



# DIEZ ESTUDIOS SOBRE FILOSOFÍA HELENÍSTICA Y ROMANA

La escuela italiana contemporánea

Stefano Maso  
Iker Martínez Fernández





*Diez estudios de filosofía  
helenística y romana*

*La escuela italiana contemporánea*

STEFANO MASO  
IKER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ  
(Editores)

*Traducción de los textos:*  
Iker Martínez Fernández

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

DIEZ ESTUDIOS DE FILOSOFÍA HELENÍSTICA Y ROMANA.  
LA ESCUELA ITALIANA CONTEMPORÁNEA

*Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.*

© Universidad Nacional de Educación a Distancia  
Madrid 2022

[www.uned.es/publicaciones](http://www.uned.es/publicaciones)

© Stefano Maso, Iker Martínez Fernández (Eds.)

*Esta publicación ha sido evaluada por expertos ajenos a la universidad por el método doble ciego.*

*Edición digital: noviembre de 2022*

## ÍNDICE

STEFANO MASO, IKER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ. <i>Introducción. La escuela italiana contemporánea de filosofía helenística y romana</i> .....	7
FRANCESCO VERDE. <i>Tyche y logismos en el epicureísmo</i> .....	17
FRANCESCA G. MASI. <i>De los ojos a la mente: el tortuoso camino de los εἶδωλα</i> . . .	43
ARIANNA FERMANI. <i>Entre vida contemplativa y vida activa: el De Officiis de Cicerón y sus raíces aristotélicas</i> .....	73
ERMANO MALASPINA. <i>Cicerón y la verdad</i> .....	93
FRANCO FERRARI. <i>Cuándo, cómo y por qué nació el platonismo</i> .....	115
STEFANO MASO. <i>La filosofía estoica y la cuestión del «libre albedrío»</i> .....	143
CHIARA TORRE. <i>Lo sublime del poder, poder de lo sublime en Séneca</i> .....	173
EMIDIO SPINELLI. <i>El antiguo entramado de los escepticismos</i> .....	189
RICCARDO CHIARADONNA. <i>Plotino, el Timeo y la tradición exegética</i> .....	223
MADDALENA BONELLI. <i>Alejandro de Afrodisia, exégeta de Aristóteles. ¿Una exégesis correcta?</i> .....	247



## INTRODUCCIÓN

### LA ESCUELA ITALIANA CONTEMPORÁNEA DE FILOSOFÍA HELENÍSTICA Y ROMANA

En la obra que ahora presentamos al público hispanoparlante, reunimos diez trabajos previamente publicados en lengua italiana que abordan importantes cuestiones que ocupan en este momento a los estudiosos de la filosofía helenística y romana. Sus autores son diez de los más importantes especialistas italianos actuales en el estudio de este periodo histórico.

Lo que conocemos como ‘escuela italiana’ ha tenido tradicionalmente y posee todavía hoy un enorme prestigio internacional. Su característica principal consiste en una sólida base filológica que constituye la premisa irrenunciable de cualquier tipo de investigación y, en general, la de carácter histórico-filosófico. A lo largo del siglo XX, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, un conjunto de maestros dejó una huella indeleble en estos estudios. Entre ellos cabe recordar a Mario Untersteiner, Giovanni Reale, Graziano Arrighetti, Francesco Romano, Marcello Gigante, Fernanda Decleva Caizzi, Gabriele Giannantoni, Enrico Berti, Giuseppe Cambiano, Giovanni Casertano, Pierluigi Donini, Mario Vegetti o Anna Maria Ioppolo. Su magisterio permitió la consolidación de un método de investigación y de trabajo que vino acompañado de resultados innovadores tanto en el campo del análisis de los textos y de las fuentes papirológicas como en el de la crítica teórica y el debate multidisciplinar. Si su centro de referencia principal fue, al menos hasta los años setenta, la llamada escuela ‘continental’ (esto es, Alemania y Francia en primer lugar, pero también España y Polonia), en las décadas siguientes se inició un intenso y fructífero debate con la llamada escuela ‘analítica’, de corte anglosajón y americano.

En cuanto a los contenidos, la escuela italiana ha pasado de prestar una importante atención a los filósofos presocráticos y los sofistas a una relectura innovadora de Platón (mucho más allá de los resultados de la escuela de Tubinga) y de Aristóteles, en una dirección que ha tratado de conciliar la aproximación analítica con la hermenéutica. En los últimos años, un importante esfuerzo crítico se ha centrado en el periodo helenístico: sobre todo en el estoicismo y el epicureísmo, pero también en la escuela escéptica (si es que se puede hablar



de ‘escuela’ en este caso). La Academia y el platonismo han sido objeto de una especial atención, sin descuidar a los comentaristas de Aristóteles. En este sentido, el helenismo comenzó a adquirir su propio y preciso significado, dejando de aparecer como una especie de ‘desarrollo’, ciertamente importante, pero ya implícito en la metafísica platónico-aristotélica.

Finalmente, debemos señalar una aproximación innovadora hacia lo que podemos identificar como filosofía romana en toda su especificidad y autonomía. No solo poniendo de relieve la nueva lengua y, junto a ella, una cultura que podía sin duda compararse con la griega. Para lograr este objetivo, no solo han sido objeto de estudio las formas de dependencia y las estrategias de reorganización de los materiales de estudio que tuvieron relevancia en Roma, sino que se ha puesto en primer plano la nueva mentalidad que fue madurando a partir del siglo I a. C. El entramado de necesidades político-civiles, la urgencia y las implicaciones de la cuestión moral, así como las oportunidades que presenta el ámbito de la retórica han mostrado tener en Roma unas consecuencias filosóficas dignas de renovadas investigaciones. De aquí la vitalidad del pensamiento de Lucrecio, de Cicerón, de Séneca, de Epícteto, de Marco Aurelio o de Plotino, que nos descubren una filosofía en equilibrio entre la teoría pura y la *praxis* dominada por la *phronesis*, por el papel que adquiere la *persona*, por el valor de conceptos como *officium*, *otium*, *iustitia*, *maiores* o *virtus*, por la nueva función que desempeña el poder político o por la conciencia del nuevo marco geográfico y económico que estaba emergiendo en ese momento.

La mirada a las nuevas reinterpretaciones del pensamiento helenístico y romano que han surgido recientemente en Alemania (piénsese en Christoph Horn y Michael Erler) se ha convertido en una constante, y la discusión con la escuela francesa (con figuras como Carlos Lévy, Jean-Baptiste Gourinat o Pierre-Marie Morel) y con la angloamericana (entre otros, David Sedley, Susanne Bobzien, Philip Mitsis, Voula Tsouna, James Warren, David Konstan o Gretchen Reydam-Schils) sigue siendo muy animada. En este contexto, la escuela italiana tiende a mantener su especificidad en una investigación centrada en la lectura rigurosa y desprejuiciada del texto antiguo, en su contextualización histórica y en la renuncia a ciertas formalizaciones innecesarias de carácter lógico-analítico. Su desarrollo se basa en el debate metodológico sobre los textos caracterizado por un valiente abordaje de los conceptos y de la argumentación filosófica que exige la apertura y exploración de nuevas perspectivas.



El primero de los estudios que integran esta obra lleva por título « *Tyche* y *logismos* en el epicureísmo» y su autor es Francesco Verde, profesor titular en la Universidad ‘La Sapienza’ de Roma. El profesor Verde es uno de los más autorizados especialistas en el ámbito de la filosofía epicúrea. Entre sus obras más importantes se encuentran *Elachista: La dottrina dei minimi nell’Epicureismo*, publicada en 2013 por Leuven University Press, y su introducción a la filosofía del fundador del Jardín que lleva por título *Epicuro*, en ediciones Carocci. En la misma editorial había publicado en 2010 la traducción y el comentario a la *Epístola a Heródoto* [*Epicuro. Epistola a Erodoto*, traduzione e commento a cura di F.V. Roma, Carocci, 2010]. En 2022 Francesco Verde ha publicado *Peripatetic Philosophy in context: Knowledge, Time, and Soul from Theophrastus to Cratippus*, en De Gruyter. «*Tyche* y *logismos* en el epicureísmo» trata de dilucidar la relación existente entre *τύχη* y *λογισμός* en la filosofía de Epicuro y en algunos textos posteriores de autores de la escuela. A través de un profundo análisis filológico y textual, el profesor Verde rastrea los posibles orígenes de la doctrina epicúrea sobre el papel de la *tyche* en la felicidad del sabio. Para Epicuro, el azar no desempeña un papel relevante precisamente porque poseemos la capacidad de raciocinio, el *logismos*, que investiga y determina las causas de las elecciones tomando el placer como punto de referencia. *El placer* cumpliría en el epicureísmo el mismo papel que la *phronesis*, pues se convierte en el criterio de validez ética de las acciones del sabio. A diferencia de la filosofía estoica, donde la *heimarmene* cumple una función esencial, para el epicúreo el destino no dirige y organiza las cosas. El epicureísmo distingue entre aquellas cosas que suceden por necesidad, las que se deben al azar y las que dependen de nosotros. Decir que existen cosas que ocurren por necesidad no es contradictorio con la negación del destino, sino la constatación de que en la naturaleza se dan acontecimientos que pueden explicarse mediante la relación causa-efecto. El *logismos* resulta determinante en la explicación de este tipo de sucesos, así como en los que dependen de nosotros. Ahora bien, ¿cuál es el papel del azar, de *tyche*? Como nos muestra Verde en este trabajo, *tyche* tiene en la filosofía de Epicuro un valor limitado: su papel en algunos acontecimientos es innegable, pero nunca es determinante para la consecución de la felicidad. De nuevo, el *logismos* resulta crucial para canalizar y, en su caso, limitar los efectos indeseables de la fortuna, introduciendo en ellos la racionalidad propia de la cordura y la sensatez que nos impide sucumbir a la infelicidad. La posición de superioridad del *logismos* sobre la *tyche* afirma en último término que la sabiduría nunca puede adquirirse por obra del azar, doctrina que se tornará irrenunciable para el epicureísmo romano.

El siguiente trabajo reflexiona sobre la cuestión de la distinta sutileza de las imágenes mentales respecto a las visuales y lleva por título «De los ojos a la mente: el tortuoso camino de los εἶδωλα». Su autora es Francesca G. Masi, profesora titular de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Ca' Foscari de Venecia. Su labor investigadora se ha centrado en el estudio de la filosofía de Aristóteles y de Epicuro. Entre sus obras más importantes cabe destacar *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, editado por Academia Verlag en 2006 y *Qualsiasi cosa capiti: natura e causa dell'ente accidentale. Aristotele, Metafisica E 2-3*, publicado por el editor Hakkert en 2015. Partiendo del fragmento DRN 4.722-31 de Lucrecio, la profesora Masi trata de mostrar cómo la doctrina del filósofo romano sobre la distinta sutileza de los simulacros es coherente con el tratamiento epicúreo de la recepción de las imágenes por parte de la mente contenida en los fragmentos del tratado *Sobre la naturaleza* que han llegado hasta nosotros. Mediante un profundo y actualizado conocimiento de la tradición académica y hermenéutica relativa a los citados textos, se analizan detalladamente los orígenes, posibilidades y límites de la teoría. Para la estudiosa, es posible defender que, en la doctrina epicúrea, las imágenes experimentan un proceso de adelgazamiento desde su captación por medio de los ojos hasta su llegada a la mente que, sin embargo, no afectaría a su configuración estructural originaria. Dicho de otra forma: pese a su mayor sutileza, las imágenes mentales conservarían su homogeneidad respecto al objeto de proveniencia y, por lo tanto, seguirían representando la realidad exterior (elemento este último esencial para la teoría epicúrea del conocimiento). Mostrado este aspecto, el trabajo defiende de manera muy solvente la idoneidad de tal doctrina para explicar, entre otras cuestiones, el funcionamiento de la memoria o la naturaleza de nuestras imágenes oníricas. Dada su eficacia explicativa y a pesar de no hallar rastro alguno de ella en los fragmentos conservados de *Sobre la naturaleza* de Epicuro, no sería en absoluto impropio conjeturar, como hace Masi en la parte final de su estudio, su existencia en alguno de los fragmentos, hoy perdidos, de la obra del Maestro.

El tercer capítulo nos introduce en la filosofía de Cicerón y, en concreto, en el análisis del Libro I del *De officiis*. En él, Arianna Fermani, profesora titular de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de Macerata, pone de relieve la inspiración aristotélica de algunos de los temas que se tratan en la última obra filosófica del Arpinate. De acuerdo con la profesora Fermani, Cicerón adoptaría con claridad la distinción aristotélica entre vida activa y vida contemplativa, así como los caracteres que configuran la prudencia como rasgo fundamental del

sabio. La perspectiva de análisis resulta muy interesante e innovadora si tenemos en cuenta que el *De officiis* ha sido un tratado que los estudiosos de la obra de Cicerón han vinculado tradicionalmente a la filosofía estoica. Ahora bien, si seguimos la propuesta que se nos ofrece en este trabajo, resulta evidente que la inspiración aristotélica posee una fuerza nada desdeñable en lo que se refiere al vínculo entre la sociabilidad natural del ser humano y la consecución de la sabiduría o en la articulación ciceroniana de los conceptos de conocimiento y acción. *Sapientia* y *prudencia* ciceronianas beben directamente de los textos aristotélicos para afirmar el valor social —y, en consecuencia, político— de la vida del sabio, nunca del todo ajena a la *utilitas* de la ciudad. Arianna Fermani se ha ocupado de muchas de las cuestiones aquí tratadas, fundamentalmente desde la perspectiva de la filosofía de Aristóteles, de la que es una de sus más importantes especialistas italianas en la actualidad. Entre sus trabajos más relevantes, cabe destacar su edición de los tratados éticos de Aristóteles (Aristotele, *Le tre etiche*, edición bilingüe) publicada por Bompiani en 2008, así como las monografías *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach*, publicada por Academia Verlag en 2016 y *Aristotele e l'infinità del male. Patimenti, vizi e debolezze degli esseri umani*, a cargo de la editora Morcelliana en 2019.

