
FILOSOFÍA GRIEGA POSTCLÁSICA

ORÍGENES Y EVOLUCIÓN POLÍTICA DE ATENAS

Los primeros habitantes fueron jonios y, tras la unificación de varias aldeas bajo el mito de Teseo, Atenas evolucionó de una monarquía a una aristocracia y finalmente a una democracia, gracias a reformas de figuras como Dracón, Solón, Clístenes y, sobre todo, Pericles.

Durante el siglo V a.C., bajo el liderazgo de Pericles, Atenas vivió su Siglo de Oro, caracterizado por el florecimiento de la democracia, el arte, la filosofía y la arquitectura. Fue en esta época cuando se construyeron monumentos icónicos como el Partenón, símbolo del esplendor ateniense.

Atenas también jugó un papel crucial en las Guerras Médicas, enfrentándose al Imperio Persa y logrando victorias decisivas como la batalla de Maratón (490 a.C.) y contribuyendo decisivamente en la batalla naval de Salamina (480 a.C.).

Sin embargo, su hegemonía en Grecia se vio desafiada por Esparta en la Guerra del Peloponeso, que terminó con la derrota ateniense en el 404 a.C.

Tras estas victorias, lideró la Liga de Delos, una alianza militar y económica que consolidó su poder en el Egeo.

La rivalidad con Esparta desembocó en la Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.), que terminó con la derrota de Atenas y el fin de su hegemonía.

El periodo clásico ateniense fue cuna de grandes pensadores como Sócrates, Platón y Aristóteles, y vio florecer el teatro, la literatura y las artes.

Aunque Atenas perdió poder político tras la conquista macedónica (338 a.C.), siguió siendo un centro cultural y educativo durante la época helenística y romana.

GRECIA CLÁSICA (480-323 a. C.)

Siglo XI-VIII a.C.: Los griegos se establecieron en las costas de Anatolia debido a la presión migratoria desde el norte de la península balcánica.

Las colonizaciones griegas fueron una serie de fundación de nuevas ciudades y ocupación de territorios fuera de los territorios originales griegos.

Siglo VIII-VI a.C.: Expansión de los griegos por el Mediterráneo y el Mar Negro. Se pueden distinguir dos etapas.

775-675 a.C.: Colonización de Sicilia y la Italia Meridional (Magna Grecia).

675-550 a.C.: Expansión hacia el Mar Negro, Egipto, Cirenaica, Galia e Iberia.

Grecia clásica o Época Clásica (Κλασική εποχή) por antonomasia es el período de la historia de Grecia comprendido entre la revuelta de Jonia (año 499 a. C., cuando termina la Época Arcaica) y el reinado de Alejandro Magno (336-323 a. C., cuando comienza la Época Helenística), es decir, los siglos V y IV a. C.

La Grecia Clásica comenzó con la sublevación de numerosas ciudades jónicas, encabezada por Mileto y apoyada por algunas ciudades de Grecia continental contra el dominio del Imperio Persa. Se trata de una época histórica en la que el poder de las polis griegas y las manifestaciones culturales que se desarrollaron en ellas alcanzaron su apogeo.

- 499-493 a.C. – Revuelta Jónica: levantamiento contra el dominio persa que desencadenó las Guerras Médicas. Jonia, territorio de Anatolia occidental (actual Turquía) fue el lugar de nacimiento de la filosofía griega en Mileto.
- 490 a.C. - Batallas de Maratón: Atenas vence a Persia.
- 483 a. C. – **Anaxágoras** (500-428 a. C.), originario de Clazómenas en Jonia (actual Turquía), es reconocido como el primer filósofo de renombre que se estableció y enseñó en Atenas; fue el primer pensador extranjero en establecerse en Atenas. Enseñó en Atenas durante treinta años, pero se tuvo que exilar al ser acusado de impiedad o irreverencia (*asebéia* – ἀσέβεια) al sugerir que el Sol era una masa de hierro candente y no un dios. Anaxágoras introdujo la noción de *noûs* (νοῦς, 'mente', 'pensamiento', 'inteligencia') como elemento fundamental de su concepción filosófica.
- 480 a.C. - Batallas de Termópilas y Salamina: Grecia resiste la segunda invasión persa bajo Jerjes I.
- 470 a. C. – Nace **Sócrates**.
- 461-429 a.C. - La Edad de Oro de Atenas bajo Pericles: Auge de la democracia, el arte, y la arquitectura.
- 457 a. C. Pericles, estadista ateniense, inicia la Edad de Oro, fue educado por Anaxágoras, quien creía en un Universo dualista y en los átomos.
- 432 a.C. Fin de la "Edad de Oro" de Atenas
- 431-404 a.C. - Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta: Decadencia de la supremacía ateniense.
- 429 a.C. Pericles muere a causa de la Peste de Atenas, posiblemente tifus o peste bubónica.
- 428 a. C. Nace **Platón**.
- 399 a.C. - Ejecución de **Sócrates**: Momento crucial en la filosofía occidental.
- 384 a.C. -Nace **Aristóteles**.
- 347 a.C. Muere Platón, filósofo griego, fundador de la Academia.

- 342 a. C. **Aristóteles**, filósofo griego, comienza a enseñar a Alejandro, hijo de Filipo de Macedonia.
- 338 a. C. El rey Filipo II de Macedonia derrota a Atenas y Tebas en la Batalla de Queronea el 2 de agosto y establece la Liga de Corinto del 338 a. C./337 a. C.
- 336 a. C. Alejandro sucede a su padre, Filipo II, quien fue asesinado por Pausanias de Oréstide.
- 336-323 a.C. - Conquistas de Alejandro Magno: Expansión del helenismo hasta India.

PERÍODO HELENÍSTICO (323-30 a.C.)

ἑλληνισμός (hellēnismós), 'uso de la lengua griega', 'imitación de lo griego', 'carácter griego'. Período de la cultura griega que se inicia con Alejandro Magno, y se caracteriza sobre todo por la absorción de elementos de las culturas de Asia Menor y de Egipto.

- 323 a.C. - Muerte de Alejandro Magno: Inicio del período helenístico y fragmentación de su imperio.
- 322 a.C. - Disolución de la Liga de Corinto; muertes de **Aristóteles** y Demóstenes
- 306-305 - Batalla de Salamina. Antígono y Demetrio son proclamados reyes; Ptolomeo, Seleuco, Lisímaco y Casandro se proclaman reyes.
- 305 a.C. - Fundación de la dinastía Ptolemaica en Egipto por Ptolomeo I.
- 281 a.C. - Batalla de Corupedio: Última batalla de los diádocos, los sucesores de Alejandro.
- 146 a.C. - Destrucción de Corinto. Roma se anexiona Macedonia y Grecia - Conquista romana de Grecia: Grecia se convierte en provincia del creciente Imperio Romano.
- 31-30 - Batalla de Accio. Suicidio de Cleopatra VII; Roma se anexiona Egipto
- 30 a.C. - Egipto se convierte en provincia romana, marcando el fin del período helenístico.

Aunque el helenismo propiamente dicho termina con la batalla de Leucopetra (146 a.C.), a partir de la cual, Grecia se convirtió en una provincia romana, puede extenderse hasta la batalla de Actium (31 a.C.), entre la flota de César Octavio, comandada por Agripa, y la de Marco Antonio y su aliada Cleopatra, frente al golfo de Ambracia y el promontorio de Accio.

La batalla se saldó con la victoria absoluta de Octaviano y la retirada de Marco Antonio y Cleopatra. Augusto conquista Alejandría, quedando Roma constituida en capital política y cultural de Occidente.



Mapa del imperio macedónico de Alejandro Magno y ruta de conquista

PERÍODOS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

La filosofía griega es un periodo de la historia de la filosofía comprendido, aproximadamente, entre el surgimiento de la filosofía occidental en la zona de Jonia a principios del siglo VI a. C. hasta la invasión de Macedonia por los romanos en 149 a. C. En ocasiones también se denomina filosofía clásica o filosofía antigua, si bien ese período puede incluir también la filosofía romana.

La filosofía griega se puede dividir en tres subperíodos:

- a) el de la filosofía presocrática, que va de Tales de Mileto hasta Sócrates y los sofistas,
- b) la filosofía griega clásica (Sócrates, Platón y Aristóteles),
- c) y el período post-aristotélico o helenístico.

A veces se distingue un cuarto período que comprende a la filosofía cristiana y neoplatónica

FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

La filosofía griega se originó en las ciudades griegas del Asia Menor (Jonia), a partir de las primeras reflexiones de los presocráticos, centradas en la naturaleza, teniendo como base el pensamiento racional o logos. El objetivo de los filósofos presocráticos era encontrar el arché, o elemento primero de todas las cosas, origen, sustrato y causa de la realidad o cosmos. La búsqueda de una sustancia permanente frente al cambio, de la esencia frente a la apariencia, de lo universal frente a lo particular será lo que sentaría las bases de las posteriores explicaciones filosóficas.

La filosofía presocrática se caracterizó por una variedad de propuestas distintas sobre cómo entender el mundo y el lugar del hombre en él. A causa de los avances culturales y el intenso contacto con las culturas vecinas, las ciudades del mundo griego comenzaron a criticar a la tradicional concepción mitológica del mundo, y buscaron una concepción alternativa, natural y unificada. El pensamiento de estos primeros *physiologoi* (φυσιολόγοι) solo nos llega a través de escritos fragmentarios y reportes de otros pensadores posteriores.

Los primeros filósofos de este período fueron monistas, en tanto buscaban un único principio o fundamento material de la realidad. Para Tales de Mileto, el primer filósofo según Aristóteles, el agua era esta "materia primordial", basado en el descubrimiento de fósiles de animales marinos tierra adentro y en que el agua es fundamental para la nutrición y el crecimiento de cualquier ser vivo.

Anaximandro, por su parte, consideró que era lo ilimitado o indeterminado (*ápeiron*), a partir de lo cual se van produciendo los opuestos de la naturaleza (en primer lugar, lo frío y lo caliente), mientras que para Anaxímenes la materia primordial era el aire, un principio neutral como el *ápeiron* (ἄπειρον) pero sin carecer de propiedades.

Por otra parte, Pitágoras sostuvo la tesis de que "todas las cosas son números", lo que significa que la esencia y estructura de todas las cosas puede ser determinada encontrando las relaciones numéricas que expresan. Pitágoras sostuvo la novedosa idea de la inmortalidad del alma y de la posibilidad de la transmigración del alma humana después de su muerte a otras formas animales.

Dos grandes presocráticos, iniciadores de la tradición metafísica occidental, fueron Heráclito y Parménides. Heráclito dio cuenta del devenir sensible del universo y postuló la razón (*Logos*) como principio regulador de este devenir, por cuanto unifica los opuestos. La realidad está en perpetuo cambio, cada opuesto tiende hacia su contrario, en un proceso con orden y medida, según el *Logos*. Al modo de sus predecesores, concibió al fuego "siempre vivo" como principio o fundamento del universo, aunque entendiéndolo como una imagen del perpetuo devenir, más que como elemento material constitutivo de todas las cosas.

Por el contrario, para Parménides la realidad es una e inmutable. Existe el Ser, mientras que no existe el no-Ser. Establecido esto, el cambio o devenir resulta imposible si no existe el no-Ser (cuya imposibilidad es lógica). Sus argumentos a favor de esta tesis fueron retomados por Platón para justificar su división de la realidad en dos ámbitos: el ámbito ilusorio del cambio y el ámbito real de la permanencia.

Los atomistas constituyeron la escuela pluralista más importante, con gran influencia en la física post-aristotélica. Sus fundadores, Leucipo y Demócrito, concibieron la realidad compuesta de dos tipos de espacios: uno vacío y uno lleno (la materia).

Este último está compuesto de átomos, que, como su nombre lo indica, son partículas indivisibles. Todas las cosas visibles están compuestas de átomos unidos entre sí debido a sus distintas formas (esferas o garfios). Pero estas

uniones no se producen sino al chocar según movimientos azarosos en el espacio vacío.

FILOSOFÍA GRIEGA CLÁSICA

Con la aparición de los sofistas a mitad del siglo IV a. C., el hombre pasó a ser el centro de las reflexiones filosóficas. Los sofistas se ocuparon en particular de problemas éticos y políticos, como la cuestión de si las normas y los valores son dados naturalmente o son establecidos por los hombres.

Al mismo tiempo, el ateniense **Sócrates** desarrolló y aplicó la mayéutica, un método por el cual conversaba con otras personas y las llevaba por medio de una serie de preguntas a revelar las contradicciones inherentes a sus posturas. Sus manifestaciones de independencia intelectual y su conducta no acomodada a las circunstancias, le valieron una sentencia de muerte por impiedad a los dioses y corrupción de la juventud.

Debido a que Sócrates no dejó nada por escrito, su imagen fue determinada por su discípulo Platón. Sus obras en forma de diálogos constituyeron un punto central de la filosofía occidental.

A partir de la pregunta socrática de la forma «¿Qué es X?» (¿Qué es la virtud? ¿Qué es la justicia? ¿Qué es el bien?), **Platón** creó los rudimentos de una doctrina de la definición. También fue autor de la teoría de las formas o ideas, que sirvió de base a la representación de una realidad con dos partes: el plano de los objetos perceptibles con nuestros sentidos frente al plano de las Formas solo accesibles al intelecto mediante abstracción. Solo el conocimiento de estas Formas nos brinda una comprensión más profunda de la totalidad de la realidad.

Aristóteles, discípulo de Platón, rechazó la teoría de las Formas como una innecesaria «duplicación del mundo». La distinción entre forma y materia es uno de los rasgos principales de la metafísica de Aristóteles. Su escuela comenzó a clasificar toda la realidad —tanto la naturaleza como la sociedad— en los diversos campos del conocimiento, a analizarlos y ordenarlos científicamente. Además, Aristóteles creó la lógica clásica del silogismo y la filosofía de la ciencia. Con esto, estableció algunos de los supuestos filosóficos fundamentales que fueron decisivos hasta la modernidad.

«Aristóteles muere en el 321 a.C. A su muerte la filosofía decae. Toda decadencia filosófica se caracteriza por saber demasiadas cosas y ninguna a fondo. Se encuentra Grecia con una masa de filosofía ingente sobre la cual no tiene más que hacer que poner orden.

Toda decadencia implica una pérdida de la fuerza creadora para relegarse a hacer cuadros sinópticos con lo que los creadores han dejado. Esto acontece en las escuelas de filosofía. De aquí que toda escolástica es ocio y decadencia.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I (1931-1935)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 20]

FILOSOFÍA DE LA ÉPOCA HELENÍSTICA

El auge de la filosofía clásica griega en Platón y Aristóteles coincide con el declive lento del mundo de las polis griegas y el ascenso de los reinos helenísticos tras Alejandro Magno. Grecia comenzó a ser dominada por Macedonia y terminó dominada por Roma.

Por Helenismo se entiende la época que comienza con Alejandro Magno y concluye con Augusto (330-31 a.C.), en la que la cultura griega abandonó su carácter moldeado por la *polis* para, al encontrarse con culturas orientales, evolucionar hacia una cultura global de la época imperial romana.

Posteriormente, en su confrontación con el cristianismo, contribuyó a dar forma a la cultura occidental en su totalidad.

La época helenística es el periodo de la Antigüedad que va desde la muerte de Alejandro Magno en 323 a. C. hasta la conquista romana de Egipto en 30 a. C. Durante este tiempo, el vasto imperio de Alejandro se fragmentó en varios reinos independientes gobernados por dinastías griegas. Las principales dinastías del periodo helenístico fueron:

Dinastía antigónida: gobernó Macedonia y Grecia, fundada por Antígono.

Dinastía ptolemaica (o lágida): gobernó Egipto, fundada por Ptolomeo.

Dinastía seléucida: gobernó Asia Menor, Mesopotamia y Persia, fundada por Seleuco.

Estas tres dinastías surgieron tras la muerte de Alejandro Magno y dominaron los principales territorios helenísticos.

Sus principales características son:

Difusión y fusión de la cultura griega con tradiciones de Asia y África, dando lugar a una cultura nueva y cosmopolita (sincretismo cultural y religioso).

Expansión de la lengua griega y de modelos urbanos y artísticos por el Mediterráneo oriental y Asia.

Gran desarrollo en las artes, la literatura, la filosofía y las ciencias, impulsados por el mecenazgo de los reinos helenísticos.

Aparición de nuevas ciudades y centros culturales, como Alejandría.

El término "helenístico" alude a la influencia griega más allá de Grecia, y distingue esta etapa de la Grecia clásica anterior.

La filosofía helenística es el período de la filosofía griega que va desde la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.) hasta la invasión de Macedonia por los romanos (148 a. C.). Las ciudades griegas pierden su independencia y Atenas su hegemonía comercial, política y en menor medida la cultural. A las ciudades-Estado suceden las monarquías helenísticas. Hay una situación continua de inestabilidad política. Se acentúan las diferencias entre clases sociales.

En la transición del siglo V a. C. al siglo III a. C., tras la muerte de Aristóteles y la decadencia de las polis, las guerras entre los reyes helénicos por suceder a Alejandro Magno volvieron la vida problemática e insegura.

Surgieron entonces en Atenas dos escuelas filosóficas que, en una clara oposición a la Academia platónica y al Liceo aristotélico, pusieron la salvación individual en el centro de sus preocupaciones.

Se suele incluir en este período a las diferentes escuelas posteriores, como los peripatéticos, los escépticos, los cínicos, los epicúreos y los estoicos, todos ellos preocupados principalmente por cuestiones éticas, pero por ello mismo también, necesariamente, por los problemas del conocimiento.

Para **Epicuro** y sus seguidores, por un lado, así como para los **estoicos** alrededor de Zenón de Citio, por otro lado, la filosofía servía principalmente para alcanzar con medios éticos el bienestar psicológico o la paz. Mientras tanto, los seguidores del **escepticismo** pirrónico negaron la posibilidad de juicios seguros y de conocimientos indudables.

Plotino, en el siglo III d. C., transformó la teoría de las Ideas de Platón para dar lugar a un neoplatonismo. Su concepción de la gradación del Ser (del "Uno" a la materia) ofreció al cristianismo una variedad de enlaces y fue la filosofía dominante de finales de la Antigüedad.

ORIGEN Y FORMACIÓN DE LA POLIS GRIEGA

La polis, o ciudad-estado (πόλις – pólis –, plural πόλεις – póleis), fue la unidad política fundamental de la antigua Grecia. Su surgimiento se sitúa entre los siglos VIII y VII a.C., durante la llamada época arcaica, como resultado de un proceso de agregación de aldeas y núcleos de población, fenómeno conocido como sinecismo (synoikismós – συνοικισμός), que unificó el núcleo urbano y su entorno rural.

El origen de la polis se encuentra en la unión de los oikos (casas), que eran clanes familiares gobernados por un basileus (monarca). Con el tiempo, varios oikos decidieron aceptar una autoridad única para resolver conflictos y administrar los intereses comunes, lo que llevó a la creación de las primeras poleis en el siglo VIII a.C.

En sus orígenes, las poleis se asentaron muchas veces sobre antiguas ciudadelas micénicas y se estructuraron en torno a una acrópolis (ciudadela elevada) y un ágora (plaza central), rodeadas de campos de cultivo y pastoreo, y a menudo cerca del mar, lo que facilitaba el comercio y la comunicación con otras regiones. La polis estaba compuesta por una zona urbana (asty) y una zona rural (chora), lo que garantizaba su autosuficiencia.

El concepto de ciudadanía nació en las poleis, diferenciando entre ciudadanos con derechos políticos, metecos (extranjeros residentes sin derechos políticos) y esclavos. La polis fue el marco esencial donde se desarrolló la civilización griega hasta la época helenística y la dominación romana.

En la Época Clásica (490-323 a.C.), las poleis alcanzaron su máximo esplendor, con avances en filosofía, arte y política. Sin embargo, los conflictos internos y las guerras externas, como la Guerra del Peloponeso, debilitaron muchas ciudades-estado. Finalmente, con la llegada de Alejandro Magno y la expansión del Helenismo, la polis perdió su independencia y quedó bajo el dominio de grandes imperios.

Este proceso fue impulsado por cambios sociales, económicos y políticos, como el aumento de la población y el crecimiento económico, que exigieron una organización política más estructurada para gestionar recursos y garantizar la seguridad de las comunidades.

Cada polis era políticamente independiente, con sus propias leyes, instituciones, ejército y, en muchos casos, moneda. La ciudadanía era exclusiva: solo los nacidos de padres ciudadanos podían participar plenamente en la vida política, quedando excluidos extranjeros, esclavos, mujeres y menores.

En sus inicios, la mayoría de las poleis estaban gobernadas por un basileos (rey), que ejercía funciones militares, religiosas y judiciales. A partir del siglo VII a.C., muchas poleis sustituyeron la monarquía por oligarquías, donde el poder recaía en asambleas de los eupátridas (familias aristocráticas). Con el tiempo, surgieron otras formas de gobierno, como:

Tiranía: poder en manos de un solo individuo que tomaba el control, a menudo apoyado por sectores populares.

Democracia: especialmente desarrollada en Atenas, donde los ciudadanos participaban directamente en la toma de decisiones.

Oligarquía: gobierno de unos pocos, generalmente las familias más ricas.

Monarquía: en casos como Esparta, donde coexistían dos reyes con funciones militares y religiosas.

Las poleis también formaban alianzas (anfictiónías, simaquías, koinón) para defenderse de amenazas externas o perseguir intereses comunes.

La reflexión filosófica sobre la vida en la polis, su organización y el papel del ciudadano, fue clave en el desarrollo del pensamiento racional y crítico que caracteriza a la cultura griega.

La estructura de la polis griega y su funcionamiento sentaron las bases de la civilización occidental, destacando la importancia del ciudadano y la vida pública, y dando origen a conceptos como democracia, ciudadanía y política.

EL HELENISMO Y LA DESAPARICIÓN DE LA POLIS GRIEGA

La historia de Grecia había demostrado cumplidamente su incapacidad para constituir una unidad política de cualquier especie. Su sistema de ligas, cien veces rotas por los celos y envidias de sus miembros, sus rivalidades enconadas, sus odios de razas, a pesar de ser todos hermanos en su origen, las disputas entre partidos, las enemistades personales, las contiendas entre aristocracia y democracia, habían convertido en el módulo de la vida griega. Ni el odio común al extranjero ni el peligro cien veces compartido se sucumbir ante

fuerzas extrañas habían conseguido la unión entre los griegos. Hasta que Macedonia asumió el papel de aglutinador de estas fuerzas convergentes.

En el 338 a.C., Filipo de Macedonia derrotó en Queronea a la liga panhelénica encabezada Tebas y Atenas, y estatuyó una nueva liga cuya capital fue Corinto. Filipo fue asesinado en el año 336 a.C. Su hijo Alejandro Magno se adueñó rápidamente de toda Grecia, extendiendo sus conquistas por Egipto y el Oriente.

Alejandro creó un vasto imperio con la intención de integrar en él en plano de igualdad a helenos y bárbaros. Este ideal era totalmente incomprensible para la mentalidad griega clásica y tradicional, sobre todo para su maestro Aristóteles que siempre lo consideró absurdo.

Este ideal cosmopolita contrastaba con las ideas políticas expuestas por Platón en su *La República* (Πολιτεία) y *Leyes* (Νόμοι), y por Aristóteles en su *Política* (Πολιτικά). Por obra de Alejandro, el mundo griego pasó de la multiplicidad de ciudades independientes a la unidad de un gran Imperio territorial, el efímero Imperio macedónico, pronto roto en los reinos de los Diádocos, pero que mantuvo desde entonces la idea de la monarquía de gran extensión, sin volver a la atomización de las ciudades.

Durante algún tiempo subsistió todavía una cierta idea de la unidad imperial tal como la había concebido Alejandro Magno. Pero pronto estalló la guerra lámica (de Lamia), entre Atenas y Macedonia. Los atenienses, aliados a los etolios, locrios y focios, obtuvieron algunos éxitos iniciales. Pero al fi fueron derrotados por Antípatro (322). Demóstenes se envenenó para no caer prisionero de sus enemigos, y los demás jefes democráticos tuvieron que huir.

Sobrevinieron las luchas entre los Diádocos (διάδοχοι – diadokói: 'sucesores'), los generales de Alejandro Magno que, tras su muerte en el 323 a.C., se disputaron el control de su vasto imperio.

Este conflicto llevó a una serie de guerras y pactos que fragmentaron el dominio macedonio y dieron origen a los reinos helenísticos, los Epígonos ("Ἐπιγονοί" (Epígonoi, 'nacidos después' o 'descendientes'), reyes que sucedieron a los diádocos, los generales de Alejandro Magno que se repartieron su imperio tras su muerte. A diferencia de los diádocos, los epígonos no intentaron restaurar el imperio de Alejandro en su totalidad, sino que se enfocaron en consolidar los reinos helenísticos y preservar la cultura griega.

Al final el poderío romano acabaría por prevalecer sobre todos. Los romanos derrotaron a Felipo V de Macedonia en el 197 y finalmente en el 146. La sombra de libertad que habían dejado a Atenas acabó de perderse definitivamente en el año 86 a.C., en que Sila la castigó duramente, a causa de su alianza con Mitrídates.

Atenas pierde definitivamente su supremacía política, quedando a merced de las turbulencias exteriores. Grecia quedó despoblada y empobrecida. Atenas pierde la supremacía comercial, que pasa a Alejandría, fundada en el año 331 a.C. por Alejandro Magno en la costa mediterránea de Egipto, en la desembocadura del Nilo. Alejandría se convirtió rápidamente en un centro cultural y comercial del mundo antiguo. Alejandro había diseñado su estructura básica antes de

continuar su conquista de Persia. Atenas conserva su supremacía cultural, pero comienza a compartirla con Alejandría, Pérgamo, Rodas, Antioquía, Pella, Mileto, Éfeso y Siracusa.

El helenismo es un término acuñado por el historiador alemán Johann Gustav Droysen en el siglo XIX. En su obra *Historia del Helenismo* (1836), Droysen utilizó este concepto para describir la difusión de la cultura griega tras las conquistas de Alejandro Magno y la fusión con tradiciones orientales.

El helenismo constituyó una profunda revolución, que trastornó el régimen social y las ideas y costumbres de la Grecia clásica. Desaparece la *polis* tradicional, que había inspirado la *República* de Platón y la *Política* de Aristóteles y los ideales de la filosofía de la época clásica griega.

Se amplía el horizonte geográfico, se difunde el sentido del ecumenismo y del cosmopolitismo. Ya no habrá diferencia entre griegos y bárbaros, griegos y "metecos". Los griegos llamaban βάρβαρος (bárbaros) a los extranjeros que no hablaba griego. Los griegos consideraban que el habla de estos pueblos sonaba como un balbuceo incomprensible, de ahí la onomatopeya bar-bar.

Sin embargo, durante la época helenística, tras las conquistas de Alejandro, se impuso la lengua griega como 'lengua común' o *koiné* (ἡ Κοινὴ γλῶσσα), una evolución del ático, enriquecido con aportaciones de las distintas lenguas que se hablaban en el vasto territorio del imperio alejandrino, como uso general en todo el mundo helénico. A esta lengua también se le ha llamado a veces griego helenístico.

La *koiné* podía ser utilizada en lugares tan dispares que abarcan desde Roma hasta Egipto, e incluso algunos enclaves en la India, conviviendo con lenguas autóctonas como el arameo en Siria, el copto en Egipto o con el latín, esta última la lengua de los militares y funcionarios en Occidente.

En la *koiné*, el ático constituye el elemento base, con ciertas influencias de otros elementos como el jónico en la forma y construcción de la frase. Se distinguen distintos tipos, entre ellos la *koiné* egipcia, conocida gracias a los papiros de la *Biblia de los Setenta* y la *koiné* literaria, en escritores como Polibio. También es la lengua del *Nuevo Testamento*, con una importante aportación de préstamos léxicos de las lenguas semíticas –el arameo y el hebreo–, principalmente.

«Desde tiempos primordiales, los órdenes de las *poleis* han estado en competencia y tensión entre sí. En el momento en que la filosofía aparece, estas estructuras ya no garantizan formas de vida vinculantes ni siquiera en su interior.

Encontramos este conflicto expresado en la forma clásica de confrontación, practicada no solo por ciudades, sino también por clases representadas por ellas, en la Guerra del Peloponeso, en la lucha entre Atenas y Esparta: el intento de una aristocracia de resistirse frente a una democracia comercial, marítima y de comercio ultramarino que la sustituye; y, a su vez, el esfuerzo por construir un auténtico imperio, por convertirse en una potencia imperialista que ni siquiera busca disimular sus ambiciones.

La armonía de la *polis* ya no está intacta en ningún momento y, de hecho, nunca lo estuvo. Justo en el instante en que la *polis* realmente ha fracasado, Platón promueve la creencia en su integridad: en que aún tiene significado para la renovación de la vida. Es, por tanto, una despedida, en realidad ya un anacronismo, porque lo que define la edad de oro, la época de Pericles, es la invocación de una *polis* moribunda como su expresión más poderosa.

En esta época, los primeros que pasan a la historia bajo el nombre de "filósofos griegos" ya han muerto, y nos encontramos ante la generación tecnológica perfecta. Una tecnología que se opone al procedimiento tecnológico del mito.

Los movimientos de protesta (sofistas, cínicos y cultos místéricos) se rebelan contra esta filosofía desde la perspectiva de la tecnología.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 160-161]

PRECURSORES SOCRÁTICOS DE LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA

Sócrates participó como soldado en la Guerra del Peloponeso, donde se destacó en varias ocasiones (431-430, 424). Durante el régimen de los tiranos (404-403), se opuso a las acciones del gobierno, pero en 399, bajo la democracia restaurada, fue acusado de desprecio a los dioses del Estado y de corrupción de la juventud. Detrás de esta acusación también había motivos políticos y personales, entre ellos el hecho de que algunos miembros del régimen tiránico habían sido sus alumnos.

Por ejemplo, Alcibíades, con quien Sócrates había tenido una relación cercana. Alcibíades, un joven aristócrata ateniense, fue discípulo de Sócrates y se menciona en varios diálogos de Platón, especialmente en *El Banquete*, donde Alcibíades expresa su admiración por Sócrates. Se dice que Sócrates salvó la vida de Alcibíades en la batalla de Potidea en 432 a. C. A pesar de su amistad, Alcibíades llevó una vida política y militar turbulenta, cambiando de lealtades entre Atenas, Esparta y Persia.

Platón presenta a Alcibíades como el alumno más brillante de Sócrates, aunque será, con el correr de los tiempos, la ruina de Atenas. En el juicio al que es sometido, Sócrates debe refutar el intento de culparlo por los crímenes de sus exdiscípulos, incluyendo a Alcibíades. Por eso, declara en la *Apología*: "Nunca he sido el profesor de nadie".

La actitud audaz e intransigente mostrada por Sócrates durante el juicio pudo haber contribuido a que se le condenara a muerte. Rechazó la oferta de sus amigos para ayudarlo a huir y aceptó su sentencia sin quejarse, bebiendo la copa de cicuta. Así, se convirtió en uno de los primeros de los escasos «mártires» intelectuales. Sócrates murió a la edad de 70 años.

EL JUICIO DE SÓCRATES

Sócrates fue enjuiciado y condenado por los tribunales del gobierno democrático de Atenas bajo las acusaciones de corromper a los jóvenes, falta de creencia en

los dioses y tratar de introducir otros nuevos, aunque el cargo público (*graphé*) establecido oficialmente en su contra fue el de impiedad (*asebéia*)

El término *asebéia* ('impiedad') se usaba en la antigua Grecia para referirse a la falta de respeto hacia los dioses, la profanación de objetos sagrados o incluso la falta de respeto hacia los padres y antepasados muertos. Era considerado un delito en Atenas y podía conllevar castigos severos, como multas, exilio o incluso la pena de muerte. La mayor parte de los juicios oficiados por este motivo provinieron de Atenas.

Griegos, principalmente filósofos, que fueron acusados de *asebéia*, de impiedad: Anaxágoras (absuelto o exiliado), Alcibíades (condenado a muerte, pero huyó), Sócrates: juzgado y condenado a muerte en 399 a. C., Aristóteles (huyó antes del juicio), Teofrasto, Protágoras (condenado a muerte o exilio).

El método socrático era imitado con frecuencia por los jóvenes atenienses, trastornando en gran medida el orden social y los valores morales ya establecidos. Incluso pese a que el mismo Sócrates luchó por Atenas y abogó a favor de la obediencia a las leyes, al mismo tiempo criticó la democracia, especialmente la práctica ateniense de elecciones de grupo, ridiculizando que en ningún otro oficio podía una persona ser elegida de esa forma.

Esta crítica aumentó la suspicacia de los demócratas, en especial cuando sus allegados eran descubiertos como enemigos de la democracia. Alcibíades traicionó a Atenas en favor de Esparta (aunque el hecho fue seguramente una cuestión de necesidad más que ideológica), mientras Critias, su exdiscípulo, fue uno de los líderes de los Treinta Tiranos (la oligarquía pro espartana que gobernó Atenas durante algunos meses, tras su derrota en la guerra del Peloponeso), a pesar de que también hay registros de su enemistad.

Sumado a todo esto, Sócrates mantenía una visión particular en cuanto a la religión. Realizó varias referencias a su espíritu personal, o *daimon*, aunque afirmó explícitamente que nunca se le había impuesto, sino que le advertía sobre varios acontecimientos posibles.

Muchos de sus contemporáneos sospechaban del *daimon* de Sócrates, considerándolo un rechazo a la religión del Estado. En general, se ve al *daimon* de Sócrates como algo similar a la intuición. Además, Sócrates decía que vivir las virtudes era más importante que el culto dado a los dioses.

Los antiguos atenienses no le dieron al juicio de Sócrates el carácter icónico que posee hoy en día. Atenas acababa de atravesar un período complicado, donde un grupo pro espartano designado como los Treinta Tiranos había derogado la democracia en su búsqueda por imponer un gobierno oligárquico.

El pueblo no veía como coincidencia el hecho de que Critias, el líder de los Tiranos, hubiera sido uno de los discípulos de Sócrates. Sus amigos procuraron disculparse, pero la visión de Atenas seguramente haya sido la expresada por el orador Esquines algunos años después, cuando, durante una disertación, escribió: "¿Acaso no condenaron a muerte a Sócrates el sofista, compañeros ciudadanos, porque se demostró que había educado a Critias, uno de los Treinta que derribaron la democracia?"

EL MÉTODO SOCRÁTICO – LA MAYÉUTICA

Método socrático o mayéutico: Método de alumbrar, mediante el diálogo con el alumno, nociones que este posee sin saberlo. Mayéutica (μαιευτικός maieutikós – 'perito en partos'; μαιευτική - maieutiké – 'técnica de asistir en los partos').

Se había puesto de moda la idea de que no existía ninguna verdad superior a la que pudieran referirse las diversas opiniones humanas sobre la naturaleza del mundo. Esta era, sobre todo, la postura de los sofistas.

El orden político y moral estaba en proceso de disolución, y en medio de este cambio surgió la noción de que no existía un criterio objetivo ni para el conocimiento verdadero ni para la acción correcta (Protágoras y Gorgias).

Sócrates no estaba de acuerdo con esta idea, pero no intentó simplemente afirmar lo contrario. En sus diálogos, permite que sus interlocutores planteen cualquier tesis sin contradecirlos. De hecho, Sócrates no busca defender ninguna afirmación en particular; él solo adopta el papel de interrogador.

Se compara a sí mismo con una partera (el oficio de su madre): no puede dar a luz pensamientos propios, pero domina el arte de ayudar a otros a "dar a luz" los pensamientos que llevan dentro. Sócrates también se comparó con un tábano, que estimula a Atenas como un caballo, de modo que pueda despertar de su sueño.

El objetivo del método socrático es refutar a un oponente utilizando sus propias premisas. Sócrates procedía de la siguiente manera:

Sócrates se va a la plaza pública de Atenas y se encuentra con un general ateniense y le pregunta: ¿qué es la valentía?, ¿qué es ser valiente? Tú eres general del ejército ateniense, tienes que saber qué es la valentía. El general: la valentía consiste en atacar al enemigo y en no huir jamás.

Sócrates le hace ver que muchas veces en las batallas los generales mandan al ejército retroceder para atraer al enemigo a una determinada posición y en esa posición echársele encima y destruirlo. El general rectifica: tienes razón, así es. Y da otra definición. Y sobre esta segunda definición, Sócrates ejerce su crítica interrogante y pide otra nueva definición.

Y así, a fuerza de interrogaciones, hace que la definición primeramente dada vaya atravesando por sucesivos mejoramientos, por extensiones, por reducciones, hasta quedar ajustada lo más posible, sin llegar nunca a ser perfecta.

Ninguno de los diálogos de Sócrates que reproduce Platón consigue llegar a una solución satisfactoria, sino que se interrumpen, quiere decir, que hay que seguir preguntando sin llegar nunca a la última y definitiva definición. Este método socrático de la interrogación fue perfeccionado por Platón convirtiéndolo en lo que él llama método dialéctico o dialéctica.

Durante este proceso de preguntas y respuestas, se hace evidente: sin darse cuenta, el oponente ha asumido afirmaciones que son incompatibles con su propia definición. El interlocutor ha demostrado que su postura no es coherente,

y Sócrates sostiene que él lo único que sabe es que no sabe nada. Cuando Sócrates dice que no sabe nada, significa que ha desenmascarado todas las opiniones que normalmente se presentan como conocimiento. En este sentido, sabe más que la mayoría.

El método socrático sirve para refutar ideas erróneas. No las refuta de manera universalmente válida, sino siempre utilizando premisas y formas de razonamiento que han sido aceptadas de manera más o menos acrítica por su interlocutor.

Según Aristóteles, Sócrates practicó la inducción, a fin de hallar los conceptos universales y las definiciones para expresar la esencia de una cosa. Pero nada autoriza a pensar que Sócrates hacía responder esos conceptos a realidades ontológicas. Lo más probable es que ni siquiera llegara a plantearse la cuestión del verdadero fundamento del universal y que sus conceptos no pasaran de ser ideas más o menos generales o comunes, que creía innatas en la conciencia de cada hombre.

Sócrates, además de la inducción, practicaba la deducción. Pero solo para hacer aplicaciones prácticas de los principios generales de conducta a los casos particulares, sin alcanzar la amplitud que Aristóteles le señalará en su teoría del raciocinio como constitutivo de la ciencia.

SÓCRATES Y LA ÉTICA

Sócrates se limitó deliberadamente al campo moral. Ante de Sócrates ya existía en Grecia la preocupación moral: Pitágoras, Teogonis, Focílides, Solón y en los apotegmas de los Siete Sabios de Grecia. Sócrates no es el fundador de la ciencia moral o el inventor de la razón práctica, como sostiene algunos autores.

La formulación del bien concebido como una realidad absoluta, trascendente y subsistente es obra de Platón. Sócrates no tuvo nunca un concepto claro ni llegó a dar una definición precisa del Sumo Bien. Su Moral carece de finalidad trascendente (naturalismo). La característica fundamental del bien en Sócrates es la utilidad (ὠφέλεια – ofelía – ‘ayuda’, ‘beneficio’). No hay “bien que no sea bien para alguna cosa. Lo que es útil es bien para aquel que le es útil” (*Mem.* I y IV). Lo bueno y lo útil se identifican.

Jenofonte representa a Sócrates en los *Memorables* dando enseñanzas de Eutidemo: es necesaria la templanza, porque la separación del deseo y del goce hace aumentar el deseo, y esto hace más agradables las satisfacciones de comer, beber, dormir, etc. En *Protágoras* identifica el bien con lo agradable y el mal con lo desagradable.

Típicamente socrático es su insistente llamamiento a la interioridad, invitando al hombre a reflexionar sobre sí mismo. A la pretenciosa omnisciencia de los sofistas, Sócrates opone su “solo sé que no sé nada”: “Dichoso yo si supiera lo que otros no vacilan en creer que saben. ¡Cómo podría enorgullecerme! Pero no sé nada, atenienses que me escucháis, no sé nada, y ante vosotros me presento desnudo y sin los adornos de una mentirosa certeza” (*Apol.* 20e).

Pero esta actitud socrática de pretender no saber nada, le blinda de cometer errores, como todos los mortales. Es una actitud de supremacía sobre los que, con esfuerzo, intentan adquirir conocimientos. "Yo no sé nada", dice el testigo ante el juez para no ser implicado en un delito.

