasertividad”. Este es, de hecho, el significado que le otorga Sexto Empírico en PH I 192 y encaja perfectamente con la suspensión del asentimiento tal como se explica en PH I 196. Pero no es la única alternativa. En su acepción convencional (no filosófica, por así decir) la ἀφασία remite a la pérdida del lenguaje: un estado de mutismo o ajeno o discordante a las palabras⁴⁰. Un estado que, en términos descriptivos, refleja bien la dimensión externa, actitudinal del asombro. Quien está asombrado se queda sin palabras en parte, al menos, porque la causa eficiente del estado en que se encuentra lo arroja a un tipo de experiencia que no depende ni se reduce al proceso de asentir a unos contenidos proposicionales. Esto explica por qué, a diferencia de lo que ocurre en el *Teeteto* (155d), donde el asombro es parteaguas del origen de la filosofía como actividad dialéctica, sea aquí, en el fragmento de Aristocles, casi un estado de cierre, casi un elemento de clausura precursor de lo que antes llamé postfilosofía.

3. Segunda pregunta: lo bueno y lo útil, la versatilidad del pulpo y la artrosis del dogmático

Como dije en el preámbulo, quizás el modo más intuitivo de resolver la segunda pregunta (*para qué* hablaba Pirrón consigo mismo) sea acudir al contexto particular en el que Diógenes decidió inscribir la anécdota que la suscita. Este contexto está marcado por la mención preliminar del *Sobre Pirrón* de Antígono de Caristo, el único texto propiamente biográfico en torno a Pirrón del que tenemos noticia y una de las fuentes más importantes tanto por su cercanía cronológica con Pirrón como por su cercanía literaria con Timón, de cuya obra parece haber extraído la mayoría de sus materiales

40 El argumento de Clayman (2009) en este sentido es interesante y benéfico para el tipo de lectura que propongo: “First the practitioner will experience speechlessness, ἀφασία, which is sometimes understood as ‘non-assertion’, but *non-assertion is something one does*, an action, and the verb περιέσθαι suggests rather that ‘speechlessness’ is the next result of consistently saying about each thing that it no more is, than is not, or both is and is not, or neither is nor is not” (p. 57). Este aspecto pasivo, de resultado que sobreviene, es el que me interesa resaltar.

(Long, 2006, p. 69). En la sección que va del parágrafo 62, donde se hace referencia a la biografía de Antígono, al 64, donde finaliza el primer grupo de anécdotas, encontramos un retrato variopinto: se habla de la vida prefilosófica de Pirrón (mencionada también en IX 61); del aislamiento y la soledad que sucedieron a su viaje con Anaxarco en la expedición alejandrina, etcétera. No obstante, sólo dos entre las noticias se vinculan orgánicamente con los temas de los que he escrito hasta el momento: “Permanecía siempre en el mismo estado [κατασ्थίστη] (de modo que si alguien lo dejaba en medio de una charla, acababa el discurso para sí mismo), aunque de joven había sido impetuoso [κεκινημένον]” (DL IX 63) y “Nadie lo menospreciaba en las investigaciones, porque hablaba detalladamente incluso al responder” (DL IX 64).

Cada uno de estos pasajes indica una vía diferente de acercarse a la pregunta por el sentido de la práctica. El primero⁴¹ nos conduce hacia la invariabilidad: un Pirrón ajeno a las circunstancias y bienes exteriores, cuyo estado (mental y corporal) es definido en oposición al cambio y al movimiento. Nos conduce, también, hacia la capacidad transformadora de la filosofía que, presumiblemente a través del ejercicio, de la constancia del ejercicio durante el transcurso de una vida (impetuoso de joven, invariable en la adultez), es capaz de llevarnos de un estado a otro. Y no sólo de un estado *x* a uno *y*, teniendo a *x* y *y* como estados cualesquiera, sino, a juzgar por los términos que se utilizan (*κεκινημένον* es, de hecho, un término de movilidad), de un estado a su absoluto opuesto. A primera vista, y pese no tener demasiado contexto, la cuestión de la inmutabilidad evoca en línea recta al οὐ μᾶλλον, es decir, al οὐ μᾶλλον si el οὐ μᾶλλον fuera una actitud al estilo en que, por ejemplo, se valía de ella Aristocles en sus refutaciones (*ap. Eus. praep. ev.* XIV 18, 14). Esta es la interpretación que más se adecúa al sentido de otras anécdotas (también reportadas por Antígono), en especial DL IX 62. En ese caso, la actitud de Pirrón (no evitar ni cuidarse de perros, carros, precipicios y “cosas parecidas”) apa-

⁴¹ De hecho, Bett (2000, p. 64, n.p. 2) sugiere que esta anécdota es una versión sin sentido de la práctica descrita en DL IX 64.

rece como resultado *natural* de su desconfianza por las sensaciones; como la actitud obvia que tendría alguien cuya desconfianza por el testimonio de la percepción ha sobrepasado los límites más básicos del sentido común. De ser así, el que Pirrón se mantuviera incólume en su discurso, hablando de corrido sin preocupación alguna, se entendería entonces como la actitud-reflejo de su negativa a considerar que algo —cualquier circunstancia— pueda, de hecho, constituir un parteaguas de la acción (i.e. del cambio de actitud). Es posible, sin embargo, abrir otro camino y suponer que, en lugar de una actitud-reflejo se trataba de una actitud-resultado. Es decir, de una actitud derivada de la práctica del “no es más” tal y como, decía, aparece en el fragmento de Aristócles. De ser el caso, aquello que *desde fuera* se percibe como una suerte de inmutabilidad artrítica podría ser un simple ejemplo de calma en el ajetreo; un simple caso de tranquilidad ($\alpha\pi\rho\alpha\gamma\mu\circ\sigma\nu\eta$) en medio del bullicio⁴². Otros aspectos de la biografía de Pirrón recuperada por Diógenes apuntan en una dirección parecida: Pirrón, dice, “se asilaba y era solitario” ($\epsilon\kappa\tau\alpha\tau\epsilon\iota\eta\;\tau\epsilon\;\alpha\forall\tau\delta\omega\;\kappa\alpha\;\epsilon\boldsymbol{\rho}\eta\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\omega$), ajeno a las convenciones sociales y familiares, desprendido e indiferente, errático, incluso, en su costumbre de “salir de viaje” repentinamente y vagabundear “con quien le placia” (DL IX 63). Todo esto apunta, creo, más a alguien que vive “con fluidez” (M XI 110), versátil y despreocupadamente, que a alguien invariable en el sentido de la artrosis- $\alpha\pi\rho\alpha\xi\alpha$ que de pronto se sugiere.

La segunda cita puede abonar a la misma lectura, aún si de inicio parece situar a Pirrón en el campo dialéctico de las batallas escépticas contra los dogmáticos. Esta impresión momentánea es-

⁴² Poco después de esta sección de anécdotas, a modo de juicio aprobatorio acerca de lo expuesto, Diógenes enfatiza que Pirrón tuvo muchos seguidores debido a lo que Correa y Sánchez traducen como “tranquilidad” ($\alpha\pi\rho\alpha\gamma\mu\circ\sigma\nu\eta$). El término tiene distintas connotaciones, todas ellas vinculadas con la “ausencia de actividad” (Correa y Sánchez, 2013, p. 220, n.p. 7). En esta acepción primaria es que opone más claramente a $\pi\boldsymbol{\lambda}\nu\pi\rho\alpha\gamma\mu\omega\eta\epsilon\omega$ (DL IX 112; Di Marco fr. 1), utilizado por Timón en el primer libro de las *Sátiras* para referirse a los sofistas: “ $\epsilon\sigma\pi\pi\epsilon\;\nu\eta\;\mu\omega\;\boldsymbol{\lambda}\nu\pi\rho\alpha\gamma\mu\omega\eta\epsilon\omega\;\epsilon\sigma\pi\pi\epsilon\;\omega\pi\pi\omega\eta\epsilon\omega$ ” (“Ahora venid a decirme, sofistas de muchos enredos”, en la traducción de Bredlow Wenda; “Ditemi ora voi tutti, sofisti dai molti maneggi”, en la de Di Marco). Sobre esta oposición, Lozano, 2020, pp. 321-322.

conde una disyuntiva en la traducción. En la versión de Correa y Sánchez que utilizo, por ejemplo, se opta por διεξοδικῶς (“en detalle”) en lugar de por ἔξοδικῶς (“de inicio a fin”), como lo hacen las versiones de Dorandi (2013) o Decleva (1981), apagadas a los manuscritos. La diferencia es sutil, pero significativa. Un Pirrón hábil para dar respuestas detalladas puede ser un buen filósofo, un buen orador o un buen sofista. Un Pirrón que habla de corrido, sin pausa y sin tregua, parece todo lo contrario. El uno resulta bueno para hablar y compartir ideas, con el otro perseguir una conversación resultaría monumentalmente inútil. Sin contar con que un Pirrón como este último es fácil de imaginar hablando consigo mismo, absorto y extraviado; y fácil de imaginar hablando solo, absorto y extraviado también, como se narra en las anécdotas anteriores. Esta lectura coincide, además, con lo que Diógenes mismo recupera en las líneas posteriores acerca de la fascinación que provocara en el joven Nausífanes, a quien Pirrón había literalmente “cautivado” (θηραθῆναι). ¿Cautivado por qué? El fraseo no es del todo claro. Si seguimos la línea marcada por el διεξοδικῶς, parece lógico asumir que Nausífanes había sido cautivado por la habilidad discursiva de Pirrón (quizá porque era todavía joven e inexperto), por su capacidad para “ser propositivo y matizado” incluso al responder (Correa y Sánchez, 2013, p. 220, n.p. 6). No obstante, acto seguido, casi como si se hubiera retractado, aparecen un par de líneas icónicas: “En todo caso, <Nausífanes> decía que había que tener la disposición [διαθέσεως] de Pirrón, pero discursos [λόγων] propios”. A menos que creamos que el anonadamiento de Nausífanes por las habilidades oratorias de Pirrón tenía algo que ver con que era un joven inexperto, algo no termina de cuadrar: ¿por qué seguiríamos a Pirrón en la διάθεσις, pero no en el discurso? ¿Por qué seguiríamos a Pirrón en el acto y no en el argumento? Bien podría argumentarse que Nausífanes había sido cautivado por la *forma* en que Pirrón discurría y no por el *contenido* de sus disertaciones, en cuyo caso haría perfecto sentido su recomendación sucedánea. No hay contradicción y es posible, pero la alternativa, además de igualmente viable, resulta más orgánica al retrato general. En este

caso, θηραθῆναι tendría un significado ambivalente, pues el estado de Nausífanos frente a ese tipo de Pirrón sería más cercano a la sorpresa (¿al asombro?) que suscita lo extraordinario que a la admiración convencional.

La pregunta es ahora para qué o, mejor dicho, en qué aspecto del pironismo original se traduce el lenguaje de la anécdota así interpretada. En parte, como decía, muestra el *extrañamiento* social de Pirrón, su ajenidad respecto a las convenciones, su carácter errático, etcétera. Pero, sobre todo, reitera su negativa a participar del bullicio filosófico al que hacía alusión líneas atrás: como si se tratara de un performance, Pirrón habla “de inicio a fin” para no ser embaucado por las disputas acerca del *inicio y el fin* de los “vientos de Grecia”. La cuestión ahora es determinar cómo se vincula todo esto con la anécdota de IX 64 y, por ende, con el problema del sentido que podría tener una respuesta tan ambigua como la dada por Pirrón. Vimos ya que en el contexto de escritura más inmediato no se sostiene en realidad la hipótesis de un Pirrón que se ejercitara en ser útil para cuestiones relativas, por ejemplo, a las discusiones filosóficas o erísticas de ningún tipo. Una utilidad de ese tipo no tendría ninguna clase de relevancia para alguien que, como el Pirrón de Timón, no pertenece al *mercado* de la filosofía. Ese mismo contexto no sugiere tampoco que Pirrón se ejercitara en ser, por ejemplo, un buen ciudadano ni aún una buena persona en el sentido moral que efectivamente reviste en ocasiones a la palabra. El único otro pasaje de las *Vidas* en el que se menciona esta práctica del habla-consigo-mismo es IX 69, en la sección que Diógenes Laercio dedica a los discípulos directos de Pirrón. De uno de ellos, Filón, Timón habría escrito lo siguiente:

En cuanto a Filón, hablaba la mayor parte del tiempo consigo mismo [πλεῖστα διελέγετο], por lo que <Timón> dice de él lo siguiente: o aquel que, lejos de los hombres, es su propio maestro y habla consigo mismo [αὐτόσοχολον αύτολαλητήν], sin preocuparse [έμπαζόμενο] de la gloria ni de las disputas [δόξης ἐρίδων]: Filón.

El terreno aquí es menos hermético que el del parágrafo 64. En principio se establece la continuidad de la práctica que, por un lado, fue probablemente transmitida de Pirrón a Filón (tal vez a todos los discípulos) y, por otro, constituía buena parte del quehacer cotidiano de este último. A diferencia de Pirrón, Filón no fue sorprendido casualmente hablando solo, sino que hizo del habla en solitario un elemento específico de su vida. En segundo lugar, se establece un vínculo (ahora sí directo) entre la práctica y el carácter: el Filón alejado del mundo, maestro de sí mismo, atestigua el desapego por la vida pública y la tendencia solitaria que definían a Pirrón al mismo tiempo que reivindica su independencia respecto cualquier tipo de enseñanzas. En tercer lugar, tanto la práctica como el carácter se unen en flujo con dos elementos parcialmente novedosos: la despreocupación por la gloria y la despreocupación por las disputas. El segundo tipo de despreocupación es un factótum del Pirrón que he retratado hasta el momento. El primero, sin embargo, no es tan evidente. Para entenderlo hay que volver al templo de Anfiarao. Lo primero que en este sentido se me viene a la memoria es la descripción que hace Plutarco del Anfiarao de Esquilo en *Los siete contra Tebas*: “Y Esquilo, igualmente, sitúa en la moderación el no enorgullecerse frente a la fama (*τὸ πρὸς δόξαν ἔχειν ἀτύφον*), el no ser insolente, el no excitarse con los elogios de la multitud, cuando escribe sobre Anfiarao” (*Aud. poet.* 32D; Decleva, 1980, p.50). La palabra clave en este caso es *ἀτύφον*: carencia de *τύφος*, de vanidad. Precisamente, el rasgo que define a Pirrón en contraste con el resto de los filósofos en las *Sátiras* (ej. DL VII 15, Di Marco fr. 38; PH I 224, Di Marco fr. 60)⁴³ y el adjetivo que define, en palabras de Sexto, la “presunción de lo inexistente como si fuera existente”⁴⁴ (*οἴησις τῶν οὐκ ὄντων ως ὄντων*; M VIII 5). ¿Y que no es esta presunción —este tránsito del *parecer* al *ser*— el gesto distintivo del

43 El papel del *τύφος* en el pirronismo temprano es bien reconocido, aunque sólo rara vez se ha considerado un tema central. Además del ya citado estudio de Decleva (1980, esp. pp. 53 y ss.), está Brancacci, 1981, p 232.

44 Así es como Sexto explica la consigna “*τύφος τὰ πάντα*” (“todo es vanidad”) de Mónimo, un filósofo cínico del s. IV. Diógenes Laercio (VI 83) la conserva también en unos versos de Menandro (VI 83). Véase Bett, 2000, p. 164.

dogmático, aquello que distingue el uso dogmático de la palabra, el uso constructivo y filosófico de la palabra, del uso ordinario y corriente, ontológicamente desprovisto de valor, corrosivo y kamikaze del que participan los pirrónicos? ¿Qué no es justamente esta la parasitosis de las creencias añadidas?⁴⁵

4. Breves conclusiones

Mi intuición aquí —que, por lo demás, ha sido un fantasma recorriendo todo— es que el uso kamikaze de las voces y, en general, la forma pirrónica de valerse de las palabras tiene la función de devolver la actividad del pensamiento al territorio ordinario que le corresponde y romper, así, con la base moral del intelectualismo. Esto quiere decir, por ejemplo, que cuando Timón dijo no haber ido más allá del uso ordinario del lenguaje (según la interpretación que he defendido de *συνήθειαν*), probablemente buscaba separarse del lenguaje de la filosofía en el sentido normativo y robusto que alimenta objeciones como la planteada en DL IX 104-105 y situarse, al contrario, en el terreno de un lenguaje propositivamente ambiguo-ambivalente, errático y polifónico (“conscientemente equívoco”⁴⁶) como el que caracteriza su registro literario. Un lenguaje que, en principio, posee las capacidades de versatilidad y mimesis que definen al pulpo a la vez que comparte con Anfiarao el desinterés por los objetos típicos de la vanidad. Se trata, en principio, de un escenario de espejos, pues el uso ordinario del lenguaje es *uno* con la vida ordinaria, con su simpleza y su falta de pretensiones. Pero también, como el propio pirronismo, se trata de un lenguaje que se mueve en el territorio de la autorrefutación productiva: esa es la función de las voces-mantra que, a diferencia de las voces-combate y las voces-testimonio, son capaces de suscitar en quien las utiliza un estado de inasertividad vinculado con el asombro. Este asombro, me parece, no es otra cosa que el doble reconocimiento de la inuti-

45 Me refiero aquí vagamente a las “creencias añadidas” de las que escribe Sexto en M xi 158-159; de alguna manera, también, *parásitos* de la experiencia y la percepción (total o parcialmente pasiva) de los fenómenos.

46 Ver nota 36.

lidad de la filosofía para el propósito de vivir, como Pirrón, ajeno a las perturbaciones y el reconocimiento de la vanidad que acompaña el acto de asumirse como sapiente (Di Marco, 1989, p. 133; Vogt, 2015, p. 13). Un tipo de vanidad (de “arrogancia filosófica”, Lozano, 2020, p. 215) a la que el pirrónico renuncia. Es en este sentido que hablé de postfilosofía: una filosofía que da la vuelta contra sí como la serpiente hasta devorar su cola o como el mismo pulpo que come sus tentáculos en invierno⁴⁷.

Bibliografía

- Bernabé, A. (Trad.) (1979). *Fragmentos de épica griega arcaica*. Gredos.
- Bett, R. (2000). *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*. Oxford University Press.
- Bett, R. (2015). Pyrrho and the Socratics. En U. Zilioli (Ed.). *From the Socratics to the Socratic Schools* (pp. 149-167). Routledge, Taylor & Francis.
- Brancacci, A. (1981). La filosofia di Pirrone e le sue relazioni con il cinismo. En G. Giannantoni (Ed.). *Lo scetticismo antico. Atti del convegno organizzato dal centro di studio del pensiero antico del C.N.R. Roma 5-8 novembre 1980* (pp. 211-242). Bibliópolis.
- Castagnoli, L. (2010). *Ancient Self-Refutation. The logic and history of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*. Cambridge University Press.
- Chiesara, M. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Ediciones Siruela.
- Clayman, D. L. (2009). *Timon of Phlius Pyrrhonist into Poetry*. Walter de Gruyter.
- Correa, A. y Sánchez Castro, L. (Trads.) (2013). Diógenes Laercio IX, 61-116: Pirrón y los pirrónicos. *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, LXII(151), 215-238.

⁴⁷ El pulpo que “roe” sus tentáculos en el invierno para preservarse es una imagen usada por Plutarco en relación con la dialéctica de Crisipo y recuperada por Castagnoli (2010, p. 298). La idea es sin duda distinta, sobre todo en la interpretación de Castagnoli en la que son los tentáculos (los argumentos de la dialéctica de Crisipo) lo que terminan por consumir el centro (los principios que la sostienen). No es mi intención hacer una analogía absoluta, sino, más bien, resaltar lo que en espíritu tienen en común: una criatura que atenta contra sí.

- Correa, A. (2021). Lo que el pirrónico ignora y lo que tal vez sepa (a propósito de DL 9.102-5). En J. Ornelas (Comp.). *Rústicos vs urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo pirrónico* (pp. 39-51). UNAM.
- Correa, A. (s/a). *Aristocles, Pirrón y los pirrónicos (Eusebio, Praep. Ev. 14.18.1-30)*. Traducción. Borrador de trabajo sin publicar.
- Corti, L. (2015). Mind and Language of the Laërtian Pyrrhonist: Diog. Laert. 9, 74-77. En K. Vogt (Ed.). *Pyrronian Skepticism in Diogenes Laertius* (pp. 123-143). Mohr Siebeck.
- Decleva, F. (1980). Τῦφος: contributo alla storia di un concetto. *Sandalion*, 3, 53-66.
- Detienne, M y Vernant, J. (1991) *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. University of Chicago Press.
- Di Marco, M. (1989). *Timone di Flunte. Silli. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento. A cura di Massimo di Marco*. Edizione dell'Ateneo.
- Diógenes Laercio [DL] (2013). *Lives of Eminent Philosophers*. T. Dorandi (Ed.). Cambridge University Press.
- Diógenes Laercio [DL] (2010) *Vidas y opiniones de filósofos ilustres*. Editorial Lucina.
- Ferrari, G. (1981). L'immagine dell'equilibrio. En G. Giannantoni (Ed.). *Lo scetticismo antico. Atti del convegno organizzato dal centro di studio del pensiero antico del C.N.R. Roma 5-8 novembre 1980* (pp. 377-392). Bibliópolis.
- Flintoff, E. (1980). Pyrrho and India. *Phronesis*, 25(1), 88-108.
- Gentili, B. (1996). *Poesía y público en la Grecia antigua*. Quaderns Crema.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Liddell, H. y Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Long, A. (2006). *From Epicurus to Epictetus*. Cambridge University Press.
- Lozano-Vásquez, A. (2020). Pyrrhonian Language. *Rónai. Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, 8(2), 309-330.
- Lozano-Vásquez, A. (2021). Vida en lugar de doctrina en la biografía de Pirrón por Diógenes Laercio: sobre la rusticidad de Pirrón. En J. Ornelas (Comp.). *Rústicos vs urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo pirrónico* (pp. 23-38). UNAM.
- McPherran, M. (1987). Skeptical Homeopathy and Self-Refutation. *Phronesis*, 32(3), 290-328.

- Platón (1988). *Teeteto. Diálogos V*. Gredos.
- Polito, R. (2014). *Aenesidemus from Cnosos. Testimonia*. Cambridge University Press.
- Román, R. (2012). La invención de una “escuela escéptica” pirrónica y radical. *Δειπνού, Revista de filosofía*, 37(2), 111-30.
- Sánchez-Castro, L. (2018). El rol de Heráclito en el libro IX de las Vidas de Diógenes Laercio. *NOVA TELLVS*, 36(1), 11-28.
- Sexto Empírico (1993). *Esbozos Pirrónicos* [HP]. Gredos.
- Sexto Empírico (2012). *Contra los dogmáticos* [M]. Gredos.
- Spinelli, E. (1991). Sceptics and Language: Phonai and Lógoi in Sextus Empiricus. *Historie Epistemologie Language*, 13(2), 57-70.
- Untersteiner, M. (1971). *Scritti minori. Studi di letteratura e filosofia greca*. Paideia editrice.
- Vogt, K. (2015). *Pyrronian Skepticism in Diogenes Laertius*. Mohr Siebeck.
- Warren, J. (2001). Aristocle's refutations of Pyrrhonism (Eus. PE 14.18.1-10). *The Cambridge Classical Journal*, 46, 140-164.
- Warren, J. (2002). *Epicurus and Democritean Ethics. An Archeology of Ataraxia*. Cambridge University Press.

CAPÍTULO VIII

CONOCIMIENTO Y ACCIÓN EN SEXTO EMPÍRICO

Marisa Divenosa

En el presente capítulo nos ocuparemos de la relación que Sexto Empírico estableció entre el restringido acceso del hombre al mundo y —dada su naturaleza práctica— la necesidad de tomar decisiones. Las implicaciones éticas de la *epokhé* han sido vistas en general como una contradicción de la posición escéptica o como una debilidad de tal propuesta respecto de su pertinencia práctica. Aunque una interpretación de este punto —cruce entre la epistemología y la ética escépticas— podría subsanarse desde una perspectiva *urbana* del escepticismo¹, creemos que es lícito pensar un escepticismo sexteano integral coherente en sí mismo, orientado hacia una filosofía abierta a fundamentaciones no completamente

¹ Este concepto de urbanidad se define por oposición a un escepticismo rústico, según la ya tradicional distinción propuesta por Barnes (1982). Mientras que en este último sentido se comprende que el escéptico —más específicamente el pirrónico— aplica su mirada a toda la realidad y desde todos los ámbitos —lo cual lo conduce a cierto grado de contradicción—, la interpretación de escepticismo urbano entiende que la argumentación solo atañe a la cuestión filosófica, es decir que se trata de una perspectiva teórica —evitando así la pretendida contradicción—.

racionales. El tratamiento del problema del bien parece ceder lugar aquí, en última instancia, a una intuición última que guía la acción.

Intentaremos aquí demostrar que, a falta de un criterio diferente que el fenómeno para determinar cómo vivir, en el ámbito práctico Sexto cuenta con un trasfondo no completamente explícito —y menos aún sistematizado— en lo concerniente a las decisiones. Sexto remite tanto al sentido común —aquellos a lo cual apela un hombre vulgar² no menos que a la observancia tradicional de las leyes y normas de la propia sociedad³.

En esta perspectiva, comenzaremos por revisar el pasaje de *Adversus Mathematicos* (AM) XI 42-78, con su paralelo en *Esbozos Pirrónicos* (EP) III 179-193. Adicionalmente, nos referiremos a los desarrollos de AM XI 239-258, en que se problematiza un tema conexo: la existencia de un ‘arte de vivir’, que compromete un concepto de ‘buen vivir’ y, por tanto, de ‘bien actuar’. La estructura de nuestra propuesta está enmarcada en tres preguntas. La primera es ¿por qué Sexto se preocupa por demostrar que no existe un ‘bien natural’ (*agathòn phýsei*)? Las expresiones ‘bien natural’, ‘bien en realidad’ (*tò ónti*), ‘realmente bueno’ (*alethés*) y ‘bueno’ aparecen intercambiadas en todos los pasajes referidos, mencionando siempre algo único que existe como bien. Toda la primera parte de uno de los argumentos que presentaremos (AM XI 42-71) se esfuerza por demostrar esto: que tal bien natural no existe. La segunda pregunta que abordaremos es: ¿cuál sería la manera en que Sexto piensa que se realiza la construcción del ‘bien’ —debe haber una, ya que nos instala en la esfera de la acción—, si no hay parámetros naturales para determinar la buena acción? Para responder esto vamos a centrarnos en el pasaje AM XI 72-87. Finalmente, nos preguntamos ¿por qué es necesario para el escéptico plantear la imposibilidad de un arte de vivir bien? Intentaremos concluir acerca del tipo de ética que se desprende del pensamiento de Sexto Empírico que, lejos de incurrir en contradicciones, promueve la continua búsqueda del descubrimiento del bien.

² EP I 237; II 246; AM IX 44.

³ EP I 23.

1. ¿Por qué Sexto se preocupa por demostrar que no existe un bien natural?

El pasaje completo del discurso sobre el bien y mal naturales en *Contra los éticos* (AM IX) está entre los párrafos 42 y 109. Esta sección sobre la inexistencia del bien natural —y la consiguiente inexistencia de un mal natural— es larga y sumamente rica, no menos que desordenada. Sexto comienza desarrollando una breve presentación general y, con la descripción y crítica de lo que ciertas posiciones filosóficas dicen sobre el bien (42-67), continúa con la descripción de lo que los escépticos han considerado sobre él. Detengámonos entonces en el pasaje AM XI 42, donde Sexto establece de modo esencialmente introductorio que el bien se dice de muchas maneras. Para empezar, la polisemia de ‘bien’ —es la fama; es la riqueza; es la salud y aun otros lo dicen que es el placer—, nos ubica en una perspectiva netamente sexteana, donde la falta de unidad de aquello sobre lo que se piensa y habla dinamita la posibilidad de afirmar que lo conocemos. Una vez sentado este punto de partida, el filósofo retoma lo que algunos filósofos han sostenido al respecto. Las posiciones que menciona son evidentemente las que considera que deben ser refutadas. Allí recuerda a:

1) Los académicos y los peripatéticos —dice—, sin establecer diferencias entre ellos; para estos hay tres géneros de bien: los relativos al alma (virtudes), al cuerpo (salud, buena constitución física) y los externos (la riqueza, la patria, los padres).

2) Los estoicos, aunque también señalan la existencia de tres géneros de bienes, los clasifican de modo diferente: bienes del alma (virtudes y conductas honestas), externos (los amigos, los buenos hijos), y un tercer tipo, ni relativos al alma ni al cuerpo (el hombre honesto considerado respecto de sí)⁴.

3) Los epicúreos, que ponen el bien principal en el placer.

En todos los casos, la intención de Sexto es traer ante los ojos del lector la debilidad de los argumentos, que el pensador insta-

⁴ AM IX 46-47: “Pues no es posible que este sea externo a sí mismo ni relativo al alma, ya que está compuesto de alma y de cuerpo”.

la en la ausencia de unanimidad de criterio sobre qué es el bien natural o cómo se manifiesta. Fruto de un movimiento típico del escepticismo, la *isostheneia* —es decir, la igual fuerza que tiene cada uno de los argumentos presentados respecto de su argumento contrario—, nos vemos obligados a suspender el juicio sobre aquello en que consiste el bien, al menos en el marco de las presentaciones de los peripatéticos, de los estoicos y de los epicúreos. Los mismos argumentos —aunque de manera más esquemática— aparecen en el libro III de los EP, lo cual da lugar a Sexto para afirmar en más de una oportunidad que no hay “criterio acordado (*kritérion homologoún*) ni demostración (*apódeixis*): debido a la discrepancia irresoluble (*diaphonía*) existente también en esto, se concluirá en la suspensión del juicio; y por ello, no se podrá asegurar qué es lo bueno por naturaleza” (EP III 182).

En todos estos argumentos que presenta, Sexto intenta definir qué es el bien, pero concluye sobre su in-naturalidad. En lugar de la inexistencia de un bien natural, llega apenas a demostrar la pluralidad de modos de concebir el bien. El supuesto del argumento es que “nada de lo que se llama bien produce a todos la sensación de bueno. Luego, no es bueno por naturaleza” (AM XI 77), porque algo bueno por naturaleza produciría el mismo efecto en todos los casos.

Si la revisión de la pluralidad de posiciones filosóficas sobre la existencia de un bien no fue suficiente, Sexto se encamina ahora —a partir de AM XI 48— hacia el contenido que tendría ese ‘bien’. Toma entonces en primer lugar la salud, no sin dejar de aclarar que el análisis se centrará en un solo ejemplo, “puesto que el discurso sobre esta [la salud] nos es más familiar (*synethésteros*)” (AM XI 47) —si recordamos su profesión de médico entendemos mejor la relevancia del punto—. La estrategia argumentativa pivotea desde la presentación de posiciones filosóficas sobre el bien, hacia el eje de aquello que se considera un bien. El punto ya no es la pluralidad de posiciones que clasifican bienes de diferentes tipos —como en el caso anterior—, sino la consideración de un solo bien, bajo la mirada de diferentes posiciones filosóficas. Sexto comienza por la opinión de los poetas (Simónides, Licimnio), pero

pronto se harán presentes nuevamente las opiniones de los filósofos. También allí falta unanimidad respecto de que la salud sea un bien siempre preferible (*proegoúmenon*).

En este caso, Sexto se detiene larga y puntualmente en la posición estoica, para recordar que los estoicos consideran la salud como un indiferente (*tò adiáphoron*). Describe tres tipos de indiferentes —es decir, aquello de lo que es posible servirse bien o mal (61)—, siempre dentro de la concepción estoica: (a) “aquellos hacia los cuales no hay inclinación ni aversión” (59) (*mètē hormé, mètē aphormè gignetai*), (b) cuando hay una aversión o una inclinación, “pero no más hacia tal cosa que hacia tal otra” (*hormé kai aphormè gignetai*) (60), y (c) como “aquellos que no contribuyen a la felicidad ni a la infelicidad” (61). La salud pertenecería precisamente a esta última clase de indiferentes, un “indiferente preferible (*proegménna*)”, por gozar de estima (*axía*) (62)⁵. En todo caso, Sexto señala claramente la relatividad de la adscripción del valor positivo a la salud, en la medida en que puede también volverse algo neutro o malo. Aunque esto último parezca ridículo, puede entenderse a partir del ejemplo que él mismo nos propone: si alguien goza de buena salud, y por esto debe servir y padecer a un tirano, mientras que otro hombre, por estar enfermo, es eximido de hacerlo, “el sabio elegiría estar enfermo antes que estar sano” (66). De toda esta abultada argumentación no sólo podemos agradecer a Sexto la transmisión de información sobre el pensamiento estoico, sino que vemos al mismo tiempo que la discusión no versa sobre aquello de lo que prometió hablarnos: no se trata del bien natural, sino de aquello que los diferentes filósofos consideraron bien, en toda su amplitud. Como en el caso anterior, la argumentación se desvía y equivoca demostrar lo que inicialmente se había propuesto. Sin dudas, las voces de sus interlocutores estaban muy presentes a la hora de fundamentar por qué hay que ‘comportarse bien’ y en qué consiste ese “‘comportarse bien’ naturalmente comprendido

⁵ Aristón de Quíos se opone —dice Sexto— a esta categorización de la salud como indiferente preferible, ya que consideró que, por ser preferible, asumimos que se trata de un bien.

por todos”. Esto justificaría todo el largo desarrollo que retomamos —incluso en su errancia—. Sexto se siente en la necesidad de mostrar las discordancias que tienen sus rivales filósofos entre sí, y orienta la mirada a su posición como superadora de las demás.

El bloque argumentativo que leemos después de esto en AM XI (68-71) se centra en lo que los propios escépticos esgrimen respecto del bien:

Una vez que se ha mostrado con estas consideraciones, y en buena parte por medio de ejemplos, la falta de acuerdo respecto de la prenoción (*prólepsis*) de los bienes y los males, así como de las cosas indiferentes, habrá que ocuparse también a continuación de lo que dicen los escépticos respecto a la cuestión planteada. Pues bien, si existe algo bueno por naturaleza, y existe algo malo por naturaleza, esto debe ser común (*koinón*) para todos y debe ser bueno o malo para todos⁶.

Las prenociaciones o preconceptos (*prolépseis*) sobre el bien, de las que hablan estoicos y epicúreos —por las cuales es posible la aprehensión de algo como beneficioso y elegible por sí mismo— no tienen sustento para Sexto. El supuesto de este es que lo natural produce *phainómena* iguales; en la medida en que es una sola cosa, debe ser común y homogéneo en todas sus manifestaciones. De este modo, si se constata la existencia de algo común en todo lo calificado como ‘bueno’, eso será el bien natural. Evidentemente, el argumento supone que, si algo es natural, es unívoco, lo cual sería muy fácilmente refutable. Piénsese en ejemplos mismos que Sexto propone en el primer *trópo*⁷, cuando admite la pluralidad de maneras en que se reproducen los seres vivientes: algo natural que se verifica de maneras muy diversas. Expresiones tales como “común” (*koinós*), “para todos” (*pásin*), “por igual” (*homoíos*), tiñen todo el último pasaje que leímos. Los ejemplos propuestos de la nieve que, en tanto algo natural, enfriá igualmente a todos y no a unos sí y a otros no, y del fuego, que también actúa de manera homogénea, son las imágenes

6 AM XI 68-69.

7 EP I 40-79.

que Sexto presenta —esta vez en su propia clave— sobre la manera en que piensa un ‘bien natural’, que sería general.

Estas ideas subyacentes aparecen en AM VIII 215, bajo una idea atribuida a Enesidemo, que habla aquí sobre los signos:

Si las cosas manifiestas (*tà phainómena*) se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares (*praplesíos*), y los signos son cosas manifiestas, entonces los signos se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares. Pero no es cierto que los signos se manifiesten de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares, en cambio sí lo es que las cosas manifiestas se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares; por tanto, los signos no son cosas manifiestas.

La misma estructura argumentativa que encontramos aquí es aplicada por Sexto al bien natural, donde la premisa supuesta es “el bien natural produce igual efecto en todo organismo normal” (AM XI 76). El filósofo nunca disocia bien de elección espontánea y, sobre todo, de la idea de que “lo que nos atrae (*hairoûn*) es considerado por nosotros bueno” (AM IX 42):

[44] del mismo modo [piensa] la gente corriente (*hoi idiotaî*) y también los filósofos, aunque consideran, conforme a una presunción común (*koiné prólepsis*) que existe algún bien y algún mal, y que el bien es lo que los atrae (*tò hairoûn*) y les es útil (*ophenoûn*) y el mal lo contrario, polemizan (*polemoûsin*) unos con otros en lo particular (*kat’ eîdos*)⁸.

En la perspectiva escéptica esperamos que, después de estos desarrollos, el pensador concluya *isosthénicamente* que no es posible determinar si existe o no el bien natural. Sexto no extrae de aquí la consecuencia de la necesidad de la *epokhé*, sino la afirmación de que “nada es por naturaleza bueno”⁹. Esta conclusión tan extrañamente firme para un escéptico se debe en este pasaje a dos cosas: en pri-

8 AM IX 44.

9 Bett, 1997, p. 98; en su comentario a la traducción inglesa de Sextus Empiricus, *Against the Ethicists*.

mer lugar, todos los argumentos que siguen —acerca de criterios y posibilidades de elegir la mejor acción a realizar— dependen de esta primera destrucción integral de una base firme sobre la cual pueda construirse una axiología —aunque sea medianamente— firme. En segundo lugar, el pasaje retoma y responde a los interlocutores epocales del escepticismo, que Sexto ya ha mencionado y que ve como peligrosos rivales.

Los esfuerzos de Sexto por derribar toda concepción positiva del bien —que incluye el ‘bien natural’, el ‘arte del buen vivir’ y toda otra pretensión de demostrar que existe lo que podríamos llamar una ‘ontología del bien’— tienden en primer lugar a neutralizar la eficacia de los argumentos dogmáticos tomados como un gran frente en refracción al cual camina el escéptico.

2. Privados de todo criterio natural para la acción, ¿cómo obtenemos parámetros para actuar?

Una vez refutados los escépticos —en sus representaciones académico-peripatéticas, estoicas y epicúreas—, el razonamiento que propone Sexto sobre el bien se presenta en el pasaje AM XI 72-78¹⁰ y es el siguiente:

- 1) Si hay un bien por naturaleza, o es igual para todos o no existe (72).
- 2) La gente varía mucho respecto de lo que considera bueno, malo o indiferente; si 1 es verdadero, y las mismas cosas que son a la vez, para unos, buenas, malas o indiferentes, para otros son malas, indiferentes o buenas, las mismas cosas serían buenas y malas o indiferentes a la vez, indiferentes y malas o buenas, etc.; esto es claramente falso (72-74).
- 3) Incluso si a veces lo bueno fuera lo que alguien considera bueno, debería haber un criterio por medio del cual diferenciar lo que es realmente bueno de lo que a algunas personas les parece bueno a veces sin serlo —lo bueno en apariencia—. Dicho de

10 Seguimos aquí la sistematización propuesta por Bett, 1997, pp. 98-99.

otro modo, Sexto pide un criterio para diferenciar bien real de bien aparente (75).

4) Las cosas realmente buenas deberán poder diferenciarse de las aparentemente buenas por una evidencia en su captación (*lambánesthai*, ‘plein experience’) o a través de algún razonamiento (*diálogou*) (76)¹¹.

5) Pero por captación directa o evidente no es posible, porque “todo lo que produce una impresión por medio de la evidencia es natural que sea percibido de manera general y unánime por quienes no tienen ningún impedimento en sus percepciones” (76). Como el bien se señala en cosas muy disímiles, evidentemente no se capta de esta manera.

6) Lo bueno tampoco puede captarse por algún razonamiento, ya que la multiplicidad de argumentos que las diferentes líneas filosóficas presentan evidencia que no hay un razonamiento unánime sobre él.

7) En conclusión: no hay un bien por naturaleza.

En el marco de la explicación escéptica, la aplicación de la estructura *isosthénica* deja fuera también la posibilidad de establecer un criterio según el cual algo puede percibirse, pensarse o predicarse como bueno. No se trata tanto ahora de la perspectiva ontológica, sino de una epistemológica. Todo esto lleva, sin embargo, a un corolario sobre la existencia del bien: si no es natural, es entonces convencional.

Acerca de que Sexto está interesado en sostener que el bien es convencional tenemos datos en varios pasajes de su obra. El primer libro de los EP, donde presenta las bases de todo el tratado, declara que el criterio escéptico es *tà phainómena*, lo que aparece, y que hay cuatro orientaciones para la vida en lo que llama “exigencias vitales”, *biotikè téresis*, justamente porque no podemos estar completamente inactivos (*mè dynámetha anenérgetoi pantápasin eînai*)¹². Sin dogmatismos, *adoxastôs* —se encarga de repetir el pensador—, seguimos los lineamientos presentados así:

11 Este argumento tiene fuertes ecos de lo desarrollado acerca de que ni la inteligencia ni los sentidos pueden erigirse en criterio de lo que existe. Cf. EP II 49-69.

12 EP I 23.

Y parece que esa observancia de las exigencias vitales (*biotikè téresis*) es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra en el apremio de las pasiones, otra en el legado (*en paradósei*) de leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes. (24) 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 (*paralambánonem*) en la vida como bueno el ser piadosos (*tò eusebén*) y como malo el ser impíos (*tò asebeín*). Y en el aprendizaje de las artes, según el cual no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos¹³.

Esta declaración temprana acerca de la necesidad de seguir el legado de la costumbre y de la ley (*ethón kai nómón parádosis*), se constituye entonces como un referente que, sin dogmatismos, guía las decisiones del escéptico. Señala también aquí la cualidad que debemos buscar: la *eusébeia*, la piedad. Está fundando entonces sobre esta la posibilidad de determinar qué elecciones hacer, incluso si se trata siempre de algo realizado *adoxastôs*.

Adicionalmente, al comienzo del pasaje de AM que leímos, lo que Sexto retoma de Enesidemo es relevante:

Para ajustarnos mejor a los argumentos sobre su existencia [la del bien natural], es suficiente decir que, como Enesidemo, todos los hombres, aunque consideran un bien aquello que los atrae (*tò hairoún autoís*), sea lo que sea, expresan particularmente juicios contrastantes (*makhoménas*) sobre este. [43] Y al igual que están de acuerdo en que existe, pongamos por caso, una cierta belleza de formas corporales y sin embargo discrepan (*stasiázousin*) respecto a la mujer hermosa y de bellas formas, el etíope prefiere a la que es más chata y de piel más oscura, el persa muestra su favor por la de nariz más aguileña y piel más blanca, y otro dice que la más bella de todas es la que está en un término medio tanto en los rasgos como en el color de la piel¹⁴.

Esta idea de Enesidemo no es completamente extraña a lo que Sexto le atribuye en el décimo *trópo* que recoge de su formulación.

13 EP I 23-24.

14 AM IX 42-43.

Recordemos que este modo es el único que se ocupa de cuestiones éticas, y que argumenta a través de ejemplos sobre la relatividad de las formas de pensar, las costumbres, las normas, las creencias míticas y las opiniones¹⁵. Sirva este ejemplo como ilustración de lo que queremos traer:

Pero nosotros oponemos cada una de estas cosas [i.e. modos de pensar, costumbres, normas, creencias, opiniones] unas veces contra sí misma y otras a cada una de las demás. Por ejemplo, una costumbre a una costumbre, así: ciertos etíopes tatúan a los recién nacidos; nosotros no. Los persas creen que es decoroso usar un vestido estampado en flores y que caiga hasta los pies; nosotros indecoroso. Los hindúes hacen el amor en público con las mujeres; la mayoría de los demás consideran que eso es vergonzoso¹⁶.

La posición se revela entonces como relativa. Mucho se ha debatido acerca de si, en el pensamiento de Sexto, hay un relativismo tal como tenemos en el modelo protagórico, o si no es en verdad un relativismo, sino sólo un modo relativo, relacional, de presentar las cosas. El mismo Sexto se esfuerza por explicitar sus diferencias con el sofista, porque este afirmó el principio del hombre-medida¹⁷. Sin duda hay una relatividad manifiesta en las argumentaciones sexteanas, incluso si no estamos dispuestos a asumir que se trata de un relativismo. Los ecos de un relativismo tal como el personaje Sócrates lo presenta en el *Protágoras* de Platón están muy presentes aquí:

[Protágoras:] sé que muchas cosas no son de provecho para los hombres —sean alimentos, bebidas, medicamentos o innumerables otras cosas—, y que otras lo son. E incluso hay otras que no son ni una cosa ni otra para los hombres, pero lo son para los caballos; algunas sólo para los bueyes, y otras para los perros; unas para ningún ser vivo, pero sí para los árboles; y unas son buenas para las raíces de los árboles, pero malas para los troncos, así como también es buena la basura

15 EPI 145-163.

16 EPI 148.

17 EPI 216-219.

que se pone para las raíces de todas [b] las plantas, pero si se la quiere echar en los brotes y las ramas jóvenes, se destruyen completamente. Asimismo, el aceite es absolutamente malo para todas las plantas y el mayor enemigo de los cabellos de los seres vivos, salvo para los del hombre, pues para los hombres, tanto para el cabello como para el resto del cuerpo es protector. Y como lo bueno es algo cambiante y variado, lo que es bueno para el exterior [c] del cuerpo del hombre, para su interior es lo peor¹⁸.

La misma relatividad de los valores, costumbres y normas es esencial al escepticismo. Ahora, respecto de la ética, ¿de qué tipo de relativismo se trata? La crítica establece generalmente tres tipos de relativismo ético (Machuca, 2006, pp. 23 ss). El primero considera que las cosas, acciones o personas se califican como buenas o malas de acuerdo con circunstancias particulares. Sin descreer de la posibilidad de un realismo moral, es decir de la existencia de valores morales objetivos, la relatividad del valor está en la adscripción del mismo a algo, bajo condiciones particulares. El segundo tipo de relativismo ético afirma que “los juicios morales pueden ser considerados como verdaderos o falsos, o como justificados o injustificados, sólo en relación con determinados marcos de referencia” (Machuca, 2006, p. 25). Juegan en ese marco cuestiones sociales, culturales, familiares. Se trata de ver la ‘consistencia’ (Bett, 1989, p. 143) del juicio con el marco en el que se emite, más allá del cual no habría otro parámetro de juicio moral. Es decir que ya no hay una entidad ontológica que se corresponda con el valor. Dicho de otro modo: los juicios morales no encuentran justificación en ninguna instancia ontológica. El tercer tipo de relativismo ético se aparta de los anteriores, sin negarlos;

esta perspectiva relativista se limita a constatar que los juicios morales varían en relación con ciertos marcos de referencia y circunstancias, pero se abstiene de afirmar que existe una dependencia tal. La razón de esta cautela reside en que quien adopta esta forma de relativismo ético considera que el hecho de que hasta ahora no haya sido posi-

18 Pl., *Prot.* 334a-c.

ble resolver los desacuerdos entre las diversas posiciones morales no permite por sí solo rechazar ni el realismo moral absolutista ni el no absolutista, i.e., ni la existencia de algo que sea bueno o malo invariamente ni la existencia de algo que sea bueno o malo en circunstancias particulares. Este tercer tipo de relativismo ético no descarta la posibilidad de que en algún momento se llegue a la conclusión de que existen valores. (Machuca, 2006, p. 30)

Lo que Sexto desarrolla en AM XI es como un ejemplo de esta tercera posición. Se trata entonces de un relativismo ético que se mantiene mientras no haya criterios circunstanciales ni referenciales fijos o estables —que siguen buscándose—. Para el escéptico el valor depende de variables indeterminables, y siempre queda abierta la posibilidad de que algún día encontremos criterios que permitan definir ‘bueno’. Proponemos entonces que, en su esfuerzo por evitar el dogmatismo, Sexto da un paso más que Protágoras. Por eso:

La primera [estrategia para no caer en dogmatismos] consiste en quitarle de entrada explícitamente el carácter de dogma a toda su presentación. Así, en *Esbozos Pirrónicos I 4* afirma: “no aseguramos que nada de lo que será dicho es completamente tal y como lo decimos, sino que cada cosa será reportada a la manera de una crónica, de conformidad con lo que ahora nos parece (*phainómenos*)”. La segunda estrategia, que retomó e hizo célebre el Wittgenstein del *Tractatus*, consiste en presentar los desarrollos y argumentos expuestos como meros medios, necesarios pero prescindibles una vez que han cumplido con su función, para alcanzar un fin distinto de ellos. La imagen de la escalera que se suelta una vez que ha sido utilizada aparece, en efecto, en *Adversus mathematicos VIII 481*; la del purgante que se autoelimina está también en *Esbozos Pirrónicos I 206*. (Correa Motta y Sánchez Castro, 2013, p. 217)

A partir del pasaje de AM XI 79, Sexto realiza este movimiento, en el cual el principio que sirvió para remover la idea de un bien natural es también removido. Allí dice que, si existe algún bien, debe serlo por su fundamento particular, su razón propia (*katà tò ídion lógon*), cosa que no sucede, porque:

Si algo es elegible por su propia razón (*kata tòn idion lógon hairetón*), o es elegible el hecho mismo de elegir (*autò tò haireîsthai*) o lo es alguna otra cosa al margen de este (*héteron ti parà toûto*). (...) Pero si el hecho de elegir es elegible por su propia razón, entonces no debemos preocuparnos por conseguir aquello que elegimos, para que no dejemos de seguir eligiéndolo. En efecto, igual que, si el hecho de reclamar bebida y comida fuera un bien, evitaríamos beber y comer, a fin de que, al beber o comer, no dejáramos de seguir deseando beber o comer, así, si lo elegible fuera el hecho de elegir la riqueza o la salud, no deberíamos perseguir la riqueza y la salud, para que, tras haberlas conseguido, no dejásemos de seguir consiguiéndolas. Pero lo cierto es que aspiramos a conseguir esas cosas; luego, el hecho de elegir no es elegible, sino más bien rechazable¹⁹.

Sexto llega a reducir el problema de la naturaleza del bien a su mínima expresión: algo se dice bueno, simplemente porque se lo elige. Nuestra escala de preferencias delinea una axiología, sea esta consciente o no para nosotros. El argumento es persuasivo: ¿por qué querriámos elegirlo si, una vez elegido, ya se pierde el goce posible que encontramos en la satisfacción que buscamos? Claramente aparecen aquí los purgantes “que se expulsan a sí mismos junto con los humores” que eliminan (EP I 206).

Entonces, ¿cómo pretende el escéptico vivir éticamente una vida buena, desechando la posibilidad de saber qué es bueno o preferible? No puede tener teoría, porque eso lo convertiría en dogmático. Pero Sexto marca algunas líneas con las que es posible definirse, incluso si después hay que rechazarla en el camino. Porque al tirar la escalera después de subir tampoco cae redondamente al piso. Como los párrafos primeros de los EP, es la actitud del hombre simple, del hombre común, la que orienta al escéptico. En este sentido, el bien —la piedad, señalada por Sexto en EP I 23— es lo que la sociedad de la que formamos parte nos indica que hay que seguir. La vida común (*ho bós ho koinós*)²⁰. la vida del hombre particular (*ho toû anthrópou*

19 AM III 79-82.

20 EP I 237; AM III 2.

idiotés)²¹, aparece como un modelo de la vida práctica escéptica, en la medida en que esta carece de un cuerpo especulativo que nos ordene seguir²², pero marca a la vez de modo práctico una línea de acción a través de la ley y de las costumbres.

3. ¿Por qué es necesario para el escéptico plantear la imposibilidad de un arte de vivir bien?