El cuarto capítulo continua el hilo de la reflexión sobre el pensamiento ciceroniano haciendo hincapié en su actualidad. A su autor, Ermanno Malaspina, catedrático de Filología latina en la Universidad de Turín, le debemos importantes ediciones de obras de pensadores romanos como Cicerón y Séneca. De entre las últimas cabe destacar *Cicerone, Somnium Scipionis / Il sogno di Scipione*, a cargo de Novara en 2011 o *Senecae De Clementia libri duo*, publicada en 2016 por la prestigiosa editorial alemana Teubner. A partir de la puesta en valor del trabajo del latinista francés Carlos Lévy, *Cicero Academicus* —publicado en 1992 y que supone un punto de inflexión en los estudios ciceronianos— Malaspina indaga en el difícil equilibrio que el Arpinate trató de conseguir con la defensa de un escepticismo ‘probabilista’ y su pertinencia para el abordaje de los problemas que afronta en nuestros días eso que podemos denominar el mundo occidental. Mitigando al máximo el rigorismo propio de las posiciones dogmáticas estoicas, la postura escéptica de Cicerón, que no negaba la existencia de la verdad, sino su posibilidad de alcanzarla sitúa en el centro del escenario político el debate racional en defensa de las opiniones más probables y, en consecuencia, más verosímiles acerca de nuestros valores compartidos como miembros de la misma comunidad. Una postura de un agudo pragmatismo que a lo largo de

su carrera política no le impidió defender con firmeza aquellas decisiones que consideraba beneficiosas para Roma. El probabilismo, con su matiz escéptico, permite de esta forma la defensa de unos principios de convivencia —al menos, hasta que se muestre su falta de idoneidad o hasta que puedan ser sustituidos por otros mejores— ajenos tanto al dogmatismo intransigente como al relativismo extremo.

En «cuándo, cómo y por qué nació el platonismo», Franco Ferrari expone de una forma diáfana el contexto en el que surgió el platonismo, así como los motivos que originaron este proceso. La primera cuestión que conviene advertir a quien se aproxima a los textos que conforman lo que hoy conocemos como ‘platonismo medio’ es que no pueden confundirse platonismo y filosofía de Platón. La defensa de esta distinción nos conduce directamente a dos conclusiones: la primera descarta la posibilidad de determinar con precisión cuáles fueron las tesis filosóficas que Platón quiso transmitir a la posteridad. La historia de la filosofía posee ejemplos, incluso muy tempranos, de inversiones totales del pensamiento de Platón, autor que ha sido entendido en claves muy distintas, desde el escepticismo extremo hasta el férreo dogmatismo. La segunda conclusión vincula al platonismo, concebido como sistema filosófico coherente, con un proceso de construcción teórica que abarca los siglos I a. C. - II d. C. Es en este periodo cuando se construye un pensamiento platónico que trata de explicar toda la realidad desde distintas perspectivas: metafísica, física, ética o política. Esta ingente tarea de dotar de coherencia a los *Diálogos* se llevó a cabo a través de un poderoso análisis de los textos del *corpus* del Maestro. Por medio de una exégesis filosófica y filológica sin precedentes hasta ese momento, los intérpretes fueron depurando los fragmentos más oscuros o claramente contradictorios con otros anteriores o posteriores a ellos. Quizá por ello proliferaron en esta época manuales que presentan el platonismo como una filosofía sistemática que puede aprenderse si se leen los *Diálogos* de acuerdo con la guía en ellos diseñada. Ferrari analiza las estrategias utilizadas por los exégetas para llevar a cabo esta construcción y las contextualiza en un periodo en el que abunda la manualística y las tentativas sistematizadoras, habituales también en el caso de la filosofía aristotélica. Franco Ferrari es catedrático de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de Pavía y posee una larga trayectoria en el estudio de la filosofía de Platón y del platonismo, aspectos en los que es uno de los más reconocidos especialistas. Entre sus últimos libros cabe citar *Introduzione a Platone*, publicado por Il Mulino en 2018, y *La via dell’immortalità. Percorsi platonici*, publicado en Rosenberg & Sellier en 2019.

El capítulo sexto reflexiona sobre el proceso por el cual el estoicismo consigue hacer compatible el determinismo con el libre albedrío. Su autor es Stefano Maso, catedrático de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Ca' Foscari de Venecia. Su actividad investigadora ha abarcado muchos aspectos de la filosofía helenística, si bien ha cultivado sobre todo los estudios sobre el estoicismo y la filosofía romana. Entre sus obras más recientes destaca *Cicerone: Il fato. Introduzione, edizione, traduzione e commento*, publicado por la editora Carocci de Roma en 2014 o *Capire e dissentire. Cicerone e la Filosofia di Epicuro*, publicado en 2008 por Bibliopolis y traducido al inglés como *Grasp and Dissent. Cicero and Epicurean Philosophy* (Turnhout, Brepols) en 2017. Su último libro, publicado este mismo 2022, lleva por título *Cicero's philosophy* (De Gruyter). El debate en torno al determinismo es un ejemplo de la tan frecuente como sutil lectura que la filosofía romana realizó de los textos griegos y de su adaptación a un contexto histórico, cultural y político muy distinto. Pero, ante todo, es la manifestación de la progresiva gestación y florecimiento de una idea filosófica que ha llegado a nuestros días: la del libre albedrío. Una idea que nace en el seno del estoicismo, una filosofía que postulaba la existencia de un *logos* providente capaz de determinar todos los sucesos de la naturaleza y, por lo tanto, también los de los seres humanos. Aunque pueda resultar paradójico, es en el ámbito del debate filosófico en torno a la naturaleza y límites del determinismo donde surgió la necesidad de reflexionar acerca de la libre voluntad, la cual, lejos de reducirse al ámbito de la acción, afectaba de manera principal y fundamentalísima a la posibilidad de conocer: la libre voluntad no es en el estoicismo solo de actuar, sino antes aún, de asentir o no a una representación. Para explicar en qué términos se desarrolla dicho debate, el profesor Maso realiza un recorrido desde las posiciones de la antigua Estoa —fundamentalmente, de Crisipo— hasta llegar a las soluciones aportadas por la Estoa imperial, especialmente las de Séneca y Epicteto, donde el compatibilismo no parece resultar ya problemático. A través del análisis atento de los textos conservados, se observa con claridad la progresiva mutación de los términos del debate desde un interés inicial más próximo a la física hasta el protagonismo eminentemente ético de la reflexión estoica imperial.

El capítulo séptimo ahonda en los modos de expresión del tema estoico por excelencia: la figura del *sapiens*. Su autora, Chiara Torre, es catedrática de Filología Latina en la Universidad pública de Milán y una experta en los estudios sobre Séneca. Entre sus trabajos más relevantes se encuentra *Martini Bracarensis De ira: introduzione, testo, traduzione e commento*, publicado por la editorial Herder en

2008, y es coautora, junto a F. Slavazzi, de *Intorno a Tiberio. 2: Indagini iconografiche e letterarie sul Principe e la sua época*, publicado en 2018 por All'insegna del giglio. El trabajo de la profesora Torre pone en relación los aspectos ético y estético en la forma de presentación de la figura del sabio, lo cual, en Séneca, resulta muy pertinente al poseer el filósofo cordobés la doble vertiente filosófica y poética. A partir del concepto de lo sublime, que se pone en relación con el *Peri hypsous* de Pseudo-Longino, cuya datación desconocemos, Torre realiza un recorrido comparativo entre los textos senequistas más propiamente filosóficos, como *Epistulae morales* o *De providentia*, y otros extraídos de las tragedias en torno a la relación entre el intelectual y el poder. Si el poeta y el tirano guardan similitudes obvias, estas no son menores en el caso del filósofo. En efecto, al igual que el poeta, la palabra de *sapientia* del filósofo es creadora; al igual que el tirano, su capacidad destructiva es evidente. La palabra del filósofo, cuando cumple su función de narrador de las peripecias del *sapiens*, presenta un reverso que lo acerca a la divinidad; de ahí que su poder pueda considerarse sublime. Este poder sublime puede apreciarse desde el punto de vista ético, pero también estético, razón por la cual la reflexión sobre el poder de lo sublime en Séneca resulta un campo muy propicio para el estudio de la tormentosa relación entre poesía y filosofía.

«El antiguo entramado de los escepticismos» abandona el campo de estudio sobre el estoicismo para exponer de manera sintética, pero extremadamente clara y eficaz, el complejo universo del escepticismo antiguo. Siguiendo un esquema expositivo de tipo cronológico, el profesor Spinelli, catedrático de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad 'La Sapienza' de Roma y uno de los estudiosos más solventes y reconocidos del escepticismo antiguo, nos introduce en las distintas familias escépticas existentes en el mundo antiguo, comenzando por el primero del que tenemos noticia, Pirrón de Elis, y concluyendo por el gran sistematizador de las tesis escépticas, Sexto Empírico. La maestría expositiva de Spinelli nos permite seguir con atención el hilo común que vincula a los autores citados, filósofos que solo en virtud de ciertas convenciones académicas pueden ser agrupados bajo la misma denominación. ¿Qué tienen en común el extravagante Pirrón con el académico Carnéades? ¿Son equivalentes los calificativos 'pirrónico' y 'escéptico'? Más aún: ¿fue Pirrón un auténtico pirrónico? Spinelli nos va guiando por el laberinto formado por todas estas cuestiones, de manera que, cuando concluimos la lectura, contemplamos un auténtico entramado de tesis filosóficas, muy complejas y diversas entre sí, que sin embargo conserva cierto aire de familia: es a este aire de familia, al que seguramente ni siquiera puede denominarse escuela o doctrina filosófica

—mucho menos sistema—, al que la tradición ha denominado escepticismo. El lector podrá ampliar muchos de los temas aquí tratados en otros trabajos del profesor Spinelli, entre los que cabe destacar la edición del tratado ‘Contra los astrólogos’ de Sexto Empírico: *Sesto Empirico. Contro gli astrologi*, que vio la luz en 2000 en Bibliopolis, o el libro *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, publicado por Lithos en 2005.

El capítulo noveno se introduce de lleno en la filosofía plotiniana, y lo hace de una manera poco convencional: contrastando la obra de Plotino con la de los exégetas del pensamiento platónico que lo precedieron. De esta manera, a la vez que se comprenden el contexto y la funcionalidad del movimiento exegético en el medio y neoplatonismo, se define la naturaleza y el alcance de la obra de este importante filósofo. Riccardo Chiaradonna, autor de este trabajo, defiende que exégesis y sistema se hallan profundamente vinculados en Plotino. Para ello, examina uno de los más célebres ejemplos de exégesis plotiniana: la interpretación del demiurgo en el tratado VI, 7 [38], 1, donde se trata la cuestión de la generación del mundo en el *Timeo*, diálogo que fue objeto de un profundo análisis exegético durante el platonismo medio. De acuerdo con Chiaradonna, Plotino se valdría de una exégesis metafórica, abierta o libre que no le impediría defender tesis que son contrarias a la letra del diálogo. La función de esta exégesis metafórica consistiría fundamentalmente en eludir o resolver aspectos del texto que le resultaban problemáticos. De esta forma, la exégesis se incorporaría a la argumentación del tratado y, en consecuencia, a su propia filosofía. De manera que el estudio de la posición de Plotino en el contexto de la tradición exegética nos ofrecería importantes claves para la comprensión de su filosofía. Frente a otros exégetas medioplatónicos como Tauro, la plotiniana sería una exégesis que no trata —o no solo— de dilucidar los textos platónicos, sino que pretende exponer sus propias inquietudes filosóficas, dado que sus interpretaciones metafóricas únicamente tienen sentido en el marco de su filosofía. Riccardo Chiaradonna es catedrático de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de Roma ‘Tre’. Estudioso de Platón y del platonismo, ha realizado trabajos esenciales sobre la figura de Plotino. Entre sus libros cabe destacar *Plotino*, en Carocci editore, y *Platonismo*, editado por Il Mulino en 2017. Es coautor, junto a M. Rashed, de *Boéthos de Sidon-Exégète d’Aristote et philosophe*, publicado en 2020 por De Gruyter.