Por el conocimiento propio llegamos a conocer nuestro verdadero bien, de lo cual se derivarán las normas universales válidas de conducta. El autoconocimiento no tiene en Sócrates el sentido de la famosa máxima griega "Conócete a ti mismo" ("Gnōthi seautón" – Γνώθι σεαυτόν), que estaba inscrita en el templo de Apolo en Delfos y significaba: "aprende a conocer tu limitación, para no intentar superarla, sabiendo que eres un hombre y no un dios".

«El 'gnothi sauton' (Conócete a ti mismo) significa reconocer cuán impotente eres frente a los dioses. En este sentido, es completamente lógico que Sócrates afirme que al menos sabe que es impotente, mientras que los demás son aún más ignorantes que él, porque carecen de este conocimiento.

Su 'sabia ignorancia' es, por lo tanto, más profunda: está más ajustada a la realidad y a la posición que ocupa el ser humano ante de su verdad.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 175]

LA VIRTUD O "ARETÉ" (ἀρετή)

La virtud, la "areté" (ἀρετή) significa 'excelencia' o 'perfección en el cumplimiento de una función o propósito'. La "areté" no solo se refería a la moralidad, sino también a la habilidad y el éxito en cualquier ámbito de la vida. En la filosofía clásica, especialmente en la obra de Platón y Aristóteles, la areté estaba estrechamente ligada a la ética y el desarrollo del carácter. Aristóteles la consideraba el resultado de hábitos virtuosos que conducen a la felicidad y la plenitud humana.

En la Grecia antigua, la "areté" también tenía un significado heroico: los guerreros, como Aquiles, buscaban alcanzar la excelencia en combate, mientras que los ciudadanos debían cultivar virtudes como la valentía (andreía – ἀνδρεία), la moderación (sophrosyne – σωφροσύνη) y la justicia, la rectitud (dikaiosyne – δικαιοσύνη).

La virtud es la sabiduría práctica, aunque reciba diversas denominaciones conforme a los objetos sobre que versa: se llamará *piedad* cuando se trata de las relaciones del hombre con los dioses (eusebeía – εὐσέβεια – reverencia y devoción hacia los dioses, así como a la conducta moral y respetuosa en la vida cotidiana); *justicia* cuando regula las relaciones del hombre con otros hombres (dikaiosynē – δικαιοσύνη – la virtud de actuar de manera justa y equitativa, tanto en el ámbito legal como en el moral); *fortaleza* cuando versa sobre las cosas que requieren esfuerzo para triunfar en los obstáculos (ischys – ισχύς – fuerza o poder físico y mental, la capacidad de resistir y superar obstáculos); *templanza* cuando modera los apetitos sensitivos (sophrosyne – σωφροσύνη – 'moderación', 'autocontrol', 'prudencia').

Según Ortega y Gasset, la idea griega de virtud ("areté") significa precisamente 'autenticidad', es decir, 'capacidad efectiva' o simplemente 'efectividad' para algo, ser en plena realidad lo que es. Todo lo viviente tiene su *areté*, su *virtud*, a saber, su *modo primario* de ser. Platón habla muy frecuentemente de lo que tiene "más ser" y de lo que tiene "menos ser".

La expresión "eû práttein" (εὖ πράττειν) en griego antiguo significa 'actuar bien' o 'hacer lo correcto'. Se relaciona con la idea de llevar a cabo acciones de manera virtuosa y eficaz, y aparece en la filosofía aristotélica como parte de la búsqueda de la eudaimonía ('felicidad', 'bienestar', 'vida buena', no 'buena vida' en sentido hedonista).

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles menciona que la felicidad se identifica con "eû zên kai eû práttein" (εὖ ζῆν καὶ εὖ πράττειν - 'vivir bien y actuar bien'), lo que implica que la vida buena no solo depende de la virtud, sino también de la correcta ejecución de las acciones.

La virtud puede enseñarse lo mismo que se enseña la ciencia. Esta convicción de Sócrates se revela en su actividad educadora, aun cuando se resistía a ser llamado maestro de virtud. Sin la educación las mejores disposiciones naturales no logran desarrollarse ni llegar a dar buenos frutos.

Al griego no le costaba trabajo comprender que el entendimiento aprehendiera la verdad. Pero sí que fuera posible el error. El no-ser no se puede conocer, decía Parménides. El que ve el ser no puede menos de conocerlo. La razón no se puede equivocar. "¿Hay una opinión falsa y otra verdadera? Sí. Pero ¿hay una ciencia falsa y otra verdadera? No" (*Gorgias* 454d).

Areté (ἀρετή) en la Antigua Grecia se refería a la excelencia en cualquier ámbito, ya fuera físico, intelectual o moral. Para los griegos, alcanzar la *areté* significaba cumplir con el propósito más elevado de la existencia, lo que se vinculaba con la virtud, la sabiduría y el heroísmo.

Virtus (de *vir*, 'hombre', 'varón', 'marido', 'soldado', 'persona importante', 'héroe') en la tradición romana tiene connotaciones de un conjunto de cualidades propias de la condición física y moral del varón, como valor, virilidad, excelencia, coraje, valentía, carácter, mérito o energía.

También vida familiar (familia romana, *pater familias*) y anteposición del bien común (*res publica*) sobre el propio. Tenía un significado más centrado en la moralidad y el deber cívico. Para los romanos, la *virtus* era clave en la construcción del carácter y el mantenimiento del orden social.

A LA BÚSQUEDA DEL "VERDADERO" SÓCRATES

Se han dado varias interpretaciones importantes acerca de la persona y la obra de Sócrates. La mayoría de los historiadores coinciden en que Sócrates existió y fue una figura influyente en la Atenas del siglo V a.C.

Sin embargo, muchos detalles de su vida, anécdotas y frases célebres se han transmitido a través de relatos de sus seguidores, lo que ha dado pie a una "bruma legendaria" en torno a su figura.

Es prácticamente imposible determinar con certeza cuánto de lo que sabemos corresponde al verdadero Sócrates y cuánto es producto de la imaginación o idealización de sus discípulos.

Hoy es prácticamente imposible dilucidar cuánto de verdadero sabemos de este hombre y qué porcentaje de hechos, anécdotas y citas han de atribuirse a la imaginación de sus múltiples seguidores."

Sócrates fue un personaje histórico real, pero gran parte de lo que se conoce sobre él está envuelto en leyenda y reconstrucción filosófica. Su vida y enseñanzas han sido transmitidas y transformadas por sus discípulos, de modo que la línea entre historia y mito es difusa e inseparable.

La imagen que la historia ha presentado de Sócrates no siempre clara. Las tres fuentes más directas de que disponemos que describen al personaje difieren en muchos aspectos. Parece que los primeros diálogos de Platón reproducen con mayor fidelidad las conversaciones socráticas, aunque en ciertas ocasiones suena a demasiado idealizada.

La imagen que ofrece Jenofonte en sus *Memorabilia* coincide en muchos elementos con la de Platón, pero difieren en muchos otros. Es la imagen de un sabio que identifica la virtud con el saber. La imagen de Aristófanes (*Las Nubes*) es caricaturesca, pero algo de verdad tiene que tener, si no, los espectadores no hubieran reconocido en el personaje a Sócrates.

Para algunos autores, la imagen que da Jenofonte de Sócrates es de origen cínico, equivalente al ideal del sabio que da Antístenes. Para Antonio Tovar, Sócrates fue un genio lleno de violentas contradicciones. Otros consideran que tanto el Sócrates de Platón como el de Jenofonte es una figura legendaria, fruto de las discusiones políticas en Grecia.

El hecho de que Sócrates haya podido dar origen a tan diversas formas de pensamiento como el platónico, el cínico, megárico, estoico, y de que muchas escuelas posteriores reclamaran a Sócrates como antecesor suyo, contribuye aún más a la confusión.

Nietzsche tenía una visión crítica de Sócrates, considerándolo un símbolo de la decadencia de la cultura griega. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche argumenta que Sócrates representaba un exceso de racionalidad que sofocaba el instinto y la creatividad, lo que llevó al declive de la tragedia griega.

Según Nietzsche, Sócrates se convirtió en el racionalizador, en el destructor del mito en favor de la razón; es el "sepulturero" de la gran metafísica emprendida por los presocráticos (Anaximandro, Anaxágoras).

En *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche profundiza en su crítica, describiendo a Sócrates como un pensador que utilizaba la dialéctica como un recurso de los débiles, una herramienta plebeya que imponía la razón sobre los instintos. Para Nietzsche, la racionalidad socrática era una forma de negar la vida y de imponer una moral artificial que alejaba a los individuos de su naturaleza más auténtica.

Según otros autores, Sócrates fue al principio partidario de la escuela de Anaxágoras, el primer filósofo de renombre que, procedente de la Jonia, se

estableció y enseñó en Atenas, venido de la Jonia, territorio de Anatolia occidental (actual Turquía), y lugar de nacimiento de la filosofía griega.

Sócrates habría sido un pobre artesano que fue subiendo en la escala social hasta hacerse amigo de los principales miembros de la oligarquía. Se casó con una mujer de la familia patricia de Arístides, sirvió en el regimiento de Alcibíades, cuyo ingreso estaba limitado a las tres órdenes más ricas del Estado.

Tras el ascenso social, Sócrates había pasado de un escepticismo acerca de la sociedad tradicional a la esperanza de que esta sociedad podría ser regenerada despertando sus valores fundamentales.

De ahí sus tendencias antidemocráticas, su relación con la dictadura de los Treinta y su defensa del idealismo. Su condena sería la consecuencia de tales relaciones políticas. Pero esta imagen de Sócrates no explica la influencia intelectual que ejerció sobre tipos tan diversos de hombres.

En el *Fedón* (96a-99d) Platón pone en boca de Sócrates la impresión que le causó la lectura de un libro del filósofo de origen jónico, primer filósofo llegado a Atenas:

«Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría y todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor.

Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa. Según este razonamiento, ninguna otra cosa le conviene a una persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de las demás cosas, sino qué es lo mejor y lo óptimo. Y forzoso es que este mismo conozca también lo peor. Pues el saber acerca de lo uno y lo otro es el mismo.

Reflexionando esto, creía muy contento que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuerdo con mi inteligencia, Anaxágoras; y que él me aclararía, primero, si la tierra es plana o esférica, y luego de aclarármelo, me explicaría la causa y la necesidad, diciéndome lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea de tal forma.

Pues jamás habría supuesto que, tras afirmar que eso está ordenado por la inteligencia, se les adujera cualquier otra causa, sino que lo mejor es que esas cosas sean así como son. Así que, al presentar la causa de cada uno de esos fenómenos y en común para todos, creía que explicaría lo mejor para cada uno y el bien común para todos.

Y no habría vendido por mucho mis esperanzas, sino que tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor. Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de

las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas. [...]

En cambio, la facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, esa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona y mantiene todo.

Pues yo de tal género de causa, de cómo se realiza, habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera. Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro.»

En primer lugar, Sócrates seguramente estudió a los filósofos jónicos de la naturaleza y en su juventud se dedicó a la teoría de la naturaleza. El testimonio de Platón en el *Fedón* se ve confirmado en este sentido por el de Aristófanes en *Las Nubes*. Según la tradición, Sócrates fue discípulo de Arquelaos

Es difícil dudar de que Sócrates estuvo fuertemente influido por Anaxágoras y su idea del *noûs* (νοῦς – ‘mente’, ‘inteligencia’) en su visión del cosmos. Para Anaxágoras, el *noûs* era una fuerza ordenadora que dirigía el universo y daba sentido al movimiento y al cambio. A diferencia de otros pensadores de su época, que explicaban el mundo en términos puramente materiales, Anaxágoras propuso que el cosmos no era solo una combinación aleatoria de partículas, sino que estaba gobernado por una inteligencia superior.

Según la tradición, Sócrates fue discípulo de Arquelaos, sucesor de Anaxágoras en la escuela de Atenas. Se le considera el último filósofo presocrático y el primero en trasladar la filosofía natural de Jonia a Atenas. Su pensamiento se centró en la naturaleza y la ética. En su cosmología, sostenía que el frío y el calor eran las fuerzas fundamentales que generaban todo lo existente. También reflexionó sobre la justicia y la ley, afirmando que lo justo y lo injusto no existen por naturaleza, sino por la ley.

«Como muestra Platón en el *Fedón*, Sócrates asumió con entusiasmo la idea del *noûs* de Anaxágoras, pero luego sacó sus consecuencias: Si la razón ha puesto las cosas en orden, entonces debe haberlo hecho de la mejor manera posible.

Sócrates se sorprende de que Anaxágoras no haya desarrollado todo lo que esta idea implica. No es suficiente establecer una razón solo una vez al principio, se debe demostrar que todas las cosas llevan las huellas de esta razón en sí mismas, ya que han sido organizadas de la mejor manera según todas las reglas de adecuación y perfección.

Sócrates fue el primero en afirmar con fuerza que las cosas no pueden explicarse únicamente por los elementos materiales de los que están compuestas, sino que dependen principalmente de un principio que dirige las conexiones entre estos elementos y los ordena hacia su propósito. Este principio guía cada ser hacia su propia realización y une a todos los seres mediante un vínculo de armonía.

Platón concibió lo perfecto como un tipo ideal al que las cosas están orientadas. También destacó la diferencia que existe entre los objetos del mundo inteligible

y del mundo sensible. La doctrina de las Ideas proviene de Platón, no de Sócrates, aunque representa la continuación natural del pensamiento socrático.» [Werner, Ch.: *Die Philosophie der Griechen*, Freiburg i. B.: Herder, 1966, p. 46-47]

«Lo sabe Parménides, lo sabe Platón, lo sabe todo filósofo antiguo: que precisamente aquello de lo que se libera, no puede dejarlo, que no solo lo necesita, sino que también lo usa constantemente. Pero la paradoja es que, al final, solo se puede disponer completamente de aquello que también se puede eliminar por completo, que se puede desechar totalmente. Mientras uno siga aferrado a algo, no puede disponer de ello plenamente, siempre habrá límites.

"En Platón ocurre que aquel sobre quien tiene un control total, a quien usa constantemente como marioneta o portavoz, Sócrates, es al mismo tiempo, de manera evidente, la persona con la que ha tenido el vínculo más profundo, del cual no puede desprenderse en toda su vida. [...]

El verdadero atractivo de Platón es que está incesantemente fascinado por las mismas cosas sobre las que pretende tener control. La única explicación directa de por qué emprendió el desarrollo de su filosofía precisamente alejándose de aquello que más le fascinaba debe haber sido la enigmática figura de Sócrates.

Lo que sabemos de él proviene en realidad de dos o tres fuentes literarias: Platón, Jenofonte (*Memorabilia*) y lo que aparece en *Las nubes* de Aristófanes, donde probablemente se encuentran algunas expresiones auténticas de Sócrates y las reacciones del público ateniense hacia él. Esto también constituye una representación de su figura: la verdadera y precisa descripción de Sócrates, según Kierkegaard, porque ahí aparece con toda su contradicción (en el sentido de que lo que realmente hacía permanecía oculto para los demás).

Pero lo que nos ha llegado a través de esta descripción no explica, por supuesto, su enorme impacto. Porque todas las demás escuelas filosóficas antiguas lo han considerado un mártir, alguien que demostró que la muerte no es todopoderosa.

De hecho, fue algo así como el fundador de una iglesia filosófica, un testigo filosófico (μάρτυς). Kierkegaard lo vio con claridad cuando afirmó que la similitud entre Sócrates y Cristo radica precisamente en su diferencia (*similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine praecipue es posita*). Sin embargo, no se podría hablar de esto si no hubiera una gran coincidencia en su impacto.

No hay iglesia o secta filosófica en la Antigüedad en la que Sócrates no aparezca al final como el héroe fundador. Lo que haya sido realmente –por qué precisamente Sócrates y no otro en su época– es irrelevante; esta misma pregunta podría plantearse sobre cualquier otro fundador de sectas o iglesias.

Pero su influencia ha sido tal que las historias modernas de la filosofía, desde el Renacimiento, lo han presentado una y otra vez –y también Hegel cayó bajo esta sugestión– como el verdadero "torbellino" o "punto de inflexión" (Nietzsche) de la historia mundial. "Aquí se ha consumado una ruptura con la realidad", enfatiza Hegel.

Y es evidente que Platón nunca logró desprenderse de ello, y las ambigüedades que aparecen en su obra probablemente se deben a la ambigüedad fundamental

de Sócrates. Lo que Sócrates realmente quiso –más allá de afirmar que el mundo en el que vivimos se ha vuelto absurdo, que todo lo relacionado con la *polis* y sus instituciones ya no funciona, que solo aparentamos que sigue funcionando–, no lo sabemos.

Incluso el extraño ejemplo en el que se compara con un tábano, una especie de mosca que se posa en las partes blandas del gran y pesado caballo que representa la ciudad de Atenas, y que, cada vez que el caballo se niega a galopar, lo pica, demostrando que el caballo no puede moverse sin ella, es con gran probabilidad una imagen utilizada por él mismo. Donde aparece en la literatura, resulta tan desconcertante que no puede atribuirse simplemente a quien la transmitió, es decir, Platón en la *Apología*.

Sí, esto es algo que no se puede ignorar: esta extraña fascinación.

No se puede descartar de la manera en que lo hace Popper en su libro sobre Platón, *El encanto de Platón*, donde presenta a Sócrates como el hombre del progreso y a Platón como el traidor que no logra desprenderse de aquello que ha traicionado. Esto es ciertamente incorrecto, porque basta observar: el hombre del progreso, pero, aun así, veinte de los tiranos más importantes de su época fueron sus discípulos.

No aceptó dinero directamente –sería inapropiado llamarlo un mendigo–, tenía un pequeño sustento gracias a un taller heredado de su padre con algunos esclavos, pero en realidad llevó la vida de un hombre que se instalaba entre los nobles, cuyos hijos, o incluso ellos mismos, educaba en lugar de los tutores privados. Por lo tanto, no es posible afirmar que aquí está el Sócrates progresista y allí el Platón aristocrático, traidor de su maestro progresista, que no logra desprenderse de aquello que traiciona.

Es mucho más probable que estas ambigüedades, a veces angustiosas, en Platón –esas ocasiones en las que uno simplemente no puede creer lo que está leyendo cuando ofrece soluciones: las separaciones, el rechazo absoluto de todo, después de haberlo descrito con gran intensidad– se deban directamente a Sócrates y que esta haya sido precisamente lo que exasperaba a los atenienses.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 201; 205 -207]

«Sin la muerte de Sócrates, las numerosas doctrinas filosóficas de salvación no lo habrían tomado como referencia, ni se habrían convertido en sectas y comunidades con el misterio filosófico como centro. Fue el filósofo inquebrantable, aquel que no temía a la muerte y la aceptaba. Con su muerte, certifica la firmeza y el poder del pensamiento para superar los límites.

Se convierte en un sacrificio sustitutivo, hasta el punto de que invocarlo hace innecesario ofrecer otro sacrificio. Este es el proceso que ha marcado la historia de la formación de sectas, con consecuencias tan profundas que un filósofo como Kierkegaard coloca la comparación entre Jesús y Sócrates en el centro de su teología.» [Heinrich, Klaus: *Konstruktionen der Subjektivität II. Ereignis und*

Opfer. Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin 1986-1987, p. 128]

«Se lee a menudo que Sócrates es el hombre que dio profundidad al pensamiento. Sin embargo, más bien ocurre lo contrario: él es quien le quitó profundidad a las distintas formas de pensamiento, acción y relación con los ámbitos de la *polis* que se habían desarrollado hasta entonces.

Explicó que precisamente lo que caracteriza a las distintas *technai* (técnicas) es que quienes se ocupan de ellas no poseen la profundidad de lo que hacen ni el control total sobre ello, porque están inmersos en su materia y en su práctica de tal manera que no pueden elevarse por encima de ellas.

El filósofo, con su *áskesis* (ἄσκησις – ‘sobriedad’, ‘austeridad’), se eleva por encima de todo esto.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 188-189]

EL SÓCRATES PLATÓNICO – LA IMAGEN DE SÓCRATES EN PLATÓN

«El Sócrates platónico recorre Atenas, visitando a los artesanos, preguntando a los especialistas si saben cómo dominar bien su arte o profesión. Todos aseguran que son expertos en su campo y que poseen el conocimiento necesario. Entonces, Sócrates les plantea una pregunta adicional: si pueden decir qué es el Bien. En ese momento, todos deben admitir que no lo saben.

Es precisamente en este punto donde Sócrates adopta una postura “délfica”, colocándose bajo la protección de Apolo y su culto filosófico, al afirmar que tiene una ventaja sobre aquellos que aseguraban saber algo pero que finalmente tuvieron que reconocer su ignorancia: el conocimiento de no saber nada.

Por supuesto, así lo describe Platón, pero es muy cuestionable si Sócrates realmente habló de esta manera. Las *Memorabilia* de Jenofonte, quien es un biógrafo mucho más ingenuo y probablemente más fiel, ponen en duda esta versión. Además, la imagen que Aristófanes presenta de Sócrates no encaja del todo con el relato platónico.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 114-117]

«El oráculo declara directamente que Sócrates es el más sabio entre los hombres, pero él no puede comprenderlo. Entonces, acude a los especialistas y les pregunta si dominan su arte o profesión. Ante esta pregunta, que ya de por sí es ofensiva, todos responden educadamente que sí.

Luego viene la segunda pregunta: si saben cómo hacer, por ejemplo, un buen poema o una buena vasija. A esto responden afirmativamente. Pero entonces Sócrates les pregunta qué es realmente el Bien. En ese momento, todos admiten que no lo saben.

Sócrates concluye que, si no pueden definir el Bien, tampoco pueden afirmar que dominan su oficio. Y aquí llega el giro de la historia: Sócrates dice que él

tampoco lo sabe, pero al menos no se engaña creyendo que lo sabe. De este modo, sigue siendo un poco más sabio que ellos.

Esto lo lleva a comprender que, en efecto, la sentencia del oráculo, que inicialmente rechazó por considerarlo arrogante, estaba correctamente dirigido a él. Sócrates tiene una visión de la *humilitas* humana (del latín "humus", 'tierra'), la humildad, la impotencia, la inexistencia.

Conócete a ti mismo. Reconoce que eres nada frente al dios que habita aquí. Este es el meollo de la filosofía legitimada por Apolo, y todos aquellos que demuestran esta verdad están legitimados por él.» [Heinrich, Klaus: Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 163-164]

«Frente al destino, sobre el cual ni siquiera los dioses tienen poder, Creso debe reconocer que su certeza sobre sí mismo era una ilusión, que su visión de la vida y su suposición de que la felicidad le había sido otorgada simplemente por las posesiones que tenía, eran erróneas.

Ante esta confusión, en la que es posible equivocarse constantemente de una manera u otra, los filósofos sacan la conclusión de rechazar cualquier forma de conocimiento que vaya más allá de la constatación de errores. Se encuentran, por tanto, en la arrogante posición de no poder equivocarse, precisamente porque han descartado de antemano todas las posibilidades de error, y presentan esto como la máxima aceptación del destino.

El ejemplo más impresionante de esto lo encontramos en el famoso argumento que Platón desarrolla en defensa de Sócrates (Apología, 20E – 23B). Allí, Sócrates aparece como aquel que, desde el principio, está protegido contra cualquier error, porque no se engaña creyendo que sabe algo. Demuestra a quienes están convencidos de poseer un conocimiento preciso, es decir, un conocimiento especializado, que precisamente por ello están atrapados en el error.

Apolo ha declarado a este Sócrates como el más sabio: alguien que está por encima del error, porque ha tomado en serio el 'Conócete a ti mismo' (*gnothi sauton*) inscrito en el templo de Apolo en Delfos, ha llegado a la comprensión de que no es nada, ha renunciado a la autonomía, que podría interpretarse como resistencia al destino, y ahora está en condiciones de reconciliarse con el destino de la manera que describo con el término 'complicidad'.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 75-76]

«Sócrates parecía haber utilizado un método opuesto al procedimiento deductivo. En muchas conversaciones, interrogaba a sus interlocutores de manera insistente, utilizando un enfoque inductivo para intentar descubrir algo.

La inducción en Sócrates, en el sentido platónico, tiene un doble significado: por un lado, muestra que cuando se parte de detalles individuales, en realidad no se llega a ningún conocimiento. En este sentido, es un método que busca eliminar el valor de lo concreto en lugar de tomarlo como base. Es una forma de demostrar que no se puede pretender tener un conocimiento fundamental sobre

lo particular sin poseer primero un conocimiento del fundamento mismo, que es necesario para poder hacer algo con lo particular.

Las razones tradicionales en las que se sustentaba lo individual ya no son vinculantes. La *polis* intacta, con su división en grupos bien definidos (artesanos, aristócratas, esclavos), ya no existía en la época en que Sócrates enseñaba.

La Guerra del Peloponeso no fue simplemente un conflicto entre Esparta y Atenas, sino una transformación social que involucró a muchas ciudades-estado y se desarrolló como una lucha de clases. Sócrates se vuelve impopular porque, con sus preguntas, revela una verdad incómoda: que ya no se sabe con certeza qué es lo *prépon* (πρέπων – 'lo apropiado'), lo que realmente corresponde, lo que es debido.

Así, Sócrates se hace impopular al mostrarles a todos, incluso a aquellos que creen saberlo en el fondo, que en realidad no lo saben.

Lo que Sócrates atacó en realidad, y que el tradicionalista Platón transforma en un procedimiento filosófico centrado en la búsqueda de la unidad última, es el tradicionalismo sacudido de su época.

Las estructuras que ofrecían respaldo al individuo (definiendo su lugar en la sociedad), y que antes no se ponían en duda, estaban en crisis en el momento en que Sócrates aparece.

El *prépon* (πρέπων – 'lo apropiado'), aquello que correspondía naturalmente a cada persona en su posición, había dejado de existir. Se había revelado como una mera convención, algo que existía solo por *thesis* (imposición), y no por *phýsis* (naturaleza), sino por *nómos* (norma), es decir, no como algo natural, sino como una determinación humana.

En esta situación, el método inductivo de Sócrates se convierte en una herramienta para evidenciar la falta de fundamento de aquellas estructuras tradicionales que hasta entonces se consideraban incuestionables. Desde esta perspectiva, se establece una conexión legítima entre Sócrates y los cínicos, una relación que los propios cínicos han resaltado repetidamente.

Platón menciona todo esto también, pero extrae otra conclusión: que, en realidad, todas estas personas son insuficientes, y lo son necesariamente (independientemente del sistema político en el que vivan), porque no son filósofos.

En este punto radica el hecho de que los diálogos socráticos carecen de resultados definitivos, ya que Sócrates busca poner en marcha procesos de aprendizaje, mientras que Platón sostiene que esto tiene solo un significado preliminar.

Detrás de ello se encuentra lo que Sócrates realmente quiere transmitir: la comprensión de algo que se bloquea cuando uno se aferra a las estructuras establecidas, algo que solo se puede alcanzar al convertirse en filósofo, es decir, la comprensión del Bien y lo Correcto.

Estas son, nuevamente, las normas de la *polis*, pero ahora, debido a la desintegración de la *polis* real, estas normas se reflejan en una *super-polis*, en

el cielo de las esencias, y desde allí deben derivarse nuevamente las determinaciones para la *polis* correcta en este mundo.

Es decir, la inducción ya no es un método perturbador, sino que, para Platón, simplemente aclara que en realidad se debe proceder de manera inversa: primero hay que conocer qué es el Bien, lo Correcto, en última instancia lo Uno, y a partir de ello, mediante el procedimiento opuesto, deducir cómo debe realizarse el Bien para las distintas clases: los artesanos, los guardianes y los filósofos gobernantes.

La moderación es el Bien para la clase que vive en función del cuerpo; la valentía es el Bien para la clase que protege la comunidad; la sabiduría, la unión con las Ideas y, en última instancia, con el Bien supremo, es el Bien para los reyes filósofos.

Pero no se debe inferir lo adecuado para cada persona a partir de lo que son, sino al contrario: se deben derivar las funciones de las distintas clases, las partes del cuerpo, las actividades y capacidades humanas a partir de estos principios del Bien.

Es exactamente el movimiento opuesto, y la inducción ya no es lo que Aristóteles inicialmente criticó como una herramienta de combate. Tampoco es un proceso de toma de conciencia que pone en duda las tradiciones que solo parecen seguir funcionando, como Sócrates la concebía. Ahora, la inducción se convierte en la negación de sí misma y, al mismo tiempo, en el argumento principal para el procedimiento opuesto: la deducción.

En la modernidad, la inducción se reivindica como una fuerza opuesta al método deductivo, y su principal defensor, junto con precursores como Petrus Ramus, será Francis Bacon.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 82-87]

«En el *Banquete* de Platón, Sócrates aparece como alguien en torno a quien se ha tejido una leyenda, casi una vida de santo, y se muestra completamente desilusionado. Sabe que en realidad no domina ninguna de las diversas habilidades ni puede llevar un pensamiento hasta su conclusión. Pero precisamente por eso es poderoso, porque no está subordinado a la materia en la que todos estos intentos de pensamiento imperfecto están atrapados, y lo demuestra de manera muy clara en el *Banquete*.

Se remite a Diotima, la vidente de Mantinea, afirmando que quien ha visto la verdadera belleza ya no necesita cuerpos bellos (*sómata*) ni conocimientos bellos (*mathémata*); le basta con la contemplación de lo Uno, lo incorpóreo.

Esto tiene una correspondencia directa con la veneración de las matemáticas, que a su vez tiene raíces muy antiguas. Independientemente de lo que pueda significar lo Uno Bello, la Idea del Uno Bueno o simplemente lo Uno en las enseñanzas esotéricas de Platón, su característica esencial es la misma que distingue al número uno de todos los demás números: es el fundamento de los números, o más bien, es lo que hace que todos los demás números sean secundarios.

Porque el dos, el tres y el cuatro –una especulación numérica que aparece repetidamente en las teorías griegas más allá de una matemática calificada por el politeísmo– son números solo en la medida en que cada uno de ellos es un Uno, y cuando se combinan, son número solo porque vuelven a ser un Uno. Es decir, lo que cualifica, y no simplemente cuantifica, a todos los números es el Uno; y el escándalo es que no existe solo el Uno. Precisamente sobre este escándalo se indigna el diálogo platónico *Sofista* y trata de ofrecer una serie de soluciones.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 189-190]

«En el *Banquete*, Platón describe a Sócrates como aquel que, al pensar y demostrar a los demás que no pueden hacerlo de la misma manera, supera al poeta cómico y al poeta trágico en la conversación. Se le presenta como el enigma perfecto, al que todos deben amar.

Finge ser un amante, pero en realidad (según Alcibíades en el *Banquete*) es el amado por todos y el que los pone en movimiento. Este es el punto desde el cual Aristóteles, en conexión con el dios de Jenófanes, construirá la idea del 'motor inmóvil'.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 189]

ORIGEN HISTÓRICO DE LA OCUPACIÓN FILOSÓFICA

La colonización griega fue un proceso de expansión que tuvo lugar entre los siglos VIII y VI a.C., cuando las ciudades-estado griegas establecieron colonias en diversas regiones del Mediterráneo y el Mar Negro.

Colonización protohistórica: Se produjo en los primeros siglos del primer milenio a.C., cuando los griegos se establecieron en las costas de Anatolia debido a la presión migratoria de pueblos indoeuropeos.

Segunda colonización: Entre los siglos VIII y VI a.C., los griegos fundaron colonias en Italia, Sicilia, el norte de África, el Mar Negro y la costa mediterránea de Francia y España. Las razones detrás de esta expansión fueron diversas: La colonización permitía evitar guerras civiles dentro de las ciudades-estado. Algunas colonias fueron fundadas para facilitar el comercio y el abastecimiento de las metrópolis. La aristocracia acaparaba tierras en Grecia, lo que obligó a muchos a buscar nuevos territorios.

Las colonias griegas solían convertirse en ciudades-estado independientes, aunque mantenían vínculos culturales con la metrópoli. Este proceso contribuyó a la difusión de la cultura griega en todo el Mediterráneo.

En Jonia, una región de la costa occidental de Anatolia (actual Turquía), se estableció en el siglo VII a.C. la Liga Jónica, una confederación de doce ciudades griegas de la costa de Anatolia y las islas cercanas. El objetivo político era unificar a los griegos de Asia Menor contra posibles amenazas externas, como los persas.

Jonia es especialmente conocida por ser la cuna de la filosofía griega, con pensadores como Tales de Mileto, quien inició la primera revolución científica en el siglo VI a.C.

«De las viejas ciudades continentales tuvieron que emigrar los más díscolos, los más audaces. Llegaron a las costas asiáticas y conquistaron tierras, donde labraron ciudades nuevas. Que nadie pretendiese contarles, como era sólito en la metrópoli, el origen divino de la ciudad y los derechos sagrados al mando adscritos a las familias descendientes del dios fundador. La ciudad nueva, hecha con sus manos o ganada con sus corajes, era obra individual suya, no recibida por tradición.

La individualidad de la obra repercute en la mente de su autor, que se sospecha entonces individuo entre individuos, iguales en derechos y potenciales. La política, en principio democrática, la independencia histórica, es el supuesto de la ciencia individual.

Al sentirse a sí mismo el hombre, se encuentra solo frente al cosmos, sin tradición social y mitológica que lo enlace con él. Este hombre colonial de Mileto, de Halicarnaso, tiene que enfrentarse por sí mismo con el Universo, tiene que explicárselo por su propia cuenta, sin recurso al mito recibido, al hábito de fórmulas tradicionales.

En las colonias nace, junto y a la par que la libertad política y el individuo, la ciencia. Este es el cariz del siglo VI en la costa asiática e islas próximas. A él corresponde una nueva forma de ética que, sin depender de lo social, inicia un reflujó de la preocupación hacia lo íntimo. Delfos es el centro de la nueva inspiración.

Delfos es una localidad ubicada en la cima del monte Parnaso, en el sur de Grecia. Aquí se erigió en el siglo IV a. C. el templo de Apolo, que acogió al legendario oráculo. En torno a Delfos se mueven los siete sabios. Allí se dicta, por vez primera, la aguda norma: "Conócete a ti mismo", y la otra: "De nada, demasiado".

Esta última es un anticipo de la mayor idea griega, del principio –matemático– que va a ser el símbolo donde reposa todo pensamiento helénico: la medida. Como típica idea de Grecia, no le falta el carácter de formalismo. El formalismo va desde esta fecha a retirar progresivamente Grecia de la vida.

Por etapas –Parménides, Sócrates, Platón, estoicos– retrocede, huye de este mundo, y, por la cabeza espiritual del enorme Plotino (205-270 d.C.), fundador del neoplatonismo, acaba, en un éxtasis, evadiéndose al otro mundo.» (Ortega, O. C., vol. III, 1962, p. 536 ss.)

Qué sentido puede tener la sentencia de **Tales** (624-546 a. C.) según la cual "todo está lleno de Dioses", se pregunta Ortega.

«Evidentemente que los dioses dejan de ser lo excepcional y extraordinario para convertirse en lo ubicuo y trivial, es decir, que en la mente de Tales lo que él llama dioses ha perdido su atributo primario, que han dejado de ser propiamente dioses y se han transmutado en meras cosas, o, mejor dicho, en algo que reside

en cada cosa y es el principio de su realidad y de sus comportamientos. Los dioses se han degradado en causas.» (Ortega, O. C., vol. IX, 1962, p. 419).

La crítica a los dioses comenzó con **Jenófanes de Colofón** (580-466 a. C.) criticó sobre todo el papel de los dioses, en especial de aquellos a los que se referían los poetas y, sobre todo, Homero. Tiene una visión del mundo y de los dioses opuesta a los planteamientos de la épica de Homero y de Hesíodo. Jenófanes rechazaba con vehemencia el carácter antropomorfo de los dioses e, incluso la posibilidad de llegar a conocer al dios supremo al que alude en sus poesías, que permanece inmóvil, que lo sabe todo y que lo oye todo.

Vinculado a la escuela milesia por origen y por la estructura de su cosmología, tradicionalmente se lo ha considerado fundador de la escuela eleática y del monismo. Se le ha señalado a menudo como escéptico por sus fragmentos gnoseológicos, y los autores de la patrística creyeron ver en sus textos teológicos una primera formulación del monoteísmo entre los griegos.

Según Bruno Snell, la duda sobre la existencia real de los dioses solo se pudo formular hacia la mitad del siglo V a.C. **Protágoras** (485-411 a.C.) es el primero que de una manera expresa niega la existencia de los dioses, mejor dicho, afirma que no se puede saber si hay o no hay dioses ni cuáles sus formas, dado que los haya.

La filosofía de Protágoras encajaba bien con las ideas del círculo gobernante liderado por Pericles, dentro del cual el agnosticismo del sofista no generaba rechazo; pero, una vez muerto **Pericles** (495-429 a. C.), los nuevos líderes de la ciudad abandonaron su actitud tolerante.

Diógenes Laercio afirma que los problemas comenzaron para **Protágoras** cuando leyó, en casa de Eurípides, su libro *Sobre los dioses*, en el que confesaba desconocer la existencia o inexistencia de seres divinos. A raíz de ello fue acusado de impiedad y se ordenó que sus obras fueran quemadas. Ya sea para huir de la pena de muerte, o en cumplimiento de la orden de destierro, Protágoras se embarcó rumbo a Sicilia, en cuyo viaje murió ahogado.

«Si a esa libre elección de los principios se le da el nombre de filosofía no parece dudoso que la creación de la filosofía suponga una etapa de ateísmo. Durante el siglo VI para ciertos grupos de entre los griegos coloniales dejó de ser la religión una forma de vida posible y, por ello, tuvieron que inventar una actitud ante la existencia diferente y contrapuesta a la religiosa.

En nada se manifiesta más claramente esta contraposición como en el uso de llamar «Dios» a entidades cuyos atributos hacían imposibles a los «dioses populares» que eran la religión de los griegos. Cicerón (106-43 a. C.) nos transmite que Antístenes (444-365 a. C.) en su Física dice: "Populores Deos multos, naturalem unum esse".» (Ortega, l.c.)

«Importa señalar la diferencia radical de estilo entre los fisiólogos jónicos y los pensadores que fundaron la filosofía: Heráclito, Parménides, Jenófanes. Aquellos exponen tranquilamente sus opiniones, al paso que estos se revuelven iracundos contra el vulgo y llenan de insultos nominativa y genéricamente a sus

predecesores. La cosa es tan palmaria que sorprende la ausencia de algún estudio sobre ella. ¿Por qué la filosofía comienza insultando?

Entre los jónicos y Heráclito ha corrido mucho tiempo. La muerte de **Anaxímenes** de Mileto (590-525 a.C.), discípulo de Tales y compañero de Anaximandro, debió coincidir con el nacimiento de **Heráclito** de Éfeso (535- 480 a. C.). Esto quiere decir que durante el siglo V se había ido formando un tipo de hombre nuevo: el "pensador". [...]

Heráclito habla como *magistrado del pensamiento*. Estos pensadores no se dirigen todavía al pueblo que no tenía aún la menor noticia acerca de este nuevo tipo de hombre. Hablan a ciertos grupos minoritarios que han prestado atención a las peculiares producciones intelectuales del tiempo: comentan a Homero y Hesíodo, se informan de las teologías órficas, pero últimamente siguen adscritos a las opiniones tradicionales. Estos grupos representan el vulgo para Heráclito y Parménides, y contra ellos disparan buena parte de sus improperios.

El insulto al vulgo es la tonalidad propia del "pensador" porque la misión de este es poseer ideas "propias" opuestas a la *doxa* u opinión pública. De aquí la conciencia clarísima que Heráclito y Parménides tenían de que al pensar frente y contra la *doxa*, su opinión era constitutivamente *paradoxa*.

Parejamente Amós, el primer "pensador hebreo", que es contemporáneo de Tales de Mileto, nos hará constar que, al ser constituido por Dios en su profesión, Dios le impone este encargo: "Profetiza *contra* mi pueblo" (*Amós VII, 15*). Todo profeta es profeta *contra* y lo mismo el "pensador".» (Ortega, l.c.)

La socialización del "pensador" se produce a lo largo del siglo V. [...] Atenas, única ciudad favorecida por la luz de la información, vivía retrasada, con respecto a la periferia del mundo griego, en cuanto se refería al "pensamiento". Siglo y medio llevaba este urdiendo doctrinas y aún no habían los atenienses tenido la experiencia del "pensador".