No conforme con todo lo elaborado sobre el bien natural, Sexto presenta asimismo argumentos para evaluar la existencia de un arte del buen vivir que, evidentemente, implica cierta forma de existencia del bien. Si bien la existencia de esta *tékhne* podría darse por refutada cuando fue demostrada la inexistencia de lo que sería su objeto, el escéptico propone de todos modos una evaluación de tal arte. El argumento es tematizado por Sexto en los párrafos 239-279 del tercer libro de los EP y en los pasajes 168-257 de *Contra los éticos*. Esta discusión complementa entonces la argumentación que venimos de ver, en la medida en que todo arte de vivir implica un buen vivir, y esto incluye un valor positivo que se revelaría como el fin de la vida humana. Sin dudas, se trata de refutar la propuesta estoica, nuevamente representante de un fuerte dogmatismo (cf. Sellars, 2001). Más aún: Sexto aborda aquí un tema central en toda filosofía helenística, que es la sustancialidad de la filosofía con un modo de vida particular. No se trata de rechazar la especulación, sino de mostrar que un *lógos* sin un *érgon* que lo acompañe, cae en el ridículo (Sellars, 2001, pp. 136 ss). La relevancia de los relatos biográficos, de las anécdotas de la propia vida del filósofo, son esenciales para evaluar la filosofía que sustenta. Cada filósofo se volvía un *parádeigma* del buen obrar y del buen vivir. Por esto seguramente Sexto se vio en la necesidad de refutar la existencia de una técnica que conduzca precisamente a ese buen vivir.

21 EP II 24.

22 Otra línea para continuar: Estructura de la argumentación: A, no-A y ni A ni no-A; Gorgias en *Sobre el no ser* (XI 72-74).

Los argumentos siguen esencialmente la estructura de los ya presentados para refutar la existencia del bien natural. En los EP Sexto niega, en primer lugar, la existencia del arte, ya que la aprehensión que lo conformaría no existe (III 242). Allí se afirma que todo arte se resuelve en conductas específicas que le corresponde, pero tampoco es verificable respecto del arte del buen vivir, que es exemplificado por acciones de hombres comunes (*tôn idiotôν*), de gente normal (244). Ni teoría conveniente ni prácticas propias del arte de buen vivir se pueden constatar en la realidad (245, 249). Luego de argumentar contra la existencia del arte del buen vivir, se presenta un segundo argumento, donde se niega que el hombre tenga el arte de buen vivir tanto de manera natural como por aprendizaje (250). Esto da lugar al tercer desarrollo, esta vez en torno a la enseñabilidad de un arte tal (252-278). ¿Qué enseñaría tal *tékhne*? Algo verdadero o algo falso; algo manifiesto o no manifiesto; algo corpóreo o incorpóreo; algo existente o inexistente. La tercera línea refutativa se cierra con la imposibilidad de enseñar —y aprender el arte—, y da lugar al cuarto argumento, sobre los beneficios (*ophelein*) posibles de la técnica del buen vivir (273-279), que serán nulos, tanto para el sabio como para el hombre no comprometido en temas filosóficos.

En AM IX los argumentos son paralelos a los que acabamos de recordar. Podríamos anunciar la estructura del largo pasaje en dos alas: la primera, comprendida por los pasajes 168-215, donde se retoman y desarrollan de manera más detallada y con mayores ejemplos los argumentos uno, dos y cuatro de los EP (sobre la existencia, su manera de existir y beneficio), y el pasaje 216-256, donde se tematiza el tercer argumento de EP, es decir, la enseñabilidad del arte del buen vivir. En el párrafo 180, para demostrar que es posible establecer su existencia, se retoma la posición estoica. Más precisamente su definición de *tékhne*: se trata de “un sistema de aprehensiones” (*sýstema ek katalépseon*) y una aprehensión es ‘un asentimiento a una representación aprehensiva’ (*kataleptikê phantasías sunkatáthesis*)” (182). El argumento es desarticulado por la afirmación sexteana de la inexistencia de la representación apre-

hensiva, y por ende de la imposibilidad de atribuir realidad al asentimiento a ella y al sistema que estos podrían conformar, es decir, la técnica correspondiente.

Detengámonos un momento en el pasaje AM IX 83, donde sugerimos que es posible encontrar una pista sobre la manera en que la acción moralmente buena todavía pueda seguir concibiéndose en el marco escéptico:

Además de esto, la representación aprehensiva, según los estoicos, se juzga que es aprehensiva por el hecho de que se genera a partir de un objeto existente (*tò hypárkhon*) y de acuerdo con ese mismo objeto existente, a modo de impresión o grabado, y el objeto existente se comprueba que es existente por el hecho de que activa (*kineî*) una representación aprehensiva.

De este modo, la concepción de aprehensión refutada es aquella que se ancla en un pretendido objeto existente (*tò hypárkhon*). Dado que el puente que debería trazarse entonces entre lo real y lo percibido —para que pueda darse un asentimiento— es imposible de tender, no hay posibilidad de pensar en el arte. Pero Sexto asume que hay una captación del *phainómenon*, de manera que, incluso si no lo explica, hay un asentimiento a eso que se presenta de manera involuntaria, tomadas tal como aparecen (EP I 9: *haplòs taúta lambánomen*), y sometiéndolos a la *isosthénēia* respecto de su credibilidad o incredibilidad (PR I 10: *tèn katà pístin kaī apistáī isóteta*). Se trata de “seguir (*akolouthéo*) un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto”, que indica (*hypodeíknymi*) que hay que vivir de acuerdo con las leyes y costumbres patrias, y las afecciones familiares (*tà oikeîa páthe*) (EP I 17). De modo que, a cambio de asentimiento, Sexto propone acompañar, seguir, acomodarse (*akolouthéo*) a lo que aparece como indicio. El asentimiento implica una voluntad afirmativa que el acompañamiento solo emula de manera débil y transitoria. En esta naturaleza interna de la decisión el escéptico salva su contradicción. No será necesario apelar a versiones urbanas y rurales del escepticismo, porque no se trata de diferentes ámbitos de aplicación de la *epokhé*. Podríamos decir que se trata en cambio

de intensidades del asentimiento. Sin dudas, en el seguimiento o en el acomodamiento al fenómeno hay necesariamente un grado de asunción de un estado de cosas —incluso si es algo restringido al *aquí, al ahora y al yo*—. Se trata de un asentimiento de segundo orden, que se queda en la superficie, pero que permite a la vez contar con un criterio práctico.

Encontramos entonces en este punto una razón por la cual, una vez refutada la existencia de un bien natural, Sexto sigue preocupado por demoler la posibilidad de que confiemos en un arte del bien vivir. Eliminada esta posibilidad, los dogmáticos que se atribuyen sabiduría sobre la manera en que es posible alcanzar la felicidad quedan descalificados, no solo por sus supuestos respecto del bien, sino también respecto de sus pretensiosos objetivos vitales. Sexto no cuenta con teoría, ni con técnica, ni con argumentos que avalen la posibilidad de acercarnos a la felicidad, y quienes promueven un arte de la vida feliz, mienten. Pero, a diferencia de estos, el escéptico, que asume caminar a tientas en zonas más o menos grises, establece hitos señalando —y nunca definiendo— configuraciones posibles del mundo práctico.

4. Sobre la naturaleza de la ética en el marco del pensamiento de Sexto Empírico

A la hora de actuar, Sexto dice confiar más en el sentido común que en la reflexión filosófica. Su planteo anticipa en cierto modo la moral provisional cartesiana, que solo se basa en el sostenimiento obstinado de una línea de acción trazada con convicción. El empeño por demostrar la imposibilidad de determinar la buena acción no encalla, sin embargo, en la inacción. Sexto tampoco asumiría que todas las acciones son iguales. La convicción sexteana de que los seres humanos estamos compelidos a la acción confiere un ambiguo espacio a la determinación de la acción más apropiada, más útil y, por tanto, mejor. Así como no es posible confiar en que el asentimiento que damos nunca es a una aprehensión de algo que corresponde al mundo, hay sin embargo posibilidades —como vimos— de seguir algo que se nos presenta como indicio. Las nor-

mas, las costumbres, los relatos instalados en cada ámbito social y cultural son marcadores de decisión. Pero Sexto no quiere asumir que se trata realmente de dar nuestro asentimiento, ya que la carga doctrinal que esta *katalepsis* tiene en el ámbito del estoicismo y del epicureísmo lo atarían a la asunción de que hay una realidad que afecta al hombre, que existe un estado de cosas, que hay algo real afectándonos. Para evitar entrar en este laberinto que lo comprometerá con lo que dice desconocer, y para preservar su sujeción exclusiva al *phainómenon*, Sexto prefiere seguir (EP I 17: *akolouthéin*), aceptar (EP I 19: *synkhoréō*) lo que mueve (AM XI 83: *kineî*) y orienta (EP I 21: *agogé*) en la determinación individual de lo que debe hacer. Participa así de un cierto relativismo, en el que va definiendo escalas axiológicas provisionales, a la espera y en la investigación de un orden mejor. Sexto parece entonces asumir una ética provisoriamente constructiva, que repele fundamentaciones teóricas y que sigue buscando su fundamento. En términos prácticos asume valores y decide a partir de ellos. Esta discrepancia entre la acción y su fundamentación teórica crean —como decíamos— un espacio de tensión y ambigüedad que pueden perfectamente compatibilizarse en el marco general de la perspectiva de investigación escéptica, sin necesidad de encasillar su lectura en interpretaciones amplias o restringidas, rústicas o urbanas. La acción se define en y por el espacio de la búsqueda vital escéptica, enmarcada siempre en un espacio común con otros hombres.

Bibliografía

- Barnes, J. (1982). The Beliefs of a Pyrrhonist. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 28, 1-28.
- Bett, R. (1989). The Sophists and Relativism. *Phronesis*, 34(1), 139-169.
- Bett, R. (1997). *Sextus Empiricus: Against the Ethicists*. Introducción, traducción inglesa y comentario de R. Bett. Oxford Clarendon Press.
- Bett, R. (2000). *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*. Oxford University Press.
- Bett, R. (2010). *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge University Press.

- Bett, R. (2014). La ética en el escepticismo antiguo. En J. Ornelas y A. Cintora (Eds.). *Dudas escépticas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo* (pp. 45-72). Gedisa.
- Brochard, V. (2005). *Los escépticos griegos*. Traducción de V. Quinteros. Losada.
- Burnyeat, M. y Frede, M. (1997). *The Original Sceptics: A Controversy*. Kac-kett Publishing Co.
- Correa Motta, A. y Sánchez Castro, C. (2013). Diógenes Laercio IX 61-116: Pirrón y los pirrónicos. Traducción y comentario. *Ideas y Valores. Revista colombiana de filosofía*, LXII(151), 215-238.
- Frede, M. (1993). Dos modos de asentimiento. *Anales del Seminario de Metafísica*, 27, 247-271.
- Machuca, D. (2006). *El escepticismo ético de Sexto Empírico*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Machuca, D. (2015). Pyrronian Relativism. *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico*, Ano XXXVI, Fasc. 1, 89-114.
- Platón (2006). *Protágoras*. Introducción, traducción y notas de M. Divenosa. Losada.
- Román Alcalá, R. (2005), El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía. *Daimon. Revista de Filosofía*, 36, 35-51.
- Sellars, J. (2001). *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Bristol Classical.
- Sexto Empírico (1993). *Esbozos Pirrónicos* [EP]. Introducción, traducción y notas Ángel Gallego Cao y Tomás Muñoz Diego. Gredos.
- Sexto Empírico (2012). *Contra los dogmáticos* [AM]. Traducción de J. F. Martos Montiel. Gredos.
- Sextus Empiricus (1842). *Ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Typis et Impensis Ge. Reimeri.
- Sextus Empiricus (1933-1949). *Adversus Mathematicus*, 4 vols. Traducción inglesa de R. Bury. Heinemann.
- Sextus Empiricus (1997). *Esquisses Pyrroniennes*. Introducción, traducción y comentario de P. Pellegrin. Points Essais.

CUARTA SECCIÓN

**EL JARDÍN Y LA INVESTIGACIÓN
SOBRE LA NATURALEZA**

CAPÍTULO IX

LA DIVINIZACIÓN MORTAL EPICÚREA COMO ALTERNATIVA FÍSICA, MATERIAL Y TERAPÉUTICA A LA RELIGIÓN ASTRAL PLATÓNICO-ARISTOTÉLICA

Ignacio Marcio Cid

Introducción

El objeto del capítulo es mostrar cómo la noción epicúrea de *deus mortalis*¹ ofrece una alternativa polémica contra el misticismo y la religión astrales presentes en Platón y en Aristóteles; así, se presentan evidencias textuales de Epicuro, sus seguidores y adversarios. Se propugna, pues, que la θέωσις epicúrea constituye una vía terapéutica para la plena felicidad presente, placiente y ejemplar, sin temor a la muerte y desde un materialismo atomista cuyos dioses no son regentes, interferentes ni interesados en la persuasión votiva pretendida por el ser humano.

¹ Cicerón, M., *De finibus bonorum et malorum*, II, 40, 3-5, ed. Moreschini, 2005, p. 53: “sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intellegendum et agendum, esse natum quasi mortalem deum”; id., *De natura deorum*, 1.95.5-95-6, ed. Ax, 1933, p. 37: “Sed clamare non desinitis retinendum hoc esse, deus ut beatus inmortalisque sit”.

Lo antedicho reposa sobre ciertos fundamentos físicos, en que la sola atribución de la inmortalidad y felicidad a los dioses se compadece con la reverencia hacia lo divino, con la conformidad natural, con la asunción racional de los propios límites y con la celebración de la vida como milagro azaroso e irrepetible. De apariencia paradójica, esta noción nuclear de asimilación² con lo divino abre una cesura en la tradición órfico-pitagórico-platónica y sus múltiples variaciones, por una *philosophia medicans* que persigue la liberación psíquica atomista y la autonomía activa de cada individuo, responsable (no culpable) de su propia felicidad y placer virtuosos.

Metodológicamente, se exhiben los mencionados testimonios epicúreos y se confrontan contrastivamente con los pasos de Platón o Aristóteles concernidos. Los pasajes son contextualizados y enriquecidos con las observaciones de especialistas. Tras algunas aclaraciones iniciales como marco conceptual (1.), siguen los apartados correlativos: (2.) eternidad atómica; (3.) inmortalidad divina; (4.) exclusiva ejemplaridad reverencial; (5.) conformidad con la naturaleza; (6.) discrepancias epicúreas con la teología astral de Platón y su reformulación aristotélica; (7.) conclusiones: vida en el Κῆπος y ὁμοίωσις θεῷ en cuanto *deus mortalis* como aspiración epicúrea no paradójica.

1. Marco conceptual

Epicuro y su filosofía surgen y triunfan cuando las certezas comunitarias-identitarias están erosionadas y se tambalea el artefacto cultural de la πόλις, con lo que el deseo de saber ya no se encamina al poder, sino al vivir del *ἰδιώτης*, el individuo, más centrado en sí mismo. El εὖ ζῆν o εὐδαιμονία constituye, con matices privados, el principio y fin de las filosofías helenísticas (Perin, 2020, p. 286) en un mundo que, tras la batalla de Queronea (338 a. C.), pisa brasas.

2 Platón, *Thaetetus*, Burnet, 1900, 176 b1: “ὁμοίωσις θεῷ”; Plotinus, *Enneades*, ed. Bréhier, 1960, p. 56, I, 2, 5, 2: “ἡ ὁμοίωσις τίνι <θεῷ>”; Diogenes Laertius, Marcovich, 1999, p. 238, *Vitae philosophorum*, III, 78, 2: “ἔξομοίωσιν τῷ θεῷ”.

La necesidad de ofrecer recursos e instrumentos para la vida feliz implica, entonces, una constatación *a contrario*: los seres humanos sufren, están perdidos; el mismo diagnóstico hizo Sócrates ante unos atenienses desorientados. Se propone, así, un retorno a la ética socrática que recupera la física presocrática (Farrington, 1968, p. 12; DeWitt, 1964, p. 64). De ahí surge la vocación terapéutica que acomuna tanto al epicureísmo cuanto al estoicismo, si bien las líneas físicas, lógico-canónicas y éticas variarán notablemente (Nussbaum, 2012, pp. 139-145). Anotado esto, deben señalarse las divergencias (en física, teología [parte de la anterior] y ética) que Epicuro y sus seguidores presentan como una alternativa a la teología astral platónico-aristotélica, con que polemizan de manera a menudo silente.

2. Eternidad atómica³

La primera discrepancia esencial y rasgo clave remite a una física antinihilista, pluralista y materialista, que alterna los átomos, cuantitativamente infinitos e indestructibles, con el espacio vacío como medio extensivamente infinito. Ambos formantes son coeternos y mutuamente delimitantes, sin *tertium quid* alguno; el átomo es el mínimo corpóreo, inseparable e imperceptible pero material y corpóreo. Esto se complementa, contra el mecanicismo determinista del atomismo leucipeo-democrito, con un elemento inherente de indeterminación y antimonocausalismo⁴, el *clinamen* o desviación inclinada, imprevisible e infinitesimal en lo espacio-temporal. Los átomos son, pues, eternos, esto es, primordios simples, ingénitos e imperecederos; pese a sus innumerables clases, constituyen toda realidad compuesta, microscópica o macroscópica, abocada a la generación y a la corrupción. Estos conforman los mundos, sucesivos

3 Marcio, 2021, pp. 11-26; Marcio, 2020.

4 Aristóteles, *Retrórica*, I, 7.5, 1364 a 11-12 y II, 23, XXXIV, 1400 a 32: “porque sin causa ni principio es imposible existir o llegar a ser [ἄνευ γάρ αἰτίου καὶ ἀρχῆς ἀδύνατον εἶναι ή γενέσθαι]”; “sin causa, nada existe [ἄνευ αἰτίου οὐδὲν ἔστιν]”; para el griego se toma la ed. de Kassel, 1976, pp. 33 y 136; para el castellano, la trad. de Racionero, 1990, pp. 226 y 446, respectivamente.

y simultáneos⁵, como es propio en una totalidad que aúna, infinitos, el vacío y los átomos, *corpora prima minima*. Asimismo, configuran también los *intermundia* e incluso a los dioses mismos, moradores de esos espacios metacósmicos, siendo ambos consecuencia plural y sumativa de los *principia* antedichos.

Al respecto, cabe recordar que en el epicureísmo toda realidad es somática, lo que incluye, en la totalidad universal, a los cuerpos simplicísimos, pero también al ser humano en cuanto a la carne (*σάρξ*) o cuerpo burdo y al alma (*ψυχή*), un compuesto sutil integrado por átomos de una clase especial. Esto indica, pese al mantenimiento del dualismo psicosárgico, una clara reformulación que no escinde lo psicosomático antropológico.

Según esto, los compuestos se forman por contacto, por mutuo toque, en los botes y rebotes atómicos, de modo que los átomos ora chocan, ora se rechazan, ora se engarzan. Desde luego, la continuidad atingente tiene no sólo una dimensión físico-ontológica, sino también alcance epistemológico, porque los seres humanos conocen a los dioses por acción mecánica de las *imagines*⁶ que impactan, en el alma. Naturalmente, las divinidades existen, pues tenemos noticia de ellas, si bien también son compuestos atómicos. Sin embargo, y como única excepción en el sistema físico epicúreo, son inmortales, por motivos que se verán. Su constitución nos las muestra como enteramente cuerpos sutiles, según el certero Lemke (1973, pp. 41-42)⁷, por agregación de átomos extremadamente finos, lisos y redondos, que configurarían, con un cuarto elemento innominado (*ἀκατονομάστον*), el alma del alma divina, por así decir.

Aquí se observa la postura naturalista del Jardín: postular la indeterminación materialista y pluralista, sometida a la necesidad de los azarosos movimientos atómicos, como fundamento de la natu-

5 Epicuro, *Epístola a Pitocles*, 89: 2. Salvo indicación contraria, el texto griego se cita por la edición de Arrighetti, 1973, y la traducción se debe a Vara, 1995. Igualmente, se abrevian los nombres de Epicuro (E.) y de sus obras más usuales.

6 E., *Epístola a Meneceo*, 123: 7-8: “θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἔστιν ή γνῶσις”; Santoro, 2000, pp. 170-171, nota a col. XXI.

7 A partir del texto griego de Filodemo de Gádara, Diels, 1916, 47, frag. 19, l. 2.

raleza y del todo, sin que sea virtualmente posible reconstruir racional y retroactivamente los cursos atómicos, esto es, el orden de las causas. Se opta, entonces, por una concepción incremental de la complejidad (o *bottom-up*, esto es, del fondo hacia arriba frente a la *top-down*, desde la cúspide hacia abajo), que progresivamente da lugar a seres y funciones cada vez más ricos, con propiedades emergentes. Esto último concierne especialmente al alma y a los dioses mismos.

3. Inmortalidad divina

Según repite Epicuro, los únicos rasgos divinos proclamables son: 1) la felicidad (*μακαριότης*) y 2) la inmortalidad (*ἀφθαρσία*)⁸, en orden variable⁹. Esta definición es prudente y parca, si bien le permite matizar la incompatibilidad entre 1) las dos caracterizaciones mencionadas y la previsión, la dirección u ocupación en la movilización de los cuerpos celestes, esto es, los objetos y acontecimientos meteorológicos y astronómicos, como los desplazamientos, las revoluciones y demás¹⁰; entre 2) la caracterización mencionada y el hecho de que esos cuerpos celestes sean en sí mismos divinos.

El Samio explica lo primero así: ni la felicidad ni la inmortalidad concuerdan con las preocupaciones y vaivenes anímicos, propios de seres débiles, necesitados y sin *αὐτάρκεια*¹¹; sobre lo segundo señala la imposibilidad de pensar que sean una conglobación de fuego poseedora de beatitud y que se dediquen por espontáneo gusto a esas revoluciones¹². Epicuro propugna, por lo demás, unos compuestos celestes, astronómicos y meteorológicos carentes de alma y razón, mientras lo contrario es el caso de los dioses. Por ello su inmortalidad feliz excluye, como se comprende con dis-

8 E., *Epístola a Heródoto*, 76: 11-12; 81: 3.

9 E., *E. M.*, 123: 2-5, casi inicial, tras el protréptico: “Ante todo, considera que dios es un ser inmortal y feliz [ζῶν ἀφθαρτὸν καὶ μακάριον] (...) su inmortalidad [*ἀφθαρσίας*] (...) su felicidad [*μακαριότητος*].”

10 E., *E. H.*, 77: 1-2.

11 E., *E. H.*, 77: 3 [προσδεήσει τῶν πλησίον].

12 E., *E. H.*, 77: 3-5.

cernimiento (*διάνοια*), cuanto les produzca “agitación [*διάκρισιν*] o perturbación [*τάραχον*]”¹³.

Por otra parte, la *inmortalitas* o *ἀφθαρσία* designa, como se indicó, la ausencia de muerte o corrupción, sin mención de la *ἀγενησία* o increación. Esto debe recalarse para señalar que, en todo caso, los dioses son productos atómicos, como prueba de un epicúreo posterior, Diógenes de Enoanda: “[p]uesto que nadie puede destruir los primeros cuerpos] ya sea un dios o un hombre, hay que concluir que son simplemente indestructibles. Pues si se destruyeran, según la necesidad [todo podría ir hacia el no ser]” (García [ed., trad.], 2016, pp. 33-34, fr. 9).

De hecho, la inmortalidad divina remite, por otra parte y según la teología epicúrea posterior (que es más amplia en sus consideraciones), a la adoptación de ciertas prácticas electivas que contribuyen al mantenimiento de esos singularísimos compuestos que son los dioses, los únicos libres de descomposición o corrupción.

En efecto, sí hay dioses en Epicuro, sólo que estos, insertos en la continuidad natural que les da fundamento, no son regentes, permanecen ociosos, desocupados, se mantienen a sí mismos, se placen y satisfacen, tomando manjares especiales, con la risa y en amical conversación con sus iguales, todo lo que los conserva y repone en su integridad estable. Si se acepta, pues, que los dioses son totalidades psíquicas pacíficas y estables, cabe pensar, con Kleve (2003, pp. 249-266), que puedan regular a su beneficio las desviaciones atómicas, sin que les alcancen átomos perjudiciales o movimiento de disgregación alguno (Marcio, 2020, pp. 209-234).

4. Exclusiva ejemplaridad reverencial

Los dioses epicúreos tienen, por otra, parte, una función predominantemente ética, de ejemplaridad reverencial sobre cómo vivir recta y felizmente. No sustentan material u ontológicamente el universo, cosa que corresponde a los átomos y al vacío. Así, como tercero y sintético contrapunto a esa teología regente, administrati-

13 E., E.H., 78: 7-8. También puede traducirse *τάραχον* como desasosiego psíquico.

va, vigilante y jerárquica, imbricada en una cosmología teocéntrica, teocrática, teleológica y metafísica, puede aducirse el brillante pasaje de Festugière (1963, p. 40) sobre las divinidades epicúreas que

no causan mal. Dioses que no son malévolos. Dioses que no están vigilando continuamente nuestros menores gestos para ver si no sobreparamos la medida, la estrecha medida impuesta al hombre, ni espiando nuestros menores deslices para abatirnos, seguros, por lo demás, de que un día caeremos en sus manos y podrán satisfacer su venganza. Dioses, en fin, sin celos y sin odio. Tal la buena nueva que traía Epicuro al mundo, con una insistencia en que acaso haya de verse el recuerdo de una angustia personal de la cual se habría liberado paulatinamente, y del que anhelaba ahora liberar al resto de los hombres.

Así concebidos, los dioses presentan el fundamento físico del μακαρίως ζῆν, y concretan, encarnándola, la θεραπεία τῆς σαρκὸς καὶ τῆς ψυχῆς, porque constituyen modelos de vida plena, feliz, no preocupada ni ocupada por lo huero ni por la movilización del cosmos. Viven una vida buena que es buena vida, y viceversa; no inspiran temor o esperanza, como señala Otto (2006, p. 103), sino que ellos son esos singularísimos compuestos atómicos que, de manera tangencial e involuntaria, pueden tomarse como ideal de vida en lo psíquico, lo ético y lo estético, lo que tiene influjo benéfico (Essler, 2011, pp. 357-358), en el que la duración carece de importancia para la dedicación a los placeres.

No pierden, pues, su autonomía, sino que se bastan a sí mismos para todo gozo¹⁴, sin renunciar a la transmisión de sensaciones e ideas gracias a la familiaridad (συμφυλία¹⁵) y a la amistad (φιλία), fundamental para ellos¹⁶. Asimismo, disfrutan —como se dijo— del feliz placer de la risa (Marcio, 2022a, pp. 203-222). Se sustraen, en fin, a cualquier religiosidad del *do ut des* o bien de lo meramente cultural-cívico; igualmente, su caracterización cumple

14 Filodemo de Gádara, Diels, 1916, p. 17, frag. 87, ll. 5-6: “ἄπαντες γὰρ καὶ αὐτάρκως ἔαυτοῖς παρασκευστικοὶ τῆς τελιοτάτης ἡδονῆς εἰσιν”.

15 Filodemo de Gádara, Diels, 1916, p. 14, col. 1, ll. 4-8.

16 Filodemo de Gádara, Diels, 1917, pp. 4-5.

con el primer postulado del tetrafármaco, en el sentido de que “dios no es de temer [Ἄφοβον ὁ θεός]” (Hutchinson, 1994, p.vi)¹⁷, si bien se actúa reverencialmente con ellos (Usener, 1887, p. 258, frag. 386)¹⁸.

5. Conformidad con la naturaleza

Si se adoptan de modo teórico-práctico y transformador las concepciones físico-teológicas, se aprende a vivir epicúreamente *secundum naturam* o κατὰ φύσιν, con numerosísimas repercusiones, pues la propia φυσιολογία tiene importantes facetas terapéuticas: 1) permite comprender placenteramente y fundar los procesos naturales, de los que derivan la canónica y la ética; 2) hace asumibles los límites del todo universal y los del ser humano (Marcio, 2021), sin soteriología o escatología; por ello, de acuerdo con el τετραφάρμακον, 3) libera del temor a los dioses y el temor a la muerte; igualmente, 4) permite hacerse cargo de que el mal es fácil de soportar y el bien fácil de procurar; según ello, 5) sitúa a los dioses en una posición no regente, interferente, central o de absolutidad piramidal, sino en un ámbito intermedio no metafísico sino extracósmico¹⁹, aunque intranatural; 6) posibilita una relación de agradecimiento reverente para con la φύσις, buena y proveedora generosa, a la que es preciso obedecer (Marcio, 2020, pp. 414-416)²⁰ como seres naturales que somos, al igual que los dioses, pues no hay exterioridad alguna a la totalidad universal de átomos y vacío; 7) abre a toda persona concernida —sin reservas selectas, aristocráticas o discriminatorias (Marcio, 2022b, pp. 579-603)²¹— la puerta a la salud mental y a la felicidad²²; por cuanto 8) propicia la celebración del milagro afortunado e irrepetible que es la vida, pura contingencia (Cassirer, Hoff-

17 Philodemus, *Herculaneum Papyrus*, 1005, 4.9-14.

18 De Filodemo de Gádara, *Sobre la piedad*.

19 E., *E.P.*, 89: 3-4, 7; C., *Supremo bien*, Moreschini, 2005, p. 68, l. 868, II, 23, 75; *Sobre la adivinación*, II, 17, 40, 3 y ss., en la ed. de Giomini, 1975, p. 95, sobre los *intermundia*.

20 E., *Sentencia Vaticana XXI*.

21 E., *E.M.*, 122.

22 E., *E.M.*, 122: 3 y 5: “τὸ κατὰ ψυχὴν ὕγιαινον (...) εὐδαιμονίαν”.

mann, 1981, p. 223); 9) pretende, como ontología naturalista, dar cuenta de lo que hay sin mitos, imágenes ni recursos simplificadores o bien elitistamente abstrusos, fruto de un conocimiento recóndito; 10) se hace cargo, como el pluralismo presocrático, de la necesaria conciliación heracliteo-parmenídea entre principios ontológicos indestructibles y antinihilistas, por una parte, y la *prima unicaque nauigatio* por la pluralidad real que nuestros sentidos captan en la experiencia; 11) constata el sufrimiento psíquico y cárnico, cuya erradicación busca con interés filantrópico o de hermanamiento en lo humano, que rompe con el tópico anacrónico del egoísmo²³.

Conformemente, el epicureísmo funda: una canónica, como teoría del conocimiento basada en el criterio de verdad de las impresiones sensoriales²⁴, a partir del contacto material atómico, así como en el *λογισμός* (juicio como razonamiento reflexivo-argumentativo calculador e instrumental ponderativo de las elecciones para cursos de acciones) y en el *ἐπιλογισμός* (Asmis, 1984, p. 178 y ss.; Giovacchini, 2012, pp. 144-154) (análisis de lo que se observa y experimenta), mientras rechaza la lógica²⁵ como ciencia de una necesidad racional que se quiere capaz de encorsetar a la indeterminación natural.

Igualmente, postula una ética terapéutica eudemonista-hedonista; ésta incluye, precisamente con arreglo a la *φύσις*, una tanatología filosófica (Warren, 2004; Suits, 2020; Marcio Cid, 2020, pp. 504-514), es decir, una serie de conocimientos e indicaciones sobre la muerte y el morir, de tipo materialista y liberadora del *timor mortis* y de la *spes immortalitatis*. En su tanatología persiste la relación entre sensibilidad y vida, con disyunción excluyente entre

23 D. L., *Vitae*, Marcovich, 1999, pp. 716, X, 10: 1-5, donde se destaca la φιλανθρωπία de Epicuro, así como su agradecimiento hacia sus padres (*εὐχαριστία*) y generosidad con sus hermanos (*εὐπροϊά*); Diógenes de Enoanda, García, 2016, p. 47, fr. 30, donde escribe: “una sola familia es todo el universo [εἴς ὁ κόσμος οἶκος]”.

24 D. L., *Vitae*, Marcovich, 1999, pp. 730-731, X, 31, en trad. de García (ed., trad.), 2007, p. 524: “Epicuro afirma que los criterios de la verdad son las sensaciones, las prolepsis y las afecciones, pero los epicúreos añaden las proyecciones representativas del pensamiento”; E. M. C., XXIII; Annas, 1993, p. 246; Hadot, 2009, pp. 163-165.

25 Cicerón, M. *Cuestiones académicas = Academica*, I, XXX, 97, en ed. y trad. de Pimentel, 1990, p. LXXI y pp. 67-68.

nosotros, como seres compuestos y sensibles, y la muerte como estado de descomposición e insensibilidad²⁶.

Junto a la consideración de la muerte como límite extra-vital, se halla su *hedónica* o *antiálgica*. Esta es, concretamente, una sistematización teórico-práctica del amor al placer virtuosamente concebido y del no dolor, la cual estipula como principio y fin de toda elección la búsqueda del primero y el rechazo del último²⁷. Ante el sufrimiento constatado, el placer se entiende como alivio pleno y optimista. No obstante, es matizado, no puramente sensual como el de Aristipo de Cirene, sino filosófico, sensato y calculado, que tiene en alta estima los *bona negatiua*, es decir, los bienes que evitan el dolor cárnico y la in tranquilidad anímica; así, son centrales los placeres calmos frente a los excitantes, καταστηματικά ήδοναί frente a κατὰ κίνησιν ήδοναί²⁸; pues aquellos conducen a la γαλήνη o al γαληνισμός²⁹ como estado mental semejante al mar en calma, de actividad pero también de plácida ecuanimidad imperturbable (Marcio, 2020, pp. 563-569; Festugière, 1963, p. 46).

Todavía en cuanto su propuesta sobre el bien moral y su viable maximización, resulta central la desideriología, capaz de extirpar las causas del desasosiego, que son los deseos arraigados en la κενοδοξία³⁰, irracionales o vanos, que no son ni naturales ni necesarios. La ἐπιθυμητικά o *ars bene recteque desiderandi* permite clasificar, jerarquizar y dar o no satisfacción a los deseos, según su pertinencia³¹, reorientándolos o apagándolos gracias a la racionalidad y la experiencia. Entre esos deseos vanos caben la inmortalidad, la fama, las riquezas o el poder político; este último deriva de una implicación activa y ambiciosa en la gobernanza de la πόλις (Nussbaum, 2012, pp. 151-152; Méndez, 2003, p. 145; Lledó, 1986,

26 E., *E. M.* 124-125; Lucrecio, *De rerum natura*, III, 830, 861 y ss. Se cita por Bailey, 1898. Se abrevian “L.” y “DRN”.

27 E., *E. M.*, 128.

28 D. L., *Vitae*, Marcovich, 1999, p. 800, X, 136; Gosling, Taylor, 1982, pp. 345-414; Wolfsdorf, 2013, pp. 151-181; Marcio, 2020, pp. 527-549.

29 E., *E. H.*, 83: 13.

30 E. *Máxima Capital XXX*.

31 E., *E. M.*, 127, 132, *M. C. XXIX; Sentencia Vaticana* 21.

pp. 29-31). Aunque Epicuro prefiere una vida discreta (Roskam, 2007), la vocación práctica (de aplicación concreta), propia del Jardín considera aceptable, según la idiosincrasia y temperamento específicos, el compromiso activo en política, cuando el balance aminora el sufrimiento (Grilli, 1996, pp. 377-386; Roskam, 2020, pp. 301-304, n. 83; Aoiz, 2019; Aoiz, Boeri, 2023).

La ética culmina en la felicidad (esto es, en la maximización del buen placer y la minimización del dolor y de la intranquilidad mental), en la libertad, en la convivencia *philosophans* (anudada por la φιλία [Mitsis, 2020, pp. 250-283; Marcio, 2020, pp. 483-497]) y en la viabilidad, para quien se empeñe, de poseer y degustar esos bienes, inmortales, siendo mortal, lo que preconiza una especial θέωσις o, mejor, asemejamiento con lo divino.

6. Discrepancias epicúreas con la teología astral de Platón y su reformulación aristotélica

Epicuro dispone y propone todo un programa materialista, pluralista, atomista, indeterminista, eudemonista hedonista y virtuoso antimetaphísico que responde a un contexto histórico-político y social ateniense, aunque distinto del platónico y del aristotélico. Así, todo él sostiene al universo ($\tauὸ\piᾶν$), fundado en la corporeidad indestructible que no puede ser ulteriormente escindida en fundamentos inmateriales o incorpóreos de ningún tipo, concibiendo que la φύσις no es solamente un entorno en el que se desarrolla la vida humana, sino lo que es permanente, primario y elemental en ese medio y cuyo conocimiento nos permite entender el origen y el comportamiento del κόσμος y de sus partes (Morrow, 1960, p. 479).

Por otra parte, la pluralidad postulada es inherente y constitutiva, axiomática, se condice con la experiencia y al mismo tiempo contradice el paradigma monista y en ocasiones monárquico que es patente en Platón y que Elders (1960, p. 1, n. 2), al rastrear la importancia del Uno en Aristóteles, inserta en la tradición henológica presocrática, aludiendo incluso a los órficos³²; esto se alinea con la

32 La nota es muy interesante y rica en testimonios.

cita homérica de Aristóteles: “es malo el gobierno de muchos, sea uno el rey”³³. Al respecto, es reseñable la defensa del vacío como constituyente complementario de los átomos y *medium* libre y expedito, incapaz de ser ulteriormente teorizada o, si se prefiere, cargada con notas espirituales. Esto lo aparta del dualismo ontológico incipiente marcado por el Νοῦς anaxagórico y que Platón aco-ge al postular la preeminencia de las ideas³⁴ frente a los sensibles.

Por otra parte, destaca Epicuro la indeterminación como elemento espontáneamente regulador, no reconducible a ninguna otra causa primerísima divina, rectora o inteligente ni a entidades sobrenaturales artesanas o moldeadoras. Tal es el materialismo, que, como una impiedad atea, previamente había preocupado a Platón en las *Leyes*, porque postulaba —según él erróneamente— que elementos materiales naturales sin alma dieran lugar a otros cuerpos segundos por una coerción que es: “no por inteligencia, dicen, ni siquiera por la acción de un dios ni tampoco por un arte, sino, como decimos, por naturaleza y azar”³⁵.

Recientemente Aoiz (2019, p. 34)³⁶ y éste mismo con Boeri (2023, pp. 3-4, 21, 87), inspirándose en Vlastos (1975, pp. 23-25), subrayan acertadamente la ligazón entre el mecanicismo físico y el contractualismo como concepción del Estado, como dos facetas de la misma dolencia. Platón invalida las posturas cosmológicas naturalistas ateas patologizándolas léxicamente ya sea cuando se refiere a la no creencia en los dioses (*νόσσον*³⁷) o a lo que él llama dos afecciones restantes (*τὰ δύο μέντοι πάθη περὶ θεοὺς*)³⁸, a saber, la de creer en ellos pero entender que no se ocupan de los asuntos humanos o bien que pueden ser apaciguados con plegarias y sacrificios, como Epicuro. Igualmente, menciona al poco y como

33 Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1076a4, de Homero, *Iliada*, II, v. 204. Se abrevia luego con “A.” y “M.”. Se cita por la ed. de Ross, 1953, 2 vols.

34 Cf., p. ej., P., *Timeo*, 27d6-28a4.

35 P., *Leyes*, X, 889c: 5-6; el rechazo de lo material como único principio causativo en *Fedón*, 97c-99c.

36 Es errónea su remisión a Vlastos de la n. 20.

37 P., *Leyes*, X, 888b8.

38 P., *Leyes*, X, 888c3-4.

corolario entrelazado la postura política convencionalista-contrac-tualista³⁹, esto es, la que las leyes surgen como producto humano, cultural e intersubjetivo.

Vlastos (1975, p. 24) observa que, para los naturalistas presocráticos con los que discute conceptualmente Platón, el orden que se hace presente en el cosmos es natural, immanente, por lo que es innecesario apelar a una inteligencia ordenadora trascendente, a ningún hacedor tutelar y forjador al modo del demiurgo⁴⁰, como plasmador del orden inmóvil.

De acuerdo con esto, rechaza Epicuro los cortes cualitativos y jerárquicos entre diversas regiones o ámbitos de la totalidad, contra la distinción platónica entre *αἰσθητός κόσμος* y *νοητός κόσμος*⁴¹, junto a la postulación, aun esbozada, a un quinto sólido perfecto⁴² o la descripción de una cima regulatoria que es el Bien supremo⁴³, metaidea absoluta⁴⁴. Ella sustenta en Platón la relación de dependencia ontológica y epistemológica con las restantes ideas, la región intelígible y sus respectivos objetos derivados por imitación o participación en la región sensible.

Partidario de una totalidad universal que acepta la pluralidad de mundos y la ausencia de un centro⁴⁵, Epicuro rechaza lo divino cosmológico en cuanto universo geocéntrico presentado como viviente eterno y esférico, dotado de inteligencia⁴⁶, autonomía y prudencia,

39 P., *Leyes*, X, 889d6-889e8.

40 P., *Timeo*, 28c5-31b3.

41 P., *Timeo*, 92c6-9.

42 P., *Timeo*, 55c4-5, sobre la posibilidad de la quinta composición [συστάσεως μᾶς πέμπτης], esto es, el dodecaedro; no obstante, importa tener presentes las observaciones de Eggers, 1999, p. 71, su mención de *Epinomis* 985b4 (parece preferible, en cambio, *Epinomis*, 981c5-6) y nota 105; como señala Tarán, 1975, p. 38 y n. 173 no sería un cuerpo simple sino un tipo de aire, el más puro, como se dice en Platón, *Timeo*, 58d1-2: “κατὰ ταῦτα δὲ ἀέρος τὸ μὲν εύγαγέστατον ἐπίκλην αἰθήρ καλούμενος”.

43 P., *República*, VI, 509b 6-10.

44 P., *Gorgias*, 499e8-9.

45 E., *E. H.*, 45; Lucrécio, *De rerum natura*, I, 1054-1091.

46 P., *Timeo*, 47e5-48a5; cf. P., *Sofista*, 248e6-249a2.

que muestran el *Timeo*⁴⁷, las *Leyes*⁴⁸ y, especialmente, el epílogo a éstas⁴⁹, que, aun no siendo de Platón, es plenamente platónico.

Igualmente, evita el Samio las cúspides ontológicas centrales, pues los dioses son físicamente periféricos, compuestos e inmortales, pero no ingénitos. Esto impugna a las entidades metafísicas o, de otro modo, ajenas a la totalidad universal de átomos y vacío infinitos; así, rompe, pues, con el dualismo señalado por Reale (2003, p. 137 y ss.; 2014, p. 176), donde destaca la segunda navegación⁵⁰. Se desestima una concepción jerárquica del universo, en la que se establezcan relaciones de dependencia o de subordinación ontológica encadenada, habida cuenta de que no hay algo que tenga mayor potencia esencial-existencial⁵¹, pleno de vida, alma y pensamiento⁵².

Aquí se rechazan la religión astral y la teología cósmica. Así, los dioses no pueden ser ni providentes, ni agentes cósmicos ni motores ni principio absoluto de toda dependencia jerárquica. Tampoco se admite la combinación de materialidad tradicional, en este caso ígnea, y plena felicidad, como agregado y, más precisamente, como agregado que, a su discreción (*κατὰ βούλησιν*) se haga cargo de tales movimientos. Al respecto destaca un pasaje de Platón crítico con los fisiólogos presocráticos que es válido también para Epicuro, a saber, su queja de que “afirman que los cuerpos derivados de los primeros elementos se producen a través de esas sustancias primordiales completamente inanimadas [*ἀψύχων*]”⁵³. Más que inanimadas, debe traducirse, por claridad,

47 P., *Timeo*, 29e-33d, sobre el universo, bueno, ordenado y perfecto, circular y esférico, en cuanto viviente provisto de alma y razón por la providencia divina; en cuanto dotado de alma, ésta es dueña, gobernante, racional e invisible; 34a-37c.

48 P., *Leyes*, X, 897b7-899b5; XII, 966b4-967d2.

49 La atribución a Platón es dudosa, adscribiéndolo el consenso al astrónomo Filipo de Opunte; *Epinomis*, 977b 1-8; 980c7-d7; 982b1-983b6; 983e5-984e3.

50 Sobre el *βεύτερον πλοῦν*, cf. P., *Fedón*, 99c8-102a1.

51 P., *República*, VII, 515d2-4: “*νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμένος ὄρθότερον βλέποι*”.

52 P., *Gorgias*, 248e6-249a2.

53 P., *Leyes*, X, 889b2-5.

“sin alma”, cosa que nos instala en la lógica de la divinización del cosmos ya señalada.

El antedicho Vlastos (1975, p. 23-25) ya realzó la importancia de esta tesis, opuesta a la cosmología mecanicista, materialista y a sus consecuencias político-morales, hasta el punto de que Platón reserva a quienes, ateos e impíos, mantengan tales postulados un claro régimen punitivo que incluye cárcel y muerte⁵⁴ con lo que el mantenimiento de las tesis se convierte en punible delito de opinión por primera vez (Morrow, 1960, pp. 488-489).

El epicureísmo argumenta la inadecuación estructural de concebir a las divinidades en términos providentes-reguladores, al modo de relojeros del cosmos, porque tal dinamización conlleva perturbación. Al contrario, prefiere una concepción teológica mecánica aunque indeterminista, inmanentista, no interferente y centrada en la libertad.

En la antropología epicúrea, el ser humano, como mortal compuesto atómico psicosárquico, reformula el dualismo y excluye toda pervivencia anímica post-mortem tras la separación de cuerpo sutil y cuerpo burdo, cárnico⁵⁵. Todo ello choca con nociones como planta celeste⁵⁶, alma inmortal⁵⁷ de procedencia estelar⁵⁸ destinada a una serie de renacimientos⁵⁹, gracias a una depuración restrictiva de lo somático impuro para recordar, mediante la contemplación del cielo⁶⁰, el origen que liga a alma y cosmos.

Epicuro tampoco opta por la δικαιοσύνη política como articulador, principio y fin teleológico del empeño filosófico. Al contrario, en Platón esta espolea y atraviesa su proyecto, desde un unitarismo

54 P. *Leyes*, X, 907c-909d.

55 Si llegase el caso de que, por azar, volvieran a configurarse del mismo modo no darían lugar propiamente a las mismas carnes, almas, cuerpos y seres humanos, sino que serían acaecimientos idénticos sin original propiamente dicho y no habría memoria ni permanencia alguna en relación con los anteriores.

56 P., *Timeo*, 90 a 5-7.

57 Ante la abundancia de ocurrencias, cf. P., *Menón*, *Fedón*, *Fedro*, *Timeo*.

58 P., *Timeo*, 41d8-41e3.

59 También está abundantemente testimoniado, en *Fedón*, *Timeo* y, especialmente, en el final del libro X de *República*, con el llamado mito de Er, 614a-621b.

60 P., *Timeo*, 47a1-47c4; 88c7-89a1; 90b6-90d8.

radical⁶¹, con vistas a la elevación moral de la ciudadanía e incluso a su entretejimiento marital y procreativo, según se presentan en *Apología*, *República* y *Leyes*. Todo ha de conducir a la rección de Καλλίπολις, que está reservada al sabio y que está formulada, con distinto acento, en *República*⁶², en la *Carta VII*⁶³ o en el *Político*⁶⁴.

De hecho, hay una apuesta contra la actividad política por la in tranquilidad que suele conllevar, en confrontación con la presentación del filósofo-rey como centro y cúspide del sistema ético-político social, ley encarnada (Gómez, 1986, p. 589), servidor, de lo divino, en quien el deseo de saber está al servicio del poder (Méndez, 2003, pp. 145-146); él piensa lo mejor, domina al cuerpo, educa, obra socialmente y rige. Sólo el filósofo rey ha sido capaz de asimilarse con lo divino que contempla⁶⁵, sin ensimismarse y procurando trasladar lo percibido intelectualmente a la πόλις, con la fuerza persuasiva-coactiva que da el saber de lo absoluto, legitimador para constituir un régimen psico-social meliorativo. No obstante, persiste el interés teórico-práctico de Epicuro por otra política contractualista, informada y no coercitiva (Aoiz, Boeri, 2023, pp. 33-48; esto último sería propio de quien comete injusticia)⁶⁶, y en que convergen el vivir bien y la correcta concepción de los dioses⁶⁷, pues “no hay una vida gozosa sin una sensata, bella y justa”⁶⁸, y viceversa.

Incluso el rechazo de la educación y el apartamiento intencional de los afanes cercanos a la πόλις, que Epicuro señala, evidencian el repudio de una filosofía teológico-política impositiva, que se quiere vencedora de la παλαιά διαφορά y que, presentada en *Leyes*, pretende estatalizar reglamentariamente todas las facetas del vivir humano.

61 P., *República*, IV, 443e1-2 [ἔνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον]; P., *Leyes*, V, 739b8-739e5.

62 P., *República*, V, 473c.

63 P., *Carta VII*, 326a.

64 P., *Político*, 258e-261e; 293a-295a; 308d-311c.

65 P., *Timeo*, 90b6-90b7.

66 Cf. P., *Leyes*, X, 885d7-885e1.

67 Cf. P., *Leyes*, X, 888b3-4: “μέγιστον δέ, ὃ νῦν οὐδέν ἥγη σύ, τὸ περὶ τοὺς θεοὺς ὄρθως διανοηθέντα ζῆν καλῶς ἦ μή”.

68 E., M. C. V. Vara, 1995, p. 93.

Por último, cabe aludir, como ejemplo reflexivo, al afán de aplicación práctica-política manifiesto en los intentos de reforma de Platón con Dion de Siracusa, cuya trasposición fue poco exitosa, pero que señala a una filosofía preocupada por el poder político y por la impartición de justicia estatal, a partir de una extensa fundamentación cosmológica y teológica. Contrariamente, en Epicuro el afán de saber no está al servicio del poder, sino al servicio del curar, del ser feliz y del hacer feliz al prójimo todo, mediante el placer de no sufrir.

Al igual que con Platón (Gerson, 1990, pp. 5-10), emerge un desacuerdo radical también entre el *corpus Epicureum* y Aristóteles, como prueban algunos pasajes del Estagirita (Lledó, 1986, p. 137) sobre la noción de νόησις νοήσεως en el libro Α (XII) de la *Metáfisica*⁶⁹ (en que se brinda descriptivamente la mejor exposición racional de lo divino [Berti, 2005, pp. 393-394]), esto es, sobre la(s) divinidad(es) pensante(s) de sí⁷⁰. Éstas son sustancias no sensibles, incorruptibles e inmateriales⁷¹, que devienen τέλος para todo otro ente⁷² y sostén mecánico astronómico-físico de la totalidad⁷³. Este todo, henchido de vida máxima, se dota de esfericidad⁷⁴ y movimiento circular⁷⁵, en un régimen de dependencia⁷⁶. De este modo, aunque sustituida la noción de sumo bien platónico, persisten la cosmología teocrática y el régimen de subordinación jerárquica. También subsiste de modo constitutivo y abismalmente separativo, cortante, la distinción entre la región sublunar y la supralunar, que está diferencialmente conformada por un singularísimo elemento, primer cuerpo, el éter o quinta esencia⁷⁷. Asimis-

69 A., *M.*, XII, 1072a18-1075a10.

70 A., *M.*, XII, 1074b34.

71 A., *M.*, XII, 171b20-22: “δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἀνευ ὅλης”.

72 A., *M.*, XII, 1073b3: “κυνέι δὴ ως ἐρώμενον”.

73 A., *Física*, VIII, 258b10-266a9. Se cita por la ed. de Ross, 1966.

74 A., *F.*, VII, 242a50- 242b72; *Acerca del cielo*, II, 286b10-26, 287b15-21; 291b11-23; III, 290a7-290b12. Se cita la ed. de Moraux, 1965. Se abrevia con “Cielo”.

75 A., *F.*, VIII, 260a24-26, 264b9-17, 265a13-14; *Cielo*, II, 288a222-290b11.

76 A., *M.*, XII, 1072b13-16.

77 A., *Cielo*, I, 269a23-269b1; II, 289a11-35; III, 298b6-7; *Meteorológicos*, I, 339b16-339b36, se cita la ed. de Fobes, 1919. Téngase en cuenta especialmente A., *Cielo*, I,

mo, se propugna un universo finito⁷⁸, único⁷⁹, con un centro⁸⁰, la tierra, y carente de vacío⁸¹.