El presente volumen se cierra con el estudio sobre la obra de otro exégeta: Alejandro de Afrodisia, uno de los más importantes intérpretes de la filosofía de



Aristóteles en la Antigüedad. Su autora es Maddalena Bonelli, profesora en la Universidad de Bérgamo. De nuevo, estamos ante una especialista en la filosofía de Platón, pero sobre todo en la de Aristóteles y lo que se ha venido conociendo como la tradición aristotélica. Entre sus obras más relevantes se encuentran *Timée le Sophiste*, publicado por Brill en 2007, y *Leggere il Fedone di Platone*, a cargo de Carocci en 2015. La propuesta de la profesora Bonelli nos invita a valorar el trabajo hermenéutico del filósofo de Afrodísia. Tomando como referencia dos textos del comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, la autora se pregunta, por un lado, si Alejandro los explica de manera correcta y aceptable y, por otro, si el comentario distorsiona el texto aristotélico introduciendo conceptos tomados de otros filósofos —en concreto, Platón— para explicarlo. Ambos ejemplos, analizados con el máximo rigor técnico, filológico y filosófico, dibujan la figura de Alejandro de Afrodísia como el gran erudito de la filosofía aristotélica, pero sobre todo como un estudioso con criterio propio que vuelca sobre sus comentarios un profundo conocimiento de los debates filosóficos de su época. Por ello, aunque desde el comienzo Bonelli afirma que no es su intención dilucidar si Alejandro debe ser o no considerado un filósofo con entidad propia o solo un comentarista que trata de comprender a Aristóteles, de los resultados de su investigación expuestos en este trabajo se infiere la artificiosidad de la distinción y el reconocimiento de que solo una mente filosóficamente grande puede comentar con brillantez a un gran filósofo.

★

Los editores de esta obra queremos agradecer a los colegas que participan en ella por acceder a publicar la traducción de sus trabajos, así como a las editoriales y revistas en las que se publicaron originalmente por la cesión de los derechos de autor. También queremos agradecer a Ediciones UNED la posibilidad de poner a disposición del público de habla hispana el trabajo de todos ellos.

Venecia-Madrid, septiembre de 2021

STEFANO MASO, IKER MARTÍNEZ

## TYCHE Y LOGISMOS EN EL EPICUREÍSMO\*

Francesco Verde\*\*

Università La Sapienza, Roma

*En resumen, esta es la opinión de los filósofos: la razón que posee el intelecto humano es suficiente para guiarnos e indicarnos el camino correcto. La voluntad que está sometida a ella es tentada y requerida por los sentidos para actuar de manera incorrecta. Sin embargo, al tener libre albedrío no se le puede impedir que siga totalmente a la razón<sup>1</sup>.*

Así resumía Calvino, con la fuerza de su sólida formación humanística, la actitud de los filósofos (antiguos) sobre el problema del libre albedrío y sobre la delicada cuestión de cuán libre es realmente la acción malvada en el Libro II de las *Instituciones de la religión cristiana* (Capítulo II, § 3). Evidentemente, todo esto se inserta en el más amplio debate sobre el pecado original y sobre la posibilidad de actuar que tiene el hombre tras la caída. En mi opinión, el contenido de la afirmación de Calvino, aunque necesariamente tiende a generalizar la conducta más compleja y variada de los filósofos antiguos respecto a problemas tan relevantes como la ‘libertad’, la ‘responsabilidad’ y la ‘teoría de la acción’, da fundamentalmente en el blanco. La confianza (en concreto) del sabio en la razón entendida como guía privilegiada de la acción correcta y justa constituye un auténtico *topos* en el pensamiento antiguo al que no es ajeno ni siquiera el epicureísmo, que también había implementado estrategias teóricas muy refinadas para proteger la independencia del individuo frente a cualquier tipo de terrible necesidad o de arriesgado determinismo.

El objetivo de este trabajo se circunscribe al análisis de la relación existente entre la *τύχη* y el *λογισμός* en la filosofía de Epicuro y de algunos filósofos epicúreos. Los numerosos estudios dedicados a las cuestiones de la ‘libertad’

---

\* Este trabajo fue publicado originalmente en italiano en Masi, F. G., Maso, S. (2013). *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*. Amsterdam: Hakkert, 177-97.

\*\* Agradezco sinceramente a Tiziano Dorandi, Stefano Maso y Emidio Spinelli el haberme proporcionado reveladores consejos y valiosas observaciones. Mi gratitud también para Aurora Corti por haber tenido la paciencia de leer este trabajo antes de su publicación.

<sup>1</sup> Calvino 1983: I, 371.

—entendida fundamentalmente como autodeterminación— y el determinismo —sobre todo de carácter físico— en el epicureísmo se han centrado especialmente en el pasaje de Lucrecio dedicado a la doctrina del *clinamen* (II 216-293) —conectada también con el azar<sup>2</sup>—, con base en el Libro XXV del Περὶ φύσεως y sobre algunos lugares del *De fato* ciceroniano (21-3; 46-8). Entre las distintas cuestiones abordadas, estos trabajos han indagado en la crítica epicúrea al determinismo (especialmente de corte democriteo), los argumentos esgrimidos por Epicuro y Lucrecio para justificar y legitimar la autodeterminación del sujeto agente, así como su *libera voluntas* y, en consecuencia, su independencia de las cadenas causales determinadas previamente, la función de la desviación atómica y su relación con la *διάνοια/mens*.

Sin embargo, considero que en este campo de estudio existe aún una cuestión poco tenida en cuenta o, cuando menos, analizada solo de una forma marginal por parte de la crítica: la capacidad del λογισμός de contener en lo posible los eventos de la fortuna que constituyen para el sabio epicúreo un motivo grave de perturbación, sobre todo en una época como la helenística donde la τύχη, considerada como divinidad a todos los efectos, asumía un papel difícil de exagerar<sup>3</sup>. Probablemente, este sea el motivo principal por el que Epicuro se enfrenta filosóficamente con el problema de los hechos fortuitos.

En el ámbito del atomismo antiguo, hallamos una actitud similar ya en Demócrito, quien, desde este punto de vista, anticipa de modo revelador la posición epicúrea. El fragmento 68 B 119 DK de Demócrito es uno de los más elocuentes a este respecto. El texto se nos ha transmitido en dos versiones distintas: por el obispo Dionisio de Alejandría (que vivió entre el s. II y el III d. C.), a través de Eusebio de Cesarea, y por Estobeo. Doy cuenta de los textos griegos de Dionisio/Eusebio y de Estobeo de acuerdo con la edición fijada por Hermann Diels y Walther Kranz, así como de sus respectivas traducciones:

<sup>2</sup> Lo confirma un pasaje de *De signis* (PHerc. 1065) de Filodemo en el que se afirma con claridad que no es suficiente aceptar las ínfimas declinaciones de los átomos διὰ τὸ τυχηρὸν καὶ τὸ παρ' ἡμῶς (XXXVI 7-17 De Lacy-De Lacy); es necesario, pues, mostrar que nada de lo que resulta evidente contrasta con ello. Para el significado de la expresión τὸ παρ' ἡμῶς véase *infra*, 187, así como Hourcade 2006: 125-31. Sobre la relación entre el *clinamen* y la posibilidad de sucesos fortuitos, *vid.* Long 2006: 165-6.

<sup>3</sup> En relación con este énfasis típicamente helenístico del culto a la Τύχη, me remito a las indicaciones proporcionadas por Emidio Spinelli en el trabajo contenido en esta obra: Spinelli, E. (2013). «Il ruolo della ΤΥΧΗ: Hans Jonas e la 'provocazione' cinica». F. G. Masi, S. Maso (eds.). *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought*. Amsterdam: Hakkert, 221-37.

τῶν γοῦν ὑποθηκῶν ἀρχόμενος λέγει ἄνθρωποι τύχης εἶδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀνοίης<sup>4</sup>. φύσει γάρ γνώμη τύχη μάχεται· καὶ τὴν ἐχθίστην τῆι φρονήσει ταύτην αὐτὴν ἔφασαν κρατεῖν· μᾶλλον δὲ καὶ ταύτην ἄρδην ἀναιροῦντες καὶ ἀφανίζοντες ἐκείνην ἀντικαθιστᾶσιν αὐτῆς· οὐ γὰρ εὐτυχῆ τὴν φρόνησιν, ἀλλ' ἐμφορνεστάτην ὑμνοῦσι τὴν τύχην. (Eus. PE XIV 27 5)

En efecto, al inicio de sus *Consejos* [scil. Demócrito] dice: «Los hombres se han hecho una imagen de la fortuna que les sirve de excusa para su propia necesidad». La inteligencia, por naturaleza, se opone a la fortuna, y la fortuna misma, es decir, el mayor enemigo de la sabiduría, dicen que tiene dominio sobre ella; o más bien: suprimiéndola por completo y haciéndola desaparecer ponen a esta en su lugar, ya que no celebran la sabiduría como favorable a la fortuna, sino la fortuna como eminentemente sabia<sup>4</sup>.

Δημοκρίτου. ἄνθρωποι τύχης εἶδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίας. βιαῖα γάρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐζύνητος ὄζυδερκεῖ κατιθύνει. (Stob. ecl. II 8 16)

De Demócrito. Los hombres se han creado una imagen de la fortuna como excusa para su propia falta de cordura. Pues la fortuna apenas se opone a la sabiduría, y la perspicacia inteligente hace justas la mayoría de las cosas en la vida<sup>5</sup>.

De las dos redacciones, Diels extrajo un único fragmento que se corresponde con la versión ofrecida por Estobeo. El filólogo alemán sostiene que Dionisio refiere solo parcialmente lo dicho por Demócrito, esto es, solo hasta ἀνοίης; el texto que va desde φύσει hasta τύχην sería una paráfrasis libre (o quizá sería más correcto decir una auténtica reinterpretación) del fragmento de Demócrito realizada por obra de Dionisio<sup>6</sup>. De manera distinta a Diels, Tiziano Dorandi *per litteras* me sugiere que, en la versión de Dionisio/Eusebio, el texto de Demócrito podría entenderse hasta μάχεται teniendo en cuenta la redacción que leemos en Estobeo. En consecuencia, las diferencias más relevantes entre las dos versiones se reducirían a dos:

1. Dionisio escribe ἀνοίης, mientras Estobeo transmite ἀβουλίας;

<sup>4</sup> Trad. Leszl, modificada. A diferencia de Leszl, al objeto de respetar al máximo el texto de Diels, cierro las comillas tras «su propia necesidad», mientras Leszl lo hace al final de texto de Dionisio (por tanto, tras «eminentemente sabia» cf. Leszl 2009, 24 n. 94).

<sup>5</sup> Trad. Leszl, modificada.

<sup>6</sup> Cfr. Diels-Kranz 1951-1952: II, 167 (ap.): «Dion., der im folgenden frei paraphrasiert».

2. Dionisio refiere φύσει γὰρ γνώμη τύχη μάχεται (que, como ya he señalado, de acuerdo con Dorandi debería formar parte de una versión del fragmento de Demócrito), mientras que en Estobeo se lee βαιὰ γὰρ φρόνησει τύχη μάχεται. Por tanto, la diferencia consistiría en el hecho de que Dionisio escribe φύσει y Estobeo βαιά.

Sirviéndose de un término técnico de la epistemología, Demócrito habla de ‘ídolo’ o, más exactamente, de ‘simulacro’, ‘imagen’ de la fortuna como pretexto o excusa por la falta de consejo o probidad de los hombres. Estos atribuirían a la τύχη todos aquellos sucesos que, en realidad, son fruto de su ἀβουλίη (o ἀνοίη, como se lee en Dionisio) y que, por tanto, solo a ellos les son imputables. Además, de acuerdo con el texto que nos transmite Estobeo, Demócrito precisa que la τύχη raramente/débilmente (βαιά) combate con o se opone a la φρόνησις; esto no significaría que entre τύχη y φρόνησις no haya una diferencia precisa, sino que la φρόνησις es capaz de organizar la existencia y, en consecuencia, de circunscribir y contener el flujo (solo aparentemente incontrolable) de la τύχη. Si se adopta esta interpretación, es posible comprender de manera más clara la conclusión del fragmento: en la mayor parte de los casos, es la aguda mirada del hombre inteligente (por tanto, no de cualquier hombre) la que guía correctamente la vida. En síntesis: la φρόνησις casi nunca entra en conflicto con la τύχη, pues, en la vida, generalmente es la inteligente perspicacia del hombre sensato la que dirige las cosas y las acciones por la buena dirección.

Se ha observado que mientras en Dionisio/Eusebio se lee que la fortuna se opondría a la sabiduría por naturaleza (φύσει), Estobeo refiere que eso ocurre con poca frecuencia (βαιά).<sup>7</sup> Por lo tanto, en Dionisio nos encontraríamos frente a una verdadera acentuación del conflicto entre τύχη y φρόνησις que no se aprecia en Estobeo. Aquí se dice no solo (y no tanto) que la fortuna contrasta con la sabiduría como que coincide con aquello que domina (violentamente) la φρόνησις hasta el punto de producirse un ‘intercambio de papeles’ entre ellas<sup>8</sup>. En este sentido, los hombres celebran la fortuna como eminentemente sabia y no la sabiduría como afortunada. Como ya he indicado, en los *Fragmente*

<sup>7</sup> Para los distintos matices del significado de βαιά en este contexto, remito a las útiles observaciones de Leszl 2009: 380 n. 1133.