Fue preciso que Pericles (495-429 a. C.), con el buen *snobismo* de doto buen aristócrata, hiciese venir a **Anaxágoras** (500-428 a. C.), filósofo presocrático de la Jonia, en torno a 460 a.C. Poco tiempo después, hacia 440, aparece el "pensador" como figura social, como un tipo de hombre nuevo que el *demos* ve y reconoce.

Anaxágoras introdujo la noción de *noûs* (νοῦς, mente o pensamiento) como elemento fundamental de su concepción filosófica. Fue el primer pensador extranjero en establecerse en Atenas.

Anaxágoras dio también un gran impulso a la investigación de la naturaleza fundada en la experiencia, la memoria y la técnica. A él se le atribuyen las explicaciones racionales de los eclipses, etc. Tras treinta años de enseñanza, Anaxágoras tuvo que huir de Atenas tras ser acusado de impiedad (*asebéia*) al sugerir que el Sol era una masa de hierro candente y que la Luna era una roca que reflejaba la luz del Sol y procedía de la Tierra.

«Fue una experiencia sobremanera desazonadora aquella a que fue sometido, por esas fechas, un "pueblo", adscrito intensamente a las creencias tradicionales. Su retraso "intelectual", coincidiendo con su triunfo político sobre

Grecia y con el crecimiento súbito y fabuloso de su riqueza, dio lugar a que todo lo que en el resto de la Hélade había fermentado en siglo y medio, cayera junto, de una vez, sobre las plazas y los pórticos de Atenas.

Por primera vez y de pronto, junto a la poesía y *mitopeía* tradicionales, se ofrecen al público ateniense en enorme abundancia y, sobre todo, en abigarrada variedad, productos nuevos de la mente.

Hay los sofistas que vienen de Oriente, que hacen discursos estilizados, que abren sus "pensaderos" (Aristófanes); que explican la nueva ciencia jónica, pitagórica, eleática, que dan el espectáculo de sacar de sus cajas los modelos de los cuerpos geométricos, las esferas armilares; que explican los eclipses por hechos simplicísimos y exentos de misterio.

Una avalancha de "para-doxas" cae sobre Atenas. Se oye la tremenda blasfemia de que los astros no son dioses sino bolas de metal ardiendo, el Sol, según Anaxágoras, del cual este dice que es más grande que el Peloponeso. [...]

Apenas llega a Atenas el primer filósofo, que fue Anaxágoras, comienza el pueblo ateniense a reaccionar con un sentimiento de desazón hasta entonces desconocido. Los griegos encontraron en su lengua una palabra para calificar los comportamientos humanos que les producían esa desazón: decían de ellos que eran περιττός [perittós: 'innecesario', 'superfluo', 'algo que está de más' o 'que no es esencial'].

Aristóteles nos refiere expresamente que el vulgo censuraba a hombres como Anaxágoras y Tales porque se ocupaban de περιττά. Por un lado, este vocablo significa acción u obra extraordinaria y tiene un valor laudatorio, más por otro significa un comportamiento excesivo, desaforado, indebido y especialmente en sentido religioso, sacrílego. Pedro Simón Abril, humanista español del siglo XVI, que hizo una versión de la *Ética*, traduce περιττά como "lo que es demasiado saber". [...]

En el pueblo ateniense se continuaba plenamente vivaz la actitud religiosa, y de allá forma parte la convicción de que en el mundo hay secretos que el hombre debe respetar precisamente porque saberlos es el privilegio de los dioses. Intentar escrutarlos y no creer en los dioses eran, pues, para el ateniense normal una misma cosa.

Cuanto acontece en el cielo es divino y aspirar a penetrar en el secreto de su origen tenía que parecer una ocupación blasfema. La irritación del *demos* [conjunto de ciudadanos que participaban en la vida política de la *polis*] no podía tardar. Y, en el último tercio del siglo IV, los tres filósofos que aparecieron destacados en Atenas –Anaxágoras, Protágoras y Sócrates– o fueron expulsados o como este último "liquidados".» [Ortega, l.c.]

FILOSOFÍA GRIEGA DEL PERÍODO CLÁSICO (499-323 a.C.)

La filosofía griega o filosofía clásica abarca el período del pensamiento desarrollado en la Antigua Grecia desde su período clásico (499 - 323 a.C.) hasta su período helenístico (323-30 a.C.).

«Para Parménides conocer es descubrir que la realidad única es la idea, lo pensado. El griego no investiga las cosas, sino las ideas. Su ciencia es un movimiento en sentido inverso que la nuestra. La causa de esta diferencia está en que el heleno tiene una interpretación mágica de la idea, del *lógos*, según la cual basta que estos existan para que sean reales y actúen.

Es un error considerar el realismo de las ideas como algo peculiar de Platón. En verdad, no hace sino heredar de Parménides y preceder a Aristóteles. En este, la realidad máxima es la sustancia; pero la sustancia no es sino una idea que, como tal, tiene el poder mágico de plasmar la materia y de encarnarse. Cuando el Cristianismo sostiene en el Evangelio de San Juan que el verbo, el *Logos*, se hace carne, resume toda la Grecia clásica. [kai o lógos sarx egéneto – καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο – “y el Verbo se hizo carne” (Jn 1:14)].» (Ortega, O. C., vol. III, 1962, p. 539 ss.).

Con Sócrates ingresa en el pensamiento griego otro principio que alejará aún más la ciencia griega de la nuestra. Algunos autores han subrayado el carácter catastrófico que adquiere en el desarrollo del pensar helénico la intervención de Sócrates.

Nietzsche ve a Sócrates como el origen de una decadencia en la cultura y la moral occidental. Para Nietzsche, Sócrates representa el punto de quiebre en el que la antigua Grecia, caracterizada por su espíritu trágico, pasional y vital, es sustituida por una cultura dominada por la razón, la medida y la represión de los instintos.

Nietzsche acusa a Sócrates de ser el responsable de la aparición de una moral racionalista que, al priorizar la razón sobre los instintos, niega la vida y sus pasiones, lo que él considera un “gran error”.

Nietzsche critica a Sócrates por haber instaurado una visión dualista del mundo, separando el “mundo verdadero” (ideal, racional) del “mundo aparente” (sensible, instintivo), lo que lleva a una evasión de la realidad y a la negación de la vida. Esta escisión es, para Nietzsche, el origen de la metafísica occidental y de la moral judeocristiana, ambas caracterizadas por una actitud antivital y de rechazo de los instintos.

«El esfuerzo científico se nutre de dos impulsos diferentes, pero que han de coexistir y complementarse. Uno es la curiosidad de intelección; otro es el afán de salvación. La ciencia herede este afán de “salvación” de la mitología, y de la religión; a él debe su arquitectura sistemática, su orden e interior jerarquía, su urgencia. Pero sin curiosidad la veríamos caer pronto en el dogmatismo religioso y místico.

La admirable ecuación de ambos impulsos, que inspira la menta griega desde el siglo VII al V a.C., tiene a descomponerse al chocar con el tremendo escollo de Sócrates. Para este hombre no hay más que salvación. No es curioso. Al contrario, pertrechado con las armas mejor buidas por dos siglos de racionalismo, persigue acerbamente todas las curiosidades. No hay más saber que el decisivo: en qué consiste la felicidad del hombre.

Todo otro saber es vanidad, petulancia, huida cobarde y torpe de lo esencial. Y como nadie sabe qué es el hombre –el Hombre, no el soldado, ni el médico, ni el escultor, ni el carpintero–, es preciso reconocer que no sabemos nada y asumir toda la ciencia en saber que no sabemos.

Y dedicará su vida entera a esta agria tarea de atracar en las plazuelas toda presunción transeúnte y hacer morder el polvo, tras un certero boxeo dialéctico, a todo el que pretende estar seguro de algo, servir para algo, interesarse por algo.

La zancadilla lógica de Sócrates hizo perder para siempre a Grecia la sensación de seguridad vital. Sócrates pone al hombre griego de espaldas al universo y frente a frente consigo mismo. El afán de salvación, exacerbado, va a paralizar la prodigiosa curiosidad de los griegos. En adelante, cuando se pronuncia en Grecia la palabra "ciencia", se entenderá primariamente "ética" –con sola la excepción de Aristóteles, de un meteco (μέτοικος – métoikos – 'extranjero'), alma apenas helenizada. [...]

¿Cómo vivir bien? –preguntamos. Y Sócrates responde: No viviendo, haciendo de nuestra vida una defensa contra la vida. El estoico hallará la expresión más clara: la *apatía* (ἀπάθεια – apatheia), el desasimiento de la vida.» (Ortega, *O. C.*, vol. III, 1962, p. 540-542).

En el estoicismo la *apatía* es el estado de ausencia de emociones perturbadoras. Se logra mediante el dominio de las pasiones, permitiendo que la razón gobierne sin interferencias emocionales.

Ataraxia (ἀταραξία) es clave en el epicureísmo y el escepticismo. Significa una profunda calma del alma, libre de angustias y perturbaciones. Para los epicúreos, se alcanza eliminando el miedo a los dioses y a la muerte, mientras que los escépticos la logran suspendiendo el juicio ante cuestiones inciertas.

LA "BEATERÍA DE LO GRIEGO"

"Todos somos griegos." (Percy B. Shelley: *Hellas*, 1822)

"La Grecia antigua es la más bella invención de los tiempos modernos" (Paul Valéry). Valéry sugiere que la imagen que tenemos de la Grecia clásica ha sido moldeada y embellecida a lo largo de los siglos, especialmente desde el Renacimiento y el siglo XIX. La Antigua Grecia ha sido vista como la cuna de la democracia, la filosofía y el arte, pero muchas veces esta visión está influenciada por interpretaciones modernas que destacan ciertos aspectos mientras dejan otros de lado.

«Al estar lo griego dentro de nosotros, era forzoso que nuestra relación con la cultura helénica adoptase siempre un sesgo religioso o místico, no de riguroso e imparcial examen. La forma de mirar a Grecia ha sido siempre extática, de adoración y de culto. No hay peor actitud para enterarse de lo que una cosa es: comienza dando a esta por supuesta y se dedica desde luego a ejecutar ante el ídolo los grandes gestos rituales, el fervoroso descoyuntamiento: "¡Ah! ¡Oh! ¡Grecia! ¡El clasicismo!

Existe una beatería de lo griego. De todo cabe una beatería, Como la hay religiosa, la hay política. Casi todos los políticos radicales son, sincera o fingidamente, beatos de la democracia. Pues bien: Existe una beatería de la cultura en general y del helenismo en particular. Y es curioso notar que, dondequiera, se presenta la beatería con idénticos síntomas: tendencia al delirio y al aspasmo, postura de ojos en blanco, gesto de desolación irremediable ante el escéptico infiel, priado de la gracia suficiente.

Sobre todo, Platón es una de las figuras del pasado griego que más ha movido al beatismo. Esto explica el hecho escandaloso de que, tras largas centurias de culto a Platón, resulte que el más cierto y sutil avance hecho últimamente en su estudio consista en haber tenido la sinceridad de retina y el valor intelectual de descubrir que no sabemos quién es Platón ni qué el platonismo.

A Platón, como a Grecia toda, no se le ha entendido nunca, y, sin embargo, se le ha rendido culto siempre. ¿Cómo se explica este gigantesco *bluff*? Delante de Platón, es cierto, tenemos siempre la sospecha de hallarnos ante algo enorme, ante algo que es espiritualmente lo que topográficamente es el Himalaya.

Pero la era fecunda de los estudios platónicos empezará solo cuando se comience por reconocer que antes de hablar de Platón y de adorarlo, es preciso subir a Platón. Hoy es un enigma inmenso, una cordillera de problemas. Apenas si hay en él cosa que no sea equívoca.

Para entender, por fin, a Grecia, lo más urgente es alejarla de nosotros, subrayar su exotismo y declarar su enorme limitación. [...]

Sin duda, el sol de Grecia, la alegría de vivir del hombre helénico, el firmamento sin arrugas de los paisajes clásicos... Bien; pero escuche el lector esta suavidad de Teogonía de Megara, poeta lírico griego del siglo VI a. C.:

“Lo mejor de todo fuera no haber nacido y no ver los rayos del luminoso sol; pero ya que se ha nacido, lo mejor es pasar lo antes posible la puerta del Hades y yacer allí después de haber hecho descargar sobre sí un buen montón de tierra”.

Lo mismo decía Hesíodo, Arquíloco, Mimnermo. Lo mismo hará Sófocles, cantar al coro de *Edipo en Colonos*. Lo mismo gemirá Platón cien veces.» (Ortega, *O. C.*, vol. III, 1962, p. 534-536).

«Los que se ocupan de Platón y Aristóteles se descoyuntan en puros esfuerzos por hacérselos verosímiles, es decir, por que veamos toda la razón que tenían al pensar como pensaban. Con frecuencia estos esfuerzos se pasan de la raya y hace de ambos maestros de Grecia dos contemporáneos nuestros. Un caso extremo de este desmesuramiento es la labor de mis maestros Cohen y Natorp en torno a Platón, según la cual este habría dicho aproximadamente lo mismo que Kant, y Kant, a su vez, lo mismo que Natorp y Cohen.

Esta proximidad al hombre actual con que se ha querido favorecerles ha sido inspirada por dos motivos. Uno es la pertinaz beatería clasicista que no ha podido extirparse aún radicalmente de la filología griega y latina.

La beatería no es culto ni entusiasmo, sino la forma indiscreta de ambos. Peralta al "clásico" sobre el nivel de la historia y en vez de intentar derechamente entenderlo como lo que es –como un hombre entre hombres, y esto quiere decir un "pobre hombre"– parte en su ocupación con él resuelto a admirar, anticipando en su obre perfecciones imaginarias y las que, quiérase o no, adopta los textos.

Queda de este modo la obra vetustísima comprometida a tener validez para todos los tiempos. Esto explica que estén por aclarar los rasgos más elementales de la producción platónica y aristotélica. No se ha creído que necesitasen explicación precisamente porque parecía el modelo.

Otro motivo que lleva a exagerar la verosimilitud de aquellos grandes pensadores es más razonable, aunque no lo es del todo. Consiste en que los problemas filosóficos poseen un núcleo *abstracto* que ha variado poco desde Heráclito y Parménides hasta nuestros días. [...]

La idolatría ejercida en torno a estos dos príncipes de la filosofía [Platón y Aristóteles] deslumbra las retinas y no permite verlos en su jugosa y precisa historicidad, hasta el punto de ser la faena más urgente que hoy fuera preciso practicar con ellos la de "enajenarnoslos", distanciarlos de nosotros, subrayar lo que tienen de extemporáneos.

En cambio, no se han hecho esfuerzos semejantes para que resulten verosímiles los estoicos, escépticos y epicúreos, como otras épocas menores de la continuidad filosófica. Se los ha dejado demasiado lejos, sin comunicación viviente, efectiva con nosotros.

Otra deficiencia grave que se ha inveterado en el modo de componer la historia de la filosofía consiste en haberse desentendido de la historia de las ciencias.

Desde Descartes la continuidad entre la *filosofía primera* y las ciencias es constante y, por lo mismo, puede exponerse el pensamiento *sensu stricto* filosófico sin muy marcada atención especial al científico. En primer lugar, la filosofía moderna está de antemano cargada de ciencia y contiene ya en sí misma anticipada la figura científica del mundo.» (Ortega, *O. C.*, vol. VI, 1961, p. 383-384).



«El problema de la capacidad de alianza del destino, la naturaleza y el fundamento impelente de la realidad ha dirigido durante siglos la historia de la Ilustración europea, y esto significa también: la historia de la burguesía europea. La autocomprensión de la burguesía europea como representante de la humanidad se ha vuelto cuestionable.

Un desarrollo inicialmente específico de Alemania muestra la situación políticamente delicada en la que Friedrich Schiller (1759-1805), frente a la Revolución Francesa, retira su discurso general de liberación y, de manera prototípica, formula la evasión de Alemania ante soluciones políticas en favor de una solución basada en la cultura y la ilustración.

Esta solución se justifica de manera "simpatética" (de sentimientos afines) o, como se dirá más tarde, sobre la base de una "afinidad" espiritual o emocional

con la Antigüedad griega y su forma de tratar el destino, rechazando en la misma medida el concepto de construcción de la Antigüedad romana.

Este enfoque alcanzará en Martin Heidegger (1889-1976) tal profundidad que explorará etimológicamente las lenguas nórdica y griega en busca de sus raíces ancestrales, intentando demostrar que convergen en un origen común mediante palabras fundamentales.

Schiller, en *La canción de la campana* (1799), expresa su visión resignada de que "con las fuerzas del destino no se puede tejer un pacto eterno", culminando en una advertencia: "¡Ay de aquellos que prestan la antorcha celestial de la luz al eterno ciego!", y subrayando su razón: "no le ilumina, solo puede encenderse y reduce ciudades y países a cenizas".

La luz representa aquí una Ilustración cuya validez universal se restringe doblemente: primero, contra los cambios en las condiciones reales; segundo, confinándola dentro del ámbito de la educación y limitándola de manera elitista a los pocos hombres prudentes y sabios.

Al estoicismo, que se revive en el rechazo a la multitud de ignorantes a quienes abrirles los ojos es vano esfuerzo, se suma ahora un aspecto adicional: la figura clásica del filósofo se integra, a través de la idea educativa de la Ilustración alemana, en una sociedad de espíritus libres, capaces de comunicarse entre sí más allá de los conflictos del espacio y el tiempo.

Mientras que en el siglo XVIII el espíritu libre se manifiesta en los países vecinos a través de quienes se consideran filósofos, pero no son funcionarios del pensamiento, sino periodistas y literatos que insisten en una Ilustración que alcance a las masas, impulsada por intelectuales, en Alemania busca otro lugar de actuación: las cátedras de las universidades.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 137-139]



«Chesterton ha escrito que "los errores son verdades que se han vuelto locas". Algo semejante creí vivir al poco tiempo después de esa jornada inolvidable de Todtnauberg. Heidegger me dijo de pronto: "Usted debe ser quien traduzca *Ser y Tiempo* al español. Me han dicho que la traducción del profesor Gaos es muy mala". Sin ser yo un traductor profesional, y consciente de lo dificultoso de la tarea, inventé una respuesta sin esperar los resultados.

"Profesor, perdóneme usted, pero cuando leo a Platón aprendo griego y cuando lo leo a usted aprendo alemán." Nunca pensé que esta disculpa improvisada iba a ser tan decisiva en una cuestión tan importante. Porque el comentario de Martin Heidegger tenía, entonces, algo de incomprensible para mí.

"Encuentro admirable su respuesta", me dijo, "porque yo soy de la opinión de que las lenguas latinas carecen de la fuerza espiritual para asir las cuestiones esenciales [...]. Me doy cuenta de que mis amigos franceses, cuando intentan pensar las cosas fundamentales, tienen que hablar en alemán y ellos siempre me lo vuelven a confirmar."

“Profesor –le dije–, su pensar es reflexión sobre el lenguaje; más aún, su trabajo es en esencia el intento de hacer que el lenguaje hable a través de su pensar, pero lo que usted afirma implicaría que siendo el ser humano ante todo ‘lenguaje’, y en tanto tal ‘casa del ser’, **habría seres humanos propiamente tales y otros que no lo son tanto**”. “¡Oh, no! —replicó—, lo que yo he dicho debe ser entendido desde la metafísica”, y cambió el tema.

Heidegger no afirmaba un directo y tosco racismo biologizante, sino un “racismo del espíritu” y ello a partir de momentos esenciales de su filosofía. El “olvido del ser” debía ser pensado desde “pueblos” y “culturas” deficitarias, inferiores al cometido encomendado por la historia del ser. Y la “recuperación” o “develación de la verdad del ser” era un cometido espiritual que exigía un instrumento de trabajo adecuado, un lenguaje en el cual era posible esa develación, el pensar a partir del lenguaje de griegos y alemanes y en la lengua alemana, paradigmática y orientadora.

Su afirmación en *Ser y tiempo* de que el tiempo es el inscribirse de lo ‘sido’ a través del futuro, para desde el futuro imponerse como tarea. Es en el futuro que se deviene el origen. *Herkunft ist Zukunft* (el futuro viene determinado por el origen en el pasado).

Lo propuesto en el corazón de la filosofía de Heidegger sobre temporalidad e historia exigía la posibilidad de una existencia colectiva y auténtica. La acción trascendente de un ‘sujeto’ colectivo que el párrafo 74 define como ‘Pueblo’, ‘Comunidad’ en ‘lucha’ por la afirmación de sus propios ‘héroes’ auténticos en el sentido histórico.”

Heidegger asintió con visible satisfacción, pero al percibir el vínculo de la cuestión con nuestra conversación sobre la fuerza paradigmática y única del alemán, me dijo: “Yo sé de todo esto, pero en estos días estoy preparando lo que será mi texto póstumo, sobre ‘la época aquella’. La podrá leer en cuanto yo muera, allí estará toda la verdad”.

Al escuchar de su muerte, en 1976, acudí a comprar el ejemplar del magazine *Der Spiegel* en que se publicaba la entrevista. Y encontré la misma frase, clara y desafiante: “cuando los franceses piensan, tienen que hablar alemán” y “los daños causados por las lenguas latinas al pensar el legado griego nunca serán afirmados con la suficiente violencia”.» [Víctor Farías: “El maestro y su sombra: Heidegger en el recuerdo”, en *Estudios Públicos*, 83 (invierno 2001)]



«Heidegger no se mueve en un vacío, sino que se mantiene fiel a la identidad de la reminiscencia cultural alemana por excelencia. Esta se forma a partir de la Ilustración Europea, donde la educación griega y romana se unifican, hasta que se produce una ruptura en el momento en que la nación francesa se redefine como tal tras la Revolución Francesa.

Desde entonces, el aspecto político de la Ilustración Europea se apoyará en la educación romana, viendo en la historia de Roma el desarrollo del Estado, que pudo haberse mantenido como república y que ahora se consolida en las

repúblicas modernas. Por ello, durante la Revolución Francesa, la gente se vestía con togas e intentaba imitar la vestimenta femenina de la historia romana.

Al mismo tiempo, en Alemania –preparado en parte por el arqueólogo e historiador del arte alemán Johann Joachim Winckelmann (1717-1768)– se opta por vincularse exclusivamente a la tradición griega por dos razones fundamentales: por un lado, porque se convierte en una referencia normativa sin estar asociada a una estructura estatal; por otro lado, porque el concepto de destino, tan crucial en la cultura griega como un concepto de responsabilidad, es tomado y utilizado para justificar el propio destino alemán. Se sostiene que el reconocimiento reflexivo del destino es más "profundo" que su configuración política.

El distanciamiento de la política y la aceptación del destino como una profundidad intelectual es lo que lleva a Heidegger a adoptar el mundo educativo griego como un espacio de profundidad y origen.

Para él, figuras normativas como Edipo encarnan esta profundidad de manera constante: quien piensa en profundidad considera que la "desorientación" es idéntica al mundo humano, y la única forma de salir de esta desorientación es mediante el "recuerdo". Así, en Grecia busca las formas originarias de este concepto.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 111-112]



La filosofía clásica griega no es el único pilar de la civilización occidental, ni el despertar primordial del pensamiento (del *mythos* al *logos*), como pretende Heidegger.

Los cuatro pilares de la civilización occidental:

- a) La filosofía griega: disociación entre el mundo sensible y el mundo inteligible; primacía del *ser* frente a la realidad, la realidad como forma o modo de ser (lo que Zubiri llama *entificación de la realidad*; tendencia a lo que he llamado *logificación de la intelección*; el griego no tuvo nunca sentido de la historia; tuvo sentido para contar los cuentos, para el relato; ni idea de la persona ni idea de la historicidad intrínseca tuvo lugar nunca dentro de la razón griega; para un griego, ser es *estar ahí*; para el europeo occidental, ser es, por lo pronto, *no ser una nada* (idea de la creación); concepción cíclica del tiempo: el eterno retorno; concepción de la verdad como "desocultamiento" (ἀλήθεια – alétheia).
- b) La religión de Israel: Concepción lineal del tiempo, idea de que el tiempo fluye en una dirección continua, desde el pasado hacia el futuro, sin repeticiones ni ciclos; alianza con el fundamento impelente de la realidad (Dios uno y único), motor y rector de la historia; la historia como acontecer de la fidelidad de la verdad divina: es la historia teologal; la verdad es '*emunah*' (אֱמוּנָה – 'firmeza', 'confianza', 'fidelidad', 'lealtad') un atributo del presente, sino una promesa del futuro; el hebreo no siente el transcurso de las cosas y su efímera existencia como un "movimiento" al modo griego, sino como una historia que algún día el futuro sancionará, esto es, rectificará o ratificará; la

verdad no está oculta, tras el movimiento, como en Grecia, sino tras la historia, y su forma de ocultación es también especial: la verdad es cuestión de tiempo; la esperanza (tikvah – תִּקְוָה – literalmente ‘cuerda’, ‘cable’) como conexión firme y un sostén que ayuda a seguir adelante, reflejando la confianza en un futuro mejor y en la guía divina: no solo como un sentimiento, sino como una fuerza activa que impulsa la vida y la fe (frente al fatalismo griego y su “complicidad” con el destino, con la *Moirai*).

“La verdad se presenta para el judaísmo como predicado del comportamiento de las personas, y solo por extensión aparece como predicado de las cosas; el acto con que se capta la verdad es la *confianza*. Se trata de *creer*. Es la fuerza que da la confianza que se tiene en un amigo. La historia se presente como una promesa”. [X. Zubiri]

- c) El Derecho romano: conjunto de normas y principios destinados a regular la vida en sociedad, garantizando el orden y la justicia. Se fundamenta en la idea de *suum cuique tribuere* (‘a cada uno lo suyo’), y distingue claramente entre derecho público (relaciones entre ciudadanos y el Estado) y derecho privado (relaciones entre particulares). El Derecho es “el arte de lo bueno y lo equitativo” (*ars boni et aequi*). El Derecho romano tiene un carácter práctico: orientado a resolver conflictos reales.
- d) El cristianismo: El cristianismo recoge las tradiciones judaicas, pero se tuvo que expresar en categorías griegas. “El hebreo habló de “hacer”, *barah* (ברא ‘crear’), un mundo. Ahora el verbo *barah* ha adquirido el rigor conceptual de una *creatio ex nihilo*, que los Setenta tradujeron por *poiéin* (ποιεῖν, ‘hacer’, ‘crear’). Con ello penetró en el cristianismo todo lo que Grecia vio en la *poíesis* (ποίησις), en la producción. Aquello desde donde las cosas emergen es su “naturaleza”. Por esto lo que el griego llama *phýsis* (φύσις), naturaleza, es ahora, a su vez, una emergencia de Dios. Dios es, en cierto modo, naturaleza de la naturaleza, la *natura naturans*, a diferencia de la naturaleza del griego, que es producto de aquella, *natura naturata*.

«El dogma cristiano *ho lógos sárx egéneto* (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο – ‘el Verbo se hizo carne’) no representa la estructura del *lógos* platónico más allá de la realidad, sino la lógica de la carne. En la traducción joánica, el término hebreo *ruach* (רוּחַ – ‘espíritu’, ‘viento’, ‘aliento’) se interpreta como un impulso sublimado. En la tradición del antiguo Israel, *ruach* no se reduce a la esfera subjetiva ni se puede “positivizar” en la esfera objetiva. Si preguntamos: ¿Cómo se manifiesta el principio impelente de la realidad? La respuesta sería: a través de su *ruach*, el espíritu, que es lo vivo, lo que tiene dirección.

Dentro de la teología, en el debate sobre el contraste entre filosofía y revelación, se asumió que en el Antiguo Testamento no existía un verdadero concepto de *lógos*. Y *ho lógos sárx egéneto* fue desde el principio un dogma escandaloso para los filósofos, quienes concebían el *lógos* como lo permanente y esencialmente inmutable, en oposición a la realidad de la *sárx* (carne), considerada no solo como efímera y transitoria, sino incluso como mera apariencia.

Mucho tiempo después, se argumentó que el autor del Evangelio del *lógos* había adaptado conceptos fundamentales de la filosofía griega, sometiendo la

revelación cristiana a ella. Sin embargo, más bien parece que el evangelio de san Juan reutiliza categorías filosóficas de manera subversiva, convirtiéndolas en un contragolpe contra la teoría del *lógos*.

En Juan 14:6, alguien dice: *Ego eimi he hodós* ('yo soy el camino'), *he aletheia* ('la verdad') *kai he zoe* ('y la vida'). Con ello, se plantea una triple objeción contra la filosofía griega: contra su mito del único camino que conduce de las personas al "ser uno"; contra su concepto de verdad purificada de toda materialidad; contra su negación de la vida como mezcla de muerte y existencia.

Así, el concepto central del Antiguo Testamento, *ruach*, se opone a la teoría griega del *lógos*. Al mismo tiempo, el principio de encarnación del Nuevo Testamento reutiliza ideas filosóficas griegas para protestar contra la estructura del *lógos* situada más allá de la carne.

Este dilema sigue vigente hoy en día: los movimientos de rebelión en Europa reivindican el espíritu como metáfora de la fuerza impulsora del cambio. La emancipación de la ciencia y el arte europeos, confiando en la estructura lingüística de la realidad, busca hacer valer el dogma que vincula *lógos* y *sárx* en identidad.

Por ello, el concepto de experiencia enfatizada, desarrollado en este contexto bíblico, no se aleja de la religión, sino que absorbe su contenido central.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 213-215]

«El cristianismo no ha podido resolver por sí mismo el problema del espíritu, por eso le aplasta la filosofía griega. No es esto azaroso. No lo ha sido el que haya echado mano del pensamiento griego, sino el que haya sido posible el que se dejara aplastar. Este aplastamiento no consiste en pensar el espíritu con categorías griegas, sino el no haberlo pensado *überhaupt*, absolutamente. [...]

La filosofía occidental ha recibido dentro de sí a los griegos. La recepción consiste en que las ideas del mundo griego, el elenco de conceptos que el mundo griego nos ha otorgado como posibilidades intelectuales, se va a utilizar para resolver problemas completamente ajenos a la mente griega.

El cristianismo –en definitiva, es él el que ha constituido la Europa occidental– ha aportado en primera línea más que ideas concretas; para los efectos filosóficos, una nueva idea del mundo y del hombre. Los problemas que esta nueva idea plantea son los que los pensadores occidentales van a tratar de resolver con el elenco de conceptos recibidos del mundo griego.

Grecia es el órgano intelectual con el que Occidente entendió sus problemas propios. De ahí, la ambivalencia radical de la filosofía occidental. De un lado, tiene una situación propia. Pero, de otro, se piensa en buena medida a la griega. La casi totalidad de los conceptos, que, como conceptos, forman el acervo de la metafísica occidental, estuvieron de una o de otra forma pensados por los griegos.

Hay excepciones. Es curioso, por ejemplo, que el mundo griego jamás tuvo ni el vocablo ni la noción correspondiente a lo que es *persona*. Es curioso que el mundo griego no tuvo jamás un concepto ni un vocablo que respondiera a lo que

nosotros entendemos por *existencia*; por curioso que sea, el abstracto de existencia –*existentialitas*– apareció en el siglo IV, en tiempos de Mario Victorino y fue formado por él.

Pero, hechas algunas excepciones, el pensamiento occidental vive en definitiva del elenco de conceptos recibidos del mundo griego, para tratar problemas propios, problemas completamente ajenos al mundo griego.

De ahí que sea un problema, primero, referirse a Grecia y, segundo, descubrir las modificaciones esenciales que los conceptos griegos sufren en la nueva reiteración occidental.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 11 ss.]

LA FILOSOFÍA COMO TECNOLOGÍA

«¿Cómo se llegó a ese abstracto general, del que hablan –a pesar de todas las utopías– el concepto hegeliano de espíritu, el concepto de sensibilidad de Feuerbach y el concepto de trabajo general de Marx, determinado inicialmente como "actividad práctica"?

Para poder responder a esta pregunta, debemos retroceder un poco más en la historia de lo que Marx hace en "El Capital" cuando recurre a Aristóteles en el análisis de la "forma equivalente" de la mercancía. Debemos ir un momento a la mitología para poder comprender desde ella, como un contrafuerte, lo que significaba en la antigüedad griega la formación de conceptos filosóficos y la generalidad que ellos reclamaban.

Siempre que las mitologías de los pueblos hablan de modos de producción destacables en ciertos tiempos, se presentan, por un lado, como *téchnai* (τέχναι), técnicas específicas, y, por otro lado, se universalizan: se generalizan de una manera que alcanza la universalidad. No hay mitología que no sea también una mitología del trabajo, ni mitologema que no sea también un mitologema del trabajo.

Por ejemplo, el trenzar y el tejer, para los cuales en la mitología griega Atenea figura como 'protagonista', como 'tejedora' y 'entrelazadora' principal: es una técnica específica, que, por otro lado, muy pronto se generaliza de una manera inquietante con la que todavía lidiamos hoy en día.

Las Moiras, las Nornas y las Parcas tejen el hilo que es el hilo de la vida y lo cortan de nuevo; la vida en general aparece como un 'tejido' o 'entrelazado'. Y cuando estas metáforas pasan a las representaciones de la vida, convirtiéndose en 'texto' o 'textura', y quien se ocupa de ellas, como un especialista en literatura, percibe lo inquietante y fatídico que contienen y, para no ser acosado por ellas, se esfuerza en desentrañarlas analíticamente.

Constatemos que el tejer y trenzar fueron algún tiempo una habilidad fundamentalmente importante para la reproducción de la sociedad y, evidentemente, un dominio de las mujeres, quienes luego fueron elevadas representativamente al rango de diosas: diosas que, por un lado, como diosas de la civilización, siguen estando al frente de su técnica específica, y, por otro

lado, en el curso de una reinterpretación patriarcal de esta técnica en una metáfora del destino, son estilizadas como poderes del destino.

La generalización del tejido y el trenzado como 'entramado' y 'tejido' como metáforas del destino se aplica a todo: la abstracción de la metaforización del destino afirma una generalidad que ya no tiene nada que ver con la técnica específica y sus concreciones. Podemos decir a partir de las metáforas en las que se ha registrado el resultado del proceso de generalización: lo abstracto general es el destino, representado mediante la universalización de una técnica específica.

La técnica de hacer mantequilla se generalizó mitológicamente como el proceso de creación del mundo y sirvió como modelo para la construcción de templos en el centro de las ciudades.

Mi único interés es hacerles plausible que diversas *technai* o técnicas específicas, como la herrería, la elaboración de mantequilla, el tejido y el trenzado de ninguna manera eran la especialidad de ciertos descendientes de dioses o de ciertos dioses y demonios, sino que históricamente han sido tan fundamentales para el proceso de reproducción de la sociedad que sus *specificas* fueron universalizadas cosmológicamente: se convirtieron en lo general que ahora dirige todo, separándose de las concreciones de las *technai* específicas, y finalmente, en forma de lo abstracto general, llamado destino, ya no tiene nada que ver con la concreción en absoluto, sino que utiliza la generalización de una técnica particular para representarse metafóricamente como lo concreto.

La filosofía griega forma sus conceptos aparentemente de manera independiente de las construcciones mitológicas, pero, por un lado, está estrechamente relacionada con ellas y, por otro lado, intenta romper esta relación a través de la crítica del mito y superarlo.

La pregunta es: ¿a qué precio? ¿Cómo se generaliza filosóficamente? De manera que se construye una generalidad abstracta que abarca y comprende todos lo específico.

Por ejemplo, la universalización mitológica de una *techné*, técnica específica y su transformación en la abstracción general del destino. Por otro lado, mediante el hecho de que la abstracción se carga como un medio de dominio, cuya generalidad debería llegar más lejos en la realidad que las *technai* específicas y su concreción.

Tales de Mileto (624-544 a.C.), uno de los primeros filósofos, que según se dice fue el primero de los llamados *Siete Sabios* en invocar a Apolo, es descrito por un lado como presuntuoso y por otro como económicamente extraordinariamente exitoso. Por un lado, es ridiculizado por una criada tracia porque, mirando al cielo para observar las estrellas, cae en un pozo.

Por otro lado, en respuesta a la acusación de que su pobreza muestra cuán inútil es la filosofía, demuestra que los filósofos, si así lo quisieran, podrían ser ricos: con la ayuda de sus conocimientos astronómicos, prevé una cosecha temprana de aceite de oliva, alquila en pleno invierno todas las prensas de aceite en Mileto

y Quíos por poco dinero, y las alquila cuando la demanda realmente comienza temprano, a un precio altísimo, y se convierte en un hombre rico.

Se trata de una demostración, ya que ganar mucho dinero no era su objetivo (según Aristóteles), y no se informa en ningún lugar qué hizo con la riqueza adquirida.

En comparación con los mitos tecnológicos, que en todas partes hablan de *technai* cuyas especificidades se generalizan universalmente, es decir, se logifican, pero de manera que sus logos específicos dirigen la dirección de la generalización, hasta el proceso en la mitología griega, en el que la generalización metafórica de una *techné* específica queda absorbida en la abstracción general del destino.

En comparación con los mitos tecnológicos, Tales ha prefigurado el concepto de tecnología predominante hasta el día de hoy al no involucrarse en las diversas *technai* y sus *logoi* específicos, sino al abstraerse de ellos y sintetizarlos de una manera que lo hace más poderoso que todos los especialistas, disponiendo de un *logos* por encima de todas las *technai*, una tecnología que las trasciende a todas.

La filosofía griega es esencialmente tecnología desde el principio.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 112-116]

«*Téchne* (τέχνη - 'arte, habilidad o técnica') es una de las palabras más utilizadas por Platón. Si abrimos el *Sofista*, el famoso diálogo en el que Platón profundiza aún más en la cuestión del ser y el no-ser que en el diálogo que lleva el nombre de Parménides, notamos que está estructurado como un tratado sobre las *technái* (plural de *téchne*). Platón intenta presentar la *téchne* del filósofo como la técnica superior a todas las demás *technái*, precisamente porque puede abarcar y disponer de todas ellas.

El tema central es cómo distinguir a un sofista de un filósofo. Para hacerlo, es necesario aplicar un método que despoje a las múltiples *technái* existentes de su autonomía de una manera radical: se las clasifica en categorías, determinando para qué sirve cada una en un contexto específico. Este método implica la separación de los elementos individuales entre sí.

El filósofo no crea imágenes reales, sino que las desmantela: construye la conexión entre los conceptos, que es más poderosa que el mundo de imágenes obstinadas, ilusorias y fantásticas.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 188-191]

«La especialización que encontramos en el mundo de los dioses era la especialización en las *technái* o técnicas (como lo expresa directamente Heródoto). Las diferentes *technái* asignadas a los dioses estaban, en la mitología griega, representadas principalmente por diosas.

Las *timai*, es decir, los "honoros" que reclaman como iguales mientras permanecen en sus tronos, son distribuidas por Zeus para evitar la envidia y el

conflicto. Esto ocurre después de que Zeus devora a Metis (la inteligencia femenina), para que ella no se vuelva contra él.

Con la ayuda de Metis, Zeus la vuelve a generar dentro de sí mismo en la figura de Pallas Atenea. Así, con la Metis incorporada en su ser, distribuye las *timai*, colocándolos a todos en una sociedad de honor y dignidad igualitaria. Sin embargo, lo que representan dentro de las *technái* no es realmente simultáneo: se trata de las distintas etapas de civilización de la antigüedad.

Así, a Atenea le pertenece la cultura del olivo, no solo el tejido y el hilado; a Deméter, la forma simple y neolítica de la agricultura, complementada con la cría de cerdos (quizás "matacerdos" fue el nombre de su hija, Perséfone, raptada por Hades y luego retornada); a Juno, la ganadería de grandes animales, con rebaños de bovinos y equinos; a Afrodita, con gran probabilidad, la horticultura con plantas frutales; y, por supuesto, a Artemisa, la civilización cazadora de una época posiblemente aún más antigua que las demás.

Así, la era primitiva de la caza, la agricultura originaria con cría de cerdos, la ganadería de grandes animales, la horticultura y la cultura del olivo, de enorme importancia para toda el área del Egeo, constituyen distintas etapas de civilización. Estas se asignan a determinadas diosas dentro de la dominación de los dioses elementales, quienes, aunque imponen su autoridad de manera imponente y amenazante, siguen estando integrados en el orden cósmico o lo representan.

Es decir, todas estas facetas elementales, dentro de la cultura patriarcal, se establecen como poderes coercitivos por encima de las diosas madres, desplazándolas de su posición primordial.

Luego, en combinaciones "sabias" (como la de Metis), se las vuelve a reconocer en una jerarquía más o menos igualitaria, aunque siempre bajo la soberanía de un monarca: Zeus.