Por otra parte, la lógica no es para Epicuro instrumento previo a todo conocimiento ni se imbrica, como principio evidente de razón, en la fundamentación de lo real-ontológico, cuyo sostén está, por lo demás, en plano transnatural (jerárquicamente sobrenatural), en el que rigen leyes inexceptuables que gobiernan a objetos también esencial y radicalmente distintos de los naturales. Tales postulados están vinculados, como prueban algunos pasajes reportados del Περὶ φιλοσοφίας (Rose, ed., 1886, pp. 39-40, fr. 26)⁸², con la tradición platónica. Dicha concepción es también cosmológicamente teocéntrica, ya sea que se tomen consideración los pasajes concernidos de la *Física*, la *Metafísica* o *Acerca del cielo*.

Profundo disenso despierta en Epicuro también la primacía de la vida teórica (distinta de la vida práctica y política), que Aristóteles caracteriza en la *Ética a Nicómaco*⁸³ como la más feliz, que queda reservada al filósofo con vistas a la deificación o asemejamiento con lo divino.

Por otra parte, si bien el epicureísmo también perfila las divinidades con rasgos antropomórficos, por la perfección de lo humano (Marcio, 2020, pp. 232-244), no establece, como Aristóteles, una correlación entre la posición erguida, la ubicación del cerebro⁸⁴ humano y la afinidad natural con lo divino. En el orden político, se aprecia, desde una posición más frágil que la platónica, a saber, la de meteco, la cercanía aristotélica con el poder regio, su papel

270b1-24, en trad. de Candel, 1996, p. 52: “Por tanto, el primero de los cuerpos es eterno y no sufre aumento ni disminución, sino que es incaducable, inalterable e imposible (...) el primer cuerpo es uno distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua, llamaron éter”.

78 A., *F*, III, 207b15-21; 208a8-11; 207b19; *Cielo*, I, 271b1-277b28.

79 A., *Cielo*, I, 276a18-279a2; II, 283b26-29.

80 A., *F*, IV, 212a21-28; VIII, 265b3-9; *Cielo*, II, 296a24-298a20.

81 A., *F*, IV, 213b30-216b20; *Cielo*, II, 287a11-15.

82 Remite a Cic., *De natura deorum*, I, 13, 33.

83 A., *Ética a Nicómaco*, X, 1078a9-1079a32; *Ética a Eudemo*, I, 1215a20-1215b14; VIII, 1249b13-b21. Se citan las eds. de: Bywater, 1894; Susemihl, 1884.

84 A., *Partes de los animales*, II, 653a27-29; 656a7-13. Se toma la ed. de Louis, 1956.

de tutor principesco, con pobres resultados, lo que condiciona su exilio y su deseo de que no se cometiera un segundo crimen contra la filosofía (Rose, 1886, p. 419, fr. 667).

Ateniéndonos a lo recién señalado sobre las tesis de Platón y Aristóteles, Epicuro cabría en el encuadramiento platónico como aquel que, impío, no niega la existencia de los dioses pero sí el interés de éstos en las acciones del ser humano.

Aquí puede observarse, nuevamente, la ruptura epicúrea, explícita e implícita, con la teología astral, la religión astral y la noción de *anima mundi*, todo en el sentido de divinización del universo y de los planetas, o deificación de las estrellas, según reportan los pasajes pláticos y aristotélicos aducidos (Calvo, 1978, pp. 16-17).

Sobre este asunto merecen atención las aportaciones de Moreau (1939), Solmsen (1942, pp. 91-119; 149, 178-179; 1951), Festugière (1949, pp. 153-259), Boyancé (1952, pp. 312-350), Gerson (1990), Berti (1962, pp. 35, 104, 311, 387), Bodeüs (1992, pp. 30-34), Méndez (1993, pp. 23-40; 2003, pp. 151-1549, y muy recientemente tanto Calchi (2023) como Bartninkas (2023). Especialmente valiosas son las observaciones de Berti (1962, p. 104)⁸⁵ que aluden a una polémica abierta entre el epicureísmo y la religión astral, así como la remisión de Konstan (2008, p. 146, n. 32) a Santoro (2000, pp. 163-170)⁸⁶ sobre los ataques epicúreos a la teología peripatética y estoica.

7. Conclusiones: vida en el Κῆπος y δύοισισις θεῷ en cuanto *deus mortalis* como aspiración epicúrea no paradójica

Para concluir, se impone señalar que a veces se aducen los testimonios sobre la reverencia hacia Epicuro por su condición de sabio realizado, en tono inmortalizador. Esa disposición, que él mismo promueve, no se desdice de los prístinos límites que dan sentido a

⁸⁵ Berti (1962, p. 104) menciona una polémica directa entre el epicureísmo, y la concepción del aristotélico y perdido *Sobre la filosofía*, relativas a la religión astral.

⁸⁶ Trata sobre la columna XX del tratado, sobre la forma que Demetrio Lacon atribuye a los dioses, donde se ataca la teología astral peripatética y estoica.

la felicidad epicúrea y constituye, en todo caso, desde el agradecimiento por haber procurado los elementos de una vida hermana, la rememoración de una beatitud lograda, ejemplar⁸⁷.

Vivir, siendo mortal, divinamente es vivir y filosofar en compañía y amistad, aminorando los padecimientos físicos, sin inquietud mental y temerosa en cuanto a la muerte, a los dioses y al futuro, haciéndose cargo de que una extensión eterna o continua no añade cualitativamente placer a la vida⁸⁸. Quien aspira a ser sabio se halla en terapéutica conformidad con la naturaleza, consciente de sus límites, sin apelación interesada a los dioses, que no rigen, crean ni sostienen el entramado universal de átomos y vacío.

Desde la libertad verdadera (Usener, 1887, pp. 160-161, fr. 199) y la *αὐταρκεία* amical y filantrópica que procura la auténtica filosofía, se vive, con gran placer intelectual⁸⁹, la comprensión de la cosmología indeterminista, no jerárquica-piramidal, no teocrática, no teleológica y antimonocausalista. De acuerdo con esto, la contemplación de los fenómenos y cuerpos celestes no busca la identificación humana (*ψíquica*) con la regularidad de los objetos celestes, cuanto tranquilizar mediante el conocimiento⁹⁰.

Por su parte, la despolitización intencional de la cosmología y la renuncia al compromiso activo en política rehúyen el monarquismo intelectualista y los riesgos éticos aparejados a esa postura teórico-práctica. Estos incluyen: 1) la correlación vinculante entre *ψυχή* y *πόλις*, como base de la armonía individuo-sociedad en un estado total, judicativo y unitario que toma lo divino como medida absoluta⁹¹; 2) el aristocratismo filosófico selectivo en su alcance y entregado al poder, en que el filósofo se quiere sol y luz de la *πόλις*; 3) la ambición y otros deseos no naturales ni necesarios, vanos, derivados de la concepción cosmológico-política platónica

87 Plutarco, *Contra Colotes*, 1117a-c, en trad. de Martos, 2004, pp. 82-84; L., DRN., V,1-12, sobre las disposiciones sobre el propio recuerdo.

88 E., M. C. XX y XX.

89 E., S.V, 27, en trad. de Vara, 1995, p. 100: “en la búsqueda de la verdad corren a la par el deleite y la comprensión”.

90 E., M. C. XI.

91 P. Leyes, IV, 716c4: “ο δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον”.

o bien de la concepción teológica-contemplativa aristotélica; 4) la entrega acrítica a la matematización aritmosófica del universo, caldea y modelizadora, y a sus instrumentos mecánicos astronómicos aparejados, como los planetarios⁹².

Los bienes interiores cuya posesión induce la asimilación con lo divino, en la estricta medida de la *mortalitas*, son bienes negativos capitales, a saber, la ἀταραξία y la ἀλυπία o ἀπονία. Esto permite degustar, contra los críticos malintencionados, placeres estabilizantes. Así vive alguien que (se) cura el alma gracias a palabras y discursos (Usener, 1887, p. 169, fr. 221)⁹³, que adopta la medicina cuádruple, sin miedo (Warren, 2009, pp. 234-248), sin ser molestado ni para sí ni para otros⁹⁴, de quienes amical y terapéuticamente se ocupa⁹⁵ en una relación de espejo y reflejo⁹⁶. Acoge al prójimo ansioso de felicidad y salud anímica. Esto culmina en γαλήνη o γαληνισμός, feliz calma ecuánime e imperturbable.

Mediante la prudente moderación de los deseos y de los placeres, que sabia y generosa la φύσις procura, se conjugan sensaciones y razón, en pro de una εὐδαιμονία individual y comunitaria del Jardín, amical, en que los sabios y los dioses son ejemplos de libertad y placer plenos, desde el agradecimiento por el azar dichoso de estar vivos, tranquilos y dedicados a la actividad filosófica, en mutua mejora y corrección. No hay, para Epicuro, otra posibilidad de deificación distinta de esta, a menos que, en un ejercicio de errada κενοδοξία⁹⁷, se den por buenos los aspavientos verbales y promesas incumplibles, contrarias a la sobria fisiología⁹⁸.

92 E., E. P., 93: 12, “τὰς ἀνδραποδώδεις ἀστρολόγων τεχνιτείας”; Tepedino, Torracà, 1996, pp. 127-154; Festugière, 1963, p. 70, n. 15; Solmsen, 1951, pp. 16; Vallejo, 1996, pp. 113-114; Gregory, 2006, pp. 5-28.

93 El texto es de Porphyrius Neoplatonicus, *ad Marcellam*, 31: “κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, υφ' οὐ μηδὲν ἀνθρώπου πάθος θεραπεύεται. Ὡσπερ γάρ ιατρικῆς οὐκ ὄφελος μὴ τὰς νόσους ἐκβαλλούσης ἀπὸ τῶν σωμάτων οὔτες οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς κακὸν ἐκβάλλοι”; E., S.V., 54.

94 E., S.V. 79.

95 E., S.V. 66.

96 E., S.V. 32.

97 D. L., *Vitae*, Marcovich, 1999, pp. 730-731, X, 31: 1-3.

98 E., S.V., 45.

Por su parte, Erler (2002, pp. 159-181; 2020, pp. 28-31) rastrea los fundamentos platónicos de la deificación epicúrea, como Lavecchia (2006) y Reydams-Schils (2017, pp. 142-158), mientras Liu (2005)⁹⁹ estudia la importancia del tema en epicureísmo y estoicismo. Como bien observa Erler (2002, pp. 168-169), el núcleo de la deificación mortal epicúrea entraña en la atención a lo que él llama “mortal self”, con el matiz de que, para Epicuro, no hay otro yo distinto del mortal.

Las tesis de Epicuro permiten, en fin, conocer la naturaleza, vivir las sensaciones, emociones y deseos con mesura, atendiendo a sus límites como posibilidad gozosa, además de comprender lo divino plural, para entablar, como sabios, una amical relación con ello¹⁰⁰. Por ello, dice Epicuro a Metrodoro, es posible, en la mortalidad de compuesto atómico, elevarse intelectual y felizmente hacia la inmensidad ilimitada y la eternidad¹⁰¹.

Bibliografía

- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford University Press.
- Aoiz, J. (2019). *La filosofía política de los epicúreos*. Teseo.
- Aoiz, J. y Boeri, M. (2023). *Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy: Security Justice and Tranquility*. Bloomsbury Academic.
- Aristóteles y Bywater I. (Eds.) (1894). *Aristotelis ethica Nicomachea*. Clarendon Press.
- Id. y Calvo, T. (Ed., Trad.) (1978). *Acerca del alma*. Gredos.
- Id. y Candel, M. (Ed., Trad.) (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Gredos.
- Id. y Fobes, F.H. (Ed.) (1919). *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*. Harvard University Press.
- Id. y Louis, P. (Ed., Trad.) (1956). *De partibus animalium / Les parties des animaux*. Les Belles Lettres.
- Id. y Moraux, P. (Ed., Trad.) (1956). *De caelo / Du ciel*. Les Belles Lettres.
- Id. y Racionero, Q. (Ed., Trad.) (1990). *Retórica*. Gredos.

99 Es una tesis doctoral inédita. Damos aquí muchas gracias a la Dra. Liu por habernos proporcionado su tesis.

100 Filodemo de Gádara, Diels, 1916, p. 16, col. 1, ll. 17-18: “καλείτω καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν θεῶν φίλους καὶ τοὺς θεούς τῶν σοφῶν”.

101 E., S.V. 10.

- Id. y Rose, V. (Ed.) (1886). *Fragmenta*. Teubner.
- Id. y Ross, W. (Ed.) (1966). *Aristotelis Physica*. Clarendon Press.
- Id. y Susemihl, F. (Ed.) (1884). *Aristotelis ethica Eudemia*. Teubner.
- Id. y Kassel, R. (Ed.) (1976). *Aristotelis Ars Rhetorica*. De Gruyter.
- Asmis, E. (1984). *Epicurus' Scientific Method*. Cornell University Press.
- Bartninkas, V. (2023). *Traditional and Cosmic Gods in Later Plato and the Early Academy*. Cambridge University Press.
- Berti, E. (1962). *La filosofia del primo Aristotele*. Cedam.
- Id. (2005). La teología di Aristotele. En E. Berti. *Nuovi studi aristotelici. II - Fisica, antropologia e metafisica* (pp. 381-393). Morcelliana.
- Bodéüs, R. (1992). *Aristote et la théologie des vivants immortels*. Bellarmin.
- Boyancé, P. (1952). La religion astrale de Platon à Cicéron. *Revue des Études Grecques*, 65(306-308), 312-350.
- Calchi, V. (2023). *Theology of the Epinomis*. Routledge.
- Cassirer, E. y Hoffmann, E. (1981). Die Geschichte der antiken Philosophie. En M. Dessoir (Coord.). *Geschichte der Philosophie* (pp. 7-256). Fourier.
- Cicerón, M. y Giomini, R. (Ed.) (1975). *De Divinatione; De Fato; Timaeus*. Teubner.
- Cicerón, M. y Pimentel, J. (Ed., Trad.) (1990). *Cuestiones académicas = Academica*. UNAM.
- Id. y Ax, W. (Ed.) (1933). *De natura deorum libri tres* (2^a ed.). Teubner.
- Id. y Moreschini, C. (Ed.) (2005). *De finibus bonorum et malorum*. Teubner.
- Demetrio Lacón, Santoro, M. (Ed., Trad.) (2000). *Demetrio Lacone, La forma del dio: (PHerc. 1055); edizione, traduzione e commento*. Bibliopolis.
- DeWitt, N. (1964). *Epicurus and his Philosophy*. University of Minnesota Press.
- Diógenes de Enoanda y García, C. (Ed., Trad.) (2016). *El sabio camino hacia la felicidad: Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*. Planeta.
- Diógenes Laercio, García, C. (Ed., Trad.) (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Alianza.
- Id. y Marcovich, M. (Ed.) (1999). *Vitae Philosophorum. Vol. I Libri I-X*. Teubner.
- Elders, L. (1960). *Aristotle's Theory of the One: A Commentary on Book X of the Metaphysics*. Van Gorcum.
- Epicuro y Arrighetti, G. (Ed., Trad.) (1973). *Opere* (2^a ed.). Einaudi.

- Id. y Vara, J. (Ed., Trad.) (1995). *Obras completas*. Cátedra.
- Erler, M. (2002). Epicurus as deus mortalis: Homoiosis theoi and Epicurean Self-cultivation. En D. Frede y A. Laks (Eds.). *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, Its Background, and Aftermath* (pp. 159-181). Brill.
- Id. (2020). *Epicurus: an Introduction to his Practical Ethics and Politics*. Schwabe.
- Essler, H. (2011). *Glückselig und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von PHerc. 152/157, Kol. 8-10*. Schwabe.
- Farrington, B. (1968). *La rebelión de Epicuro*. Ediciones de Cultura Popular.
- Festugière, A. J. (1963). *Epicuro y sus dioses*. Eudeba.
- Id. (1949). *La révélation d'Hermès Trismégiste. Le Dieu Cosmique*. Gabalda.
- Filodemo de Gádara y Diels, H. (Ed.) (1916). *Über die Götter. III Buch, Griechischer Text*. G. Reimer.
- Id., Id. (Ed.) (1917). *Über die Götter. III Buch, II: Erläuterung des Textes*. G. Reimer.
- Gerson, Ll. (1990). *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*. Routledge.
- Ginnantoni, G. y Gigante, M. (Eds.) (1996). *Epicureismo greco e romano: Atti del congresso internazionale* (vol. 1). Bibliopolis.
- Giovacchini, J. (2012). *L'Empirisme d'Épicure*. Classiques Garnier.
- Gómez, A. (1986). *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. FCE/UNAM.
- Gosling, J. y Taylor, C. (1982). *The Greeks on Pleasure*. Clarendon Press.
- Gregory, A. (2006). Eudoxus, Callippus and the Astronomy of the Timaeus. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 46(78), pp. 5-28.
- Grilli, A. (1996). Considerazioni sul fr. 555 Us. di Epicuro. En G. Ginnantoni, G. y M. Gigante (Eds.). *Epicureismo greco e romano: Atti del congresso internazionale* (vol. 1, pp. 377-386). Bibliopolis.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida*. Alpha Decay.
- Inwood, B.; Gerson, L.; Hutchinson, D. (1994). *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*. Hackett.
- Kleve, K. (2003). Epicurean Theology and Herculaneum Papyri. *Cronache Ercolanesi*, 33(1), 249-266.
- Konstan, D. (2008). *A Life Worthy of the Gods: the Materialist Psychology of Epicurus*. Parmenides Pub.
- Lavecchia, S. (2006). *Una via che conduce al divino: la homoiosis theo nella filosofia di Platone*. Vita e Pensiero.
- Lemke, D. (1973). *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*. Beck.

- Liu, I. (2005). *Homoîsos Theôi: Becoming Like God in Stoic and Epicurean Philosophy*. University of Chicago, tesis doctoral inédita.
- Lledó, E. (1986). *El epicureísmo*. Montesinos.
- Lucrécio y Bailey, C. (Ed.) (1898). *De rerum natura libri sex*. Clarendon Press.
- Marcio, I. (2020). *La psicoterapia filosófica de Epicuro*. Peter Lang.
- Id. (2021). La física antinihilista de Epicuro: filiación presocrática y reappropriación terapéutica. *Ámbitos: Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, 46, 11-26.
- Id. (2022a). La risa de Epicuro: feliz placer de dioses y amical bálsamo anímico de seres humanos libres. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 101, 203-222.
- Id. (2022b) Los correlatos físicos de la pluralidad, la alteridad y la diversidad en Epicuro. En A. Martínez (coord.). *Etnicidad, identidad y ciudadanía. Las sociedades de ayer y hoy* (pp. 579-603). Dykinson.
- Méndez, I. (1993). La concepción aristotélica de la divinidad: del ‘Perí philosophías’ a ‘Metafísica’ XII; teología cósmica y motores inmóviles. *Daimon*, 6, 23-40.
- Id. (2003). La doctrina política y jurídica de Epicuro. *Res publica*, 11-12, 143-172.
- Mitsis, P. (Ed.) (2020). *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*. Oxford University Press.
- Moreau, J. (1939). *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*. Les Belles Lettres.
- Morrow, G. (1960). *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton University Press.
- Nussbaum, M. (2012). *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós.
- Otto, W. (2006). *Epicuro*. Sexto Piso editorial.
- Perin, C. (2020). Tranquility as the Goal in Pyrrhonian Skepticism. En K. Arenson. (Ed.). *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 285-294). Routledge.
- Platón, Burnet, J. (Ed.) (1900-1907). *Platonis Opera* (5 tomos). Clarendon.
- Id. y Eggers, C. (Ed., Trad.) (1999). *Timeo*. Colihue.
- Plotino y Bréhier, É. (Ed., Trad.) (1960). *Ennéades. I*. Les Belles Lettres.
- Plutarco y Martos, F. (Ed., Trad.) (2004). *Tratados antiepicúreos*. Gredos.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder.

- Id. (2014). *Platón: en busca de la sabiduría secreta*. Herder.
- Reydam-Schils, G. (2017). ‘Becoming like God’ in Platonism and Stoicism. En T. Engberg-Pedersen (Ed.). *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE–100 CE* (pp. 142-158). Cambridge University Press.
- Roskam, G. (2007). *Live Unnoticed / Λάθε βιώσας (Lathe Biōsas): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. Brill.
- Id. (2020). Politics and Society en P. Mitsis (Ed.). *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism* (pp. 384-307.). Oxford University Press.
- Ross, W. (Ed.). (1953). *Aristotle’s Metaphysics* (2 vols). Clarendon Press.
- Solmsen, F. (1942). *Plato’s theology*. Cornell University Press.
- Id. (1951). Epicurus and Cosmological Heresies. *The American Journal of Philology*, 72(1), 1-23.
- Suits, D. (2020). *Epicurus and the Singularity of Death: Defending Radical Epicureanism*. Bloomsbury Academic.
- Tarán, L. (1975). *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic “Epinomis”*. American Philosophical Society.
- Tepedino, A. y Torraca, L. (1996). Etica e Astronomia nella polemica epicurea contro i Ciziceni. En G. Giannantoni y M. Gigante (Eds.). *Epicureismo greco e romano: Atti del congresso internazionale* (vol. 1, pp. 127-154). Bibliopolis.
- Usener, H. (Ed.) (1887). *Epicurea*. Teubner.
- Vallejo, A. (1996). *Platón: el filósofo de Atenas*. Montesinos.
- Vlastos, G. (1975). *Plato’s Universe*. Clarendon Press.
- Warren, J. (2004). *Facing Death: Epicurus and his Critics*. Clarendon Press.
- Warren, J. (2009). Removing fear. En J. Warren (Ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism* (pp. 237-248). Cambridge University Press.
- Wolfsdorf, D. (2013). *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge University Press.

CAPÍTULO X

LO NATURAL Y LA DEFENSA DEL PLACER EN PERSPECTIVA EPICÚREA

Estiven Valencia Marín

“Es imposible vencer el temor a las cosas porque no conocemos cuál es la naturaleza de mundo [...] Por ello, no es posible hacerse con los placeres puros sin una ciencia natural”

Epicuro, *Ratæ Sententiae* XII.

Introducción

Con la expresión “sin la ciencia de la naturaleza no es dado obtener placeres” mencionada en el exergo de este capítulo, se quiere tratar una justificación del placer, de la sensación en general, bajo el criterio de naturaleza que emplea Epicuro. Qué se entiende por naturaleza y cómo se sortean aquellos males que se le endilgan a una sensación tenida por contraria a la práctica de la virtud son temáticas de merecido esclarecimiento en el desarrollo del presente texto. No obstante, hay argumentos suficientes, al menos para todos los epicúreos, con los que se impugna la perjudicialidad del placer sostenida por los más voraces críticos de Epicuro (Tulio Cicerón y Plutarco, quienes con amplitud refieren al epicureísmo) y se defiende la primacía de esta a nivel cosmológico, epistémico y práctico.

Por ello, intérpretes actuales como Asmis (2009), Németh (2017), Arenson (2019) y Striker (2020) respaldan la tesis de veracidad del saber derivada de percepción a causa de la libre circulación de átomos y su influjo en las acciones por naturalidad de las sensaciones.

Sin embargo, la presencia de impulsos a desear lo que provee insatisfacciones, lo que por mor del placer no necesariamente genera satisfacciones a futuro, advierte una posibilidad de la negación de consecuencias nobles a partir de una vida placentera según Wolfsdorf (2013), Warren (2014), Robitzsch (2020) y Hahmann (2020). Frente a esa dificultad, los tópicos de terapéutica de los deseos y erradicación de las vanas opiniones relativo a la caracterización natural de las sensaciones en general, además de las ideas de ausencia de dolor físico y de la perturbación anímica en relación con una definición de ῥδονή (placer), según arguye Epicuro en su *Carta a Meneceo* (128, 129, 131), son de útil desarrollo para la defensa del placer como un fin. Dicho esto, la incomprendión de un pensamiento como el de Epicuro que prioriza en la acción la emergencia del placer y la validez de las σισθήσεις (sensaciones) por ser las fuentes inmediatas del conocimiento, exige reflexiones que reconstruyan los argumentos de algunos filósofos a expensas de los referentes que desvirtúan sus ideas originarias.

Dimensión epistemológica de la φύσις: átomos y sensaciones como principios del saber

La comprensión del ser humano como parte del mundo inaugura las aproximaciones teóricas de quienes, impulsados por un deseo de entender y de explicar lo que acontece a su alrededor, sitúan como principio de todo suceso a elementos o fuerzas externas capaces de ofrecer pistas sobre su génesis. Pero no basta con establecer causas sobre los eventos externos al hombre si, consciente de lo que depende de él mismo, la pregunta por el origen de las cosas se orienta a al modo en que se conoce lo que acaece en la existencia y el bienestar que implica; se trata de la cuestión que vincula conocimiento y estilo de vida con consecuencias para quien lo realiza. De hecho, revelar la incógnita de la existencia implicó

para los filósofos antiguos la respuesta a la aparición de las cosas que reproducen los sentidos y las condiciones en que se determina el *status realitatis* de las mismas, mas para efectos prácticos como lo referido del bienestar en la existencia, será Epicuro quien introduzca el beneficio o perjuicio como condiciones por las que es aceptable o inaceptable toda indagación que se quiera emprender.

Para el filósofo de Samos (con ello referimos a Epicuro, nacido en la isla del mismo nombre), aplicarse a la indagación y a la comprensión de los principios de la realidad procura sosiego a la vida (ἐγγαληνίζω τῷ βίῳ) (*Ad Herodotum*, 37). Además, lograr el gozo en la vida demanda de aplicarse a rudimentos prácticos como el mismo Epicuro sugiere a modo de interrogación: ¿quién crees que es mejor (τίς εἶναι κρείττονα) que el que [...] ha considerado cuál es el fin al que tiende la naturaleza (τὸ τῆς φύσεως τέλος)? (*Ad Menoeum*, 133). Por ello, el estudio de la naturaleza se revela como medio para otra finalidad que no es, por sí mismo, conocimiento de ciertos elementos constituyentes del cosmos como es de suponer de materias que albergan un alto componente teorizante. En efecto, la finalidad del proyecto inquisitivo del filósofo de Samos es esencialmente ética, es decir, busca en las acciones la ausencia de turbación como su objetivo, aunque las acciones como medios representan un aspecto importante a abordar ya que significan condiciones para el logro del objetivo propuesto.

En términos de García Gual (2002), Asmis (2009), O'Keefe (2014) y Hahmann (2020), la subordinación de todo un pensar a una conclusión ética tan notoria en el epicureísmo más allá de ofrecer respuestas útiles a las problemáticas humanas, es el deseo de hacer la conexión entre teoría y praxis moral a través de una única finalidad. En base a esta articulación, la idea de sistematicidad se hace cada vez más cierta sobre todo en una coherencia de principios que, a pesar de ser éstos examinados de distintas maneras, albergan puntos en común que los hace susceptibles de emparejamiento. No obstante, los diversos enfoques y métodos con los cuales tantos problemas filosóficos son abordados dan lugar a posiciones excluyentes por cuanto se rehúsan a notar en otras pers-

pectivas fuentes complementarias de análisis, estimando el más ferviente particularismo ético con el que se piensan las tesis de Epicuro, según Woolf (2009), Wolfsdorf (2013), Németh (2017), y Arenson (2019). Quizás, semejante apreciación se deba a la crítica que hacen Plutarco y Cicerón a la filosofía de Epicuro.

El Arpinate repara una incongruencia moral al situar los sentidos como criterios del bien y el mal en los siguientes términos: “decir que los sentidos juzgan que el placer es bien y el dolor un mal, atribuye a los sentidos más autoridad (*plus tribuit sensibus*) [...] No podemos juzgar sino aquello que nos compete (*nisi quod est nostri iudicii*)” (*De Finibus* II, 36-37). Dicho así, el bien y el mal recae en los juicios que el hombre realiza de sus acciones y las de otros en su natural proceso, y los efectos que estos desencadenan, pero las sensaciones incapacitadas de dicho juicio no pueden ser un criterio moral. Corresponde, entonces, al calificativo de lo que compete al hombre todo lo que es susceptible de control humano, es decir, a las posibilidades y capacidades de cada quien para el logro de sus objetivos como puede ser la tranquilidad de ánimo¹. Aunque contra la postura sensualista del epicureísmo, y de ahí contra el placer, suma Plutarco de Queronea el problema de ser las sensaciones inexactas e inseguras (*οὐκ ἀκριβεῖς οὐδὲ ἀσφαλεῖς*) pese a que los objetos se revelan por ellas (*Adversus Colotem*, 1118B).

No es nuestro interés ahondar, por ahora, el asunto de la sistematicidad del filosofar epicúreo, importa más bien la respuesta del Samio frente a la crítica cicero-plutarquea y la defensa de la sensación como principio natural de acción para discriminar lo

1 La idea ética más característica del estoicismo es creer que la virtud es el único criterio de felicidad. Dicha idea contrasta con la preferencia de unos bienes materiales y externos que, ciertamente, integran las condiciones del buen vivir. Sin embargo, una caracterización estoica de tales bienes como “indiferentes”, en conformidad con lo expresado por Cicerón en *De Finibus Bonorum et Malorum* (II, 34-35), se debe a la no diferencia de miseria y felicidad que pudiesen establecer los bienes externos si bien de estos no depende el buen vivir cuando el uso de los mismos es lo que importa. En efecto, hacer bien o mal uso de estas cosas es ejercitarse en virtud siendo este el único camino a la felicidad. Respecto de la recepción ciceroniana del carácter independiente de la virtud y su capacidad de ventura según la escuela estoica, ver Annas (1993), Striker (1996) y Gill (2006).

beneficioso y lo perjudicial en el ser humano. Esta defensa tuvo por protagonista a los átomos en tanto principio explicativo de las sensaciones si bien son estos los que, en contacto con los órganos sensoriales de todos los seres vivos, desencadenan el proceso de percepción con el cual se obtiene información de los objetos que les circundan. Al respecto, concretamente declara Epicuro que los átomos son cuerpos a partir de los cuales se forman los objetos compuestos (*σώματα ἔξ ὄν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται*); cuerpos indivisibles, immutables, intangibles (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα καὶ ἀναφῆ φύσεις*) sin los que los objetos no tendrían lugar y, por lo mismo, semillas de todo lo existente (*Ad Herodotum*, 40-41). Así pues, si de naturaleza se trata, los cuerpos y sus principios son la φύσις —expresado en plural φύσεις— dado el ajuste de aquellos y este término.

Ahora, si bien la evidencia de existencia de los cuerpos está en la sensación, ya sea por visión sobre ellos o por percepción de cualidades de los mismos a través del tacto, es esta sensación un criterio suficiente para la comprensión de todos los seres. No es gratuito que, para efectos de justificar lo dicho, Epicuro recurra a emanaciones semejantes a los cuerpos que son objeto de percepción (*ἀπόρροια*) a cuyo contacto con el hombre generan algunas impresiones de sus caracteres aptos de ser comprendidos por los sentidos o por discurso (*Ad Herodotum*, 49). Sin embargo, colegir los principios de la sensibilidad no es tan evidente a las sensaciones mismas ya que el referido carácter de intangibilidad les obliga a estar desprovistos de calidad propia de los cuerpos compuestos, de lo susceptible de ser captado por la percepción. En palabras de Striker (1996), Asmis (2009) y Valencia (2022), los *ἄτομα* son el posible acceso a una metafísica pensada desde principios que exceden lo empírico so pena del interés epicúreo por validar los sentidos como fuente eminente de saber.

Frente a esta aparente contradicción entre la evidencia sensitiva y esos principios intangibles que la sustentan, basta con pensar en la necesidad de relacionar intuitivamente una génesis de todo cuerpo y sensación a través de las *causæ inmaterialia* para salvaguardar-

dar a los átomos de desaciertos siendo únicamente verificables por la presencia de compuestos u objetos. Empero la cuestión de inexactitud y de error en el fenómeno de percepción al que Epicuro se enfrenta, demanda de una explicación a partir de los mismos elementos que integran tal proceso ya que se trata de la forma más inmediata en que el ser humano tiene contacto con objetos del medio. Por una parte, el citado helenista O'Keefe (2014) asegura un vacío argumentativo en la tesis epicúrea del juicio sobre lo percibido como único responsable del error presente en la comprensión de los objetos (p. 463) y, por otra parte, la incongruencia de objeto percibido e impresión del perceptor es más factible que la tesis de representación exacta como vía de rescate para la veracidad de las sensaciones según Hahmann (2020, p. 165).

En este orden de ideas, queda en vilo la verdad de las sensaciones ($\tauῶν \alphaἰσθήσεων ἀλήθεια$), si los fallos en las representaciones mentales de los objetos caracterizan a aquellas de acuerdo con las críticas de Plutarco (*Contra Colotem*, 1123B) y Sexto Empírico (*Contra Dogmaticos*, I, 293) al sistema sensualista de Epicuro de Samos. Y, aunque el argumento de irracionalidad de las sensaciones ($\alphaἰσθήσεις ἄλογός εἰσίν$) intenta ser una forma de rescatar del error a estas pues se tratan de aspectos que por sí mismos no pueden juzgar certeza de sus improntas según Diógenes Laercio (*Vitae Philosophorum X*, 31), es de considerar con ello la imprecisión sobre el término “verdad” de acuerdo con el vacío argumental de O'Keefe. Oponerse, de hecho, al escepticismo desde el criterio de verdad, redunda en la admisión de algo externo que provoca un efecto sobre los sentidos y pensar del ser humano siendo, por eso, los cuerpos e intuición de sus causas razones suficientes de la verdad que defienden. Además, el vínculo de razón y sensación resuelven aquella incongruencia de impresión y objeto.

Lo característico de la sensación es simplemente percibir aquello que se presenta a través de los órganos de los sentidos y, sabiendo que se percibe por el hecho de reaccionar a estímulos, se le califica de verdadera. Mas la verdad o falsedad que se le endilgan a las sensaciones con fines epistémicos, esto es, de conciencia sobre si

lo percibido es cierto o fallido procede de un juicio emitido sobre la impresión acaecida en el interior del hombre para el que, como dice el mismo Diógenes Laercio acerca del *canon* establecido por el Samio, debe ser este confirmado y no contradicho (ἐπιμαρτυρῆται καὶ μὴ ἀντιμαρτυρῆται) (*Vitæ Philosophorum* X, 34). Dado lo expuesto, ni Epicuro desestima las variaciones posibles susceptibles de fallos en la ulterior comprensión de los fenómenos tras el proceso de percepción, ni asegura una escisión entre lo mentado de lo percibido y el ejercicio reflexivo para sobreponer la sensación sobre la razón. Lo cierto es que, en palabras de Epicuro, es mejor el ser reflexivo (κρείττον εἶναι νομίζοντος εὐλογίστως) y desafortunado, que afortunado e irreflexivo (*Ad Menaeum*, 135).

No está lejos de las problemáticas enunciadas la incongruencia entre impresión-fenómeno y la posible falsedad de lo mentado sobre los objetos percibidos, y la explicación de fenómenos constitutivos a la esfera celeste o cuerpos celestes (περὶ τῶν μετεώρων) a la que se accede por medio de la razón. En efecto, el que se piensen cercanos ciertos astros o que se observen lejos unos de otros, por ejemplo, se debe a la lentitud o rapidez en que estos recorren la órbita a la que pertenecen; un suceso que excede al mito por cuanto no se ajusta a los múltiples hechos observados. De hecho, al menos desde la visión epicúrea, recurrir a los mitos para explicar el origen y cauce de los eventos cosmológicos afines al aludido, representa una irracionalidad u opinión errada (ἀλογία ἢ κενός δόξα) que es imperativo deshacer (*Ad Pitocleam*, 87). Así, los yerros en las ideas tanto de los cuerpos celestes como de los objetos con los que todo hombre tiene contacto inmediato en el mundo, depende de las opiniones o juicios que se extraen de lo percibido; un problema de concepción de lo real que se proyecta en el plano ético.

Retomando la cuestión por el enfoque eminentemente ético del filosofar epicúreo, no se tiene razón suficiente para afirmar una desvinculación entre la dimensión ética y sensitiva de todos los seres humanos cuando se entiende que las percepciones influyen significativamente en el desarrollo de las acciones. Por ello, al hablar de disposiciones y de acciones cuya explicación está en las leyes de

la naturaleza, es decir, desde los movimientos atómicos, toda afección ($\tauά πάθη$) procedente de la percepción ocasiona reacciones inmediatas, aunque dicho rasgo físico alberga otro tanto de problemas al intentar establecer el carácter autónomo de todo particular para aceptar o rechazar la realización de cualquier acto. En términos generales, la explicación física de los comportamientos humanos parece transgredir el interés coherentista de aquellos principios que observa Epicuro según Woolf (2009), Mas Torres (2019) y Valencia (2022), pero es esta física de las acciones la que presenta una clara sistematicidad desde el concepto de naturaleza ($\phiύσις$) la cual elucidaremos en lo que sigue del texto.

Naturaleza, sensaciones y acciones en perspectiva sistemática del hedonismo epicúreo

Por evocación de Diógenes Laercio nos es conocida la obra epicúrea *De Natura*, obra tal que entre las muchas escritas por el Samio revela una sucinta definición acerca de lo natural, de lo real o de todas las cosas ($\eta \phiύσις καὶ τό ὅν η τά δλα$), esto es, los cuerpos y el vacío ($σώματα καὶ κένος$) que hacen al cosmos (*Vitae Philosophorum* X, 27). A la usanza de algunos célebres filósofos que le precedieron, Epicuro se dio a la tarea de presentar su idea de conformación y orden del mundo siendo el susodicho *κένος* expresión de ocasión para el movimiento y unión de las partículas originarias del todo, *sine qua non* los componentes de este todo perecen. Sin embargo, por lo hasta ahora escrutado, la constitución de tal naturaleza o mundo integrada(o) por un sinnúmero de principios y elementos ya enunciados también alberga varios rasgos del pensar y actuar innatos al hombre entre los que las sensaciones, afecciones, deliberaciones y elecciones, además de las ulteriores acciones, destacan como partes integrantes de un sistema hedónico tan característico del proyecto filosófico de Epicuro.

Frente al perfil coherentista que califica a los sistemas de pensamiento, el determinismo físico de lo existente por causa de la certeza en las leyes de movimiento y de conjunción de átomos ($κίνησις καὶ σύγκρισις$) como origen de los cuerpos, además de su emanación

(ἀπόρροιαι τῶν ἀτόμων) como raíz del conocimiento de todo (*Ad Herodotum*, 49; *Ad Pitocleam*, 88-89), deja en entredicho la autonomía para actuar tal como presenta Mas Torres (2019, p. 198). En esta misma línea argumentativa, el esbozo metafísico enunciado por el Samio lleva a una solución general de física que carece de información respecto de la dimensión práctica, por lo cual se debe hacer un reconocimiento de las limitaciones que posee la ética epicúrea en conexión con los principios causales a juicio de Robitzsch (2020, p. 221) y Striker (2020, p. 56). Empero la conexión entre principios físicos-vida práctica y, en vínculo con esta, la aquiescencia para la elección y evasión de lo conveniente y lo perjudicial respectivamente, alcanza a dilucidarse a través de la afección (τό πάθος) cuyas implicaciones físico-prácticas son notables.

Basta con enunciar un par de fragmentos que sintetizan el pensar de Epicuro para advertir un acoplamiento de las sensaciones-afecciones-acciones: “si no confirmas una opinión según la sensación y la afección (κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ τὰ πάθη), desconsiderarás la mentira” (*Ratæ Sententiae*, XXIV), además “el gozo [...] lo alcanza la serenidad y la suavidad de sentimientos (ἀλυπία καὶ πραότης παθῶν) según lo natural (κατά φύσιν)” (*Incertæ Sedis Fragmenta* 548)². Con lo dicho, toda experiencia sensitiva supone distintas maneras de ser afectado por objetos externos a los cuerpos

2 Los fragmentos cuyo lugar u obra se desconoce, hacen parte de la colección de dichos enunciados por el autor heleno en cuestión, al menos por su coincidencia con lo contenido en la trilogía epistolar, es decir, a Meneceo, Pitocles y Heródoto cuyos receptores fueron varios de sus seguidores, además de 41 sentencias principales y 81 aforismos que confirman lo expuesto en aquellas (todo de Diógenes Laercio en *Vitæ Philosophorum*, fuera de los 81 dichos descubiertos posteriormente). Para Herman Usener (1887), del que se extrae aquella categoría de *Incertæ Sedis Fragmenta*, existen fragmentos procedentes de fuentes cuya autoría pertenece a los críticos y defensores de la filosofía de Epicuro, y entre esos fragmentos compilados algunos están marcados por palabras del Samio, o se aproximan a ellas. Lo cierto es que el *corpus epicureum* se perdió, aunque fuentes secundarias, como son las de Cicerón, Plutarco de Queronea, Lucrécio, Filodemo de Gadara, Lucio Anneo Séneca, Porfirio de Tiro, Lactancio, Estobeo, Justino de Roma, Taciano el Sirio, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Gregorio Nacianceno, entre otros, explicitan las obras originales de nuestro autor en mención. Pero en lo que refiere a la colección de dichos cuya fuente nos es desconocida, se tienen por epicúreos dada su semejanza con la doctrina establecida por el mismísimo Samio.

y, dado que el ser humano también conoce su medio a través de dicha experiencia, se esperan reacciones inmediatas cuyas expresiones gestuales o verbales denotan aceptación o rechazo a los estímulos. Así, al estimar en el plural del término πάθος (empleado en los fragmentos anteriores) un criterio para apreciar la veracidad de las opiniones y destacar el desarrollo natural del hombre hacia el gozo o bienestar, se coligen cursos de acción con los que el ser humano intenta vivir venturosamente.

Las acciones, por tanto, dependen de condiciones atómicas, sensitivas y afectivas con las que se piensa posibles causas del comportamiento humano sobre todo para esclarecer los móviles de elección de lo provechoso con fines de sistematicidad, como se infiere del pensar epicúreo, siendo este comportamiento manifestación de la teoría física expuesta. Ahora bien, volviendo al problema de la autonomía de la acción frente a un determinismo físico que supone la tesis atomista del mundo, cabe indicar de esos principios atómicos cualidades generadoras de fuga, es decir, capaces de cambios frente a patrones presuntamente inalterables por el hecho de ser condiciones de posibilidad de la libertad de decisión en los hombres. En otras palabras, para el autor heleno en cuestión mientras los ἄτομα se mueven continuamente, algunos se desvíen para entrelazarse con otros (*Ad Herodotum*, 43) y, en el mismo sentido, Lucrecio asegura que “cuando los cuerpos se mueven en línea recta, se desvíen en tiempo indeterminado (*depellere in incerto tempore*) tal que su movimiento cambia” (*De Rerum Natura* II, 215).

Dadas las citas de Epicuro —el participio perfecto del verbo κλείω para decir el enlazamiento de los átomos (estar contenidos o cercados) producto de las variaciones en su movimiento— y su seguidor latino Lucrecio con el verbo en presente indicativo *depello* (desviar o expulsar), se asegura la libertad de los principios constitutivos del todo como la generación del mismo. Dicho esto, al considerar las razones que articulan los fundamentos físicos y éticos dichos por Epicuro de Samos, si las causas del mundo y lo que constituye a este tienen variaciones en el movimiento, es decir, en su forma de enlazarse para dar paso a lo que el ser humano conoce

a través de sus sentidos, de igual manera los productos u objetos generados por aquellas causas conservan sus cualidades. De modo que en lo que respecta al ser humano y comportamientos, ni hay cabida para el determinismo causal que niega toda posibilidad de elección ni se reduce las acciones a la arbitrariedad; por eso las leyes físicas no desdicen la capacidad deliberativa del hombre para efectuar sus respectivas acciones.

Frecuentemente, a raíz de los posicionamientos univocistas para los que se piensa una mayor certeza en sus premisas, se opta por una radical contraposición entre un sistema coherente de leyes intacto a cualquier tipo de razón que pudiese desdecir sus criterios incluso si le llegase a completar, y el arbitrio humano por el que se está en capacidad de reflexionar, elegir y actuar conforme a lo previamente mentado. En nuestro caso, por lo hasta ahora escrutado acerca del pensamiento epicúreo en términos de relación física y ética (sensaciones-acciones), aquella libertad de elección o arbitrio sobre lo que proporciona bienestar al hombre tiene fundamento en las variaciones cinéticas de los átomos lo cual le hace ser coherente con su justificación de un placer natural que sortea perjuicios para sí mismo. Y, aunque los reparos permearon a las tesis físicas y sensitivas del epicureísmo como lo recrean intérpretes recientes, a saber, Striker (2020), Mas Torres (2019) y Robitzsch (2020), además de los contemporáneos del Samio ya enunciados, las críticas se trasladan hacia la defensa del placer con mayor ahínco.

Por ahora, es menester avanzar en la sistematicidad física y práctica del proyecto de Epicuro desde su noción de naturaleza ($\phiύσις$) con el ánimo de reconstruir esos argumentos que hacen frente a las críticas, mas en lo tocante al placer lo desarrollaremos más adelante. En efecto, lo que en un momento se identificó como natural, en general, elementos y cuerpos que integran el cosmos además de sus partículas generadoras, ahora se extiende a las explicaciones para el cambio que acaece en los mismos. En primer lugar, argüir la existencia de mundos extra al ya conocido por mor del establecimiento del sinnúmero de partículas generadoras y, en segundo lugar, inferir el nacimiento de los astros, las duraciones variables de los días, la

lluvia, viento, terremotos y relámpagos por el choque y movimiento de los átomos, adquiere un nuevo modo de pensar a los antiguos desarrollos sobrenaturales. Al respecto dice Epicuro: “con el estudio de lo natural escaparás a las explicaciones míticas ($\tauοῦ μύθου ἐκβήση$) y se podrán entender las cuestiones correspondientes a los fenómenos cósmicos” (*Ad Pitocleam*, 116).

Estos razonamientos, como se deduce del conocimiento seguro acerca de los sucesos celestes ($\tauῆς περὶ μετεώρων γνώσεως$) según Epicuro, equivale a explicaciones desde unos principios naturales del cosmos y sus fenómenos los cuales, de alguna u otra manera, inciden en todo ser humano. A nivel epistémico, tales explicaciones concluyen en verdades para quien se desliga de cualquier presunción de sabiduría la cual obtura la correcta comprensión de lo que ocurre alrededor de sí, de ahí la prevención con los mitos aunque no por ello demerita la creencia de los dioses³, pero más allá de precisar condiciones sensitivas con las que el ser humano

3 Gracias a los comentarios de críticos contemporáneos o un poco tardíos al filósofo de Samos, se tienen noticias de una presunta defensa de ateísmo en el proyecto ético epicúreo. Por una parte, para el platonizante Plutarco de Queronea, no existe ciudad en que su gobierno perdure al haber eliminado la creencia sobre los dioses ($\tauῆς περὶ θεῶν δόξης ύφαιρεθέσης$) (*Adversus Colotem*, 1125E). Se añade la negación a la providencia divina ($\tauῶν θεῶν πρόνοια$) por la cual se extingue toda esperanza frente a las adversidades, aunque con ello se pretenda luchar en contra de la superstición (*Non posse suaviter vivi*, 1101A-C). Por otra parte, si para Cicerón los epicúreos admiten la existencia de los dioses (tal como lo asegura de Torcuato, el defensor del epicureísmo) (*De finibus* II, 115), no es lo mismo cuando dicen que no se preocupan de nada, ni hacen absolutamente nada (*non colant omnino nihil curent nihil agant*) (*De natura deorum* I, 115). Esta misma línea argumentativa la conservan algunos autores de la tradición cristiana con el fin de distinguir las consideraciones del mundo y la moral humana según los griegos, y el naciente cristianismo. Así, para el apologista romano Lactancio, a pesar de que Epicuro llama a Dios feliz e incorruptible porque es eterno (*Epicurus deum beatum et incorruptum vocat quia sempiternus est*), él ratifica una duda en la existencia de los dioses (*deos in dubium vocavit*) (*Divinarum Institutionum* I, 2; II, 8; III, 12). De este parecer es Clemente de Alejandría al referir de Epicuro el ser iniciador del ateísmo ($\piρὸς Ἐπικούρῳ ἀθεότητος κατάρχοντι$) porque niega la providencia (*Stromata* I, I, 1.2; XI, 50.6; *Protrepticus* 66, 5), aunque aprecia y toma aquella idea de la divinidad como la que permanece siempre incorruptible y feliz ($μένι μαχέσιος καὶ ἄφθατος$) (*Stromata* II, XII, 104.3), y se muestra un poco más indulgente Gregorio de Nacianzo al reconocer en el heleno en cuestión llevar una vida decente y autocontrolada ($κοσμίος καὶ σωφρόνως ζεῖν$) (*Carmina* I, 2.10). Acerca de la discusión sobre ateísmo y no ateísmo en Epicuro, ver Lenis (2016, p. 169) y Cubo (2010, p. 95).

conoce subyacen a estas ciertas condiciones emotivas con las que el particular se reconoce afectado por los sucesos del ambiente. Es así como para los citados O'Keefe (2010, p. 74) y Warren (2009, p. 235), esas naturales condiciones emotivas suscitan, en definitiva, un nivel ético que comprende motivaciones, elecciones, deseos y opiniones; perspectiva esta contra un acérrimo determinismo imputado al filósofo de Samos que desacredita su proyecto ético.

Caracterización ética de los deseos y opiniones para una defensa naturalista del placer

El ser humano como ente corpóreo experimenta constantemente afecciones por las que acepta o rechaza lo que le parece propicio o desfavorable, respectivamente, a su emergente deseo de bienestar; deseo caracterizado de natural por proceder de reacciones a estímulos que aseguran la inalterabilidad somática. Esta explicación causal para susodichas afecciones de satisfacción y de tribulación, siendo la de tribulación un efecto adverso a la inalterabilidad, se traduce en términos epicúreos como la conservación de las fluctuaciones atómicas en los seres vivos que permiten distinguir aquello que favorece al funcionamiento del cuerpo. Mas tal realidad física intuida, es la que encuentra su libre expresión en el plano del comportamiento humano donde el placer y dolor perfilan ser sus únicos referentes de acción, es decir, conducen a realizar lo que solo devenga provecho a la actividad lozana del organismo. Así, para el autor heleno en cuestión, de acuerdo con Diógenes Laercio, elegimos por la afección del placer que es conatural a todo ser vivo, mientras rechazamos por el dolor (*Vitæ Philosophorum* X, 34).

Si bien sólo del placer se dice que nos es propio o cercano (ἡδονή τὴν μὲν οἰκεῖον), idea de la que Lucrecio mismo asevera un gozo compartido con los animales por vía de la unión sexual (*De Rerum Natura* IV, 1190), no es más que por la positividad de tal πάθος en los seres vivos sobre todo en la dimensión práctica de los seres humanos. No es gratuito que, por lo dicho, se reclame del placer el ser principio y fin de la vida feliz (ἀρχὴ καὶ τέλος τοῦ

μακαρίως ζῆν), el bien primero y congénito (*ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν*) a partir del que se juzgan los otros bienes (*Ad Menœcum*, 129), significando con ello la priorización de las sensaciones tanto en el saber de los objetos y fenómenos del mundo como de los medios para el bienestar. Pero en condiciones precipitadas que hacen del hombre un ser inquieto por satisfacer en totalidad sus deseos y evitar a toda costa la incomodidad, ¿cómo asegurar del placer un estado efectivo de bienestar cuando de este se demuestran múltiples razones de su incongruencia al desearse lo que se presume placentero y, a la postre, genera solo insatisfacción?

El hombre instintivamente busca apartarse de lo que le genera dolor, dolor o perturbación tal que muchas veces es causada por los mismos deseos inalcanzables los cuales se tornan marco de referencia para el análisis de los efectos negativos del goce sobre el ser humano. Bajo este presupuesto, quizás, los críticos del epicureísmo contemplan en las reacciones instintivas una insuficiente razón para justificar al placer como un fin, incluso cuando es esa misma afición la responsable de muchas molestias involucrando, desde luego, actividades intelectuales que parecen mejores a la hora de prevenir perjuicios para los particulares al parecer de estudiosos como Warren (2014, p. 102), Woolf (2009, p. 163) y Arenson (2019, p. 99). Lo cierto es que, tras la denuncia de falibilidad del placer para hablar de estados de bienestar efectivos, deja en vilo la tesis de connaturalidad, condición innata o *natura effectus sensum* del goce ya aludida, desde la cual se ampara mayormente el hedonismo epicúreo para hacer frente a las objeciones establecidas por los estoicos, los escépticos y medio-platónicos.