<sup>8</sup> A modo de apunte preliminar, cabría preguntarse si cuando Aristóteles en *Phys.* B 5, 197a18-20 avala la idea de que τύχη es algo contrario a λόγος (τι παράλογον), ya que λόγος se refiere a lo que es siempre o por lo general (ἢ τῶν εἰ ὄντων ἢ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), mientras que la τύχη se refiere a lo que tiene lugar más allá de estas cosas (ἐν τοῖς γιγνομένοις παρὰ ταῦτα), no hay alguna referencia velada o incluso crítica a la posición de Demócrito.

*der Vorsokratiker*<sup>9</sup> Diels y Kranz insertan en caracteres grandes y espaciados el texto transmitido por Estobeo con la evidente intención de mostrar que se trataba de un fragmento atribuible por entero a Demócrito, mientras que las últimas líneas referidas por Dionisio en Eusebio aparecían como una especie de paráfrasis del texto originario de Demócrito. A mi juicio, no es fácil determinar si es así o no. Ahora bien, atendiendo sobre todo a los rasgos léxicos y lingüísticos, el texto transmitido por Estobeo parece, por decirlo de alguna manera, ‘más democriteo’ que el de Dionisio. Al margen de esta cuestión se encuentra el problema de determinar si para Demócrito la fortuna contrasta por naturaleza con la sabiduría (Dionisio) o si este hecho ocurre solo en contadas ocasiones (Estobeo). Si se examina con detenimiento, el texto de Estobeo en absoluto niega que la τύχη pueda entrar en conflicto con la φρόνησις; esto, de hecho, puede suceder, aunque raramente. Sin embargo, Dionisio —como ya he indicado— parece mucho más radical: la τύχη choca φύσει con la φρόνησις dado que, por otra parte, la primera es enemiga de la sabiduría. En consecuencia, Demócrito opinaba que era posible un conflicto entre τύχη y φρόνησις; queda por determinar si la frecuencia (en términos cuantitativos y cualitativos) de esta oposición era más elevada, como afirma Estobeo, o menos. Dado que el fragmento de Estobeo parece contener rasgos democriteos más claros y genuinos, podemos quizá concluir que, aun aceptando la existencia del conflicto efectivo entre τύχη y φρόνησις, para Demócrito este ocurriría en contadas ocasiones, mientras que las más de las veces es la aguda e inteligente mirada del hombre sensato la que consigue contener los eventos de la fortuna. Esto es así no solo porque Demócrito reconozca realmente a la perspicacia del hombre inteligente la capacidad real de limitar y circunstanciar los sucesos del azar, sino también por el hecho de que la fortuna, si se entiende de cierta manera, es esencialmente una especie de quimera, por lo que la τύχη es un εἶδωλον y solo un πρόφασις de la ἀβουλίη de los hombres.

En la filosofía de Demócrito (y en este tema su postura parece ser la misma que la de Leucipo) el azar propiamente dicho, entendido por tanto como la ausencia pura de cualquier tipo de explicación causal, no existe. La infinidad de los mundos y, por tanto, del cosmos se encuentra dominada por la necesidad. Aecio nos transmite uno de los poquísimos fragmentos de Leucipo que formarían parte de su tratado *Sobre el intelecto* (Περὶ νοῦ). De acuerdo con este doxógrafo, en dicha obra Leucipo habría tratado de argumentar en favor de la

<sup>9</sup> Me refiero a la VI edición de la obra: Diels-Kranz 1951-2.

idea según la cual cada cosa es conforme a la necesidad (πάντα κατ' ἀνάγκην) y que esta es (ὑπάρχειν) la εἰμαρμένη. Por tanto, en el Περὶ νοῦ, Leucipo habría sostenido que οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης, esto es, que nada de lo que realmente existe sucede en vano, sino que todo resulta de la razón y de la necesidad<sup>10</sup>. Si hubiéramos conservado más textos, la correcta contextualización de este fragmento aportaría un amplio conocimiento de la filosofía de Leucipo. Aun así, el fragmento de Aecio posee gran interés sobre todo desde la perspectiva de lo que parece ser una especie de 'binomio': λόγος y ἀνάγκη. Por tanto, argumenta Leucipo, nada ocurre en vano; todo se genera a partir de la razón y de la necesidad. Esto significa que en el cosmos de Leucipo no hay lugar para el azar. Incluso la antigua física atomística destierra el azar de su universo y es capaz de justificar el orden y la racionalidad de todo en virtud de la razón y la necesidad que, en consecuencia, rigen la generación de todo<sup>11</sup>. El fragmento de Leucipo no legitima la idea de una ἀνάγκη ciega y casi violenta en sus efectos; se trata, de hecho, de una 'necesidad racional' o de una ἀνάγκη que también es λόγος. Incorpora en sí misma ese elemento racional que predispone todo de forma ordenada. Aquello que ocurre por necesidad se genera también por 'motivos racionales', razón por la cual nada ocurre al azar o desordenadamente.

Con base en las fuentes que conservamos, parece que Demócrito habría definido de manera clara la necesidad a la que se refería Leucipo en su Περὶ νοῦ. Diógenes Laercio nos dice que, de acuerdo con Demócrito, todo se genera por necesidad (πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι), dado que el vórtice es la causa que rige la generación de todo, vórtice que el filósofo de Abdera denomina 'necesidad' (τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἦν ἀνάγκην λέγει).<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Aët. I 25, 4 (Dox. 321 10) = 67 B 2 DK.

<sup>11</sup> Cfr. sobre esta cuestión, Sedley 2011: 145-51.

<sup>12</sup> D.L. IX 45 = 68 A 1 DK; cfr. también Aristot., *Phys.* B 4, 196a24-26 = 68 A 69 DK. En este pasaje, Aristóteles habla de algunos que postulaban como causa de este cielo y de todos los mundos el azar (τὸ αὐτόματον); la referencia se hace con toda probabilidad a los atomistas y en particular a Demócrito. En un lugar bien conocido del libro XXV del Περὶ φύσεως (Laursen 1997: 40 [34.30] Arrighetti), además, Epicuro, refiriéndose muy probablemente a los atomistas y concretamente a Demócrito, los describe como οἱ δ' αἰτιολογήσαντες ἐξ ἀρχῆς ἰκανῶς, a los que, sin embargo, parece reprochar el haber puesto como causa de todo la necesidad y el azar (τὸ τ[ῆ]ν ἀνάγκην καὶ ταὐτόματ[ο]ν πάντα α[ι]τιᾶσθαι). A diferencia de Aristóteles, que se limita a reconocer en τὸ αὐτόματον la causa según los atomistas, Epicuro añade la ἀνάγκη como causa de todo, lo que es más fiel a la posición original de Leucipo y Demócrito, al menos sobre la base de los textos que nos han llegado. Además, Epicuro parece considerar τὸ αὐτόματον y la ἀνάγκη de los atomistas como términos que tienen sustancialmente la misma extensionalidad en su significado. Sobre los problemas textuales y exegéticos de este pasaje epicúreo, *vid.* Masi 2006: 144-52.

Es fácil observar una clara cercanía entre el testimonio de Diógenes y el fragmento de Leucipo que nos ha transmitido Aecio: ambos atomistas sostienen que todo se genera por necesidad, si bien en Leucipo el uso de la preposición ὑπό ('bajo') respecto a κατὰ (según/por) presente en Diógenes señala de manera verosímil un fuerte énfasis del papel de la ἀνάγκη. Por tanto, en Demócrito (y esto podría valer también para Leucipo), la necesidad, entendida como vórtice originario —que proporciona una primera organización a los átomos que se reúnen entre sí<sup>13</sup>—, es la causa (αἰτία) de la generación de todo.

La sólida presencia de la necesidad en el cosmos infinito de Demócrito nos lleva a sostener que, en sustancia, el azar no jugaría en él ningún papel, siempre que por 'azar' entendamos una 'condición' por la que aquello que sucede ocurre sin que se de una causa previa<sup>14</sup>. Decir que para Demócrito todo sucede por necesidad significa en último término afirmar que nada ocurre sin una causa. Desde este punto de vista, si el azar es considerado como causa, también este participa de la necesidad. En definitiva, el azar, entendido como causa, deviene una 'especificación' del más amplio y extenso concepto de necesidad. En este sentido, Demócrito, aunque no distingue claramente entre αὐτόματον y ἀνάγκη (como, por otra parte, también parece confirmar Epicuro)<sup>15</sup>, en un universo que sigue orientado hacia el determinismo, también deja espacio al azar entendido como una causa ciertamente no regular pero que de alguna manera 'ordena' aquellos acontecimientos que podríamos definir como 'espontáneos', los cuales también se producen en un cosmos infinito y atomístico dominado por la necesidad<sup>16</sup>.

Sin entrar en las complejas cuestiones que plantea el problema del determinismo en Demócrito —cuestión que nos alejaría del objetivo que nos hemos fijado en este trabajo, pues, entre otras cosas, requeriría examinar también algunos complicados textos aristotélicos al respecto—, conviene regresar al fragmento de Demócrito del que hemos partido. Quizá ahora quede más claro por qué Demócrito afirma que la τύχης εἶδωλον no es más que el pretexto de la ἀβουλίη o ἀνοίη de los hombres. Estos atribuyen a la misteriosa e incontrola-

<sup>13</sup> Cfr. Simpl., en Aristot. *de caelo* 242.15 = 67 A 14 DK e D.L. IX 31 = 67 A 1 DK. Sobre la relación entre el vórtice y la necesidad cfr. Perilli 1996: 93-7.

<sup>14</sup> Cfr., sin embargo, Simpl., en Aristot. *phys.* 330 14 = 68 A 69 DK. Sobre la importancia de las explicaciones causales en Demócrito, cfr. el famoso pasaje de Dionys., *ap. Eus.*, *PE* XIV 27 4 = 68 B 118 DK.

<sup>15</sup> *Vid. supra* n. 12, pero también Morel 2000: 28 y ss.

<sup>16</sup> Cfr. a este respecto, Morel 1996: 71-2 y, sobre todo, Morel 2005.



ble ‘actividad’ de la *τύχη* todos aquellos sucesos para los que no encuentran la causa. No poder rastrear la causa de un determinado suceso, por oscuro y difícil que sea de identificar, encaja con la ausencia de sentido y la falta de inteligencia. Por esta razón, tal situación solo será remediada por la mirada inteligente del hombre, que, de esta manera, es capaz de encontrar las causas correctas de los acontecimientos y, en consecuencia, guiar y dirigir las cosas de modo correcto.

Ya en sus *Vorsokratiker*, Hermann Diels situaba la *Máxima Capital XVI* de Epicuro dentro del fragmento 119 de Demócrito al que he hecho anteriormente alusión. El estudio de esta máxima es muy útil como punto de partida para comprender la postura de Epicuro y para verificar si (y de qué manera) se distingue de la de Demócrito<sup>17</sup>:

Βραχέα σοφῶ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διώκηκε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικήσει.

El azar tiene poca importancia<sup>18</sup> para el hombre sabio, pues las cosas más grandes e importantes ya han sido prescritas previamente por el razonamiento y el incesante curso del tiempo de la vida las prescribe y las prescribirá<sup>19</sup>.

La postura de Epicuro es clara: el azar no juega un papel ni decisivo ni significativo para el sabio (epicúreo), y no por el hecho de que la *τύχη* no exista, sino porque el mejor ‘antídoto’ de su acción, el *λογισμὸς*, ha prescrito previamente con vistas a lo mejor aquello que es más grande y crucial, y no por un tiempo limitado, sino por todo el curso de la vida. La triple aparición del verbo *διοικέω* acentúa el papel del *λογισμὸς* que cuida, gobierna y administra las cosas más importantes, dirigiéndolas precisamente hacia lo mejor tanto en el presente como en el futuro. En este caso, el *λογισμὸς* (que debe diferenciarse por su papel y función del más específico *ἐπιλογισμὸς*)<sup>20</sup> no posee un significado técnico epistemológico (como sin embargo sí ocurre en otros lugares),<sup>21</sup> sino que, a mi juicio, indica en términos bastante generales la capacidad racional re-

<sup>17</sup> Para una primera aproximación al respecto, cfr. Silvestre 1985: 139-55.

<sup>18</sup> Arrighetti (a mi juicio, acertadamente) no interpreta *βραχέα* en términos temporales. Como apunta Leszl 2009: 380 n. 1134, es obvio que, si *βραχέα* tuviera una acepción temporal, el paralelismo con el fragmento de Demócrito no resultaría tan convincente.

<sup>19</sup> Epic., *RS XVI* (trad. Arrighetti, modificada).

<sup>20</sup> Al respecto, *vid.* Schofield 1996.