Lo que se encarna en las diosas madres no es tanto la fertilidad general o la fuerza creativa universal de la vida materna, sino etapas de civilización específicas y generales, es decir, no simultáneas, cada una asignada a una *téchne*. Estas *technái* son igualadas en el tiempo al recibir las mismas *timái*, los mismos "honorarios", cuando Zeus concede dignidades a todos los dioses (según lo informa Heródoto).

Ahora sucede lo siguiente: los dioses y diosas que habían permanecido en un sistema ordenado –simultáneamente como un sistema civilizatorio y como una clasificación de poderes capaces de sacudir y destruir todo lo que los humanos crean– son abandonados, rechazados por el culto privado de los filósofos. Estos ya no se comprometen con esa esfera, no se relacionan con las *technái* individuales dentro de ella; se abstraen de ella y de ellos.

Cómo hacer Platón través de Sócrates: Eres un buen constructor de barcos, eres un buen herrero, eres un buen político; pero para serlo, cada uno de ellos debería saber realmente qué es lo "bueno", y en ese momento trasciende su *téchne*, su especialidad.

Debería saberlo (pero, de hecho, no lo sabe). Sin embargo, hay un especialista que no está especializado; alguien que no domina las *technái*, pero sí el *lógos*, que le permite disponer sobre ellas: ese es el filósofo. Y se nos presenta como el prototipo del tecnólogo. [...]

No debemos considerar la forma artificial de la mitología griega con sus diversas *technái* simplemente como algo estético. La crítica hacia ellas es, en realidad, una crítica a la especialización dentro de las *technái*, en favor de un culto que ya no sigue la antigua forma de la *theoría*, sino una nueva y más eficaz.

Esta nueva *theoría* se legitima porque quien la practica ya no es un especialista, no está limitado por una *téchne* específica, sino que ahora posee el *lógos* sobre todas las *technái* – ese es el filósofo como tecnólogo.

Esto no es un aspecto secundario o adicional; el *noûs* de Xenófanes ya es una clara expresión de esta transformación. Ser abstracto hasta el punto de no estar atrapado en una especialización significa, al mismo tiempo, poder moverlo todo (como el *noûs* de Xenófanes), tener conocimiento de todo, abarcarlo todo, y así ejercer poder sobre ello.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 106-108]

Resumen:

«Por encima de la esfera de las diversas *technái* (técnicas), ahora se establece un concepto de Dios purificado por Xenófanes (580–570 a. C.). Este Dios aparece como un sujeto trascendental que toma conciencia y mantiene todo en su conciencia: todo lo supervisa, lo examina y lo controla.

Este sujeto trascendental de la filosofía griega no es solo un sujeto filosófico trascendental, sino al mismo tiempo un poderoso sujeto tecnológico, tal como Platón nos lo presenta en *La República*: el sujeto tecnológico que toma el *lógos* de las distintas *technái* y se convierte en el especialista en la gestión de los *logói* (todos los *lógos* particulares).

Y esa es precisamente la única especialidad que tiene universalidad, mientras que todas las demás actividades están ahora tan ocupadas consigo mismas que ya no pueden tener una visión general.

Un ejemplo de ello es la famosa anécdota sobre Tales de Mileto (624-546 a.C.), quien, al combinar astronomía y meteorología, predijo un año fructífero para la producción de aceite. Aprovechando sus conocimientos, arrendó las prensas de aceite y luego las alquiló a un precio muy alto, demostrando así que un filósofo, si lo desea, también puede acumular una gran fortuna.

Y este es el mismo Tales que fue ridiculizado cuando, por no mirar hacia abajo, cayó en un pozo. Entonces tuvo que escuchar la burla: "Quieres saber qué sucede en el cielo, pero ni siquiera te das cuenta de lo que ocurre a tus pies".

Esta trascendencia de lo individual y lo particular es, al mismo tiempo, una superación tanto del mundo del trabajo, tal como está representado en la mitología, como del mundo de los impulsos y las pulsiones, también fijado en la

mitología. Se trata del sujeto trascendental que existe sin trabajo enajenado, sin esfuerzo, sin *pónos* (πόνος). Pónos es la fatiga y el cansancio del trabajo, no el sufrimiento que se experimenta cuando muere una hermana o cuando el padre es desgarrado, sino la labor ardua y agotadora: hacer lo mismo repetidamente, sin poder escapar de ello.

Ahora, los distintos *erga* aparecen como entidades separadas, cuando antes aseguraban la reproducción de la vida en diversos ámbitos y épocas de la sociedad. Todo esto ha sido reunido en una sola unidad.

El filósofo lo trasciende mediante el concepto del sujeto trascendental: es universalmente inactivo y, como tal, posee dominio sobre todas las actividades. Esa es su especialidad, y precisamente esa especialidad le da la capacidad de gobernar. Esto no solo representa una superación del mundo del *pónos* como mundo del trabajo y el esfuerzo, sino también del mundo de los impulsos y las pulsiones.

Recordemos el ejemplo de *La República* de Platón: aquel que posee esta visión general, como especialista en lo universal (el gobierno de los filósofos), se eleva dominante sobre aquellos que forman la casta más baja.

Estos son quienes deben realizar el trabajo duro (*pónos*) y, al mismo tiempo, en la doctrina del alma y la virtud están vinculados con la *epithymía* (ἐπιθυμία – 'deseo, anhelo, ansia, pulsión, pasión'), la apetencia y la parte del cuerpo correspondiente, el vientre. Por ello, se les aconseja la virtud que impide que estos impulsos crezcan en exceso: la moderación o la templanza.

Es el *medèn ágan* (μηδὲν ἄγαν – 'nada en demasía', 'todo con medida' –, de aquello que más tarde nos llegará en una formulación bastante ambigua como el "término medio" de la ética aristotélica. Lo que queda en esta estructura es, en efecto, la nivelación de la fragmentación provocada por los afectos, la entrega a los impulsos, por un lado, y, por otro, la condena al trabajo enajenado.

En nombre de estos ámbitos reprimidos, varias corrientes se rebelan en la época helenística posclásica, encontrando seguidores especialmente entre aquellos sometidos al *pónos*.

Entre ellas destacan los cultos místicos, siendo el cristianismo el más famoso de todos; diversos intentos de retornar a una experiencia inmediata a través de un escepticismo existencialista; y los cínicos, que, en defensa de la potencia animal y la posibilidad real de unión entre los seres humanos, protestan contra el esencialismo y contra la separación radical de la realidad, del trabajo, de los impulsos y de los afectos.

Como todos sabemos, estos movimientos de rebelión se acaban convirtiendo ellos mismos en una técnica dentro de la propia Antigüedad, lo que permite al mismo tiempo adherirse a ella y actuar incluso en los más altos cargos del Estado, llegando hasta los emperadores que se consideran a sí mismos cínicos (como Juliano el Apóstata) y a Marco Aurelio, quien, aunque estoico, sigue ocupándose de los asuntos de gobierno.

Estas técnicas están descritas en los tres libros *De Ira* de Séneca, donde él demuestra, con instrucciones precisas, cómo lograr que los afectos resbalen

sobre uno como el aceite, permitiendo llevar una vida normal hasta el límite en que ya no es posible seguir viviendo –en su caso, ya no fue permitido–, llegando al punto en que la única opción es morir por su propia mano, como en efecto hizo Séneca.

El sujeto trascendental de la filosofía está necesariamente ligado a la superioridad tecnológica. Este trascendentalismo es, a la vez, el precio inevitable de dicha superioridad tecnológica del sujeto. Un sujeto trascendental concebido en la forma del Uno, un Dios sin figura humana ni pensamiento humano, el motor inmóvil.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 230-232]



La filosofía clásica griega no representa la realidad de la sociedad griega, una sociedad esclavista. Las ideas políticas de Sócrates, Platón y Aristóteles sobre la *polis* (política) se las llevó por delante Alejandro y su imperio con su cosmopolitismo abierto a las culturas orientales.

Este cosmopolitismo es reafirmado luego por los estoicos. Más tarde, un filósofo griego de la escuela estoica que vivió parte de su vida como esclavo en Roma y luego fue liberado, Epicteto (50-50 d.C.), llegó a influir en figuras como el emperador Marco Aurelio, o siglos más tarde, en filósofos como Pascal, Diderot y Montesquieu.

Los estoicos no se consideran ligados a ninguna patria, su patria es el mundo. Séneca Todos los hombres son iguales por su origen: "Eadem ómnibus principia eademque origo. Bona mens ómnibus patet" (Séneca).

Para Séneca, la única nobleza y distinción entre los hombres es la que proviene de su ingenio y su trabajo: *Nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius*".

El estado de esclavitud llega a someter a todos los hombres, siempre queda libre su parte mejor. Aunque Séneca no llega a condenar la esclavitud, tiene para los siervos frases de consideración reconociendo su dignidad humana. Pero, si el sabio no se distingue en su exterior del común de los hombres, procura al menos no parecerse a ellos en su interior.

Hasta la venida del cristianismo, no hay reconocimiento de igualdad entre todos los seres humanos: "Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús", dice San Pablo en *Gálatas* 3:26.

La filosofía griega no desarrolló la noción de persona; fue en el pensamiento cristiano donde el concepto adquirió una dimensión más profunda: la dignidad de la persona por ser criatura divina. Dios ha creado a cada persona a su imagen y semejanza, lo que le otorga una dignidad innata y un valor único que no se puede quitar.

REACCIÓN DE PROTESTA CONTRA LA FILOSOFÍA CLÁSICA

Zenón de Citio funda la escuela estoica en torno al año 300 antes de nuestra era. En ese momento, Grecia vive un momento de crisis tras la muerte de Alejandro Magno en el año 323 antes de Cristo. Han desaparecido las ciudades-Estado, se están consolidando reinos más grandes y los filósofos se preguntan qué puede hacer una sola persona en una sociedad dirigida por un Gobierno muy poderoso y muy distante. Es una situación con muchos paralelismos con la actual.

«De Sócrates (470-399 a.C.) no deriva solo Platón (427-347 a.C.) – y de este Aristóteles (384-322 a.C.) –, sino otras líneas que, aunque de momento no sean muy específicamente filosóficas, vienen a resultar como borradores de las tres grandes escuelas especulativas del helenismo –epicureísmo, estoicismo, escepticismo; después, ya en el Imperio romano y coexistiendo con el cristianismo, aparecerá el neoplatonismo, mientras continúa el estoicismo.

La gran cuestión para todas estas escuelas es: ¿cuál será la mejor forma de vivir? Solo desde ella, y secundariamente, cabe algún ocasional interés por el cosmos y por la lógica.

La posición que madura en el epicureísmo tiene una suerte de precedente en los Cirenaicos: Aristipo de Cirene (435-350 a.C.): buscar la vida agradable y placentera, pero dentro de una prudente economía del placer, que no resulte demasiado caro de pagar. Pero las otras dos escuelas parte de un precedente más en común, sobre todo si lo situamos en Antístenes, y su discípulo Diógenes de Sinope (412-323 a.C.), en quien más se piensa al aludir a esta línea de actitudes con el nombre de cinismo.

En Aristipo, en efecto, sus dos elementos básicos –el rechazo de toda certidumbre intelectual y el rechazo de la ciudad y la civilización– forman una unidad en despliegue sucesivo. Antístenes de Atenas (445-365 a.C.), en cambio, imita las paradojas de Zenón de Elea (490-425 a.C.) –Aquiles y la tortuga–, pero no se limita a decir que no es posible pensar racionalmente el movimiento, sino que, en general, niega que quepa hacer ninguna afirmación, a no ser una tautología (decir lo mismo con otras palabras).

Porque una afirmación reúne dos ideas generales, y estas son siempre sumamente dudosas: lo único de que podemos decir algo es de *este* caballo, no del caballo en general, de la cabalidad. Se niega así el hablar mismo, en cuanto este forzosamente es hablar en general, y se pretende solo indicar casos particulares –como modernamente postulará el atomismo lógico de Russell–.

Cabría solo una razón para andar por casa (*oikéios lógos* – οἰκεῖος λόγος), no para generalizar en grande (*mákrōs lógos* – μάκρος λόγος) –‘discurso extenso’, ‘razonamiento prolongado’). Pero no está claro cómo se pueda presentar cada echo en su singularidad. En consecuencia, es inútil aprender a leer y escribir. Y, por tanto, más vale huir del mundanal ruido y vivir solo en la naturaleza.

Pero el discípulo de Antístenes, el famoso Diógenes, el hombre de la lamparilla en pleno día para buscar un hombre de verdad, no se contentó con marginarse, sino que atacó y escandalizó, llevando una vida natural precisamente en medio

de la ciudad, con un tonel por albergue, y la mano por vaso para beber en las fuentes –y haciendo el amor a la vista de todos, como los perros, pues el nombre perro (*kynós* – κυνός) se dice que viene el nombre del cinismo, hoy ligeramente modificado de sentido, más agresivo que exhibicionista–.

Pero este *hippy* helenístico debió de entrar en una sutil y divertida dialéctica con toda la ciudad, su fama atrajo a Alejandro, que invitó a Diógenes a pedirle lo que deseaba; el filósofo respondió que solo deseaba que se aparara de delante de su tonel para que no le tapara el sol, lo que Alejandro comentaría deportivamente: “Si no fuera Alejandro, querría ser Diógenes.”

Más adelante, naturalmente, Diógenes visitó la metrópoli imperial romana, invitado a dar conferencias.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 50 ss.]

«La crítica al antropomorfismo en la filosofía griega consiste en la elaboración de un *theós* o un dios logomorfo que aparece como una conciencia trascendental tecnológica.

En la época posclásica, durante el helenismo, surgen varias corrientes que se oponen a esta identidad antigua entre filosofía, filosofía desilusionada y tecnología:

- a) Los misterios, que, al margen de la debilitada esfera pública de la *polis*, ofrecen una forma de identificación no tecnológica, una identificación pathomórfica, una que reproduce el sufrimiento de manera directa, y que posteriormente se convierte en una estructura aprovechable tecnológicamente, como ocurre en la organización del cristianismo.
- b) La contracorriente existencialista de los cínicos. Al principio, los cínicos insisten en lo concreto: no se lavan, se comportan como alguien que no está obligado a seguir el *nomos* (νόμος – ‘ley’, ‘norma’) del Estado. Pero más adelante, se hacen socialmente aceptables y terminan ofreciendo un modelo de comportamiento que favorece la liberación de lo concreto—se estoicizan.
- c) El escepticismo, prefigurado en los sofistas, que no pretende ocultar la ambigüedad y la ambivalencia de la realidad, pero que en la Antigüedad tardía se transforma en una forma refinada de racionalización.

Estas corrientes no son meras oposiciones, sino que remiten a un estado pre-tecnológico dentro de la tradición antigua.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 207-208]

«Estos movimientos de protesta, que fueron convocados contra esta identificación en la antigüedad, han sido desviados de sus propias intenciones una y otra vez en la misma dirección. Estos movimientos de protesta son intentos de oponerse, de decir:

Aquí hemos sido desnaturalizados; este poder de abstracción, que obtiene el control sobre las *technái* a costa de que se les quite el *lógos*, debe ser revertido en nombre de la actividad concreta, en nombre de la experiencia sensorial real,

en nombre de la satisfacción directa de las necesidades. Esto lo vemos, sobre todo, en tres grandes movimientos.

Los escépticos

«La maduración del escepticismo, preparado por Antístenes, se atribuye a Pirrón de Elis (360-270 a.C.), considerado el fundador del pirronismo, una corriente filosófica basada en el escepticismo radical. Pirrón fue un veterano de las tropas de Alejandro y, durante su expedición militar, fue influido por la silenciosa sabiduría de los orientales.

El escepticismo se niega a sí mismo si se establece como doctrina y como afirmación: si se dice que no podemos afirmar nada con seguridad, tampoco podemos estar muy seguro de lo que afirmamos. Por eso el escepticismo es, en realidad, expresión de una actitud de inseguridad intelectual.

Pirrón no fue del todo consecuente, y habló, y su doctrina quedó recogida por un discípulo (Aristocles), quien nos deja ver el sentido moral del escepticismo pirroniano, que es resultado de una búsqueda de la felicidad. Como no podemos emitir afirmaciones sobre las cosas, el mal menor es abstenerse de enjuiciarlas, y de hablar incluso, y así se conseguirá, por lo menos, la *ataraxia* (ἀταραξία – ataraxía), la ausencia de agitaciones o pasiones.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 52-53]

«La primera corriente de pensamiento es la del escepticismo antiguo y la de la antigua clase de sofistas. Protágoras, en su famosa afirmación de que el hombre es el *métron*, no de todas las cosas, sino de *ton chremáton* (χρημάτων), de los *chrémata* ('dinero, riqueza' o 'medios financieros'), sostiene que el ser humano es la "medida del centro de su satisfacción de necesidades"; es decir, que el hombre es la medida de la estructura de necesidades que él mismo crea y satisface, en lugar de aquello que normalmente se considera la medida de los *chrémata*.

En Aristóteles, la *chrematiké téchne* (χρηματική τέχνη) es al mismo tiempo el arte de ganar dinero. Por lo tanto, no es el dinero o su adquisición lo que actúa como medida, sino el propio hombre. Esto representa una protesta, un acto de oposición muy concreto y existencial contra este esencialismo tecnológico.

En la misma escuela encontramos a un escéptico que puede expresarlo en términos negativos, convirtiendo el concepto abstracto y normativo de la ley en una farsa; me refiero a la famosa "tabla de Carnéades".

[Carnéades (214–129 a. C.) fue director de la Academia (160-137 a. C.). Formó parte de una embajada ateniense a Roma en el año 155 a. C. con el propósito de intentar aminorar la multa de quinientos talentos, impuesta por los romanos a los atenienses en castigo por la destrucción y saqueo de la ciudad de Oropo.

Carnéades dio un discurso en el senado a favor de la justicia, y al día siguiente otro en contra. Los romanos se molestaron y enviaron a Carnéades de vuelta a Atenas, pero consiguió la reducción de la multa.]

A este hombre se le atribuye la historia de la "tabla". Y la situación es la siguiente: dos náufragos en alta mar y una tabla que solo puede sostener a una persona. La legítima defensa exigiría que uno se aferrara a ella, condenando al otro a ahogarse – pero esto, en realidad, sería homicidio o asesinato.

La historia pretende ilustrar que no existe una regulación legal para este caso en el derecho antiguo. Sin embargo, su significado va más allá: no se trata solo de este caso concreto, que es solo un ejemplo, sino que en general no hay regulaciones legales capaces de abarcar completamente los casos específicos. El concepto de ley tiene ya un cariz tecnológico.

Y la famosa historia de Protágoras va en la misma dirección: desde los conceptos legales y las ideas, existen un "más" y un "menos", un "eterno", un "formado", un "competente". Sin embargo, incluso en la sencilla historia que Platón cuenta sobre Protágoras –donde unos pequeños huesecillos yacen en el suelo: dos, en comparación tres son menos; dos en comparación con menos tres, parecen muchos– queda claro que esta situación no puede ser ignorada y que el "más" y el "menos", que las proporciones, no son solo una ficción, sino una ficción poderosa que se deriva directamente de la satisfacción de las necesidades.

La frase ilustra que la cantidad de algo no es absoluta, sino relativa a con qué lo compares. Lo que puede parecer poco en un contexto, puede ser mucho en otro.

Pero: a partir de toda la corriente de la sofística y el escepticismo, al ser esencializados y a la vez racionalizados sus ejemplos, surge nuevamente con el tiempo un nuevo y muy efectivo racionalismo. El escepticismo y la sofística, una vez que se consolidan y se reinterpretan bajo una perspectiva racional, dan lugar a una forma renovada de pensamiento racionalista.

Los cínicos

Aquí tenemos, por ejemplo, un arenque maloliente, pero al menos, si no se tiene nada que comer, uno puede mantenerse con vida con él. O los higos que Diógenes le presentó a Platón, quien quería comer un higo después de haber caminado un largo trecho. Entonces, Diógenes le dice: "¿No quieres participar?", y cuando Platón intenta tomar uno, Diógenes le arrebató los higos y le responde, en perfecta referencia a la teoría de las ideas y la *methesis* (μέθεσις – 'participación'): "Participar, dije, no comer."

Todas estas historias protestan contra una forma de esencialismo y también contra un orden político que ya no promete estabilidad. Por eso los actos obscenos que se narran de Diógenes: masturbarse en el ágora, que originalmente estaba consagrada a Artemisa, o ponerse de pie y orinar bajo las fachadas del templo y demás. Todas son demostraciones con las que se pretende decir: "Así no puede seguir, esto no tiene ninguna validez".

¿A qué tipo de vigencias colectivas recurre? Solo esto: formas anteriores del ser divino con apariencia animal, autodeterminación animal reflejada en su imagen, la reducción al núcleo animal como el centro de la afirmación personal más allá de la "persona". Todas estas son definiciones que le permiten escabullirse de un

destino oscuro, tal como el antiguo animal de revelación apolíneo de Diógenes, el ratón.

Sin embargo, esta misma actitud del cinismo se convierte en algo estabilizador dentro de esa misma tecnología: se estiliza como una forma de vida de independencia frente a lo externo, lo que permite una libertad interior y el poder de imponer las propias intenciones. Se estiliza como estoicismo: todos los grandes estoicos tienen a orgullo ser discípulos de Diógenes, el "perro".

Religiones místicas o cultos místicos

Hay un tercer movimiento de protesta, que en ciertas etapas de la civilización fue primero un movimiento tribal y luego una corriente que afirmaba su universalidad, es el de los grandes cultos místicos. En la época en que la filosofía se establece como tecnología, estos cultos vuelven súbitamente a ser espacios hacia los cuales las personas acuden, ya que logran sostenerse al margen del orden de la *polis*.

El filósofo se eleva por encima de ellos, volviéndose abstracto y poderoso; mientras que los cultos místicos son esenciales para la reproducción de las experiencias humanas de vida y muerte que subyacen al sistema estatal. Estas experiencias se transforman en prácticas de supervivencia frente a golpes del destino, la muerte, el hambre – tanto en su dimensión corporal como espiritual.

Así, estos cultos místicos, en un principio, surgen con la intención de oponerse a la tecnología, y pese a sus técnicas altamente desarrolladas, conservan un carácter fundamentalmente estatal. Esto continúa hasta la Antigüedad tardía. Basta recordar que cuando finalmente llegan a Italia, se tuvieron que promulgar leyes contra los cultos místicos (especialmente contra el culto a Dionisio en el sur de Italia), pues ponían en peligro la estabilidad del Estado.

Sin embargo, muy pronto estos cultos fueron incorporados al culto estatal, desempeñando un papel estabilizador, hasta llegar al mayor ejemplo histórico que conocemos –uno que no se limita a ser un simple caso representativo–: el culto místico del hombre Jesús de Nazaret, el galileo, quien con el tiempo se convertiría en la figura fundadora de la iglesia estatal y en el pilar organizativo de la Iglesia romana.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 177-181]

FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA HELENÍSTICA (323-30 a.C.)

«Después de Aristóteles comienza la oscuridad. Se trata de las tres grandes filosofías de la "decadencia" antigua: estoicismo, epicureísmo, escepticismo. No se puede decir que no se haya trabajado sobre ellas, especialmente sobre el estoicismo. Pero ni en la cuantía ni en el modo de la labor se ha hecho nada ni de lejos parecido al cultivo intensivo de que Platón y Aristóteles han beneficiado.

El hecho es que solo tenemos una idea borrosa de esos tres movimientos de la mente clásica, sin duda menos valiosos como sistemas de técnica conceptual

que la primera Academia y el Peripato, pero que, en cambio, han sido los que mayor influencia han tenido en la historia.

Jamás filosofía alguna ha sustentado tan efectivamente un Imperio como sostuvo el estoicismo el colosal gobierno de los Antoninos. [La dinastía Antonina gobernó el Imperio romano entre los años 96 y 192 d.C., siendo una de las más longevas. Este período es conocido como la Edad de Oro de Roma, caracterizado por estabilidad, prosperidad y avances culturales. Los emperadores más destacados fueron Trajano, Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio, quienes promovieron la expansión territorial, la fortificación de fronteras y el bienestar social].

En el regazo de estas filosofías muere el mundo antiguo y nacen los pueblos nuevos de Occidente. Porque el cristianismo incipiente había sido penetrado hasta lo más profundo de su masa, aún informe, tierna y germinante, por la teología y la ética estoica.

Más aún: en el Renacimiento, tras un superficial rebote de la influencia neoplatónica, son esas tres filosofías las que de verdad transmiten la savia antigua a los hombres novísimos que van a abrir las puertas de la Edad Moderna. Las tres filosofías, como tras hadas madrinas, se hallan en torno a la cuna del cartesianismo, y, por tanto, de todo el racionalismo clásico europeo.

De modo que topamos, desde luego, con este ingente hecho: esas tres filosofías de «decadencia», apenas surgen desalojan el platonismo y el aristotelismo de su predominio sobre los grupos intelectuales de Grecia, a pesar de que, a nuestro juicio, son filosofías más torpes. Y a es de sobra extraño que los historiadores de la filosofía no se hayan detenido adecuadamente ante un acontecimiento de este calibre y que tiene dos filos.

Porque no es solo sorprendente el rápido triunfo de un ideario tosco como es el estoicismo sobre una maravilla de precisión y de agudeza como el idealismo platónico-aristotélico, sino que además nos hace preguntarnos por lo que pasó con la obra de Aristóteles después de morir este.

Y nos encontramos entonces con otro hecho estupefaciente: la inmediata volatilización de la filosofía aristotélica. La cosa es increíble, pero incuestionable. Cincuenta años después de morir Aristóteles ya nadie entiende sus libros pragmáticos, que por eso fueron siempre muy poco copiados, y solo por un azar han llegado hasta nosotros. Se siguieron leyendo sus diálogos, obra «popular» y literaria («exotérica»).

Solo entrado el siglo I a. C. se desenterraron las obras técnicas de Aristóteles y bien que mal se empezó de nuevo a estudiarlas, sin que volviesen nunca, hasta muy entrada la Edad Media, a ser posesión normal de los cultos.

Zenón el Estoico nace en 320 a. C. – dos años después de morir Aristóteles. En su pensamiento se aprovechan aún algunos andrajos del sistema peripatético. Pero este aprovechamiento no afecta ni califica la figura general del estoicismo, que representa no solo otra doctrina, sino un súbito descenso de nivel en el ejercicio mental que hasta entonces se había llamado «filosofía».

Mas también esto ha impresionado escasamente, hasta ahora, a los historiadores de la filosofía. Con la mayor naturalidad pasan de exponer el sutil idealismo de Platón y Aristóteles a presentarnos el «materialismo» estoico. Llamarle materialismo es ya un error –digamos «corporalismo». Pero esto es lo que no entendemos.

¿Qué ha pasado en el hombre griego con tan vertiginoso pasar, que de la pura «forma» aristotélica se cae inmediatamente en el *pneuma* y el *logos spermatikós* (λόγος σπερματικός – razones seminales o principios activos que rigen la naturaleza y el universo) –los cuales son a la vez idea y cuerpo? No lo sabemos.

Después de Aristóteles, por toda una serie de causas, cambia radicalmente el sentido y estilo del filosofar como tal, de suerte que no se diferencia el estoicismo del aristotelismo como una doctrina de otra, sino que se entiende por «filosofía» una faena intelectual muy diferente en su finalidad, supuestos, métodos y forma de expresión.

Es una nueva ocupación del intelectual griego que, aun denominada con el mismo vocablo –filosofía–, era tan distinta de aquella a que Platón o Aristóteles se habían dedicado.

No sería imposible que esta aclaración reobrase hacia atrás sobre nuestro conocimiento de Platón y Aristóteles. Porque al trivializarse el ejercicio filosófico en el estoicismo y precisamente por trivializarse se hacen acaso patentes ciertos caracteres de toda la filosofía griega, que en Platón y Aristóteles nos llegan oscurecidos por otros esplendores.» [Ortega, O. C., vol. VI, 1961, p. 380-382]

EL IDEAL DEL SABIO EN EL HELENISMO

«El *bios theoretikós* (βίος θεωρητικός – ‘vida contemplativa’) ha sido ejemplar en las generaciones en las que se ejerce la teoría de Aristóteles. Sobre esa vida ha planeado después el concepto de sabio pedante y pobre. El concepto estoico del sabio, cuya sabiduría es *práxis* (πρᾶξις) en el sentido de abstención, ha sido decisivo para el pensamiento filosófico. Converge con la religión persa y con el cristianismo. Se ha querido ver la raíz del pensamiento metafísico occidental en el misticismo alejandrino. Pero toda explicación sincrética es externa a la historia.» [Xavier Zubiri]

Después de Aristóteles, la filosofía griega pierde el carácter que había recibido de él y de Platón. Deja de ser *explícitamente* metafísica, para convertirse en simple especulación moral. No quiere decir esto que deje de haber filosofía en la época helenística, sino que deja de haber filosofía original y creadora y se convierte en una labor de exégesis y comentario. Tema casi exclusivo es el hombre y la filosofía se centra en la ética, en las cuestiones morales. El ideal del sabio, del *sophós* (σοφός – alguien con conocimiento y buen juicio) tiene la primacía.

El filósofo muestra ahora desinterés por la metafísica en cuanto tal y centra su atención en las cuestiones éticas. La filosofía es concebida no como una vida dedicada a la teoría, a la contemplación, sino como un modo de vida, con olvido de todo valor teórico. Es lo contrario al ideal aristotélico: la *vida teórica*. El sabio

es el hombre independiente, suficiente, que vive como es menester, en total serenidad y equilibrio.

Tras la muerte de Aristóteles, cambia el sentido que se da en Grecia a la palabra *filosofía*. En Platón y Aristóteles la filosofía es considerada como una *ciencia*, un saber sobre lo que las cosas son, y cuyo origen es el *asombro* (θαυμάζειν–thaumázēin), ya que el asombro ante el mundo impulsa la búsqueda del conocimiento.

Para las escuelas posteriores la ocupación filosófica va a significar una cosa muy distinta: Para Epicuro, “la filosofía es una actividad que procura con discursos y razonamientos la vida feliz”; para los estoicos, es el *ejercicio* de un *arte* encaminado a regir la vida y buscar la *ataraxia* (ἀταραξία), ausencia de perturbación, tranquilidad o imperturbabilidad, estado mental de serenidad y equilibrio, alcanzado mediante el dominio de las emociones y la aceptación racional del destino. El hombre de fines del siglo IV y comienzos del V a.C. abandona la filosofía en cuanto saber y busca un fundamento a su vida en otra actividad.

El sabio es, ante todo, quien sabe vivir: alguien que alcanza la felicidad gracias a la autarquía (αὐταρχία – autarchía – ‘poder absoluto’, ‘autosuficiencia’, ‘independencia’), la ataraxia (ἀταραξία – ataraxia – ‘imperturbabilidad’) y la vida conforme a la naturaleza y la razón. El fin último es la felicidad (εὐδαιμονία – eudaimonía – ‘felicidad’, ‘bienestar’, ‘vida buena’), entendida como un estado de equilibrio y tranquilidad interior.

El sabio no es insensible, experimenta las pasiones y el dolor, pero sabe sobreponerse a ellas sometiéndolas a la razón. Nunca se deja dominar por la ira, el odio o la envidia (Séneca). Aunque no puede vivir sin el cuerpo, procura no vivir para el cuerpo. El sabio afronta los peligros y lucha. Su vida es un esfuerzo heroico para no dejarse doblegar por las adversidades, ni dejarse vencer por la fortuna.

Esta ética y esta actitud del *sabio* es una moral mínima para tiempos de crisis histórica, es una moral de resistencia, hasta que la situación sea radicalmente superada por la venida del cristianismo, el advenimiento del *hombre nuevo* con la esperanza de una felicidad en el “otro mundo”.

ESCUELA DE ALEJANDRÍA – EL ALEJANDRINISMO

Conjunto de las escuelas filosóficas y eruditas que surgieron y se desarrollaron principalmente en Alejandría y que influyeron sobre las escuelas de otras ciudades. También se entiende por “escuela de Alejandría” el conjunto de ideas filosóficas desarrolladas en Alejandría durante los tres primeros siglos de nuestra era por pensadores judíos y cristiano (Filón, San Clemente y Orígenes). A veces se reduce la escuela a los pensadores cristianos y al siglo III d.C.

A veces se da el nombre de alejandrino al movimiento intelectual que tuvo lugar en varios países de lengua griega tras la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) y que se centró en Egipto y en la ciudad de Alejandría. La cultura alejandrina se caracteriza por la importancia dada a las ciencias y a la erudición,

basada en las investigaciones realizadas en la famosa Biblioteca del Museo de Alejandría.

Desde el punto de vista filosóficos, el alejandrismo es una cultura de epígonos, de sectas y escuelas: epicureísmo, estoicismo, eclecticismo y luego neoplatonismo. Desde el punto de vista científico, en cambio, fue importante. Basta citar a Euclides, Arquímedes, Apolonio y Galeno.

El término "alejandrino" se emplea todavía como sinónimo de "neoplatónico". Entre los alejandrinos hubo una marcada tendencia a los comentarios, exégesis, trabajos de erudición e interpretación, de clasificación y ordenación de todo lo recibido.

No hay que confundir el alejandrismo con el "bizantinismo". El bizantinismo se refiere a la tendencia a discutir y debatir cuestiones de manera excesivamente detallada o complicada, a menudo sin llegar a una conclusión clara. El término proviene del Imperio Bizantino, cuya burocracia y debates filosóficos eran famosos por ser enrevesados y minuciosos hasta el extremo.

LOS CÍNICOS

La escuela cínica fue una escuela filosófica que nació en Grecia de la división de los discípulos de Sócrates, y de la cual fue fundador Antístenes, y Diógenes su más señalado representante. Su nombre viene del vocablo griego κυνικός (kynikós) que propiamente significa 'perruno'. Esta palabra está relacionada con kyon (κύων), que significa 'perro' en griego, y comparte raíz con el término latino "canis" y el español "can". Los cínicos consideraban este calificativo como un honor.

El origen del nombre se vincula directamente con la escuela filosófica fundada por Antístenes en la Antigua Grecia, discípulo de Sócrates, quien impartía sus enseñanzas en un gimnasio llamado Cinosargo (en griego, Kynosarges), que significa 'el perro ágil' o 'perro blanco'. Este lugar estaba ubicado en las afueras de Atenas y era frecuentado por personas consideradas "impropias" o "marginales" por la sociedad ateniense.

La denominación de "cínicos" surgió tanto por el nombre del lugar donde se reunían como por el estilo de vida y comportamiento de sus miembros, quienes despreciaban las normas y convenciones sociales y llevaban una vida austera y provocadora, similar a la de los perros callejeros.

Diógenes de Sinope, uno de los representantes más famosos de esta escuela, fue especialmente conocido por su comportamiento "perruno" y su actitud irreverente ante la sociedad.

Originalmente, "cínico" hacía referencia a los seguidores de esta filosofía, caracterizados por su vida sencilla, autosuficiente y su desprecio por los bienes materiales y las convenciones sociales. Con el tiempo, el término adquirió un matiz peyorativo, pasando a designar a personas desvergonzadas, insolentes o que actúan con descaro y falsedad, sentido que conserva en la actualidad.

Pero, en general, en Grecia el cínico era estimado como el hombre a quien las cosas del mundo eran indiferentes. El cinismo más que una filosofía es una forma de vida. Diógenes Laercio la llamó *ἐντασις βίου* (*éntasis biou* – 'tensión de la vida', 'intensidad de la existencia', forma esforzada de vivir) surgida en un momento de crisis.

Se discute quién fue el verdadero fundador del cinismo. Para algunos fue Antístenes el fundador de la escuela y Diógenes de Sínope su más popular seguidor y propagador.

Según otros autores, Antístenes no tuvo ninguna conexión con los cínicos y, por consiguiente, no puede decirse que los cínicos sean descendientes de los socráticos. Diógenes sería el verdadero fundador de la escuela. Otros autores sostienen que se ha prestado excesiva atención al carácter anecdótico y legendario de Diógenes con detrimento de su carácter histórico y de su valor intelectual.

Se trata de un movimiento que solo hasta cierto punto se puede llamar escuela. Su aspecto más destacable, el anticonvencionalismo, es una reacción ante una situación histórica en crisis. La historia del cinismo está probablemente más entrelazada con la historia general que la de cualquiera de las otras escuelas filosóficas antiguas.

Diógenes de Sínope nació alrededor del 412 a. C. en Sinope y fallecido en 323 a. C. en Corinto. Es conocido por su vida austera y su rechazo a las normas sociales, promoviendo la autosuficiencia y la virtud como el bien supremo.

Vivió como un vagabundo en Atenas y Corinto, despreciando las riquezas y los lujos. Se dice que habitaba en una tinaja y que caminaba con una lámpara encendida de día, afirmando que buscaba "hombres honestos". Su filosofía se basaba en la renuncia a lo convencional y en vivir de acuerdo con la naturaleza.

Antístenes nació alrededor del 445 a. C. y fallecido en el 365 a. C. en Atenas. Fue discípulo de Sócrates y es considerado uno de los precursores de la escuela cínica, aunque algunos especialistas debaten si realmente fundó esta corriente filosófica.

Su pensamiento se centraba en la ética y la virtud, promoviendo un estilo de vida austero y autosuficiente. Creía que la virtud podía enseñarse y que la verdadera nobleza no dependía del nacimiento, sino del carácter. Tras la muerte de Sócrates, estableció su propia escuela en el gimnasio Cinosargo, donde enseñaba a quienes no eran ciudadanos de pleno derecho.

Los cínicos extremaban la doctrina socrática de la *eudaimonía* o felicidad, a la que dan un sentido negativo identificándola con la autarquía o suficiencia. El camino para lograrla es la supresión de las necesidades. El único valor estimable es la independencia, la falta de necesidades y la tranquilidad.

Con esta filosofía, el nivel de vida desciende, se pierde toda vinculación a la *polis* y a la cultura. Grecia se llena de mendigos con pretensiones filosóficas, que recorren el país mostrando su desaliño y pronunciando discursos morales que rayan en el charlatanismo.

La doctrina cínica es escasa o casi inexistente, pues los cínicos rechazan toda teoría. Lo importante es vivir en sociedad consigo mismo, lo demás no interesa. El placer de los sentidos y el amor son lo peor. Lo único deseable es el trabajo, el ejercicio, el comportamiento ascético. Desprecia todo lo que es convención (familia, patria), se siente cosmopolita, ciudadano del mundo.

LOS CIRENAICOS

Los filósofos cirenaicos fueron seguidores de la escuela cirenaica, fundada por Aristipo de Cirene (435-350 a. C.) en la ciudad de Cirene, en la actual Libia, un alumno de Sócrates, pero adoptó una perspectiva filosófica muy diferente. Esta corriente es una de las llamadas "escuelas socráticas menores" y se desarrolló principalmente entre los siglos IV y III a.C. Tiene profunda semejanza con la escuela cínica.

Aristipo sostenía una teoría del conocimiento escéptica y empirista. Enseñó que el objetivo de la vida era buscar placer como bien supremo y mantener un control adecuado sobre la adversidad y la prosperidad (hedonismo ético). Entre sus alumnos estaba su hija Areta y nieto Aristipo.

Areta de Cirene: Hija de Aristipo, continuó su enseñanza y transmitió sus ideas a su hijo. Aristipo el Joven: Nieto de Aristipo, formalizó muchos de los principios de la escuela. Hegesias: Llevó el hedonismo a un extremo pesimista, argumentando que la vida está llena de sufrimiento y que el placer es difícil de alcanzar. Aníceris: Propuso una versión más moderada del hedonismo, reconociendo el valor de la amistad y la obligación social.

La escuela cirenaica tuvo una influencia importante en el pensamiento posterior, aunque fue reemplazada por el epicureísmo, que promovía un hedonismo más equilibrado.

Los cirenaicos son considerados como una de las escuelas socráticas por cuanto forjaron su doctrina filosófica a base del desarrollo de uno de los rasgos del socratismo, interpretado sobre todo como una guía moral para la conducta del sabio.

Los cirenaicos coinciden con otras escuelas socráticas, como la de los cínicos y la de los megáricos, en el supuesto de que la felicidad consiste en la tranquilidad del ánimo y de que esta tranquilidad se consigue por medio de la autarquía, del imperio del hombre sobre sí mismo, único modo de dominar las cosas que rodean al hombre.