Una vez más contra el *status naturalis* del placer predicado por Epicuro, cabe referir aquellos reparos arbitrados por los medio-platónicos en la figura de Plutarco, para quien, en una tónica mordaz, desestima como fin el hacerse a lo necesario y evitar penas: “qué dicha la que tienen por no sufrir males (*ἐπὶ τῷ μὴ κακοπαθεῖν*). Ni los animales evitan todo mal como fin último. Lo necesario no es un bien (*ἀναγκαῖον οὐκ ἀγαθόν ἔστιν*), lo deseable va más allá del rechazo del mal” (*Non posse suaviter vivi*, 1091B-D).

A su vez, portavoz del escepticismo como Sexto Empírico agrega a la objeción contra la teleologización del placer el absurdo existente en una consideración de algún bien natural pues si existe algo bueno o malo por naturaleza, debe ser común a todos (*τοῦτο ὁφεῖται κοινὸν εἶναι πάντων*), mas no existe algo bueno en común pues si algo parece bueno a alguien no ha de decirse que se tiene algo bueno o malo por naturaleza (*οὐδὲν κοινὸν πάντων ἔστιν ἀγαθόν τὴν κακόν*)” (*Contra Dogmaticos V*, 68-73). Sin embargo, de cara a estas objeciones, no se hacen esperar las réplicas de Epicuro.

Insistamos en la caracterización natural del placer, si bien, desde esa categoría, se posiciona el mismo como un fin y se le justifica como el contenido del bienestar esperado por los hombres dada su condición sensible. Por una parte, en oposición a una diferenciación entre el placer y no padecer dolor en tanto el dolor es considerado un mal, además de conferir al goce el *status sensibilis* contiguo a estímulos que impide el desarrollo de lo que produce daño al cuerpo y la mente de los hombres, cabe decir que lo que se busca siempre es el curso libre de las mejores condiciones de vida, lo cual perfila ser origen y culmen de todas las acciones y, por ende, es el principio y fin (*ἀρχὴ καὶ τέλος*) sostenido por el filósofo de Samos. Inversamente, si se aplica la negación irreflexiva de los dolores y la relativización de lo bueno al desarrollo expedito de la calidad de vida del particular, como piensan Plutarco y Sexto Empírico los argumentos de teleologización y naturalidad del goce en Epicuro, supone una omisión de la idea de un serio razonamiento en el logro de lo mejor para el hombre planteado por el Samio.

Al enfatizar en las suposiciones u opiniones huertas (*κεναί δόξαι*) (*Ad Menœcum*, 132; *Ratæ Sententiae*, XXX; *Sententiae Vaticanæ*, 80), Epicuro previene de considerar vicios, lviandades y suntuosidades para el placer que admite como el móvil de todas las acciones humanas al ser esas condiciones la provocación de todo lo que no genera gozo. Por tal razón, la participación del razonamiento sobre lo que se estima ligeramente provechoso tiene tanto sentido, dado su objeto de evitar consecuencias funestas, como el hecho de ser el sufrimiento una afección que naturalmente se quiere evitar.

Aunque, como se observa en algunos casos por los cuales no es siempre el dolor causa de evasión, la aflicción inicial que se padece de ciertas acciones dirige a sensaciones placenteras, por ejemplo, el suministro de un medicamento causa de la molestia cuando se sobrelleva una dolencia corporal, pero del que se sabe genera a futuro un alivio. Lo cierto es que, fuera de contradicción, aún con la presencia de un dolor en el cuerpo lo que se busca en últimas es disipar este y, por ende, el placer se comprende como fin⁴.

Por otra parte, en cuanto a la falibilidad del placer la cual redonda ocasionalmente en efectos contrarios al bienestar esperado, la anterior mención a lo que presurosamente se consiente por venturoso ofrece mayores claridades sobre el problema aquí planteado. A este propósito, toda presunción de bienestar para deseos, intenciones y sentimientos no tasados sobre los efectos dañinos que pueden generar, repercuten significativamente en el yerro de su satisfacción, cual hecho inesperado por el ser humano, quien es capaz, incluso, de intuir las más graves consecuencias de sus múltiples afecciones. Bien vistas las cosas, deseos, intenciones y sentimientos tomados por afecciones (*πάθη*) obedecen al curso regular de unas impresiones en el cuerpo y la previa construcción interna de motivos de acción a causa de experiencias vividas;

4 Frente a la negación irreflexiva de los dolores, esto es, proferir juicios negativos sobre el dolor en tanto se le tiene por un absoluto daño al bienestar humano tal cual deriva de la crítica de Plutarco respecto de la imposibilidad de evadir dicha afección: “Si presentas al cuerpo los olores y sabores más agradables, encontrarás que experimentas un movimiento suave y agradable (τὸ κινούμενον λείωσις καὶ προσηνῶς) en poca duración, mientras que en mayor frecuencia está el disgusto y desagrado. Ninguna zona del cuerpo es inmune al fuego o los latigazos, ni insensible al dolor (οὐδὲ ἀναίσθητον ἀλγηδόνος), mientras que el placer se disipa” (*Non posse suaviter vivi*, 1087E), Epicuro matizó tal apreciación desde su análisis de la experiencia humana sobre lo que genera o no genera gozo inminente y/o posterriamente. De hecho, según el Samio “hay muchas veces que consideramos muchos dolores mejores que los gozos pues, tras haber soportado durante mucho tiempo el dolor, nos sigue un gozo mayor (*μεῖζων ήμῖν ἡδονή παρακλουθῆ*)” (*Ad Menaeum*, 129) y, se añade que “todo dolor es cosa mala, pero no cualquier dolor debe ser rechazado pues en ocasiones hacemos uso bueno de lo malo (τῷ δὲ κακῷ τάμπαλιν ὡς ἀγαθῷ)” (*Ad Menaeum*, 132). En este sentido, para efectos de prevención de los males futuros “[...] al que le haya afectado en el cuerpo algún dolor, a futuro le viene bien para poner guardia a riesgos semejantes” (*Sententiae Vaticanæ*, 73).

ambos aspectos de corriente origen al fenómeno de las sensaciones ($\alphaἰσθήσεις$), de ahí su *conditio naturalis*, que posibilitan la emergencia de acciones pero que, a su vez, demandan de un cuidado para evitar perjuicios a la querida salud del cuerpo y al sosiego del alma.

Lo anterior, articulando lo sensitivo con lo ético en que las afecciones involucran acciones, en favor del fin del placer, es decir, salud del cuerpo y tranquilidad anímica ($\tauοῦ σώματος ύγιεια καὶ τῆς ψυχῆς ἀταραξία$) a juicio del filósofo heleno en cuestión (*Ad Menœum*, 128), habla una vez más de la idea de sistema pensada para el proyecto filosófico de Epicuro. Y si bien lo ético se concretiza en las acciones, el calificativo de apresurado o vacío —adjetivo femenino en plural *κενάτι*— para deseos, intenciones y sentimientos incapaces de dar sosiego corporal y anímico, también aplica para las actuaciones mismas de los seres humanos de acuerdo con la siguiente máxima que ampara o rescata al goce: “ningún placer es malo en sí ($οὐδεμία ήδονὴ καθ' ἔαυτὸν κακόν$), pero los actos causantes de tal conllevan dolores” (*Ratæ Sententiæ*, VIII). Dicho de esta manera, si lo banal y sujeto a error se dice tanto de aquellas opiniones con que conocemos el mundo como de deseos y acciones desencadenados(as) por estímulos, se colige que lo que sea el placer se debe al funcionamiento del organismo libre de yerros.

La ausencia de dolor en el cuerpo y la imperturbabilidad anímica, a propósito de la definición de $\eta\deltaονή$, expresa lo más cercano a los sentidos del hombre que representa aquella afección y para la cual se piensa el funcionamiento saludable, libre de trabas y armónico del compuesto cuerpo-alma con el que se explica al ser humano. Los medios sensitivos e intelectuales para alcanzar tal efecto, a saber, los aspectos que integran el fenómeno de percepción: los átomos, objetos externos, impresiones, afecciones distintas al goce, órganos de los sentidos, opiniones y la razón en la apuesta por el análisis de consecuencias epistémicas y prácticas de los rasgos anteriores, desde el punto de vista de Striker (1996), García Gual (2001), O’Keefe (2010) y Valencia Marin (2015), fun-gen como criterios desencadenantes del placer. Pero el carácter de naturalidad para la afección del placer, carácter no dilucidado por

los autores referidos y que justifica sustancialmente la presencia del mismo inmediata o ulteriormente a los medios que lo estimulan, le viene dado por el proceso natural de percepción.

En lo que respecta a la razón y su adecuación al placer como manera de atenuar las críticas de sus principales objetores —en lo tocante a Cicerón (*De Finibus* II, 22) y a Plutarco (*Adversus Colotem*, 1117A), quienes con incauta opinión toman al epicureísmo por filosofía licenciosa y vulgar— es de notar aquella indisolubilidad de virtud y goce como estado de bienestar. Por una parte, las virtudes responden a una satisfacción de deseos y de necesidades para lo cual se requiere distinguir lo posible de ser adquirido sabiendo, de antemano, que las sumptuosidades y otras cosas de difícil adquisición generan a corto o largo plazo insatisfacciones. De otra parte, dadas las insatisfacciones procedentes de equivocaciones en las apreciaciones de los deseos y necesidades que se buscan adquirir, un cuidadoso examen de ventajas y desventajas previene de la asimilación de vicios responsables de turbaciones futuras. Para exemplificar, un hombre abstraído en obligaciones laborales para adquirir dinero no está exento de apropiarse actitudes adictivas que le lleven a descuidar actividades de bienestar personal⁵.

Para concluir este capítulo es necesario retomar algunos argumentos tratados, con el fin de ofrecer claridad en lo concerniente a una definición del término de *naturaleza* en Epicuro y la adaptación de este al placer, desde el cual se justifica su teleologización. En primer lugar, los elementos y cuerpos constitutivos del cosmos además de sus principios gestores (los átomos) referidos en párrafos iniciales de este escrito, integran el componente natu-

5 Entre los vicios responsables de las turbaciones (*τάραχαι*, en otras palabras, dolores (*ἄλγεα*) como lo expresa el mismo Epicuro en sus obras), se encuentran los temores (*οἱ φόβοι*) suscitados, como los vicios, por unas falsas opiniones acerca de lo que nos concede provecho. El temor a los dioses por dar males a quienes no les ofrecen sacrificios, el temor a la muerte por el sufrimiento que a ella sobreviene, la angustia que viene al fracaso de no adquirir las sumptuosidades que se desean topándose con dolores ulteriores, demandan de un cambio respecto de las apreciaciones que se poseen (*Ratae Sententiae*, I, II, III, IV; *De Rerum Natura* I, 146-150; II, 59-61; III, 91-93; VI, 39-41). Para mayor información del tetrafármaco (*τετραφάρμακος*) consultar en Valencia Marín, 2015 y 2018; Warren, 2009 y 2014; Arenson, 2019; Woolf, 2009; Annas, 1993.

ral del que habla el filósofo Samio, siendo φύσις el conjunto de lo existente determinado por leyes de desarrollo que otorga el comportamiento de sus fundamentos. Pero dichas leyes de desarrollo guardan, también, a las acciones humanas, aunque se piense de ellas ser consecuencias de deliberación para la que no hay cabida a condición alguna. En otras palabras, no existe negativa para con la libertad de elección, aunque esta se desprenda de las variaciones de movimiento presentes en los átomos siendo lo natural un calificativo extensivo, también, a los móviles de la acción emergentes de la cadena sensaciones-impresiones-afecciones tal cual expuesta.

En segundo lugar, las opiniones o juicios sobre lo que conocemos y deseamos comportan una ruptura para con el curso regular de las acciones cuyo fin, estimado de natural a raíz del plexo de elementos del que procede pues se trata de una afección ($\piάθος$) exenta de equívocos, es el logro de las mejores condiciones para nuestra subsistencia. Por lo dicho, la recta comprensión de los objetos y fenómenos del mundo así como la consideración de lo que en verdad concede provecho al ser humano, no tiene otro fin que el de rehusar a estados de perturbabilidad y de aflicción ($\tauάραχος καὶ ἄλγος$) que, en muchos casos, depende del particular impedir su propio bienestar según Epicuro (*Ad Herodotum* 78; *Ratæ Sententiæ XI, XXV; Sententiæ Vaticanae*, 45). Por eso, lo natural es un atributo de las sensaciones desde el que se explica la presencia y asistencia de las mismas en las dimensiones epistémica y ética del ser humano, de modo que no quede posibilidad de desasimiento para las $\alphaἰσθήσεις$ si así lo hubiesen querido los críticos del filosofar sensista y hedonista de Epicuro.

Bibliografía

- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford University Press.
- Arenson, K. (2019). *Health and hedonism in Plato and Epicurus*. Bloomsbury Academic.
- Asmis, E. (2009). Epicurean empiricism. En J. I. Warren (Ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism* (pp. 84-104). Cambridge University Press.

- Cicerón (1966). *De Finibus Bonorum et Malorum.* (Comp. Th. Schiche). B. G. Teubneri.
- Cicerón (1987). *Sobre el supremo bien y mal.* (Trad. V. J. Herrero Llorente). Gredos.
- Cubo Ugarte, Ó. (2010). Hacia un cuidado de sí: Epicuro. *Revista Universitaria de Filosofía Endoxa*, 25, 89-102. <https://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/5228>
- Diógenes Laercio (2008). *Vitae Philosophorum.* (Comp. M. Marcovich). Walter De Gruyter.
- Diógenes Laercio (2007). *Vidas de los filósofos ilustres.* (Trad. C. García Gual). Alianza.
- Epicuro (1887). *Epicurea.* (Comp. H. Usener). In *Ædibus* B. G. Teubneri.
- Epicuro (1994). *Epicuro. Obras.* (Trad. M. Jufresa Muñoz). Altaya.
- García Gual, C. (2001). *Epicuro, el libertador.* Ateneu Libertario Ricardo Mella.
- García Gual, C. (2002). *Epicuro.* Alianza.
- Gill, Ch. (2006). *Structured self in Hellenistic and Roman thought.* Oxford University Press.
- Hahmann, A. (2020). *Impressions and truth in Epicurean Epistemology.* En K. Arenson (Ed.). *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 160-170). Routledge.
- Lenis Castaño, J. F. (2016). Ética del placer. Culpa y felicidad en Epicuro. *Praxis Filosófica*, 42, 157-177. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i42.3171>
- Lucrécio (2009). *De rerum natura.* (Comp. H. A. J. Munro). Cambridge University Press.
- Lucrécio (2020). *De la naturaleza de las cosas.* (Trad. L. Victoria Pegolo). Las Cuarenta.
- Mas Torres, S. (2018). *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma.* UNED.
- Németh, A. (2017). *Epicurus on the self.* Routledge.
- O'Keefe, T. (2010). *Epicureanism.* Acumen.
- O'Keefe, T. (2014). Epicurus' Garden: physics and epistemology. En J. Warren y F. Shefield (Eds.). *The Routledge Companion to Ancient Philosophy* (pp. 455-468). Routledge.
- Plutarco (1895). *Moralia VI.* (Comp. G. N. Bernardakis). In *Ædibus* B. G. Teubneri.
- Plutarco (2004). *Obras Morales y de Costumbres VI.* (Trad. J. F. Martos Montiel). Gredos.

- Robitzsch, J. (2020). Epicureans on what there is. En K. Arenson (Ed.). *Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 213-223). Routledge.
- Sexto Empírico (1842). *Opera*. (Comp. E. Bekker). Typis et Impensis G. E. Reimeri.
- Sexto Empírico (2012). *Contra los dogmáticos*. (Trad. J. F. Martos Montiel). Gredos.
- Striker, G. (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology & Ethics*. Cambridge University Press.
- Striker, G. (2020). Epistemology. En Ph. Mitsis (Ed.). *The Oxford Handbook of Epicurus and the Epicureanism*. (pp. 43-58). Oxford University Press.
- Valencia Marín, E. (2015). Ética hedonista en Carta a Meneceo de Epicuro. Resignificación del concepto placer. (Tesis de maestría). Universidad Católica de Pereira, Pereira.
- Valencia Marín, E. (2022). Validación del cuerpo y las sensaciones desde un materialismo neutral en Epicuro. *Diálogos*, 53(110), 78-98. <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos>
- Warren, J. I. (2009). Removing fear. En J. Warren (Ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism* (pp. 234-248). Cambridge University Press.
- Warren, J. (2014). *The pleasures of the reason in Plato, Aristotle and Hellenistic Hedonists*. Cambridge University Press.
- Wolfsdorf, D. (2013). *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge University Press.
- Woolf, R. (2009). Pleasure and desire. En J. Warren (Ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism* (pp. 158-178). Cambridge University Press.

QUINTA SECCIÓN

**EL ALMA Y LA CONTEMPLACIÓN
DE LA NATURALEZA**

CAPÍTULO XI

UN INTENTO HISTÓRICO PARA ARTICULAR LA PREGUNTA POR LA TRASCENDENCIA DEL PRIMER PRINCIPIO CON RESPECTO A LA GÉNESIS DE LA NATURALEZA EN LA FILOSOFÍA DE PLOTINO*

Fernando Gabriel Martin De Blassi

Consideraciones preliminares

La pregunta por el estatuto ontológico de la naturaleza en el pensamiento filosófico de Plotino sigue, aún hoy, provocando perplejidades e interrogantes para la investigación erudita. De hecho, el celeberrimo capítulo de Wilberding (2022, pp. 312-337), publicado recientemente en *The New Cambridge Companion to Plotinus*, retoma precisamente una antigua disputa académica entre Armstrong y Rist, que podría remontarse incluso hasta Porfirio y la posterior tradición del neoplatonismo árabe en relación con el tema, todavía no resuelto, acerca de si la naturaleza constituiría, o no, una cuarta hipóstasis dentro de la procesión plotiniana.

* El presente trabajo se enmarca dentro de un proyecto de investigación, acreditado y financiado por la Universidad Gabriela Mistral de Santiago de Chile, referido a *Las modalidades de la contemplación (teoría) en el pensamiento filosófico de Plotino*.

En efecto, Wilberding (2022, pp. 312-314) afirma que, para Plotino, la naturaleza, con independencia de la polisemia con que el filósofo utiliza el término de φύσις, no designa una fuerza abstracta, sino que se caracteriza por ser una entidad bien determinada, que se vincula a la parte inferior del Alma hipostática, encargada por su parte de cuidar y de conservar el mundo físico. Pero el tema no es *prima facie* tan sencillo y simple como se lo enuncia. De hecho, algunos pasajes eneádicos reflejan que la propia explicación de Plotino con respecto a la naturaleza dificulta la comprensión en torno al nexo que la religa con la hipóstasis del Alma y en torno a cuál sería la diferencia entre esta relación ontológica y aquella otra que guarda el Alma con el Espíritu inteligible.

Las inquietudes se siguen suscitando. En primer lugar, porque Plotino mismo dice que el Alma es doble (II 3, 9, 30), y una duplicidad tal es la que también se atribuye al alma del ser humano: por una parte, se encuentra el alma que vivifica el compuesto como un reflejo derivado de un principio anterior; por otra, el alma superior, “allí donde está principalmente nuestra mismidad (ἐνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα, I 1, 7, 16-17)”, que no desciende y cuya prole racional contempla los arquetipos del todo inteligible (Santa Cruz, 2012, pp. 85-100). Este último grado es en el que radica el verdadero yo o la mismidad del ser humano y de la hipóstasis Alma propiamente dicha. Un nivel al que Plotino, en consonancia con la ontología que lo configura, llama con el pronombre de ἡμεῖς puesto que la estructura del Alma es una y a la vez múltiple. De acuerdo con la antropología de Plotino, la mismidad del hombre, su verdadero yo, que las *Enéadas* designan con el pronombre personal de ἡμεῖς, pertenece con pleno derecho al mundo inteligible, de modo que su paso por la vida terrena no implica más que un mero tránsito.

Por otra parte, el pronombre de ἡμεῖς tienen un doble significado: el que incluye al viviente y el que lo trasciende, dado que “nosotros somos una multiplicidad” (πολλὰ γὰρ ἡμεῖς, I 1, 9, 7). El viviente constituye un cuerpo animado, pero el hombre verdadero es otro respecto de aquel hombre; se trata de un hombre purificado de sus afecciones corporales, puesto que posee las virtudes intelectivas. Ello es que “el

hombre verdadero” (ό δ' ἀληθής ἄνθρωπος, I 1, 10, 7) es para la tradición platónica el hombre “interior” (ἔνδον, 15), cuya alma está siempre “intentando separarse y estar separada todavía aquí” (χωριζομένη δὲ καὶ χωριστῇ ἔτι ἐνταῦθα οὕτω, 9-10), a fin de consagrarse al cuidado reposado de sí misma. En este sentido, Plotino postula la existencia de dos órdenes anímicos: uno inferior, el alma del mundo sensible, en el que hay comercio con la materia sensible y otro superior, el alma del universo, que no desciende pero que así y todo irradia una huella de sí misma en el alma del cuerpo físico (II 3, 9, 31-34).

El presente capítulo tiene un objetivo mucho más modesto que el acometido por el estudio de Wilberding. En esta ocasión se pretende mostrar de qué manera la filosofía de Plotino procura responder a la articulación ecuánime y lógica entre la trascendencia absoluta del Uno-Bien y la génesis característica de la naturaleza como potencia de vida en torno al mundo bio-psíquico. Para la consecución de este propósito se aplicará una hermenéutica analítica y crítica tanto de las fuentes eneádicas como de la bibliografía más autorizada en relación con el problema planteado¹. La exposición comprenderá pues el desarrollo de las siguientes unidades de sentido: (1) en primer lugar, se dilucidará la respuesta de Plotino ante la pregunta por la condición *inefable* (ἄρρητον) propia del principio primero; luego, (2) se examinará la condición de la naturaleza (φύσις) como potencia desasosegada del alma (πολυπράγμων) para abordar, en tercera instancia, (3) la índole contemplativa de la ejecución natural. Al finalizar, se planteará una serie de conclusiones que se infieren de las tesis propuestas en esta oportunidad.

1. La respuesta de Plotino ante la pregunta por la condición *inefable* (άρρητον) propia del principio primero que es Uno y Bien

Es por cierto reconocible que la tendencia exegética, propiciada en los siglos II y III d. C., busca apelar a una autoridad en el plano reli-

¹ Para las referencias críticas y diversas versiones *vide* al final en la bibliografía el elenco de títulos.

gioso para fundamentar la creencia espiritual. Ahora bien, en el plato n racional, la autoridad filosófica más influyente ataÑe a la figura de Platón. De hecho, en tiempos de Longino, quien —según atestigua Porfirio en la *Vita Plotini* (20, 1-3)— era “el mayor crítico entre nosotros (τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτικωτάτου) y un censor de poco menos que de todas las obras de los escritores contemporáneos suyos”, la erudición clásica inicia con Homero y culmina con Platón. Algunos de los diálogos platónicos son leídos en vista de una interpretación alegórica, que sirve de mediación para la explicación intelectual. En este sentido, durante la Antigüedad tardía y más precisamente durante el platonismo medio, las fuentes platónicas son comentadas y dilucidadas a la luz de los sentimientos religiosos. Es por la religión que el individuo da rienda suelta a la expresión tanto de su libertad como de su vida interior. A raíz del saber proveniente de la Antigüedad, los diálogos platónicos se hallan en estrecha consonancia con el mensaje cristiano de la salvación, puesto que dan cuenta con mayor propiedad del interior del alma y sirven de guía para emprender un camino ascendente, a fin de volver la mirada desde lo sensible hacia la belleza del mundo inteligible. La filosofía de Platón se convierte en una aliada muy valiosa del cristianismo porque concuerda en lo fundamental con los principios de la fe y porque contribuye a exponer con cierta rigurosidad las verdades contenidas en el texto sagrado (Jaeger, 1985, pp. 9-25 y pp. 58-70).

Por su parte, afirmando que ha sido el mismo Platón quien ha dejado una tarea por cumplir (Dillon, 1992, pp. 189-204), Plotino encara la interpretación de los diálogos platónicos sin dejar de ser original con respecto a la asimilación de los saberes antiguos (Charrué, 1978). Como la actividad académica de las cuatro escuelas atenienses es poco significativa en cantidad y en calidad, Plotino acude a los autores preponderantes del pasado helénico, muy conocidos además por la aristocracia intelectual del momento (Schiller, 1978, pp. 37-50). Su especulación se nutre en general de las corrientes básicas con que se encuentra más familiarizado: la del “divino Platón” (ό θεῖος Πλάτων, IV 8, 1, 23), la del pitagorismo, la de Aristóteles y la del Pórtico (II 4, 7, 1-9; 14-21; II 9, 15, 1-32;

IV 3, 7, 1-7). Sin embargo, no es ni un estoico, ni un peripatético, ni siquiera un platónico-pitagorizante en sentido estricto (*VP* 14, 4-5; López Eire, 1973, pp. 65-77). Aunque participe de una misma atmósfera cultural, Plotino se muestra siempre y en cada caso como un pensador con un perfil propio. Su producción filosófica no se agota en la mera erudición ni tampoco reproduce el acervo griego acriticamente (Dodds, 1960a, pp. 1-7).

Por lo que concierne a la trascendencia del Uno-Bien, es de suyo conocida la diatriba de Plotino contra Aristóteles (V 1, 4, 16; 9, 8; V 3, 8, 35; V 9, 7, 8), quien concibe la existencia de la entidad suprema como sustancia que se piensa a sí misma (*Met.* 1074 b 34: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις). Plotino rehúsa esta concepción, haciendo ver que la intelección es incompatible con la naturaleza trascendente del principio (Verbeke, 1971, pp. 194-224). En primer lugar, Plotino alega que la νόησις es dual, porque está emparejada con su inteligible. Ahora bien, la dualidad debe fundarse en la unidad absoluta de un principio anterior, en quien no cabe dualidad ni siquiera lógica, un principio que de por sí no es ni inteligencia ni inteligible, sino anterior a ambos. Dado que se encuentra “por encima de lo óptimo” (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων, I 8, 2, 8), el Uno plotiniano es infinito en sí mismo a la vez que infinito en poder. Hablando con propiedad, es “indescriptible” (ἄρρητον, V 3, 13, 1), “ningún nombre le es apropiado” (οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ, V 5, 6, 12), “no tiene aspecto” (ἀνείδεον, V 5, 6, 4). Es, simplemente, “el no-esto” (τὸ οὐ τοῦτο, V 5, 6, 13).

A los efectos de intentar decir algo acerca del Uno-Bien, el discurso de Plotino se mueve por momentos bajo la forma de un plantear las cosas *como si fueran* de tal o cual modo. En conexión con esta modalidad, Plotino se sirve del recurso del *cuasi* (οἶον) (VI 8, 13, 47-53), y lo conjuga dentro de un axioma tripartito que se formula como sigue: (a) el primer principio *no es* ninguna de todas las cosas, (b) no lo es por estar *más allá* de todas las cosas, (c) pero aun así es, *en cierto sentido*, todas las cosas. Como se ve, los tres enunciados corresponden a otros tantos tipos de conoci-

miento: (a') el de la negación, (b') el de la trascendencia y (c') el analógico, que vincula los dos anteriores con ajustada ecuanimidad. A lo largo de las *Enéadas*, los tres niveles de comprensión se entrecruzan entre sí, potenciándose mutuamente en un esfuerzo por poner al alcance de la mente una realidad de suyo inaprensible (De Gandillac, 1966, chp. IX, p. 211 ss.).

Habida cuenta de que el Uno no tiene que ser concebido como un gran vacío, ante cuyo sinsentido sólo quede lugar para una disolución del yo personal, es oportuno señalar que, en cuanto Bien, el Uno se halla presente desde siempre en su obra. Lo demuestra, en efecto, la existencia misma del cosmos y el modo sabio en que se desenvuelve (II 9, 16, 30-56). Porque —como explica Plotino— el término del ascenso corresponde a un uno particular, que equivale a su vez a un principio permanente, propuesto en cada caso como lo más potente y lo más valioso (III 8, 10, 20-35). Todos y cada uno de los efectos, incluso los últimos, son referidos al principio del que provienen, aunque los intermedios sean muchos (IV 8, 5, 15). Tal es así que este universo es susceptible de ser reducido a una unidad anterior y, así, hasta llegar al Uno sin más que no es reductible a ningún otro. Si este Uno es considerado como causa de los seres verdaderos, en la medida en que se comporta como su principio, su fuente y su potencia, no cabe “desconfiar y sospechar que sea la nada” (*ἀπιστήσομεν καὶ τὸ μηδὲν ὑπονοήσομεν*, III 8, 10, 27-28).

Uno de los logros sustantivos del legado plotiniano en esta materia consiste en advertir que la Inteligencia y el Alma, cada una a su modo, manifiestan el poder del Uno². Entretanto, el Uno está presente en aquellas hipóstasis a la vez que no lo está, “se muestra y no se muestra” (*φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται*, V 5, 8, 2-3). ¿Cómo es esto posible? Ello es que el Uno está presente en los seres porque todos proceden de él y portan una huella que los vuelve semejantes a él. Sin embargo, no está presente porque no se confunde con ninguno de aquellos (Dörrie, 1976, pp. 12-69 y pp. 286-296).

² Sobre los diferentes niveles que comprende el sistema filosófico de Plotino, cfr. el clásico estudio de Armstrong, 1940.

Siendo “inefable e ininteligible” (*ἄρρητος καὶ ἀνόητος*, V 3, 10, 43), sólo se manifiesta a través del “vestigio” que imprime en lo diverso (*ἴχνος <τοῦ> ἐνός*, V 5, 5, 14) (Sleeman y Pollet, 1980, s. v. *ἴχνος*, p. 517). De esta manera, cada ser ostenta una traza del Uno-Bien sin agotarlo (V 5, 5, 1-14).

El carácter trascendente de *nulipresencia* (*οὐδαμοῦ*) y su contrario, el de *omnipresencia* (*πανταχοῦ*), no son dos aspectos que se excluyan entre sí (Arnou, 1921a, cp. IV, p. 141 ss.). Dice: “El Uno es todas las cosas y ninguna; pues el principio de todas las cosas, no es todas las cosas, pero es de algún modo todas ellas” (*τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἔν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, αλλ’ ἐκείνως πάντα*, V 2, 1, 1-2)³. De acuerdo con esto, puede afirmarse que todo lo demás subsiste sobre la base de un fundamento único, que lo abarca todo sin disgregarse en ello (V 5, 9, 10-11), como la fuente concentra en sí misma todos los ríos antes de que se ramifiquen (III 8, 10, 5-10). Se colige, luego, que el Uno *está* y *no está*: presente en todo sin confundirse ni estar abarcado por nada. Es el *dondequiera* de los demás entes y les permite estar situados al alcance de ese mismo *dondequiera* (III 9, 4, 1-9).

La condición paradójica de estas afirmaciones apunta a mostrar que el saber acerca del Uno es inexcusable no porque él necesite del conocimiento de cada individuo, sino porque, al conocerlo, el intelecto humano se habrá encaminado hacia la unificación de su propia maldad. Plotino enseña que la realidad está constituida por una escala jerárquica de vidas, unas más perfectas que otras (O’Meara, 1975). En el conjunto de sus múltiples dimensiones, la contemplación en el hombre se eleva de la naturaleza física al alma, y de esta a la inteligencia, cuya subida hace remontar la “visión” para volverla cada vez más íntima y unificada con el vidente (*καθορᾶν*, VI 9, 9, 1).

De esta manera, el ascenso reconduce al alma humana en orden al despliegue de una vida psíquica mejor que la vida meramente natural y corpórea; luego, de una vida óptima, consistente

³ M. Victorino reproduce esta cita en *Adversus Arium* IV, 22, 9: “unum omnia et nec unum; omnium enim principium, unde non omnia, sed illo modo omnia”.

en vivir conforme con la inteligencia, en cuyo caso la contemplación se unifica en el sujeto ya no por intimidad, sino por esencia (III 8, 8, 1-29). Finalmente, se accede a la participación de una *supra vida* que, sin ser con propiedad vida inteligible, será no obstante una *cuasi vida*, una especie de vida que es, por consiguiente, una especie de actividad, de hipóstasis y de esencia (VI 8, 7, 46-54; Bierwaltes, 2001, pp. 16-83). El Uno-Bien es a la Inteligencia como el centro lo es al círculo. Así como el círculo es un centro expandido, así también el centro es una especie de círculo condensado, un *cuasi círculo* que no es, en términos exactos, un círculo más. Por su parte, la Inteligencia es como un Uno expandido, es decir, el Uno viene a ser como una especie de Inteligencia en concentrada unidad, una Inteligencia que no es, en términos absolutos, una Inteligencia más (VI 8, 18, 7-29; Bussanich, 1988, pp. 2-3) sino aquello que se encuentra “como encaramado por encima de la naturaleza inteligible y de la esencia real” ($\omega\varsigma \acute{e}ποχούμενον τῇ νοητῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ τῇ ὄντως$, I 1, 8, 9-10) (VI 8, 7, 46-54; W. Bierwaltes, 2001, pp. 16-83).

Por esta razón, el Uno es el Bien de todas las cosas, todas subsisten por él, cada una a su modo, unas de una manera y otras de otra, según el grado de ser que tengan. En un sentido análogico, puede decirse por tanto que las partes del universo están contenidas en el conjunto cósmico, éste último a su vez en el Alma, quien por su parte está en la Inteligencia y la Inteligencia, en el Uno primero (V 5, 9, 28-32). No obstante lo dicho, el Uno no está *fueras* sino *dentro i. e.* “en la mismidad de cada cual” (ἐντὸς αὐτοῦ, III 8, 10, 33). Desde el comienzo incipiente de la vida, el Uno acompaña el desenvolvimiento de cada actividad en cierre. Porque “el Bien como que está presente desde antiguo en función de un anhelo connatural” (τὸ δ' ἀγαθόν, ἄτε πάλαι παρὸν εἰς ἔφεσιν σύμφυτον, V 5, 12, 11-12). No se trata de captarlo fuera sino de “detenerse” (ἀναπτασάμενος, III 8, 10, 33) y escrutar la grandeza de su accionar en lo íntimo, al advertir la grandeza de los seres que vienen luego de él y que, al mismo tiempo, se encuentran sostenidos por él (III 8, 10, 31-35).

Como los seres son segundos, la Inteligencia representa el uno monádico, por ser la primera en el orden de la sucesión causal. Pero el Uno, siendo “potencia de todo” ($\deltaύναμις \tauῶν πάντων$, III 8, 10, 1), trasciende incluso la serie de los números ordinales (VI 7, 32, 31; VI 9, 5, 36; García Bazán, 1992, pp. 239-260)⁴. En cierto sentido, los seres revelan al Uno, puesto que el hecho de poder ver la esplendidez de la Inteligencia y del Alma implica ver al Uno presente en ellas. Pero ninguna de estas realidades es el Uno en cuanto tal. Él está como fautor que confiere el desenvolvimiento de su potencial operativo. Este principio de eficacia en el ser quiere decir, en un sentido amplio, que la Inteligencia lleve a cabo su actividad pensante y que el Alma, su actividad viviente. Ellas *son*, en cada caso, la plenitud de su mismidad, al desarrollar acabadamente el *pensar* y el *vivir* en su conversión al Uno para *ser* (Hadot, 1960, pp. 105-141).

2. La condición de la naturaleza ($\phiύσις$) como potencia desasosegada del Alma ($\piολυπράγμων$)

Dentro de la doctrina de Plotino, el tema de la $\phiύσις$ en cuanto potencia inferior de la tercera hipóstasis, conviene a saber, del Alma, se vincula intrínsecamente con el de la contemplación⁵. En relación con este tópico, la presente sección procura dilucidar si una $\deltaύναμις$ tal implica tan sólo la pérdida de unidad o si sugiere, antes bien, otras ideas con respecto a la participación del mundo físico en la obra del Uno. En este caso, la acepción que tiene la palabra $\deltaύναμις$ corresponde a la de “potencia particular, facultad, capacidad o propiedad” (*Lex. Plot.* 270, 44 ss.).

En el *Tratado XLV* (III 7, 11), Plotino dice que se trata de una potencia “de naturaleza afanosa” ($\phiύσεως πολυπράγμονος$, 15); unas líneas más abajo, la caracteriza como “cierta potencia inquieta” ($\tauις δύναμις ούχ ἕσυχος$, 21). Esta fuerza de vida es incesante y jamás ha-

4 Sobre los antecedentes de Espeusipo en la formación del neoplatonismo cfr. García Bazán, 1992, pp. 268-280.

5 Este apartado se trata de una revisión más detenida con respecto a un estudio anterior, cfr. Martin De Blassi, 2015, pp. 169-199.

brá de finalizar, toda vez que atañe a un Alma existente por siempre. Por medio de tal actividad, el Alma no se aboca tanto al cuidado propio cuanto a la producción y generación de los seres sensibles (III 7, 12, 6-8). En otro orden de consideraciones, es dable aclarar que Plotino insiste numerosas veces en que la obra del Alma no es caótica, aun cuando la generación del cosmos sensible admita un principio ineludible de expansión y de multiplicidad, en contraposición con la uniformidad del todo inteligible. Semejante armonía a nivel psíquico se fundamenta por la contemplación que despliega la potencia del Alma, en vista de la producción natural (III 8, 3, 16-23).

Un antecedente significativo del pensamiento de Plotino referido a la generación del universo sensible lo constituye el *Tim.* de Platón y su concepción del cosmos como un animal inteligente, divino y bienaventurado. El cosmos es comprendido como un viviente unitario a la vez que múltiple, por ser único, pero contenido dentro suyo una variedad de especies, a imagen del viviente inteligible (Brisson, 1998). En efecto, dice Platón que el hacedor asemeja este universo a aquel ser de índole bellísima y perfecta, que comprende en sí todas las formas inteligibles. Por tal motivo, hace que este cosmos sea un viviente dotado de alma, de razón y de todas las criaturas visibles que por naturaleza le son afines. Así, por tanto, para que este organismo manifieste equilibrio en todas sus partes y su dinamismo esté regido conforme con la unidad de medida proporcional ($\mu\epsilon\tau\rho\nu$), el demiurgo establece el alma de este universo a partir del orden numérico según la coordinación y armonía resultante por las proporciones de formas, figuras e intervalos (*Tim.* 30 b-37 a 2).

Plotino insiste en que el Alma ha creado todos los vivientes insuflándoles vida: los que nutre la tierra, los que cría el mar, los que hay en el aire y los astros divinos que hay en el cielo. Ella misma los ordena y los hace girar, comportándose como una naturaleza diferente de sus productos. Por lo demás, el Alma no imparte vida para cada cosa con una parte de sí misma, como si estuviese fragmentada; antes bien, todas las cosas viven por el Alma entera y toda ella está presente en todas partes, asemejándose a quien la

ha engendrado tanto en unidad como en ubicuidad. Penetrando el Alma en el cuerpo del cielo que estaba quieto, le ha dado vida e inmortalidad y lo ha despertado de su inercia. Al haber sido movido con un movimiento eterno por obra del Alma que lo conduce sabiamente, el cielo se convierte en un viviente bienaventurado y, alojándose aquella en su interior, él cobra dignidad pues de lo contrario no habría pasado de ser un cuerpo inerte, esto es, tinieblas de materia (II 1, 5, 8-23).

De allí la condición intelectiva del universo animado por el Alma cósmica. En orden a tal animación, existen en el mundo sensible cuantos géneros vivientes hay en el inteligible (IV 8, 1, 40-50). A propósito de la operación que rige la hipóstasis psíquica, Armstrong (1940, p. 83 ss.) interpreta que el Alma ejerce una primera actividad por la que confiere existencia, vida y forma a los seres materiales. Junto con esa misma actividad, el Alma anima a la vez el cosmos sensible sin intervenir en él. Puesto que se aplica al universo con independencia de él, el Alma es concebida como el supremo gobierno del cosmos físico, un principio perpetuo y determinante de conformación creativa.

En cuanto a la generación del Alma, cabe decir que hay dos tipos de procesiones por las cuales llega a constituirse en una realidad subsistente por sí, diferente de la Inteligencia. La *diferencia absoluta* atañe a la que media entre *Uno* ($\tau\circ\ \acute{e}v$) y *ente inteligible* ($voū\varsigma$), mientras que la *diferencia relativa* solo corresponde a la que se predica entre el *ente inteligible* ($voū\varsigma$) y el *ente psíquico* ($\psi\chi\acute{r}\eta$). En consecuencia, el Alma no constituye una novedad a secas, sino que manifiesta un paso más en la jerarquía causal y el gobierno proveniente del Uno-Bien. El Primer principio sigue siendo el fautor preponderante del Alma y, por ende, del mundo sensible, cuyo arquetipo es la Inteligencia. Si la hipóstasis del Alma aporta un cariz peculiar al contenido de la procesión, ello se debe a que el origen del Alma favorece una distinción en el interior mismo de la realidad entitativa que ha procedido desde el Uno-Bien.

De modo tal que no sería errado suponer que esta visión proporcionada en la comprensión de lo real pueda proyectarse a su

vez en el andamiaje conceptual de Agustín de Hipona, quien interpreta de modo análogo el pasaje de la Escritura que reza: “Al principio Dios creó el cielo y la tierra” (*Gn. 1, 1*). Es decir, si el término de *cielo* significa la criatura inteligible o espiritual y el de *tierra*, la criatura corpórea e inferior en perfección (*De Gen. ad litt. I, 1, 3*), se infiere que Dios no crea el ente sin más, sino que la noción de producción entraña ella misma la de distinción y gobierno de lo creado por parte del Creador (Vannier, 1997, pp. 20-43; *S.Th. I*, qq. 44, 47, 103). Este principio se encuentra formulado conceptualmente ya en Plotino, en cuanto que el Uno, siendo el Bien y el fundamento de las hipóstasis, las hace subsistir de manera diferenciada como Inteligencia y como Alma (I 8, 2, 5-7).

La primera procesión en el Alma corresponde a su lado superior o intelectivo, que procede de la Inteligencia en un sentido análogo a como el *voūs* procede del Uno. La segunda corresponde al Alma inferior que, al proceder de la superior, no forma una nueva hipóstasis, sino que configura un nuevo nivel dentro del Alma misma (III 4, 1, 2-5; V 2, 1, 18-28). En líneas generales, todo sucede de la misma manera en otro nivel puesto que “las hipóstasis se originan a partir de principios que permanecen en sí mismos” (*τῶν μὲν αἱ ὑποστάσεις γίνονται μενόντων ἐκείνων*, III 4, 1, 1), entiéndase, sin merma de su respectiva integridad. En un primer momento, el Alma es generada por la Inteligencia como algo sólo incoado e informe. En esta fase, empero, el Alma no es puramente pasiva sino visión en potencia. En un segundo momento, el Alma se vuelve hacia su progenitor y, viendo el esplendor noético, se llena de contenido. Tal es así que una vez que se da vuelta para mirar hacia el *voūs*, el Alma deviene determinada al punto de engendrar por sí misma su progenie inmanente. Ha de recordarse que los dos procesos de avance (*πρόοδος*) y de retorno (*ἐπιστροφή*) designan siempre fases lógicas y no cronológicas, en la medida en que sirven para explicar la causa de una sola realidad subsistente.

Ahora bien, más allá de las peculiaridades antedichas, no basta con dilucidar la procesión del Alma para dar cuenta de la iden-

tidad entre contemplación y producción, hay que ascender a la Inteligencia. Contemplándose a sí misma, firmemente establecida y por un exceso de su propia plenitud, la Inteligencia genera el Alma, así como el Uno, sin necesitarlo, ha generado la Inteligencia (V 2, 1, 13-18). El Alma es prole intelígible, a la manera en que la Inteligencia es prole del Uno (V 1, 3, 14-15, 21; 7, 42). Si en el *Tim.* platónico la causa eficiente (demiurgo) difiere de la causa ejemplar (viviente intelígible), en las *En.* una misma hipóstasis es a la vez productor y arquetipo (V 8, 7, 12-24). Tal cualidad le compete por derecho propio a la Inteligencia, que es a un mismo tiempo arquetipo y demiurgo, es decir, crea espontáneamente sin deliberación previa (V 8, 7, 24-28). Para la Inteligencia, existir como modelo equivale en sentido estricto a crear una imagen de sí misma (III 2, 1, 26-45).

En virtud del *principio de la productividad de lo perfecto*, el Alma inferior ha sido engendrada por la superior como una imagen suya, como una vida surgida de otra vida (III 8, 5, 12-17; IV 1, 15-17). Estas dos dimensiones psíquicas son a la vez contemplativas y creativas, bien que de distinto modo y en distinto grado, porque todo está en todo según su propia capacidad. El Alma superior es intelectiva a raíz de la inteligencia inmanente, implantada en ella a modo de forma por obra de la Inteligencia trascendente. A diferencia de esta hipóstasis, que se identifica con los seres intelígibles que contempla (V 3, 6, 5-6), la inteligencia del Alma es derivada, pues el contenido propio e inmanente del Alma superior lo constituye una multiplicidad de λόγοι (Brisson, 2009, pp. 433-444), provenientes de la Inteligencia pero siendo distintos de sus arquetipos. Por ser la imagen del νοῦς en una materia psíquica, el Alma superior resulta ser, por tanto, un compendio de λόγοι en cuanto sistema unitario de múltiples razones, derivadas de sus respectivos intelígibles trascendentales (VI 2, 5, 10-15). De modo tal que el λόγος psíquico se da en tres niveles diferentes pero concatenados: Alma superior, Alma inferior y cosmos sensible. En cada uno de ellos, el λόγος acaece de manera *uni-múltiple*, es decir, un λόγος total conformado por múltiples λόγοι parciales (Plotino, 1982, p. 57, n. 115).

Por consiguiente, el νοῦς es hacedor del λόγος primario al introducir en el Alma la inteligencia inmanente (V 1, 3, 7-8), con la particularidad de que tal λόγος primario es, a su vez, principio intrínseco de la intelección del Alma. De hecho, surge cuando el νοῦς está siendo visto por acción del Alma (V 1, 3, 14-20). La sede inferior de ella, es decir, la naturaleza física, por ser deudora de una contemplación anterior correspondiente al Alma intelectiva (III 8, 5, 10-15), alberga no tanto la dispersión cuanto la síntesis de un ver orientado al cuidado exterior. En tal sentido, por su dimensión superior el Alma se mantiene en contacto con el mundo inteligible; por su lado inferior, con el sensible. Únicamente en virtud de tal composición característica del Alma, como un ser encargado de cuidar a la vez un cuerpo físico, es que tiene sentido un doble movimiento procesional al interior del Alma y no la constitución de una nueva hipóstasis. Esto se debe a que la naturaleza, librada a sí misma, jamás podría subsistir porque no tiene la capacidad de engendrar por sí sola si no es por la contemplación que ella tiene respecto de los λόγοι superiores (V 1, 7, 44-47).

Es dable señalar que el predicado de πολυπράγμων, como cualidad inherente a la potencia física del Alma, se refiere a un quehacer ocupado en múltiples tareas y en un sentido carente de sosiego (*Lex. Plot.* 874, 8-11; 873, 53 ss.). Estos significados deben referirse al atrevimiento u osadía (τόλμα), que Plotino atribuye al Alma por arrojarse hacia los efectos resultantes de la información material (V 1, 2, 1-9). Con todo, debe tenerse en cuenta que esta osadía es imagen de otra anterior a ella: la audacia separadora de la que proviene el sustrato inteligible. Así, la separación originaria constituye el soporte de la primera multiplicidad subsiguiente al Uno, en la medida en que el cosmos inteligible no refleja sino el poder del Primero en la materia luminosa. Esto quiere decir que ha sido el νοῦς hipostático quien ha osado separarse del Uno, a fin de establecerse como una imagen independiente de aquel, sólo que con una autonomía no absoluta sino parcial, pues necesita del Uno para subsistir (III 8, 8, 30-45).

¿Contradice esto último al *principio de la productividad de lo perfecto?* No, porque si respecto del Uno la procesión se considera como el fruto de la exuberancia (*ύπερπλήρες*); respecto de la Inteligencia, en cambio, se la considera como osadía (*τόλμα*). De modo que el concepto de *τόλμα* garantiza las múltiples virtualidades del autoconocimiento, que siempre busca la unidad y la encuentra en virtud del don recibido (Martin De Blassi, 2017, pp. 19-30). La Inteligencia es de índole *unimúltiple*, aunque le subyace una primordial condición de autonomía, ella desea y logra lo deseado. El Alma, empero, es *una y múltiple*; la consecución de su deseo entraña una síntesis que elabora al precio de comprender el paradigma inteligible reflejado en ella. Y esto no mienta ya una actividad propiamente inteligible sino intelectiva, acción por la cual el Alma contempla siempre la Inteligencia a la vez que cuida su cuerpo presente en sí misma e inseparable de ella. Esto es causa de que no sea tanto Inteligencia cuanto una hipóstasis diferente. Si la Inteligencia es susceptible de ser calificada como el reino puro de la esencia, el Alma conlleva una dimensión ligada a lo fáctico, precisamente, al mundo sensible. El siguiente pasaje lo resume de esta manera:

La Inteligencia posee, mientras que el Alma del universo recibe por siempre y ya ha recibido, y en esto mismo consiste su vida, conviene a saber, en una comprensión que va razonando conforme con lo que siempre se le muestra. Por su parte, la naturaleza es lo reflejado por ella en la materia, en cuyo seno se establecen los seres, o incluso antes del reflejo [están ya en cierne] (*Noῦς μὲν οὖν ἔχει, ψυχὴ δὲ ἡ τοῦ παντὸς ἐκομίσατο εἰς ἀεὶ καὶ ἐκεκόμιστο, καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτῆς τὸ ζῆν, καὶ τὸ φαινόμενον ἀεὶ σύνεσις νοούσης· τὸ δὲ ἔξ αὐτῆς ἐμφαντασθὲν εἰς ὑλην φύσις, ἐν ᾧ ἴσταται τὰ ὄντα, ἥ καὶ πρὸ τούτου, IV 4, 13, 17-21).*

A partir de lo expuesto, se colige que la audacia primera de la Inteligencia solventa la dualidad inherente a la constitución de una hipóstasis distinta del Uno-Bien. En un orden similar, lo mismo se experimenta en los niveles inferiores de la procesión hipostática pues, como se ha mostrado *supra*, también el Alma contiene en su interior una heterogeneidad entre lo que ella contempla por sí misma y lo

que recibe de su progenitora. No sólo hay materia inteligible, hay también una materia psíquica capaz de recibir la información que le provee la Inteligencia (Vázquez Ortiz, 2009).

En resumidas cuentas, debe decirse que la Inteligencia se vale del Alma superior para crear y esta, a su vez, se vale de la inferior para la conformación del mundo sensible. El Alma inferior actúa regida por las órdenes de la superior y a cada uno de estos estadios demiúrgicos corresponde un contenido propio: al νοῦς, las esencias y formas reales; al Alma superior, los λόγοι primarios recibidos de aquél; al Alma inferior, los λόγοι intermedios entre la superior y la materia, por debajo de los cuales sólo quedan ya los λόγοι ínfimos y potenciales que la naturaleza actualiza en orden a estructurar la materia sensible. De esta manera, la génesis del mundo sensible consiste en la información o perfeccionamiento de la materia por parte del Alma inferior o φύσις (III 4, 1, 14-16).

En este último tramo se quiebra el curso procesional, y esto mismo debido a lo siguiente. Tanto la Inteligencia como el Alma, pese a que han sido engendradas inicialmente como actividades indeterminadas, por ser subsistentes son capaces de volverse para mirar al Primero y, viéndolo a su modo, llenarse de contenido y engendrar por tanto su respectiva prole inmanente: ideas y razones. La materia sensible, en cambio, no puede volverse al Alma que la engendró por carecer de toda iniciativa. Aguarda pasivamente lo que la causa activa quiera suscitar y formar en ella (III 6, 18, 30-31). Por ser infecunda, sólo es capaz de alojar, no de engendrar (III 6, 19, 18-41). La materia no se vuelve al Alma sino que, antes bien, sucede a la inversa: es el Alma inferior la que se vuelca sobre la materia para estructurarl y proyectar en ella sus propios λόγοι, a modo de simientes cargadas de vida y orden productivo. En este proyectar consiste la configuración del cosmos sensible, cuyo resultado son los λόγοι de tercer orden, inmanentes en la materia (III 9, 3, 15-16; IV 3, 9, 26-27; 11, 6-12).