<sup>21</sup> Cfr. Epic., *Hrdt.* 39.

conocida al ser humano o, más concretamente, al sabio<sup>22</sup>, quien, entre los hombres, es el único capaz de situar correctamente en cada momento qué cosas son las más importantes.<sup>23</sup> Como muestra la *Epístola a Meneceo* (132), el λογισμός, calificado significativamente por el νήφων, es esencialmente el simple cálculo racional<sup>24</sup> que sopesa, mide e investiga las causas de toda elección y de todo rechazo fundado sobre la base del placer, que es la ausencia de dolor en el cuerpo y en el alma (*Men.* 131)<sup>25</sup>. El placer valora las ventajas y los inconvenientes de cada una de nuestras acciones. Por ello, si su papel no coincide, al menos es bastante parecido al de la φρόνησις, que Epicuro considera el supremo y máspreciado bien de la filosofía misma<sup>26</sup>. De esta manera, el poder de la τύχη se encuentra en gran medida debilitado. Frente al λογισμός del sabio, aquella pierde su ‘eficacia’ justamente porque no puede prescribir las cosas a su antojo. Por el contrario, el sabio, reforzado por su facultad racional, esto es, por su capacidad de aplicar la razón a las cosas y a los sucesos, sabe y sabrá organizarlos, ya que no sufre la menor turbación derivada de estas cosas. Esta postura se argumenta de manera más amplia y detallada en la sección final de la *Epístola a Meneceo*, la cual presenta graves problemas textuales largamente debatidos por los intérpretes. Por esta razón, dividiré el texto en dos secciones distintas: la primera se refiere a la parte final del § 133 (la que plantea más problemas textuales), la segunda el § 134 y el inicio del § 135. Como punto de partida, presento a continuación el texto griego de la parte final del § 133 de la carta, tal y como queda establecido por la reciente edición de las *Vidas* de Diógenes Laercio en la edición de Tiziano Dorandi, a cuyo abundante y detallado aparato crítico remito para los detalles del estado del texto<sup>27</sup>:

τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἰαγγέλλοντος, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης,  
ἃ δὲ παρ’ ἡμῶν, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄσταντον

<sup>22</sup> O, en todo caso, a quien siga los preceptos de Epicuro. No creo que en este caso el concepto epicúreo de ‘sabio’ deba entenderse necesariamente en los términos rigoristas y casi míticos del σοφός estoico.

<sup>23</sup> Epicuro parece usar λογισμός en un sentido más bien genérico en *Hrdt.* 75-76; cfr. también la presencia de este término (por su carácter, probablemente epicúreo) en Porph., *ad Marcell.* 29 = 485 Us.

<sup>24</sup> Cfr. al respecto Erler 2010.

<sup>25</sup> Sobre la doctrina epicúrea del placer y de la felicidad, me remito a Konstan 2012.

<sup>26</sup> Cfr. al respecto De Sanctis 2010.

<sup>27</sup> Cfr. Dorandi 2013: 811. Téngase en cuenta que el objetivo de Dorandi es editar el texto del manuscrito de Epicuro tal y como Diógenes Laercio lo habría tenido entre las manos. Sobre este criterio metodológico, *vid.* Dorandi 2010.

ὄρᾶν, τὸ δὲ παρ' ἡμῶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν.

La conclusión del § 133 de la *Epístola a Menecio* está corrompida. La parte corrompida —probablemente muy antigua, pues al parecer ya está presente en la copia de Epicuro consultada y transmitida por Diógenes Laercio— debería situarse, como indican las cruces, al nivel de ἰσχυροῦς. Es bastante probable que exista una laguna, como muestra la presencia de dos ἄ δέ que permiten suponer la pérdida de un ἄ μὲν. Sin descender demasiado a los detalles de tan *vexatissima quaestio*, lo que nos alejaría demasiado del objetivo principal de este trabajo, citaré, de entre las distintas versiones presentadas para subsanar el fragmento corrompido, solo aquellas que me parecen más relevantes y que a mi juicio resultan más verosímiles.

Peter von der Muehll<sup>28</sup> consideraba que todo lo que iba desde πέφυκεν sería probablemente un escolio. Por contra, Hermann Usener<sup>29</sup> no introducía cruces en el texto, que presentaba así: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἰμαρμένην καὶ μᾶλλον ἄ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι λέγοντος>. Si consideramos válido el texto de Usener, la traducción sería la siguiente: «él [*scil.* el sabio epicúreo] se ríe del destino, presentado por algunos como soberano absoluto de todas las cosas y dice más bien que ciertas cosas suceden por necesidad [...]»<sup>30</sup>. La propuesta de Usener fue acogida con algunas modificaciones importantes por Anthony A. Long y David N. Sedley<sup>31</sup>, quienes leen: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἂν γελῶντος <εἰμαρμένη, ἀλλ' ἄ μὲν κατ' ἀνάγκην ὄντα συνορῶντος> y traducen «[the man who]...would deride the <fate> which some introduce as overlord of everything, <but sees that some things are necessitated>»<sup>32</sup>. Más compleja (y quizá difícil de aceptar) es la versión integradora de Ettore Bignone<sup>33</sup>, quien, tras distintas propuestas descritas en nota, traducía un texto que en griego debería sonar así: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἀγγέλλοντος <κενὸν ὄνομα εἶναι, ἣν γ' εἰμαρμένην ἢ καὶ μοίραν καλοῦσιν; σοφὸς γὰρ ὁ

<sup>28</sup> Von der Muehll 1922: 49 (ap.).

<sup>29</sup> Cfr. Usener 1887: 65; téngase en cuenta el hecho de que Usener proponía esta conjetura presumiendo la pérdida de una frase por *saut du même au même*.

<sup>30</sup> Trad. mía. Sigue a Usener Isnardi Parente 1983: 202 (véase también la n. 3, así como Maso 2008: 122 n. 5 para otras propuestas, en concreto las de Cyril Bailey y de Carlo Diano).

<sup>31</sup> Cfr. Long-Sedley 1987: II, 104.

<sup>32</sup> Cfr. Long-Sedley 1987: I, 102.

<sup>33</sup> Cfr. Bignone 1920: 50-51 e n. 5.

τὴν μὲν τῶν γινομένων κυριωτάτην αἰτίαν παρ' ἡμᾶς τιθέμενος – ὧν ἂ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνονται>. El estudioso ofrece la siguiente traducción: «y ese poder que algunos consideran señor supremo del mundo proclama <nombre vano y sin sujeto es el destino o hado? Y sabio es quien establece en nosotros la causa principal de los sucesos —algunos de los cuales ocurren> por necesidad». Por su parte, Graziano Arrighetti<sup>34</sup> propone este texto: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἀγγέλλοντος... <ὧν ἂ μὲν κατ' ἀνάγκην ἐστίν> y, en consecuencia, traduce: «Y que ese poder que algunos acogen como soberano absoluto de todas las cosas proclama... de las que algunas cosas suceden por necesidad.» Finalmente, Miroslav Marcovich, de forma similar a Arrighetti, aunque añadiendo como Usener εἰμαρμένην, escribe: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἀγγέλλοντος <εἰμαρμένην...; ... ὧν ἂ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνεται.> En consecuencia, traduce: «él [*scil.* el sabio epicúreo] anuncia/proclama que el <destino> que algunos designan como el soberano absoluto de todas las cosas <...?>... de las cuales algunas ocurren por necesidad>.»<sup>35</sup>

Los §§ 134 y 135 no presentan problemas textuales tan delicados como los que acabamos de exponer. Pongo el texto en nota y, a continuación, la traducción de Arrighetti, que modifiqué levemente:

[134] Pues era mejor creer en los mitos sobre los dioses que ser esclavo del destino de los físicos: aquellos sugerían la esperanza de aplacar a los dioses por medio de honores; este, por su parte, la implacable necesidad. Y respecto a la fortuna, no la estima ni una divinidad, como hacen las multitudes —dado que el dios no hace nada sin orden y armonía— ni un principio causal ajeno a cualquier fundamento de realidad, pues no creen que ofrezca a los hombres bienes y males que determinen la vida feliz, sino solo que los principios de grandes bienes y males provengan de ella. [135] Porque piensa que es mejor ser sabiamente desafortunado que neciamente afortunado: pues es preferible que en nuestras acciones el consejo sabio no sea recompensado por la fortuna, a que el consejo necio sea coronado por ella.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Cfr. Arrighetti 1973: 114-17.

<sup>35</sup> Cfr. Marcovich 1999: 798 (trad. mía).

<sup>36</sup> [134] ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην· τὴν δὲ τύχην οὕτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνων —οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῶ πράττεται— οὕτε ἀβέβαιον αἰτίαν, <οὐκ> οἶεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἄνθρωπος δίδοσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι· [135]

La correcta comprensión del contenido de los §§ 134 y 135 depende del apartado final del § 133. Se puede intuir que las distintas propuestas de integración dan lugar a interpretaciones igualmente diferentes. Me parece que la formulada por Usener es la que más acierta<sup>37</sup>, porque además se revela como una de las más ‘económicas’ y ‘eficaces’ desde el punto de vista de la exégesis histórico-filosófica, aunque Usener corrige la palabra ἀγγέλλοντος de los manuscritos B (*Neapolitanus* III B 29, saec. XII) y F (*Laurentianus* 69.13, saec. XIII) por διαγελῶντος<sup>38</sup>: τὴν δὲ ὑπὸ τινων δεσπότην εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἰμαρμένην καὶ μᾶλλον ἢ μὲν κατ’ἀνάγκην γίνεσθαι λέγοντος>. En consecuencia, el sentido general del pasaje en cuestión sería el siguiente: el sabio epicúreo se ríe de la εἰμαρμένη que algunos introducen (probable referencia democriteana) como soberana absoluta de todas las cosas. En esencia, pues, para el epicúreo el destino no existe,<sup>39</sup> es decir, no hay una εἰμαρμένη que dirija y organice todas las cosas. Si no fuera así, el epicureísmo sería una filosofía estrictamente determinista. Más bien, debemos creer que algunas cosas ocurren por necesidad (ἢ μὲν κατ’ἀνάγκην), otras (dependen) por azar (ἢ δὲ ἀπὸ τύχης), y otras dependen de nosotros (ἢ δὲ παρ’ ἡμᾶς). Esto no es en absoluto incoherente con la posición más general de Epicuro. De hecho, se podría pensar que es un poco absurdo que Epicuro admita que algunos acontecimientos ocurran κατ’ἀνάγκην.<sup>40</sup> Sin embargo, el filósofo no lo niega en absoluto, es decir, no excluye la posibilidad de sucesos necesarios en forma de hechos y acontecimientos que siguen la cadena ‘normal’ de causas y efectos. Lo que realmente se rechaza es la existencia de una εἰμαρμένη que todo lo puede, que todo lo supervisa: una εἰμαρμένη de este tipo haría que todo estuviera completamente

---

κρείττον εἶναι νομίζει εὐλογίστεως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστεως εὐτυχεῖν· βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθὲν <μὴ ὀρθωθῆναι ἢ τὸ μὴ καλῶς κριθὲν> ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.

<sup>37</sup> Pace Bignone 1920: 50 n. 5, en la que se dice que en el supuesto de seguirse la *lectio* de Usener, se atribuiría a Epicuro «una forma [sofística] de razonar».

<sup>38</sup> Lo que en cualquier caso podría no significar nada, puesto que, como he recordado anteriormente, es bastante probable que la copia de Epicuro que contenía la *Epístola a Meneceo* transmitida por Diógenes Laercio estuviera ya corrompida. Para la datación de los manuscritos, *vid.* Dorandi 2013: 60, así como 811 (ap.) para el estado del texto que se analiza.

<sup>39</sup> En este sentido iría la traducción de Morel 2011: 102: «Il proclame d’autre part que <le destin>, que certains présentent comme le maître de toutes choses, <ne l’est pas. [...]>».

<sup>40</sup> Por este motivo, se puede hablar en Epicuro de ‘buen uso de la necesidad’, como sostiene Pierre-Marie Morel en el trabajo que recogido en esta misma obra [Morel, P. M. (2013). «Epicuro e la desacralizzazione della necessità». F. G. Masi, S. Maso (eds.). *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, 159–75] Cfr., por otro lado, Epic., *SV* 40, Aët. I 29, 5 (*Dox.* p. 326 3) = 375 Usener = [189] Arrighetti, así como Maso 2008: 121–24.

determinado y, por tanto, la distinción de la *Epístola a Meneceo* entre lo que sucede por necesidad, por azar y lo que depende de nosotros sería completamente inútil y sin sentido.

Sin embargo, el sabio epicúreo admite esta triple ‘declinación’ de los eventos, aunque al mismo tiempo le reconoce una especie de jerarquía. En realidad, es perfectamente consciente de que la necesidad es irresponsable (*ἀνυπεύθυνον*) y la suerte, inestable (*ἄστατον*), mientras que lo que depende de nosotros es libre o, por decirlo literalmente, ‘sin dueño’ (*ἄδέσποτον*), por lo que se lo puede reprochar o alabar. Aquello que es *παρ’ ἡμᾶς* es, en consecuencia, ‘sin dueño’ porque se tiene a sí mismo como único ‘dueño’: en otras palabras, nosotros somos la causa responsable de lo que es *παρ’ ἡμᾶς*<sup>41</sup>. Por ello, como el mismo Epicuro reitera en un célebre pasaje del Libro XXV del *Περὶ φύσεως*<sup>42</sup>, el elogio, la culpa y la crítica resultan ‘prácticas’ sociales claras y perfectamente posibles. Elogiar o criticar a un individuo por la realización de ciertas acciones que sin embargo no dependen de él no tendría ningún sentido. A mi juicio, desde el momento en que el *παρ’ ἡμᾶς* es aquello verdaderamente ‘libre’ porque carece de ‘dueño’, no resulta arriesgado sostener que aquello que depende de nosotros puede depender del *λογισμός*, esa capacidad racional que, como puede leerse en la *Máxima Capital XVI*, prescribe anticipadamente las cosas más importantes en cada momento a pesar de los golpes asestados por el poder de la *τύχη*. Por tanto, no cabe duda del verdadero ‘énfasis’ por parte de Epicuro de lo que es *παρ’ ἡμᾶς* como ámbito ciertamente privilegiado y efectivo en comparación con lo que ocurre por necesidad o azar.