El presunto hedonismo de los cirenaicos tiene gran semejanza con el ascetismo de los cínicos, aunque el punto de partida sea distinto. Para los moralistas socráticos, como más tarde para los estoicos y epicúreos, la independencia e imperturbabilidad del sabio era lo más importante. Lo secundario es el modo como estas se alcancen: por el ascetismo y la virtud o por el placer moderado y apacible de cada día.

El cosmopolitismo también es propio de los cirenaicos.

Para los cirenaicos el bien era el placer inmediato, por eso su doctrina suele calificarse de hedonista. Desarrollaron una dialéctica encaminada a mostrar de qué modos se pueden utilizar las circunstancias para conseguir el placer y al mismo tiempo liberarse de los inquietantes deseos producidos por la aspiración al mismo.

Su teoría del conocimiento estaba basada en el primado de la sensación, que llevaba más bien a un radical subjetivismo y sensualismo.

LOS ESCÉPTICOS

La palabra "escepticismo" proviene del griego σκεπτικός (*skeptikós*), que significa 'el que examina', 'el que observa o examina cuidadosamente', propiamente 'pensativo, reflexivo'. Se deriva del verbo σκέπτομαι (*sképtomai*) significa 'examinar, observar, considerar', 'mirar cuidadosamente una cosa o en torno', 'examinar, investigar', verbo que tiene raíces en el protoindoeuropeo "spek", que también significa 'ver, observar, mirar'.

De ahí el verbo latino "spectāre" significa 'mirar, observar, contemplar' y "specere", que también significa 'mirar'. De "specere" derivan muchas palabras en latín y en español, como "espectador", "espectáculo", "aspecto", "inspección", "perspectiva", entre otras. También está relacionado con el verbo "specio", que se encuentra en términos como "espejo" y "especular".

Escepticismo significaría en su origen: la tendencia a mirar cuidadosamente antes de pronunciarse sobre alguna cosa o antes de tomar una decisión. El fundamento de la actitud escéptica es la cautela, la circunspección.

El escepticismo es una corriente filosófica originada en la Antigua Grecia que se caracteriza por la duda sistemática sobre la posibilidad de alcanzar un conocimiento verdadero y seguro sobre la realidad. Los escépticos sostienen que, aunque la verdad pudiera existir, el ser humano es incapaz de conocerla con certeza.

El escepticismo se enfrenta al problema de la diversidad de opiniones (*diaphonía ton doxón* – *διαφωνία των δοξών* – 'disparidad de opiniones', 'diversidad de pareceres'). Como se han creído muy diversas cosas acerca de cada cuestión, el hombre termina perdiendo la confianza en que ninguna de las respuestas sea la verdadera o que una nueva más lo sea.

Pero hay que distinguir entre el escepticismo como tesis filosófica y el escepticismo como actitud vital. Como teoría filosófica, el escepticismo es una tesis contradictoria en sí misma, pues afirma la imposibilidad de conocer la verdad, y esta afirmación pretende ser ella misma verdadera. El que dice "solo sé que no sé nada" afirma que sabe algo: que es ignorante. El escepticismo como tesis se refuta a sí propio, al formularse.

El escepticismo no teórico es el que no afirma nada, solo se abstiene de emitir cualquier juicio (*epoché* – *ἐποχή* – 'suspensión del juicio'). Este escepticismo vital no afirma ni niega. Aunque es problemático vivir sin alguna convicción, aunque no sea explícita.

Sexto Empírico (160-210)

Sexto Empírico, médico y filósofo griego, es uno de los más importantes representantes del escepticismo pirroniano y fuente de la mayoría de datos referentes a esta corriente filosófica, clasifica las doctrinas filosóficas en tres tipos: a) la de aquellos que creen haber descubierto la verdad: los dogmáticos, como Aristóteles, los epicúreos y los estoicos; b) la de aquellos que suponen que la verdad no puede ser aprendida, como los académicos; la de aquellos que siguen investigando: los escépticos.

De ahí que el escéptico sea llamado *zetético* (ζητητική – zētítiké – ‘relativo a la búsqueda’ o ‘investigativo’, derivado del verbo ζητέω (zētéō) – ‘buscar’, ‘pedir’, ‘solicitar’, ‘investigar’), a causa de su afán de indagación por la suspensión del juicio producida por la indagación y su actitud aporética o hábito de dudar que lleva a la indecisión (ἀπορητικός – aporētikós – ‘inclinado a dudar’, ‘dubitativo’). Al escéptico radical se le llama pirrónico, por ser Pirrón el que llevó el escepticismo a sus últimas consecuencias.

El escepticismo no es solo una actitud, sino también una doctrina. Muchos escépticos acumularon muchos argumentos para mostrar lo juicioso y razonable que es suspender el juicio. Fueron empedernidos disputadores que intentaban, paradójicamente, mostrar la inanidad de toda discusión o afirmación dogmática.

Los escépticos no formaron una sola escuela, había muy diversas corrientes escépticas. Aunque se considera a los sofistas como sus precursores, escépticos propiamente dichos empezó a haberlos solo hacia el siglo III a.C., con Pirrón y los pirrónicos. Los miembros de la Academia defendieron teorías de la verosimilitud y de la probabilidad.

Se ha argüido que el escepticismo es imposible por conducir a paradojas semánticas. Si se afirma que ninguna proposición es verdadera, hay que admitir que existe por lo menos una proposición que es verdadera, esto es, la proposición de que ninguna proposición es verdadera, con lo cual esta última proposición se convierte en falsa. Así, el escepticismo se refutaría a sí mismo. Se puede evitar la paradoja con la formulación: “Ninguna proposición es verdadera” es verdadera.

El escepticismo no afirma propiamente ninguna proposición, sino que se abstiene de formular cualquier proposición por estimar que no vale la pena formular proposiciones que inmediatamente van a convertirse en dudosas. Pero no solo es imposible el escepticismo completo, sino también el dogmatismo completo.

El escepticismo griego surge en el siglo IV a.C., con antecedentes en los presocráticos como Jenófanes y Demócrito, y en los sofistas como Gorgias, quien llegó a afirmar que nada existe, que si existiera no podría conocerse, y que si pudiera conocerse no podría comunicarse. Sin embargo, el fundador del escepticismo como escuela filosófica es Pirrón de Elis, quien acompañó a Alejandro Magno en sus viajes y, al conocer distintas culturas y creencias, concluyó que no hay verdades evidentes ni universales.

Pirrón de Elis (Πύρρων ὁ Ἠλείος, 360-270 a. C.)

Pirrón es considerado el primer filósofo escéptico, e igualmente la inspiración de la escuela conocida como pirronismo, fundada por Enesidemo en el siglo I a. C. Hizo de la duda el problema central de toda su filosofía.

Fue discípulo de Anaxarco, filósofo de la Escuela de Abdera, que consideraba que la indiferencia hacia las cosas y circunstancias exteriores era la clave para alcanzar la felicidad. El único testimonio escrito de la obra pirrónica es una oda laudatoria dedicada a Alejandro Magno, a quien se dice que acompañó en su viaje a la India donde conoció a los gimnosofistas (yoguis y sadhus).

El legado de su doctrina filosófica, recogido por su discípulo Timón el Silógrafo nos ha llegado principalmente a través de Sexto Empírico, pero también a través de Diógenes Laercio. Según su testimonio, Pirrón era tan radical en su postura que negaba que se pudiera llegar a los primeros principios de la deducción aristotélica (aunque no era tan radical como Antístenes, que renunció a toda clase de filosofía).

Siguiendo la distinción sofística entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención, Pirrón afirmaba que nuestros juicios sobre la realidad son convencionales. La sensación constituye la base de ellos.

Pero siendo las sensaciones cambiantes solo se puede practicar una abstención o *epojé* (ἐποχή), suspensión del juicio. No hay que decidirse por nada, no hay que adoptar ninguna opinión o creencia.

El verdadero sabio σοφός (*sophós* – ‘prudente’, ‘astuto’) debe encerrarse en sí mismo y optar por el silencio, pues solo de este modo alcanzará la imperturbabilidad y serenidad, la ἀταραξία (*ataraxía* – la ataraxia: calma, tranquilidad, frialdad, impassibilidad, impavidez, insensibilidad).

La teoría del conocimiento de Pirrón desemboca en una actitud ética o conjunto de recomendaciones de naturaleza ética: insistencia en la indiferencia de las cosas externas y de los juicios sobre estas cosas, absteniéndose de emitir un juicio. Pero a diferencia de los estoicos, Pirrón no creía necesario edificar ni una lógica ni una física.

Principales características del escepticismo

Suspensión del juicio (epojé): Los escépticos no afirman ni niegan nada, sino que suspenden el juicio ante cualquier afirmación, ya que consideran que siempre es posible dudar de cualquier conocimiento.

Duda metódica: La duda no es un fin en sí mismo, sino una actitud permanente ante el conocimiento, que evita caer en dogmatismos.

Ataraxia: La suspensión del juicio conduce a la ataraxia, es decir, a la imperturbabilidad o tranquilidad del alma, ya que el escéptico no se ve obligado a defender ninguna verdad absoluta y, por tanto, evita conflictos internos y externos.

Trilema de Agripa: Los escépticos argumentan que toda justificación del conocimiento cae en uno de tres problemas: un regreso al infinito (cada

justificación necesita otra), la injustificación (aceptar algo sin prueba suficiente), o el círculo vicioso (justificaciones que se remiten a sí mismas).

EPICURO (341-270 a.C.)

Epicuro era propiamente también un estoico. Después de un viaje de estudios por Jonia, en que recogió la tradición del atomismo de Demócrito, a los 35 años Epicuro se estableció en Atenas (307 a.C.), donde fundó su escuela, llamada el *Jardín* (306), famosa por sus enseñanzas y, sobre todo, por el cultivo de la amistad. En estas reuniones participaban no solo hombres (como en la Academia y el Liceo) sino también mujeres.

Era una escuela filosófica o tertulia de amigos en el legendario jardín que la fama posterior calumniaría como una orgía perpetua. El jardín de Epicuro era un "círculo de amigos", una especie de seminario o de congregación, o más bien una casa de retiro y un sanatorio moral.

Jóvenes inquietos o personas maduras, heridas por la vida, iba allí a buscar un asilo de paz y amistad. Hacían en común una vida austera, frugal y retirada. Menospreciaban el dinero y las dignidades. Su finalidad era lograr la paz y la tranquilidad de ánimo, en la cual hacían consistir la felicidad.

Epicuro estableció las concepciones fundamentales del epicureísmo, aunque no haya persistido sin variantes. A diferencia del estoicismo, elaborado por muchos autores y poseedor de muchas variantes.

De hecho, Epicuro era un hombre frugal que soportó estoicamente los sufrimientos de su mala salud. Padecía una penosa enfermedad renal y quizá hidropesía. La dulzura y afabilidad de su carácter, su firmeza para sobrellevar sus sufrimientos, le conquistaron el aprecio de sus conciudadanos. Sus discípulos le veneraban como a un ser divino. Su éxito, aparte de sus dotes personales, se deba a la claridad y sencillez de su enseñanza, acomodada a las tristes circunstancias de su tiempo.

Enseñaba a vivir en paz, a conservar la serenidad de alma en medio de las turbulencias exteriores. En la búsqueda de la felicidad humana no se avergüenza de decir que lo que pretende es el placer; pero para él un placer es tanto más alto cuanto más intelectual y contemplativo sea, por ser entonces más libre. Y libre implica dos aspectos: la indeterminación, el poder ir por un camino o por otro, sin el fatalismo de la vieja necesidad, que determina aun a los dioses mismos; y, por otro lado, el estar desprendidos de ataduras y deseos.

Por eso, también los placeres pasivos son mejores que los derivados de una actividad, porque al ser disfrutados sacian el deseo, mientras que los activos nos enredan en más deseo y necesidades.

Epicuro se opuso a las concepciones de los estoicos, platónicos y peripatéticos, y estuvo más cerca de los cirenaicos. Su primer objetivo fue eliminar el temor a los dioses y desprenderse del temor a la muerte. Los dioses sí existen, pero son tan perfectos que están más allá del alcance de los humanos a cuyo destino son indiferentes. La muerte se supera considerando que, mientras se vive no se tiene

sensación alguna de la muerte, y cuando uno está muerto no se entera de que ha muerto.

Basado en estas premisas, el objetivo de la vida es llevar una vida tranquila, no ocuparse de la vida política, origen de innumerables sinsabores. La felicidad consiste en conseguir la autarquía, la *ataraxia* (ἀταραξία – ‘imperturbabilidad’ y ‘serenidad de ánimo’). Esto no significa insensibilizarse, sino alcanzar el estado de ausencia de temor, dolor, pena y preocupación.

No se trata de eliminar todo tipo de afección, sino de buscar las que conducen a una vida dichosa. El sabio debe evitar reducir sus necesidades a las indispensables, para no se víctima de los deseos de poseer o disfrutar de aquello que no tiene o que cuesta demasiado esfuerzo alcanzarlo.

La felicidad consiste en buscar solo el placer, pero este placer no es exclusivamente material, sino que se trata de un placer duradero, de índole afectiva o espiritual. La meta última es la serenidad.

El sabio no debe suprimir los placeres sensoriales, sino ordenarlos y subordinarlos al bienestar físico y espiritual. Según Epicuro, la belleza y la virtud deben ser aceptadas si producen serenidad y satisfacción, de lo contrario deben ser eliminadas. La ética epicúrea se basa en la concepción del carácter positivo del placer sereno y duradero. Hay que buscar un equilibrio de los placeres.

Pero como una de las cosas que pueden perturbar el alma es el temor a los dioses y a la muerte, hay que cultivar la filosofía, no solo la ética sino también la física. El sistema de Epicuro comprende la *canónica* o doctrina dialéctica del conocimiento, la *física* o doctrina de la naturaleza y la *ética* o doctrina del alma y su comportamiento.

La prolepsis epicúrea (πρόληψις, *prólepsis*, ‘anticipación’) es un concepto clave en la filosofía de Epicuro. Se refiere a una especie de preconcepción o idea innata que los seres humanos tienen sobre ciertos conceptos fundamentales, como la justicia, el bien y el mal. Según Epicuro, estas preconcepciones no provienen de la educación o la experiencia, sino que están presentes en la mente de manera natural y permiten a las personas comprender el mundo y tomar decisiones morales.

La *epibolé* (ἐπιβολή) es la visión directa de un conjunto o intuición a base de principios primarios e imperceptibles del cosmos. En la *epibolé* se dan tanto los objetos sensibles y visibles como los objetos invisibles (tanto los átomos como los dioses).

La física de Epicuro está basada en una reelaboración del atomismo. Los mundos son porciones circunscriptas del espacio, son infinitos en número y son eternos. Están compuestos de infinitos átomos o partículas indivisibles en el vacío infinito.

El universo es cuerpo y espacio (σώματα καὶ τόπος – *sómata kai tópos* – ‘cuerpos y lugar’). Los átomos son las semillas (σπέρματα – *spérmata*) de las cosas. Las combinaciones de los átomos permiten explicar las formas y sus cualidades.

Según Epicuro, nada surge de la nada, y nada se sumerge en la nada. El universo ha sido siempre como es y será siempre el mismo. Nada hay fuera del universo

que penetre en el y lo cambie. El universo permanece inmutable tras el cambio, lo que ayuda al sabio a encontrar la serenidad y tranquilidad. La filosofía es inútil si no cura los sufrimientos del alma.

EL EPICUREÍSMO

«Los escépticos comparten un sentir básico con los epicúreos y los estoicos, más unidos a su vez estos dos grupos de lo que suele suponer el uso de estos dos términos: epicúreo acostumbra decirse como gozador de placeres, sobre todo de la buena mesa; estoico se entiende que es el que aguanta sin quejarse.

Epicuro filosofa sobre el cosmos, el alma y los dioses; respecto al mundo, parte del atomismo de Demócrito, pero quiere salvar su creencia en la libertad incluso a nivel físico. Para él los átomos no están ya predeterminados a una marcha fatal a seguir, sino que hay al menos un margen de indeterminación, con holgura para inclinarse en un sentido o en otro, si bien, una vez tomada una pendiente, cada proceso concreto tenga sus leyes propias.

Epicuro rechaza el concepto de ley, en general, sobre todo como ley divina. Ley es una idea jurídica trasladada a lo físico. No niega que haya dioses, pero niega que se ocupen de los hombres para premiarlos o castigarlos. No hay que temerlos, no hay que temer a la muerte, ya que mientras estamos nosotros no está la muerte, y cuando está la muerte ya no estamos nosotros para sufrir nada.

El epicureísmo resultaba políticamente poco útil, si es que no peligroso, para los sistemas establecidos, pero eso quedará más claro después, ya en el ámbito latino, sobre todo al expresarse en el gran poema filosófico de **Tito Lucrecio Caro** (99-55 a.C.), *De rerum natura* (Sobre la naturaleza de las cosas), un extenso poema filosófico que expone las ideas del epicureísmo y la teoría atomista.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 52-54]

Característico de todos los filósofos epicúreos es que, a pesar de su defensa del conocimiento a base de las percepciones inmediatas de la realidad material, había en sus doctrinas muchos elementos racionalistas. También es característico de los seguidores de Epicuro el hecho de que, a pesar de ocuparse de física y canónica, consideraban como eje de su actividad filosófica la ética.

Los epicúreos del siglo I a.C. subrayaron el papel de los factores empíricos en detrimento de los racionales. Temas como el origen del conocimiento, la naturaleza de los signos por medio de los cuales conocemos, la aplicación de las reglas empíricas a la retórica, a la religión, a la ética, a la medicina y a las ciencias naturales fueron predominantes en estos autores.

Estos epicúreos polemizaron contra las doctrinas epistemológicas y cosmológicas de los estoicos. La lógica formalista de los estoicos contrastaba con la lógica y la semiótica empíricas de los epicúreos.

Para los epicúreos la relación entre los signos y los objetos era directa, sin intervención de los conceptos o *lektá* (λεκτά – término de la lógica estoica que se refiere a los "dicibles" o "cosas que pueden ser expresadas", es decir, los

significados de las proposiciones sin ser entidades físicas. Los estoicos distinguían entre *sóma* o cuerpo, *prágmata* o cosas y *lektá* o lo que puede ser dicho sobre ellas). Con ello los epicúreos se aproximaron a posiciones defendidas luego por los escépticos.

Los epicúreos rechazaban por entero lo que defendían los peripatéticos y los estoicos: el argumento de inconcebibilidad, fundado en el análisis racional y no en nuestra experiencia.

El apartamiento de los asuntos públicos, el desligamiento de la comunidad, son más fuertes aún en el epicureísmo que en los círculos estoicos. El punto de partida es distinto: en un caso se trata de conseguir la virtud; en el otro, lo que se busca es el placer; pero el tipo de vida a que se llega en las dos escuelas viene a ser el mismo en esa época crepuscular del mundo antiguo, y está definido por dos notas reveladoras de una humanidad cansada: suficiencia e imperturbabilidad; bastarse a sí mismo y no alterarse por nada.

Lucha contra el hado – supresión de las causas de intranquilidad

No hay que temer al destino, pues no existe. Lo único que existe es el azar. Con su concepto del azar Epicuro persigue un peculiar intento: librar al hombre de la oprimente idea del hado, del *fatum* – concepto de origen latino que se refiere al destino, hado o fatalidad, similar a la *Anánke* (Ἀνάγκη) y las *Moiras* (Μοῖραι) de la mitología griega, encargadas de hilar, medir y cortar el hilo de la vida.

Todo cambia y se destruye sin sujeción a ninguna ley, en virtud de causas puramente mecánicas. Nada es necesario en el Universo. Los acontecimientos no son previsibles, pues en el Universo no existen orden ni finalidad alguna.

Epicuro salva la idea de libertad con el concepto del azar, entendido como ausencia de causa. Con ello queda el hombre liberado del nexo causal universal y puede introducir él mismo creadoramente un nuevo orden o serie de causas. Se torna así el señor de su vida que podrá configurar a su placer.

Epicuro admite una cierta libertad, suficiente para que el sabio pueda dirigir su vida y gobernarse a sí mismo (ἐκλογή – eklogé – ‘elección’). El alma humana se compone de átomos esféricos, lisos, muy sutiles y móviles, que se extienden por el cuerpo como una red. En el momento de la muerte, estos átomos se disgregan y vuelven al torbellino del movimiento en el vacío. Los átomos que conforman el alma tienen “declinación” para libertarse, hasta cierto punto, del destino ciego.

El temor a la muerte no debe inquietar al ser humano, pues es la liberación de todos los males y de todos los dolores. Después de la vida nada existe, solo los átomos que volverán a universe y separarse indefinidamente.

Por amor a la libertad humana, los epicúreos sostuvieron una lucha sin cuartel contra el *fatum*, el hado, el destino, la fatalidad de los estoicos.

Lucha contra los mitos religiosos – el temor a los dioses

La existencia de los dioses es evidente (ἐναργής γνῶσις – enargés gnosis – ‘conocimiento claro’, ‘conocimiento evidente’), pues lo atestiguan las

apariciones, la experiencia en los sueños y el consentimiento universal de los hombres. "Epicuro cree que los dioses existen porque es necesario que existe una naturaleza excelente y de la cual no pueda hallarse nada menor" (Cicerón).

Los dioses están compuestos de átomos aeriformes más sutiles y perfectos que los de las almas de los humanos. Residen en unos vegetales maravillosos, en los espacios que separan unos mundos de otros (μετακοσμία –metakosmía – 'más allá del mundo'). No tienen parte alguna en la formación de los mundos, ni los conocen, ni ejercen providencia en los asuntos humanos para bien ni para mal. La intervención en las cosas del mundo podría turbar su felicidad.

Epicuro coloca a los dioses en unos espacios cósmicos, en un plácido y definitivo estado de reposo. Epicuro creía en una pluralidad de mundos. Los dioses habitan en los espacios vacíos de substancia cósmica que median entre los diversos mundos, allí llevan una vida feliz, viven para sí sin entrar para nada en el tráfigo del humano existir. Para los seres humanos es como si no hubiera dioses. Los humanos "viven como un dios entre los hombres" sobre la base de la felicidad de la vida que la nueva teoría del placer asegura (Epicuro: *Carta a Meneceo*).

Si los bienes y los males dependieran de los dioses, los dioses buenos suprimirían todos los males. Por lo tanto, son inútiles las oraciones, las plegarias, los sacrificios y los actos de culto. Pero los dioses, por la excelencia de su naturaleza, merecen nuestra veneración. En esto consiste la piedad y la única forma racional de religión.

"Es mejor seguir la mitología de los dioses que someterse a la inevitable necesidad de la Naturaleza, porque los dioses dan la esperanza de dejarse aplacar mediante el culto, mientras que la Naturaleza es implacable y ciega" (*Carta a Pitocles*, una de las tres cartas filosóficas escritas por Epicuro, junto con la Carta a Heródoto y la Carta a Meneceo).

EL ESTOICISMO

La palabra "estoico" proviene del griego Στωϊκός (Stoikós), que a su vez deriva de Ποικίλη Στοά (Poikíle Stoá), que significa "Pórtico Pintado". Este nombre hace referencia al lugar en Atenas donde Zenón de Citio (334-262 a.C.), fundador del estoicismo, impartía sus enseñanzas. Zenón de Citio fue un filósofo helenístico de origen fenicio, nacido en Citio, una ciudad de Chipre que en ese entonces era colonia griega.

Con el tiempo, el término pasó al latín como "stoicus", manteniendo su conexión con el pórtico original. Más tarde el concepto de estoicismo se asoció con la capacidad de enfrentar la adversidad con calma y autocontrol.

Zenón de Citio (334-262 a.C.)

Zenón nació en Citio, pequeña ciudad de Chipre. Era hijo de un rico mercader. En su juventud se dedicó al comercio, pero, arruinado en un naufragio, se estableció en Atenas hacia el año 313 a.C. Allí recorrió varias escuelas de filosofía. Su vocación filosófica se decidió por la lectura de algunos tratados socráticos, probablemente la *Apología* de Platón y los *Memorables* de Jenofonte.

Zenón admiraba grandemente la fuerza de ánimo de Sócrates tal como la describe Platón en sus diálogos: su ἐγκράτεια (enkráteia - 'templanza', 'continencia', 'autocontrol', 'maestría'). En la filosofía griega, especialmente en los escritos de Platón y Aristóteles, *enkráteia* se refiere al dominio sobre uno mismo, el control de las propias pasiones e instintos. Murió probablemente por suicidio.

Según las crudas referencias de Sexto Empírico, Zenón defendía el comunismo de mujeres y condenaba el matrimonio como contrario a la naturaleza. Consideraba cosas indiferentes casarse los padres con los hijos y los hermanos entre sí. No es antinatural comer carne humana, ni siquiera la de sus padres y hermanos. Es una cosa inútil enterrar a los muertos, etc.

Aunque Zenón trazó, sin duda, las líneas fundamentales del estoicismo, sin embargo, su desarrollo sistemático es obra de Crisipo.

Cleantes de Assos (331-232 a.C.)

Cleantes entró a los cincuenta años en la escuela de Zenón, en cuya compañía estuvo diecinueve, sucediéndole a su muerte. Fue boxeador y trabajó como aguador nocturno para mantenerse mientras estudiaba filosofía. Su perseverancia le valió el apodo de "el Asno", que él aceptó con orgullo,

Se distinguió por su austeridad, so sobriedad y por su profundo carácter religioso. Orador mediocre, de estilo conciso, pero buen poeta. Su *Himno a Zeus* tiene acentos de honda religiosidad y refleja su visión del universo como un todo racional y divino.

Cleantes fue una figura clave en la consolidación y expansión del estoicismo. Fue muy fiel a la doctrina de Zenón, pero le imprimió una orientación más ético-religiosa. Reformuló la máxima estoica como "vive de acuerdo con la naturaleza", defendiendo que el universo está regido por un logos divino y que la virtud consiste en vivir conforme a ese orden natural. También contribuyó al desarrollo de la lógica estoica y polemizó con otras escuelas filosóficas, como los epicúreos y los platónicos.

De su obra filosófica, que abarcó alrededor de cincuenta libros, solo se conservan fragmentos, siendo el más famoso el *Himno a Zeus*, de fuerte tono religioso. Se dejó morir de hambre en Atenas a los noventa y nueve años. Su discípulo Crisipo le sucedió y sería quien consolidaría definitivamente la doctrina estoica.

Crisipo de Solos (281-208 a.C.)

Crisipo fue una de las figuras más influyentes del estoicismo antiguo. Se le considera el segundo fundador del estoicismo, ya que expandió y sistematizó las doctrinas de Zenón de Citio y Cleantes de Assos.

Nació en Solos o Tarso, en la región de Cilicia, pero desarrolló la mayor parte de su actividad intelectual en Atenas, donde sucedió a Cleantes como líder de la escuela estoica alrededor del 230 a.C.

Crisipo estudió primero en círculos platónicos, pero pronto abandonó esa orientación para seguir a Cleantes y profundizar en el estoicismo, la escuela fundada por Zenón de Citio. Tras la muerte de Cleantes, Crisipo asumió la dirección de la Stoa y se dedicó a desarrollar y sistematizar las doctrinas estoicas, especialmente en lógica, física y ética.

Crisipo fue un escritor prolífico, con más de 700 obras atribuidas, aunque solo se conservan fragmentos y testimonios indirectos en autores posteriores como Cicerón, Séneca o Galeno. Su influencia fue tal que se decía: "Si los dioses se ocuparan de dialéctica, usarían la de Crisipo", aunque su estilo es pesado, prolijo, incorrecto y desordenado, pero dialéctico muy sutil y sostuvo polémicas encarnizadas contra los académicos.

Introdujo en el estoicismo la costumbre de dividir y subdividir los conceptos y de recargar el lenguaje con términos técnicos. Como dice de él Cicerón: "magnam partem in iis partiendis et diffiniendis occupati sunt".

Desarrolló un sistema lógico basado en proposiciones, precursor de la lógica moderna. Defendió la importancia de la razón y el autocontrol para alcanzar la virtud. Creía en un universo determinista, pero también en la capacidad humana de actuar racionalmente.

Crisipo murió en Atenas a los 73 años. Según Diógenes Laercio, existen dos relatos sobre su muerte: uno dice que falleció tras beber vino sin diluir; otro, de forma más legendaria, que murió de risa al ver a un burro comer higos y pedir que le dieran vino al animal. Su sobrino Aristocreón erigió una estatua en su honor en el Cerámico de Atenas.

El estoicismo helenístico

El estoicismo fue la principal forma del pensamiento de la época helenística. Estuvo vigente cinco siglos largos. Aunque comenzó en Grecia, al final se situará en el ámbito del Imperio romano (parte en griego, parte en latín).

Incluso después de su hegemonía en la época romana, el estoicismo volverá a ser un estado de ánimo y una forma mental dominantes en otras épocas de la cultura: en el período posrenacentista del siglo XVI y en el siglo XVII, la mayor parte del Siglo de Oro hispánico.

En el fondo, el estoicismo pretende ser un humanismo que renuncia a toda clase de trascendencia: ni Dios, ni el mundo, ni la humanidad como concepto abstracto, ni el ideal del hombre perfecto. El estoico se refugia en la conciencia de una dignidad moral ante la falta de promesas y apoyo por parte del cosmos.

«Sin embargo, en el estoicismo helenístico todavía hay algunas contradicciones y algunos elementos sin conexión con ese sentir básico: teorías sobre el universo que no vienen a cuento para el hombre.

Zenón de Citio, quizá fenicio de origen, puso una escuela filosófica en Atenas, estableciendo toda una cosmología de resonancias presocráticas: el mundo funcionaría según ley necesaria, sin el margen de libertad tan caro a Epicuro,

con elementos movidos por un fuego (Heráclito), que llegaría a hacerlo arder todo en una conflagración final, y luego vuelta a empezar.

Dios estaría consustanciado con el universo, dando sentido en él al juego de los principios, activo y pasivo –ambos corporales–, dispersos en innumerables puntos de animación –razones seminales, las llamaría luego (*logói spermatikói* – λόγοι σπερματικοί)–, que permitirían a cada cosa, aun siendo individual, tener un principio –vagamente platónico– que la hiciera inteligible.

No está claro en la doctrina estoica cómo se conecta esa idea del cosmos con la de la posible felicidad del hombre, a quien se da como norma y finalidad el vivir de acuerdo con el mundo, el seguir la corriente de la naturaleza, pero, a la vez, subrayando su íntima libertad, su independencia moral, su virtud, frente a los males aportados por la naturaleza misma y por los demás hombres.

Con el tiempo, el estoicismo no tendrá más remedio que separar lo humano de lo cósmico, e incluso de lo divino, en la medida en que Dios está identificado con el cosmos. Y más aún, no dará razón para la trabazón social de un individuo con los demás, por lo que, aun declarando así iguales a todos los hombres (cosmopolitismo), no podrá criticar a la sociedad establecida, ni mucho menos servirá como fermento renovador y reformador.

Pero los estoicos helenistas no solo producen una cosmología, ajena y aun opuesta a su ética, sino que se permiten también cultivar otras líneas de teoría, no contradictorias, pero sí irrelevantes para su sentir moral. Así, parece que Zenón esbozó una teoría del conocimiento como recepción física de estímulos externos, no con mera pasividad, sino con una diversidad de posibles reacciones activas por nuestra parte.

También enriquecen los estoicos la lógica heredada de Aristóteles, estudiando otros silogismos –el hipotético “si esto..., entonces...” y el disyuntivo “esto tiene que ser de este modo o de este otro; es así que no es...”, etc.–, y, creyendo no salir del terreno lógico, trabajan en la fundamentación de la gramática, cuya terminología básica establecen de un modo que llega hasta nosotros.

Pero del estoicismo hay que hablar más en el mundo romano, cuya mentalidad básica constituye.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 55-57]

El estoicismo como conjunto de doctrinas filosóficas, como modo de vida y como concepción del mundo es una escuela filosófica no solo griega y grecorromana, sino también una constante histórica en el pensamiento occidental.

Se suelen dividir esta escuela en tres periodos:

Estoicismo antiguo

Es el fundado por Zenón de Citio y cuyas principales figuras son Aristón de Quíos, Cleantes y Crisipo. Los “antiguos estoicos” recogieron algunos rasgos de la escuela cínica, especialmente en la política y la moral, y se ocuparon de cuestiones físicas, que relacionaron con una idea de la divinidad y del destino. También se ocuparon de la lógica.

Estoicismo medio

Sus figuras principales son Panecio y Posidonio. Este estoicismo medio influyó en pensadores que pertenecían formalmente a otras escuelas y que a veces son presentados como estoicos. El estoicismo medio se caracteriza por su tendencia al sincretismo y a la universalidad de intereses intelectuales.

Las ideas de esta escuela manifiestas rasgos platónicos y pitagóricos. En teología hay una fuerte tendencia al panteísmo. Sus ideas morales influyeron el mundo intelectual y político romano, contribuyendo al fundamento de las creencias políticas y de la acción moral de no pocos estadistas de Roma a partir del siglo I a.C.

Estoicismo nuevo

Estoicismo nuevo, también llamado, estoicismo romano o *estoicismo imperial*, tiene como figuras más representativas a Séneca, Musonio, Epicteco, Hierocles y Marco Aurelio.

Este estoicismo, principalmente de índole moral y religiosa, conquistó gran parte del mundo político-intelectual romano como norma de acción. Pero no se limitó a la ética, produjo nuevos descubrimientos en la lógica. Muchas de estas ideas estoicas influyeron en autores no formalmente estoicos, como los neoplatónicos (Plotino), así como en numerosos autores cristianos.

La doctrina estoica se presenta dividida en tres partes: la lógica, la física y la ética. La lógica se subdivide en lógica formal y en teoría del conocimiento.

Lógica

La contribución estoica a la lógica formal fue sumamente importante. Se trata de una lógica formalista que se preocupa de las proposiciones y se concentra menos en los términos como la aristotélica. Los estoicos elaboraron con gran refinamiento reglas de inferencia.

Las duras controversias con los académicos obligaron a los estoicos a practicar ampliamente la Dialéctica. Contra el escepticismo que minaba los fundamentos de la filosofía tratan de buscar una base sólida en principios firmes y ciertos para apoyar la ciencia y orientar la acción de la vida virtuosa. Su esfuerzo es meritorio, pues contribuyó a salvar un conjunto de doctrinas fundamentales para la filosofía.

Dividían la lógica en *Dialéctica*, discusión en forma dialogada por medio de preguntas y respuestas; *Retórica*, en la cual la oración fluye de manera continua, y consiste en la buena disposición de los raciocinios expresados en forma de disertación. Aristón de Quíos comparaba la Dialéctica con los cangrejos: tenía mucha cáscara y poca carne. Subdividían la *Retórica* en *Deliberativa*, *Judicial* y *Encomiástica*.

Teoría del conocimiento

Concibieron el alma como un encerado sobre el cual inscriben las cosas externas las impresiones o "fantasías" que el alma puede aceptar o negar, de lo que depende la verdad o el error. Si se acepta la impresión tal como es, surge una comprensión o "catalepsia" (κατάληψις *katálēpsis* 'acción de coger o de sorprender', 'comprensión').

La mente está constantemente bombardeada con impresiones, algunas verdaderas y otras falsas. La catalepsia representaba la capacidad de la mente para captar una impresión verdadera con tal claridad y firmeza que no podía ser errónea. Los estoicos creían que solo debíamos confiar en aquellas percepciones que fueran claras y distintas, es decir, aquellas que reflejaran la realidad sin distorsión.

Este concepto era fundamental para alcanzar el conocimiento verdadero y actuar con sabiduría en la vida cotidiana. La certidumbre absoluta o evidencia es una "impresión comprensiva" o "fantasía cataléptica". Esa idea distingue a los estoicos de los platónicos, de los empíricos y de los escépticos.

Zenón simbolizaba las etapas del conocimiento con el ejemplo de la mano: La mano abierta es la simple representación o percepción (φαντασία – *phantasía*); la mano cerrada es la comprensión, captación, aprehensión, representación comprensible, impresión cognitiva (κατάληψις – *katálepsis* / φαντασία καταληπτική – *phantasía kataleptiké*); la mano cerrada, sostenida y envuelta con la otra mano es el asentimiento, aceptación, mediante el cual la mente humana aprueba o rechaza una impresión recibida (συνκατάθεσις – *ynkatáthesis*).

La *representación* (φαντασία – *phantasía*) no es una facultad cognoscitiva distinta de los sentidos y de la razón, sino el resultado producido en el alma por las impresiones procedentes de los objetos externos que se graban en ella. Es de dos clases: *sensible*, cuando se recibe por los sentidos, y *racional*, cuando se recibe en la razón (*lógos*).

El resultado de las representaciones son las *prolèpseis* (προλήψεις), 'anticipación', 'preconcepción', 'prenociones', 'presentimientos'. Son los primeros conocimientos, tales como los que el niño adquiere espontáneamente, por su propia experiencia, sin esfuerzo ni reflexión, hasta los siete años.

Las *nociones comunes* o conceptos universales (κοινὰ ἐννοίαι – *koinai ennoiai*) se refieren a los primeros principios de orden intelectual y moral, y que brotan casi espontáneamente en el alma. El hombre posee como facultad innata la de comprender inmediatamente las primeras nociones naturales y los primeros principios morales.

Las *nociones* (ἐννοίαι) que corresponden a los objetos exteriores existentes en acto (ἐνέργεια – *enérgeia*) se adquieren por la observación, la atención, el esfuerzo y la enseñanza. En estas nociones entran combinados los sentidos y la razón.

De la actividad *interna* de la razón provienen los *ennóema* (ἐννόημα), concepto o idea que ha sido concebida por la mente, son puras representaciones mentales, fantasmas, o creaciones producidas por la *razón interior* (λόγος ἐνδιάθετος –

logos endiáthetos – ‘palabra interna’, ‘razón inmanente’), con independencia de los objetos externos, pero en conexión con las *nociones* (έννοιαι) percibidas del exterior. Son producto de una actividad racional semejante al conocimiento divino. Pero no son puramente subjetivas, pues los estoicos las consideran reales en cuanto que son confirmadas por la experiencia.

La razón

El *hegemonikón* (ήγεμονικόν) es un concepto clave en la filosofía estoica. Se refiere a la parte rectora del alma, la facultad que gobierna la razón, el juicio y la toma de decisiones. Los estoicos consideraban que el *hegemonikón* era el centro de la vida psíquica humana, responsable de discernir entre lo verdadero y lo falso, controlar las emociones y guiar al individuo hacia la virtud.

El *hegemonikón* tiene dos funciones: Una rectora, directiva y dominante sobre los sentidos, cuyos *pneumas* proceden de él. Otra función es la *ciencia* o *sabiduría*, que es la representación comprensiva evidente, y que versa ante todo sobre los conocimientos de orden moral.

Solamente hay una Sabiduría perfecta, que es la del Logos, o de la Razón divina, eterna y subsistente, la cual es como un semillero infinito de donde proceden los *logos* particulares de los hombres, todos los cuales son una participación del *Logos* único divino. Este concepto será recogido por el peripatético ecléctico Aristocles, maestro de Alejandro de Afrodiasias, y de este pasará a la filosofía árabe en forma del entendimiento único y separado. Por eso la sabiduría del hombre es participada, y ninguno puede llegar a poseerla plenamente.

La física

La física de los estoicos manifiesta elementos racionalistas, materialistas (corporalistas) y deterministas. El mundo es esencialmente corporal, pero no niegan la existencia de ciertas realidades incorpóreas.

A diferencia de la física atomista de Demócrito y de Epicuro, basada en el postulado de la existencia de partículas invisibles, la física estoica se funda en la idea de un continuo dinámico; en esto se parece más a la física de Aristóteles. Pero a diferencia de Aristóteles, sostiene que lo real es pleno y continuo, pero lo rodea el vacío.

El sustrato que llena el cosmos es el *pneuma* (πνεῦμα – ‘espíritu’, ‘soplo’, ‘aliento’). Este *pneuma* crea la tensión por medio de la cual tiene lugar la cohesión (συνέργεια – ‘sinergia’, de synergós, συνεργός, ‘trabajar juntos’). Ninguna cosa es igual a otra dentro del continuo dinámico. Las interacciones dentro del conjunto están relacionadas mediante la ley de necesidad universal o causalidad.

El fuego

Los estoicos toman de Heráclito la idea del fuego como principio del cosmos. Del fuego nacen los cuatro elementos y a él vuelven en una sucesión infinita de

nacimientos y destrucciones. El fuego es el principio activo, mientras que los otros elementos van adquiriendo pasividad a medida que se van alejando del fuego.