Realizadas estas disquisiciones, se dilucidará en el último apartado el modo contemplativo en que opera la δύναμις del Alma inferior (φύσις) según III 8, 1-4.

3. La índole contemplativa de la ejecución natural

Desde un orden sistemático de consideraciones, el *Tratado trigésimo* de la producción filosófica de Plotino define el Alma inferior o naturaleza a partir de la mediación ontológica que ejerce entre los λόγοι supremos y su producto contemplado. Ella no ve directamente los inteligibles, sino que actúa como intermediaria entre el Alma intelectiva y el cosmos sensible. De esta manera, el Alma que se entrega al cuidado del cosmos físico queda inscripta en el marco de un despliegue unitario proveniente del principio absoluto, cuya unidad está garantizada por la contemplación. “Todos los seres verdaderos [procedentes del Uno] son el resultado de una contemplación y son contemplación” (πάντα τά τε ὡς ἀληθῶς ὅντα ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία, III 8, 7, 1-2), puesto que “aspiran a ella y miran a este fin” (θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, 1, 2-3). Esto vale para la Inteligencia por derecho propio, pero también para el Alma y, desde luego, para la naturaleza (Gatti, 1996). Mediante un discurso anagógico y de índole regresiva, que abre además la *Paideia antigónistica*⁶, el escrito en cuestión manifiesta que la naturaleza no puede ser una entidad suficiente por sí misma. Conviene primero caer en la cuenta de que la naturaleza es imagen del Alma, es decir, lo que el Alma refleja de sí misma en la materia:

porque aparece estar presente en los cuerpos, iluminándolos y convirtiéndolos en animales, sin entrar ella misma en composición con el cuerpo, sino quedándose ella pero ofreciendo imágenes de sí misma como un rostro [que se refleja] en muchos espejos (ὅτι φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῆσα ποιοῦσα οὐκ ἔξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτῇ, εἴδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα, ώσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις, I 1, 8, 15-18).

Por su estatuto de reflejo, la naturaleza se muestra como la reunión en sí misma de dos aspectos sólo en apariencia ambiguos y que, considerados en el todo del sistema hipostático, permiten una

⁶ El término de *paideia* se emplea ciertamente por metonimia para denominar la gran *Tetralogía* (Cilento, 1971).

comprensión coherente de lo que Plotino entiende por naturaleza como potencia desasosegada del Alma, pero, a la vez, contemplación silenciosa, estable y serena (Morel, 2009, pp. 387-406). Ahora bien, esta condición híbrida del Alma inferior *qua* potencia natural, ¿no entraña una contradicción en sí misma? ¿Cómo es posible que una parte del Alma, encargada de ejecutar las órdenes intelectivas en lo relativo al crecimiento y la generación del mundo sensible, sea al mismo tiempo esencialmente teórica, esto es, desvinculada de toda inquietud? (*Lex. Plot.*, s. v. φύσις, 1090, 21 ss.) Los dos aspectos paradójicos, que se dilucidaron a propósito de la τόλμα en el apartado anterior, valen aquí para la comprensión ajustada del concepto de φύσις. En un sentido positivo, la φύσις es imagen de la sabiduría del Alma del mundo, puesto que posee el último destello de su irradiación. Sin embargo, y en esto radica su costado negativo o parcial, no es autónoma. Su estatuto vicario se debe a que refleja los λόγοι que el Alma engendra mientras contempla el universo eidético (IV 4, 13, 1-5).

Dentro de la estructura general que anima el tratado de III 8, los cuatro primeros capítulos, vinculados entre sí en cuanto a su contenido, brindan elementos útiles a los efectos de orientar la interpretación propuesta para este capítulo. A grandes rasgos, en esa tétrada Plotino deja en claro tres puntos: (a) que la naturaleza es forma, una razón (λόγος) inmóvil y fecunda (2, 1-34); (b) que la naturaleza es contemplación y objeto de contemplación (3, 1-23) y (c) que la naturaleza produce contemplando (4, 1-47). Para no extender el análisis en detalles que no contribuyen de manera inmediata a la materia central de este estudio, haré omisión aquí de algunas precisiones sobre el cp. 1, que hace las veces de exordio y en cuyas líneas Plotino desarrolla una paráfrasis crítica de Aristóteles, como un recurso retórico del que se vale para introducir su propia comprensión de la θεωρία. Se debe a Bréhier la justificación histórica y filológica de esta tesis (Plotin, 1925, pp. 149-150).

Acerca del principio organizador de la vida en lo sensible, la pregunta inicial planteada por Plotino reza de la siguiente manera:

¿Cómo es posible que la naturaleza que, según dicen, carece de imaginación y de razonamiento, posea contemplación en ella y logre producir, en virtud de esa misma contemplación, los frutos que produce? (πῶς ή φύσις, ἦν ἀφάνταστόν φασι καὶ ἀλογον εἴναι, θεωρίαν τε ἐν αὐτῇ ἔχει καὶ ἡ ποιεῖ διὰ θεωρίαν ποιεῖ, III 8, 1, 22-23).

Armstrong (1967, p. 362, n. 1) interpreta que la terminología del fragmento citado es estoica. Dice que los conceptos de “φύσις ἀφάνταστος” y de “νοηρὰ φύσις” son empleados por la Estoa para distinguir entre la naturaleza entendida *lato sensu* como el principio de crecimiento en el sentido aristotélico (*Phys.* 226 a 29-33), de la naturaleza entendida *stricto sensu* como la providencia divina que go-bierna y conserva el cosmos (*SVF II*, § 1016: 303, 46 ss.). Con todo, el interés de Plotino apunta a mostrar que la naturaleza no carece de actividad representativa; por consiguiente, su producción obedece a un acto de contemplación⁷. Por otra parte, Cilento (1971, 125) advierte que el cp. 2 responde a un esfuerzo sostenido de Plotino por eludir la concepción material o espacial de las ideas acerca de la existencia espiritual. Armstrong comparte esta opinión (1967, p. 363, n. 2). Según lo propugnado por Armstrong y Cilento (*in loc. cit.*), Plotino podría haber tenido presente el siguiente pasaje de Cicerón (*De natura Deorum I*, 8, 19): “Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a deo atque aedificari mundum facit? quae molitus, quae ferramenta, qui vectes, quae machinae, qui ministri tanti muneris fuerunt?”. De allí que para el filósofo la actividad de la naturaleza no se comprenda como una información operada por miembros, ni se identifique con una acción artificial.

⁷ En relación con las referencias literales de Plotino al estoicismo, cfr. las observaciones de carácter histórico y sistemático apuntadas por García Bazán (1981, p. 75, n. 25).

ποιήσεως, 2, 3-4), sean miembros humanos o sustitutos, artefactos o instrumentos técnicos (V 8, 7, 10-11; V 9, 6, 22, 23). En este contexto, la tesis mecanicista resulta insuficiente por su misma incapacidad a la hora de explicar la aparición de elementos cualitativos en los seres naturales, como es el caso de la variedad de colores, texturas y figuras. El ejemplo traído a colación por Plotino es el de los “cereros” (οἱ κηροπλάσται, 6), cuyo ingenio artesanal no los exime de imprimir “colorido” (χρώματα, 8) en las figuras moldeadas por ellos. Estos colores son cualidades independientes del acto productivo y, sin embargo, los artesanos “los toman de afuera” (ἀλλαχόθεν, 9) y “aplican” a sus figuras (ἐπάγοντες, 9) de acuerdo con el modelo estable que reside en su mente. “La naturaleza precisa antes bien de una materia sobre la cual operar y dar conformación” (ὕλης δὲ δεῖ, ἐφ' ἣς ποιήσει, καθ' ἣν ἔνεδοποιεῖ, 2-3). En efecto, así como los artistas producen su obra en virtud de un modelo intelectual, así también la naturaleza resulta ser una forma inmóvil que participa de la universal operación informativa, sin quedar por ello comprometida en su producto.

“La naturaleza es forma y no un compuesto de materia y forma” (εἴδος αὐτὴν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἔξ ύλης καὶ εἴδους, 22-23). Ella no necesita dos clases de principios en la medida en que su potencia productiva, al ser forma inalterada, no implica movimiento y es permanente. La materia, empero, sí conlleva la noción de cambio por encontrarse en estado de indeterminación (III 8, 2, 15-19). Pero la génesis de la materia es fruto de una concatenación de causas anteriores a ella y no una mera degradación de lo inteligible (IV 8, 6, 20-21); por ello la materia no es un reducto marginal, dado que lo más hermoso del mundo sensible remite a lo más excelente de los seres inteligibles (IV 8, 6, 23-25). “El carácter propio de la materia estriba en que no es forma” (“Η τε ιδιότης τῆς ύλης οὐ μορφή, II 4, 13, 23-24). Sin embargo, la materia plotiniana se entiende más como *poder ser* que como mera indeterminación. Su origen ha sido primero concebido por el νοῦς a raíz de la noción de alteridad primigenia. Ella recibe su estatuto primordial como materia inteligible o *diáda indefinida*, motivo por el cual resulta integrada en el curso de la procesión inteligible en su totalidad (Trouillard, 1955).

En definitiva, lo que Plotino critica con respecto a la concepción mecánica de la naturaleza ataña a la noción de fundamento, toda vez que el principio del movimiento no puede ser algo corpóreo. La materia que sirve de sustrato y es elaborada se halla siempre en orden a la forma. Esta última, por tanto, no puede confundirse con el devenir de aquella, pues la producción natural no se reduce a la sola inmanencia. La materia no puede por su propia fuerza atribuirse a sí misma el principio de la determinación, sino que ella se vuelve cualidad determinada, *i. e.*, llega a adquirir una disposición que no tenía, luego de haber sido conformada por una razón (III 8, 2, 23-25).

Para comprender mejor este proceso de conformación, debe tenerse en cuenta que el Alma superior ejerce sus funciones cósmicas de crear, ordenar y gobernar no de manera inmediata, ni mucho menos mezclándose con el cosmos sensible, sino dando órdenes con sabiduría regia al Alma inferior, quien las recibe y ejecuta (IV 8, 2, 26-28; II 3, 17, 16-17). La sabiduría del Alma es una sabiduría maravillosa, reflejo de la que existe en el νοῦς hipostático y consistente en un λόγος único, bien que a su vez múltiple (IV 4, 11, 23-28). Por consiguiente, el Alma crea dando órdenes y, al darlas, se identifica con su propio ordenamiento interior, *i. e.*, con el contenido de sus propios λόγοι (IV 4, 16, 14-20). En el nivel del Alma superior, contemplación y creación representan dos aspectos de una misma actividad, en tanto que su voluntad creadora se identifica con su sabiduría (IV 4, 12, 43-49).

De acuerdo con tales precisiones, el Alma inferior o naturaleza también estriba en un λόγος “inmutable” (ἀκίνητον, III 8, 2, 21), sólo que de segundo orden. Informa un sustrato sensible y lo hace fragmentándose en múltiples λόγοι. Estas simientes representan un resplandor sin fuerza de la δύναμις natural y se hallan a la base de los seres dotados de vida. Es el límite último de vida singular, ornato del cosmos, un vástagos inerte e incapaz de engendrar otros seres vivos distintos de él (III 8, 2, 30-32). Pese a esto, aun cuando esté caracterizado por la inercia, el último nivel seminal es interpretado por Plotino en términos de un producto reflejo, “herma-

no” de un *λόγος* más perfecto —la naturaleza— “que ha producido la conformación” (ό τοῦ ποιήσαντος τὴν μορφὴν ἀδελφὸς, 32-33) y cuya imagen es transportada al núcleo de los seres vivos como su razón de ser. Estas últimas razones seminales existen según la forma sensible, sólo reciben la potencia de vida y la mantienen en cuanto estructura orgánica. Atribuir a la naturaleza un fundamento corpóreo y confundir la causa con su producto sería —para Plotino— tanto como afirmar que el último nivel inerte puede producir algo vivo sin haberlo recibido de aquella otra potencia (V 9, 5, 32-36).

En relación con el contexto histórico y doctrinal, se aprecia que Plotino impugna la comprensión inmanente de la producción natural, sostenida por la cosmología estoica (*SVF II*, § 458: 149, 34 ss; §§ 1132-1133: 328, 12 ss.). La clave de esto podría encontrarse allí donde dice “podría objetar alguno [...] (φαίνεται τις, 19)”, entendiendo a este “alguno” como un presunto representante del estoicismo. La diferencia fundamental entre ambas posiciones radica en que los *λόγοι* seminales del estoicismo se encuentran superditados al servicio de un principio único e inmanente, permitiendo conservar con su actividad el orden inherente a una ley universal de desarrollo, que comprende en sí a lo particular como uno de sus modos. Sin embargo, en Plotino, la noción de *λόγος σπερματικός* es entendida como un germen con capacidad de desenvolvimiento que es imagen, a su vez, de otro *λόγος* más perfecto: la φύσις como potencia productiva del Alma (*Gerson, Plotinus*, I, cp. V, pp. 68-89).

Según lo argüido por el filósofo, se advierte que el Alma comprende en sí misma tres niveles jerárquicos, en cuyo caso la potencia de vida será tanto más vigorosa cuanto más inmóvil sea el nivel que la contenga (III 8, 5, 30-34). Esto quiere decir que existe una relación directa entre el ascenso en la contemplación, la intensidad del reposo interno y la falta de necesidad en la acción. Hay más sosiego y silencio, por cierto, en el Alma superior que en la naturaleza y más, a su vez, en esta última que en sus productos (Deck, 1967, p. 55; IV 7, 9). El *λόγος* primario, cuya actividad consiste en la contemplación de las ideas eternas, corresponde al nivel

del Alma arquetípica que engendra el tiempo como imagen de lo eterno. El segundo, propio de la potencia desasosegada del Alma o naturaleza, es un principio vivo y vivificante que genera el mundo sensible como despliegue germinal de un tiempo sucesivo, infinito, del cual la disposición perfecta de los astros constituye su primera manifestación sensible y su medida. El tercero está representado por los λόγοι inferiores, que producen y conservan la vida en los animales y en las plantas, nivel concerniente a un tiempo fáctico o cuantitativo que actúa inmerso en la configuración de la materia.

Este último esquema taxonómico permite ingresar en el segundo punto de análisis, *i. e.*, en la afirmación de que la naturaleza es contemplación (*θεωρία*) y objeto de contemplación (*θεωρηματα*). A propósito de ello, Plotino sostiene que la naturaleza, como λόγος “que permanece en sí mismo” (ἐν αὐτῷ μένων, 3, 2), “no debe ser acción sino razón, por lo tanto, contemplación” (μὴ πρᾶξις ἀλλὰ λόγος, *θεωρία*, 6). En toda la serie de λόγοι, el último es producto de la contemplación precedente “en el sentido de objeto de contemplación” (ώς τεθεωρημένος, 8), mientras que la razón anterior es contemplación: una lo es a modo “no de naturaleza sino de Alma” (μὴ ως φύσις ἀλλὰ ψυχή, 9); la otra, en cambio, “como que está en la naturaleza y es la naturaleza” (ό δ' ἐν τῇ φύσει καὶ ἡ φύσις, 9-10). Esto quiere decir que la potencia natural es una razón intermedia entre la de la naturaleza inferior contemplada, pero no contemplativa y la del Alma superior contemplativa. Según este orden y en la medida en que no carece de fantasía, la naturaleza es el “resultado de una contemplación y de alguien que contempló” (ἀποτέλεσμα θεωρίας καὶ θεωρήσαντός τινος, 12), al par que ella misma posee contemplación. La pregunta que cabe plantear es, por tanto, “;de qué modo posee contemplación?” (Πῶς δὲ αὕτη ἔχει θεωρίαν; 12-13).

El filósofo explica que la contemplación de la naturaleza “no consiste en un razonamiento discursivo” (Τὴν μὲν δὴ ἐκ λόγου οὐκ ἔχει, 13), es decir, en el desarrollo de una indagación analítica. Ella “no examina su contenido potencial” porque no procede según la manera de una investigación (τὸ σκοπεῖσθαι περὶ τῶν ἐν

αὐτῇ, 14). De hacerlo, implicaría que la naturaleza carece de eso mismo que busca (Rappe, 2000). Sin embargo, “la naturaleza posee desde ya toda su riqueza y, porque la posee, produce” (*H δὲ ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο ὅτι ἔχει καὶ ποιεῖ*, 16-17). De lo contrario, no podría generar. A diferencia de Aristóteles, para quien la producción artesanal comprende dos procesos distintos: el de la mente que concibe la obra y el de la creación o *ποίησις* que plasma esa idea en la materia (*Met.* 1032 b 15-17), en Plotino la actividad contemplativa y creativa, incluso cuando se dé en dos niveles correlativos: superior e inferior, no se da por ello en dos fases diferentes. La naturaleza tiene en sí misma lo que conoce porque es esencialmente visión y, debido a esto, aunque posea esa plenitud en un sentido derivado, también produce a partir de lo que ella misma tiene (Deck, 1967, 68 ss.).

Lo producido “ha llegado a ser algo contemplado por naturaleza” (*φύσει γενόμενον θεώρημα*, 4, 5-6). Con el término de *θεώρημα*, Plotino no pretende significar un objeto de contemplación en el sentido de algo visto que preceda al ver en cuanto tal. El mundo sensible no es objeto de la contemplación de la naturaleza como si existiera con anterioridad e independencia de aquella. Ello es que el mundo propiamente dicho es originado a partir de la contemplación natural y su estatuto, por tanto, es más intelectivo que corpóreo, puesto que las formas noéticas reflejadas en los *λόγοι* son las primeras involucradas en la creación sensible (Santa Cruz, 1979, pp. 11-49). Lo engendrado comprende la estructura de un *θεώρημα* como el fruto de la contemplación, toda vez que ésta es la determinante en la generación de los cuerpos y no a la inversa (Deck, 1967, cp. 6, pp. 83-92).

La naturaleza o Alma inferior, por ser uno de los momentos constitutivos del Alma, no necesita haber producido algo para luego contemplarlo, pues ella genera gracias a la fuerza de su contemplación. De modo tal que no se torna hacia arriba por ser deudora de la contemplación del Alma superior, ni tampoco hacia abajo pues no se dirige a la materia para contemplarla. Si la naturaleza misma entraña un debilitamiento en su contemplación, lo es en el

sentido de que el θεώρημα de la naturaleza comporta cierta falta de nitidez por su relación con los objetos del mundo sensible. La naturaleza, por tanto, no mira otra cosa más que lo que a ella misma pertenece, mantiene una relación de intimidad con su objeto. Pero también consigo misma, por ser ella un θεώρημα que contempla lo originado en su interior, en virtud de su propio poder. Si está signada por una cierta orientación hacia lo exterior, esto responde cuando menos a dos razones: (a) porque se vuelca más hacia lo exterior que la parte suprema del Alma del cosmos y (b) porque de ella se genera la producción de algo externo.

En ningún caso lo exterior en la naturaleza podría significar que ella deba estar sujeta en su conocimiento a la determinación de un objeto extrínseco a ella. Por consiguiente, ni el cosmos sensible ni mucho menos la materia podrían ser para ella objetos determinantes de su conocimiento. Tanto la sensación cuanto el razonamiento discursivo son modos transitivos —e imperfectos— de conocer sus respectivos objetos, toda vez que se ocupan en observaciones de una multiplicidad ajena a tales facultades (V 3, 3, 16-18). La naturaleza, en cambio, contempla lo propio de sí misma y, en definitiva, lo adecuado a su ser. Sólo así forja su θεώρημα, una *similitudo* hermanada con la potencia de sus progenitores: el Alma superior y la Inteligencia (III 8, 4, 25-27). El θεώρημα que la naturaleza contempla se ordena a una actividad en vista de la conservación y del gobierno del cosmos y no tan sólo del conocimiento de las causas físicas. Es por esta misma razón que la naturaleza produce. Análogamente, podría decirse de la naturaleza y del Alma en general lo mismo que se verifica acerca del autoconocimiento en la Inteligencia, como experiencia de escisión: la φύσις tiene unidad en cuanto θεώρημα luego de haberla alcanzado, esto es, una vez que tal unidad le ha sido conferida.

En la naturaleza, ser y producir son una y la misma realidad, lo productivo de ella se identifica con la totalidad de su ser. De allí que, en la naturaleza, se realice la correspondencia recíproca de la tríada: ser, producir, contemplar. La capacidad representativa de la naturaleza es una actividad no parcial sino completa y,

por ende, concreta. De modo que la naturaleza sabe y crea simultáneamente de acuerdo con su ser. Así, su obra radica en la vida sensible que se ha manifestado, se manifiesta y se manifestará en el universo. No es más, pero tampoco menos. Una realidad muy débil comparada con los arquetipos eidéticos, pero realidad que conserva el universo físico como extensión providente del Alma hipostática (III 8, 3, 17-18).

La contemplación constituye un aporte significativo a la comprensión de la continuidad entre los diversos niveles hipostáticos. La razón de ello estriba en que el tiempo ha sido generado en el ámbito de un estado intenso de contemplación por parte del Alma intelectiva ($\lambda\circ\gamma\circ\sigma$ primario). Supeditado a ese estado, ha surgido el cosmos viviente como cuerpo del Alma. Puesto que su captación implica de suyo el movimiento hacia un después, el Alma se temporaliza a sí misma y, haciéndolo, subordina su cuerpo a este principio temporalizante conforme a número ($\lambda\circ\gamma\circ\sigma$ secundario), de quien el tiempo cronológico y el número monádico (último nivel seminal) —ligados a la materia sensible— son imágenes móviles e imperfectas de aquellos arquetipos primarios. En relación con ello, Plotino caracteriza la obra de la naturaleza como contemplación inmóvil y fecunda, silenciosa y estable. La contemplación en la producción natural es heredera de una contemplación precedente y de orden superior, puesto que de uno más claro. Esto último se refiere, por cierto, a la actividad del Alma arquetípica en su visión de las formas existentes en la Inteligencia. Se colige, entonces, que lo animado en verdad por el dinamismo natural, cuya vida es tiempo, ataña al deseo inagotable del Alma por convenir con la Inteligencia en cuanto principio que ha dado origen a su movimiento (V 9, 5, 29-48).

Asimismo, se ha dicho que la naturaleza produce contemplando. Por medio de una prosopopeya, Plotino manifiesta que la contemplación y consecuente producción natural tienen un carácter análogo al de la ensoñación: es una “contemplación reposada si bien un tanto confusa” ($\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha \ \check{\alpha}\psi\phi\sigma\circ, \ \check{\alpha}\mu\delta\rho\tau\epsilon\rho\alpha \ \delta\acute{e}$, 4, 27-28). Con independencia de todo dominio del mundo exterior, ella

genera en silencio (*σιωπώσης*, 5) su propio espectáculo, según el modo en que los geómetras trazan figuras visibles a la vez que contemplan los arquetipos invisibles. De manera similar al despliegue de aquella *μάθησις*, advienen los seres determinados por la propia interioridad fecundante, esto es, sin que la naturaleza demiúrgica acuda a ninguna deliberación analítica para deducir la composición de los sólidos a partir de los primeros elementos. El argumento platónico, por el contrario, es profundamente deductivo al esclarecer este tema, lo cual manifiesta la independencia del juicio de Plotino frente al de Platón en relación con la generación del cosmos sensible (*Tim.* 53 c-55 c).

A pesar de que haya niveles jerárquicos dentro de la tercera hipóstasis, estos niveles responden a la comprensión de una realidad que, en sí misma, es un viviente unitario. La naturaleza es Alma, sólo que Alma en un cierto nivel. De modo tal que hablar de la contemplación de la naturaleza, implica hablar de la contemplación del Alma en su orientación hacia lo exterior, *i. e.*, hacia el cuidado del mundo sensible. Una contemplación que se nutre del *voūs* y tiende a él, si bien de un modo complejo, pues el Alma traduce la simplicidad noética del mundo inteligible en la diversidad de los niveles psíquicos que la constituyen (Hunt, 1981, pp. 71-79). Esto quiere decir que los seres vivos surgen desde el interior mismo de la naturaleza, desprendiéndose cual de una matriz originaria y determinados por su misma esencia, sin que aquella precise de alguna otra cosa para generar más que de su propia actividad contemplativa. Su “afición a contemplar” (*φιλοθεάμονα*, 7) le viene por ser “vástago de un Alma anterior y pujante de vida” (*γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης*, 16). La proliferación infinita de seres, producidos a partir de su propia actividad contemplativa, ni la modifica en su interior ni la agota en su capacidad de producción, porque “le sensible n’ est pas imitation, mais expression”. Esta afirmación propia de Trouillard (1955, p. 23) retoma el principio plotiniano de que “lo más hermoso del mundo sensible es un signo de lo mejor que hay en los inteligibles” (*Δεῖξις οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῷ κάλλιστον*, IV 8, 6, 23-24).

¿A qué apunta la comparación con el sueño? ¿Acaso la naturaleza “sueña” su producto a modo de quimera? Si esto fuera así, entonces la reflexión discursiva, vinculada por sí misma al conocimiento sensorial y perceptivo, sería un modo más genuino que la contemplación de la naturaleza. Incluso este mismo asunto es un tanto problemático pues —tal como observa Armstrong (1967, pp. 372-373, n. 1) al respecto— no queda suficientementeclarificado el motivo por el cual una acción deba implicar debilidad en la contemplación misma, siendo que se trata de un reflejo suyo. La información del mundo material es un contemplar donde operan las simientes intelectivas que informan la materia y la vuelven más ordenada. Este acto refuta la tesis dualista de cuño gnóstico, según la cual la materia sensible es hostil a lo inteligeble.

Por otra parte, como la palabra *sueño* (<καθ’> ὑπνοῦ, III 8, 4, 24) significa “estar profundamente dormido” (*Lex. Plot.*, s. v. κάθυπνος, 523, 1-4), quizás Plotino desee representar mediante esa imagen la relativa condición borrosa o sombría que tiene el conocimiento de la naturaleza, comparado con la mayor clarividencia ejercida en los niveles hipostáticos superiores. Ello se deduce de III 8, 4, 28-31: “Hay, en efecto, otra contemplación más clarividente que ella; esta, en cambio, es imagen de otra contemplación. Y precisamente por eso, lo engendrado por ella es totalmente débil, porque una contemplación que se debilita engendra un objeto débil de contemplación (Ἐτέρα γὰρ αὐτῆς εἰς θέαν ἐναργεστέρα, ἡ δὲ εῖδωλον θεωρίας ἄλλης. Ταύτη δὴ καὶ τὸ γεννηθὲν ὑπ’ αὐτῆς ἀσθενὲς παντάπασιν, ὅτι ἀσθενοῦσα θεωρία ἀσθενὲς θεώρημα ποιεῖ)”.

De cualquier manera, si la palabra más ajustada para designar tal imagen atañe al *sueño*, entonces Plotino intenta exemplificar la contemplación de la naturaleza con un acto onírico. Lo que debe averiguarse es a cuál tipo de sueño conviene referir la contemplación de la naturaleza. ¿Se trata simplemente de la experiencia del durmiente —en un sentido aristotélico— que descansa en vista de la acción por realizar, así como la potencia está ordenada a su acto? (*Eth. Nic.* 1176 b 35-177 a 1: “οὐ δὴ τέλος ἡ ἀνάπτασις· γίνεται

γὰρ ἔνεκα τῆς ἐνεργείας”). En un fragmento de *Met.* XII 7, 1072 b 14-18, Aristóteles dice que el ente primero consiste en una actividad máximamente placentera, así como lo son el estar despierto, la sensación y el pensamiento.

A lo mejor el sueño debe ser leído en conexión con el reposo ya mencionado, posibilitando de esta manera una comparación entre la falta de búsqueda en la naturaleza —la certeza y fijeza de su conocimiento— con la paz onírica. De acuerdo con este segundo planteo, la naturaleza se parecería a un sujeto dormido no tanto por su condición somnolienta o embotada, cuanto por su independencia con respecto al mundo exterior. Si esto es así, entonces es dable señalar que la potencia natural se asemeja al ensueño por la interioridad que entraña su actividad y no por la índole desvaída propia del soñar. Se ha dicho ya que los productos generados por la naturaleza no le vienen dados de afuera, sino de su interna capacidad representativa (III 6, 5, 10-25). En la contemplación, la naturaleza halla el sosiego necesario para mirar su propio espectáculo. Ella se encuentra en una relación de autonomía respecto de cuanto es ajeno a su propio contemplar. Debido a estas razones, se considera que la interpretación del sueño como un estado inferior al de la vigilia no es del todo satisfactoria, ya que el sueño se encuentra poblado por diversas imágenes de una misma actividad dirigida por la fantasía y constituye, por tanto, un momento creativo de la propia interioridad, en lugar de ser un conjunto de sombras carentes de realidad. El modo en que aquí Plotino comprende el sueño corresponde al segundo nivel descrito por Dodds (1960b, cp. IV, p. 103) como “algo visto por el alma, o por una de las almas, temporalmente separada del cuerpo, que es un acontecimiento que ha tenido lugar en el mundo de los espíritus, o algo semejante”.

Esto último es lo que explica la referencia al juego de los niños, introducida ya al comienzo de III 8 (*Παίζοντες*, 1, 1), como una posible reminiscencia a las *Leyes* de Platón (712 b 1-2; 803 c 2-8), distinguiéndola de la postura aristotélica, renuente para atribuir el estatuto de racional en favor de las acciones que no sean las propias del hombre esforzado, pues “las cosas honradas y agradables son

aquellas que el hombre bueno juzga como tales [...] ya que sería absurdo que el fin humano consista en la diversión” (καὶ τίμια καὶ ἡδέα ἔστι τὰ τῷ σπουδάϊῳ τοιαῦτα ὄντα [...] καὶ γάρ ἄτοπον τὸ τέλος εἶναι παιδιάν, 1176 b 25-28).

Aristóteles habla de la contemplación como del soberano bien, sólo que reservado exclusivamente al *σπουδάϊος* y a lo que él tiene de divino, es decir, a su inteligencia (*Eth. Nic.* 1177 b 26-31). De esta manera, el Estagirita aboga irrecusablemente por la unilateralidad de la vida contemplativa, toda vez que:

Esta actividad [la noética] es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma. (δόξαι τι ἀν αὐτῇ μόνη δι' αὐτῇν ἀγαπᾶσθαι οὐδέν γάρ ἀπε αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπό δὲ τῶν πρακτικῶν η πλεῖον η ἔλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πρᾶξιν, *Eth. Nic.* 1177 b 1-3).

Aun cuando el Estagirita asevera en la *Poética* (1448 b 4 ss.) que la imitación es connatural al hombre desde la niñez y que, por ella, adquiere sus primeros conocimientos, su postura se inclina más hacia una comprensión de los efectos y fines implicados en la *μίμησις* que a la interioridad espontánea del sujeto creador, como suele ocurrir en el juego y la diversión infantil. Plotino, por su parte, extiende el bien de la contemplación a todos los seres, no sólo a los racionales, sino también a los sensibles, los vegetales y hasta la madre tierra que nutre y genera fuerza de crecimiento. En este sentido, reinterpreta con cierta amplitud la pluma aristotélica pues vincula todos los géneros de actividad con la contemplación, en la medida en que incluso la *πρᾶξις* manifiesta una sombra de teoría (III 8, 1, 15-18). Si bien Aristóteles opone lo lúdico a la actividad seria, Plotino en cambio confiere un estatuto contemplativo al juego, porque todos los seres contemplan y unos alcanzan la contemplación de una forma y otros de otra, unos de verdad y otros percibiendo tan siquiera una imagen de ella. Y es verosímil que así lo haga por el sentido imaginativo y hasta creador implicado en la diversión infantil. En

efecto, el niño extrae desde sí mismo el universo de su juego y en él se complace de manera espontánea. Por el contrario, en III 2 (15, 53-58) sí acude al criterio aristotélico para distinguir la superioridad que comporta la vida virtuosa respecto de la vida disipada, desvalorizando lo pasajero de la esfera sensible que el hombre suele tomar con excesiva gravedad. Dice:

Porque sólo la parte seria del hombre debe comportarse en serio, en las acciones serias, mientras que el hombre restante es un juguete [...] Mas si alguno comparte el juego con ellos y sufre esa clase de males, sepa que ha caído en un juego de niños si se ve despojado del juguete de que está revestido (Μόνῳ γάρ τῷ σπουδαίῳ σπουδαστέον ἐν σπουδαίοις τοῖς ἔργοις, ὁ δ' ἄλλος ἄνθρωπος παίγνιον [...] Εἰ δέ τις συμπαίζων αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα πάθοι, ἵστω παραπεσών παίδων παιδιᾶ τὸ περὶ αὐτὸν ἀποθέμενος παίγνιον).

Pese a su grado mayor de exterioridad respecto del Alma del mundo, el producto de la naturaleza puede calificarse como el desbordamiento de una contemplación apacible y sosegada. Debido a su fecundidad, la φυσική θεωρία corresponde a un acto de ποίησις, de cuya imagen la πρᾶξις es tan sólo un vestigio (Arnou, 1921b). La naturaleza no busca porque la acción de buscar implica no tener aún. Ella posee y, puesto que posee, produce. Plotino caracteriza su conocimiento como una comprensión y una especie de autoco-nocimiento tal que posee su objeto en intimidad consigo misma. Este objeto es algo propio, lo cual quiere decir que la naturaleza se posee a sí misma en cuanto objeto de contemplación y, en la medida en que se posee, ella produce el universo sensible como una obra nacida de su propia hechura (III 8, 3, 10-23; 4, 19-20).

A modo de conclusión: φύσις, χρόνος, καιρός

En consonancia con lo expuesto a lo largo del presente capítulo, es dable concluir diciendo en primer lugar que, de los pasajes analizados, se manifiesta un vínculo relevante entre la potencia inquieta del Alma, la φύσις, y el cosmos sensible. Ella es, por su parte, la encargada de llevar a cabo el movimiento correspondiente a la ge-

neración y la producción natural, en la medida en que su estado falto de sosiego le impide satisfacer su afán incesante por aprender la totalidad de lo inteligible.

En un magnífico *Tratado*, el número *XXIII* en el orden cronológico trazado por Porfirio, en el que, junto con el *Tratado* antecedente *XXII*, Plotino descuenta como pocos filósofos tanto por su densidad especulativa cuanto por su erudición docente, se afirma que la naturaleza del Alma es verdadera puesto que la unidad se predica de ella como un atributo esencial. Pero, a su vez, el Alma muestra que, en cierto modo, posee en su propia potencia una índole contraria a la suya, vale decir, no una δύναμις propia de la unidad, sino, antes bien, otra correspondiente a la de la multiplicidad. En relación con esta tesis, Plotino señala sin ambages que la multiplicidad no le atañe al Alma como algo extrínseco sino derivado y nacido de sí misma (VI 5, 9, 31 ss.). Esto último quiere decir que la tendencia hacia la multiplicidad le corresponde al Alma en cuanto hipóstasis, es lo que la diferencia relativamente de su arquetipo inteligible, el Espíritu hipóstatico. Allí, en el Espíritu, el Alma está presente como una sola vida que se extiende a todo lo viviente porque la potencia allí no es discreta, sino que se divide infinitamente y brota siempre incólume desde el fondo (καὶ ἔχει δύναμιν τὴν αὐτὴν βιοσόθεν ἀπειρον, VI 5, 12, 5). Allí no hay crasitud con la que la magnitud de la masa se consumiría a medida que se vaya alejando. El Espíritu es una infinitud perenne que lleva dentro una naturaleza incansable, inquebrantable y nunca desfalleciente, a modo de un hervidero desbordante de vida (οἶνον ὑπερζέουσαν ζῶη, VI 5, 12, 9), arquetipo verdadero del Alma y de su potencia natural.

Es por ello que el Alma es realmente una y posee en su unidad el ser infinito y múltiple (καὶ ἐν τῷ ἐνὶ ἔχειν τὸ εἴναι ἀπειρόν τε καὶ πλῆθος, VI 5, 9, 36-37). De esta manera, el Alma está toda entera en todas partes como una sola razón (τοιοῦτον δὲ ὅν πανταχοῦ ὅλον φαίνεσθαι ἔνα λόγον ὄντα ἐαυτὸν περιέχοντα, VI 5, 9, 37-38), cuyo continente no deja de ser ella misma sin apartarse de sí misma en ninguna parte. Antes que los seres vivos, el Alma existía como principio y simiente de vida pues ella no necesita de aquellos, sino

que estos son los que necesitan de ella. Ella no está separada de los vivientes localmente, sino que los vivifica sin abandonarse a sí misma, es decir, sin dejar su condición de trascendencia respecto del mundo natural. Por tanto, a imagen del Uno-Bien, una vez asentados los vivientes, ella los anima sin apartarse de su propio asentamiento. Precisamente por eso da abasto, porque es permanente, y por eso es bella, porque está toda entera en todos (ἐπεὶ καὶ διὰ τοῦτο ἀρκεῖ, ὅτι μένει, καὶ καλόν, ὅτι πᾶσιν ὅλον, VI 5, 10, 10-11). Si el alma fuese removida, el mundo perecería en la desintegración de su propia masa. Las cosas del mundo natural están suspendidas de ella como los efectos penden de su causa y añoran a la vez volverse una sola unidad junto con ella (ἐκεῖνα δὲ τὰ ἄλλα ἀνήρτηται εἰς αὐτὸ ὥσπερ οὖ εστι πόθῳ ἔξευρόντα, VI 5, 10, 2-3).

A causa de este impulso, el Alma genera el tiempo como dilatación de la intensidad de la vida anímica, que acompaña el curso, no menos que la duración, de su anhelo por ascender constantemente hacia el estado de *boniforme* (ἀγαθοειδές, III 8, 11, 16) propio del mundo inteligible. Frente al orden inextenso de este, la producción de la magnitud sensible se muestra, en un primer momento, como una cierta pérdida de perfección, cuya generación se asemeja al despliegue de una simiente en orden a la división y la multiplicidad. Sin embargo, el tiempo es generado por el Alma en continuidad con el todo inteligible. En cuanto vida del Alma, aparece como un eslabón propiamente inteligible. De esta manera, la noción de tiempo comprendida por Plotino garantiza la continuidad ontológica entre el mundo inteligible y el sensible, a la vez que posibilita el ascenso de este hacia aquel. El tiempo se ha originado junto con el universo sensible y es a causa de tal nacimiento por el cual este universo ha venido a la existencia (III 7, 12, 15-25; I 5, 7, 14-20). Sin embargo, porque el Alma posee además una vida física, relativa al cuerpo cósmico, el tiempo se muestra también como expansión vinculada al crecimiento y alejamiento del núcleo sintético. Esta dimensión concierne específicamente a la de un tiempo fáctico, que se prolonga y desgrana en una serie continua de mutaciones sucesivas, se torna plural hasta llegar a una aparente dispersión y

se vuelve efímero en la fugacidad de ciertos estados (III 7, 12, 1-4; Santa Cruz, 1979, pp. 88-94). El tiempo ha existido siempre y seguirá existiendo como reflejo perenne de la búsqueda inagotable del Alma por la eternidad. La prueba de ello radica en el hecho de que si cesara la actividad cósmica del Alma, el tiempo también dejaría de ser (III 7, 12, 4-25).

El mundo sensible expresa a modo de reflejo la unidad que la naturaleza ha recibido por efecto de su contemplación. Tal unidad —que la naturaleza ostenta por medio de su contemplar— es la demostración palmaria de que este mundo no se descompone, a pesar de la multiplicidad de los seres que alberga. Si el mundo físico permanece continuamente en su consistencia, ello no responde a sus propias virtudes biológicas, sino a la presencia profundamente unitaria de la naturaleza en él. Así como el Uno, la naturaleza en cuanto vestigio suyo se muestra y no se muestra, está presente en el mundo, pero sólo a partir de la belleza que ella revela de sí misma: lo revelado a modo de imagen esplendente es lo que designa Plotino con el término de θεώρημα.

Pero no sólo esto, al revelarse la naturaleza da cuenta a la vez de su contingencia, pues ella se muestra como la causa inmediata de la unidad del mundo a la vez que conduce hacia los peldaños superiores de la belleza inteligible, su verdadera causa. Esto lo manifiesta, a nivel textual, el final de III 8 (11, 26-45) y su vinculación inmediata con el comienzo de V 8 (1, 1-6). La *omnipresencia* de lo natural es al mismo tiempo una *nulipresencia*. Contemplar la naturaleza implica, por consiguiente, acoger el don de la luz que a cada alma en particular le viene como una atracción por el Bien supremo. Este vestigio permite que cada ser humano tenga abierta la posibilidad de elevarse por encima de su condición meramente natural, a fin de recobrar la semejanza que tenía desde un principio y que perdió por un apartamiento. El tiempo, que es vida del alma y de cada una de las almas, en cuanto sucesión cronológica de una multiplicidad inagotable de *horas*, se transforma entonces en el momento oportuno (*καιρός*) para emprender el ascenso a partir de la contemplación de una presencia que se manifiesta en la belleza de su callar. Sólo desde esta

perspectiva debe interpretarse el parlamento donde la naturaleza en persona amonesta hacer silencio, a fin de comprender en la quietud del sosiego, que conocerla equivale a conocer su procedencia:

— No debieras preguntar, sino comprender en silencio tú también, como yo guardo silencio y no acostumbro a hablar. — ¿Comprender qué? — Que lo originado es un espectáculo mío, mientras guardo silencio, y [...] como yo he nacido de una contemplación así, me corresponde tener una naturaleza aficionada a contemplar. (*Ἐχρῆν μὲν μὴ ἔρωτάν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῆ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἰθισμαι λέγειν. Τί οὖν συνιέναι; ΟΤΙ τὸ γενόμενόν ἐστι θέαμα ἐμόν, σιώπησις, [...] καὶ μοι γενομένη ἐκ θεωρίας τῆς ὡδὶ τὴν φύσιν ἔχειν φιλοθεάμονα ὑπάρχειν*, III 8, 4, 3-7).

No obstante lo dicho, la culminación del ascenso contemplativo manifiesta la superioridad de un principio trascendente a toda dualidad, porque funda la cabal integridad del proceso. En el estado de visión unitiva, hacia cuyo gozo tiende el alma singular, se experimenta la beatitud, por la presencia del Bien inefable. El Uno-Bien embarga de tal manera el alma que, unificada en su ser, recobra por la semejanza su propia mismidad. Estaba fuera y al final ha encontrado su auténtica morada en el reposo de lo alto, ha ingresado en el amor que la restituye a su verdadero ser. Toda vez que se trata del

amor aquel que guarda a la puerta, apostando siempre afuera, aspirando a la belleza y deseando siempre participar de ella como pueda. Y es que aun los enamorados de acá no se apropián de la belleza del ser amado, sino que se limitan a quedarse cerca. Aquel [el Uno-Bien], en cambio, permanece en sí mismo, y la multitud de enamorados del Uno, prendados como están de la unidad entera, cuando lo poseen, lo poseen de manera íntegra, porque el ser amado era la unidad completa. (*Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ θυραυλῶν Ἔρως παρῶν ἔξωθεν ἀεὶ καὶ ἐφιέμενος τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαπῶν ἀεὶ οὔτως ὡς δύνατο μετασχεῖν· ἐπεὶ καὶ ὁ ἐνταῦθα ἐραστής οὐ δεχόμενος τὸ κάλλος, ἀλλὰ παρακείμενος οὔτως ἔχει. Τὸ δὲ ἐφ' ἐαυτοῦ μένει, καὶ οἱ ἐνὸς ἐρασταὶ πολλοὶ ὅλου ἐρῶντες ὅλον ἔχουσιν οὔτως, ὅταν ἔχωσι· τὸ γὰρ ὅλον ἦν τὸ ἐρώμενον*, VI 5, 10, 3-9).

Bibliografía

- Aristóteles (1982). *Ética Nicomáquea*. Introducción, traducción y notas de J. Pallí Bonet. Gredos.
- Armstrong, A.-H. (1940). *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge University Press.
- von Arnim, H. (Ed.) (1968). *Stoicorum Veterum Fragmenta, vol. I-IV*. Teubner.
- Arnou, R. (1921a). *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*. Félix Alcan.
- Arnou, R. (1921b). *ΠΡΑΣΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*. Félix Alcan.
- Beierwaltes, W. (2001). Plotins Begriff des Geistes. En W. Beierwaltes. *Das wahre Selbst* (pp. 16-83). Klostermann.
- Beierwaltes, W. (Ed.) (1981³). *Über Ewigkeit und Zeit (Enn. III 7)*. Texto griego, traducción alemana y comentario. Klosterman.
- Brisson, L. (2009). *Logos and Logoi in Plotinus. Their Nature and Function*. *ΣΧΟΛΗ*, 3(2), 433-444.
- Brisson, L. (1998). *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Academia Verlag.
- Bussanich, J. (1988). *The One and its relation to Intellect in Plotinus*. Brill.
- Charrue, J.-M. (1978). *Plotin, lecteur de Platon*. Les Belles Lettres.
- Cilento, V. (Ed.) (1971). *Plotino. Paideia antigostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*. Felice le Monnier.
- Creuzer, F y Moser, G.-H. (Eds.) (1896). *Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata*. Didot.
- Deck, J.-N. (1967). *Nature, Contemplation and the One*. University of Toronto Press.
- Dillon, J. (1992). Plotinus at Work on Platonism. *Greece & Rome. Second Series*, 39(2), 189-204.
- Dodds, E.-R. (1960a). Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus. *The Journal of Roman Studies*, 50(1-2), 1-7.
- Dodds, E.-R. (1960b). *Los griegos y lo irracional*. Traducción de M. Araujo. Revista de Occidente.
- Dörrie, H. (1976). Υπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte & Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre. En H. Dörrie. *Platonica minora* (pp. 12-69, 286-296). W. Fink Verlag.

- De Gandillac, M. (1966). Analogie et Apophase. En M. De Gandillac. *La sagesse de Plotin* (chp. IX, p. 211 ss.). Hachette.
- García Bazán, F. (1992). *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cuyo.
- García Bazán, F. (1981). *Plotino y la gnosis*. FECIC.
- García Yebra, V. (Ed.) (1998). *Metafísica de Aristóteles*. Gredos.
- García Yebra, V. (Ed.) (1974). *Poética de Aristóteles*. Gredos.
- Gatti, M.^a-L. (1996). *Plotino e la metafisica della contemplazione*. Vita e Pensiero.
- Gerson, Ll.-P. (1994). *Plotinus*. Routledge.
- Hadot, P. (1960). *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*. En E. R. Dodds *et al* (Ed.). *Les sources de Plotin* (pp. 105-141). Entretiens sur l'Antiquité Classique V, Fondation Hardt.
- Henry, P., y Schwyzler, H.-R. (Eds.) (1951-1973). *Plotini opera*. Brill (*ed. maior*).
- Henry, P., y Schwyzler, H.-R. (Eds.) (vol. I: 1964, vol. II: 1977, vol. III: 1982). *Plotini opera*. Oxford Clarendon Press (*ed. minor*).
- Hunt, D.-P. (1981). Contemplation and hypostatic procession in Plotinus. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 15(2), 71-79.
- Jaeger, W. (1985). “El primer encuentro” y “El neoplatonismo”. En W. Jaeger. *Cristianismo primitivo y paideia griega* (pp. 9-25, 58-70). Traducción de E. C. Frost. FCE.
- López Eire, A. (1973). Plotino frente a sus fuentes. *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos*, 7(1), 65-77.
- Martin De Blassi, F. (2015). Plotino y la potencia desasosegada del Alma: ¿dispersión o contemplación? *Tópicos. Revista de Filosofía*, 48, 169-199.
- Martin De Blassi, F. (2017). Considerations on the Concept of Audacity (*tólma*) in Plotinus. *International Philosophical Quarterly*, 57(1), 225, 19-30. <https://doi.org/10.5840/iphq201713175>
- Morel, P.-M. (2009). Comment parler de la nature? Sur le traité 30 de Plotin. *Les Études philosophiques*, 90(3), 387-406.
- O’Meara, D. (1975). *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*. Brill.
- Page, T.-E. (Ed.) (1933). Cicero. *De natura Deorum – Académica*. Traducción inglesa de H. Rackham, Heinemann / Putnam’s sons. Loeb Classical Library.
- Pigler, A. (1999). *Ennéade III, 7 [45]: De l’éternité et du temps. Plotin*. Ellipses.

- Plotin (vol. 1: 1924, vol. 2: 1924, vol. 3: 1925, vol. 4: 1927, vol. 5: 1931, vol. 6-a: 1936, vol. 6-b: 1938). *Ennéades*. Traducción francesa de É. Bréhier. Les Belles Lettres.
- Plotino (vol. I: 1947, vol. II: 1948, vol. III: 1949). *Enneadi*. Traducción italiana y comentario crítico de V. Cilento. Gius. Laterza & Figli.
- Plotinus (1952). *The six Enneads*. Traducción inglesa de S. MacKenna y B. S. Page. Encyclopaedia Britannica.
- Porfirio y Plotino (vol. I: 1982, vol. II: 1985, vol. III: 1998). *Vida de Plotino / Enéadas I-II, III-IVV-VI*. Introducción, traducción y notas de J. Igal. Gredos.
- Porphyry y Plotinus (vol. I: 1989, vol. II: 1966, vol. III: 1967, vol. IV: 1984, vol. V: 1984, vol. VI: 1988, vol. VII: 1988). *On the life of Plotinus / Enneads*. Traducción inglesa de A. H. Armstrong. Harvard University Press.
- Rappe, S. (2000). *Reading Neoplatonism. No-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*. Cambridge University Press.
- Ross, W.-D. (Ed.) (1955). *Aristotle. Parva naturalia*. Oxford Clarendon Press.
- Santa Cruz, M.^a-I. (2012). El ‘cuidado de sí’: Plotino, lector del *Alcibíades I* de Platón. *Cuadernos de filosofía*, 59, 85-100.
- Santa Cruz, M.^a-I. (1979). *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*. Prefacio de P. Hadot. PUF.
- Schiller, J.-P. (1978). Plotinus and Greek Rationalism. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 12(1), 37-50.
- Sleeman, J.-H. y Pollet, G. (1980). *Lexicon Plotinianum*. Brill.
- Trouillard, J. (1955). *La procession plotinienne*. PUF.
- Vannier, M.-A. (1997). «*Creatio*», «*conversio*», «*formatio*» chez S. Augustin. Éd. Universitaires Fribourg.
- Vázquez Ortiz, A. (2009). Las tres hipóstasis dentro del pensamiento de Plotino: El camino de la materia. *A Parte Rei*, 63. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/vazquez63.pdf>
- Verbeke. (1971). Les critiques de Plotin contre l’entéléchisme d’Aristote: essai d’interprétation de l’ENN. 4.7.8⁵. *Philomathes*, 194-224.
- Wilberding, J. (2022). Nature: Plotinus’ Fourth Hypostasis? En Ll.-P. Ger-son y J. Wilberding (Eds.). *The New Cambridge* (pp. 312-337). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108770255.014>
- Zamora Calvo, J.-M.^a (Ed.). *Platón. Timeo*. Abada Editores.

Ἐγρήγορσις (Plotino VI 8, 16, 32)

Luz, puro fulgor procede del Uno.
Tal resplandor es belleza sin par,
un gozo que irradia el Bien en su faz,
al dar la vida eterna de consuno.

Lo emanado es espíritu afín,
reino indecible de paz singular,
cuya hermosura llama sin forzar
a un alma que porta fiel celemín.

Este mensaje lo enseña Plotino,
mediante sus preclaras *Enéadas*.
Así pues nadie caiga en desatino

de dar con las ilusiones deseadas
por un falso amor carnal, paulatino,
en que la mente termine asolada.

f.m.