Sobre la base de esta ineludible premisa, es posible comprender los argumentos que siguen. Epicuro está firmemente convencido de su preferencia por los mitos divinos al destino de los físicos, tras lo cual creo que hay una referencia más o menos velada a Demócrito y su hueste. Los mitos de los dioses son menos inquietantes que el destino de los físicos precisamente porque son menos ineludibles; cierto es que en los mitos existe (al menos) la esperanza de apaciguar los sentimientos airados de los dioses mediante ofrendas, mientras que, en el caso del destino, su inexorabilidad no deja ninguna salida. Todo, en efecto, ha estado y estará siempre determinado: en un universo así, en el que prevalece la más implacable necesidad, no tendría cabida un concepto de ‘liber-

<sup>41</sup> Esta es, en último término, la interpretación *causative one-sided* de la expresión *παρ’ ἡμᾶς* propuesta (a mi juicio, de manera compartida) por Bobzien 2000: 293-8. Cfr. también Bobzien 1998: 283-5.

<sup>42</sup> *Epic., nat.* XXV, Laursen 1997: 35 ([34.27] Arrighetti).

tad' como el epicúreo, vinculado a la autodeterminación<sup>43</sup>. Sin embargo, esto no significa que el sabio epicúreo no crea en la acción de la *τύχη* y en su eficacia causal; evidentemente, se tratará de comprobar si dicha eficacia es fundada y permanente o no.

Epicuro no considera a *τύχη* una divinidad, como cree la mayor parte de los hombres, pues la divinidad no realiza nada *ἀτάκτως*, es decir, de forma desordenada. Con ello, se posiciona conscientemente en contra de la interpretación propia del periodo helenístico donde el culto a *Τύχη* era muy influyente e importante. De este posicionamiento se derivan dos aspectos relevantes: por un lado, se considera a la divinidad como un ser que no puede realizar nada que no sea ordenado y armonioso; y al destino, como una realidad que actúa confusamente y, por tanto, sin orden, esto es, sin ese orden que, por el contrario, proporciona el *λογισμός*. Además, no es necesario considerar al destino como una *ἀβέβαιος αἰτία*, es decir, una causa sin verdadera solidez ni fundamento. Tampoco en este punto hay acuerdo entre los intérpretes, principalmente por motivos textuales. Sin entrar en demasiados detalles, dado que *ἀβέβαιον* está presente en el arquetipo tardoantiguo de la tradición de Diógenes Laercio, Heinrich Lewy<sup>44</sup> propuso leer, en una nota publicada en 1892, *βέβαιον* en lugar de *ἀβέβαιον*, ya que no estaba dispuesto a creer que Epicuro pudiera negar que *τύχη* fuera un *ἀβέβαιος αἰτία* de la *μακαρίως ζῆν*. A decir verdad, la propuesta de Lewy no ha tenido éxito entre los intérpretes posteriores, y probablemente con razón, pues Epicuro, por un lado, excluye que el destino sea una divinidad, si bien al mismo tiempo está dispuesto a admitir que es una causa *ἀβέβαιος*<sup>45</sup>. La cuestión es entender cuál es el significado de este adjetivo. Bignone traducía *ἀβέβαιος αἰτία* como 'causa inconstante' para inmediatamente después añadir <μείζιστων ἀγαθῶν ἢ κακῶν>, por lo que traducía «[causa inconstante] de los mayores bienes o males». Bignone se veía obligado a este añadido porque, en caso contrario, «carecería de sentido, dado que el hecho de no ser *simplemente* la fortuna una *causa inconstante* (*ἀβέβαιον αἰτίαν*) no se probaría por lo que sigue, es decir, que de la suerte no proviene el bien y el mal relevante para la felicidad, sino que solo se ponen bajo su influencia los *principios* de grandes bienes y males». Por el contrario, si la fortuna fuera una causa constante, de ella provendría

<sup>43</sup> Y, en consecuencia, a la posibilidad de ser «effective agents» (O'Keefe 2010: 78).

<sup>44</sup> Cfr. Lewy 1892: 765.

<sup>45</sup> De acuerdo con Stob., *ecl.* II 9 5 (= 68 B 176 DK), Demócrito consideraba la *μεγαλόδορος* pero *βέβαιος*, a diferencia de la *φύσις* que, sin embargo, considera *αὐτάρκης*.

el supremo bien o el supremo mal, perdurables para toda la vida. El argumento solo funciona si determinamos, como hemos hecho, el valor de los efectos de esta causa inconstante». <sup>46</sup> El mismo tipo de exigencia parece presentar Marcovich <sup>47</sup> quien, de hecho, ‘post C. Bailey’, <sup>48</sup> según leemos en el aparato crítico, añade un <πάντων> entre ἀβέβαιον y αἰτίαν: si seguimos el texto establecido por Marcovich, Epicuro sostendría que no hay que creer que el destino sea una divinidad y tampoco hay que excluir que sea una causa inconstante de todo.

Considero que no son necesarios los añadidos de Bignone y de Marcovich. Arrigheti acierta cuando traduce ἀβέβαιον αἰτίαν por ‘principio causal sin ningún fundamento de realidad’. Epicuro defendería sustancialmente que no es posible afirmar que la suerte sea una causa inexistente, irreal. Este es precisamente el dato más relevante y significativo que ha de tenerse en cuenta y que quizá se malinterpreta o se deja de lado por los intérpretes, muy probablemente a causa de los importantes problemas textuales de los párrafos de la *Epístola a Meneceo* en cuestión. Como atestigua claramente la *Máxima Capital XVI*, incluso en el epicureísmo hallamos un lugar, un margen (por limitado que sea) para la τύχη, la cual, obviamente, aunque conserve su eficacia causal (una eficacia que es ciertamente *sui generis*) <sup>49</sup> no es por ello una divinidad <sup>50</sup>. En consecuencia, la τύχη posee una cierta eficacia causal que, sin embargo, se encuentra limitada y circunscrita por la acción dictada por el λογισμός del sabio epicúreo. Por ello, continúa Epicuro, la suerte no es la causa determinante de la vida feliz (τὸ μακαρίως ζῆν), esa que viven los dioses: la suerte no proporciona a los hombres los bienes y los males decisivos para poder vivir μακαρίως. La acción de la suerte se limita a determinar (aunque evidentemente no siempre, en cada caso y con la misma intensidad) o, más en concreto, a influir solo sobre los principios de los grandes bienes y males (ἀρχὰς μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν). Esto significa que la suerte es, por así decir, ‘activa’ cuando se trata de ‘incoar’ grandes bienes o males que, sin embargo, no encuentran en la τύχη una causa constante y decisiva. Epicuro delimita la causalidad de la τύχη úni-

<sup>46</sup> Cfr. Bignone 1920: 51 n. 3; cfr. también las notas de Isnardi Parente 1983: 203 n. 1.

<sup>47</sup> Cfr. Marcovich 1999: 799.

<sup>48</sup> Cfr. Bailey 1926: 90 (§ 134 6) e 342.

<sup>49</sup> Con razón Long 2006<sup>a</sup>: 162 señala cómo el atributo βέβαιος hace que la αἰτία en cuestión pueda ser difícilmente considerada «a genuine cause at all».

<sup>50</sup> Cfr. Morel 2011: 155 n. 34. De distinta opinión es, por ejemplo, Kechagia 2011: 64, para la que «Now according to Epicurean theory chance should be thought of as neither a divine nor a causal power in human life».



camente a los principios de grandes bienes o males, y podría suceder que estos contribuyan a alcanzar la felicidad, pero ello no constituye la ‘regla’. Por tal motivo, Epicuro reitera que la *τύχη* no puede proporcionar bienes y males que puedan determinar la vida feliz: si así fuera, el campo de la acción humana sería sumamente reducido, si no totalmente nulo.

Se recordará que el fragmento 119 DK de Demócrito en la versión de Dionisio<sup>51</sup> concluía resaltando el error que cometen los hombres: «ya que no celebran la sabiduría como favorable a la fortuna (*εὐτυχῆ τὴν φρόνησιν*), sino la fortuna como eminentemente sabia (*ἐμφρονεστάτην [...] τὴν τύχην*).» El comienzo del § 135 de la *Epístola a Meneceo* parece ir en la misma dirección que el fragmento de Demócrito.<sup>52</sup> De acuerdo con Epicuro, dada la inconsistencia y la inestabilidad de la suerte, resulta preferible (*κρεῖττον*) ser sabiamente desafortunado (*εὐλογίστεως ἀτυχεῖν*) a ser neciamente afortunado (*ἢ ἀλογίστεως εὐτυχεῖν*), mientras que, para Demócrito, los hombres, debido a su elevada insensatez, celebran el azar como máximamente sabio y la *φρόνησις* como afortunada. Epicuro dejó claro de manera bastante lúcida que la suerte no podría ser considerada una divinidad porque su actividad es *ἀτάκτως*; por ello no es posible que la *τύχη* posea regularidad y constancia hasta el punto de determinar en cada caso la felicidad y la obtención de la imperturbabilidad. En otros términos, Epicuro sitúa sin la menor duda el *λογισμός* por encima de la *τύχη* en la gestión de la vida, llegando a decir que es mejor ser desafortunado, aunque (positivamente) sabio, que afortunado pero *ἀλογίστεως*: el *λογισμός* y no la *τύχη*, es el que permite regular de manera constante los sucesos con orden y sensatez, resistiendo así a los eventuales ‘golpes’, inestables y cambiantes, de la fortuna. Por lo demás, a nivel de la acción (*ἐν ταῖς πράξεσι*), es preferible que lo que se decide de manera razonada no se concluya por obra de la fortuna a que suceda lo contrario. De hecho, puede darse que la suerte lleve a buen fin un proyecto realizado con buen juicio, pero esto no tiene por qué suceder siempre. Por ello, es preferible que un propósito, un juicio formulado gracias al auxilio de la razón sea desafortunado a que se concluya por obra de la ‘fluctuante’ *τύχη*, que, tal y como atestigua un pasaje del denominado *Tratado ético epicúreo* (*PHerc.* 346),<sup>53</sup> los sabios epicúreos parecen devaluar y considerar *οὐ προσδοκητή* (col. II 13), esto es, literalmente ‘no esperada’, por su carácter inestable y cambiante.

<sup>51</sup> Véase *supra*, 178-9.

<sup>52</sup> Cfr. también Stob., *eccl.* III 4 71 e III 5 26 = 68 B 197 e 210 DK.

<sup>53</sup> La edición de referencia sigue siendo la de Capasso 1982.

La posición de Epicuro sobre la eficacia causal (restringida) de la *τύχη* y sobre la acción del *λογισμός* es confirmada por los epicúreos posteriores, tanto por los de la primera generación como por los más alejados cronológicamente del Maestro. Por razones de espacio, no puedo abordar de manera exhaustiva toda la tradición epicúrea al respecto; trataré solo brevemente aquellos epicúreos que me parecen más relevantes para el tema aquí examinado.

Es sabido que las llamadas *Sentencias vaticanas* no contienen únicamente máximas de Epicuro. De hecho, algunas pueden atribuirse a Metrodoro. Es el caso de la *Sentencia vaticana* 47, que Alfred Körte, en su edición, ha situado con razón bajo el fragmento 49 teniendo en cuenta dos textos: uno de Plutarco (*de tranquill. an.* 18 p. 476C) y otro de Cicerón (*Tusc.* V 9 27):

Te he prevenido (*προκατείλημμαι*), oh fortuna, y te he privado de toda escapatoria. Ni ante ti ni ante ninguna circunstancia (*περιστάσει*) nos rendiremos jamás: pero cuando una necesidad ineludible (*τὸ χρεῶν*) nos exija marcharnos, nos iremos escupiendo (*προσπύσαντες*) fuertemente sobre la vida y sobre los que neciamente<sup>54</sup> se aferran a ella, proclamando con un hermoso peán<sup>55</sup> lo bien que hemos vivido<sup>56</sup>.

Es indudable que la máxima de Metrodoro, rica en alusiones lexicales y rasgos lingüísticos propios de la prosa de Epicuro<sup>57</sup>, evidencia un enorme desprecio por la volubilidad de la fortuna y, en consecuencia, por lo que esta genera. También debió de notar este vigoroso ‘espíritu’ Cicerón, quien, en las *Tusculanae*, después de resumir la *Máxima capital XVI* de Epicuro (*fortunam exiguam intervenire sapienti*), se apresta a reconocer que la frase de Metrodoro *Occupavi te [...] Fortuna, atque cepi, omnisque aditus tuos interclusi, ut ad me adspirare non posses* expresa el mismo concepto que la epicúrea, aunque *melioribus verbis*. Los acontecimientos cambiantes no deben llevarnos a sobrevalorar la adhesión a la vida, ya que necesariamente tendremos que abandonarla en un momento u otro. Con la máxima de Metrodoro puede relacionarse otra frase transmitida por el Pseudo-Máximo Confesor:

<sup>54</sup> Se lee aquí *περιπλεκομένοις* (Usener) en lugar del engañoso *περιπλαττομένοις*; cfr. Isnardi Parente 1983: 532 n. 1. De manera distinta lee Bignone 1920: 156 n. 5.