El Logos

El universo está compuesto de elementos reales y racionales –los *logói*. El *Logos* representa la razón divina o principio ordenador del universo. El Logos es la fuerza que gobierna el cosmos y todo en el universo está interconectado a través de esta razón universal.

Las diversas partes del universo se mantienen unidas gracias a la *tensión* producida por el alma universal que todo lo penetra y vivifica. El Logos no solo estructuraba la naturaleza, sino que también está presente en la mente humana, guiando a las personas hacia la virtud y la armonía con el mundo. Vivir de acuerdo con el Logos significaba aceptar con serenidad los altibajos de la vida y actuar con sabiduría.

La ética

La ética es la parte más conocida del estoicismo. Está fundada en la eudemonía (*εὐδαιμονία eudaimonía* 'dicha, felicidad') que no consiste en el placer, sino en el ejercicio constante de la virtud; en la propia autosuficiencia que permite al hombre desasirse de los bienes externos. La virtud es vivir conforme a la naturaleza y, puesto que lo natural es racional, el imperativo ético es vivir conforme a la razón.

Se alcanza la felicidad aceptando el destino y combatiendo la pasión que produce inquietud e infelicidad. Como el mundo, en tanto que racional, es justo, resignarse al destino es aceptar la justicia. El mal es lo contrario a la voluntad de la razón del mundo.

Esta resignación no condujo en los estoicos a la aceptación de todo lo existente como necesario. En política abogaron por reformas fundadas en sus ideales del cosmopolitismo y del sabio.

Los estoicos y los neoplatónicos son concepciones filosóficas que representan el afán común de salvación en la forma de vida del sabio. Los neoplatónicos tendían a una filosofía religiosa o a una religión filosófica, propia exclusivamente del elegido que podía sobreponerse a la crisis. Los estoicos propugnaban una doctrina de salvación al alcance del hombre común, no solo del sabio.

Los estoicos promovieron la idea de que el sabio es aquel que puede mantener la serenidad y la virtud en cualquier situación, enfrentando las adversidades con fortaleza y aceptando con tranquilidad las inevitables vicisitudes de la vida. Esta concepción de la virtud personal y la fortaleza emocional desempeñó un papel clave en la formación de la moralidad del Renacimiento.

«El aprendizaje de la actitud ante la muerte, el sostenerse y resistir en el mar embravecido de la existencia, podían transmitirse a todos, y si de hecho no ocurrió así en una proporción análoga a como ocurrió en el cristianismo, se debió

a que, a pesar de todo, el estoicismo era una filosofía popularizada y una religión filosófica en vez de ser un pensamiento común a todos y una religión auténtica.

Sin embargo, la persistencia de la actitud estoica en Occidente señala que es tal vez una de las raíces de su vida o, cuando menos, una de las actitudes últimas que el hombre occidental adopta cuando, aparecida la crisis, busca un camino para acomodarse a ella, un ideal provisional que tenga en lo posible la figura de una postura definitiva.» [Ferrater Mora: *Diccionario...*]

La ley de la naturaleza

El estoico se representa siempre la ley del mundo como la ley de la naturaleza; y al pensar en la naturaleza tiene constantemente ante los ojos el mundo de los cuerpos. La peculiaridad específica de lo histórico, de lo humano se escapa a su mirada. De ahí las dificultades que se hacen ostensibles aun en un escritor como Boecio (Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio, 480-525 d.C.), filósofo, matemático y político romano.

Boecio compuso la obra *De consolazione Philosophiae* (La consolación de la filosofía), de impronta estoica, escrita mientras estaba encarcelado, donde reflexiona sobre el destino, la justicia y la naturaleza de la felicidad, y tiene dificultades al barajar los insolubles problemas del destino, providencia y libertad.

El determinismo finalista – El fatalismo y la ley universal inmanente

Según el estoicismo, la transformación incesante del Universo se desarrolla en ciclos rítmicos y periódicos regidos por una ley inmanente y necesaria (λόγος, εἰμαρμένη – *lógos, eimarméne* – ‘destino’, ‘necesidad cósmica’), que es la causa de todas las cosas pasadas, presentes y futuras. Todos los seres del Universo son corruptibles (φθᾶτός – *phthaptós* – ‘mortal’, ‘perederero’) y todos perecerán.

Cada ciclo del desarrollo del Universo termina con una conflagración (ἐκπύρωσις – ‘incendio total’). Los mundos se suceden en ciclos sucesivos, todas las cosas se repiten infinitamente siempre del mismo modo. En cada mundo vuelven a reproducirse los mismos astros, la misma tierra, los mismos hombres, los mismos sucesos, siguiendo un orden idéntico.

Cleantes concebía la conflagración a la manera de un incendio purificador. En la periferia del Cosmos permanece siempre una capa envolvente de fuego muy puro y activo, que reanima todas las cosas cuando llegan al ínfimo grado de extinción. Después se va retirando hacia la periferia y las cosas vuelven a renacer. Solamente hay una vía descendente que lleva a la extinción y después sobreviene una conflagración violenta. “Zeus crece hasta consumir de nuevo en sí todas las cosas”.

En los poemas homéricos y en los autores trágicos griegos aparece la fatalidad (ἀνάγκη, εἰμαρμένη – *anáanke, eimarméne*): una ley rígida e inexorable. De ella provienen los males que caen sobre Edipo y Orestes, en las tragedias griegas. Eurípides atenúa un poco ese rigor. Los filósofos clásicos (Sócrates, Platón y Aristóteles) no la mencionan. Son los estoicos los que vuelven a resucitar la idea

de la fatalidad, del destino inexorable, unificándola con una ley cósmica universal, immanente a todo el Universo, en contra de la idea del azar de los epicúreos. "No vale esto para hoy o solo para mañana, sino que siempre vive y nadie sabe desde dónde y cuándo vino.

En el Universo estoico no queda lugar para la contingencia. El Cosmos está regido por una necesidad absoluta. Nada sucede al azar, sino todo necesariamente. Todo se desarrolla dentro del engranaje cósmico de causas y efectos. En el Cosmos todo está rigurosamente ordenado, concatenado y determinado por la Razón universal, que penetra y gobierna el mundo (διοίκησις – dioíkēsis – 'administración', 'dirección', 'gobierno'), que señala a cada cosa su propia finalidad. La Razón (λόγος – lógos), la Providencia (πρόνοια – prónoia – 'previsión') y el Destino o la necesidad se identifican.

Esta necesidad universal no es ciega ni puramente mecánica, como la idea que tenían los atomistas o la de los epicúreos, sino que es el régimen necesario de la Razón universal, divina, immanente al Cosmos, que ordena todas las cosas a una finalidad de perfección, en la que siempre sucede lo mejor. El determinismo estoico es un determinismo finalista y optimista a la manera de Leibniz.

Todos los acontecimientos del Universo están estrechamente relacionados entre sí y el Destino se extiende a todo el conjunto del Cosmos y a cada uno de los seres en particular. Es superior a los dioses, que son funcionarios del destino y, aunque conocen todo cuanto tiene que suceder, no pueden modificar ni alterar el orden del mundo ni menos impedir que se realicen los acontecimientos señalados por la Razón universal.

Y menos aún pueden alterarlos los hombres, a los que solamente les queda la sumisión humilde a lo determinado por la Providencia: "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt" (Séneca: *Epistulae morales ad Lucilium*). Aquellos que aceptan su destino lo sufren con mayor facilidad, mientras que quienes se resisten son arrastrados por él de todos modos, pero con sufrimiento.

LA FILOSOFÍA EN ROMA

Durante la República, el Estado romano funcionaba como una "piel", es decir, era una estructura que se amoldaba perfectamente al cuerpo social, respondiendo a las necesidades y creencias comunes de la sociedad. En este contexto, los ciudadanos sentían el Estado como algo propio, lo que permitía una vivencia de libertad: la presión del Estado se percibía como natural y legítima, porque surgía de la vida social misma y de la preferencia colectiva por las soluciones institucionales más adecuadas a cada momento.

En cambio, en la época imperial, el Estado deja de sentirse como una "piel" y pasa a percibirse como un "aparato ortopédico", es decir, como una estructura externa, impuesta y forzosa. Ortega señala que el Imperio es una institución forzosa, no preferida, que se impone sobre la sociedad y pierde esa adaptación orgánica a las necesidades y creencias de los ciudadanos.

Así, la libertad se reduce y el Estado se convierte en un instrumento de coacción más que de integración. La República romana representa una etapa de

adaptación y libertad, donde el Estado es sentido como propio, mientras que el Imperio implica una centralización y una imposición del poder, donde el Estado se siente ajeno y restrictivo.

La mentalidad romana se caracterizaba por su pragmatismo, disciplina y sentido de la tradición. Los griegos valoraban la especulación filosófica, la búsqueda de la verdad y el idealismo, mientras que los romanos eran más pragmáticos, utilitarios y centrados en la organización social y política.

Los romanos se enfocaban en la utilidad práctica de las ideas, especialmente en la política, la ética y el derecho. Los romanos adaptaron la filosofía griega a su propia visión del mundo, priorizando el orden, la estabilidad y el deber cívico.

Los romanos continúan, de modo derivado y ecléctico, y a veces en griego, las filosofías helenísticas, con gran predominio del estoicismo. Solo cuando el Impero romano comienza a decaer, surge el neoplatonismo con el que Platón tendrá más impacto en la posteridad.

«Roma encuentra su gran expresión mental en una construcción teórica muy sujeta a la realidad de la vida civil: el derecho. Desde Sócrates, la filosofía se basa en el ocio. Mientras que, para Roma, activa, comerciante y conquistadora, el *otium* puede valer solo como premio y descanso del *negotium*, pero no como estado prístino del hombre para la contemplación.

[En griego, *scholé* (σχολή) significa 'ocio' o 'tiempo libre'. Curiosamente, esta palabra es la raíz de "schola" en latín, que dio origen a "escuela" en español. En la antigua Grecia, *scholé* no solo representaba el descanso del trabajo físico, sino también el tiempo dedicado al aprendizaje y la contemplación. Los griegos valoraban el conocimiento como una actividad propia del ocio, lo que explica por qué la educación y la filosofía florecieron en ese contexto.]

En algún momento, llega a haber cierta hostilidad en Roma contra los grieguitos (*graeculi*) que acuden a venderles la retórica y filosofía: se hace memorable la estupefacción ante la elocuencia de Carnéades, y Diocleciano expulsa de Roma a todos los filósofos –el estoico Epicteto entre ellos –, en un acceso de viejo recelo republicano antes los nuevos modos y la frivolidad del helenismo, pero sobre todo por su desdeñoso apartamiento de la vida pública.

Para el romano, la sociedad está más enraizada aún en lo divino que para el griego. Los dioses son la base del Imperio, no solo para Cicerón y Horacio, sino para el agnóstico griego Polibio.

Incluso la familia tiene más valor sagrado y político que en Grecia. Las efigies de los antepasados, representados con el mayor realismo posible, por lo menos en cera, si es que no en mármol o en bronce, son el tesoro de la casa, reverenciado y procesionado.

Esto es *pietas*, la piedad, el respeto sacramental a los padres y abuelos (y de ahí que la mujer romana alcance un punto más de dignidad doméstica y social que en Grecia).

La filosofía en Roma consiste, sobre todo, en literatura moral estoica, pero el primer gran nombre que nos ofrece es el del máximo discípulo de Epicuro, el

gran poeta Lucrecio, que vivió hasta 55 a.C., alternando periodos de enfermedad mental con las temporadas en que componía los siete millares y medio de versos de su incompleto tratado *De rerum natura*.

La filosofía no penetró en Roma hasta después de la conquista de Grecia. Roma conquista Grecia en el año 146 a.C., tras la victoria romana en la batalla de Corinto. Este evento marcó el fin de la independencia griega y el inicio de su dominio bajo el Imperio Romano. Posteriormente, Grecia se convirtió en la provincia romana de Acaya en el 27 a.C., bajo el gobierno de Augusto.

La influencia romana transformó la cultura, la política y la sociedad griega, aunque Grecia siguió siendo un importante centro intelectual dentro del mundo romano. El contacto de Roma con el pensamiento griego no es apreciable hasta el siglo II a.C.

Tito Lucrecio Caro (97-55 a.C.)

Se sabe muy poco sobre la vida de Lucrecio, pero se cree que pertenecía a una familia aristocrática y que murió por suicidio. Su obra *De rerum natura* tuvo una gran influencia en poetas como Virgilio y Horacio. Durante la Edad Media, *De rerum natura* prácticamente desapareció, pero fue redescubierta en el Renacimiento (1417), y desempeñó un papel clave en el desarrollo del atomismo y la ciencia moderna.

La imagen de Lucrecio como un poeta loco es más una leyenda que un hecho demostrado, y la crítica actual la considera infundada. No existen pruebas sólidas de que Lucrecio estuviera loco. La idea de su locura proviene principalmente de una afirmación de san Jerónimo (342-420 d.C.), quien siglos después escribió que Lucrecio sufrió episodios de locura causados por una poción de amor y que escribió su obra *De rerum natura* en intervalos de lucidez. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos modernos consideran que este relato es inexacto y probablemente fruto de prejuicios antiepicúreos o de confusión de datos.

Algunos psiquiatras y críticos, como J.B. Logre o Luciano Perelli, han sugerido que el tono melancólico y la insistencia en temas como el delirio y la muerte en la obra de Lucrecio podrían indicar una personalidad depresiva o atormentada, pero esto es una interpretación literaria y no una constatación clínica. Además, el contexto histórico turbulento en que vivió Lucrecio (guerras civiles, crisis de la República) pudo influir en el carácter pesimista de su obra.

Hasta el siglo IV d.C., el epicureísmo mantiene su actividad y su influjo. La doctrina de Epicuro no ha sido siempre reproducida exactamente por los filósofos epicúreos. Los más fieles discípulos de Epicuro fueron los que vivieron con su maestro en estrecha "amistad epicúrea". La exposición más importante de las doctrinas de Epicuro es el poema de Tito Lucrecio Caro, *De rerum natura* (Sobre la naturaleza de las cosas), un extenso poema filosófico, cuyo propósito es exponer y defender las doctrinas del epicureísmo, especialmente la física atomista de Demócrito y la ética hedonista de Epicuro, presentando un universo sin intervención divina y guiado por el azar.

El poema *De rerum natura* fue editado y publicado tras la muerte de Lucrecio, probablemente por Cicerón, y durante siglos permaneció casi olvidado hasta su redescubrimiento en el siglo XV. La obra, compuesta en seis libros, expone la filosofía epicúrea y una visión materialista del universo, argumentando que todo está compuesto por átomos y vacío. Busca liberar a los seres humanos del miedo a los dioses y a la muerte. Rechaza la intervención divina en el mundo y sostiene que los fenómenos naturales pueden explicarse sin recurrir a los dioses. Además, aborda temas como la percepción sensorial, la mortalidad del alma y el origen de la civilización.

Defiende la doctrina epicúrea, que sostiene que la felicidad se encuentra en la ausencia de dolor físico y perturbación mental, y que los dioses, aunque existen, no intervienen en los asuntos humanos. Introduce el concepto de *clinamen* (desviación), que permite el libre albedrío y rompe el determinismo estricto del atomismo de Demócrito.

El *clinamen* (παρέγκλισις – parénklisis – ‘desviación’, ‘inclinación’) es un concepto clave en la filosofía de Lucrecio, basado en la teoría atomista de Epicuro. Se refiere a una desviación impredecible que sufren los átomos en su movimiento a través del vacío.

Según esta idea, los átomos no caen en línea recta de manera uniforme, sino que en algún momento se desvían ligeramente, lo que permite la formación de nuevas combinaciones y la existencia del libre albedrío. Sin el *clinamen*, los átomos simplemente caerían paralelos en el vacío, sin posibilidad de interacción ni creación de nuevas estructuras. Este concepto fue una respuesta al problema del determinismo absoluto, ofreciendo una explicación materialista de la libertad humana. La idea del *clinamen* ha influido en filósofos como Karl Marx, Gilles Deleuze y Jacques Derrida, y hasta ha sido relacionada con el principio de indeterminación de Heisenberg en la física cuántica.

«La historiografía filosófica, aunque no tenga escrúpulos en tratar, por ejemplo, el poema de Parménides, no suele mencionar más que de pasada el gran poema *De rerum natura* de Lucrecio, a quien George Santayana – filósofo, ensayista, poeta y novelista español, aunque escribió toda su obra en inglés – incluyó, con Dante y Goethe, en su libro *Tres poetas filósofos*.

Cierto que Lucrecio no pretendió ser original, sino exponer entusiásticamente las doctrinas de Epicuro, atacando las de otros; pero, de hecho, enriquece mucho la cosmología epicúrea, con una historia natural y humana de gran complejidad psicológica.

Así, pone el origen del lenguaje en la lucha por la vida, y señala un placer literario y estético en la contemplación de tanta pelea desde un punto de vista especulativo –*suavi mari magno*–. Lo que quizás ha resonado más por los siglos es su intenso ataque a la religión, como sujeción de los hombres por el miedo a los castigos en otra vida.

En todo caso, si los filósofos se han resistido a dar plena ciudadanía a Lucrecio –tampoco muy aceptado por el poder político de su época–, los poetas han solido elogiar en él una cumbre del pensamiento poético, empezando por su admirador

Virgilio, que le aludía al exclamar: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas!* ("Feliz quien pudo conocer las causas de las cosas").» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 60]

Idea central de *De rerum natura* de Lucrecio, por Klaus Heinrich

«*De rerum natura* es considerada una de las cumbres de la poesía romana y una obra fundamental para la comprensión del pensamiento antiguo sobre la naturaleza y la condición humana. Su influencia se extendió a poetas como Virgilio y Horacio, y, tras su redescubrimiento en el Renacimiento, fue clave en el desarrollo del atomismo y la ciencia moderna. El poema combina pasajes de gran belleza poética con largas disertaciones filosóficas y científicas, constituyendo una épica científica única en la literatura antigua.

«Lucrecio en el texto original resulta sorprendentemente moderno. Tanto más lamentable es que esta modernidad no se refleje en traducciones más recientes, quedando oculta por la elección de términos de traducción poco acertados. La investigación sobre Lucrecio parte de la premisa de que, por un lado, fue un poeta que anteponía a sus libros proemios especialmente vibrantes y que aligeraba la árida materia de la exposición epicúrea mediante sucesiones de imágenes; pero, por otro lado, solo era un poeta y no un filósofo, lo que implica que, bajo esta etiqueta, no se considera necesario traducir a un poeta reflexivo. Es preciso, junto con Lucrecio, rechazar la premisa de que la reflexión equivalda a la represión de lo sensual.

Lucrecio es el poeta reflexivo de Roma que más ha influido en la formación de un pensamiento que, en la tradición occidental, ha sido marcado por dos conceptos: el materialismo, que proviene de la *materies* (materia) con la que Lucrecio califica lo que en el título de su poema se presenta como *natura*; y el realismo, un concepto derivado de las *res* (cosas), cuya naturaleza debe ser discutida. Durante un tiempo, en la filosofía de la Ilustración, la naturaleza llegó a ser prácticamente sinónimo de esencia.

Los títulos de traducciones más antiguas, que traducen *De rerum natura* como "Sobre la naturaleza de las cosas", reconocen que las *res* (cosas) no son simplemente objetos, sino relaciones, como ocurre en el derecho romano, donde los conceptos legales de "cosas" reflejan vínculos jurídicos en lugar de meras entidades físicas.

La *materies*, materia, es la "sustancia madre". Lucrecio, al decir *materies*, no solo usa frecuentemente el término *mater*, sino que también comienza con la invocación de una madre: Venus, quien –por medio de su unión con Anquises– es la madre ancestral de los Aeneadae, es decir, los romanos.

Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas* – Invocación a Venus:

*Engendradora del romano pueblo,
placer de hombres y dioses, alma Venus:
debajo de la bóveda del cielo,*

*por do giran los astros resbalando,
haces poblado el mar, que lleva naves,
y las tierras fructíferas fecundas;
por ti todo animal es concebido
y a la lumbre del sol abre sus ojos;
de ti, diosa, de ti los vientos huyen;
10 cuando tú llegas, huyen los nublados;
te da suaves flores varia tierra;
las llanuras del mar contigo ríen,
y brilla en larga luz el claro cielo.*

Para Lucrecio, la ausencia de temor a la muerte –ese *pathos* de Epicuro, a quien honra con atributos divinos y de quien se siente sucesor– adquiere un matiz adicional: liberarse de una *religio* que, para él, no es más que *superstitio*, ya que, en lugar de disipar el miedo, propaga terrores.

Terror a través de relatos de castigos infernales, que buscan hacer que toda la vida parezca un Hades (Ἅιδης o ἄιδης, nombre del dios del inframundo en la mitología griega, así como el término utilizado para referirse al reino de los muertos). Terror mediante la exigencia de sacrificios, que no solo se limitan a casos específicos, sino que pretenden transformar la existencia en un sistema de sacrificios constante: "Aplastar el rostro contra el polvo, revolcarse en el lodo, yacer ante los altares y sentirse afortunado por poder seguir viviendo gracias a los sacrificios: eso no puede ser *pietas*."

Lo que Lucrecio quiere expresar se manifiesta en su crítica a la religión, a través de la exaltación de una tradición materialista, que él contrapone a la historia de la humanidad, donde la sociedad se desgarra en lugar de establecer pactos sobre una base natural; donde realiza movimientos brutales en lugar de aquellos delicados, sin los cuales una convivencia feliz entre los hombres resulta imposible.

El giro clave, que a menudo se diluye en las traducciones, lo mantiene Lucrecio en la figura conceptual *foedera naturai* (donde *naturai* es el antiguo genitivo, que él emplea por motivos de la métrica en el verso), o en su variante *naturae foedera*: estos son los "pactos de la naturaleza".

En *De rerum natura*, no se trata solo de una corriente de pensamiento diferente, sino de una orientación distinta, es decir, de un concepto que no puede separarse de la cuestión de la capacidad de la naturaleza para establecer pactos, y de lo que hace que la vida sea vivible. Desde el comienzo de la exposición de la *ratio* de la naturaleza, se introduce la fundamentación de por qué los seres humanos no deben sentir miedo: con la afirmación "De la nada no surge nada". Un enunciado que ha atravesado una larga historia antes de ser finalmente neutralizado por la teología cristiana mediante argumentos filosóficos.

En Parménides, quien lo formula de manera prototípica para la filosofía griega, esta afirmación tiene la función de disipar el miedo al ser amenazado por el no-ser (μή ὄν – mé on – 'lo que no es'), asegurando que se trata de una no-existencia sin entidad (οὐκ ὄν – ouk on – 'lo absolutamente inexistente'). La persona que solo se ocupa del ser no necesita inquietarse ni sentirse afectada por tal *no-existencia*, la cual es idéntica al destino, al nacimiento, a la necesidad de morir y a la muerte.

En Epicuro, esta afirmación adquiere un sentido cosmológico y significa que el universo, sin importar cualquier consideración sobre el infinito, no aumenta ni disminuye, sino que "permanece tal como siempre ha sido y como siempre será". Por ello, la generación y la desaparición no deben causar temor. Epicuro hace, entonces, una declaración sobre el todo, que la tradición latina luego llamará *moles mundi* ('masa del mundo'): una afirmación que en él posee un sentido tranquilizador y no el carácter opresivo y compacto que más tarde le atribuirá san Agustín.

En Lucrecio, la afirmación "De la nada no surge nada" adquiere un significado completamente diferente dentro de un razonamiento que parte de supuestos distintos y busca consecuencias distintas. Para él, esta idea implica que no hay razón para temer que la naturaleza, en su proceso de experimentación infinita, donde constantemente ha generado nuevas formas, pueda romper la coherencia de su experimentación y provocar un caos de formas.

Venus garantiza que los pactos establecidos entre las *res* – que no solo las constituyen como relaciones, sino como relaciones permanentes – se mantengan. El temor de que lo igual no siempre produzca lo igual, de que las formas puedan mezclarse dando origen a seres quiméricos compuestos de elementos vegetativos, criaturas marinas y humanos – **un miedo a lo informe, que en última instancia es un temor a la ausencia de forma** – es disipado aquí con el argumento de que la naturaleza avanza dentro de sus propios pactos. **La tradición griega intentó, sin éxito, conjurar este miedo mediante la creación de demonios específicos.**

La capacidad de generación y reproducción, función específica de Venus como *genetrix*, se subordina a su poder de establecer pactos: este es el punto clave en la visión de Lucrecio. Por ello, **no hay motivo para temer que el conjunto del mundo caiga en un caos de formas o retroceda hacia él; la naturaleza establece un progreso ordenado.** Sobre esta base, también la historia debe liberarse de los movimientos violentos que han desgarrado, una y otra vez, las relaciones humanas.

La distancia con Epicuro se hace evidente cuando no se trata solo de una doctrina sobre el nacimiento y la desaparición, que sigue el mecanismo de proyección de revoluciones, guerras y destrucciones en el interior del mundo atómico; sino cuando se exige que el mundo exterior adopte la misma forma que este mundo interno. Es decir, que la sociedad fragmentada y las facciones en guerra deben aceptar la enseñanza de la naturaleza y, como ella, establecer *foedera* (pactos, alianzas), una *materies aeterna*, es decir, *foedera aeterna*, "pactos eternos" — en la misma línea de la formulación de Virgilio.

Este es el hilo conductor que atraviesa el poema de Lucrecio.

Desde el inicio del primer libro, todavía dentro de la invocación a Venus, Lucrecio introduce el concepto de *materies* y explica su significado hablando de *genitalia corpora* ('cuerpos generativos'). Venus, que actúa como la fuerza de unión dentro – y no sobre – por encima, ocupa desde el principio el lugar que en la mitología y filosofía patriarcales se atribuía al *daimón* subterráneo, aquel que en la versión parmenídea dirige el nacimiento, el apareamiento, toda la generación y toda mezcla hacia la muerte.

[δαίμων – *daimón* – en la mitología y filosofía griegas no era simplemente un demonio como en las interpretaciones posteriores, sino un ser intermediario entre los dioses y los humanos; Platón lo concebía como una fuerza espiritual que guiaba las almas, mientras que en el pensamiento religioso antiguo podía representar divinidades menores o guardianes personales)]

La diosa madre, demonizada de esta manera y constantemente equiparada con la caverna, la caverna corporal y cósmica, reaparece en Epicuro bajo una forma neutralizada: como el *kenón* (κενόν – 'vacío', ausencia de materia). En la filosofía presocrática, especialmente en la teoría atomista de Leucipo y Demócrito, el concepto de vacío (*kenón*) desempeña un papel fundamental, ya que permite el movimiento de los átomos en el universo.

Leucipo agregó un atributo reservado a las diosas y habló del *méga kenón* (μέγα κενόν), el gran vacío, aquel que ya no engendra nada, ni consume nada, sino en el que los cambios solo ocurren en forma de constelaciones, es decir, mediante la reunión y disgregación de los átomos.

Cuando Lucrecio aborda repetidamente el tema del vacío (*inane*), no le atribuye ni una función similar a una cavidad corporal, ni una aterradora abstracción de matriz, sino que lo define con una expresión que debe entenderse en sentido positivo: en efecto, como la nada misma. Así, se posiciona en oposición a los intentos de apaciguamiento de una realidad meontica (*mé on* – μή ὄν – 'lo no es existente', 'lo que no es') e inaugura una tradición realista.

Esta "nada" no es ni lo demonizado ni lo racionalizado y arduamente rechazado, sino un término para aquello en lo que no vale la pena ocuparse, porque desvía el interés de lo único que realmente merece ser tratado: el mundo de los *corpora* y su destino. La idea de que el espacio vacío debe pensarse además como la *nada*, cumple, en el materialismo de Lucrecio, una función de desdemonización que va más allá de lo que conocemos como la corriente cínica que atacó la filosofía de la esencia en la Antigüedad.

Lucrecio reivindica el derecho de la Gran Madre y Gran Diosa, Venus, como fuerza vinculante, en oposición a su demonización recurrente como madre generadora, procreadora y motriz, y a su condena por Parménides como *daímōn kybernētēs* (δαίμων κυβερνήτης – 'espíritu guía', 'demonio gobernante'). A través de su abstracción, ella sobrevive en un estado desmaterializado.

En el primer libro, Lucrecio establece que todo lo que tiene poder solo lo posee gracias a los *foedera naturai*, los "pactos de la naturaleza". A la pregunta de si la naturaleza es capaz de establecer pactos, Lucrecio responde con esta figura

conceptual, invocando a Venus, la naturaleza femenina como fuerza generadora, sin demonizarla.

En un sentido afirmativo, sigue siendo lo suficientemente demoníaca, no se le despoja de su impulso vital, sino que excita todo con deseos y empuja todo hacia la continuación de la vida. Pero lo crucial es que expresa y garantiza la capacidad de los *corpora* para formar pactos, dentro de los cuales la generación y el nacimiento pierden el aspecto infernal que conocemos desde Parménides en la historia de la filosofía griega.

Ahora entendemos por qué, después del proceso de experimentación mediante el cual el mundo corporal ha surgido en su diversidad, ya no hay razón para temer la fragmentación o la caótica mezcla de formas: experimentar significa que la naturaleza ha ido estableciendo pactos duraderos paso a paso.

Lucrecio presenta una forma de materialismo en la que no existe selección natural (como en Darwin), ni se promueve una falsa armonía que en realidad encubre la supervivencia de unos pocos fuertes sobre un montón de cadáveres. Por el contrario, insiste con énfasis en que, dentro del gran proceso experimental, la naturaleza ha dirigido desde el principio estos pactos a través de la fuerza vinculante de Venus, convirtiéndolos así en *foedera aeterna* (pactos eternos).

[La *pietas* en la tradición latina es un concepto fundamental que abarca el deber, la devoción y la reverencia hacia los dioses, la patria y la familia. No se trata solo de piedad religiosa, sino de una actitud de respeto y responsabilidad hacia el orden establecido. En la literatura romana, especialmente en la Eneida de Virgilio, la *pietas* es el rasgo distintivo de Eneas, quien encarna la virtud de cumplir con sus obligaciones divinas y familiares, incluso ante la adversidad. Este concepto también se relaciona con la justicia y la armonía social, asegurando que los individuos actúen con rectitud dentro de su comunidad.]

La *pietas* es precisamente el instrumento de una distanciamiento que permite que los padres, como encarnación del poder originario, ya no destruyan a los hijos, sino que ahora se establezca un *foedus* [tratado o pacto en la Antigua Roma, generalmente entre Roma y otra entidad política, que establecía relaciones de alianza, protección o cooperación mutua] en el que todos puedan llamarse igualmente padres y respetar entre sí la misma distancia que antes solo se imponía unilateralmente a los hijos.

A través de la *pietas*, se establece una relación contractual entre padres e hijos, que ambos están obligados a respetar por igual: así como los hijos, también el padre debe comportarse conforme a la *pietas*. La palabra *pius* (Pío, un nombre papal frecuente) está estrechamente ligada a *fides*, la fidelidad.

Lo que objetivamente es *religio*, es decir, la observancia de todo lo que debe cumplirse en los rituales, se convierte subjetivamente en *pietas*, como expresión central de la ritualización. Esta ritualización rompe el poder originario del padre y, al mismo tiempo, lo fundamenta de manera ritual, de modo que no pueda resurgir, sino que se universalice como un poder contractual en el que ahora todos los hijos participan. No hay que olvidar que el *ritus* siempre es un medio

de distanciamiento: mediante la ritualización, aquello que podría afectar o dañar emocionalmente se coloca a una distancia que debe mantenerse mientras uno mismo se comprometa a respetarla ritualmente.

Sin esta ruptura y universalización, Lucrecio, quien aborda la tensión entre los géneros desde otra perspectiva, no habría podido dotar a la figura de Venus de su función central. Lucrecio no escribió un libro de pensamiento contra la vida, sino un libro fundamental sobre la autocomprensión de la religión romana basada en la naturaleza.

La cuestión de la capacidad de la naturaleza para establecer pactos, planteada por Lucrecio, tuvo un impacto duradero en la tradición vinculada a la ciudad de Roma. En la doctrina de la *analogia entis*, los ámbitos de la naturaleza son similares entre sí, lo que los hace concebibles como entidades que pueden formar pactos entre sí.

Para una teoría o una creencia que rechaza la capacidad de la naturaleza para establecer pactos – porque sostiene que en la naturaleza un principio impelente masculino de la realidad se abre paso según su voluntad – la doctrina de la *analogia entis* debía ser el primer objetivo de ataque.

En el protestantismo, junto con la base natural sobre la que se sustentaba, y apelando al Dios masculino como el único socio digno de consideración – esto fue su *Re*-formación– Roma fue rechazada, adoptando ahora rasgos de una feminidad demoníacamente distorsionada. En el Nuevo Testamento se encontró la expresión para ello: la nueva y antigua "Ramera de Babilonia".» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 91ss.]

[La *analogia entis* es un concepto filosófico que se traduce como "analogía del ser". Se originó en la escolástica medieval y fue desarrollado principalmente por Tomás de Aquino. La idea central es que existe una relación proporcional entre Dios y los seres creados: aunque Dios y las criaturas no son idénticos, comparten una cierta semejanza en su existencia.

Este concepto se sitúa entre dos extremos filosóficos: Univocidad del ser, que sostiene que el ser tiene el mismo significado para Dios y para las criaturas. Equivocidad del ser, que afirma que el ser es completamente diferente en Dios y en las criaturas.

La *analogia entis* busca un punto intermedio, argumentando que el ser de Dios y el de las criaturas es similar, pero no idéntico. Fue un tema de debate en la teología cristiana, especialmente en la disputa entre la escolástica y pensadores como el protestante Karl Barth, quien rechazó esta idea en favor de la *analogia fidei*.]

Etimología de *materia* > *mater*

«En la mitología, en todos los lugares donde las madres primordiales son asesinadas, se convierten en la materia prima: la materia, que etimológicamente está relacionada con *mater*, y que no significa otra cosa que "sustancia madre".

No se comprende por qué en etimologías más recientes se propone otra interpretación, especialmente considerando que desde el principio en la poesía latina –en los grandes poemas épicos, que en Roma ocupan el lugar de la filosofía– se ha trabajado directamente y con plena conciencia con el concepto *materia* como un concepto vinculado a *mater*.

Como testigo principal, solo necesito mencionar a Lucrecio: *De rerum natura*, este libro fundamental del materialismo europeo, donde desde el inicio, como fundadora y garante de la conexión federativa que la naturaleza y el ser humano no deben ni son capaces de romper, se invoca a Venus. La misma Venus que, a través de la historia de Eneas y, sobre esa base, la genealogía de la casa imperial juliano-claudia, se presenta como la madre fundadora de Roma.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 234]

ECLECTICISMO Y ESTOICISMO EN ROMA

La filosofía tuvo siempre en Rom un carácter práctico y ecléctico, que era el predominante en el momento en que los latinos entraron en contacto con el pensamiento griego, y que por otra parte coincidía perfectamente con el espíritu romano, poco amigo de especulaciones abstractas.

El estoicismo había entrado ya, y resultó, en primer lugar, un influjo benéfico para humanizar aquellos terribles conquistadores, que transformaban a sus masas de prisioneros de guerra en esclavos para los crecientes latifundios.

Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.)

Cicerón recibió una esmerada educación literaria y filosófica. Tuvo como profesor en Roma al estoico Diodoto. Asistió a las lecciones de Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón. Leyó a Platón, Aristóteles, Crantor, Panecio, Clitómaco, Dicearco y otros muchos filósofos griegos, de quienes recogió numerosas notas (*apographa*), que después utilizó en su vejez para componer sus tratados filosóficos.

El año 85 a.C. inició su actividad forense, llegando desde el primer momento a la cumbre de la oratoria romana. En 79-77 a.C. hizo un viaje de estudios por Grecia y Asia. En Atenas asistió a las lecciones de los epicúreos Fedro y Zenón, y en Rodas a las de Posidonio (77). De 81-49 a.C. tomó parte activa en la vida política, alcanzando los más altos cargos. Partidario de Pompeyo, cuando este fue derrotado, fue perdonado por César. Entonces interrumpió su actividad política y se retiró de la vida pública a sus villas de Tusculum y Astura, donde se dedicó a componer tratados filosóficos.

Después de la muerte de César (44) se inclinó a favor de Octavio, pronunciando contra Antonio una serie de catorce "filípicas". Antonio consiguió un decreto de proscripción contra él. Cicerón trató de huir, pero los sicarios de Antonio lo sorprendieron en Formia y le dieron muerte (43). Su cabeza fue expuesta en el foro y Fulvia, mujer de Antonio, le atravesó sañudamente la lengua con un alfiler.

Cicerón compuso la mayor parte de sus obras filosóficas en los tres últimos años de su vida, cuando las circunstancias políticas le obligaron a buscar refugio en la vida privada y consuelo en la Filosofía.

Cicerón es el primer pensador propiamente estoico en Roma. Su papel es significativo como exponente de los caballeros, la alta clase media, y promotor de un justo término medio (que no le impedía el más feroz odio a la plebe), pero con íntima inclinación hacia la realeza total.

Cicerón llegó incluso a concebir el proyecto de suplantarse a Grecia: "Sería cosa gloriosa y admirable que los latinos no necesitáramos para nada las filosofías de los griegos, y lo conseguiremos, ciertamente, si yo puedo desarrollar todos mis planes" (*De officiis*, 2,2,5).

Cicerón carece de originalidad, pero constituye una fuente de valor inapreciable para el conocimiento de los estoicos medios y de los representantes de las Academias segunda y tercera, cuyas obras no han llegado hasta nosotros. Cicerón es un puente, a través del cual penetra el pensamiento griego en el mundo romano y tiene el gran mérito de haber creado el vocabulario filosófico latino. La terminología que acuñó Cicerón –un extraordinario talento filológico– para traducir los vocablos griegos al latín ha influido de un modo enorme, si bien no siempre acertado, en las lenguas modernas y en la filosofía europea entera.

Cicerón siente la necesidad, ante lo confuso de la situación política, de complementar su estoicismo con cierto platonismo que pudiera dar a la ley un contenido fijo y superior, centrado en Dios mismo. Cicerón muestra la ambigüedad típica: su Dios es único, pero él piensa que está bien que haya para el pueblo una religión politeísta como era la clásica, aunque limpiándola de supersticiones y de episodios poco edificantes.

Al estoicismo debe Cicerón su clara distinción entre dos clases de leyes: la *natural* ("non scripta, sed nata lex") y la *civil*. La ley natural es anterior a las civiles, que son el fundamento del derecho positivo. Entre la ley natural y la civil, Cicerón pone como intermedio el *ius Gentium*, que consiste en el conjunto de normas generales, admitidas por todos los pueblos, y que toman su valor y su fuerza obligatoria de la misma ley natural, de la cual son una aplicación inmediata a la vida del hombre constituido en sociedad.

Diferencia entre la concepción filosófico-religiosa griega y romana

En su tratado filosófico *De natura deorum* ("Sobre la naturaleza de los dioses", del año 45 a.C.), Cicerón examina las principales concepciones religiosas y filosóficas de su tiempo a través de un diálogo entre representantes de tres escuelas filosóficas:

Gayo Aurelio Cotta es una figura clave con la que se identifica Cicerón. En este diálogo filosófico, en el que representantes de distintas escuelas discuten sobre la naturaleza de los dioses, Cotta representa el escepticismo académico del propio Cicerón y se enfrenta a las posturas de los epicúreos y los estoicos.

En el primer libro, critica la teología epicúrea expuesta por Cayo Veleio, mientras que en el tercer libro refuta los argumentos estoicos de Quincio Lucilio Balbo. Su

papel es fundamental para cuestionar las certezas dogmáticas sobre la naturaleza de los dioses y resaltar la dificultad de alcanzar un conocimiento absoluto sobre ellos.

«Cotta, pontífice y senador romano, figura con la que se identifica Cicerón en su diálogo *De natura deorum* (45 a.C.), y portavoz del escepticismo académico, rechaza el argumento estoico de que, si la naturaleza es perfecta, entonces con más razón los dioses también deben serlo. Asimismo, desestima la prueba de la existencia de los dioses presentada por Balbo, representante de la escuela estoica, quien sostiene que basta con observar el cielo y la regularidad de las órbitas planetarias para reconocer la eternidad de los dioses. Para Cotta, este argumento no es válido, ya que, para los romanos, el Júpiter del Capitolio es más cercano que la armonía estrellada del cielo invocada como Júpiter.