26.01.2024†

CAPÍTULO XII

EL ORDEN NATURAL SEGÚN PLOTINO Y SU SIGNIFICADO PARA LAS RELIGIONES¹

Raúl Gutiérrez

José León Herrera
In Memoriam

A diferencia de la concepción aristotélica del Dios como *noēseos noēsis*², como autorreflexión absoluta, que, en virtud de su naturaleza esencialmente intelectiva, es directamente accesible al pensamiento³, la absoluta transcendencia y simplicidad del Uno plotiniano, tanto como la complementariedad de la procesión y la conversión como fases de un único y eterno proceso de generación de la multiplicidad, exigen necesariamente que las hipóstasis⁴ de la Inteligen-

1 Los artículos ya publicados a los que me remito en este capítulo, modificándolos en cierta medida y abriendo otras perspectivas, son Gutiérrez, 1998; Gutiérrez, 2005 y Gutiérrez, 2015.

2 Aristóteles, *Metafísica* 1074b34.

3 Aristóteles, *Metafísica* 1072b14-17; 24-30; cf. *Ética a Nicómaco* 1177b26-1179a23.

4 A pesar de que usa el término hipóstasis para referirse a la realidad intelígible, Plotino aún no le asigna el carácter técnico que adquirió posteriormente. Aparece en los títulos de dos de sus *Enéadas*, la V 1 [10] “Sobre las tres hipóstasis principales” y V 3 (49) “Las hipóstasis que conocen y lo que está más allá”, pero el autor de esos títulos es Porfirio.

cia y el Alma sean concebidas por Plotino no sólo como las únicas instancias requeridas para la generación de la multiplicidad, sino también como las dos mediaciones necesarias y suficientes para que nosotros podamos tener noticia de la unidad absolutamente simple del Uno. Inteligencia y Alma son, pues, los dos modos distintos del ser por los cuales el Uno se hace manifiesto como principio creador, constitutivo y diferenciador de todas las cosas, pero, al mismo tiempo, son los dos modos del pensamiento por los cuales el Uno, que en su absoluta simplicidad es anterior al principio de no contradicción⁵ y, por eso mismo, es transcendente al pensamiento, se hace accesible para nosotros.

Esto quiere decir, además, que estas naturalezas no deben ser entendidas únicamente como realidades que existen independientemente de “nosotros” —como en la filosofía de Platón y Aristóteles—, sino como dimensiones nuestras⁶ que nosotros mismos podemos actualizar al identificarnos con ellas en la vuelta hacia nuestro verdadero yo y su origen, la Unidad absoluta como principio universal⁷. En consecuencia, la pregunta por las mediaciones de lo Uno no puede serle indiferente, y, en efecto, si se tiene en cuenta la enorme influencia del neoplatonismo, no le ha sido indiferente a las religiones, en particular, a las monoteístas, pues, de los principios establecidos en las diversas épocas de la historia de la filosofía, lo Uno absolutamente simple y transcendente tanto al

Precisamente en la *Enéada* V 1 (10), 8, 27 Plotino habla más bien de las “tres naturalezas (φύσεις τοῖς τριοῖν)”.

- 5 El principio de no-contradicción y la “intelección de la intelección” se relacionan en Aristóteles como el aspecto formal y el contenido de un mismo principio, pues, en sentido estricto, como acto puro, la intelección divina es la única que cumple a plenitud con el principio “más firme de todos” (Aristóteles, *Metafísica* 1005b11-12). Sobre este principio véase Calvo Martínez, 1988 y Bloom, 2017.
- 6 *Enéada* V 1 (10)), 10, 5-6: “Ahora bien, del mismo modo que esta tríada de la que hemos hablado existe en la naturaleza (ἐν τῇ φύσει), así hay que pensar también que habita en nosotros (παρ' ἡμῖν)”. Traducción ligeramente modificada de Jesús Igal. Para el texto sigo la *editio minor* de Henry y Schwyzer, 1964-1983.
- 7 *Enéada* V 1 (10), 12, 5-15: “Pues no todo cuanto hay en el alma es ya por eso perceptible, sino que llega a nosotros cuando ingresa en la percepción [...]. Por tanto, si ha de haber aprehensión de las cosas presentes [en nosotros], es necesario volver hacia dentro aquello que aprehende y hacerlos prestar atención a lo que está allí”.

ser como al pensar es el único que no es directa e inmediatamente accesible a nuestro pensamiento, razón por la cual incluso su reconocimiento como principio universal requiere necesariamente de su propia manifestación. Siendo en sí mismo, inefable e indescriptible, sólo podemos conocer al Uno por sus efectos (VI 9 (9), 5, 35-6), lo cual quiere decir que no lo podemos conocer directa e inmediatamente en sí mismo, sino sólo desde la perspectiva de la multiplicidad actualmente existente, es decir que sólo lo podemos reconocer como condición necesaria de todo lo existente⁸. Consecuentemente, aun permaneciendo en sí mismo sin volverse hacia lo que le es inferior (VI 8 (39), 17, 25-27, VI 9 (9), 3, 50-51), él mismo funda la condición de la posibilidad no solo de su reconocimiento como principio, sino del efectivo retorno hacia él en la medida en que pone en nosotros “algo semejante a él” (III 8 (30), 9, 23) e incluso el deseo de retornar hacia él ($\text{ὑπὸ τοῦ δόντος τοῦ ἔρωτα}$, VI 7 (38), 22,19). Precisamente esta estructura de procesión y conversión es fundamental para las religiones, ya que, independientemente del modo en que cada una de ellas entiende la relación del principio con la multiplicidad, en general, el saber de las religiones tiene como contenido un principio para saber del cual él mismo tiene que haberse manifestado⁹: la Unidad absolutamente simple y trascendente¹⁰. De todos modos, a diferencia de las religiones monoteístas —y del platonismo posterior¹¹—, en las que

8 Esta es una cuestión a tener en cuenta cuando se plantea la duda acerca del porqué lo Uno genera la multiplicidad. Esas son preguntas que, *strictu sensu*, es imposible de responder filosóficamente, pues implicaría someter al principio mismo a una explicación y, de ese modo, despojarlo de su trascendencia respecto del pensamiento. Asimismo, las diversas “descripciones” que ofrece Plotino sobre el modo de esa generación, no pueden ser consideradas más que como metáforas o, en el mejor de los casos, como hipótesis, tal vez al modo en que Platón en el *Timeo* ofrece un mito o un discurso meramente probable ($\varepsilonἰκῶς μύθος/λόγος$). Por lo demás, como veremos, el discurso filosófico sobre la generación de la multiplicidad, específicamente del Nous/Inteligencia, se desarrolla desde la perspectiva de la multiplicidad ya existente.

9 Cf. Eliade, 1973, pp. 18-19. Sobre el carácter “misterioso” de la manifestación de lo sagrado al que hace referencia Eliade véase la nota anterior.

10 Cf. Uhde, 1982 y Uhde, 2019.

11 El platonismo posterior toma en consideración libros revelados como Poimandres (*Corpus Hermeticum*) y “libros sagrados” investidos de autoridad como los Oráculos Caldeos.

el Dios Uno se da a conocer mediante diversas formas de revelación, Plotino considera la posibilidad de la revelación solamente como una hipótesis negada:

Si lo absolutamente indivisible necesitara expresarse a sí mismo, tendría primero que decir lo que no es, y, de este modo, sería múltiple a fin de ser uno. Si, entonces, dijera, ‘soy esto’, si con ‘esto’ designara algo distinto de sí, mentiría; si un accidente suyo, expresará una multiplicidad; o bien dirá: ‘soy soy’ y ‘yo yo’. (V 3 (49), 10, 33-37)¹²

Como podemos apreciar, Plotino se refiere claramente a la posibilidad de una revelación, pero solo en condicional. No hay en él ningún pasaje en que considere positivamente esa hipótesis. Pero veamos en primer lugar cómo establece Plotino este principio.

1. La Unidad absolutamente simple y trascendente como principio universal

Como hemos señalado, el punto de partida es la multiplicidad ya existente.

Todos los seres son entes por lo uno, tanto los que son primordialmente como los que de un modo u otro se cuentan entre los seres. Porque, ¿qué podrían ser si no fuesen uno? Toda vez que despojados de lo uno que de ellos se dice, esos seres ya no son. (VI 9 (9), 1, 1-4)¹³

Sin la unidad, los seres no serían en absoluto ni serían lo que son. Ni siquiera las diversas partes de un compuesto podrían existir si cada una de ellas no constituyera “una” unidad, menos aún podría existir una conexión entre las partes. De ahí que sólo en la medida en que cada ser —sea sensible o inteligible, primordial o deriva-

12 Sobre este pasaje cf. Horn, 2002. Extrañamente, Igal pone al Nous/Inteligencia como sujeto de esta frase y a lo absolutamente indivisible como objeto. Remite a O'Daly (1973, p. 92), quien, sin embargo, tampoco da una explicación.

13 Traducción ligeramente modificada de Santa Cruz y Crespo en Plotino, 2007, pp. 20-21. Como señalan las traductoras, el uso de *hen* en el presente pasaje es ambiguo, y puede referirse tanto a la propiedad de la unidad como al principio.

do— participa necesariamente de la Unidad y, sólo así, constituye una unidad, “un todo” estructurado, puede pensarse y decirse de él que es uno y que, por tanto, es. Por encima de los entes sensibles —sean magnitudes discretas o magnitudes continuas— Plotino menciona además los conceptos. Todos ellos son fáciles de distinguir de la unidad absolutamente simple. Pues todos tienen partes y pueden ser descompuestos o analizados. Siguiendo en esta línea ascendente, Plotino examina al alma, que, si bien no consta de partes, reconoce que hay en ella múltiples potencias. Finalmente, entre los seres que Plotino considera primordiales y que podrían ser auténticos candidatos para identificarlos con lo Uno, encontramos tanto a las Formas inteligibles del “divino Platón” como al Dios de Aristóteles. Si bien Platón caracteriza a las Formas como *monoeidés*¹⁴, término que frecuentemente se entiende como “simple” en lugar de “uniforme”, la permanente interrelación de las Formas pone de manifiesto que ellas transmiten y reciben una serie de determinaciones unas de otras¹⁵. Consecuentemente, son concebidas como un todo, es decir, como una unidad de múltiples elementos (cf. *Prm.* 157d8-e2). Desarrollando esa concepción, Plotino piensa que cada Forma es a la vez la totalidad de las Formas¹⁶. No son, pues, absolutamente simples. Y más bien presuponen a la Forma del Bien que, sin embargo, radicalizando la transcendencia que le atribuye el texto platónico —la tan discutida afirmación de que está más allá de la esencia en dignidad y poder—¹⁷. Plotino claramente identifica con el Uno de la primera hipótesis del *Parménides* del filósofo ateniense: un uno que si es no es y ni siquiera es uno, de manera que de él no puede haber ni ciencia ni opinión ni sensación, pero tampoco definición ni nombre¹⁸. Por lo tanto, estamos ante un principio que, como pare-

14 *Fedón* 78d, *Banquete* 211a.

15 *República* 476a, 500c; *Sofista* 248a-258d, 259e, 262c.

16 *Enéada* III 6 (26), 6, 23; IV 2 (4) 2, 44; V 3 (49), 15, 21; V 8 (31), 4, 6-19, 22-23; VI 4 (22), 14, 4-6; VI 7 (38), 33, 8. Véase Bonazzi, 2022, pp. 121-123.

17 *República* 509b8-9: ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρέβειά καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Sobre la diferencia entre Platón y Plotino cf. Gutiérrez, 2022.

18 *Parménides* 141e9-a3-6. Defienden esta lectura actualmente Gerson, 2022 y Halfwassen, 1992.

ce indicar este pasaje, no se somete al principio de no-contradicción sino que, más bien, es su presupuesto.

De este modo, el principio en cuestión es despojado de su condición de principio universal aunque mantiene su vigencia en el ámbito de la multiplicidad. En el mismo sentido, la “intelección de la intelección”, en contra de lo que sostiene Aristóteles¹⁹, tampoco puede ser identificada con la simplicidad absoluta propia del principio, ya que para pensarse aunque sea a sí mismo, debe desplegarse y diferenciarse cuando menos en lo que intelige y lo que es inteligido, para volver sobre sí mismo²⁰. En suma, “es doble, mas no simple ni uno”²¹. En este sentido lo Uno no es uno (*οὐδὲ ἕν*), pues no es algo unitario (*τὸ ἕν*), no es un sujeto del cual se pueda predicar la unidad, sino que, en general, siendo anterior al “algo” (*τί*), es decir, a todo lo que es en tanto en cuanto es siempre algo determinado, es lo Uno mismo (*αὐτόεν*) (V 3 (49), 12, 51) anterior a toda predicción. Por ende, es distinto de todo aquello de lo que es principio (*οὐ πάντα*, V 2 (11), 1, 1), y más bien es no-ente (*οὐδὲ ὅν*, VI 9 (9), 3, 37) o la nada (*τὸ μηδέν*, III 8 (30), 10. 28). De este modo quiere decir que en tanto principio es absolutamente simple, es anterior y distinto de todo lo que es (V 4 (7), 1, 5-15, V 1 (10), 7, 18; V 2 (11), 1, 1). Así pues, a diferencia de la Idea del Bien y del Dios de Aristóteles no es forma ni Idea (*ἀμορφον*, *ἀνειδεον*, VI 7 (38), 17, 40; 32, 9-10), sino que es en sí mismo indeterminado e infinito (*ἀπειρον*, V 5 (32), 11, 1-4). Así pues, sabemos de él solamente mediante su manifestación. En ese sentido, una negación semejante no implica ninguna privación sino más bien su “sobreabundancia” y el “poder inconcebible” (*ἀμήχανος δύναμις*, V 3 (49), 16, 2) de generar todo lo que posee en sí *indistinta o indiscriminadamente* (*ώς μὴ διακεκριμένα*, V 3 (49), 15. 31) sin verse afectado por lo así generado (VI 4 (22), 11, 20). Es, pues, un “poder” generador “de todo”: *δύναμις πάντων* (III 3 (15) 10, 1; V 3 (49),

19 *Metáfisica* XII 7, 1072a32, 9, 1075a3-4.

20 Sobre la relación entre el principio de no-contradicción y la intelección de la intelección en Aristóteles véase Calvo Martínez, 1988.

21 *Enéada* VI 9 (9), 2, 36-37, V 1 (10), 9. 7-9; V 3 (49), 10, 45-48; III 8 (30), 9. 1-5.

15. 33; V 4 (7), 2, 38). Como se puede apreciar, el término *dynamis* no se entiende en oposición a *enérgeia*, como en Aristóteles; es decir, no es la mera posibilidad de llegar a ser actualmente lo que es potencialmente, pero, por eso mismo, tampoco corresponde a la distinción gnóstico-valentiniana entre, por un lado, un Absoluto previo a su condición de principio —προαρχή, προπάτωρ, ἀρχὴ ἀγγένητος— y que reposaba en sí mismo antes de toda “creación”, y, por otro, su poder activo como principio —ἐννοια, ἐνθύμησις— efectivamente generador de los restantes 28 eones²².

2. La primera mediación como Inteligencia sustancial del Nous y la exclusión de modelos alternativos

Si tomamos en cuenta que así como la participación en lo Uno admite una gradación tal que a mayor unidad mayor ser, también la procesión procede gradualmente de manera que establece un orden jerárquico según ese mismo principio. Consecuentemente, la primera forma de manifestación de lo Uno tiene que constituir la mayor forma de unidad en la multiplicidad, esto es, un todo. Además, como ya señalamos, la crítica plotiniana de la concepción aristotélica del Dios y del principio de no-contradicción no implica su completa negación, sino solo la restricción de su ámbito de vigencia y, por ende, el reconocimiento de que la Inteligencia es el más divino de los fenómenos (*Metaph.* XII 9, 1074b1-2)²³. Pero a diferencia de la concepción aristotélica de la Inteligencia divina, en Plotino esta no solo presupone a lo Uno, sino que procede de él y vuelve hacia él para, en el vano intento de pensarlo, constituirse a sí misma como un todo que se piensa a sí mismo como la totalidad de las Formas inteligibles. Vano es ese intento, pues, dada su simplicidad, lo Uno es trascendente no solo al ser sino al pensar. Así pues, la Inteligencia no lo puede aprehender tal cual es en sí mismo, sino solo conforme a su propia capacidad, es decir, intelectualmente, distinguiendo los

22 Cf. Krämer, 1967, pp. 238-241.

23 Cf. VI 9 (9), 6, 12-13: “Si lo concibes como Inteligencia o como Dios, es más que eso”.

contenidos que indistinta o virtualmente están en lo Uno y articulándolos en un todo siempre presente para sí. A diferencia de lo Uno, la Inteligencia es una multiplicidad indistinta y, a la vez, distinta: πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ αὐτὸν διακεκριμένον (VI 9 (9), 5, 16; cf. V 9 (5), 6, 3). Y, al distinguir y articular esa multiplicidad, se piensa y conoce a sí misma como la totalidad de sus contenidos. En sí misma es, pues, autorreflexión absoluta. Pero en la medida que en ella se despliega todo lo que está indistintamente presente en lo Uno, esto es, en su relación con lo Uno, es autopredicación.

Por ende, procesión y conversión significan que la Inteligencia recibe de lo Uno no solo su capacidad de intelijir —la condición de la posibilidad de pensarlo—, sino también la unidad que le permite relacionar e integrar sus contenidos, las Formas inteligibles, en un todo y pensarse a sí misma como Inteligencia omniabarcante y actualmente pensante. Ambas son, en realidad, momentos o aspectos de un único y eterno proceso de su generación. En ese sentido dice Plotino: “Lo así generado” —la Inteligencia— “se volvió hacia él y fue llenada por él, y llegó a ser al mirar hacia aquél. Y su estar dirigido hacia él, produjo el ser, y su contemplación de él la Inteligencia” (V 2 (11), 1, 9-12). Una vez más, el filósofo habla aquí desde la perspectiva de lo ya generado, la Inteligencia, en la cual, sin embargo, distingue dos “momentos” o aspectos. El primero es un movimiento o actividad indeterminada que procede del Uno —como expresión de sus “sobreabundancia”— como condición de la posibilidad de la autoconstitución de la Inteligencia. O, dicho en términos antropomórficos, es su capacidad de ver o intelijir, una vista sin impronta que no ve todavía (*Ὥψις οὕπω ἰδοῦσα*) pero que, dado que procede del Uno, lleva consigo una vaga representación suya (*ἀόριστως φάντασμα τι*) que despierta en ella el deseo (*ἔφεσις*) de volverse hacia su progenitor²⁴. En un segundo “momento”, al detenerse para volverse hacia el Uno con el propósito de contemplarlo, esa primera actividad recibe su determinación y es configurada, estampada y llevada a su plenitud por su “objeto

24 Cf. V 3 (49), 11, 5-12, VI 7 (38), 16, 14.

intencional”, lo Uno. Curiosamente, la limitación de su capacidad de aprehender a lo Uno en sí mismo, le permite creativamente fragmentarlo e integrarlo en un todo absolutamente transparente para sí. De este modo, esa vista inicial se convierte efectivamente en visión (*ὅρασις*, V 1 (10), 7, 5-6, *ἴδοῦσα ὄψις*, V 3 (49), 11, 10). No hay, sin embargo, que olvidar que en esa visión persiste y sigue actuando la intencionalidad o el deseo de ver. Es, en conclusión, intelección sustancial (*οὐσιώδης νόησις*, V 3 (49), 5, 37).

Semejante comparación podría llevar a pensar en una distinción entre dos entidades por sí mismas subsistentes, en una Inteligencia en un estado de quietud y reposo, y en una Inteligencia en movimiento. Ambas coincidirían, entonces, solamente en la actualización de lo que potencialmente está presente en la Inteligencia en reposo, las Formas inteligibles, mediante la actividad intelectiva de la Inteligencia en movimiento. Históricamente es esta, en efecto, una posición compartida por el Platonismo Medio, en particular por Numenio²⁵. Al menos tal como la presenta Plotino, parece más bien una descripción del intelecto humano en términos de potencia y acto. Por eso, respecto de la Inteligencia divina él se pregunta: “¿En qué consistiría la callada quietud de la Inteligencia, en qué el movimiento y la proloción? ¿En que la inoperancia de la una y la operación de la otra? Pues la Inteligencia es como es, *siempre del mismo modo, sita en actividad estable* (*αεὶ ωσαύτως ἐνέργεια καίμενος ἔστωση*)” (II 9 (33), 1, 26-30). En contra de esa distinción, Plotino concibe a la Inteligencia como una entidad cuya sustancia

25 Cf. Numenio, Fr. 15: “Estas son las vidas, la del primer dios, y la del segundo dios. Es manifiesto que el primer dios ha de estar en reposo, mientras el segundo en movimiento. El primero se ocupa de los inteligibles, el segundo de los inteligibles y los sensibles. No te sorprendas si digo esto, pues has de oír algo aún más sorprendente. Pues en lugar del movimiento perteneciente al segundo dios, yo afirmo que al reposo perteneciente al primero le es congénito un movimiento, de donde procede el orden del mundo, su permanencia y que de él depende la conservación de la realidad toda.” La traducción sigue la edición de E. des Places en Numénius, 1973. El reposo del primer dios se refiere muy probablemente a su condición de causa de o principio de ciertas propiedades, como el ser y la Inteligencia, de modo que es anterior a ellas; su movimiento congénito se refiere a que es de manera eminente esas propiedades que otorga a los otros, y por ello es también Inteligencia y ser primero o el ser en sí, cf. Bonazzi, 2004.

es intelección. Es por ello que como sustancia primordial (*οὐσία πρώτη*) es también acto y actividad primera (*πρώτη ἐνέργεια*), de manera que en ella lo inteligible no solo es Inteligencia sino intelección, y la Inteligencia no solo es intelección sino Inteligible: “Todo será uno a la vez, la Inteligencia, la intelección y lo inteligible” (*Ἐν ἀμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν*, V 3 (49), 5, 43-44). La unidad de la inteligencia implica, por tanto, la identidad del ser y el pensar. No es esta una unidad en sí misma indistinta, como la del Uno, sino que, si ha de ser pensamiento, tiene que desdoblarse distinguiéndose en lo que piensa y lo pensado, la Inteligencia y lo inteligible: “Porque piensa, es dos; pero, puesto que se piensa a sí misma, es una” (V 6 (24), 1, 23). Así pues, en contraste con el Dios aristotélico, Plotino le atribuye movimiento (*κίνησις*) y rescata así la intencionalidad propia del pensamiento. Pero, además, puesto que al pensar el ser (= lo inteligible) se piensa a sí misma, no cambia sino que permanece en reposo en la identidad de lo mismo. Así pues, a partir de estos géneros y principios (*γένη καὶ ἀρχαί*) —ser, movimiento, reposo, identidad y diferencia—²⁶, la Inteligencia produce en sí y para sí la totalidad de los seres o Formas inteligibles distinguiéndolos y articulándolos en un todo.

Una vez más, en el vano intento de pensar al Uno, la Inteligencia lo fragmenta pero no en sí mismo sino para sí, generando de esa manera la multiplicidad de las Formas inteligibles. Al pensar cada una de ellas, estas muestran, en primera instancia, su propia potencia o poder (*δύναμις ιδία*, V 9 (5), 6, 9) y su carácter particular (*ἰδίος τύπος*, VI 7 (38), 16, 5). Pero puesto que no serían plenamente inteligibles si no estuvieran plenamente determinadas, necesariamente requieren de su comunión e interacción con el resto de Formas y, de ese modo, su articulación en la totalidad del ámbito inteligible. Por ende, cada uno de sus contenidos así generados, es a la vez todos y uno (*πάντα καὶ ἐν*, V 3 (49), 15, 26), tanto inteligible como pensante, Forma como Inteligencia (*νοῦς καὶ νοερὰ οὐσία*, V 9 (5), 8, 8). Así pues, al pensar la totalidad de los

²⁶ Sobre la recepción plotiniana de los “géneros del ser” véanse Volkmann-Schluck, ³1966 y Beierwaltes, 1967.

seres inteligibles se piensa a sí misma como idéntica con esa totalidad. Esta recíproca y absoluta transparencia la expresa Plotino con toda claridad de la siguiente manera:

Pues todo allí es diáfano, nada es oscuro y opaco, sino que cada uno es transparente a cada uno y en todo, puesto que la luz lo es a la luz. Y es que cada uno tiene en sí a todos, y ve, a su vez, en otro a todos, y todo es todo y cada uno es todo, y el resplandor es inmenso, porque cada uno de ellos es grande, pues aun lo pequeño es grande. El sol allá es todos los astros. En cada uno predomina algo, pero también se hace manifiesto todo en él. (V 8 (31), 4, 6-10)

Si bien lo diferente y hasta los opuestos están presentes en la unidad de la Inteligencia, por contraste con su indistinta presencia en lo Uno, cada Forma conserva en ella su propia identidad de modo tal que todas están de modo diferente en cada una. En este sentido, en virtud de la concordancia del ser y el pensar, es sabiduría (*σοφία*) y verdad (V 5 (32), 2, 18-20; V 3 (49), 5, 25; V 8 (31) 4, 35).

Ahora bien, esta concepción de la Inteligencia como “intelección sustancial”, es decir, como una Inteligencia que en todos sus actos y contenidos está absolutamente presente para sí, le permite a Plotino rechazar tanto a) una distinción real entre una inteligencia intencional y una inteligencia reflexiva, es decir, entre una inteligencia que solo piensa su objeto (ό μὲν νοεῖ) y otra que sabe que piensa (ό δὲ νοεῖ, ὅτι νοεῖ) y, de ese modo, se aprehende a sí misma como sujeto de la intelección (II 9 (33), 1, 33 ss.), como b) una distinción conceptual entre el primer acto por el que la Inteligencia piensa a su objeto y un segundo acto por el que esa misma Inteligencia se piensa a sí misma como pensante (II 9 (33), 1, 33 ss.). En lugar de la mutua implicación entre ser y pensar propia de la intelección sustancial, la distinción real implicaría una concepción del ser inteligible como algo extrínseco a la Inteligencia. Ya no se trataría, entonces, de una, sino de dos Inteligencias. Una que, al pensar la totalidad de las Formas inteligibles, no se pensaría a sí misma. Y otra, la inteligencia reflexiva, que solo se pensaría a sí misma, pero no establecería ninguna relación con la otra inteligen-

cia. Serían efectivamente dos entidades diferentes, a ninguna de las cuales le correspondería la intelección sustancial. Por eso se resiste Plotino a la tendencia aparentemente gnóstica de hipostasiar “no solamente conceptos abstractos, sino incluso productos de la reflexión sobre los mismos.”²⁷ Al no saber que piensa, la primera inteligencia estaría sumida en estado de inconciencia, posibilidad que Plotino no acepta ni siquiera en el caso del pensamiento humano, pues, aun cuando en ese caso la distinción meramente conceptual entre dos actos, uno intencional y otro reflexivo, sea pertinente, en realidad se trataría de un solo acto de aprehensión que no es inconsciente de sus propios actos ($\mu\tilde{\imath}\alpha \pi\rho\sigma\beta\circ\lambda\dot{\imath}\eta \; \text{ou}\kappa' \; \dot{\alpha}\nu\alpha\dot{\iota}\sigma\theta\eta\tau\dot{\iota}\sigma$ $\tau\dot{\omega}\eta \; \dot{\epsilon}\nu\epsilon\gamma\eta\mu\dot{\alpha}\tau\omega\eta \; \dot{\epsilon}\alpha\sigma\tau\eta\varsigma$, II 9 (33), 1, 35-36).²⁸

Una vez más, la referencia a la inteligencia humana le permite rechazar la distinción meramente conceptual de dos actos de una misma inteligencia. La admisión de un estado de inconciencia tal en los hombres que son capaces de controlar sus tendencias y pensamientos aun si solo son medianamente virtuosos, implicaría atribuirles una condición semejante a la idiotez ($\dot{\alpha}\varphi\dot{\rho}\sigma\sigma\dot{\iota}\nu\eta$) (II 9 (33), 1, 41-46). Por último, el absurdo ($\ddot{\alpha}\tau\dot{\omega}\pi\eta\eta$) de esa distinción se hace todavía más evidente en la medida en que, como en la crítica moderna del denominado modelo reflexivo de la autoconciencia, conduce a un *regressus ad infinitum*. Pues, además de la primera distinción entre el acto meramente intencional de la inteligencia y su reflexión, sería posible considerar esta misma distinción y, de ese modo, introducir un nuevo acto reflexivo que “enuncie que piensa que piensa que piensa” y así indefinidamente. En verdad, al distinguir entre el pensamiento del objeto y el pensamiento del pensamiento ya realizamos una reflexión de este nivel, solo que al tomar conciencia de ella tendríamos una reflexión de la primera reflexión del pensamiento del objeto. Esta serie se puede continuar

27 Cf. Kalligas, 2014, p. 374. La referencia de Halfwassen (1994, pp. 49-59) a Numenio en este pasaje me parece forzada.

28 Como bien señala Kalligas (2014, p. 174), Plotino sigue aquí una línea aristotélica de argumentación. Cf. Arist. *Metafísica* XII 7, 1072b19-21; XII 9, 1074b33-1075a5; *De anima* III 4, 430a3-5.

indefinidamente de suerte que, ya que el primer acto reflexivo no puede en verdad reconocerse a sí mismo como sujeto del primer acto intencional, la iteración es inevitable y no puede conducir a la plena autoconciencia. Por contraste, según Plotino, la Inteligencia es “todo a la vez” (V 9 (5), 6, 8-9). Es una vida que permanece siempre en lo mismo, pues es ella misma la totalidad de los seres inteligibles (V 3 (49), 9, 27 ss.; 5. 13 ss.). Por eso, la vida de la Inteligencia es la eternidad como el acto por el cual ella está siempre presente para sí misma en una identidad o mutua implicación del ser y el pensar. En razón de ello, Plotino rechaza el modelo reflexivo de la autoconsciencia²⁹.

3. El Alma como segunda mediación y la exclusión del Lógos como intermediario

Como la Inteligencia a partir del Uno, el alma procede de la Inteligencia y se constituye en una entidad en sí y por sí subsistente al volverse hacia aquella para aprehenderla conforme a su propia capacidad³⁰. Consecuentemente, la totalidad que se encuentra en lo Uno sin distinción alguna, que en la Inteligencia aparece como una multiplicidad diferenciada y, a la vez, articulada como un todo absolutamente transparente en sí y para sí, se encuentra también en el alma quasi desarrollada y quasi separada (*οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα*, I 1 (53), 8, 7-8). La partícula *hoīon*/cuasi indica que no están efectivamente desarrolladas y separadas espacialmente como lo están en el ámbito sensible, sino al modo propio del alma, es decir, *dianoéticamente*. Pues, el alma es fundamentalmente *diánoia*, un pensamiento que discurre y razona (*λόγιομος*) distinguiendo y separando sucesivamente cada una de las Formas inteligibles que en su totalidad son absolutamente transparentes para la Inteligencia. Por ende, a diferencia de la vida de la Inteligencia abocada a una única actividad —la eterna autorreflexión—, en el alma se da

29 La crítica de este modelo refuerza la idea de que Plotino es el primero en la historia de la filosofía que plantea la cuestión de la unidad de la autoconsciencia ofreciendo una “solución paradigmática”, cf. Halfwassen, 1994.

30 Cf. V 1 (10), 3. 14-15; 21; 6. 46 ss.; 7. 38-42.

una multiplicidad de quehaceres y la distensión de los momentos de la vida (*διάστασις ζωῆς*, III 7 (45), 11, 41) en el tiempo: la vida del alma es el tiempo (III 7 (45), 11. 43). El alma piensa sus contenidos uno tras otro, en la sucesión temporal, que adquiere empero su sentido en la aspiración a aprehender la totalidad, de manera que, simultáneamente con su distinción y su separación sucesiva, mantiene la tendencia permanente a articular esa multiplicidad en una totalidad diferenciada. Es “movimiento hacia y en torno a la Inteligencia” (II 9 (33), 1, 30). Así se explica su doble direccionalidad y la diversidad de sus niveles y actividades³¹. De la Inteligencia recibe las Formas en su modo “psíquico” de ser, como un compendio de formas racionales (*κεφάλαιον τῶν λόγων*) que le sirven como principios y criterios (*ἀρχαὶ καὶ κάνονες*) que, a su vez, le permiten pensar dialécticamente, es decir, por un lado, distinguir y definir las Formas inteligeribles y, por otro, reunir la multiplicidad de representaciones que recibe sea de lo inteligible, sea de lo sensible en una unidad conceptual cada vez mayor. En ese sentido, el alma es el Lógos –la expresión de una naturaleza superior en una inferior y, como tal, más oscura (*ἀμυδρός*) que el original e imagen (*εἰδωλον*) suya– de la Inteligencia y cierta actividad procedente de ella, tal como la Inteligencia lo es del Uno (*οὗν καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργεια τις, ὡσπερ αὐτὸς ἐκείνου*, V 1 (10), 6, 45-46)³². Siendo así,

31 Cf. II 9 (33), 2, 4-9: “Hay que admitir [...] que, de nuestra alma, una parte está siempre aplicada a las cosas de allá, otra vuelta a las de acá y otra en medio de ambas. Porque ocurre que, como nuestra alma es una sola naturaleza en multitud de potencias, unas veces toda ella es transportada junto con la mejor parte de sí y del Ser, pero otras la parte peor de ella, arrastrada hacia abajo, arrastra consigo la parte intermedia”.

32 Por el contrario, Rist (1967) se opone a esta interpretación de la Inteligencia como Lógos del Uno. Menciona tres pasajes. En el pasaje citado, Plotino parece decir que la Inteligencia solo es *ἐνέργεια*, pero no *λόγος* del Uno. Por el contrario, según Rist, en VI 4 (22), 11, 16 si pareciera decir que lo es, aunque, en verdad, solo dice que es *λόγος γὰρ εἰς καὶ πολὺς*, es decir, que la estructura de la Inteligencia es una y múltiple, pero sin hacer referencia al Uno. Por último, es verdad que en VI 7 (38), 17, 41-42 Plotino se expresa condicionalmente: *εἰ δὲ ἐκείνος εἴδος, ὁ νοῦς ἦν λόγος – si aquél (= el Uno) fuera forma, la Inteligencia sería Lógos*. Rist (1967) al respecto: “And the only possible conclusion from this passage must be that logos is the representative of something determined and informed. It must not be the representative of the One, but only of Nous” (p. 85); cf. Kalligas (2023, p. 145). Sin embargo, de este modo la Inteligencia tampoco podría ser,

resultaría superflua la consideración de este Lógos como una hipóstasis más entre la Inteligencia y el Alma. Pues, de ese modo, el alma solo sería un “simulacro de pensamiento” (*εἴδωλον λόγου*) y, como tal, quedaría privada de su capacidad de pensar en función de las Formas inteligibles y, por ende, del pensar como tal, así como, en última instancia, se le negaría la posibilidad de acceder, más allá del pensamiento discursivo, a una intuición intelectual de las mismas. De esa manera, la Inteligencia se convertiría en el “dios desconocido” (*ἄγνωστος θεός*) para el alma, como parece ser el caso entre los gnósticos y en Numenio³³.

En conclusión, Inteligencia y Alma son las únicas mediaciones necesarias y suficientes para saber de lo Uno y acceder a una presencia en él. Ellas cumplen una función fundamentalmente hermenéutica de lo Uno inefable. Por eso Plotino concibe a la Inteligencia como Lógos de lo Uno y al Alma como Lógos de la Inteligencia. Pues el Lógos es el intérprete –έρμηνεύς–, la forma racional de expresión de una instancia superior en otra inferior, tal como la palabra proferida es expresión de la interior en el alma (V 1 (10) 3, 7-9; I 2 (19), 3, 27-30). Siendo en sí misma inaccesible al pensamiento, la Unidad absolutamente simple y trascendente se manifiesta primeramente como un Todo absolutamente transparente para sí. El todo no es, empero, inmediatamente accesible al pensamiento, pero sí constituye el horizonte de referencia del pensamiento. Si bien el pensamiento humano discurre, es decir, re-

como señala en el contexto de este último pasaje, una huella (*ἰχνος*) o imagen del Uno. En tal caso, la cuestión nos remite al dilema fundamental de la filosofía de Plotino y que él mismo expresa de la manera siguiente: “¿Cómo lo que surgió de él (= del Uno) pudo ser un Lógos múltiple y omniabarcante (= la Inteligencia), cuando está claro que el Uno no es Lógos? Si el Uno no es Lógos, ¿cómo entonces ha surgido un Lógos de lo que no es Lógos?”, V 3 (49), 16, 16-18. Justamente, el Uno no es Lógos del mismo modo en que no es Eidos, pero esta vez Plotino da por sentado que lo Lógos –lo uno y múltiple– surge de lo Uno indeterminado y sin forma. La pregunta es, pues, cómo la multiplicidad pudo generarse a partir de lo Uno absolutamente simple.

33 Numenio de Apamea (1991), Fr. 17: “Puesto que Platón sabía que entre los hombres sólo el demiurgo es conocido y que, por el contrario, el primer Intelecto, el que se llama ser en sí, es entre ellos totalmente ignorado, por esto habló igual que la persona que se expresara así: «Hombres, aquel que vosotros conjeturáis el Intelecto no es el Primero, sino que anterior a él hay un Intelecto más antiguo y más divino».

corre paso a paso sus contenidos, siempre presupone el todo que pretende aprehender. Añadir más instancias mediadoras iría en contra de la simplicidad de lo Uno, provocaría la desintegración del Todo o despojaría del pensamiento al Alma. Reducirlas implicaría la identificación de lo Uno con el Todo despojándolo de su absoluta simplicidad o elevar al Alma al nivel del Todo, con lo cual estaríamos negando su temporalidad. Así pues, si la Unidad absolutamente simple y transcendente ha de ser accesible al pensamiento, se requieren necesariamente de esas dos mediaciones. Plotino lo ha visto con toda claridad.

4. La estructura de la mediación en las religiones: Judaísmo, Cristianismo, Islam, Hinduísmo y Budismo

Como hace ver Plotino, el pensamiento no puede conocer a lo Uno en sí mismo. Lo máximo a lo que puede acceder el pensamiento es al reconocimiento de lo Uno como condición necesaria de todo lo existente, un conocimiento que solo es posible desde la perspectiva de la multiplicidad ya existente. Por eso mismo, sabemos de lo Uno porque él mismo se ha manifestado o, visto de otra manera, porque está presente pero no lo percibimos y, en ese sentido, permanece ausente. Una estructura semejante encontramos en las religiones, pues también presuponen a la Unidad absolutamente simple y trascendente como principio³⁴. Pero, además, al establecer Plotino a la Inteligencia y al Alma como sus dos únicas mediaciones, establece una economía de los principios “conforme a la naturaleza” (*κατὰ φύσιν*). No son más ni pueden ser menos. Son, pues, la mediaciones necesarias y suficientes para saber de lo Uno. También en las religiones podemos reconocer un “orden” formalmente semejante. Determinante es la manera en que se concibe la relación de lo Uno con el Todo. La concepción de esa relación es, en cada caso, diferente. De manera semejante al Islam, Plotino lo concibe como una relación de autopredicación, pero hay concepciones alternati-

³⁴ Cf. Uhde, 1982 y Uhde, 2019.

vas que constituyen diversas “posibilidades del pensamiento”³⁵. Son esas “posibilidades del pensamiento” que examinaremos brevemente a continuación³⁶.

4.1. Judaísmo

“Oye Israel: Él es nuestro Dios, Él es Uno” (Dt. 6.4)

Lo que en Plotino es mera hipótesis, y más aún, una hipótesis negada, en el judaísmo es constitutivo. Con ocasión de la muerte del faraón, Yahvéh no reacciona a las oraciones sino que él mismo toma la iniciativa y se vuelve hacia su pueblo. Si durante el exilio había guardado silencio, ahora se acuerda de su Alianza con Abraham e interviene en la historia para poner fin al sufrimiento del pueblo elegido (Ex. 3, 7-10). A partir de entonces, Yahvéh está siempre presente como protagonista de esa historia. La revelación en el Sinaí es un acto fundacional: inaugura la historia de Dios con el pueblo elegido, historia que, no obstante, se inicia con la creación, continúa con el diluvio y Noé y con la alianza de Yahvéh con Abraham. Sin embargo, esta vez no se manifiesta como en otras ocasiones mediante un poder natural —en un huracán, un temblor, en el fuego o una suave brisa—, sino mediante un fenómeno contradictorio, en la zarza ardiente que arde, pero no se consume (Ex. 3, 2-6). Fenómenos como este presuponen una causa que tampoco se somete al principio de no-contradicción y, como tal, es inexplicable para el entendimiento humano³⁷. La llama —el Ángel de Yahvéh— es el signo que atrae la mirada de Moisés, pero la voz que suena desde el medio de la zarza, es la voz de alguien que no se ve pero que está ahí presente: “¡Moisés, Moisés!” Y Moisés responde: “Heme aquí.” Así tenemos, la voz de Dios que no se ve pero está presente —“Yo

35 Cf. Uhde, 2019.

36 Evidentemente cada religión tiene su propia historia y, como tal, al interior de ellas se desarrollan diversas corrientes de pensamiento. Obviamente no podemos desarrollar más en este capítulo porque exceden no solamente el espacio del que disponemos sino también mis posibilidades, pero sí me remito a sus posiciones fundamentales y, cuando voy más allá, trato de vincularlas con estas.

37 Uhde, 2019, pp. 47-50.

soy, el que está ahí” —, el Ángel de Yahvéh y Moisés. Uno, dos, tres. Como en Plotino, dos son las mediaciones del Uno.

La escena remite a otro encuentro con Dios. “¡Abraham, Abraham! El respondió: Heme aquí.” Pero, en esa ocasión, Abraham se pone de inmediato en marcha para cumplir la orden divina de inmolar a su hijo. Abraham sabe perfectamente de quién viene esa orden. Moisés, en cambio, requiere de la instrucción divina y de tiempo para darse cuenta: “No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra sagrada.” En contraste con Abraham, Moisés solo se da cuenta una vez que se ha quitado las sandalias: “Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob.” Pero, entonces, Moisés se estremece: “Moisés se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios” (Ex. 3, 2-6)³⁸. ¿A qué se debe este temor? Fenómenos contradictorios como el de la zarza ardiente y la travesía del Mar Rojo desde ya nos remiten a un principio inaccesible para el entendimiento humano: la Unidad absolutamente simple. Se sabe de su presencia solo porque él mismo da testimonio de sí enunciando su nombre: “Yo soy ‘el que está ahí’” (Ex. 3, 13-15)³⁹. Está siempre presente pero no es posible verlo “porque no puede verme hombre y seguir viviendo” (Ex. 33, 20, cf. Jn. 1, 18). No puede verlo el hombre porque si él mismo apareciera —si la Unidad absoluta se presentara ella misma—, tomaría el lugar de la multiplicidad y la aboliría. Por eso el hombre no puede ver su rostro, pero sí sus “espaldas” (Ex. 33, 23). El rabino español Abraham ibn Ezra (1092-1167) entiende las “espaldas” como una referencia a la forma más elevada de conocimiento de Dios a la que puede acceder el hombre. No es un conocimiento de Dios tal cual es en sí

38 Cf. Assmann, 2015, pp. 151-154.

39 El nombre que Dios le revela a Moisés es un juego de palabras con el nombre JHWH. La forma *'ehjeh de hajah*, “ser”, significa “estoy ahí/estaré ahí”. Este “ser” se refiere a un ser que está ahí presente ofreciéndonos compañía, es “estar con”. Muy diferente es la comprensión de esta fórmula en el cristianismo. El horizonte occidental cristiano, determinado por la interpretación filosófica de la frase, sugiere que Dios, al dar a conocer su nombre, nombra al ser. Para el judaísmo, en cambio, no quiere decir “Yo soy el ser”, esto es, que Dios no recibe su ser de otro, sino que es el ser mismo. No quiere decir que dios es el ser en sí mismo subsistente y, por ende, no apunta a una definición de la esencia de Dios.

mismo —“cara a cara” (Ex. 33, 11)—, de la esencia divina, sino de Dios como causa y como creador:

Con el ojo de su corazón, Moisés [...] puede conocer y ver cómo las criaturas dependen del creador de la creación; allí le llaman espaldas.” Esto es, solo puede ver a Dios “en cuanto es el Todo y su gloria llena el Todo y el todo es de Él.⁴⁰

La mirada del corazón no es la de una visión directa e inmediata de la Unidad de Dios, sino de Dios como “creador de la creación”, es decir, en relación con la multiplicidad, con sus obras: “El hombre está obligado a disponerse y a conocer los mandamientos de Dios y a comprender sus obras. Entonces conoce a su creador. Por eso dice Moisés: ‘Hazme saber tus designios, para que yo te conozca’, (Ex. 33, 13).” Una vez más, la Unidad de Dios, el Dios creador y sus obras.

Por eso, en el Sinaí, Yahvé establece una alianza con el pueblo para que este vea su obra (Ex. 34, 10). Dios se da a conocer mediante sus obras, obras que por su carácter —en sí mismas contradictorias— no solo remiten a una causa en sí misma inconcebible, sino a la incomparabilidad y el carácter único de sus obras: “[...] ninguno como tú Señor, ni obras como las tuyas” (Sal. 86, 8; cf. 34, 10). De ahí la secuencia al comienzo de la oración *Schema* (Dt. 6, 4, ver *supra*): primero su obra, por eso “nuestro Dios”, y después su unidad y unicidad. Y al final la oración concluye diciendo: “Yo, el Eterno, vuestro Dios, que os sacó del país de Egipto, de la casa de la servidumbre, para ser vuestro Dios, yo, el Eterno, vuestro Dios”. Así pues, Dios se da a conocer por sus obras que liberan al pueblo de la servidumbre y que, como tales, son obras de salvación. La Torá es, en ese sentido, el relato de las obras incomparables de Dios, del Dios que creó el mundo, que eligió y salvó a Israel y que cumplirá con sus promesas y conducirá la historia hacia su

40 Cf. *Excuso al Comentario del Éxodo* 33, 21. Citado y traducido de *Sefār jesôd mōra we sôd tô XII*, cita tomada y traducida de Greive, 1973, p. 78.

meta. Por eso es el judaísmo la religión de la historia creída⁴¹. Y esa “historia” es la Torá, la “instrucción”, que ha sido obsequiada a Israel para su estudio. No solo es concebida como la ley o el ordenamiento jurídico que rige “todos” los ámbitos de la vida, sino también como el plan mismo y el orden de la creación⁴². Es, pues, la esencia de “toda” sabiduría y la fuente de “todo” conocimiento. Como tal, no puede ser aprehendida inmediatamente por el hombre, sino que requiere del estudio y su puesta en práctica, y, de ese modo, del tiempo⁴³. Solo de ese modo puede Israel dar testimonio de su elección⁴⁴. Así pues, en la medida en que Dios crea el mundo según el plan de la Torá y esta, a su vez, ha sido aceptada por Israel en el Sinaí, la Torá requiere de su cumplimiento por Israel, así como Israel requiere de la Torá. Una vez más, uno, dos, tres: Dios, la Torá y el pueblo elegido.

Consecuentemente, el gran Maimónides (1135-1204) distingue cinco clases de atributos divinos⁴⁵. Los dos primeros son atributos esenciales, el tercero es accidental, el cuarto es relacional,

41 Cf. Maier, 2007, pp. 21 ss.

42 Cf. *Genesis Rabba* I: El Rabbi Hoshayah dijo, “It is written of Wisdom, ‘Then (before the world was created) I was with him *amon*, meaning architect. For as a king employs an architect when he proposes to build a palace, and looks into his plans and designs to know where the various recesses and chambers shall be placed, so did look into the Torah when he was about to create the world”, citado de Schechter, 1961, 127.

43 En un cuento jasídico se cuenta que el rabino Hirsch de Rymanow (†1846) repetía una y otra vez el himno de Moisés: “...‘Un Dios de lealtad, no de perfidia’ (Dt. 32, 4). Y entonces dijo: “Esta es la quintaesencia de la sagrada Torá, saber que es un Dios de la lealtad, y que no se da ninguna perfidia. Vosotros querrán preguntar: ‘Si así es, ¿para qué entonces toda la Torá? ¿Nos bastaría que Dios hubiera dicho en el Sinai ese único verso?’ La respuesta es: *Ningún hombre puede comprender este único verso antes de que haya aprendido y practicado toda la Torá*”, traducido de Buber, 1949, pp. 605 s. Otra historia: “En una ocasión se presentó alguien que no era judío ante Schammei y dijo: ‘Puedes hacer de mí un prosélito con la condición de que me enseñes toda la Torá mientras me sostengo en un pie (i.e. en muy corto tiempo)’. Entonces lo empujó con la vara que tenía en la mano. A continuación fue donde Hille y este hizo de él un prosélito y le dijo: ‘Lo que a ti no te place, no se lo hagas a tu prójimo’. Esa es toda la Torá y todo lo demás sólo es su explicación; vete (i.e. camina, usa los dos pies) y estúdiala”, en: bShab 31 a, traducido de Uhde, 1978.

44 Cf. Is. 43, 10: “Vosotros sois mis testigos [...] y mis siervos a quienes elegí, para que se me conozca y se me crea por mí mismo, y se entienda que Yo soy (Dios)”

45 Cf. Moše ben Maimon (Maimónides), 1994, cap. 52.

y el quinto se refiere a las acciones o las obras del sujeto. Dios no puede tener atributos esenciales, ni accidentales ni relationales. Los únicos atributos predicables de Dios y de las cosas son atributos de acción. No puede tener atributos esenciales, pues estos son los predicados que se expresan en la definición o en parte de ella. La definición contiene el género y la diferencia específica, de modo que en ambos casos implicaría la composición de su esencia y, por ende, multiplicidad. Los atributos accidentales presuponen un substrato al que se atribuyen y, por ende, implican la adición de una cualidad a la esencia y, de ese modo, una multiplicidad. A continuación examina los atributos relationales. Admite que no comprometen la unidad de Dios, pues no expresan la esencia de la cosa, ni subsisten en ella. Consecuentemente, podría pensarse que se pueden aplicar a Dios. Pero excluye esta posibilidad, ya que semejantes atributos implican una relación con el tiempo, el lugar o con otro individuo. En el caso de las relaciones que Maimónides menciona, ninguno de los términos de la relación es concebible sin el otro. Un esclavo es esclavo solo en relación a su señor, un padre solo es padre de su hijo y viceversa. Esto no puede ser así en el caso de Dios, pues este es concebido como un ser necesario que puede existir sin la existencia de ningún ser contingente, mientras que los seres contingentes no pueden existir sin el ser necesario. Consecuentemente no puede haber una correlación entre ellos. El único tipo de atributo que queda es el que describe una cosa por sus acciones y que refieren a algo que ha sido hecho por el agente. Por ejemplo, si Zayd ha hecho una puerta, construido este muro y tejido este traje. Tales atributos no implican la existencia de diversas nociones en el agente. Así por ejemplo, el fuego licúa ciertos objetos, endurece otros, cuece, quema y ennegrece, y todos estos efectos los produce por una sola cualidad operativa, el calor. “No es, por tanto, inadmisible,” concluye Maimónides, que sus “diversos actos procedan de una sola esencia simple, en la cual no hay multiplicidad, ni cosa alguna sobreañadida, de manera que todo atributo que aparezca en los Libros de la Divinidad designa un atributo de su acción o denota una perfección absoluta, no que

tenga una esencia compuesta de cosas diversas” (I 52). Como tales, estos atributos de acción no refieren a la esencia de Dios, sino a aquello a lo que se refiere la acción. Así pues, cuando Maimónides señala que los atributos de acción son los únicos que pueden predicarse en el mismo sentido de Dios y de los humanos, está diciendo que son los únicos atributos que pueden ser correctamente representados por el lenguaje humano y que pueden ser plenamente entendidos por los hombres. No refieren directamente al agente de la acción, sino a su relación con lo que padece la acción. Es una relación de reflexión: “La Reflexión” —dice Hegel (1969, p. 197)— “es la actividad de establecer los opuestos y de ir de uno de los opuestos al otro.”