<sup>55</sup> Sobre el tema de la composición de un peán al final de la vida, *vid.* también Diog. Oen., 3 II 12-III 1 Smith. 56 *Sent. Vát.* 47 = 49 Körte.

<sup>56</sup> *Sent. Vát.* 47 = 49 Körte.

<sup>57</sup> Cfr. la frecuencia *προσπύω* de (escupir) en Stob., *ecl.* XVII 34 (= 181 Us.), Athen., *deipn.* XII 547a y Plutarch., *adv. Col.* 30 1124E (= 512 Us.).

De Metrodoro: no pretendas (μὴ ζήτει) que las cosas que acaecen sucedan como tú quisieras (γίνεσθαι τὰ γινόμενα ὡς θέλεις), sino que trata de aceptarlas tal y como suceden<sup>58</sup>.

El desprecio por τύχη se encuentra íntimamente ligado a la voluntad y a la reflexión: lamentarse de que las cosas no sucedan de la manera en que queremos, dice Metrodoro, es propio de insensatos. Lo importante es querer que ocurra lo que tenga que ocurrir, de manera que la fortuna no pueda sorprendernos con toda su inestabilidad.

Encontramos una postura similar en Hermarco, como lo atestigua un pasaje del *De Oeconomia* de Filodemo:

Para ser más exactos, compartir con los amigos y con los que no son indignos de nosotros le parece a algunos una privación y una disminución de la riqueza; pero cuidar de tales hombres es para Hermarco una posesión más útil que (ocuparse) de los campos y un tesoro más seguro frente a la fortuna (πρὸς τὴν τύχην ἀσφαλέστατοι θησαυροί)<sup>59</sup>.

La amistad es probablemente uno de los medios preferentes para obtener riqueza (evidentemente, por no considerarse en términos de desmesura y de avidez)<sup>60</sup> y para conservarla. Compartir la propia riqueza con los amigos no constituye una disminución o un riesgo para dicha riqueza sino, más bien, una posesión segura πρὸς τὴν τύχην. La postura de Hermarco se inscribe en el más amplio tema (genuinamente) epicúreo de la ἀσφάλεια φιλίας, tal y como se ejemplifica en la *Máxima capital* XXVIII. No solo en el ámbito de la riqueza, sino más en general en el de la vida, la seguridad de la amistad, esto es, poder contar con amigos supone un remedio excelente contra los golpes de la fortuna que actúa de modo (parcialmente) incontrolado sobre nuestra existencia, como el mismo Hermarco reconoce de manera indirecta.

Quizá uno de los casos más interesantes para confirmar de una manera especialmente clara y directa la importancia de la problemática de la relación entre τύχη y λογισμός en el seno del epicureísmo sea el escrito de Colotes *Contra el Eutidemo de Platón*, conservado en *PHerc.* 1032, cuyos restos textuales

<sup>58</sup> Ps.-Max. Conf. *Loci Communes* 71.27/42.21 Ihm p. 1049 = 50 Köerte.

<sup>59</sup> Philod. vit. IX (*PHerc.* 1424) coll. XXIV 41-XXV 4, 68 Jensen = 45 Longo Auricchio.

<sup>60</sup> Cfr. Epic., *SV* 43, así como, sobre este tema, Spinelli 1996. *Vid.* también Tsouna 2012, xxx-xxxvii.

pueden leerse aún en la edición de Wilhelm Crönert<sup>61</sup>. En una parte de esta obra, Colotes criticaba la relación entre εὐτυχία y σοφία establecida por Sócrates y su joven interlocutor Clinias en el *Eutidemo* (278e-281e). Sin entrar en los detalles de la exposición platónica en el contexto de la educación de la juventud y de la exhortación a la filosofía, el problema básico es el del ‘hallarse bien’, del εὖ πράττειν, tanto en su significado pasivo (estar/sentirse bien) como en su significado activo (actuar/hacer bien). Para lograr este ‘hallarse bien’ es necesario utilizar bienes entre los que Sócrates enumera algunas cualidades morales a las que añade la σοφία presentada en un primer momento como distinta de la εὐτυχία o ‘éxito’. Sin embargo, en una fase posterior, Sócrates convence a Clinias de la existencia de una identidad sustancial entre σοφία y εὐτυχία, aunque luego llega a la conclusión de que «si la sabiduría está presente, aquel que la posee no tiene ninguna necesidad de contar también con el éxito»<sup>62</sup> (280b), por lo que la identidad entre σοφία y εὐτυχία desaparece. Lo interesante es que cuando Sócrates propone la equivalencia entre σοφία y εὐτυχία, Clinias se sorprende porque no comprende los motivos de esta identidad, la misma que Colotes critica en su escrito. Es bastante probable que Platón juegue con el doble valor de εὐτυχία<sup>63</sup>: por un lado, la εὐτυχία indica el éxito en el sentido de ‘buena fortuna’, que puede obtenerse con independencia de la propia acción, precisamente por suerte, y es por este motivo que Clinias se sorprende. De hecho, bajo esta acepción, la εὐτυχία y la σοφία no tendrían nada que ver. Por otro, la εὐτυχία, entendida como éxito que se obtiene por medio de una acción justa y reflexionada se halla directamente conectada con lo εὖ πράττειν<sup>64</sup>. En consecuencia: digamos que, en el diálogo, la identidad entre εὐτυχία y σοφία es para Sócrates solo ‘provisional’; no obstante lo cual, Colotes, refiriéndose al pasaje platónico (T. III p. 7a 1-6), dirige su crítica a la equivalencia entre εὐτυχία y σοφία. En efecto, Colotes no solo parece contraponer τὰ μετὰ λογισμοῦ a lo

<sup>61</sup> Sobre este texto de Colotes, *vid.* Concolino Mancini 1976: 64-66; Alesse 2003: 105-06, y, en especial, Kechagia 2011: 62-68. Más en general, véase Corti 2014.

<sup>62</sup> Trad. Declava Caizzi.

<sup>63</sup> Cfr. al respecto las útiles observaciones de Declava Caizzi 1996: 53-4.

<sup>64</sup> Es probable que cuando Aristóteles se ocupa de la diferencia entre azar y fortuna en *Phys.* B 6 (197b1-13) y afirma que la fortuna (τύχη) se refiere a τὰ πρακτά haya tenido en mente estos pasajes del *Eutidemo*. De hecho, Aristóteles es de la opinión de que la τύχη se refiere al ámbito del εὐτυχήσαι o, en sentido amplio, de la πράξις. Prueba de ello sería el hecho de que el éxito es idéntico a la felicidad o está cerca de ella, por lo que la felicidad es una cierta acción (ταῦτόν εἶναι τῇ εὐδαιμονία ἢ εὐτυχία ἢ ἐγγύς) y, por tanto, un actuar bien (ἢ δ' εὐδαιμονία πράξις τις· εὐπραξία γάρ). En consecuencia, concluye Aristóteles, ὥσθ' ὀπόσοις μὴ ἐνδέχεται πράξαι, οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης τι ποιῆσαι, «aquellos que no pueden actuar no pueden tampoco hacer nada fortuitamente».

que es ἀπὸ ταῦτομάτου, sino que sostiene que la felicidad de la vida se deriva de reflexionar (βουλευέσθαι) correcta y útilmente (ὀρθῶς καὶ χρησίμως; T. V p. 9c 3-7) sobre las cosas y, por tanto, de la genuina actividad que desarrolla el agente<sup>65</sup>. En último término, por tanto, Colotes parece reivindicar, contra la ascunción socrático-platónica, la acepción evidente del término εὐτυχία y destacar, de acuerdo con la originaria posición de Epicuro, que, en verdad, la sabiduría no puede adquirirse gracias al azar<sup>66</sup> (es significativo que Colotes hable de ταῦτόματον más que de τύχη)<sup>67</sup>, sino en virtud del uso y la aplicación del λογισμὸς indispensable para la obtención de esa εὐδαιμονία que es el fin de la filosofía epicúrea.

Como una confirmación más de que el tema que nos ocupa era realmente significativo, no sorprenderá que, dentro de unos límites espaciales y cronológicos bastante alejados de la escuela madre de Atenas, en uno de los fragmentos líticos de Enoanda, quizá perteneciente a la *Carta a Dionisio (ζῆγ a Caro?)*, Diógenes no solo cita casi exactamente (o al menos con respecto a cómo lo transmite Diog. Laert. X 144) la *Máxima capital* XVI, sino que discute en términos particularmente claros y eficaces la relación entre τύχη y λογισμὸς. Merece la pena citar íntegramente el texto del fr. 71 y la traducción del editor Martin Ferguson Smith:

I [ἡμεῖν δὲ δὴ]  
 γαται συναντᾶν ἢ τύχη  
 καὶ κακῶς ποιεῖν, ἀλλὰ  
 σπανίως· οὐ γὰρ ὕλην ἔ-  
 χει, καθάπερ τὸ πῦρ, ἦς                    5

ἐπιλάβηται. πρὸς ταῦτα  
 [ο]ὔν Ἐπίκουρος ἀπιδὼν  
 [ὄλ]ην μὲν ἀπὸ τῶν πρα-

<sup>65</sup> Sobre la conexión que está ya en Demócrito entre sabiduría y (buena) deliberación, cfr. *Etym. Orion*. p. 153 5 (= 68 B 2 DK).

<sup>66</sup> Cfr. a este respecto el testimonio (que conservaría material epicúreo) de Porfirio (*ad Marcell.* 30 = 489 Us.) por el cual σοφία δὲ καὶ ἐπιστήμη οὐδαμῶς τύχης κοινωνεῖ.

<sup>67</sup> También en el fr. 71 Smith (*vid. infra*), Diógenes de Enoanda habla de ταῦτόματον (II 3-4), aunque alternando este término con τύχη. La presencia de ταῦτόματον en Colotes y en Diógenes no puede no remitir al imprescindible tratamiento aristotélico de la cuestión en los capítulos 4-6 de *Phys. B*. Téngase presente, además, que Aristóteles, aun admitiendo que azar y fortuna existen (196b 10-17), niega que τύχη y αὐτόματον sean idénticos, dado que el azar posee mayor amplitud que la fortuna (197a 36-b1). Para un reciente análisis de conjunto sobre el tratamiento aristotélico de azar y fortuna, *vid. Masi* 2013: 128-40.

γμάτων ἄραι τὴν τύχην  
οὐκ ἠθέλησεν (ἰταμόν) 10

γὰρ ἦν καὶ οὐ φιλοσόφου  
σεμνότητος οὕτω φα-  
νεροῦ καταμεύσασθαι  
πράγματος καὶ ἐν μέ-  
σῳ πᾶσιν προδήλου), μὴ

Π ὀλίγα δὲ μόν[ον ἐκάλεσε]  
μεικρά. ὥσπερ οὖν ἡ τοῦ]  
σοφοῦ διάθεσ[ις τὴν ταύ]-  
τομάτου συν[τυχίαν]  
παραδειξαι ἔ[χει τοι]- 5

αὐτήν τινά, [οὔτως, ὡς ἔοι]-  
κεν, βραχέα π[οιεῖ κυρί]-  
ως, ὡς λέγει Νε[οκλείδης].  
«βραχέα σοφῶ [τύχη παρεν]-  
πέμπει, τὰ δ[ὲ μέγιστα] 10

καὶ κυρι[ώ]τα[τα ὁ λογισ]-  
μὸς διο[ικ]εῖ κ[αὶ διοίκη]-  
σεν.» Δε.Λ.Στε[— — — — —μά]-  
λιςτα I- — — — — — — — — — —

Chance [can] befall us and do harm, but rarely; for it does not have fuel, like fire, which it may lay hold of. So Epicurus, having regard to these matters, refused to remove chance from things entirely (for it would have been rash and incompatible with philosophical respectability to give a false account of a matter so clear and patently obvious to all), but not a few occurrences [he called only] small. As [then the] disposition of [the wise] man can represent the accidental [happening in this way, so, it seems, it] seldom [operates dominantly], as [the son of Neocles] says: «It is seldom that [chance] impedes the wise man: it is reason which controls [and controlled] the [greatest] and most important matters.» ... [most of all] ...

Como Metrodoro, Diógenes de Enoanda usa sin duda una imagen potente y eficaz para describir el hecho de que la fortuna solo raramente puede dañarnos (σπανίως); la τύχη, no posee, como el fuego, una materia —pongamos, la

madera (ὕλη)— para servirse de ella. Posteriormente, Diógenes confirma con claridad que Epicuro no pudo desvincular completamente la acción de la τύχη de las cosas, ya que esto habría sido temerario y filosóficamente imprudente, pues la ‘actividad’ de la fortuna es algo claro y evidente para todos. Por ello, para no ser demasiado ‘aventurado’, Epicuro conservó la τύχη, pero limitó en gran medida su eficacia. En esta limitación consiste exactamente la διάθεσις del σοφός (epicúreo), es decir, esa disposición constante que permite al sabio representarse los acontecimientos fortuitos como ajustados a y controlados por su λογισμός.