En su doble papel como Pontifex Maximus y filósofo formado, Cotta socava las doctrinas filosóficas griegas importadas en Roma al señalar una evidencia más segura: la vida en Roma se basa en los pensamientos y acciones de sus antepasados, es decir, en las costumbres, y no necesita elucubraciones filosóficas adicionales. Transmite a sus interlocutores que la *religio* y la *pietas* pertenecen a una dimensión distinta a la de las pruebas especulativo-filosóficas sobre la existencia de los dioses. Explica que estas nociones romanas difieren de la filosofía griega, que conocemos como una forma de filosofía religiosa en la que la crítica a los dioses oscila entre su exaltación y su dominio, y que desemboca en el movimiento de consuelo resignado al que Cicerón todavía se adhería en sus *Tusculanae disputationes*.

Cicerón logra establecer una separación entre *philosophia* y *religio*, en parte porque, en varias secciones de sus tres libros *De natura deorum*, rechaza la doctrina de Epicuro a través de Cotta y Balbo de una manera implícita. Lo hace citando a una figura que no menciona por su nombre, pero cuyo trabajo él había publicado según el testimonio de autores antiguos: Lucrecio.

La omisión del nombre de Lucrecio por parte de Cicerón no se debe a que quisiera ocultar que otro romano había traducido la terminología filosófica al latín antes que él, sino más bien a su percepción de que el poema *De rerum natura* presentaba la doctrina epicúrea de manera tosca. Cicerón tiene razón al señalar que Lucrecio no reproduce el pensamiento de Epicuro con la sutileza esperada en un tratado filosófico. Sin embargo, lo que Lucrecio trata en su obra está mucho más cerca del concepto de *religio* que Cicerón defiende en oposición a la filosofía griega.

Al observar el pensamiento de Lucrecio, queda clara la diferencia fundamental entre el enfoque filosófico-religioso griego y el romano: el problema central no es la capacidad del destino para establecer alianzas, sino la capacidad de la naturaleza para hacerlo, cuestión que Lucrecio intenta responder en su obra.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 90-91]

Lucio Anneo Séneca (4 a.C.-65 d.C.)

Natural de Córdoba, recibió su primera educación de su padre, maestro de Retórica. Se fue de muy joven a Roma, donde tuvo por maestros al estoico Atalo y al pitagórico Soción de Alejandría. En el foro se distinguió como brillante orador, ganándose la animadversión de Calígula. Se hizo muy popular en el cargo de cuestor. Acusado de complicidad en el caso de la hija de Germánico, fue desterrado por Claudio (41). Después de la muerte de Mesalina (48) se le levantó el castigo. La emperatriz Agripina, esposa de Claudio, le hizo volver del destierro y le encargó la educación de su hijo Nerón.

Agripina envenenó a su marido y Nerón fue proclamado emperador, quien olvidó pronto las enseñanzas de Séneca. Nerón dio muerte a su madre, a su hermano Germánico y a su mujer Octavia. Séneca huyó de la corte y se retiró al campo, a cuatro millas de Roma. Pero, acusado de complicidad en la conjuración de Pisón, Nerón le ordenó elegir la muerte que prefiriera. Séneca se abrió las venas en el baño, junto con su mujer. Al no surtir efecto la sangría, pidió la cicuta y terminó su vida en la cámara de vapor. Murió con estoica tranquilidad dictando hermosas sentencias.

El cordobés Séneca muestra cierto eclecticismo en su obra, de valor sobre todo retórico y literario. A Séneca le interesa más predicar la práctica de la virtud que elaborar teorías coherentes. La virtud para él es una actitud interior, pero confiada en que el hombre es capaz de bien y en que Dios ayudará. Lo más importante de Séneca es su declaración de que "la naturaleza nos ordena servir y los hombres, sean esclavos o libres".

No se puede decir que Séneca pusiera en práctica la renuncia a los bienes materiales: "Séneca, que era multimillonario, da consejos de estoico cuando él no lo fue mucho" (José Carlos Ruiz). Fue senador bajo cuatro emperadores romanos y poseía 300 millones de sextercios, frente a los cinco que solía tener un senador medio. Sus escritos, a veces, están en contradicción con su vida real. A pesar de todo, la nobleza y elevación de su doctrina han sido causa de que se le haya considerado casi como cristiano. Tertuliano lo llamaba "Seneca saepe noster". Pero carecen de todo fundamento sus relaciones y correspondencia con San Pablo. Las doce cartas que se le atribuyen son apócrifas.

El estilo de Séneca es cortado, sentencioso, como compuesto de refranes. Aunque se mantiene dentro de los cuadros generales de la doctrina de los estoicos, no se sujeta con exclusivismo a ninguna escuela determinada. Conserva su libertad con un poco de escepticismo y eclecticismo, dando amplia acogida a otros elementos, incluso acepta que haya cosas aprovechables en el epicureísmo, tan antagónico de los estoicos.

En la doctrina de Séneca abundan las imprecisiones y hasta las contradicciones, que él no se preocupa gran cosa de atenuar ni armonizar. Unas veces ensalza la necesidad de la solidaridad humana, de la acción y del trato social, y otras recomienda al sabio recluirse en sí mismo. Recomienda el amor universal a todos los hombres y acentúa su desprecio hacia los hombres vulgares. Unas veces ensalza el deber de luchar contra las adversidades y de sobreponerse al dolor, y otras hace la apología del suicidio.

La originalidad de Séneca, más que en doctrinas concretas, consiste en su profundo carácter humano. Interioriza la vida moral y ensalza como algo sagrado la dignidad de la persona humana: "Homo res sacra homini". Siente vivamente el dolor de los demás y acude a la Filosofía para consolarles. El filósofo debe ser una especie de médico de las almas. En Séneca se atenúa el excesivo rigorismo estoico.

No obstante, aunque el sabio deba compadecerse de los males y sufrimientos de sus semejantes, esto no debe llegar hasta el punto de hacerle perder su tranquilidad. El hombre es sagrado para el hombre, pero si el sabio no se distingue en su exterior del común de los mortales, procura no parecerse a ellos en su interior.

«No hay que aprender para la escuela, sino para la vida. Aprendemos mejor enseñando. Enseña cosas y no palabras.

Las cosas no son difíciles, las hacemos difíciles nosotros.

La diversidad de libros distrae el entendimiento.

Haz lo que debes y no lo que puedes.

Toda virtud se adquiere con trabajos.

Propio es de un hombre débil no saber usar las riquezas.

Más sentida es la muerte en que el padre queda vivo.

Felicidad es no necesitar de ella.

Nadie se siente culpable si es su propio juez.

El primer grado de riqueza es tener lo preciso, el segundo lo que basta.

Ninguno ama a su patria por ser grande sino por ser suya.

Lo que nunca se hizo, se puede hacer.

El precio de la virtud es ella misma.

Vilmente vive el que conforme a las costumbres del vulgo vive.

No hay cosa que abata más los espíritus que la pobreza.

Si deseas ser amado, ama.

El que no quiera vivir sino entre justos que viva en el desierto.

Peor se sufre el menosprecio que el cautiverio.

El sabio nunca procura la ira del poderoso, sino que procura evitarla.

No podemos evitar las pasiones, pero sí vencerlas.

Más seguro es el camino del que duda.

La verdad en todas partes lo es.

Siempre podemos aprender del hombre eminente, aun cuando calla.

Se vive más por imitación que por razón.

Leves las penas se expresan. Grandes se callan.

Elige por maestro a aquel a quien admires más por lo que en él vieres que por lo que escuchares de sus labios.

La recompensa de una buena acción es haberla hecho.

"Per aspera ad astra", por los caminos más difíciles a las cumbres más altas.»
[Máximas de Séneca]

Epicteto (50-138 d.C.)

Epicteto, natural de Hierópolis (Frigia), fue esclavo de Epafrodito, liberto y jefe del cuerpo de guardia de Nerón. Al morir su señor, recobró su libertad. Enseñó en Roma hasta que fue expulsado con otros filósofos por orden de Domiciano (89-93). Abrió una escuela en Epiro.

Parece que no escribió nada. Su discípulo Flavio Arriano de Nicomedia escribió su vida y recopiló sus enseñanzas en tres libros: *Disertaciones* (Διατριβαί), de las que quedan cuatro libros, *Discursos* (Ὀμιλία), que se han perdido, y el *Manual* (Ἐγχειρίδιον), que se conserva.

Epicteto representa el retorno al estoicismo primitivo sin las atenuaciones eclécticas de Panecio y Posidonio. Apreciaba extraordinariamente a Sócrates y Diógenes, a quienes toma como modelos.

Es posible que haya conocido las obras de Crisipo. Epicteto rechaza tajantemente a los académicos, a los escépticos y, sobre todo, a Epicuro. Prescinde de las cuestiones teóricas y abstractas, aunque las presupone implícitamente, y se centra solamente en las cuestiones prácticas. Para él la Filosofía es una ciencia para regir la vida y la conducta, no para el conocimiento teórico.

Epicteto considera a Dios inmanente al mundo, como una realidad que lo penetra por completo. El Cosmos es un gran viviente, un todo orgánico entre cuyas partes existe una estrecha simpatía. Dios es también inmanente al hombre, de lo que deduce la dignidad del hombre y la fraternidad de todos los hombres entre sí, incluyendo a los esclavos.

La ley suprema que los viejos estoicos ponían como rigiendo todas las cosas de manera inflexible y fatalista, Epicteto tiende a identificarla con la voluntad de Dios. La providencia divina se manifiesta de forma evidente solo con fijarnos en la admirable disposición del orden que reina en el Universo. Epicteto cree en nociones morales innatas en el hombre, a quien Dios da medios de lograr la felicidad a fuerza de dominio de sí mismo. Los principios morales brotan de la misma naturaleza. El hombre que no los admite está como petrificado.

Epicteto distingue dos órdenes de cosas: las que dependen y las que no dependen de nuestra voluntad. De nosotros dependen nuestros sentimientos, nuestras pasiones y todo cuanto acontece en nuestro interior.

Pero no sucede lo mismo con la vida, la muerte, la salud, la enfermedad, la felicidad, las penas, las alegrías, etc.

Por lo tanto, el sabio debe retirarse a su interior y adoptar una actitud de indiferencia respecto de todas las cosas exteriores que no dependen de su

voluntad, incluso acerca de la vida y de la suerte de parientes y amigos. Solo así podrá conservar inalterable la tranquilidad, que es el mayor bien.

«Los hombres se ven perturbados no por las cosas sino por las opiniones sobre las cosas.

Es difícil ser hombre, y mucho más ser filósofo.

El fin es el reinado, la libertad, la serenidad, la ataraxia [calma, tranquilidad, frialdad, impasibilidad, impavidez, insensibilidad.]

No pretendas que los sucesos sucedan como quieres sino quiere los sucesos como suceden y vivirás sereno.

El que así obre se hace semejante a los dioses [ἴσος τοῖς θεοῖς – ísos tois theoís].

El que pretenda ser libre que ni quiera ni rehúya nada de lo que depende de otros, si no por fuerza será esclavo.

Hay ciertas cosas que dependen de nosotros mismos, como la opinión, la inclinación, los deseos, la aversión, y, en una palabra, todas nuestras operaciones. Otras hay también que no dependen, como el cuerpo, las riquezas, la reputación, los imperios, y finalmente, todo aquello que no es de nuestra operación.

Lo que depende de nosotros es libre por su naturaleza, y no puede ser impedido ni forzado de ningún hombre; y, al contrario, lo que no depende de nosotros es servil, despreciable y sujeto al ajeno poder.

De ignorante y brutal es el culpar a otros de las propias miserias.

Aquel que a sí mismo se culpa de su infortunio, comienza a entrar en el camino de la sabiduría.

El verdadero medio de no estar sujeto a turbación es considerar las cosas que son de nuestro gusto o de nuestra utilidad, o aquellas que amamos, como ellas son en sí mismas. Hace de comenzar el examen por las que importan menos.

La enfermedad es un impedimento del cuerpo, no de la voluntad. Por ejemplo: el ser cojo impide los pies de andar, mas no embaraza la voluntad de hacer lo que ella quiere.» [Máximas de Epicteto]

Marco Aurelio / 121-180 d.C.)

Marco Aurelio era originario de una noble familia española. Fue adoptado a los nueve años por su abuelo Marco Aurelio Vero, quien le proporcionó una excelente educación. De su abuelo tomó también el nombre. Tuvo como maestros al estoico Junio Rústico y Apolonio. Fue adoptado por Antonio Pío, por indicación de Trajano, y le sucedió en el imperio a su muerte el año 161 d.C.

Como emperador tuvo que hacer frente a enormes problemas y dificultades: peste y hambre en Roma, revueltas en Egipto y Siria, guerras contra los partos, los quados y los marcomanos. En la campaña contra estos escribió en griego sus

Soliloquios (Τὰ εἰς ἑαυτὸν – Τὰ εἰς ἑαυτὸν – ‘cosas para sí mismo’, ‘a sí mismo’). Murió junto a Viena, víctima de la peste.

El esclavo Epicteto será aludido con admiración por el emperador Marco Aurelio en sus *Soliloquios* o *A mí mismo*. Cree en la Providencia ordenadora del mundo y de las relaciones humanas, y piensa que la virtud es su propio premio.

Políticamente, Marco Aurelio da un viraje al estoicismo, que ya no es abstención, sino apoyo al poder monárquico. Para él la historia ha llegado a su fase terminal, y no hay sino conservarla en lo posible. No sospechó que ya estaba en marcha el neoplatonismo, ni, mucho menos, que lo estaba también el cristianismo. Ordenó la persecución de los cristianos en el año 177.

Las *Meditaciones* o *Soliloquios* de Marco Aurelio son reflexiones en torno a la aceptación del destino, la importancia de la virtud, la transitoriedad de la existencia y la necesidad de vivir en armonía con la naturaleza y la razón. Algunas de sus frases más célebres:

"La mejor venganza es ser diferente a quien causó el daño. Haz cada cosa en la vida como si fuera lo último que hagas. Cuando te levantes por la mañana, piensa en el privilegio de vivir: respirar, pensar, disfrutar, amar.

¡Qué pequeña porción de tiempo infinito e inconmensurable se nos concede a cada uno de nosotros, y qué repentinamente es absorbida de nuevo por la eternidad! ¡Qué partícula insignificante es el ser humano en relación con el universo entero, qué pequeña parte del alma universal! ¡Cuán diminuto es, al fin, el terrón de tierra sobre el que te arrastras!

Piensa en todo esto y no consideres nada grande excepto lo siguiente: actuar según te guía tu naturaleza y sufrir según lo exige la naturaleza universal." [Marco Aurelio: *Meditaciones*, libro 12, pár. 32]

«La incómoda situación en la que nos coloca el poema de Parménides también fue claramente comprendida y evitada por Platón: pues, ¿por qué el que dice 'el no-ser no es' debe luchar con tanto fervor, a lo largo de un extenso poema didáctico, contra quienes asignan existencia al no-ser, es decir, contra las personas que vacilan?

Este es el mismo problema al que los estoicos se enfrentaron más tarde: los estoicos pueden proponer una técnica sobre cómo convertirse en *sophós* (σοφός), es decir, 'sabio', pero no pueden explicar por qué la mayoría de las personas siguen siendo necios, a los que caracterizan con el término griego *népioi* (νήπιοι) o 'persona inmadura', 'simple de mente', que ya aparece en el prólogo de la *Odisea*.

Los estoicos han rechazado siempre la masa de los necios. Para los estoicos, intentar abrirle los ojos a la masa de los ignorantes es vano esfuerzo.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 196-197]

Corre por las páginas de los *Soliloquios* de Marco Aurelio un indefinible hálito de resignación cansada sobre la contingencia de las cosas, a la manera de Heráclito, y un fondo de pesimismo sobre la realidad. Todo pasa y se destruye, nada

permanece. La vida no es más que camino hacia la muerte. Nada hay en el mundo que sea digno de fijar la atención ni el afecto del hombre.

Pero por encima de la caducidad y la contingencia de todo, existe una realidad divina, permanente, inmutable, una ley que está en todas las cosas y las gobierna con su providencia, siendo la causada de una armonía interior que existe en el fondo del Universo. Lo único importante es vivir en contacto con los dioses.

Su sentido del deber y su constancia pueden parecer una actitud heroica, pero ofrece un horizonte cerrado a la esperanza ante una cultura que se hunde. Pero hay que representar el papel hasta el final. El estoicismo acepta el curso de las cosas y consuela el espíritu con el pensamiento de que así de todos modos ha de acaecer:

«Si accedes de grado, el destino te llevará, si no, te arrastrará a la fuerza.

El arte de vivir se asemeja más a la lucha que a la danza.

Realiza cada una de tus acciones como si fuera la última de tu vida.

Comenzar es la mitad del trabajo, comienza nuevamente con la mitad restante, y habrás terminado.

Recibe sin orgullo, despréndete sin apego.

Que algo te parezca difícil, no quiere decir que nadie más sea capaz de lograrlo.

No actúes como si fueras a vivir por diez mil años. La muerte te acecha. Mientras vivas, mientras sea posible, sé bueno.

No malgastes más tiempo argumentando acerca de lo que debe ser un buen hombre. Trata de ser uno.

Tienes poder sobre tu mente, no sobre los acontecimientos. Date cuenta de esto y encontrarás la fuerza.» [Máximas de Marco Aurelio]

EL COSMOPOLITISMO ESTOICO

Los estoicos no se sienten tan desligados de la convivencia como los cínicos. Muestran un mayor interés por la comunidad. Por ejemplo, Marco Aurelio describe su naturaleza como racional y social: *logiké kai politiké* – λογική και πολιτική – ‘lógica y política’.

Pero para ellos la ciudad es también convención, *nómos* (ley), y no naturaleza. El hombre no es ciudadano de un lugar o patria determinada, sino que es ciudadano del mundo: cosmopolita.

Este cosmopolitismo se asemeja aparentemente a la unidad de los hombres que afirmará el cristianismo. Pero el cristianismo afirma que los hombres son hermanos, sin distinguir al griego del romano, o del judío o del esclavo, ni al esclavo del libre.

Esta fraternidad está fundada en la paternidad común a todos los seres humanos. En el cristianismo todos los seres humanos son hermanos porque

todos son hijos de Dios, son criaturas hechas a la imagen y semejanza de Dios (Génesis 1:27). En Dios todos somos unos. El vínculo cristiano entre los hombres no es la patria, ni la raza, ni el de convivencia, sino la *caridad*, el amor de Dios, el amor a los hombres *en* Dios. Esto es lo que los hace prójimos, próximos a nosotros.

En el estoicismo falta completamente este principio de unidad entre los seres humanos. El estoicismo solo apela a la naturaleza del hombre. Pero esta mera identidad de naturaleza no supone un quehacer común ni una solidaridad dentro de una comunidad.

«El hombre antiguo siente que la *polis*, la ciudad, no es ya el límite de la convivencia; el problema está en ver cuál es el nuevo límite; pero esto es difícil, y lo que se muestra es la insuficiencia del viejo; por esta razón se propende a exagerar y creer que el límite es solo la totalidad del mundo, cuando la verdad es que la unidad política del tiempo era solo el Imperio.

Y esta falta de conciencia histórica, el brusco salto de la ciudad al mundo, que impidió pensar con suficiente precisión y hondura el carácter y las exigencias del Imperio romano, fue una de las causas principales de la decadencia del Imperio romano, que nunca llegó a encontrar su forma plena y lograda.

Los estoicos, y de modo eminente Marco Aurelio el Emperador, se sintieron ciudadanos de Roma o del mundo, y no supieron ser lo que era menester entonces: ciudadanos del Imperio. Y por eso este fracasó.» [Marías, J.: *Historia de la filosofía*. Madrid, 1965, p. 92]

ESTOICISMO EN LA EDAD MEDIA

En el siglo I de nuestra era, Séneca y Epicteto mantenían sus enseñanzas, y el siglo siguiente, el emperador romano Marco Aurelio escribió sus *Meditaciones*. El estoicismo romano entendió la filosofía con mayor flexibilidad, con ideas dirigidas a la reflexión y a la vida práctica mediante máximas o consejos que orientan la actividad racional y que son fáciles de recordar y aplicar, lo que ha ayudado a su permanencia.

Cuando Zenón funda su escuela, lo hace en un momento en el que otras corrientes filosóficas intentan responder a los mismos problemas. Zenón era discípulo de los cínicos y esta época es cuando Epicuro inicia el epicureísmo, y Pirrón, el escepticismo. Eran escuelas que también ofrecían una respuesta práctica a los problemas nuevos que planteaba la sociedad. Pero el estoicismo ha sido más longevo e influyente que las otras doctrinas.

El estoicismo y el cristianismo son dos sistemas filosóficos y religiosos que han influido profundamente en la cultura occidental. Aunque tienen diferencias fundamentales, también comparten ciertos principios éticos y enseñanzas sobre la virtud. Ambos promueven una vida virtuosa como el camino hacia la verdadera felicidad. Los estoicos creen en vivir conforme a la razón y la virtud, mientras que el cristianismo enseña que la vida virtuosa se vive conforme a la voluntad de Dios.

El estoicismo busca la ataraxia, un estado de serenidad a través del control de las emociones, mientras que el cristianismo habla de una paz interior que proviene de la fe en Dios. El cristianismo se centra en el amor al prójimo, mientras que los estoicos promueven el cosmopolitismo, la idea de que todos los seres humanos son ciudadanos de una misma comunidad universal.

El estoicismo es panteísta y considera a Dios como el logos, una fuerza racional que permea el universo, mientras que el cristianismo cree en un Dios personal y trascendente.

Para los estoicos, la vida virtuosa es suficiente en sí misma, mientras que el cristianismo enseña que la salvación y la vida eterna dependen de la fe en Dios. Los estoicos buscan aceptar el sufrimiento con ecuanimidad, mientras que el cristianismo lo interpreta como una prueba de fe y una oportunidad para acercarse a Dios.

En la Edad Media y en el Renacimiento se seguía leyendo a autores estoicos como Cicerón y Séneca, a quienes se consideraba paganos de los que se podía aprender. Incluso se editaron y difundieron unas cartas falsas entre Séneca y san Pablo.

«En la filosofía griega, ser filósofo significa no dejarse conmover por nada y estar preparado para los golpes del destino. Durante la Europa medieval, en la que, debido a la omnipotencia divina, el concepto de destino juega un papel relativamente menor, ni siquiera existe un intento de definir al filósofo de esta manera.» [Klaus Heinrich]

EL ESTOICISMO EN EL RENACIMIENTO

Durante el Renacimiento, se produjo un resurgimiento del interés por la filosofía estoica, especialmente en el ámbito de la ética y la moralidad. Los pensadores renacentistas encontraron en el estoicismo una guía racional y universal para la vida, que encajaba con el espíritu humanista de la época. Esta filosofía, originaria de la antigua Grecia y desarrollada en Roma, ponía el acento en la virtud, el autodomínio emocional y la aceptación racional de las circunstancias como camino hacia la felicidad y la tranquilidad interior.

El estoicismo tuvo un renacimiento significativo durante la época del Renacimiento, cuando pensadores reinterpretaron los textos estoicos para abordar los desafíos de su tiempo, como las guerras religiosas y las epidemias.

Filósofos y pensadores de la época redescubrieron los textos clásicos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, adaptando sus enseñanzas a la nueva visión humanista del mundo. El estoicismo promovía el autodomínio, la virtud y la armonía con la naturaleza, principios que resonaron con la visión renacentista del ser humano como agente racional y autónomo.

Uno de los impulsores clave de este renacimiento fue Desiderio **Erasmus de Rotterdam** (1466-1536), quien publicó una edición de los escritos de Séneca. Su trabajo ayudó a difundir las ideas estoicas, que ponían el acento en la virtud, la autodisciplina y la aceptación de los eventos externos con serenidad.

En el siglo XVI, el estoicismo experimentó una renovación conocida como neoestoicismo, encabezada por el humanista belga **Justo Lipsio** (1547-1606), quien, en su obra *De constantia* (1584), desarrolló una versión cristiana del estoicismo, combinando sus principios con la fe cristiana.

Esta adaptación permitió que la filosofía estoica se integrara en la cultura intelectual de la época. El neoestoicismo de Lipsio influyó en pensadores posteriores y contribuyó a la difusión de ideas estoicas en la ética y la política europeas.

El resurgimiento del estoicismo en el Renacimiento sentó las bases para su influencia en la filosofía moderna, impactando a figuras como Kant, Leibniz, Spinoza, Adam Smith y Rousseau.

Los pensadores renacentistas retomaron y revalorizaron las enseñanzas estoicas, considerándolas una guía para vivir una vida plena y ética. Estos pensadores encontraron en la filosofía estoica un sistema moral basado en principios racionales y universales, que se adaptaba perfectamente a la mentalidad humanista del Renacimiento.

Michel de Montaigne (1533–1592) incorporó ideas estoicas en sus *Ensayos*, con reflexiones sobre la felicidad, la virtud y la muerte desde una perspectiva estoica. Su obra influyó en muchos contemporáneos y posteriores pensadores.

William Shakespeare (1564–1616) exploró temas estoicos a través de personajes que encarnaban valores como la templanza y la sabiduría, reflejando la influencia del estoicismo en la literatura de la época.

Francis Bacon (1561–1626) utilizó principios estoicos para desarrollar su teoría del conocimiento empírico, destacando la importancia de la razón y la lógica en la toma de decisiones.

El estoicismo también influyó en la forma de pensar sobre el poder y la responsabilidad de los gobernantes renacentistas. Muchos líderes renacentistas, como Maquiavelo, se inspiraron en estos principios para justificar sus acciones y decisiones en el ejercicio del poder político.

El nuevo estoicismo renacentista, sin embargo, pone el énfasis en elementos que no habían estado tan presentes en el estoicismo griego: el *humanismo* en una forma más radical que el humanismo cosmopolita del estoicismo imperial romano.

ESTOICISMO EN EL SIGLO DE ORO ESPAÑOL

El estoicismo tuvo una presencia notable en el Siglo de Oro español, especialmente en la literatura y el pensamiento filosófico de la época. Uno de los exponentes más destacados fue Fray Luis de León, cuya poesía reflejaba la influencia del estoicismo de raíz horaciana.

Su obra enfatizaba la búsqueda de la trascendencia y la huida del "mundanal ruido" como forma de alcanzar la paz interior y la virtud: "¡Qué descansada vida la del que huye del mundanal ruido, y sigue la escondida senda, por donde han ido los pocos sabios que en el mundo han sido!".

Además, el estoicismo en España se manifestó en la obra de pensadores como Baltasar Gracián, quien en su libro *El arte de la prudencia* promovía la autodisciplina y el control de las emociones, principios fundamentales de esta corriente filosófica. La literatura clásica española está impregnada de elementos estoicos.

«Estos elementos representan uno de los pilares sobre los cuales se basa el escritor. Se ha mostrado esto, por ejemplo, en la misma concepción del honor en los dramaturgos del Siglo de Oro, oscilante entre una concepción “pública” y “externa” y una concepción “interior”, que identifica honor y virtud.» [Ferrater, o. c.]

Ángel Ganivet hace del estoicismo uno de los cimientos de la vida española. Cuando se dice que “hay que tomar la vida con filosofía” no se trata de conocer, sino de una conducta: soportar serenamente las contrariedades de la vida. Se es más filósofo cuando más desfavorables son las circunstancias de la vida a las que hay que enfrentarse.

ESTOICISMO E ILUSTRACIÓN

Durante la Ilustración en el siglo XVIII, el estoicismo experimentó un resurgimiento, especialmente en su dimensión ética y racionalista, especialmente en figuras clave de la filosofía escocesa. Aunque el movimiento ilustrado promovía el empirismo y el racionalismo, algunos pensadores encontraron en el estoicismo una filosofía útil para la autodisciplina, la virtud y la aceptación racional del orden natural.

El estoicismo subrayaba la importancia de vivir conforme a la razón y aceptar los acontecimientos con serenidad, lo que encajaba con la idea ilustrada de la autonomía del individuo y el progreso del conocimiento. Además, su concepto de cosmopolitismo –la idea de que todos los seres humanos forman parte de un mismo orden universal– se alineaba con los ideales ilustrados de igualdad y derechos humanos.

Los filósofos ilustrados como **Francis Hutcheson** (1694–1746), fundador de la Ilustración en Escocia, y **Adam Smith** (1723–1790), filósofo y economista escocés, considerado el padre de la economía clásica, integraron ideas estoicas en sus sistemas éticos, pero con matices significativos.

Pero mientras los estoicos clásicos defendían la eliminación de las pasiones (*apatheia*), Hutcheson y Smith argumentaron que ciertas emociones, como la ira justa ante la injusticia, son moralmente necesarias y virtuosas. Francis Hutcheson incorporó elementos del logos estoico en su defensa de un sentido moral innato, combinando razón y sensibilidad afectiva.

Adam Smith, aunque admiró la ética estoica, criticó su rigidez al considerar que las pasiones moderadas son esenciales para la empatía y el progreso social. Smith, en *Teoría de los sentimientos morales*, retomó la idea estoica de vivir conforme a la naturaleza, pero subrayó que la virtud se construye en comunidad, no solo mediante el autocontrol individual.

El estoicismo del siglo XVIII se enmarcó en el debate entre razón y emoción: Los ilustrados valoraron el dominio racional propuesto por los estoicos, pero rechazaron su ideal de indiferencia absoluta ante lo externo. La idea de ley natural estoica influyó en conceptos ilustrados de derechos universales y justicia social, aunque adaptados a visiones más secularizadas.

Este diálogo entre el estoicismo y la Ilustración demostró cómo las filosofías antiguas se reinterpretaron para abordar desafíos modernos, equilibrando el autocontrol con la importancia de las relaciones humanas en la construcción ética. La Ilustración vio en el estoicismo antiguo más bien una filosofía moral.

En 1797, Johann Wilhelm Reche, publicó las *Meditaciones* de Marco Aurelio y en uno de sus comentarios al texto de Marco Aurelio dice, que la filosofía estoica no tiene futuro porque la felicidad que promete no puede promoverse de manera general, ya que se basa en la autoafirmación de individuos que buscan blindarse contra los golpes del destino.

Kant insistió en la idea de que la felicidad debe poder fomentarse de manera universal, como lo demostró en su reflexión sobre si la paz perpetua es posible y si la humanidad puede avanzar hacia un futuro mejor.

EL ESTOICISMO DEL SIGLO XIX

El estoicismo experimentó un resurgimiento en el siglo XIX con el neoestoicismo, una corriente que buscaba integrar los principios estoicos con el pensamiento moderno. Filósofos como Justo Lipsio (Justus Lipsius, 1547-1606) sentaron las bases para esta reinterpretación, influyendo en pensadores posteriores.

Justo Lipsio fue una figura clave en la difusión del estoicismo en la Europa del siglo XVI. Su obra *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* (1604) y *Physiologiae Stoicorum* fueron fundamentales para la reinterpretación del pensamiento estoico en su época. Lipsio buscó fusionar el estoicismo clásico con el cristianismo, suavizando algunas de sus doctrinas más rígidas, como la apatía absoluta del sabio y el determinismo extremo.

Su enfoque, conocido como neoestoicismo, influyó en pensadores posteriores y en la ética política de la época. En su obra, Lipsio defendía la importancia de la fortaleza interior, la constancia y el autocontrol como herramientas para enfrentar la adversidad, principios que resonaban tanto con la filosofía estoica como con la moral cristiana.

Durante el siglo XIX, el estoicismo se vio reflejado en la ética y la filosofía de autores como Friedrich Nietzsche, quien, aunque crítico con algunos aspectos estoicos, adoptó la idea de la autosuperación y la aceptación del destino. También influyó en el pensamiento de Schopenhauer, quien valoraba la serenidad y el desapego emocional.

EL ESTOICISMO Y LA "MODERNIDAD"

«El concepto de destino de Kant, ligado al concepto de naturaleza, es tan verista y prácticamente una instancia de revisión frente a la falsa armonía porque está

asociado a la esfera de lo condicionado: el mundo real no reconciliado, la realidad en la que vivimos.

Este concepto de destino se vuelve unidimensional en las diversas teorías del "milieu" de la filosofía francesa del siglo XIX, al perder su carácter de destino y disolverse en una serie de determinaciones naturales. La dependencia de factores cuasi-naturales, que van desde el clima hasta la "raza", pretende explicar todo: las creaciones artísticas, la pertenencia de clase, las turbulencias sociales.

Pero la paradoja de estos intentos de explicación radica en que la sociedad se convierte nuevamente en naturaleza: en algo inmutable porque no se puede intervenir en ella. Y de repente, el concepto kantiano de naturaleza, como si nunca hubiera habido un pathos empirista, migra al lado dogmático y vuelve a convertirse en un concepto de sobrenaturaleza.

La transición hacia el estoicismo como blindaje es gradual. La filosofía europea moderna, en gran medida, es estoica: allí donde no plantea o niega la cuestión de la alianza con el destino, la naturaleza y el fundamento impelente de la realidad, no solo arrastra las antiguas imágenes conceptuales y recomendaciones, sino también el antiguo mecanismo de protección de una manera que no se limita a una determinada clase.

Así, ya en la época de la Revolución Francesa, los estoicos que se protegían contra el destino no pertenecían únicamente a la clase feudal en decadencia.

Un contexto tradicional contrario al estoicismo ha determinado, hasta el día de hoy, nuestra conciencia, es decir, aquello que llamamos "modernidad".» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 154]

LA FILOSOFÍA Y SU COMPLICIDAD CON EL DESTINO

La relación entre los dioses, el destino y el esfuerzo humano por encontrar una posición de autonomía para sobre-ponerse al destino.

En la tradición griega, la cuestión gira en torno a la capacidad del destino para formar alianzas; en la tradición romana, se trata de la capacidad de la naturaleza para establecer pactos; mientras que, en la antigua tradición israelita, lo que está en juego es la capacidad del fundamento impelente de la realidad para ser parte de una alianza.

«A diferencia de los dioses, que en la crítica filosófica aparecen como meros funcionarios de la Moira, la fuerza del destino que se presenta como femenina y que, al igual que una reina matriarcal, necesita a los hombres solo como compañeros de campamento y auxiliares, los filósofos intentan salir de la posición de impotencia frente al destino, en la que incluso el dios central Zeus permanece.

Zeus no puede imponer ni evitar la muerte de manera parcial, sino solo tomar la balanza (de la *Iustitia*) en su mano y pesar el *kér* [Κήρ – 'muerte', 'destino de muerte' – Ker es la diosa de la muerte violenta].

Los filósofos intentan unirse un poco con el destino mediante una ligera relajación de la compulsión represiva bajo la que se encuentran, entrando en connubio con la Moira, aunque de una manera muy estéril, excluyendo prácticamente todas las áreas intermedias.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 71]



«El misterio filosófico afirma una *hyperephanía*, una especie de aparición superior, una arrogancia o una superioridad orgullosa. Este es el término (*hyperephanía*) con el que Alcibíades, en el *Banquete* de Platón, describe el objeto de su discurso. Quiere exponer, ilustrar y hacer comprensible la *hyperephanía*, esa arrogancia, esa superioridad de Sócrates.

¿Qué es esta *hyperephanía* en el Sócrates del *Banquete* de Platón? Se dice que es una superioridad que sobrepasa la supremacía de los misterios. La sobrepasa, en primer lugar, al denunciar aquello que los misterios prometían: otorgar al sufriente, en su sufrimiento o a través de un sufrimiento extremo, una inmortalidad.

Esta inmortalidad de los misterios es puesta en duda. En esencia, el proceso de purificación de la tragedia no se considera tanto como una preparación para un acto más allá de la ceremonia de purificación, sino más bien como un intento insuficiente dentro de la misma iniciación, sin lograr trascender la *kátharsis*, la ceremonia de purificación.

Platón se inscribe en una tradición que muestra que, desde sus inicios, la filosofía ha intentado competir con los misterios y los cultos oficiales, afirmándose como superior a ellos. Esto se observa, por ejemplo, en los famosos fragmentos de Jenófanes, célebres porque Jenófanes y Platón, junto con Aristóteles, proporcionaron las fórmulas que luego definirían la tradición cristiana.

En estos fragmentos, se habla de un único dios: "ni en forma parecido a los mortales, ni en pensamiento; todo ojo, todo noûs, todo oído, sin esfuerzo alguno, sin trabajo" (trabajo alienado), "lo conmueve todo con la fuerza del espíritu".

La palabra usada aquí, *kradaínein* (de *kradaíno* – κραδαίνω – 'sacudir' o 'agitar'), pertenece al ámbito dionisiaco. En este contexto, la filosofía supera ese dominio. El dios que emerge aquí es más fuerte y eficaz que el *kórdax*, el baile dionisiaco con el que se asocia esta palabra de conmoción.

El *kórdax* pone en movimiento los impulsos, y la palabra que probablemente se usaría aquí sería *hormé* (ὄρμη) para referirse al instinto y el ímpetu.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 92; 99-100]



«La figura del filósofo se caracteriza por saber que no puede escapar de esta enredada condición. Sin embargo, como cómplice, se mueve dentro de ella de la manera más indolora e imperturbable posible, eliminando cualquier forma de

rebelión mediada por la afectividad y llegando a un acuerdo con el destino de tal manera que le permite aparecer como aquel que, en complicidad con el destino, es más grande que los dioses, que son solo funcionarios del destino.

Los estoicos desarrollarán sistemáticamente técnicas mediante las cuales se aprende a controlar cada vez más las emociones intensas, hasta que, después de un largo entrenamiento, finalmente se logra evitar mostrar cualquier tipo de agitación emocional.

[Creso, el último rey de Lidia, fue derrotado por Ciro II. Condenado a morir en una hoguera, en ese momento recordó las palabras del sabio Solón, quien le había dicho que nadie podía considerarse verdaderamente feliz antes de su muerte. Creso exclamó el nombre de Solón, y Ciro, impresionado por la historia, decidió perdonarle la vida y lo convirtió en su consejero. Su destino es un ejemplo impactante de la inconstancia de la fortuna y el poder del destino en el mundo antiguo.]

Creso es una figura que nos muestra ambas facetas de una actitud filosófica simultáneamente resignada y poderosa. Su invocación a Solón y su comportamiento inmediatamente después de ser salvado de la muerte en la hoguera ilustran cómo la filosofía se inaugura como filosofía religiosa: una filosofía religiosa que extrae su poder de la afirmación, subrayada al final por Apolo, ya convertido en dios filosófico, de ser una doctrina de salvación que supera la creencia en los dioses como las más altas instancias del destino.

Sin embargo, esta filosofía no puede oponerse realmente al destino mismo, al que, por ejemplo, Lidia sucumbe. En lugar de combatirlo, lo acepta con resignación y conformidad.

Aquí vemos una figura purificada de todas las emociones, que precisamente por ello se vuelve tecnológicamente poderosa y capaz de disponer calculadoramente y de manera manipuladora sobre todas las personas y circunstancias.

Subjetivamente, aquí se otorga una respuesta de salvación que eleva a los humanos por encima de lo que son los dioses, pero que se obtiene al precio de la supresión de los afectos. Objetivamente, esto desemboca en una forma específica de entrega al destino, que he descrito con el término "complicidad". Lo que queda es esto: el ser humano se encuentra frente al destino.

A primera vista, la filosofía parece superar a los dioses como meros funcionarios del destino. Sin embargo, una observación más detenida muestra un elemento que no encaja completamente en esta posición filosófica opuesta: una complicidad con el destino que es, por un lado, tecnológicamente poderosa y, por otro, estoicamente resignada.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 66-67]



«La figura del filósofo sigue marcada por una insensibilidad estoica ante el destino y una preparación contra él. Igualmente importante es que, en los sistemas que han definido la historia más reciente de la filosofía, aún persiste algo de esta función del blindaje frente al destino. La filosofía de la existencia, el existencialismo, es la última forma estoica de blindaje frente a los envites del

destino.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 124 und 127]



«Hemos examinado la cuestión de la capacidad del destino para formar alianzas a través de la figura histórica del filósofo, que conocimos en la historia griega y que desempeña un papel notablemente persistente en la filosofía moderna, hasta el punto de que, si entrevistáramos a alguien en la calle, aún recibiríamos la respuesta: ser filósofo significa no dejarse conmover por nada, estar preparado contra los golpes del destino.

Dentro de la Europa medieval, donde, ante la omnipotencia divina, el concepto de destino juega un papel relativamente menor, ni siquiera existe un intento de definir al filósofo de esta manera.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 121]



«La filosofía es una forma específica de crítica religiosa que, al saltarse las esferas en las que la acción no puede avanzar, define el concepto general de destino (*moira*) para todo aquello en lo que el ser humano está atrapado y a lo que está entregado.