4.2. Cristianismo

“En el principio era el Logos, y el Logos estaba con Dios y Dios era el Logos... Y el Logos se hizo carne” (Jn. 1, 1-14).

Si en el judaísmo Dios se da a conocer al pueblo elegido mediante sus obras, es decir, por su reflexión, como lo expresa el epígrafe anterior, lo esencial en el cristianismo es el vínculo y la unidad de los opuestos⁴⁶. A diferencia de la experiencia de la zarza ardiente en el judaísmo, en el que Dios se da a conocer mediante sus obras en sí mismas contradictorias, es Dios mismo el que en el cristianismo se hace presente, y lo hace reconciliando los opuestos: es todo Dios y todo hombre, es un muerto que vive. La contradicción inherente a esta concepción se resuelve si Dios mismo como unidad absoluta está presente en Cristo. Si se piensa así, también se puede concebir a Cristo como absoluta unidad. “Es perfecto, porque es la unidad, y es la unidad porque es perfecto” (Uhde, 2019, p. 100). Como lo expresa Nicolás de Cusa: “La humanidad de Cristo está elevada al máximo, de modo que se une con la naturaleza divina, es la humanidad verdaderísima y perfecta de todos los hombres”⁴⁷.

46 Naturalmente que esta doctrina tiene una historia imposible de desarrollar aquí. Me remito a una muy breve y sintética exposición de esta historia en Uhde, 2019, p. 90 ss.

47 Nicolás de Cusa, *Sermo XXII*, 38, 4 ss.: “Christi humanitas in ellam maximitatem elevata,

Siendo la unidad un presupuesto del principio de no-contradicción, no admite predicados contradictorios, sino solo infinitos, de manera que corresponde al concepto de infinitud y, como tal, no admite opuestos. Si Dios mismo se hizo carne, la Unidad misma aparece y resuelve la contradicción. Pero, una vez más, sin distinción no sería el hombre capaz de reconocerla. Por ello se requiere de una segunda mediación que permite distinguir entre Dios y el hombre, pero sin oposición. El dios del cristianismo abole las determinaciones de los opuestos que la reflexión reconoce como permanentes. Es, pues, autorreflexión.

4.3. Islam

“*No hay dios, sino un Dios único*” / “*No hay ningún otro dios que Dios Uno*”
Corán 5, 77; cf. 37, 34; 47, 21 etc.⁴⁸

El principio del Islam es el Dios Uno y Altísimo, “no existe nada semejante a Él” (42, 9); “Di: ‘Él es Dios, Uno, Dios, el Eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado y no tiene par’” (112, Cortés). En su absoluta simplicidad, escapa a la estructura de la predicción. No admite ninguna “asociación” (*shirk*, 4, 36), esto es, no admite que ponga nada por encima o al lado de sí, por lo cual ningún saber humano puede por sí solo acceder a Él (2, 256). “Él es el Principio y el Fin, lo manifiesto y lo oculto” (57, 3, Vernet). Por eso Él habla mediante sus revelaciones para el bien de sus criaturas, revelaciones que culminan con la transmisión del Corán. Y solo Él puede hablar de sí y hacerse oír, pues ninguna criatura puede dar testimonio de él, solo Él da testimonio de sí mediante la autopredicación: “Dios atestigua que no hay Dios sino Él” (3, 16, Vernet). Esta frase del Corán es Palabra de Dios. En verdad, el Corán todo es la palabra de Dios. Pero ya la teología tradicional asharita distingue entre el discurso interior de Dios (*kalām nafzī*) y el discurso exterior de Dios (*kalām lafzī*) que da forma y expresión

ut divinae unitur, est ómnium hominum verissima atque perfectissima humanitas [...].”
48 Citamos la traducción de Juan Vernet (BackList, 2008) y la traducción de Julio Cortés (Herder, 2005), respectivamente.

al primero. Mientras el primero corresponde a la esencia divina, el segundo es la palabra humana creada por Dios. Así pues, la teología islámica tradicional distingue entre un aspecto trascendente y otro inmanente del Corán⁴⁹.

Así pues, el Islam distingue dos aspectos del Corán, uno ‘ontológico’ y cósmico (*takwīnī*) y el otro escrito y compuesto (*tadwīnī*). El primero constituye el plan de la creación, la “tabla guardada” (85, 22; Cortés): “El tiene las llaves de lo desconocido, no las conoce *nadie* más que Él; sabe lo que está en la tierra y en el mar, y no cae una hoja sin que lo sepa; no hay un grano en las tinieblas de la tierra ni una brizna, sea verde o seca que no estén registradas en un Libro explícito (= el Corán)” (6, 59; cf. 41, 53). Y el segundo es el modo como se lo ha inspirado palabra por palabra —la palabra descendida— a Muhammad durante un período de veintitrés años: “Y hemos hecho descender un Corán, al que hemos dividido, para que lo recites a los hombres poco a poco” (17, 107), “lenta y claramente” (73, 4) (Vernet). Por eso el ángel Gabriel se dirige a él diciéndole: “¡Recita en el nombre de tu Señor, él que te ha creado! ¡Recita! Tu Señor es el Dadivoso que ha enseñado al hombre *a escribir con el cálamo*: ha enseñado al hombre lo que no sabía” (96, 1-5, Vernet). Una vez más: Uno/Dios, dos/Corán y tres/Mahoma.

Asimismo, el Islam distingue entre la unidad de la esencia de Dios y la pluralidad —noventa y nueve— de sus nombres y atributos revelados en el Corán. Ibn al-Arabi, místico español del S. XIII, explica esta idea de la siguiente manera:

Esta es la descripción que Él hace. Le dio a su esencia una posición excepcional al decir: *Dios, Único*. La pluralidad, por el contrario, se muestra en los atributos que conocemos de Él... Ese uno, sin embargo, está elevado sobre estos atributos, precisa de ellos tan poco como precisa de nosotros. En Dios no hay ninguna relación de referencia fuera de la indicada en el sentido de esta sura, la sura Al-ihlāṣ (CXII). Por eso aportó este la revelación. La unidad de Dios con respecto a los

49 Cf. Khorchide, 2018, p. 155.

nombres divinos que nos presuponen como existentes es la unidad de la pluralidad (expuesta en el Corán); la unidad de Dios, en la medida en la que Él no precisa de nosotros ni de los nombres, es la unidad de la esencia. Para ambos se emplea el nombre ‘el Uno’⁵⁰.

A pesar de esta última indicación, el autor distingue claramente entre la Unidad absolutamente simple y trascendente de Dios por encima de la estructura de la predicación, y la unidad en la pluralidad, es decir, el todo por el cual él mismo da testimonio de sí y, de ese modo, es sujeto de autopredicación. Siendo sagrados, estos nombres no solo constituyen el medio por el cual sabemos de Dios —“nos presuponen como existentes”—, sino también por el cual nos volvemos hacia él. Pues así como Mahoma ha de recitarnos los versos del Corán “poco a poco”, los musulmanes han de invocarle a Dios con “los nombres más bellos” (7, 180, cf. 17, 110). Una vez más: Uno, dos y tres.

4.4. Las religiones hindúes⁵¹

“El universo entero tiene por Sí mismo (*Atman*) a esta esencia sutil. Esto es el *Atman*. Y eso eres tú, *Svetaketu*”
Chandogya Upanishad VI 12

Reflexión, Autorreflexión y Autopredicación caracterizan esencialmente al judaísmo, el cristianismo y el Islam. Podría decirse que en las religiones hindúes y en el budismo, hay un cambio radical de perspectiva. Mientras las revelaciones monoteístas presuponen una perspectiva de arriba hacia abajo, en las orientales se invierte el orden. Pues se da por supuesto que el principio, aunque ausente, está siempre presente, pero se muestra a quien se vuelve hacia él. Así pues, en las religiones hindúes, la idea de que después de la muerte permanezca una causa que no produce ningún efecto, resulta inaceptable. Por tanto, si se tiene en cuenta la causalidad

50 Ibn al-Arabi, *Los engarces de la sabiduría*, en Gramlich, 2004, p. 209.

51 “Hinduismo” es una denominación geográfica para referirse a las “religiones de la India”, a las religiones que surgieron de diversas culturas mixtas en el valle del Indo alrededor del 2000 a. C.

de todos los procesos, es perfectamente pensable que el principio del movimiento siga existiendo al abandonar el cuerpo después de la muerte. Visto de ese modo, después de la muerte, ese principio pasa a habitar otro cuerpo. Así tenemos la idea de la transmigración, del *samsāra*, la rueda de nacimientos y muertes. Y nuestra forma actual de existencia sería, en cada caso, el resultado de nuestras propias acciones anteriores. Pues bien, conjuntamente con la idea de la transmigración surge el sistema de castas, así como, subyacente a ambas, las concepciones de esta ley de la causalidad universal (*karma*) y de la justicia universal (*dharma*), así como de la posibilidad de alcanzar la liberación (*moksha*) de la rueda de transmigraciones. Posible es esta liberación si no se produce ningún efecto causal, lo cual puede alcanzarse por diversos caminos (*marga*) o religiones. Sea mediante el total reposo de la voluntad y, por tanto, de todos los procesos mentales (*karma marga, yoga*), o mediante el conocimiento de que todo el mundo de la multiplicidad y la causalidad es mera ilusión (*māyā*)⁵², de manera que, en verdad, no hay transmigración (*jñāna marga, Vedanta*) o que este mundo está separado del verdadero yo (*Dvaita, Samkhya*); o mediante la unión de la propia voluntad con la voluntad de otro (de un amado, p.ej. Krishna en el *bhakti marga*). Todas estas escuelas o religiones hindúes buscan salir de la secuencia continua de las transmigraciones, del *samsāra*. En ese sentido declara el Señor Krishna:

*Debes pensar que el auténtico asceta
Es aquel que ni odia ni desea,
Porque, oh guerrero de poderosos brazos,
Si te sitúas más allá de los contrarios,
Tus cadenas cederán fácilmente.*

52 Sin embargo, tómese en cuenta que “no era éste el significado de la palabra en la India védica temprana. En este caso, *maya* se refería por lo común a la misteriosa habilidad de los dioses para construir formas objetivas donde previamente no había ninguna”, habilidad que “da cuenta de un poder creador y transformador insonidable, incluso milagroso (...). La *maya* de los dioses era un extraordinario arte imaginativo que les permitía desplegar el mundo objetivo y, en consecuencia, conferirle realidad” (Mahony, 2022, p. 28).

*Los ignorantes, a diferencia de los sabios,
Ven en el samkhya y en el yoga
Caminos diferentes.
Pero aquel que se entrega plenamente a uno de ellos,
Consigue el fruto que deparan ambos⁵³.*

En la *Bhagavad Gitā* se narra cómo el héroe Arjuna es instruido por el auriga de su carro, el conductor del carro de la vida, el Señor Krishna, a luchar incluso contra su familia para eliminar una situación injusta, la usurpación de su propio trono. La restitución del *dharma*, de la justicia y el orden universal, es la función del héroe, independientemente de la situación. Semejante idea corresponde a la concepción causal de todo acontecer sin excepciones. De ese modo es posible pensar en la liberación del sometimiento a la ley de la causalidad accediendo a un absoluto reposo que, por eso mismo, no desarrolla ya ninguna causalidad. Esa es la enseñanza de Krishna:

*Aquel cuyos actos se hallan despojados
De deseos e ilusiones,
Cuyas acciones han sido consumidas
Por el fuego del conocimiento,
A aquel la gente inteligente lo llama sabio.
Quien abandona el apego por el fruto de sus acciones
Y se halla permanentemente en paz,
Sin depender de nada,
Aunque consagrado a la acción,
Ese ya no hace nada.
Sin esperar nada,
Con su ser y su mente en calma,
Habiendo abandonado toda posesión
Llevando a cabo solo las acciones corporales,
Ese hombre ya no incurrirá en ninguna falta,
Contento con lo que el azar le trae,
Más allá de los pares de contrarios,*

53 *Bhagavad Gitā* V, 3-4.

*Sin envidia,
imperturbable en el éxito y el fracaso,
aunque actúe, no se verá encadenado
Toda acción se diluye para aquel
Que abandonó el apego y está libre de atadura,
Cuya mente se afina en el conocimiento,
Que actúa sólo como quien realiza un sacrificio⁵⁴.*

Este camino de la acción (*karma marga*) elimina poco a poco todo movimiento consciente del cuerpo y el espíritu mediante la abolición de todos sus deseos y objetivos. El *yoga*, dice Patañjali, “es la cesación de las modificaciones de la mente”⁵⁵. De ese modo se libera el principio de la vida o el Atman:

*Es el Atman del cual solo se puede decir neti neti —no es esto, no es esto—, inasible, pues no es asido; indestructible, pues no es destruido; no está adherido a algo, pues no se adhiere; libre de todo lazo; no tiembla, no sufre daño. Y a aquel que sabe esto, ya no lo alcanzan estos pensamientos: ‘Hice mal’, ‘hice bien’. Ha superado estos pensamientos. Lo que ha hecho y lo que no ha hecho no lo atormentan*⁵⁶.

Al igual que lo Uno plotiniano, el Atman no es algo determinado y, por lo tanto, no se somete a los opuestos, sino que está más allá de los mismos. Esa es también la condición del sabio.

Atman es, pues, la esencia permanente que subyace a todo el círculo de transmigraciones y que, como tal, permanece siempre idéntico consigo mismo, pero que, sin embargo, desata el proceso de causa y efecto. Es inmutable y produce el cambio, del mismo modo en que el origen de todo, Brahman, permanece inmóvil en sí mismo y es causa de todo. Siendo Atman inmutable no puede haberse separado de Brahman, de modo que Atman es idéntico con Brahman, “lo inmutablemente real que subyace como fundamento del mundo es la misma realidad que constituye la esencia del

54 *Bhagavad Gita* IV 19-23.

55 *ElYogasutra de Patañjali con el comentario del rey Bhoja.*

56 *Brihadaranyaka Upanishad* IV 4.22; en Tola, 1973, pp. 117-118.

mundo interior”⁵⁷. El problema radica en que al pensar —aquí el cambio de perspectiva— “yo soy esto” o “esto es mío”, por ignorancia (*avidya*) nos identificamos con algo que no es nuestra propia esencia y, de ese modo, *superponemos* los atributos de una cosa sobre otra, los atributos fenoménicos sobre el Atman, sobre nuestro verdadero ser, que no es esto ni esto⁵⁸, sino “testigo de todo” y, por tanto, distinto de todo:

*Trae un fruto de aquel árbol Nyagrodha. Hélo aquí Señor. Pártelo. Partido está Señor. ¿Qué ves allí? Estas semillas muy pequeñas. Parte una de ellas. Partida está Señor. ¿Qué ves allí? Nada, Señor. Entonces le dijo: Pues aunque tú no puedes ver aquí esta esencia sutil, querido mío, es en virtud de esta esencia sutil que se levanta este árbol Nyagrodha. Ten la convicción, querido mío. El universo entero tiene por Sí mismo (Atman) a esta esencia sutil. Esto es lo verdaderamente real. Esto es el Atman. Y eso eres tú, Svetaketu*⁵⁹.

El mundo de la multiplicidad fenoménica y, con él, el círculo de las transmigraciones es, por consiguiente, mera ilusión: *māyā*. Esta superposición (*adhyāsā*) sin principio ni fin constituye *una serie de juicios sintéticos a priori* que oculta la verdadera naturaleza del Atman y que es la causa de que las almas individuales aparezcan como las que padecen los resultados de sus acciones. Así quedan sometidas a la ley universal de la causa y el efecto, cuando la verdad es que TATTVAM ASI, “eso eres tú”, Brahman es Atman. A diferencia de las religiones monoteístas en las que se mantiene la diferencia entre el Dios Creador y las criaturas, en las diversas religiones y filosofías hindúes se busca la identidad originaria entre unidad y multiplicidad mediante el restablecimiento de la unidad primordial. Y una vez más tenemos al Atman (1), al *jivatman* o alma individual (2) y a *māyā* (3).

57 León Herrera, 1996, p. 11.

58 Martín, 2000, p. 35.

59 *Chandogya Upanishad* VI 12; en Tola, 1973, pp. 203-204.

4.5. Budismo

“No hay diferencia alguna entre samsāra y nirvana, ni entre nirvana y samsāra. La cima del nirvana es la cima del samsāra. Entre ambos, no es concebible ni la más sutil diferencia.”
Nâgârjuna, *Mūlamadhyamakakārikāḥ* XXV, 19-20⁶⁰

Una imagen utilizada tanto en las religiones hindúes como en el budismo nos permite entender la diferencia entre este y aquellas. Si bien la imagen parece ser de origen budista⁶¹, en razón de la sistematicidad de la presente exposición, me permito comenzar por un texto del *Advaita Vedanta*, un texto del comentario de Gaudapada (S. VIII) a la *Mandukya Upanishad* 17-18, comentario que a su vez es comentado por su gran discípulo Śankara:

17. Lo mismo que una cuerda desconocida se imagina como una serpiente u otros objetos, así sucede con el Atman, que se imagina de diversas formas.

(Comentario de Śankara:) *En la experiencia común sucede que una cuerda cuya naturaleza real se desconoce, de la que no se puede decir «esto es así», se imagina de diversas maneras. En la oscuridad, se ve como una serpiente, una línea de agua, o un palo, porque no se ha determinado su verdadera naturaleza, ya que si se conociera su esencia de cuerda no se vería como serpiente. Por ejemplo, no se da esa clase de imaginaciones en relación con los dedos de la propia mano. De la misma manera se imagina que el Atman es una criatura individual o energía vital, etc., porque no se ha determinado su verdadera naturaleza de inteligencia pura, de pura esencia, no-dual, exenta de males como el determinismo causal que caracteriza al mundo empírico. Ésta es la conclusión que deriva de la enseñanza de todas las Upanisad.*

18. Cuando se revela la verdadera naturaleza de la cuerda, todas las ilusiones en torno a ella se desvanecen. Y sobreviene la certeza de que allí no hay nada más que una cuerda. Así es la certeza al tomar conciencia del Atman.

(Comentario de Śankara:) *Cuando se llega a la convicción de que lo único que hay allí es una cuerda, todas las imaginaciones desaparecen y solo queda la cuerda sin nada más. Las escrituras, con el texto «Ni esto ni esto» (Br. Up. IV, 4, 22), afirman que el Atman está exento de atributos. Y revelan la luz, semejante a la del sol, que conduce a esta evidencia respecto al Atman. «Todo esto no es sino*

60 Nagarjuna, 2003, p. 191. Sobre el lugar de Nagarjuna en el desarrollo del budismo véase Fatone, 1972, pp. 15-156.

61 Cf. Aklan, 2018, pp. 9-25.

el Atman» (Ch. Up.VII, 25, 2). «(El Atman) no tiene antes ni después, no tiene ni interior ni exterior» (Br. Up.V, 19). «Imperecedero, inmortal, sin decadencia, sin temor» (Br. Up. IV, 4, 25). «Uno sin segundo» (Ch. Up.VI, 2, 1)⁶².

Mientras que en la tradición hindú del *Advaita Vedanta*, el Atman es la realidad subyacente a los juicios sintéticos *a priori* como consecuencia de *avidya*, la ignorancia, en el comentario al tratado denominado el Cabello sobre la mano (*Hastavalanamaprakaranavṛtti*), atribuido a Aryadeva, filósofo del S. II de la escuela Madhyamaka del budismo Mahayana, no basta con mostrar que la serpiente es el resultado de un error de percepción y que en realidad es una soga, sino que la percepción de la soga como una realidad independiente también es el resultado de un error, pues, en realidad, la soga es un compuesto de varios otros componentes. Si se examina la soga, se podrá constatar que la soga tampoco existe. Así pues, dice el Tratado 1.c-d:

Cuando se ven las partes de la soga, el conocimiento de la soga es también ilusorio, al igual que el conocimiento de la serpiente. Y Aryadeva comenta: “si también examinamos la soga, después de dividirla en partes, no se percibe la existencia misma de la soga. Puesto que no se percibe (la existencia misma de la soga), también la percepción de la soga, como el pensamiento de “una serpiente”, es una mera ilusión, del mismo modo en que, respecto de las partes de la soga, cuando se examinan sus fracciones, partículas y demás, tampoco se aprehende su existencia misma (i.e. la existencia de las partes de la soga) como algo real; el pensamiento que tiene la forma de la percepción de las partes de la soga, como el pensamiento de la soga, es una mera ilusión⁶³.

Dicho de otra manera, y a diferencia de Gaudapada y Śankara, a la superposición de los atributos no le subyace ninguna realidad última, pues, en verdad, tampoco hay un substrato subyacente a esos atributos. Estos atributos tanto como el supuesto substrato de los mismos son vacíos. Son el resultado de *juicios analíticos a priori*. Veámos cómo se llega a una posición semejante.

62 Gaudapada, *Mandaka-karika* 2, 17-18. Traducción citada de Martín, 1998. Cf. *The Mandukyopaniṣad with Gaudapada's Karika and Śankara's Commentary*,⁵ 1968, pp. 105-107.

63 Traducido de Dragonetti y Tola, 1980, pp. 24 ss.

En contra de la ley del *karma*, Buddha, el Iluminado, comprende y enseña que no es sostenible, pues, en realidad, la causa y el efecto se condicionan mutuamente. Esta es una doctrina básica del budismo y se encuentra una y otra vez expresada en el Canon Pali. La causa no es sin el efecto, ni el efecto sin la causa, uno no es sin el otro. “Estando esto, aquello existirá, de la aparición de esto, proviene aquello; si esto no está, aquello tampoco; el cese de aquello, conlleva el cese de esto”⁶⁴. En consecuencia, no hay nada permanente en este mundo, ni un dios ni un Atman. El extraordinario conocimiento de la “generación o surgimiento condicionado” de todo (*paticcasamuppāda*) vuelve superflua la tesis de un Atman, de un principio sustancial de la vida. La comprensión de esta doctrina requiere del cultivo de altos valores éticos (el óctuple sendero), pero, ante todo, de la extinción de la sed o el deseo de vivir, esto es, del recogimiento de la propia voluntad. Así se produce la liberación del *samsāra*, de la rueda de la existencia, del sufrimiento y el temor, se produce el *nirvana*. Pero, si no hay sujeto de sufrimiento, no hay quien sufra, ni quien transmigre, aunque si hay sufrimiento. Solo queda una impresión de la conciencia, que, sin embargo, puesto que carece de un contenido real, se extingue por sí sola. En última instancia, si no hay nada permanente, no hay un sujeto permanente, pero tampoco un mundo que permanece, pues, al igual que aquél, es pura ilusión, y, por consiguiente, no hay *samsāra* del que haya que liberarse. Así, el *samsāra* es lo mismo que el *nirvana*⁶⁵, el puro vacío, la disolución de la unidad y la multiplicidad. Sin embargo, esto no significa caer en un nihilismo, si bien Nâgârjuna sostiene que es imposible afirmar entidad alguna. «“¡No somos nihilistas!”», exclamaban los comentadores de Nâgârjuna, repitiendo el pensamiento de este. “¡No somos eternalistas!” es una advertencia tácita por demasiado evidente. Tanto el ser como el no ser deben ser negados. Pero la negación del ser y la del no ser deben ser igualmente negadas —no afirmadas—, como la afirmación. Lo imposible es, entonces, tanto la afirmación como la negación. Lo imposible

64 *Samyutta Nikaya* II, 28; citada siguiendo a Cornu, 2004, p. 228.

65 Nâgârjuna, *Malamadhyamakakârikâḥ* XXV, 19-20.

es el juicio, y eso es lo que debe entenderse por negación de la afirmación y negación de la negación. Afirmar el ser y afirmar el no ser eran los dos extremos —eternalismo y nihilismo— combatidos por Buddha.» (Fatone, 1972, p. 148).

5. Conclusión

En *Lo sagrado y lo profano* dice Mircea Eliade (1973):

Lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades ‘naturales’ (...). El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de la manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra. Podría decirse que la historia de las religiones de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras. (p. 18)

Lo totalmente otro es aquello que es absolutamente diferente y, por lo tanto, no es nada de lo que es. Eso es, según Plotino, lo Uno o la unidad absolutamente simple y trascendente. La Unidad es el único principio para saber del cual tiene él mismo que haberse manifestado —judaísmo, cristianismo, islam— o, también, el único principio que estando siempre presente, permanece ausente, pero se muestra a quien se vuelve hacia él (religiones hindúes, budismo). Su total alteridad consiste precisamente en que, a diferencia de cualquier ente que, como tal, es determinado y, por tanto, excluye una infinidad de seres, no excluye nada y, por ende, es infinito. Pero, además, siendo realmente infinito, no admite nada a su lado, no admite, por tanto, opuesto alguno. Como vio muy bien Nicolás de Cusa, lo totalmente otro es lo no otro. Así entendida, si se dan las condiciones —la negación o el recogimiento de la voluntad—, la Unidad infinita recoge a su opuesto en sí misma aboliendo la oposición, pero conservando la diferencia —en las religiones monoteístas

tas—, identificando los aparentemente opuestos —en las religiones hindúes— o aboliendo uno y otro lado de la oposición —budismo.

Ahora bien, en cada caso, la Unidad aparece siempre como un todo, de manera que, asumiendo a la Unidad como principio de religión, el modo en que ella se manifiesta en el todo o es ocultada por el todo, es entendido en cada religión de manera diferente. De ahí las contradicciones que necesariamente surgen entre las religiones. Así pues, si la Unidad aparece, lo hace mediante su propia reflexión —judaísmo—, su autorreflexión —cristianismo— o su autopredicación —islam—; o, si está presente, pero permanece ausente, es velada por una serie de juicios analíticos *a priori* —las religiones hindúes— o por una serie de juicios sintéticos *a priori* —budismo. En todos los casos, como lo hace ver Plotino, si se concibe a lo Uno absolutamente simple y trascendente como principio, dos son las mediaciones necesarias del principio. Ese es el orden *katà phýsin*.

Bibliografía

- Aklan, A. (2018). The Snake and the Rope in Greek and Indian Philosophy. *Annual of Medieval Studies at CEU*, 28, 9-25.
- Assmann, J. (2015). *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*. Beck.
- Beierwaltes, W. (1967). *Plotin über Ewigkeit und Zeit. Enneade III 7. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. B. Klostermann*.
- Bhagavad Gitā* (2021). Traducción del sánscrito, introducción y notas de Fernando Tola. Errata naturae.
- Bloom, L. (2017). *The Principle of Non-Contradiction in Plato's Republic*. Lexington Books.
- Bonazzi, M. (2004). Un lettore antico della *Repubblica*: Numenio di Apamea. *Méthexis*, XVII, 71-84.
- Bonazzi, M. (2022). Plotinus and the Theory of Forms. En L. Gerson y J. Wilberding (Eds.). *The Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 115-135). Cambridge University Press.
- Buber, M. (1949). *Die Erzählungen der Chassidim*. Manesse.
- Calvo Martínez, T. (1988). El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico. *Méthexis*, I, 53-70.

- Cornu, P. (2004). *Diccionario Akal de Budismo*. Akal.
- Dragonetti, C. y Tola, F. (1980). The *Hastavālanāmaprakaranavrtti*. *Journal of Religious Studies*, 8(1), 18–31.
- Eliade, M. (1973, orig. 1957). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama.
- Fatone, V. (1972). El budismo “nihilista”. En V. Fatone, *Obras Completas II* (pp. 15-156). Sudamericana.
- Gerson, L. (2022). Plotinus and Parmenides. En L. Brisson, A. Macé y O. Reanut (Eds.). *Plato's Parmenides* (pp. 491-499). Academia.
- Gramlich, R. (2004). *Los místicos del Islam*. Sal Terrae.
- Greive, H. (1973). *Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra*. Walter de Gruyter.
- Gutiérrez, R. (1998). Inteligencia y alma como las dos mediaciones necesarias y suficientes de la Unidad absoluta: Plotino. *Revista Teológica Limense*, XXXII, 1/2, 7-22.
- Gutiérrez, R. (2005). El Uno de Plotino y sus mediaciones. Una reflexión sobre la estructura de la mediación en el neoplatonismo y las religiones monoteístas. *Hypnos*, 15, 2 sem., 102-116.
- Gutiérrez, R. (2015). Unidad y multiplicidad en las grandes religiones. En O. F. Bauchwitz, E. Fernandes y Bezerra, C. (Org.). *Seminários do Seridó: Solidão e Liberdade* (pp. 371-390). EDUFRN.
- Gutiérrez, R. (2022). La presencia en el principio: un argumento gnoseológico sobre la diferencia entre Platón y Plotino. *Archai* 32. https://doi.org/10.14195/1984-249X_32_08.
- Halfwassen, J. (1992). *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Teubner.
- Halfwassen, J. (1994). *Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numinos*. F. Steiner.
- Hegel, G. F. W. (1969). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Werke 16. Suhrkamp.
- Henry, P. y Schwwyzer H.-R. (Eds.). (1964-1983). *Plotini Opera (editio minor)*. Oxford Clarendon Press.
- Horn, C. (2002). L' auto-déclaration de l'Un dans l' *Ennéade* V, 3 [49] et son arrière-plan dan la théorie plotinienne de la prédication. En M. Dixsaut (Ed.). *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin* (pp. 41-71). Vrin.

- Kalligas, P. (2014). *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume 1.* Translated by E. Key Fowden & N. Pilavachi. Princeton University Press.
- Kalligas, P. (2023). *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume 2.* Translated by N. Koutras. Princeton University Press.
- Khorchide, M. (2018). *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Lichte der Marmherzigkeit.* Herder.
- Krämer, H. J. (1967). *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin.* Schippers.
- León Herrera, J. (1996). *Upanishads.* Traducción del sánscrito, introducción, glosario y bibliografía de J. L. H. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mahony, W. K. (2022). *El universo como una obra de arte.* Atalanta.
- Maier, J. (2007). *Judentum.* Vandenhoeck & Ruprecht.
- Martín, C. (1998). *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica advaita, con la Māndūkya Upanisad, Kārikā de Gaudapāda y comentarios de Śankara.* Siruela.
- Martín, C. (Ed.) (2000). *Brahma-Sūtras con los comentarios Advaita de Śankara.* Trotta.
- Moše ben Maimon [Maimónides] (1994). *Guía de perplejos* [Môrèb ne-bûkîm]. Edición de D. G. Maeso. Trotta.
- Nāgārjuna (2003). *Fundamentos de la vía media.* Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau Navarro. Siruela.
- Numenio de Apamea (1991). *Fragmentos y testimonios.* Introducciones, traducciones y notas de F. García Bazán. Gredos.
- Numénius (1973). *Fragments.* Texte établi et traduit par E. des Places, S.J. Les Belles Lettres.
- O'Daly, G. J. P. (1973). *Plotinus Philosophy of the Self.* Irish University Press.
- Patañjali (1977). *ElYogasutra de Patañjali con el comentario del rey Bhoja.* Traducción de José León Herrera. Ed. Ignacio Pastor.
- Plotino (2007). *Enéadas. Textos esenciales.* Traducción, notas y estudio preliminar de M.^a I. Santa Cruz y M. I. Crespo. Colihue.
- Rist, J. (1967). *Plotinus. The Road to Reality.* Cambridge University Press.
- Schechter, S. (1961). *Aspects of Rabbinic Theology. Major Concepts of the Talmud.* Schocken Books.
- The Māndūkyopaniṣad with Gaudapāda's Kārikā and Śankara's Commentary*

- (⁵1968). Translated and Annotated by Swāmi Nikhilānanda. Sri Rāmakrishna Ashrama.
- Tola, F. (1973). *Doctrinas secretas de la India*. Barral.
- Uhde, B. (Ed.) (1978). *Judentum im Religionsunterricht. Sekundarstufe II. Einführung, Texte, Unterrichtsmodelle, Arbeitsmaterial*. Don Bosco.
- Uhde, B. (1982). *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*. Habilitación inédita, Freiburg i. Br.
- Uhde, B. (2019, orig. 2013). *Por qué creen lo que creen. La comprensión de las cinco grandes religiones*. Herder.
- Volkmann-Schluck, K.-H. (³1966). *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*. Klostermann.

CAPÍTULO XIII

LA CONVERGENCIA DE FÍSICA Y TEOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE PROCLO*

José Manuel Redondo Ornelas

“Yo soy el presente, el futuro y el pasado.

Nadie ha removido mi vestidura.

Yo he dado el fruto que el Sol ha generado”

Oráculo de Isis, transmitido por Proclo, In Tim. I, 98, 15.

*“la particularidad de la filosofía de Platón,
el hacer depender de los dioses toda la generación”*

Proclo, In Tim. III, 354, 10.

En el presente capítulo, pretendemos acercarnos a la compleja concepción acerca de la Naturaleza que expone Proclo (412-485), uno de los últimos y más sobresalientes filósofos helenos. Se trata de una noción central en su filosofía natural o *fisiología* —como él le llama—, la cual fundamenta su rigurosa y sofisticada metodología articulada en diversos niveles y de acuerdo con el método geométrico.

* Las traducciones del griego al español son mías salvo en donde se indica algo distinto.

trico. El filósofo fue uno de los (neo)platónicos¹ más notables y reconocidos de la antigüedad, así como uno de los más influyentes en la posteridad bizantina, medieval, renacentista y hasta en la filosofía idealista alemana². Proclo desarrolló toda su actividad filosófica en Atenas a lo largo del crítico siglo V (d.n.e.), dirigiendo la escuela platónica por cerca de cincuenta años, poco antes de la prohibición definitiva de la filosofía griega por parte del cristianismo, lo que conllevó la clausura de la escuela ateniense. El platonismo de la antigüedad tardía concebía la filosofía de Platón como una síntesis y reforma de sabiduría que adapta y transmite el conocimiento de Orfeo y de Pitágoras, en consonancia (*symphōnia*) con la sabiduría de los egipcios y los caldeos, así como con Homero y Hesíodo. La filosofía es presentada como análoga a las tradiciones místicas, y Platón es considerado como un *mistagogo* que se expresa de diversos modos, recurriendo al mismo tiempo a diferentes tipos de discursos: teológicos, científicos, poéticos, etcétera. Esto se refleja en la extensa obra de Proclo que aún se conserva y que incluye desde diversas obras científicas propias (sobre astronomía, física, geometría), comentarios a diálogos platónicos y textos aristotélicos, obras de hermenéutica teológico-filosófica, composiciones de himnos a los dioses, hasta obras notoriamente sistemáticas y complejas (como los *Elementos de Teología* y la *Teología Platónica*) que implican una visión holística expresada por medio de un intrincado sistema unitario y coordinado de teología, metafísica, lógica, ética, epistemología, filosofía de la naturaleza (cosmología, física y matemáticas) y estética. Esto es, la propuesta filosófica de Proclo recurre a la expresión multimodal de diversas perspectivas de investigación, presentando diferentes discursos (míticos, científicos, poéticos, ló-

1 El término “neoplatonismo” obscurece más que aclarar, como afirma Gerson (2002); ver también Gerson, 2013. Cf. Ramos, 2006. La categoría “neoplatonismo” es una categoría moderna, formulada principalmente por teólogos protestantes alemanes del siglo XVIII. Fue utilizada inicialmente como una categoría polémica con una clara intención peyorativa que buscaba separar a quienes fueron los más duros críticos del cristianismo durante los primeros siglos de nuestra era.

2 Particularmente en el caso de Hegel, lo que se ha ocupado de señalar, entre otros, Giovanni Reale (cf. Reale, 2015; 1989 y 1996).

gicos, simbólicos, etcétera) concebidos como complementarios y simultáneos —algo que, de acuerdo con nuestro filósofo, hace el mismo Platón³. Para Proclo, es fundamental que los filósofos se ejerciten no sólo intelectualmente, sino que también puedan cultivar una simpatía con los misterios divinos por medio de discursos inspirados (*entheastikón*) o revelados, como los oráculos y los mitos, que recurren a imágenes y símbolos, no nada más con discursos demostrativos (*apodeiktikón*)⁴. Esta postura hermenéutica la vamos a encontrar plasmada en sus exposiciones cosmológicas, en su filosofía de la naturaleza; en concreto, en su multifacética concepción acerca de la *phýsis*. Todas estas temáticas, según ilustra lo que acabamos de apuntar en relación a la obra conservada del filósofo, forman parte de sus investigaciones, elaboradas conforme a una visión que integra ciencia y teología, rigor y piedad. Para Proclo, por ejemplo, el diálogo platónico *Timeo* —la principal referencia de nuestro filósofo para su filosofía natural— es al mismo tiempo, tanto un himno al Demiurgo⁵ como una exposición científica acerca del *cósmos* y la *phýsis*.

Además de ser identificada en cierto sentido importante con el Destino (*heimarménē*), como veremos con más detenimiento, la naturaleza, para Proclo, es comprendida como un poder incorpóreo, fuente de toda moción: “Naturaleza, que es el principio de movimiento y reposo de todos los cuerpos, establecida en las cosas mismas que se mueven y se detienen; me refiero por Naturaleza a la vida única que permea la totalidad del cosmos”⁶. A pesar de

3 Proclo, 1968-1997: *Theol. Plat.* I, 4; Proclo, 2007-2009: *In Parm.* 646, 16-647, 15. Sobre los diferentes métodos de instrucción usados por Platón en sus diálogos, de acuerdo con el platonismo tardío, ver también Anonymous, 2011: XXVII, donde se enumeran quince métodos diferentes: 1) profecía inspirada (*tō enthousiastikō*), 2) demostración, 3) definición, 4) división, 5) análisis, 6) evidencia indirecta (*tō tekmēriōdei*), 7) imagen o metáfora (*tō eikonikō*), 8) ejemplo (*tō paradeigmatikō*), 9) inducción, 10) analogía, 11) aritmética, 12) abstracción (*tō katà aphaireisin*), 13) suma o adición, 14) historia y 15) etimología. Sobre el recurso discursivo multimodal de Proclo, ver Gersh, 2000.

4 Cf. *Theol. Plat.*, I, 6,

5 Respecto al *Timeo* como un himno al Demiurgo, ver también *Theol. Plat.* V, 20; 75, 10-14.

6 «λέγομεν δὲ ταῦτη εἶναι τὴν φύσιν οὐκ ἀπεικότως, ὀρχήν κυνῆσεως οὖσαν καὶ ἡρεμίας πᾶσι τοῖς σώμασιν, ἐν αὐτοῖς ἡδρασμένην τοῖς κινουμένοις καὶ ἡρεμοῦσι—λέγω δὲ φύσιν τὴν μίαν

ser incorporeal, es inseparable de los cuerpos. No obstante, tiene su causa más allá de sí, en el paradigma intelígerible total y en el Demiurgo; de ahí que sea vista como “artesanía demiúrgica” (*dēmiourgikē technēn*). Incluso, al participar del Bien, tiene un origen divino; participación que hace de ella una diosa, ser como su manifestación viva, como también la Tierra será concebida como divina. Proclo llama a la Naturaleza el instrumento u órgano de los dioses (*órganon tōn theón*). Se trata de una postura distinta a la de Plotino, con quien polemiza, pues para aquel, la Naturaleza es como la parte inferior del alma (*Enn. III, 8*)⁷; frente a lo cual, Proclo afirmará claramente que se trata de dos hipóstasis diferentes, la Naturaleza actuando como una hipóstasis *transicional*, entre lo intelígerible y lo corporal (aunque igualmente veremos que se trata de una hipóstasis muy peculiar o quasi-hipóstasis). También se critica duramente al extraordinario (*daimónios*) Aristóteles (y a los estoicos) por no ver que, lo que en cierto sentido es un principio independiente de movimiento, solo lo es relativamente, pues tiene un origen trascendente con el que se halla intrínsecamente vinculado. A pesar de ello, Proclo recurre ampliamente a los discursos, las argumentaciones y vocabulario técnico de la filosofía natural aristotélica, como principalmente ocurre en sus *Elementos de Física*. Puesto en términos simples, es como si para Proclo, la Naturaleza es todo lo que es para Aristóteles, a lo que se suma lo que es para Platón; este último, nos enseña lo que la Naturaleza es en esencia, el primero, acerca de su dinámica física⁸.

Como parte de esta introducción, cabe por último subrayar que, para el platonismo tardío antiguo, el estudio de la naturaleza queda enmarcado por un contexto mayor de investigación cosmológica, la cual, a su vez, es inseparable de la metafísica; como, así mismo, la metafísica es inseparable, o es continua con la cosmoló-

ζωὴν τοῦ κόσμου παντὸς ὑπάρχουσαν καὶ μετασχοῦσαν μετὰ νοῦν καὶ ψυχῆν, διὰ νοῦ καὶ ψυχῆς, ἐνώσεως—» *In Parm.* 1045.

7 Ver Plotino, 2016; en particular IV, 4, 13 y III, 8, 4, 14-16.

8 Sobre la relación Platón-Aristóteles acerca de la física, según Proclo, ver Proclo, 1903-06: *In Tim.* I, 2, 15-30.

gía, en la medida en que el cosmos mismo es contemplado como un esquema metafísico. Por estas razones, el estudio de la naturaleza para los platónicos es, en primer lugar, la investigación de las causas metafísicas de los fenómenos, lo que no resta importancia a la investigación de los fenómenos físicos como tales. De manera que el mundo físico, parece tanto el resultado de fuerzas incorpóreas que lo trascienden, como el ámbito de las operaciones de éstas. Es por todo ello que aún hace algunas décadas era escasa la atención dada a la filosofía de la naturaleza de los (neo)platónicos, pues se asumía que no había propiamente tal, cuando se tenía la impresión de que solamente se interesan en cuestiones metafísicas o místicas. Sin embargo, las investigaciones científicas de Proclo sobre astronomía y física son un claro contraejemplo del prejuicio que, afortunadamente, se va diluyendo frente al cada vez mayor número de publicaciones derivadas de investigaciones académicas sobre el tema⁹. Como muy atinadamente sugiere M. Martijn, del inmensamente denso, heterogéneo, y en ocasiones abigarrado, “sistema” filosófico de Proclo, aquello concerniente al mundo sensible, puede ser considerado, con mucho, la parte más fascinante, en tanto que combina una metafísica idealista muy demandante con el hecho dado de nuestra vida natural, nuestra vida diaria en el mundo¹⁰.

Aproximación hermenéutica al *Timeo* platónico

La principal fuente de Proclo para elaborar su noción de una filosofía de la naturaleza y sus métodos es el diálogo de Platón *Timeo*¹¹. En su *Comentario al Timeo* Proclo encuentra que Platón responde a tres preguntas acerca de la Naturaleza: qué es, de dónde viene y hasta

9 Por ejemplo, ver Chiaradonna y Trabattoni, 2009. Algo similar ha ocurrido al respecto de la filosofía política de los platónicos, la cual, automáticamente se asumía que no existía. Ver también Wilberding y Horn, 2012.

10 Cf. Martijn, 2010, *Acknowledgements*, s/n.

11 En particular el prólogo; Platón, 2005a: *Tim.* 27c 1–29d 3. Cf. *In Tim.* I, 204–355. Respecto a este diálogo de Platón, cabe hacer eco del recordatorio de Jan Opsomer (2017, p. 139), de que se presenta aquí una enseñanza acerca de la naturaleza, que no precisamente una investigación (“The *Timaeus*, though, is not exactly an inquiry into nature, but a teaching related to nature”).

dónde se extienden sus actividades (*In Tim.* I, 10, 2-5). Respuestas que para Proclo manifiestan una concepción polivalente donde Naturaleza refiere a un rango o gradación de significados filosóficos que van de ser un principio irracional inmanente a una diosa.

Desde las primeras líneas de su comentario, Proclo declara expresamente que el punto de enfoque (*skopós*) o tema dominante del *Timeo* es “la fisiología en su totalidad” (*hólēs physiologías* [*In Tim.* I, 1, 4-5]). Más adelante, califica al diálogo como *natural* (*ho diálogos physikós*), el cual “imparte enseñanza acerca de la totalidad de la creación cósmica”¹². Dedicado a la filosofía natural, tiene entonces como objeto la Naturaleza: sus principios y su finalidad, así como su dinámica. Proclo precisa que el diálogo tiene como objeto la totalidad de la creación, “la demiurgia entera” (*hólēn démiourgian* [*In Tim.* I, 214, 19-20]). Y esta proyección tiene como punto de partida la cuestión de si el cosmos fue o no generado (si tuvo un comienzo temporal) (*In Tim.* I, 252, 11-254, 18 y 294, 28-295, 19)¹³, la cual, a su vez se vincula con la distinción entre tiempo y eternidad (*In Tim.* I, 238, 5 ss)¹⁴, así como con una distinción más fundamental aún, aquella entre el Ser y el Devenir o la Generación (*Tim.* 27d 2-28a 4. Cf. *In Tim.* I, 219, 23-31 y 235, 32-236, 13); distinción a la que sigue a continuación el también planteamiento básico del principio de que todo lo que llega a ser, necesariamente lo hace por una causa (*Tim.* 28a 4-5). De este modo, para Proclo, la filosofía de la naturaleza platónica parte del planteamiento hipotético de dos géneros metafísicos, el Ser y la Generación, relacionado con la cuestión de la eternidad del cosmos, con la cual va a estar asociado nuestro filósofo —en la historia de la filosofía— desde la antigüedad, al ser un tema de encendida polémica entre helenos y cristianos, que se replicaría en el judaísmo y el islam medievales y más allá.

En contra de la postura aristotélica (*De Caelo* I, 10), Proclo argumenta que el universo es tanto eterno como generado. Como ser

12 «ὅπως ὁ διάλογος φυσικός, ὁ περὶ τῆς ὅλης κοσμοποιίας ἀναδιδάσκων» *In Tim.* I, 12, 28-30.

13 Cf. Proclo, 2017: *E.T.* 34 (corolario) y 55.

14 Cf. *E.T.* 53-55 sobre la relación entre tiempo y eternidad.

corpóreo, el cosmos no puede producirse a sí mismo, ni mantener él mismo su ser; su existencia depende de una causa superior, razón por la que se le puede considerar como generado. No obstante, ello no imposibilita que pueda existir por siempre, teniendo una duración sin fin, y entonces, en ese sentido, puede ser considerado como eterno, o, mejor dicho, como perpetuo (en rigor, la eternidad corresponde a lo inteligible), pues el cosmos es “eterno” tal como el creador crea eternamente. Sin embargo, el creador eternamente es; en cambio, el cosmos “eternamente” está llegando a ser. De tal forma el significado de eterno no es exactamente el mismo para ambos¹⁵. Como indicamos más arriba, la concepción de la Naturaleza procleana se halla enmarcada por el estudio del universo; forma parte integral de su teoría cosmológica, siendo un elemento fundamental de esta. Dicha teoría contempla el cosmos como una totalidad unificada en devenir continuo, como un proceso generativo sin principio ni fin temporal, lo que a su vez implica una igualmente extraordinaria visión del tiempo como cíclico¹⁶.

Ahora, si bien, según Proclo, el *Timeo* se enfoca en lo físico, en lo cósmico, el diálogo despliega lo que puede ser considerado como una filosofía de la naturaleza teológica al haber una continuidad entre teología/metafísica y cosmología, cual indicamos más arriba. Esto queda ilustrado por la relación concebida por los platónicos tardío antiguos, entre los diálogos *Parménides* y *Timeo*, tal como lo refiere Proclo en su comentario (*In Tim.* I, 13, 1-14, 3), donde expone una relación de complementariedad. Pues la filosofía en su totalidad, afirma, se divide en el estudio de los inteligibles y en el estudio de las cosas inmanentes, del mismo modo que el cosmos es doble, cosmos inteligible y cosmos sensible. El *Parménides* se enfoca en el estudio de los inteligibles, el *Timeo* en el estudio de los sensibles:

15 Cf. E.T. 52 y 55, sobre distinción entre eternidad y perpetuidad (*aiónion* y *aidiótēs*).

16 Proclo escribe una monografía donde expone *Dieciocho argumentos sobre la eternidad del mundo*. Sobre este texto y temática en Proclo, puede consultarse nuestro artículo, Redondo, 2015. Para la también compleja concepción del tiempo en Proclo, ver el reciente estudio comprensivo de Costa Vargas (2021), una referencia insoslayable sobre el tema.

[...] Aquel [*Parménides*] nos enseña acerca de todos los órdenes divinos, y este [*Timeo*], todas las procesiones de las cosas en el cosmos. Pero ni el primero deja enteramente de lado el estudio de las cosas que forman parte del todo, ni el último deja de estudiar los inteligibles, porque los sensibles también se hallan paradigmáticamente presentes en los inteligibles, mientras que los inteligibles se hallan presentes icónicamente entre los sensibles¹⁷.

Este carácter doble, se refleja también en la manera en que, siguiendo a los pitagóricos, según Proclo, Platón en el *Timeo* [...] mezcla el método demostrativo con el revelatorio, y nos prepara para comprender lo físico no solo físicamente, sino también teológicamente¹⁸. La influencia del pitagorismo es evidente en la importancia que tienen las matemáticas así como la geometría en la cosmología procleana.

Proclo compara el método de Platón en el *Timeo*, estableciendo los principios a partir de los cuales desarrolla su cosmología, con los métodos de los geómetras, para lo cual identifica dichos principios presentados en el proemio que hace el personaje con el mismo nombre que el diálogo, como definiciones, axiomas, hipótesis y demostraciones. Esto le permite resaltar el carácter hipotético de la filosofía de la naturaleza, dada la asunción de los géneros

- 17 «τῆς γάρ ὅλης φιλοσοφίας εἴς τε τὴν περὶ τῶν νοητῶν καὶ <τὴν> περὶ τῶν ἐγκοσμίων θεωρίαν διηρμήνει, καὶ εἰκότως, ὅπι καὶ διττὸς ὁ κόσμος, ὁ μὲν νοητός, ὁ δὲ αἰσθητός, ὃς ἐρεῖ καὶ αὐτὸς προελθων, ὁ μὲν Παρμενίδης τὴν περὶ τῶν νοητῶν πραγματείαν περιείληφεν, ὁ δὲ Τίμαιος τὴν τῶν ἐγκοσμίων ὃ μὲν γάρ ἀπάσας τὰς θείας τάξεις παραδίδωσιν, ὁ δὲ ἀπάσας τῶν ἐγκοσμίων τὰς προσδόους· οὔτε δὲ εἶνεν πάντη παραλείπει τὴν τῶν ἐν τῷ παντὶ θεωρίαν, οὔτε οὔτος τὴν τῶν νοητῶν, διότι καὶ τὰ αἰσθητὰ ἐν τοῖς νοητοῖς ἔστι παραδειγματικῶς καὶ τὰ νοητὰ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἰκονικῶς» *In Tim.* I, 13, 1-10. Cf. *In Tim.* I, 8, 17-20. Reproduzco el pasaje completo del griego, incluyendo la cita.
- 18 «οὐδὲ δὴ σεμών μὲν ἔστιν ὁ διάλογος καὶ ὄντων ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχῶν ποιεῖται τὰς ἐπιβολάς, μίγνυσι δὲ τῷ ἀποφαντικῷ τὸ ἀποδεικτικόν, καὶ τὰ φυσικὰ οὐ φυσικῶς μόνον, ἀλλὰ καὶ θεολογικῶς νοεῖν ἡμᾶς παρασκευάζει· καὶ γάρ αὐτὴν ἡ φύσις ἡ ποδηγετοῦσα τὸ πᾶν ἔξηρτημένη τῶν θεῶν καὶ ὑπ' αὐτῶν ἐμπνεομένη κατευθύνει τὸ σωματοειδές καὶ οὔτε ὡς θεός ἔστιν οὔτε ἔξω τῆς θείας ιδιότητος τῷ προολάμψεσθαι παρὰ τῶν ὄντων δύντων θεῶν. εἰ δὴ δεῖ καὶ τοὺς λόγους ὁμοιούσθαι τοῖς πράγμασιν, δῶν εἰσιν ἔξηγηταί, καθάπερ αὐτὸς ὁ Τίμαιος ἐρεῖ, πρέπον ἀντὶ εἴη καὶ τόνδε τὸν διάλογον ἔχειν μὲν καὶ τὸ φυσικόν, ἔχειν δὲ αὖ καὶ τὸ θεολογικόν, μιμούμενον τὴν φύσιν, ἢς ἔστι θεατής» *In Tim.* I, 8, 3-13. Reproduzco el pasaje completo del griego, incluyendo la cita.

fundamentales del ser y la generación, así estableciendo límites metodológicos. Pero también permite mostrar en qué sentido la *fisiología* es ciencia, a pesar de que su objeto es generado y por lo tanto inestable. Dado que el mundo deriva de causas superiores o trascendentes, y como el efecto siempre contiene en sí algo de su causa (*E.T.* 23 y 29-32), siguiendo el modo de exposición de los pitagóricos, Proclo aplica el principio de analogía al observar el ordenamiento de los seres naturales para así comprender el orden jerárquico de sus causas trascendentes: el estudio de las estructuras del mundo físico nos dice algo acerca de las estructuras espirituales/inteligibles que reflejan, siendo como su resultado dinámico, su imagen. Por ello el recurso al modo de enseñanza icónico atribuido a los pitagóricos. Como imagen, la naturaleza se caracteriza por un alto grado de indeterminación, careciendo de la perfección de sus causas. De modo que, necesariamente, nuestras explicaciones de la naturaleza son falibles e imprecisas, en comparación con las matemáticas, por ejemplo. Para Proclo el estudio de la naturaleza tiene un carácter hipotético al partir de principios metafísicos que no son inicialmente demostrados (lo que no significa que no sean demostrables), como los géneros ya referidos (ser y devenir). En términos generales, este método se basa en la opinión (*dóxa*), la cual emplea la percepción y el razonamiento discursivo; en compañía del segundo es posible construir una *epistēmē*, una ciencia de la naturaleza y el cosmos, de acuerdo con el filósofo¹⁹.

Proclo expone que la investigación de la naturaleza para los platónicos consiste en el estudio de la materia, considerando la causa material junto con la causa formal, distinguiéndolas de las verdaderas causas: la productiva, la paradigmática y la final; esto es, la materia y la forma son concebidas solo como causas auxiliares (*In Tim.* I, 2, 1-3; 22)²⁰. Pero para un platónico como Proclo, lo que Aristóteles llama forma es la forma inmersa en la materia, parte del compuesto hilemórfico; imagen de la forma trascendente,

19 Sobre el método geométrico de la fisiología, en qué sentido es ciencia y el papel que la *dóxa* tiene en dicho método, ver Martijn, 2010, cap. 3, pp. 67 ss.

20 Cf. *In Parm.* IV, 888, 15–24

constituyente del paradigma inteligible del mundo, su causa paradigmática. Esta última, se trata de una concepción que distingue a Platón de Aristóteles, según Proclo, quien afirma que el ateniense también sigue en esto a los pitagóricos (*In Tim.* I, 2, 30). Asimismo, frente a Aristóteles, Proclo considera que la concepción platónica de la causa productiva, representada por el Demiurgo, es más perfecta que aquella acerca de la causa eficiente (*In Tim.* I, 2, 20-9). Es necesario considerar la causa productiva representada por el divino artesano en tanto que el mundo como tal es incapaz de producirse a sí mismo o de conservar su propia existencia; de manera que la causa productiva es también aquello que mantiene al mundo unido (*In Tim.* I, 3, 8-10). En el caso de la causa final, se trata del primer principio de la metafísica platónica, el Uno-Bien, hacia el cual todos los seres tienden o buscan retornar.

Así, Platón nos enseña en su diálogo acerca de la causa demiúrgica del Todo, como también sobre su causa paradigmática y su causa final, indica Proclo en sus comentarios preliminares al plan del *Timeo*. Con éstas como pre-existentes, el Todo es fabricado tanto en su totalidad como en sus partes. Asimilado al Animal inteligible, el resultado es una divinidad inteligente y con alma. Pero además del alma del cosmos, el Demiurgo crea las almas particulares, estructuradas de un modo análogo a la primera, lo que lleva a tocar el tema del lugar del ser humano en el cosmos; su íntima relación con este. Proclo alude a la exposición preliminar acerca de las almas en el diálogo (41d-47e). De I, 5, 7 a 6, 6 nuestro filósofo procura explicar por qué los seres humanos, sus almas, si bien son parciales, son referidos en relación a la totalidad. La importancia de esto descansa en que “el ser humano, siendo un microcosmos, contiene parcialmente todas aquellas cosas que el cosmos contiene divinamente y por completo” (*In Tim.* I, 5, 11-15)²¹. De manera que podemos estudiar al

21 «ἡ διότι μικρὸς κόσμος ὁ ἀνθρωπός καὶ ἔστι καὶ ἐν τούτῳ πάντα μερικῶς, ὅσα ἐν τῷ κόσμῳ θείως τέ καὶ ὀλικῶς» ver también *In Tim.* I, 202, 25-28, donde Proclo menciona al *Flebo* (29a 30-d) como referencia de la idea del ser humano como microcosmos, además del *Timeo*.

ser humano estudiando al cosmos (“aquí los principios básicos de la medicina también son revelados”)²² y viceversa.

La Naturaleza, instrumento divino: principio cósmico, técnica demiúrgica y diosa

Como parte de las observaciones preliminares a la interpretación del *Timeo* platónico, que expone Proclo al inicio de su comentario y que le sirven para introducirnos a los principios de su cosmología, donde la *phýsis* es uno de los elementos centrales, el filósofo nos presenta una digresión acerca de la Naturaleza; una especie de breve tratado (*In Tim. I*, 9, 25-12, 26), en el que me concentraré a continuación, haciendo una paráfrasis parcial. Dado que el término *phýsis* ha sido usado de diferentes formas por distintas personas, dice Proclo al comienzo, esto crea confusión en quienes quieren comprender a Platón al respecto, qué es lo que entiende por la esencia (*ousían*) de la naturaleza. Por lo que, a continuación, refiere cómo otros filósofos han comprendido el término (principalmente Aristóteles²³ y los peripatéticos), frente a los cuales, Platón no cree que haya de referir a la materia, ni a la forma en la materia ni tampoco al cuerpo o a las propiedades físicas, además de que no identifica a la naturaleza con el alma.

Él [Platón] nos enseñó el acercamiento más exacto al localizar su esencia entre las dos, esto es, entre el alma y las propiedades corporales, inferior a la primera al hallarse dividida en los cuerpos y por no poder revertir (*epistréphein*) hacia sí, superior a las cosas que vienen tras ella al tener los principios formales (*lógois*) de todas las cosas, generándolas todas, trayéndolas a la vida²⁴.

22 «οὐ δὴ καὶ αἱ ἀρχαὶ τῆς ιστρικῆς ἀναφαίνονται» *In Tim. I*, 6, 11.

23 Ver Aristóteles, 1998: *Phys.* II, 1, 193a 30-b 12. La naturaleza es definida por Aristóteles como aquello que tiene en sí su principio de movimiento y reposo. Ver también *Metaf.* VI, 1, 1025b18 ss; 1026a10 ss y XI, 7, 1064a15 ss.

24 «ό δέ γε Πλάτων ψήλην μὲν ἡ τὸ ἔνυλον εἶδος ἡ τὸ σῶμα ἡ τὰς δυνάμεις τὰς φυσικὰς οὐκ ἀξιοῦ πρώτως ἐπονομάζεσθαι φύσιν, ψυχὴν δὲ αὐτὴν αὐτόθεν ὄκνεῖ προσαγορεύειν, ἐν μέσῳ δὲ ἀμφοῖν τὴν οὐδίαν αὐτῆς θέμενος, ψυχῆς λέγω καὶ τῶν σωματικῶν δυνάμεων, ύψειμένην μὲν ἐκείνης τῷ μερίζεσθαι περὶ τὰ σώματα καὶ τῷ μὴ ἐπιστρέφειν εἰς αὐτήν, ὑπερέχουσαν δὲ τῶν μετ' αὐτήν

Proclo remarca las diferencias entre el alma y la naturaleza como dos cosas distintas, reiterando que la naturaleza pertenece a los cuerpos, profundamente embebida en ellos, siendo inseparable de los mismos; a diferencia del alma, separable y en sí misma. A pesar de estar participada por otro, el alma no entra en este.

Así pues, la naturaleza es pensada como:

La última de aquellas causas que construyen este mundo sensible corporal y el límite del plano de las substancias corporales, aunque se halla llena de principios formales y propiedades por medio de los cuales dirige las cosas inmanentes, y mientras es una divinidad, es una divinidad por haber sido divinizada, no obteniendo de sí misma su ser una divinidad²⁵.

Llamamos dioses a los cuerpos divinos (*theíā sōmata*) como llamamos divina a una estatua (*agálmata*) de los dioses, aclara Proclo²⁶. La Naturaleza dirige la totalidad del cosmos por medio de sus propios poderes, preserva el cielo, gobernando la generación por medio de este, por todos lados asegurando los vínculos entre los particulares y los universales. Dado semejante carácter, “la Naturaleza ha procedido de la diosa generadora de vida: *Sobre las espaldas de la diosa se balancea una naturaleza inmensa.*”²⁷ De manera que la fuente última de la Naturaleza

τῷ λόγους ἔχειν τῶν πάντων καὶ γεννᾶν πάντα καὶ ζωποιεῖν, τὴν ἀκριβεστάτην πέρι αὐτῆς θεωρίαν ἡμῖν παραδέδωκε.» *In Tim.* I, 10, 14-21. Reproduzco el pasaje completo del griego, incluyendo la cita.

- 25 «ἡ τοιύνν φύσις ἐσχάτη μέν ἐστι τῶν τὸ σωματοειδές τούτο καὶ αἰσθητὸν δημιουργούντων αἰτίων καὶ τὸ πέρας τοῦ τῶν ἀσωμάτων οὐσιῶν πλάτους, πλήρης δὲ λόγων καὶ δυνάμεων, δι’ ᾧ κατευθύνει τὰ ἐκθέματα, καὶ θεὸς μέν, τῷ δὲ ἐκθεύσθαι καὶ οὐκ αὐτόθεν ἔχουσα τὸ εἶναι θεός.» *In Tim.* I, 11, 10-15.
- 26 A lo que cabe añadir nuestra aclaración de que, en el contexto cultural de Proclo, las estatuas de los dioses eran concebidas como efectivamente vivas, como llenas de la presencia de la diosa o dios. Los platónicos (partiendo del *Fedro* de Platón) hacen analogías entre una estatua animada por la divinidad y el cuerpo del ser humano vivificado por el alma.
- 27 «τοιαύτη δὲ ούσα προελήνθεν ἀπό τῆς ζωογόνου θεᾶς· νώτοις δ’ ἄμφι θεᾶς φύσις ἀπλετος ἥψωρηται» *In Tim.* I, 11, 21. Aquí Proclo cita uno de los llamados *Oráculos Caldeos*; cf. Proclo, 1991: *Or. Chald.* 54. Para nuestro filósofo, así como para platónicos anteriores como Porfirio, Jamblico y su maestro Siriano, son una fuente de sabiduría divinamente inspirada con enorme valor filosófico. Más adelante en su comentario, Proclo vuelve a

se halla más allá del Demiurgo, estando en la *diosa generadora de vida* (*zōogónou theās*); muy probablemente Rhea/Hécate²⁸. Es de ella que toda vida procede, tanto la intelectiva (*noerà*) como aquella que es inseparable de las cosas conducidas (las cosas de este mundo); las permea en su totalidad, soplando su aliento de vida en ellas, encontrándose suspendida de ese como punto que es la diosa. Así es como lo que parece más inerte participa de algún tipo de vida e igualmente así es como el cosmos entero es sostenido, pleno de vida. Y en relación a esto cita nuevamente un *Oráculo Caldeo* (fr. 70): “Porque la naturaleza inagotable gobierna los mundos [los elementos cósmicos] y las obras, para que el cielo arrastrándolo todo recorra una carrera ininterrumpida y el sol vaya rápido alrededor del centro según su hábito.”²⁹

Tras estas referencias teológicas, Proclo enumera tres principios fundamentales en relación a la fabricación del cosmos: la mente demiúrgica (*dēmiourgikón noūn*), el alma y la naturaleza universal (*tēn hólēn phýsin*), sobre los que desarrolla ampliamente en el resto de su comentario. Su breve digresión concluye con una reflexión crítica acerca de la concepción de la naturaleza como “artesanía demiúrgica” (*dēmiourgiké technēn*), que, si bien él la comparte, rechaza el modo en que esto es comprendido por algunos (principalmente los estoicos), quienes están en lo incorrecto, dice, si con ello quieren indicar que dicha “artesanía demiúrgica” reside en el Demiurgo

citar el mismo oráculo comentándolo más extensamente, en *In Tim.* III, 271, 1-12 y 22-24. También ofrece una interpretación del mismo en *Theol. Plat.* V, 32, 117-120. Sobre la relación entre naturaleza y destino (*heimarménē*) en Proclo (el segundo siendo otra faceta importante de la primera), ver Linguitti, 2009.

28 Mucho se ha especulado sobre la identidad de la diosa que, en los diversos momentos que es referida por Proclo, solamente lo hace como *diosa generadora de vida*, sin preocuparse por especificar su identidad (lo que en sí es notable, como observa Tarrant), si bien es cierto que en algunos pasajes apunta en la dirección de Rhea y Hécate, diosas que llega a identificar (por ello Rhea/Hécate). Ver Proclo, 2007, pp. 97-98, nota 28 de la traducción al inglés de H. Tarrant (en relación a I, 5, 15, donde previamente se habla de la *diosa generadora de vida*) para un recuento sobre la discusión académica al respecto. Ver también Martijn, 2010, pp. 51-54.

29 «Ἄρχει γάρ φύσις ἀκαμάτη κόσμων τε καὶ ἔργων, οὐρανὸς δόφρος θέη δρόμου ἄιδιον κατασύρων, καὶ ταχὺς ἡλίος περὶ κέντρον ὅπως ἐθάς ἔλθῃ.» cf. *Or. Chald.* 70. La actividad de la naturaleza como principio ontológico, la naturaleza universal, Proclo la relaciona con los cielos, en particular con las luminarias, el Sol y la Luna; ver, por ejemplo, *In Tim.* I, 47, 8-11.

mismo, pero en lo correcto si se refieren a que procede de él³⁰. Hay una *téchnē* en el Demiurgo que permanece en él; es él mismo³¹. Luego hay una *téchnē* en el alma intelectiva, la cual se mantiene en sí a pesar de proceder, y por último, está la *téchnē* de la naturaleza que solamente procede: “Por esta razón [la naturaleza] es llamada instrumento de los dioses (*órganon theón*)”, pero no como si tratara de un instrumento sin vida o que únicamente recibe movimiento de otro (como sucede con los cuerpos), “sino como poseyendo en cierto sentido auto-movimiento, operando como desde su interior”. Pues los dioses tienen instrumentos que tienen como esencia principios activos; por ello son instrumentos que están vivos y sincronizados con las actividades de los dioses³².

La Naturaleza como principio ontológico multi-dimensional y su estudio: una filosofía de la naturaleza multi-disciplinaria

En la constitución del mundo sensible, la Naturaleza tiene como funciones el ser el origen del movimiento (como fuente interna de movimiento y reposo) y vida de los cuerpos, así como de su sustento, convirtiéndose en su causa próxima. Produce todos los cuerpos, incluso los de los astros o cuerpos celestes³³. Genera cuerpos cuyos *lógoi* físicos han de acomodarse a un alma particular; en ese sentido parece ser anterior al alma aun cuando hay una prioridad ontológica del alma respecto a la naturaleza. Como herramienta del Demiurgo, crea y prepara los cuerpos estableciendo un vínculo, una vida

30 *In Tim.* I, 12, 10-14. Cf. *In Tim.* I, 10, 12. Para *phýsis* como *theia téchnē* en Platón, ver *Soph.* 265e3.

31 El Demiurgo crea por su propio ser, no haciendo nada sino contemplando de manera ininterrumpida. Ver *In Parm.* IV, 843, 24-844, 2. La generación del mundo es el resultado de su contemplación del paradigma inteligible; ver *In Tim.* III, 244, 14-16.

32 «ἡ μὲν οὖν ἐν τῷ δημιουργῷ τέχνῃ μένει τε ἐν αὐτῷ καὶ αὐτός ἔστι, καθ' ἥν καὶ ἐργοτεχνίτης ὑπὸ τῶν λογίων ἐπονομάζεται καὶ κόσμου τεχνίτης πυρίου· ἡ δὲ νοερὰ ψυχὴ τέχνη μέν, ἀλλὰ μένουσα ἄμα καὶ προιόντα· ἡ δὲ φύσις προελθούσα μόνον. Διὸ καὶ δργανον λέγεται τῶν θεῶν, οὐκ ἄζων οὐδὲ ἀλλοκίνητον μόνον, ἀλλ' ἔχουσά πως τὸ αὐτοκίνητον τῷ ἀφ' ἐαυτῆς ἐνεργεῖν τὰ γάρ δργανα τῶν θεῶν ἐν λόγοις δραστηρίοις ούσιώται καὶ ζωτικά ἔστι καὶ σύνδρομα ταῖς ἐνεργείαις αὐτῶν.» *In Tim.* I, 12, 16-25.

33 *In Tim.* I, 261, 26-27; I, 2, 15-29.

que une y armoniza contrarios, cosa que hace tanto a escala cósmica como a nivel de las naturalezas individuales³⁴. La naturaleza universal establece este vínculo, esta vida en las naturalezas particulares introduciendo los principios formativos racionales (*physikoi logoi*)³⁵ que posee de todas las cosas naturales. De esta manera, como madre, se encarga de toda nutrición, crecimiento y reproducción.

Nos hemos concentrado en la exposición que Proclo hace en su tratado sobre la *physis*, parte de su *Comentario al Timeo*, como punto de enfoque del acercamiento propuesto en este capítulo a la concepción de la naturaleza y la consecuente ciencia natural que articula el filósofo, en su aspecto superior, tratándose de una filosofía de la naturaleza teológica. Por lo que, para finalizar nuestra presentación, vamos a continuación a complementar sucintamente dicha exposición con lo que expresa Proclo en algunos pasajes de otras de sus obras, en donde desarrolla de manera puntual acerca de la *naturaleza universal*, uno de los tres principios fundamentales de la creación (junto con la mente demiúrgica y el alma), según vimos más arriba. Se trata de la naturaleza al nivel ontológico de principio metafísico, lo cual, como hemos ido delineando, no ocurre exactamente puesto que, es como si la naturaleza se hallara a medio camino entre lo corporal y lo inteligible, ámbito al que pertenecen los principios metafísicos en rigor; es como si la naturaleza fuera el punto de transición entre estos ámbitos.

La Naturaleza, siendo una causa productiva incorpórea es por lo tanto una mónada trascendente; por lo que habría una forma imparticipable de la Naturaleza, si seguimos el esquema metafísico de Proclo³⁶, pero no es el caso, sino que hay una naturaleza universal participada. Ya vimos que la Naturaleza es inseparable de los cuerpos, si bien está más allá de estos; la Naturaleza no es lo natural³⁷. De manera que la Naturaleza es considerada como una hipóstasis, aunque resulta ser una hipóstasis excepcional en la me-

34 *In Tim.* I, 11, 16-17 y 78, 1.

35 *In Tim.* III, 197, 30-31. Ver también *Theol. Plat.* V, 18, 66.

36 Tratamos sobre la metafísica de Proclo en Redondo, 2020.

37 Ver al respecto Martijn, 2010, pp. 35-38.

tafísica procleana. La Naturaleza como hipóstasis es llamada *naturaleza universal* (*hē holē phýsis*; I, 12, 3) pero también *naturaleza única* (*mía phýsis*; E. T. 21). Se trata de una hipóstasis peculiar puesto que no tiene una mónada imparicipada, según cabría esperar, sino una mónada participada, la naturaleza universal, que es también la naturaleza del universo: *metafísicamente trascendente pero físicamente inmanente*³⁸. Así pues, la naturaleza es una quasi-hipóstasis, o es apenas una hipóstasis, no siendo autosuficiente (es de otro, a diferencia del alma que es de sí y de otro), ni autoconstitutiva. Es distinta del alma pues entra en los cuerpos y es divisible. Pareciera ser el punto de transición entre el alma y lo corporal; por esto la señalamos previamente como una hipóstasis transicional. Se trata de un principio inmanente irracional, pues no revierte hacia sí misma (como sí ocurre con el alma), condición de un principio inteligible³⁹; irracional, pues si no, se retiraría de lo que informa; pero racional pues contiene los *lógoi* que aseguran los límites y movimientos racionales de los cuerpos, algo que estos no pueden hacer por sí. Siendo la Naturaleza irracional, los *lógoi* corporales, administrados por ella, tienen su origen primero más allá de ella, en el Demiurgo, y en última instancia, en las formas, anteriores al Demiurgo. La racionalidad no-racional de la Naturaleza es posible debido a que ella siempre depende del Demiurgo, siendo utilizada por él⁴⁰.

Como observa Martijn, habría que ver a la Naturaleza no como una causa real sino como causa subsidiaria, que como tal, solo parcialmente trasciende sus efectos: la naturaleza universal es inmanente pues así asegura una causa interna de movimiento y orden en aquello incapaz de moverse y ordenarse a sí. Asimismo, puede decirse que la Naturaleza es tanto una causa instrumental como una causa eficiente próxima, si bien no es realmente una

38 Efectiva fórmula empleada por Martijn. Ver su clarificador análisis sobre la naturaleza como hipóstasis que no tiene una mónada imparicipada, tal como esperaríamos en la metafísica procleana en Martijn, 2010, pp. 19-54.

39 Ver E. T. 31-35.

40 Cf. *In Tim.* I 298, 23-27.

causa eficiente dada su no-racionalidad, su falta de divinidad propia y su inmanencia. De esta manera, al crear una conexión entre la causa eficiente propiamente, el Demiurgo, y la naturaleza, es como Proclo enfrenta la crítica aristotélica acerca de un descuido sobre la causalidad eficiente por parte de la filosofía platónica de la naturaleza⁴¹.

Que tenga un como tipo de auto-movimiento pudiera indicar que la Naturaleza es un tipo de alma, un alma irracional, pero esto no es el caso en la propuesta procleana, sino que, más bien, lo que pueden parecer almas irracionales son naturalezas. La Naturaleza tiene un como tipo de auto-movimiento pues se trata de un agente propiamente, de una herramienta divina⁴². La Naturaleza es la soberana y fuente primera de las muchas naturalezas, como se afirma en el *Comentario al Parménides*, donde se reconoce que parecen traslaparse las naturalezas con las almas irracionales pero se distingue entre ambas, así como entre naturaleza y alma en general⁴³. Para esto, Proclo emplea una imagen muy sugerente, la de una mano y el anillo que porta con el que imprime su sello en la cera: la naturaleza, como el anillo, se adentra en la materia, esto es, en la cera; el alma, como la mano, no lo hace; es continua con el anillo, con el que comparte una dinámica demúrgica, pero es asimismo distinta⁴⁴.

De tal manera, según hemos observado, en la naturaleza convergen múltiples causas a las que corresponderán una serie de naturalezas o niveles de la naturaleza. La causa de la naturaleza

41 Cf. Martijn, 2010, p. 47. Más adelante, afirma Martijn (2010): “Proclus’ concept of nature is the ultimate justification of the efficiency of a transcendent cause, which is capable of informing the material world through nature as its immanent tool. At the same time, the rationality of the processes taking place in this world is guaranteed due to the dependence of nature on its demiurgic origin” (p. 65). Este trabajo se ha beneficiado del estudio exhaustivo de Martijn sobre la naturaleza en la filosofía de Proclo, una referencia obligada sobre el tema.

42 *In Tim.* I, 12, 21-23. Ver Martijn, 2010, pp. 59-60.

43 *In Parm* 820. Respecto a la diferencia entre el alma y la naturaleza en el *Comentario al Timeo*, ver I, 10, 16-21; 10, 24-11, 5 y I, 257, 6-11. Cf. *E. T.* 21 y 111. Ver también Martijn, 2010, pp. 27-35.

44 *In Parm.* 884, 9-18.

universal es el Demiurgo, pero la causa de la causalidad del Demiurgo, digamos, se encuentra en el paradigma, compuesto por las formas, a su vez, modelo de la naturaleza y que, entonces, es naturaleza según la causa (*kat' aitían*) y en un modo super-natural⁴⁵. Sin embargo, vimos también que la fuente última de la Naturaleza está más allá del Demiurgo y el Paradigma, hallándose en la Diosa. En el caso del *Comentario al Parménides*, Proclo parece reconocer una serie de Naturalezas, en cuatro niveles (en orden ascendente): 1) naturalezas individuales (*maternales*); 2) la naturaleza universal como naturaleza de la Tierra; 3) la naturaleza universal como naturaleza de la Luna; 4) la naturaleza universal como naturaleza del universo⁴⁶. Esta concepción de la naturaleza como dependiente de lo inteligible así como teniendo presencia en diferentes niveles metafísicos, determina la estructura del estudio de la naturaleza como consistente en una serie continua de diferentes tipos de filosofía natural, del mismo modo que hay una continuidad entre el ámbito corporal, de la generación, y el ámbito inteligible; es decir, la filosofía de la naturaleza de Proclo consiste en una serie de diferentes disciplinas, con diferentes objetos de estudio y métodos respectivos, hallándose como coronada por la filosofía de la naturaleza teológica. Proclo identifica cuatro fases y tipos filosofía de la naturaleza, cada uno con su propia metodología, si bien hay sobreposiciones: una filosofía de la naturaleza teológica, la cual recurre a la dialéctica (y a la que dedica el libro II del *Comentario al Timeo*); una matemática, la cual recurre al razonamiento analógico (libro III); una empírica (libro IV) y una filosofía de la naturaleza biológica (libro V). Cabe remarcar que, aún en su aspecto superior, la filosofía de la naturaleza teológica, digamos, no abandona nunca el mundo, manteniéndose dentro de los límites que le impone su objeto de estudio. En el caso de las facetas inferiores de la filosofía de la naturaleza de Proclo, estas

45 La naturaleza del universo que el Demiurgo les muestra a las almas no es la naturaleza como tal sino el paradigma, origen y causa de la naturaleza; ver *In Tim.* III, 270, 16-19.

46 *In Parm.* 791, 21-795, 8. Es posible reconocer en la *phýsis* según Proclo, hasta ocho niveles; ver la tabla que presenta Martijn, 2010, pp. 53-54.

las encontramos ilustradas por los *Elementos de física*, siendo una exposición *more geometrico* de la física aristotélica. Se trata de un tratado acerca del movimiento, temática central de la filosofía de la naturaleza aristotélica, que parte de algunos libros de la *Física* (VI y VIII) así como de partes del *De Caelo*.⁴⁷

La concepción de la Naturaleza de Proclo, de gran riqueza, como hemos podido atisbar, nos permite reconocerla como nuestra madre, fuente y sustento de nuestra vida; asimismo con la tierra, con nuestro mundo. La tierra, nuestra nodriza; la primera y más antigua de las divinidades, de acuerdo con arcaicas nociones helenas de las que hace eco el filósofo. Para Proclo, la tierra es un ser vivo. Hay en ella un intelecto, estando compuesta por un alma divina y un cuerpo viviente. La tierra, los cielos, la naturaleza en su totalidad, el universo entero, están vivos; plenos de inteligencia, irradiando belleza y participando del bien. Los platónicos tardo-antiguos son (de los últimos y más grandes) expositores de una asombrosa visión del cosmos como una realidad sagrada; una visión tan piadosa como rigurosa, donde el mundo es un templo divino. Y como servicio ofrecido a las divinidades que lo crearon y que nos crearon, lo estudiamos, pues al conocer acerca de él, conocemos acerca de nosotros; lo contemplamos entonces con genuino interés y asombro.

Bibliografía

- Anonymus (2011). *Prolegomena to Platonic Philosophy* (L. G. Westerink, Trad.). The Prometheus Trust.
- Aristóteles (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Aristóteles (1996). *Acerca del cielo [De Cae.] Metereológicos* (M. Candel, Trad.). Gredos.
- Aristóteles (1998). *Metafísica* (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- Aristóteles (2001). *Física [Phys.]* (U. Schmidt Osmanczik, Trad.). UNAM.
- ChiaraDonna, R. y Trabattoni, F. (Eds.) (2009). *Physics and Philosophy of Na-*

⁴⁷ Aquí dependo en gran medida del análisis de Nikulin (2019, pp. 158 ss.) sobre los *Elementos de física*. Ver también el apéndice que Martijn (2010, pp. 216 ss.) dedica a esta obra en su trabajo.

- ture in Greek Neoplatonism. *Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop (Il Ciocco, Castelvecchio Pascoli, June 22-24, 2006)*. Brill.
- Chlup, R. (2012). *Proclus. An Introduction*. Cambridge University Press.
- Costa Vargas, A. L. (2021). *Time's Causal Power. Proclus and the Natural Theory of Time*. Brill.
- D'Hoine, P. y Martijn, M. (Eds.) (2017). *All from One. A guide to Proclus*. Oxford University Press.
- Gersh, S. (2000). Proclus Theological Methods. The Program of Theol. Plat. I. 4. En A. P. Segonds y C. Steel (Eds.). *Actes du colloque international de Louvain (13-16. Mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink* (pp. 15-27). Leuven University Press-Les Belles Lettres.
- Gerson, L. P. (2002). The Study of Neoplatonism Today. *The Journal of the International Plato Society*, 2. DOI:10.14195/2183-4105_2_2
- Gerson, L. P. (2013). *From Plato to Platonism*. Cornell University Press.
- Linguiti, A. (2009). Physis as Heimarmene: On some fundamental principles of the Neoplatonic philosophy of nature. En R. Chiaradonna y F. Trabattoni (Eds.). *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop* (pp.173-188). Brill.
- Martijn, M. (2010). *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*. Brill.
- Nikulin, D. (2019). *Neoplatonism in Late Antiquity*. Oxford University Press.
- Opsomer, J. (2017). The natural World. En P. D'Hoine y M. Martijn (Eds.) *All from One. A guide to Proclus* (pp. 139-166). Oxford University Press.
- Platón (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (C. García Gual, M. Martínez Hernández e I. Lledó Íñigo, Trad.). Gredos.
- Platón (2001). *Statesman. Philebus. Ion* (H. North Fowler y W. R. M. Lamb, Trad.). Harvard University Press.
- Platón (2005). *Timeo* (C. Eggers Lan, Trad.). Colihue.
- Platón (2005a). *Timaeus [Tim.], Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles* (R. G. Bury, Trad.). Harvard University Press.
- Platón (2010). *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias* (F. Lisi, Trad.). Gredos.
- Platón (2010a). *Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias* (H. North Fowler, Trad.). Harvard University Press.

- Platón (2013). *Lysis. Symposium. Phaedrus* (C. Emlyn-Jones y W. Preddy, Trad.). Harvard University Press.
- Platón (2017). *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo* (C. Emlyn-Jones y W. Preddy, Trad.). Harvard University Press.
- Plotino (2016). *Eneadas III- IV* (Jesús Igal, Trad.). Gredos.
- Proclo (1864). *In Platonis Parmenidem* (V. Cousin, Ed.). Durand.
- Proclo (1903-06). *In Platonis Timaeum commentaria* [*In Tim.*], 3 vols. (Ernst Diehl, Ed.). Teubner.
- Proclo (1966-1968). *Commentaire sur le Timée*, 5 vols. (Festugière, A.-J., Trad.). Vrin.
- Proclo (1987). *Commentary on Plato's Parmenides* (G. R. Morrow y J. M. Dillon, Trad.). Princeton University Press.
- Proclo (1991). *Oráculos Caldeos [Or. Chald.]*. Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Traducción de García Bazán. Gredos.
- Proclo (1992). *The Elements of Theology* (E. R. Doods, Trad.). Clarendon Press.
- Proclo (1968-1997). *Théologie platonicienne* [*Theol. Plat.*], vols. 1-6 (H. D. Saffrey y L. G. Westerink, Eds.). Les Belles Lettres.
- Proclo (1998). *The Commentary to Timaeus*, 2 vols. (Thomas Taylor, Trad.). The Prometheus Trust.
- Proclo (2007). *Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 1, book I: Proclus on the Socratic State and Atlantis* (H. Tarrant, Ed. y Trad.). Cambridge University Press.
- Proclo (2007a). *Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 3, book III: Proclus on the World's Body* (D. Baltzly, Ed. y Trad.). Cambridge University Press.
- Proclo (2008). *Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 2, book II: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation* (D. T. Runia y M. Share, Eds. y Trad.). Cambridge University Press.
- Proclo (2007-2009). *In Platonis Parmenidem Commentaria* [*In Parm.*], Vol. I-III. (C. Steel, Ed.). Oxford University Press.
- Proclo (2009). *Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 4, book III, Part 2: Proclus on the World Soul* (D. Baltzly, Ed. y Trad.). Cambridge University Press.
- Proclo (2013). *Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 5, book IV: Proclus on Time and the Stars* (Baltzly, D. Ed. y Trad.). Cambridge University Press.
- Proclo (2017). *Elementos de Teología* [E. T.]. Sobre la providencia, el destino y el mal (J. M. García Valverde, Trad.). Trotta.

- Proclo (2017a). *Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 6, book V: Proclus on the Gods of Generation and the Creation of Humans* (H. Tarrant, Ed. y Trad.). Cambridge University Press.
- Ramos, E. A. (2006). *De Platón a los neoplatónicos: escritura y pensamiento griego*. Síntesis.
- Reale, G. (1989). *Introduzione a Proclo*. Laterza.
- Reale, G. (1996). *A History of Ancient Philosophy IV. The Schools of the Imperial Age* (J. R. Catan, Trad.). State University of New York Press.
- Reale, G. (2015). Introduzione. En Proclo, *Teología Platónica* (M. Abbate, Trad). Bompiani.
- Redondo Ornelas, J. M. (2015). Proclo. En E. Priani Saisó (Coord.) (2015). *Sobre la Eternidad del Mundo*. Bonilla.
- Redondo Ornelas, J. M. (2020). Henadología y ontología, o los dioses y las formas: la metafísica binaria y erótica de Proclo. *Teoría. Revista del Colegio de Filosofía*, 36, 59-87.
- Remes, P. y Slaveva-Griffin, S. (Eds.) (2014). *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Routledge.
- Romano, F. (1998). *Il neoplatonismo*. Carocci editore.
- Rosan, L. J. (2009). *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*. Prometheus Trust.
- Siorvanes, L. (1996). *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. Yale University Press.
- Steel, C. (2017). Providence and Evil. En P. D'Hoine y M. Martijn (Eds.). *All from One. A guide to Proclus* (pp. 240-257). Oxford University Press.
- Van Riel, G. (2009). Proclus on matter and physical necessity. En R. Chiaradonna y F. Trabattoni (Eds.). *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop* (pp. 231-258). Brill.
- Wilberding, J. y Horn, C. (Eds.) (2012). *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*. Oxford University Press.

NOTAS BIOGRÁFICAS

Étienne Helmer

Profesor titular en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico (USA). Sus trabajos se ocupan principalmente del pensamiento económico, político y social del mundo griego antiguo. Entre sus contribuciones, destacan sobre todo *La part du bronze. Platon et l'économie* (Vrin, 2010), *Épicure ou l'économie du bonheur* (Le Passager clandestin, 2013), *Le Dernier des Hommes. Figures du mendiant en Grèce ancienne* (Le Félin, 2015) y *Diogènes le cinique* (Les Belles Lettres, 2017). Dirección electrónica: etienne.helmer@upr.edu

Jorge Lorca Leiva

Profesor de filosofía, escritor, ensayista, investigador, crítico visual, curador, coordinador editorial, corrector de estilo, *scout* literario, esteta, director en *Fundación Gente de la Calle* y docente en la Escuela de Psicología y en el Instituto de Filosofía Juvenal Dho de la Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH). Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile. Licenciado en Educación y Profesor de Filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE). Tiene además un postítulo en Estética y Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde también se ha desempeñado como docente, y

un postítulo en Dirección Teatral y Artes Escénicas en la Escuela de Teatro de la Universidad de Chile. Se ha adjudicado la beca “Capital Humano Avanzado” para Doctorado Nacional (2011-2015) por la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología, CONICYT, del Gobierno de Chile. Ha sido premiado en la línea de creación-ensayo por el Consejo Nacional de Cultura y las Artes (actual Subsecretaría de las Culturas, las Artes y el Patrimonio del Gobierno de Chile), Fondo del Libro, por el título *La risa de los cínicos, variaciones en torno a la figura del cinismo en filosofía* (2016), y en la modalidad Fondo del Libro y la Lectura, Fomento a la Industria, Apoyo a Ediciones, Libro Único, por el título *Los filósofos cínicos, un modo peculiar de sabiduría antigua* (2023). Tanto su actividad académica como su labor investigativa giran en torno al problema de la conformación de la subjetividad en el estadio actual del capitalismo tardío, centrándose en las consecuencias multiculturales que portan los cambios sociopolíticos y económicos a esfera global frente a la estetización de las mercancías y las relaciones culturales. Sus últimos libros publicados son: *La risa de los cínicos; variaciones en torno a la figuración estética del cinismo* (Ediciones A89, 2021); *Los Filósofos Cínicos, un modo peculiar de sabiduría antigua* (Ediciones A89, 2023); y *Los progresos de la muerte* (Ediciones A89, 2024). Dirección electrónica: jlorcal@ucsh.cl

Víctor Hugo Vásquez Gómez

Docente ocasional de tiempo completo de la Universidad del Valle, Seccional Buga. Miembro del Grupo Ágora del Departamento de Filosofía en la misma institución. Candidato a Doctor en Filosofía (Universidad del Valle), Magíster en Filosofía (Universidad del Valle, 2015) y Licenciado en Filosofía (Universidad del Valle, 2011). Sus áreas de trabajo e investigación son ética y política en la Antigüedad grecorromana, literatura clásica grecorromana, diálogos entre antiguos y modernos. Dirección electrónica: victor.vasquez@correounalvalle.edu.co

Genaro Valencia Constantino

Profesor de Literatura Medieval en la Universidad Panamericana (Méjico). Licenciado en Letras Cristianas y Clásicas por la Pontificia Universidad Salesiana (Roma, Italia), maestro en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), maestro en Filosofía Antigua por la Universidad Panamericana y actualmente cursa el Doctorado en Letras Clásicas en la UNAM. En el marco del Programa de Estudiantes Asociados (2023-2024) del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) desarrolla una investigación doctoral sobre el filósofo estoico Cornuto. Es miembro de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos (2010), de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (2019) y de la Asociación Mundo Novohispano (2023); también es miembro representante de doctorado en el Comité Académico del Posgrado en Letras de la UNAM. Sus líneas de interés consisten en literatura latina, textos jurídicos romanos y filosofía estoica, así como en la recepción clásica en los períodos moderno y novohispano. En 2022 publicó, en coautoría con el doctor Mario Humberto Ruz, el libro *El arzobispado de Guatemala. Documentos sobre su creación (1742-1747)*, una serie inédita de documentos castellanos y latinos con traducción sobre la historia eclesial de la Guatemala colonial, en el Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. En 2023 publicó tres artículos acerca de la filosofía estoica, respectivamente sobre Diógenes Laercio, Cleantes y Séneca, relacionados con el tema de la providencia y el destino, y sus conceptualizaciones particulares según diversos autores y testimonios. Dirección electrónica: gvalencia@up.edu.mx

Óscar Giovanny Flantrmsky Cárdenas

Profesor en la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Filósofo (Universidad Industrial de Santander), abogado (Universidad Industrial de Santander) y máster en Filosofía y Estudios Clásicos (Universidad de Barcelona, España). Doctor en Filosofía (Universidad Industrial de Santander). Líneas de investi-

gación: Filosofía Antigua, Filosofía Política, Filosofía y Literatura. Últimos artículos publicados: Novela gráfica y conflicto armado: *Los once como literatura menor* (2023). *Revista Guillermo de Ockham*, 21(1), 319-335; Juicio reflexionante y republicanismo kantiano: ideas para pensar lo político más allá de la revolución, el dogmatismo o el tradicionalismo (2023). *Revista de Filosofía UIS*, 22(1), 75-92; Protección constitucional al derecho al buen nombre, la honra y la intimidad, en el ámbito de Internet: Análisis de las consideraciones de la Corte Constitucional de Colombia (2022). *Revista jurídica Mario Alario D'Filippo*, 14(28), 217-237; Cómics y Novela Gráfica como Literatura Menor: debates y validez como producto cultural (2022). *Folios*, 55, 3-16; Giordano Bruno y la revolución social, política y teológica de un universo infinito (2022). *Areté, Revista de Filosofía*, 34(1), 49-71. Dirección electrónica: oflancar@correo.uis.edu.co

Ramón Román-Alcalá

Catedrático de Filosofía de la Universidad de Córdoba, director del Departamento de Ciencias Sociales, Filosofía, Geografía y Traducción e Interpretación, y desde 2006 director de la Cátedra de Participación Ciudadana. Ha sido profesor visitante en las Universidades de La Sorbonne (I y IV) y Denis Diderot VII (Paris), Berkeley y Riverside (California), Lecce (Italia) y Faro y Lisboa (Portugal). Estudió Geografía e Historia en la Universidad de Córdoba, Filosofía y Psicología en la de Sevilla, y se doctoró en la Universidad de Granada con un trabajo sobre Pirrón de Élide. Especialista en filosofía helenística y, específicamente, en el escepticismo griego antiguo ha publicado, entre otros, *El escepticismo griego, posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad* (2004); *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia clásica* (2007); *Pirrón de Elis. Un pingüino y un rinoceronte en el reino de las maravillas* (2011); la traducción del Libro IX y X de Diógenes Laercio de *Las vidas de los filósofos más ilustres* (2020-2021); (en colaboración) *La democracia griega y sus intérpretes en la tradición occidental* (2023); y editor y coordinador del libro *Arte y escepticismo* (2023). Es responsable del

Grupo de Investigación Internacional sobre “El escepticismo pirrónico-empírico y el escepticismo académico en su desarrollo histórico” (I+D FFI2012-32989 y FFI2016-77020-P), siendo el creador de una de las páginas web más exitosas, completas y abiertas sobre la historia del escepticismo (<http://www.uco.es/investiga/grupos/philosophical-skepticism/index.html>). Además, en el ámbito del ensayo ha publicado numerosos artículos en prensa diaria (Cua-dernos del Sur) y el libro *La terapia de lo inútil. Una filosofía después del desastre* (3.^a edición aumentada y corregida en 2021). Ha colab-orado en programas filosóficos de la Cadena Ser y en Para Todos la 2 de RTVE. Además, es miembro del *Comité d’Experts des Sciences Humaines* (Paris VII), vocal de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega (S.I.F.G.) y miembro de la *International Association of Greek Philosophy*. Dirección electrónica: fs1roalr@uco.es

Ma. Fernanda Toribio Gutiérrez

Licenciada y maestra en Filosofía por la Universidad Veracruzana (UV). Actualmente estudia el Doctorado en Filosofía moral y Polí-tica en la Universidad Autónoma Metropolitana campus Iztapalapa (UAM-I). Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de los Andes y la Universidad Nacional de Colombia (2015), y en la Universitat de Barcelona (2016). Ha publicado algunos artículos académicos (p. ej. El equilibrio del *no*, 2019) y participado en con-gresos naciones e internacionales (p. ej. *La vida imposible de Pirrón*, Cali, 2018). En el 2014 ganó el premio de la Asociación Filosófi-ca de México por su tesis de licenciatura y en el 2017 la medalla Manuel Suárez Trujillo que otorga la UV por su tesis de Maestría. Esta última daría paso al libro *Las palabras no escritas. Pirrón de Élide*, publicado en la Serie Medea (SB editorial, UaMéx, 2023). En tér-minos generales, sus intereses filosóficos giran en torno al antiintellectualismo moral, el pesimismo antropológico, las posibilidades de expresión no declarativas del lenguaje y las formas no discursivas de expresión filosófica. En el campo de la historia de la filosofía, sus líneas de investigación son el pirronismo temprano y el cinismo. Dirección electrónica: fernanda.toribio@xanum.uam.mx

Marisa Divenosa

Profesora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Magíster y Doctora en Filosofía Antigua por la Université de Provence (Aix-Marseille Université), Francia. Actualmente, docente de Lengua y Cultura Griegas y de Historia de la Filosofía Antigua (FFyL, UBA, y Doctorado en Filosofía, Universidad Nacional de Lanús). Ha participado en numerosos proyectos de temática de lengua, cultura y filosofía clásicas como directora e investigadora (UBA, UNSAM, UNLa). Actualmente dirige el proyecto UBACyT “Perspectivas semánticas, realidad y narrativas en el pensamiento grecolatino” y espera aprobación de “Discurso, realidad y acción: el despertar de una problemática” en el marco de sus actividades investigativas en la UNLa. Como resultado de estas investigaciones ha presentado trabajos en numerosas jornadas, simposios y conferencias (conferencia: “Juego (*paignion*) y engaño (*apáte*) en Gorgias de Leontini” en la *Primera Jornada Interuniversitaria “Filosofía, oratoria y ficción”*, Instituto Nôvoa, UCA, 13 de noviembre 2023; comunicación: “Definition and knowledge: justice and piety in *Euthyphro, Laches and Protagoras*”, en el *Foro di Studi Avanzati “Gaetano Massa”*, Roma, 1-5 de junio 2023; ponencia: “El valor del ónoma en Sexto Empírico. Herencia e innovación”, en *Zetouméne episteme*, jornada en torno a la labor de traducción del Dr. Eduardo Sinnott, Universidad del Salvador, Facultad de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales, 27 y 28 de abril de 2023; comunicación: “Los límites del conocimiento y el *refugiarse en los símiles* (*Sof.* 260 c-d)”, en el *Symposium Platonicum XIII* - Platón, *Sofista*, Athens, Georgia, USA, 18-22 de julio de 2022). Es autora de libros (Platón, *Fedro*: edición y estudio preliminar; Platón, *República*: introducción, traducción y notas, en colaboración con C. Mársico; Platón, *Protágoras*: introducción, traducción y notas; Platón, *Laques y Menón*: introducción, traducción y notas; entre otros) y numerosos capítulos de libros, artículos en revistas especializadas (referadas e internacionales). Dirección electrónica: mgdivenosa@uba.ar / madivenosa@unla.edu.ar

Ignacio Marcio Cid

Nacido en Barcelona en 1980, soy profesor lector de historia de la filosofía antigua en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Me licencié en filología clásica, filología hispánica y filosofía (estas dos últimas con premio extraordinario); poseo un Máster en Enseñanza del Español como Lengua Extranjera, además del Diploma Europeo en Estudios Medievales (Roma). Obtuve el grado de doctor en filosofía con una tesis sobre Epicuro (UB, premio extraordinario de doctorado). De la filosofía antigua, me interesan las helenísticas y la figura de Sócrates, la función terapéutica de lo antedicho, junto a la utilidad interpretativa y la continuidad de los temas y problemas antiguos en la actualidad, al igual que, por último, la innovación educativa-pedagógica. Pertenezco a varios grupos de investigación ligados a la filosofía antigua griega. Realicé estancias en Roma, Heidelberg, Toulouse y Lisboa. En la faceta investigadora, Peter Lang publicó en 2020 una versión revisada de mi tesis doctoral; algunas de mis contribuciones especializadas aparecen como artículos de revistas indexadas, capítulos de libros o bien se presentaron como ponencias en congresos nacionales e internacionales. Dirección electrónica: imarciocid@ub.edu

Estiven Valencia Marín

Docente e investigador de la Universidad Católica de Pereira (UCP) y de la Universidad Tecnológica de Pereira (UTP), Colombia. Licenciado en Ciencias Religiosas, Magíster y Licenciado en Filosofía por la UTP. Miembro de los grupos de investigación sobre el *Fenómeno Religioso* en la línea de *Filosofía y Religión*, grupo *Filosofía y Educación* en la línea de *Filosofía Antigua* y del Centro de Estudios Clásicos y Medievales (CESCLAM-GSP) de Medellín, con intereses en los estudios patrísticos especialmente en los apologetas griegos y latinos, en la filosofía helenística con énfasis en el epicureísmo, y la injerencia de la tradición clásica en el pensar cristiano. Dirección electrónica: estiven.valencia@utp.edu.co

Fernando Gabriel Martin De Blassi

Profesor titular *full time* de Historia de la Filosofía Medieval en el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) y profesor titular de Griego I y de Griego II en la Universidad Gabriela Mistral (Santiago de Chile). Es Doctor en Filosofía, cuya tesis sobre la metafísica de Plotino obtuvo en 2020 el premio de Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Ha sido becario de la Confederación Suiza en dos oportunidades (2016 y 2022) para realizar sendas estancias de investigación en la Université de Fribourg. Sus líneas de investigación se relacionan con la recepción del Liber de Causis en el s. XIII y sus recientes publicaciones son: La posición topológica de Plotino como el comienzo metafísico de la filo-SOPHIA medieval (2022). *Scripta Mediaevalia - Revista de Pensamiento Medieval*, 15(2), 41-73; Plotino y la novedad de su principio metafísico (2021). *Franciscanum*, 63(176), 1-25; Plotino y el problema de la unificación del alma con el principio primero (2020). *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 47, 451-479; La liaison topologique entre Plotin et l’Évangile selon Saint Jean à propos de la métaphysique sur la transcendance absolue (2020). *Patristica et Mediaevalia*, 41(2), 47-69. Dirección electrónica: martindeblassi@ffyl.unccu.edu.ar

Raúl Gutiérrez

Profesor principal del Departamento Académico de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga y magíster en Filosofía e Historia de las Religiones por la Universidad de Friburgo, Alemania. Miembro fundador de la Asociación de Filosofía Antigua (ALFA). Recientemente ha sido elegido presidente de la *International Plato Society* para el período 2025-2028. Es autor de *El Arte de la Conversión. Un estudio de la República de Platón* (2017), *Los símiles de la República VI-VII de Platón* (2003), *Wille und Subjekt bei Juan de la Cruz* (1999), *Schelling: apuntes biográficos* (1990) y de múltiples artículos sobre Platón, Plotino, Meister Eckhart, Nicolás de Cusa. Dirección electrónica: rgtier@pucp.edu.pe

José Manuel Redondo Ornelas

Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y maestro en filosofía de la religión, también por la UNAM y la Universidad de Lampeter (Reino Unido). Desde hace quince años imparte clases de filosofía antigua (Antigüedad tardía, Edad Media y Renacimiento) y de religiosidad griega en la UNAM (Facultad de Filosofía y Letras). Es miembro investigador del grupo *Foro di Studi Avanzati “Gaetano Massa”* así como de la *International Society for Neoplatonic Studies*. Asimismo, colabora con diversos grupos académicos dedicados a la investigación y traducción de textos de filosofía antigua. Recientemente concluyó una estancia posdoctoral de investigación en el Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM) acerca de la recepción que hace Marsilio Ficino, en el Renacimiento italiano, de la filosofía platónica de Proclo, siendo el (neo)platonismo de la Antigüedad tardía su principal tema de investigación. Como resultado de dicha estancia, está próximo a publicarse el libro con el estudio introductorio y la traducción de *Sobre el sacrificio y la magia* de Ficino. Dirección electrónica: joseredondo@filos.unam.mx



Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de noviembre de 2024 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Director de la Editorial Universitaria el MSc. Edison Benavides.

FILÓSOFÍA HELENÍSTICA

En nuestra época, volver a los pensadores helenísticos es altamente fructífero, ya que trataron de modo tan polifacético y fundamental la pregunta por *el puesto del hombre en el cosmos* que pueden ofrecernos modelos de interpretación decisivos en la constelación actual de problemas. Dada la atemporalidad de sus temas y su apelación a la responsabilidad ética y a la agencia del individuo, la filosofía helenística desafía cualquier tipo de clasificación unilateral en una situación histórica concreta. Por ello, este libro invita a cada uno a entregarse a la tarea de llegar a ser lo más sabio y bueno posible. Esto implica no solo redescubrir la filosofía como *forma de vida*, sino sobre todo contribuir a la reconciliación entre ser humano y naturaleza, algo que los pensadores helenísticos lograron con virtuosismo.

ISBN: 978-9942-7308-0-0



9 789942 730800

Jan Kerkmann



filosófica
EDITORIAL