Al mismo tiempo, propone y practica un método particular: por un lado, acorazarse frente a los envites del destino y, por otro, identificarse con él. Se considera una doctrina de salvación superior, una filosofía religiosa que se eleva por encima de la religión y, por ello, rebaja a los dioses.

Sin embargo, su pretensión de ofrecer algo mejor no se cumple, ya que no logra responder de manera satisfactoria la pregunta fundamental con la que también debe enfrentarse: ¿quién merece ser llamado "feliz"? Solo logra responder a esto de manera resignada.

En la última etapa de la Antigüedad griega, cuando la filosofía de las esencias (Platón) parecía haber triunfado, surgieron movimientos que, tanto a nivel teórico como existencial, ponían en duda la idea de que la felicidad radica en la complicidad con el destino.

Entre los movimientos anarquistas de oposición, el cinismo es sin duda el que ha dejado una impresión más duradera en la memoria. Protesta contra la hostilidad de la filosofía griega hacia los impulsos, recurriendo a formas animales de satisfacción de necesidades. En su protesta arcaizante contra un destino sin salida, se alía con las formas teriomórficas [figuras o entidades que presentan características o formas parcialmente animales y parcialmente humanas] que precedieron a los dioses antropomórficos [que tienen forma o apariencia humanas].

Entre los movimientos de oposición organizados, los cultos místicos reavivados, que se aferran a tradiciones mucho más antiguas – es decir, a la tradición cultural matriarcal, que fue sistemáticamente desplazada por la teología y filosofía patriarcal– basta mencionar los Misterios de Eleusis.

Ya en el himno a Deméter se dice que aquel que ha "visto tales cosas" es verdaderamente *ólbios* (ὄλβιος – 'feliz', 'afortunado' o 'bendecido'): que "no se hunde" en el crepúsculo húmedo y mohoso (Himnos homéricos), es decir, que no sucumbe al destino común, frente al cual, según la filosofía, solo unos pocos están protegidos, aquellos que logran elevarse a la *teoría* de la filosofía.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 76-77]



«Conocemos dos respuestas ante la amenaza de un destino ambiguo: una que, renunciando al mundo, busca trascender sus encarnaciones ambiguas y unirse a la contemplación de un destino eterno; y otra que, dentro de un mundo de encarnaciones ambiguas, reconoce la lucha contra la ambigüedad como su propio destino y la asume.

Una respuesta la dan los filósofos de Grecia, la otra, los profetas de Israel. Mientras los primeros se elevan sobre las encarnaciones ambiguas del mundo, su "superación" (el equivalente filosófico de la *hybris* - ὑβρις, 'desmesura', 'orgullo', 'arrogancia') no los salva de la "expiación", que deben pagar a los espacios devoradores y al tiempo voraz, los profetas de Israel rompen el poder dominante de los espacios devoradores y del tiempo que consume.

En su lucha contra los Baales, protestan contra los poderes del origen que permanecen intactos. Les oponen el único poder que, distorsionado, también habita en ellos. Los espacios son distorsiones del único espacio de la creación; y quien se somete al tiempo circular evade lo nuevo que cada instante, irrepetible, trae consigo.

[Mientras que en Grecia el tiempo es circular, eterno retorno, en Israel el tiempo es lineal, proyectado al futuro]. El tiempo es un acontecimiento que arrastra consigo todos los espacios, porque en él se cumplirá un sentido por el que todos los espacios anhelan.

El principio y el fin pueden ser soportados porque, como promesa y juicio, ya están presentes en el instante. No hay un destino impuesto sobre él que lo prive de poder; más bien, él mismo es poderoso, porque en cada lugar y en cada momento se decide el destino.

Nuestra historia vive de esta tradición. Solo es historia en la medida en que es un acontecimiento orientado hacia un objetivo, en el cual los poderes del espacio y la fuerza del tiempo serán reconciliados. Y cada encarnación, vista en relación con este objetivo, es una imagen de la reconciliación, aunque sea imperfecta o distorsionada.

Pero solo conocemos un objetivo porque la reconciliación está encarnada entre nosotros. Esta fe, en la que la "expectativa" de un Antiguo Testamento y la "realización" ya una vez encarnada de un Nuevo Testamento se han unido de manera inseparable, ha impulsado un pensamiento que llamamos "ilustración" hacia metas, sin cuya realización fragmentaria ya no podemos concebir la idea de "vida".» [Heinrich, Klaus: *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1985, p. 81-82]

KLAUS HEINRICH SOBRE EL ESTOICISMO EN EL SIGLO XX

La figura del dios es la que soporta conflictos que desgarrarían a las personas. Sin conflictos amenazantes que conducen a la ruptura, no habría surgido la construcción de imágenes divinas, ni hoy existiría el retorno de figuras de identificación de doble rostro.

Asimismo, sería necesario analizar la simultaneidad de la inmanentización total de la práctica de salvación política y científica occidental con la trascendentalización absoluta de la práctica religiosa en los fundamentalismos modernos.

Los procesos de simbolización, tal como se dan en los movimientos místicos de cada religión, son también actos de alivio frente a la presión de lo real. Al mismo tiempo, constituyen una crítica y una vía de escape ante conflictos arraigados dentro de instituciones y sociedades.

Desde la filosofía griega y el "budismo occidental como salida", existen dos formas atractivas de evitar las tensiones y conflictos del yo.

En particular, el arte estoico de armarse de ecuanimidad y desesperanza frente a las imposiciones de una existencia social conflictiva, y de protegerse contra la transformación y la decepción mediante una vida que anticipa la quietud inorgánica de la muerte, ha ganado recientemente gran popularidad, especialmente entre políticos y ejecutivos.

La filosofía de la muerte no es del todo ajena al anhelo de muerte y catástrofe que, en el fascismo, constituye el motivo fundamental "inquietante" en el doble sentido de la palabra.

El objetivo absoluto de evitar el dolor lleva al estoico moderno a silenciar de antemano las tres fuentes de sufrimiento que, según Freud (*El malestar en la cultura*), amenazan al individuo: el cuerpo, el destino y los otros seres humanos.

Las técnicas para alcanzar este objetivo son muchas. Aquí menciono solo aquellas que guardan la relación más directa con el propósito de aniquilación del fascismo antiguo y nuevo.

La técnica de volver insensible el propio cuerpo mediante un deporte permanente y excesivamente riguroso, una alimentación desculturalizada, autolesiones y estigmatización. La técnica de adelantarse al destino mediante el entrenamiento en la aceptación de la totalidad, la anticipación y proclamación de lo terrible e inevitable, el deseo de su llegada para confirmar su certeza.

La técnica de heroizar y demonizar simultáneamente a los demás, esperando de ellos constantemente lo mejor y lo peor, para poder realizar, según la ambigüedad de las relaciones humanas, la división adecuada en la actitud. En el afán cínico de no perder bajo ninguna circunstancia, convergen las tres técnicas.

La muerte y el entrenamiento en su esencia –basta pensar en el debate, a menudo espectralmente racionalizado y exculpador, sobre la eutanasia y el aborto, que a su vez genera respuestas que culpan y demonizan – se convierte

en el último fundamento de la acción, la máxima visión de salvación para todo lo vivo.

Cuando se le preguntó qué haría si perdiera su riqueza y tuviera que ganarse la vida trabajando como un esclavo, el estoico Séneca respondió que no haría un drama de ello, sino que simplemente se suicidaría.

La forma más extrema de autodestrucción, el atentado suicida, entendido como "disposición a la nada" (Karl Löwith), es un síntoma de nuestra época. En 2003, Gerhard Scheit analizó este fenómeno en profundidad en su importante estudio *Suicide Attack*.

Heinrich, que nunca deja de enfrentarse a las fantasías de pureza, finalidad y poder desde Parménides hasta Heidegger, no propone ni un vitalismo ni una filosofía de la vida, aunque reconoce plenamente el papel del tema de la muerte en la constitución de la humanidad.

Más bien, toma lo que la didáctica de nuestras instituciones educativas suele llamar "conocimiento muerto" y lo reivindica como el "conocimiento de los muertos", convirtiéndolo en un aliado para la tarea de preservar la civilización.

En una conversación sobre las condiciones y consecuencias del 11 de septiembre de 2001, así como sobre la erosión de una cultura colectiva del entierro, considerada como síntoma de la confusión social respecto a la muerte, Heinrich habla incluso de la necesidad de "dar más participación a los muertos".



Klaus Heinrich examina los fundamentos de la ciencia de la religión que él desarrolla como una filosofía material de la reflexión. Muestra cómo la filosofía griega se inaugura como una forma de filosofía religiosa, en la que los grandes dioses masculinos son reconocidos e instrumentalizados como meros funcionarios del destino (*Moira*).

En la mitología griega, las Moiras eran las diosas del destino que controlaban el hilo de la vida de cada persona. Se encargaban de hilar, medir y cortar el hilo de la existencia, determinando así el curso de la vida y la muerte. El concepto de moira también se relaciona con la idea de un destino inevitable, una fuerza que rige la vida más allá del control humano.

Klaus Heinrich cuestiona la alianza con el destino, que se revela como la encarnación de la feminidad reprimida y demonizada que retorna (*Moira*), que propugna el filósofo: mediante una complicidad tecnológica con el destino y una aceptación de sí mismo con resignación estoica.

Si es posible una alianza con el destino, la naturaleza y el fundamento impelente de la realidad: esta cuestión, que en la historia de la Ilustración europea y en el proceso de autoliberación de la burguesía –que emerge con un pathos como representando la especie humana – fue afirmada enfáticamente desde sus inicios, es sistemáticamente negada por la teoría crítica de Kant, que constituye el punto culminante de la filosofía de la conciencia europea. Klaus Heinrich la considera un concentrado de problemas aún no resueltos y un contrapunto a su propia investigación.

«Consolar ante un destino contra el que nada se puede hacer era la autocomprensión de los filósofos estoicos. Estar por encima del destino a través de la 'aceptación de la necesidad' y enseñar ex cathedra fue la autocomprensión de las generaciones de filósofos en Alemania después de la guerra.

Sin embargo, estas generaciones siempre tuvieron que reconocer, o se les tuvo que hacer ver, que se convirtieron en cómplices de ese destino en cada época. Heidegger es el filósofo que a primera vista menos se consideraría un estoico, aunque desde el principio se estableció dentro de la tradición estoica, a la que incluso intentó aventajar.» [Klaus Heidegger: *Vom Bündnis denken*, Frankfurt a.M., 2000, p. 139]

«La filosofía europea moderna en su conjunto es, en gran medida, estoica: en todas partes donde no plantea o niega la cuestión de la alianza con el destino, la naturaleza y el fundamento impelente de la realidad, no solo arrastra las antiguas imágenes conceptuales y recomendaciones, sino también el antiguo mecanismo de protección de una manera que no se limita a una clase específica.

Ya en la época de la Revolución Francesa, los estoicos que se blindaban contra el destino no solo pertenecían a la clase feudal en decadencia.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken*. Frankfurt a.M., 2000, p. 154]

HEIDEGGER Y EL ESTOICISMO EN EL SIGLO XX

Martin Heidegger no fue un estoico, pero su filosofía tiene puntos de contacto con el estoicismo, especialmente en su enfoque sobre la existencia, la autenticidad y la aceptación del ser. Heidegger subraya la importancia de la relación del ser humano con el tiempo y la muerte, lo que puede recordar la actitud estoica de aceptación del destino y la contingencia de la vida.

Heidegger no incorpora de manera explícita ni sistemática elementos del estoicismo en su análisis del Dasein, pero pueden señalarse ciertos paralelismos formales y diferencias fundamentales.

Tanto el estoicismo como Heidegger abordan la existencia humana desde una perspectiva de confrontación con la realidad y la finitud. El Dasein, como ser arrojado al mundo (Geworfenheit), debe asumir su existencia y hacerla propia, lo que recuerda la actitud estoica de aceptación del destino y la responsabilidad sobre la propia vida.

Heidegger subraya la importancia de la resolución (Entschlossenheit) y el temple para que el Dasein pueda abrirse a la verdad de su ser, lo que puede recordar la actitud de firmeza y autodominio promovida por los estoicos.

«Heidegger, armado con el instrumental del nuevo estoicismo, da en su primera fase, en la que lleva la fenomenología de Husserl a su desenlace lógico, el paso hacia el filósofo de la existencia.

Con el objetivo de agudizar la conciencia —la de los sabios, que se diferencian de los necios—, incorpora bajo el nombre de existencia todo aquello que Husserl intentó excluir como una amenaza y una perturbación constante. Al mismo tiempo, lo elimina al esencializarlo.

En la segunda fase, después de haber retomado todos los conceptos que habían sido comunes en el movimiento juvenil para neutralizarlos, Heidegger llena la categoría abstracta de "historicidad", con la que intentó determinar ontológicamente la estructura fundamental del Dasein, con contenidos concretos de la corriente política que se proclamaba "comunidad del pueblo" y se entendía a sí misma como una comunidad de destino. De la preparación estoica ante el destino, Heidegger avanza hacia una complicidad directa con él.

"Schicksalsgemeinschaft" (comunidad de destino) se convirtió en una palabra que denotaba la entrega a un destino contra el cual no se podía hacer nada, un destino que simplemente debía aceptarse. Con este cínico sentido se utilizó oficialmente en los últimos años de la Segunda Guerra Mundial.

En estos años, Heidegger entra en su tercera fase. Por un lado, demoniza el concepto de destino en términos absolutos hasta el punto de que lo único que queda es la experiencia de estar impotentemente entregado a él.

Como destino específico de un pueblo, deja de ser relevante. Por otro lado, el concepto ya no es el de un destino completamente vacío debido a la demonización, sino el de "destino del ser" (Seins-Geschick), que, ya sea que conduzca al bien o al mal, en cualquier caso, debe ser aceptado y reconocido como gracia, de manera "pensante" y "agradecida" (recordando y dando las gracias).

Heidegger reflexiona sobre la cuestión de la posibilidad de alianza con el destino de una manera que demuestra que, para él, la filosofía griega sigue siendo relevante: desde la preparación ante el destino mediante la reducción de todo lo amenazante y perturbador a fórmulas estructurales vacías; pasando por la complicidad con el destino, que aparecía como algo "concreto" al que uno podía entregarse con entusiasmo para quedar absorbido en la comunidad del destino.

Hasta la oscilación entre una demonización estoicista del destino, con el que no es posible formar una alianza, y una transfiguración consentida del destino, que ahora se llama "destino del ser" (Seins-Geschick), elevándolo a una instancia que otorga gracia cuando se le corresponde con la actitud de "Hörigkeit": vinculación tan intensa hacia otra persona que la propia libertad y dignidad quedan anuladas.

Una metáfora sexual fallida que nos alerta sobre cuán poco Heidegger, después de este "giro", logra desprenderse del concepto de destino, el mismo que conocimos en la imagen del *Gran Daimon*, que todo lo controla y que aquí pierde su carácter aterrador al ser reconocido "pensando" y "agradeciendo" y al convertirse en su agente.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 140]

«La posición de Heidegger es una de fluctuación entre las fuerzas veneradas del origen y una elevación por encima de esas fuerzas hacia el poder indiferente del ser único.

Es como un proceso de dolorosas decepciones (pues el concepto de gracia oscila ahora entre una coerción encarnada y un vacío desencarnado).» [Heinrich,

Klaus: *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1985, p. 162]

EL ESTOICISMO SIGLO XXI

A partir del último tercio del siglo XX, se van poniendo de manifiesto los tres factores que han movido la filosofía griega a través de los siglos:

- a) Su conversión en tecnología unificadora (un *logos* que aglutina todos los *logoi* de aquellas actividades que garantizaban la supervivencia y que estaban asignadas a diosas).
- b) La concepción filosófica de un dios único. Jenófanes de Colofón (siglo VI a.C.) revolucionó la concepción de la divinidad en la Antigua Grecia, oponiéndose al antropomorfismo y al politeísmo tradicional de Homero y Hesíodo. Su visión del dios supremo es considerada una de las primeras formulaciones de monoteísmo filosófico en Occidente.

Este dios es una entidad única, eterna e inmóvil, una divinidad que todo lo ve, todo lo oye, todo lo conoce y todo lo controla, gobernando el universo con el pensamiento. Su visión teológica influyó en el desarrollo del monoteísmo filosófico y en la escuela eleática. Es un dios cuya característica será luego su exquisita masculinidad.

Los debates sobre ese dios han terminado durante más de mil años en disputas sobre su demostrabilidad. Las pruebas de la existencia de Dios son pruebas de paternidad; las diosas no requieren una prueba de paternidad. No hay pruebas de la existencia de las diosas en la historia de las religiones, solo existe el problema de la prueba de la existencia de Dios.

- c) La complicidad de la filosofía con el destino en forma de *hyperephanía* (ὑπερηφανία – ‘soberbia, altivez, desdén’), que Platón atribuye a Sócrates en el *Banquete*: una superioridad que sobrepasa la supremacía de los misterios y que en complicidad con el destino supera a los dioses, que siempre han sido solo “funcionarios del destino” (ver Apolo y la Pitia).

“Hay pasiones que el hombre es incapaz de dominar. Pero si sucumbe a ellas, se somete serenamente al Destino, sin implorar clemencia, como el gladiador que cae ante la espada del vencedor. Así llega no solo a parecerse a los dioses, sino hasta a hacer él mismo dios” (Séneca). La persona que se desarrolla y se perfecciona a través de la virtud y la sabiduría, puede llegar a alcanzar un estado en el que no solo se asemeja a los dioses, sino que se vuelve divino en sí misma.

El estoicismo ha experimentado un resurgimiento en el siglo XXI debido a su enfoque práctico para afrontar la incertidumbre y el estrés de la vida moderna. Sus principios, como la aceptación de lo que no podemos controlar, el cultivo de la virtud y la búsqueda de la serenidad, han sido adoptados por líderes empresariales, psicólogos y personas que buscan herramientas para mejorar su bienestar.

Autores contemporáneos han adaptado el estoicismo a la actualidad, combinándolo con conocimientos científicos y psicológicos. Además, su accesibilidad y enfoque pragmático han contribuido a su popularidad en tiempos de crisis y cambios rápidos. La filosofía estoica se ha convertido en tendencia, con un auge en publicaciones, comunidades online y su aplicación en ámbitos como la salud mental, el liderazgo y el desarrollo personal.

El estoicismo moderno surgió como parte de la oleada de interés por la ética de la virtud a fines del siglo XX, como una alternativa viable al kantismo deontológico, que establece que debemos actuar solo según máximas que puedan convertirse en leyes universales y a la utilitarista, que sostiene que una acción es correcta si maximiza la felicidad y el bienestar para el mayor número de personas, es decir, el mayor beneficio posible para la sociedad.

Varios psicoterapeutas de principios del siglo XX fueron influenciados por el estoicismo, sobre todo la escuela de «persuasión racional» fundada por el neurólogo y psicoterapeuta suizo Paul DuBois, quien se basó en gran medida en el estoicismo en su trabajo clínico y alentó a sus clientes a estudiar pasajes de Séneca como asignaciones de tarea.

El psicólogo Albert Ellis fundó en 1955 el Instituto de Terapia Racional Emotiva Conductual (REBT), y en 1962, publicó *Reason and Emotion in Psychotherapy*, donde presentó su enfoque terapéutico.

Ellis se basó en la idea estoica de que "no son los hechos los que nos afectan, sino nuestra interpretación de ellos". Los eventos (A) generan creencias (B), que a su vez producen consecuencias emocionales y conductuales (C). La terapia busca identificar pensamientos disfuncionales y reemplazarlos por otros más racionales y adaptativos.

Ellis identificó una serie de creencias irracionales que pueden generar sufrimiento, como la necesidad extrema de aprobación o la exigencia de ser completamente competente en todo. Su terapia busca reemplazar estos pensamientos irracionales por creencias más racionales y saludables.

Una serie de publicaciones y trabajos académicos sobre el estoicismo antiguo a finales del siglo XX y principios del XXI despertó el interés por las ideas de los estoicos y la posibilidad de su aplicación práctica a los problemas que la sociedad actual genera.

La primera obra que expuso las premisas del estoicismo moderno fue *Un nuevo estoicismo* (1997) de Lawrence Becker, que es una reinterpretación moderna del estoicismo, adaptada a los avances de la filosofía y la ciencia contemporánea.

Becker propone una versión secular del estoicismo, basada en la cosmología y la psicología del desarrollo actuales y elimina los elementos metafísicos del estoicismo antiguo y lo presenta como una ética racional y naturalista.

En su obra, defiende que la virtud es suficiente para la felicidad, rechazando la idea de que el estoico debe ser emocionalmente distante o resignado. En cambio, sostiene que los sabios estoicos pueden experimentar alegría sin perder su capacidad de afrontar el sufrimiento.

El movimiento del estoicismo moderno se basa en gran medida en las redes sociales globales y las comunidades en línea. «El estoicismo moderno es realmente un fenómeno de la Web 2.0» (E.O. Scott).

Diferencias entre es estoicismo moderno y el antiguo

Los antiguos estoicos sostenían que todo en el universo estaba organizado con un objetivo y una finalidad racional y que, para vivir una buena vida, era necesario vivir en armonía con la naturaleza, pues todo lo que era conforme a la naturaleza se podía considerar bueno.

Los conocimientos que en el siglo XXI tenemos de la física y de la mecánica cuántica rebaten la idea de una organización racional del mundo físico. En el siglo XXI es difícil basar el marco ético en la «naturaleza», ya sea la naturaleza universal, cósmica o la naturaleza humana especial.

Otro dogma de los estoicos antiguos es la idea de que todo el mundo tiene acceso al conocimiento y a la doctrina estoica, de modo que vivir una vida estoica es una opción accesible a todo ser humano. Uno puede convertirse en un sabio sin importar las circunstancias: ya sea pobreza, enfermedad, adversidad física, etc.

El estoico antiguo vivía en una sociedad esclavista en la que las necesidades más básicas estaban satisfechas como base de las necesidades superiores. La sociedad de hoy es una sociedad saturada, que se sostiene sobre una base de personas que con su sacrificio aportan estabilidad social.

El sacrificio siempre se encuentra en el centro del mundo de las ideas y de la praxis social. El sacrificio es el punto de partida de los mitos y los cultos que piden sacrificios como garantías para la cohesión y la reproducción de una comunidad.

Toda consideración racional del sacrificio bajo la perspectiva de utilidad, que lo eleva a un rango independiente del sacrificio como hecho natural, solo elimina de la conciencia la necesidad del sacrificio, pero no lo suprime en la realidad social. La banalización del sacrificio es una renuncia al cambio y a la mejora de la situación.

Otra idea central del estoicismo antiguo es que tenemos que renunciar a todo aquello que, por estar fuera de nuestro control, no está en nuestro poder cambiarlo. Pero existen muchas cosas sobre las que sí tenemos un control, aunque parcial.

Para el estoico el dolor y el malestar se puede considerar como una vacuna que fortaleza el sistema inmune y protege de males mayores. La máxima de que "lo que no mata me fortalece" es un tópico de los libros de autoayuda, pero una verdad a medias. Proviene de una cita de Federico Nietzsche en *El ocaso de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos* (1889).

Nietzsche utilizó esta frase para resumir su filosofía vitalista, que aboga por la vida, la creación y la transformación. La obra en la que se encuentra esta cita expone la crítica a la moral tradicional y promueve la idea de que el sufrimiento es una parte esencial de la experiencia humana. En sus escritos, Nietzsche

argumenta que las dificultades y los dolores no son meramente obstáculos, sino oportunidades para aprender y crecer.

Hoy en día, la frase ha trascendido su contexto original y es ampliamente utilizada en discursos motivacionales y de superación personal. Se puede encontrar en libros, charlas y hasta en redes sociales, donde se repite como un recordatorio de que la adversidad puede ser transformada en fortaleza.

Tildar de sacrificio todo lo que incomoda

«Vivimos en un mundo en el que hemos hecho del pasarlo bien y que esto suceda ya mismo nuestro anhelo primordial. Esto implica desdeñar lo que nos incomoda. Tildar de sacrificio o gran sacrificio el tener la obligación de ir a entrenar cada mañana sobre el césped del Bernabéu o el Camp Nou, o en las del Real Club de Tenis Barcelona o el Real Murcia Club de Tenis sería un agravio comparativo, casi ofensivo, para la inmensa mayoría de los trabajadores que puntualmente acuden cada mañana a su lugar de trabajo cumpliendo horarios mucho más largos y normalmente mucho menos estimulantes.

No cabe duda de que para conseguir algo, y más si eso que aspiramos a conseguir es elevado, debemos estar dispuestos a pagar un precio. Y a renunciar (más que a sacrificar) determinadas cosas. Dilucidar si compensa o no es cosa particular de cada uno.

Entiendo que los inconvenientes y las cargas son más fáciles de soportar cuando uno busca la satisfacción en el proceso, y mucho más difíciles de sobrellevar cuando uno espera alcanzarlas, solo, a través del resultado.» [Tony Nadal, ex-entrenador de Rafa Nadal]

El estoicismo emplea una serie de verbos que, aunque suelen usarse de manera similar, tienen matices distintos:

Soportar implica una resistencia frente a algo difícil o desagradable, como el dolor, la incomodidad o una situación incómoda: "No soporto el calor extremo."

Aguantar es parecido a soportar, pero con un matiz de esfuerzo o resignación. Se usa mucho para indicar paciencia o resistencia: "Aguantó el cansancio hasta terminar el trabajo."

Tolerar sugiere una actitud de aceptación con cierto grado de respeto o paciencia hacia algo que no es del todo agradable: "Tolero el ruido porque sé que es temporal."

Aceptar es el nivel más alto de integración y resignación, donde no hay resistencia sino conformidad o incluso entendimiento: "Aceptó las diferencias culturales con una mente abierta."

Resignarse significa aceptar una situación sin intentar cambiarla, generalmente porque se considera inevitable o fuera de control. Puede implicar una actitud de conformidad, en la que alguien deja de luchar contra circunstancias adversas y simplemente las asume. A veces, resignarse puede

traer paz, pero en otros casos, puede ser visto como una renuncia a la posibilidad de mejorar una situación.

Desilusionarse es perder la ilusión o la esperanza en algo o alguien. Es darse cuenta de que una expectativa o aspiración, quizás desmedida, no se cumplió como se esperaba, lo que puede generar tristeza, decepción o incluso frustración.

Desengañarse significa perder una ilusión o una falsa idea sobre algo o alguien y ver la realidad tal como es. Es darse cuenta de que lo que se creía, esperaba o idealizaba no corresponde a la verdad, lo que puede provocar decepción, pero también claridad y madurez. En alemán "enttäuscht sein" significa que uno estaba "getäuscht": 'engañado'.

Popularidad de unos estoicos mal leídos – El falso estoicismo hoy

Resumo a continuación algunas reflexiones de África Gelardo Arrebola en eldiario.es – 15 de octubre de 2024:

Algunos grupos de la derecha antisistema ensalzan en redes sociales personajes cuya imagen se desvirtualiza y adapta para reforzar sus discursos sexistas o ultraliberales. Alaban las enseñanzas del emperador romano Marco Aurelio (*Meditaciones*), el estoicismo griego, los vikingos o los espartanos.

Su imagen es retorcida por ciertas esferas y vendida como ideal de masculinidad hegemónica, especialmente en redes sociales, obviando aspectos que no encajan con sus valores y exagerando otros que les sirven para reafirmarlos.

El estoicismo antiguo daba mucha importancia a no dejarse llevar por las pasiones y los sentimientos, con el fin de alcanzar el autocontrol. Una corriente que surge ahora lleva al extremo el perfeccionamiento físico y la autodisciplina como rasgo fundamental de la virilidad, contra el avance feminista.

Del estoicismo toman la idea del hombre hecho a sí mismo, que encaja con el modelo de la virilidad y masculinidad. De la Antigüedad toman como modelo la masculinidad espartana, sin tener en cuenta que en Esparta y Macedonia era masculino acostarse con otros hombres.

Alejandro Magno no podía considerarse gay porque no podemos aplicar las etiquetas que usamos hoy en día para hablar del sexo e identidades en la Antigüedad. Pero eso no quita una realidad que no gusta a algunos: el monarca se acostaba con otros hombres e incluso se enamoró de uno.

Los antiguos estoicos podían llevar a cabo estas reflexiones porque tenían sus necesidades cubiertas gracias a un sistema patriarcal y de esclavitud. Es decir, estaban pensadas para una clase privilegiada.

Hoy en día se replican sus lecciones "para hacer *burpees* o trabajar aún más para tu jefe, cuando Marco Aurelio hablaba para gente que no tenía obligaciones como trabajar" (Mikel Herrán). En la mentalidad tradicional occidental, lo físico y económico son marcadores de éxito que están vinculados a la masculinidad.

Los hombres fuertes son más necesarios que nunca, afirman. “Excluyen a las mujeres y las consideran incapaces por verlas más vinculadas al cuerpo. No las ven capaces de abstraer” (Mikel Herrán).

La masculinidad tóxica ve en los vikingos un espejo perfecto, pero es falso: “No todos los escandinavos fueron vikingos, la mayoría eran granjeros y comerciantes y la mayoría no eran guerreros experimentados, mucha gente iba con lo puesto”.

Una doctrina de esclavos para entender a jefes y empleados

«Una “doctrina de esclavos” para entender a jefes y empleados de hoy: el estoicismo ha vuelto. Una doctrina filosófica de hace 24 siglos que invitaba a aceptar la realidad tal cual es y ofreció consuelo a los más pobres y vía libre a los más ricos goza de éxito en forma de libros, ‘podcasts’ y ‘hashtags’ en las redes sociales

Ahora mismo el estoicismo es una de las doctrinas antiguas más divulgadas en la red y la filosofía de cabecera de la élite empresarial disruptiva, de Kevin Rose a Elon Musk pasando por Bill Gates, Jack Dorsey, Jeff Bezos o Warren Buffett. Pioneros como Tim Ferriss contribuyeron a introducirla en Silicon Valley hace alrededor de 10 años, integrada en un sugerente cóctel posmoderno de taoísmo, confucianismo y meditación zen.

Algunos analistas atribuyen su popularidad en el primer cuarto de este atribulado siglo XXI a que se trata de una filosofía práctica, una “escuela de vida”, en palabras del propio Ferriss.

Pero, ya en 2016, Olivia Goldhill se preguntaba en un preclaro artículo en Quartz qué podrían estar aprendiendo Gates y compañía de una doctrina milenaria “concebida por esclavos griegos” que predica que el éxito es una ilusión y que hay que cultivar la austeridad y la renuncia como camino preferente hacia la virtud.

Sandy Grant, filósofo de la Universidad de Cambridge, describe el estoicismo como una corriente intelectual que se propuso “aportar consuelo a los oprimidos” en un mundo “de esclavos y de jerarquías rígidas” en el que las mujeres eran consideradas “propiedad” de sus padres, hermanos o maridos.

Incluso al divulgador filosófico Ryan Holiday, autor de éxitos editoriales como *Estoicismo cotidiano: 366 reflexiones sobre la sabiduría, la perseverancia y el arte de vivir*, le resulta paradójico que los estoicos modernos parezcan proliferar sobre todo en la cúspide de la pirámide social, no en su base.

Oscar Lagrosen, redactor de *Medium*, sí que acepta sin apenas reparos la tesis de que Elon Musk vendría a ser “el moderno Séneca”. ¿Sus argumentos? Tanto el filósofo cordobés como el emprendedor nacido en Pretoria fueron los hombres más ricos de su época: los más de 260.000 millones de dólares que posee Musk vendrían a ser el equivalente aproximado a los formidables 300 millones de denarios que acumuló Séneca.

Más aún, ambos amasaron sus fortunas haciendo ejercicio de la virtud, “sin atisbo de corrupción”, tuvieron la disciplina necesaria para sacar el máximo partido de sus respectivos talentos e hicieron “el bien” sin esperar retribución ni reconocimiento.

En general, estos emprendedores estoicos de nuevo cuño suelen decir que les ha enseñado templanza y autocontrol, y yo no soy quién para dudarlo. Pero, a juzgar por sus actos, se conducen por intereses empresariales muy alejados del estoicismo. Creo que lo que más les interesa de Marco Aurelio es que fue el hombre más poderoso de su tiempo y gestionó un imperio”.» [Miquel Echarri, Barcelona - 09 dic 2023]

¿Se puede ser estoico en el siglo XXI?

La expansión del Imperio de Alejandro Magno hasta el Este creó un universo globalizado. El periodo helenístico, con el idioma griego como lengua común. La *koiné* (κοινή – ‘común’) fue una variedad del griego utilizada en el mundo helenístico tras las conquistas de Alejandro Magno.

Se desarrolló a partir del dialecto ático y se convirtió en una lengua común en los territorios helenizados, desde Roma hasta Egipto. Era el idioma del Nuevo Testamento y de la Septuaginta, la traducción griega de la Biblia hebrea. También fue la lengua franca del Imperio Romano y Bizantino temprano, evolucionando posteriormente al griego medieval y moderno.

En este universo globalizado surgió el estoicismo, el de la Grecia helenística y el Imperio Romano.

Era un mundo similar al nuestro en su alto grado de interconexiones, sus turbulencias políticas o los retos climáticos, sanitarios y medioambientales a que se enfrentaba. Pero, por otro lado, era un mundo muy distinto, en el que ni siquiera los espíritus más elevados, como el emperador Marco Aurelio, se cuestionaban la esclavitud, la sumisión de la mujer o la vigencia de un imperialismo violento”.

La distancia cultural y de mentalidad que separa aquella época de la nuestra es inmensa. Intentar aplicar de forma ingenua y acrítica del estoicismo el estoicismo antiguo a nuestra situación actual resulta absurdo y poco coherente.

La doctrina estoica es apta para los momentos de crisis: es una ética del deber, la serenidad y la responsabilidad. Pero, como ya apuntaba a finales del siglo XVIII el traductor de las *Meditaciones* de Marco Aurelio: el estoicismo no tiene historia, se centró solo en la felicidad del individuo, no tiene la proyección de futuro que Kant exigía a la idea de “paz universal”. La verdadera solidaridad y la idea del “prójimo” se propagará con el triunfo del cristianismo.

Al no tener historia, falta la esperanza en un futuro, y el suicidio se convierte en una opción. Filósofos estoicos como Séneca, Marco Aurelio y Catón reflexionaron sobre la muerte voluntaria como una opción en circunstancias extremas. Séneca, por ejemplo, argumentaba que la vida debía enfrentarse con valentía, pero también consideraba que el suicidio podía ser una salida digna cuando la existencia se volvía insoportable.

El estoicismo enseña que debemos centrarnos en lo que podemos controlar y aceptar lo que está fuera de nuestro alcance. En este sentido, algunos estoicos veían el suicidio como una forma de preservar la autonomía y la dignidad en situaciones donde la libertad estaba comprometida. Sin embargo, no promovían el suicidio como una solución impulsiva, sino como una decisión racional basada en la evaluación de las circunstancias.

El cristianismo ha considerado el suicidio como un pecado grave, ya que contradice el mandamiento de "No matarás" (Éxodo 20:13) y la creencia de que solo Dios tiene autoridad sobre la vida y la muerte. Para el cristianismo, la historia tiene una finalidad, lo que garantiza la esperanza.

La principal carencia del estoicismo es su conformismo: parte de la necesidad de aceptar la realidad tal cual es y renuncia a cambiar el mundo, sobre todo cambiar una sociedad como la de entonces: la esclavitud garantizaba al estoico la base material para conformar su ideal de *sabio* que renuncia todo, menos a los bienes materiales. Séneca era un multimillonario y Marco Aurelio un emperador, Cicerón también era rico y senador.

«Vivimos una época de individualismo empoderado; a diferencia de otros tiempos, en los que la gente estaba dispuesta a mostrar cierta deferencia hacia líderes, referentes, sabios y otras personas con autoridad moral o intelectual, hoy muchos ciudadanos han eliminado cualquier reserva a la hora de expresar opiniones y actitudes de todo tipo.

Asistimos a una crisis generalizada de los mecanismos de intermediación, crisis que afecta de modo muy pronunciado a la democracia y, sobre todo, a su dimensión representativa. En un momento en el que vale tanto la opinión de un youtuber como la de un experto.

En un mundo en el que las instancias de intermediación están cuestionadas y nos aproximamos a lo que he llamado el grado cero de la representación, es decir, una representación puramente horizontal, en la que el representante no puede reclamar un juicio superior al de sus seguidores, las izquierdas se encuentran asfixiadas, sin espacio para realizar la tarea de concienciación y proselitismo que tanto éxito tuvo durante un periodo muy largo que va de la Revolución Francesa a finales del siglo XX.

La propia tarea de inculcar valores de justicia y solidaridad se ha convertido en un esfuerzo heroico.» [Ignacio Sánchez-Cuenca, *El País* – 27 MAY 2025]

El boom de la filosofía estoica hoy en día

«En aquel mundo globalizado avant la lettre que era Roma, y que empieza a ser zarandeado por diversas turbulencias –epidemias, invasiones y usurpaciones– en el siglo II, no es de extrañar que el estoicismo gozara de especial predicamento, con figuras como las de Epicteto o Marco Aurelio.

Tampoco sorprende que, en nuestros tiempos postpandémicos, se haya rescatado la búsqueda de la serenidad que proponen estos estoicos. Se ve hoy una incesante avalancha de novedades neoestoicas que proliferan por doquier y atraen a empresarios, políticos o gurús filosóficos muy diversos.

Algunos de sus títulos, en avispadas estrategias comerciales de los editores, pueden sonar casi a autoayuda: *How to be a Stoic* y *Live like a Stoic*, de Massimo Pigliucci o *How to Think Like a Roman Emperor* (obviamente referido a Marco Aurelio, no a Nerón) de Donald Robertson.

Entre los grandes filósofos estoicos –sin desmerecer a Zenón, Crisipo, Panecio o Posidonio–, los más recordados son, sin duda, los de época romana. Más tarde, y en lengua griega, tenemos el caso de Epicteto, ex-esclavo cojo que acabó manumitido y se convirtió en una de las mejores cabezas del estoicismo, desde su escuela en una ciudad de provincias.

El boom de esta filosofía ha venido de la mano de cierta divulgación, a veces excelente, como en el caso de Pigliucci, pero que otras ha devenido en simplificación, cuando no en alteración de sus ideas. Por ejemplo, circulan por las redes una serie de citas apócrifas de Marco Aurelio muy repetidas, que son puro pragmatismo “a la romana”. Hay las totalmente falsas y las que simplifican o manipulan sus ideas sacadas de contexto (“Todo lo que escuchamos es una opinión, no un hecho. Todo lo que vemos es una perspectiva, no la verdad”), malinterpretándolas de forma relativista... Al emperador-filósofo esto le habría horrorizado.

Por eso, mejor que cualquier compendio de máximas estoicas por filósofos, psicólogos o coaches actuales es acudir a las obras originales de estos pensadores. Contamos con traducciones renovadas y fiables, como las de Epicteto de Óscar Martínez (Edaf) o Ignacio Pajón (Alianza), las de Marco Aurelio por Jorge Cano (Trotta), Javier Campos (Tecnos), Antonio Guzmán (Alianza) o la mía (Arpa), o las de Séneca, bien traducidas en Gredos, Cátedra o Alianza, etc. La mayor parte ha aparecido desde el año 2020.

Pero hay que precaverse: las traducciones han de ser directas, del griego o del latín, y a cargo de un experto acreditado en esas lenguas, pues, con este revival neoestoico, ha proliferado el rescate de antiguas traducciones por lengua interpuesta, o, lo que es peor, nuevas traducciones a partir del inglés de obras o recopilaciones de fragmentos estoicos, con títulos atractivos y cercanos a la autoayuda.

¡Cuánto mejor es beber directamente de las fuentes de este pensamiento, con mediación de una buena traducción! Un ejemplo realmente modélico me parece la reciente de Jorge Cano (2023), fiel al complejo texto griego de Marco Aurelio y, a la vez, tersa en castellano actual, con numerosas notas aclaratorias y bibliografía actualizada, que ayudan a entender y contextualizar las ideas, y, además, con una traducción de la correspondencia en latín entre el emperador y su maestro Frontón.» [David Hernández de la Fuente – El País – 15 NOV 2023]

La mejor traducción al alemán de Marco Aurelio data del año 1797, realizada por Johann Wilhelm Reche y acompañada de buenos comentarios, en la que capta el verdadero espíritu estoico del emperador romano.