Este rápido repaso por algunos de los más importantes exponentes del epicureísmo de la primera generación hasta la edad imperial corrobora la relevancia filosófica de la relación entre τύχη y λογισμός. Es igualmente significativo que los epicúreos no se apartasen de las enseñanzas originarias del maestro y que respetaran completamente su doctrina, la cual, por una parte, admitía la existencia y la acción de la fortuna, si bien, por otra, ajustaba su (escasa) eficacia causal con arreglo al λογισμός del sabio que conoce cómo disponer de manera diacrónica los sucesos fortuitos de la vida. A mi juicio, es en este contexto en el que se puede comprender en profundidad un fragmento de la *Epístola a Meneceo* sobre el futuro:

Debe incluso recordarse que el futuro (τὸ μέλλον) no es ni del todo nuestro ni del todo ajeno a nosotros (οὔτε πάντως ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον), de modo que ni esperamos que se cumpla totalmente ni desesperamos como si nunca fuera a cumplirse<sup>68</sup>.

Considero que uno de los mejores y más eficaces ‘textos paralelos’ que podría destacarse como ‘comentario’ de este texto epicúreo es probablemente una página muy famosa del capítulo XXV<sup>69</sup> del *De principatibus* de Nicolás Maquiavelo donde, antes de esa imagen acústica de los «devastadores ríos», podemos leer: «No obstante, para que no se extinga nuestro libre albedrío, considero que puede ser cierto que la fortuna sea el árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que *etiam* ella nos deja gobernar a nosotros la otra mitad, o poco más o menos ». La supremacía de la ‘virtud’ del príncipe en Maquiavelo y la del λογισμός del sabio en Epicuro indican un cierto ‘optimismo’ —que no tiene nada de finalista ni de providencial— respecto a la capacidad del hombre para

<sup>68</sup> Epic., *Men.* 127.

<sup>69</sup> Cuyo título es *Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrendum*.

hacer frente a aquellos acontecimientos que provoca la incontrolada y voluble τύχη. Se trata, en efecto, o bien de ‘sacar provecho’ de los acontecimientos fortuitos, tratando de escapar en lo posible de los golpes del azar o en su caso ‘secundarlos’ (Maquiavelo); o bien de ‘activar’ el λογισμός (Epicuro) capaz de poner orden y concierto a los sucesos provocados por esa fortuna incierta y, de alguna manera, angustiada a la que, sobre todo en la época helenística, se rendía culto. Esa fortuna o τύχη que, sin contravenir la doctrina del Maestro<sup>70</sup>, Lucrecio y Filodemo no dudaron en definir, respectivamente, como *gubernans*<sup>71</sup> y πάντων δυνάστις ἀνθρώπων<sup>72</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALESSE, F. (2003). *La polemica di Colote contro il ‘socratico’ Menedemo*. «Cronache Ercolanesi», 33, 101–6.
- ARRIGHETTI, G. (1973). *Epicuro: Opere*. Torino: Einaudi.
- BAILEY, C. (1926). *Epicurus: The Extant Remains*. Oxford: Clarendon Press.
- BOBZIEN, S. (1998). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- (2000). «Did Epicurus Discover the Free Will Problem?». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, 287–337.
- CALVINO, G., (1983). *Istituzione della religione cristiana*. G. Tourn (ed.), 2 vol., Torino: UTET.
- CAPASSO, M. (1982). *Trattato etico epicureo (PHerc. 346)*. Napoli: Giannini.
- CONCOLINO MANCINI, A. (1976). «Sulle opere polemiche di Colote». *Cronache Ercolanesi*, 6, 61–7.
- CORTI, A. (2014). *L’adversus Colotem di Plutarco: storia di una polemica filosofica*. Leuven: Leuven University Press.
- CRÖNERT, W. (1906). *Kolotes und Menedemos: Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte*. Mit einem Beitrag von P. Jouguet und P. Perdrizet und einer Lichtdrucktafel, Studien zur Palaeographie und Papyruskunde VI, hrsg. von C. Wessely, Leipzig: Avenarius.

<sup>70</sup> Para algunas aclaraciones indispensables sobre los términos utilizados por Lucrecio y de Filodemo, cfr. respectivamente Long 2006: 163 y Henry 2009: 57 n. 95.

<sup>71</sup> Lucret., *DRNV* 107.

<sup>72</sup> Philod., *de morte* 24 36 Henry.



- DE SANCTIS, D. (2010). «Φρόνησις e φρόνιμοι nel Giardino» *Cronache Ercolanesi*, 40, 75-86.
- DECLIVA CAIZZI, F. (1996). *Platone: Eutidemo*, Milano: Bruno Mondadori.
- DIELS, H., KRANZ, W. (1951-1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, 6. verbesserte Auflage, 3 Bände, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- DORANDI, T. (2010). «Diogene Laerzio, Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio». *Eikasmos*, 21, 273-301.
- (2013). *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ERLER, M. (2010). «Νήφρων λογισμός: A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo». *Cronache Ercolanesi*, 40, 23-9.
- HENRY, W. B. (2009). *Philodemus: On Death*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- HOURLCADE, A. (2006). «Le problème de la responsabilité chez Épicure». *Studi Classici e Orientali*, 52, 107-39.
- ISNARDI PARENTE, M. (1983). *Opere di Epicuro*. Torino: UTET.
- KECHAGIA, E. (2011). *Plutarch Against Colotes: A Lesson in History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- KONSTAN, D. (2012). «Epicurean Happiness: A Pig's Life?». *Journal of Ancient Philosophy*, 6/1, 1-24: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/article/view/43309>.
- LAURSEN, S. (1997). «The Later Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book». *Cronache Ercolanesi*, 27, 5-82.
- LESZL, W. (2009). *I primi atomisti: raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*. Textos con traducción italiana y CD, Firenze: Olschki.
- LEWY, H. (1892). «Einiges über Τύχη». *Jahrbücher für classische Philologie*, 145, 761-7.
- LONG, A. A. (2006). «Chance and Laws of Nature in Epicureanism». Id. (ed.), *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 157-77.
- LONG, A. A., SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. 2 vol., Cambridge: Cambridge University Press.
- MARCOVICH, M. (1999). *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*. vol. I: Libri I-X, Stuttgartiae et Lipsiae: Teubner.
- MASI, F. G. (2006). *Epicuro e la filosofia della mente: Il XXV libro dell'opera Sulla Natura*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- (2013). «Le cause della fortuna: un'aporia. Aristotele, *Fisica B* 5. 197A20-25». *Elenchos*, 34, 127-53.
- MASO, S. (2008). *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*. Napoli: Bibliopolis.

- MOREL, P. -M. (1996). *Démocrite et la recherche des causes*. Préface de J. Brunschwig, Paris: Klincksieck.
- (2000). *Atome et nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (2005). «Democrito e il problema del determinismo: A proposito di Aristotele, *Fisica* II, 4». C. Natali, S. Maso (eds.), *La catena delle cause: Determinismo e antedeterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*. Amsterdam: Hakkert, 21-35.
- (2011). *Épicure: Lettres, maximes et autres textes*. Paris: Flammarion.
- NATALI, C., MASO, S. (eds.). (2005). *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*. Amsterdam: Hakkert.
- O'KEEFE, T. (2010). *Epicureanism*. Durham: Acumen.
- PERILLI, L. (1996). *La teoria del vortice nel pensiero antico: Dalle origini a Lucrezio*. Pisa: Pacini.
- SCHOFIELD, M. (1996). «*Epilogismos: An Appraisal*». Frede, M. Striker, G. (eds.), *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, 221-37.
- SEDLEY, D. (2011). *Creazionismo: Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*. Edición italiana de F. Verde, Roma: Carocci.
- SILVESTRE, M. L. (1985). *Democrito e Epicuro: Il senso di una polemica*. Napoli: Loffredo.
- SPINELLI, E. (1996). «Epicuro contro l'avidità di denaro». Giannantoni, G. Gigante, M. (eds.), *Epicureismo greco e romano, Atti del Congresso Internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993*. 3 vols., Napoli: Bibliopolis, I, 409-19.
- (2013). «Il ruolo della *τύχη*: Hans Jonas e la 'provocazione' cinica». Masi, F. G., Maso, S. (eds.), *Fate, Chance, Fortune in Ancient Thought*. Amsterdam: Hakkert, 221-37.
- TSOUNA, V. (2012). *Philodemus: On Property Management*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- USENER, H. (1887). *Epicurea*. Lipsiae: Teubner.
- VON DER MUEHLL, P. (1922). *Epicuri Epistulae tres et Ratae Sententiae a Laertio Diogene servatae. Accedit Gnomologium Epicureum Vaticanum*. Lipsiae: Teubner.



## DE LOS OJOS A LA MENTE: EL TORTUOSO CAMINO DE LOS ΕΙΔΩΛΑ\*

Francesca Guadalupe Masi\*\*

*Università Ca' Foscari di Venezia*

### INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo me propongo analizar un aspecto muy específico de la teoría epicúrea de los εἶδωλα, a saber: la sutileza mayor de los simulacros que golpean la mente respecto a aquellos que golpean los ojos.

La doctrina, que no se encuentra reflejada en los escritos de Epicuro que han llegado hasta nosotros, está claramente atestiguada en el cuarto libro del *De rerum natura*. Los comentaristas de la obra, sin embargo, han encontrado el testimonio de Lucrecio si no dudoso, sí poco inteligible. Giussani, por ejemplo, se ha preguntado cómo puede justificarse tal diferencia entre las imágenes si cada simulacro está compuesto por los átomos que componen la superficie del objeto del que proceden, y ha intentado resolver la cuestión sugiriendo que Lucrecio pretende con ello afirmar simplemente que la mente puede percibir imágenes individuales, mientras que el ojo, para recibir impresiones, debe ser golpeado por un flujo de simulacros<sup>1</sup>. Sin embargo, esta solución no parece del todo convincente. El hecho de que la mente sea capaz de reaccionar al estímulo de un solo simulacro es una prueba que Lucrecio aduce para mostrar la mayor sensibilidad de esta frente a otros órganos, pero no aclara en absoluto por qué el simulacro que afecta a la mente tiene una textura más fina que la figura, la

---

\* Este trabajo fue publicado originalmente en italiano en Masi, F.G., Maso, S. (eds.). (2015). *Epicurus on eidola. 'Peri Phuseōs' Book II: Update, Proposals, and Discussions*. Amsterdam: Hakkert, 107-134.

\*\* Agradezco a todos los que han participado en el congreso 'Epicuro, Sobre la naturaleza: novedades y discusiones' (Venecia, 19-21, febrero, 2014) y han contribuido con sus preguntas y objeciones a mejorar la versión inicial de este artículo. En concreto, quisiera expresar mi gratitud a Giuliana Leone, Stefano Maso y Francesco Verde por la cuidadosa y atenta lectura de este trabajo. Cualquier error interpretativo o de valoración, así como las erratas que en él se contienen se deben a mi exclusiva responsabilidad.

<sup>1</sup> Cfr. Giussani 1896: III, 290-1. Esta solución sigue siendo la preferida por los intérpretes. Véase por ejemplo Macé 2003: 159, quien, sosteniendo con acierto que los simulacros que golpean el ánimo no pueden tener una naturaleza material distinta de los que golpean los ojos, cree que la única forma de resolver la dificultad es pensar que los primeros se perciben aisladamente, mientras que los segundos se perciben solo en la continuidad del flujo.

imagen que afecta al ojo. El problema ha sido retomado por Bailey, quien, sin resolverlo, se ha limitado a observar que:

... es más seguro suponer que Lucrecio considerase los εἶδωλα mentales más sutiles en su estructura sin que con ello haya conseguido explicar cómo sucede esto en términos atómicos<sup>2</sup>.

Los demás intérpretes, siguiendo la estela de Bailey, se han limitado básicamente a recibir, sin explicarla, la tesis de Lucrecio. En la nueva edición crítica del Libro II de *Sobre la naturaleza* de Epicuro, Leone invoca dicha doctrina<sup>3</sup> y, si bien no hace de ella uno de los puntos fuertes de su análisis, ha tenido el mérito de haber proporcionado algunos instrumentos conceptuales fundamentales que pueden utilizarse para tratar de comprenderla.

La finalidad de este trabajo consiste en justificar la tesis, sostenida por Lucrecio, de la mayor sutileza de las imágenes mentales respecto de las visuales en el marco de la física de Epicuro, explicar su origen y mostrar su relevancia para la comprensión de algunos aspectos de la gnoseología epicúrea.

Se procederá de esta manera. En primer término, dilucidaremos los términos de la cuestión a través del análisis de los pasajes de Lucrecio. A la vista de algunos extraídos de los Libros XXV, XXXIV y II de *Sobre la naturaleza* de Epicuro, trataremos de explicar la doctrina en términos atomísticos y de mostrar cómo la puntualización de Lucrecio resulta perfectamente coherente con lo que profesaba el Maestro en relación con los simulacros y con la recepción de las impresiones por parte de la διάνοια. Finalmente, cotejando otras fuentes y, en concreto, *De divinatione* de Aristóteles, el fr. 10 Smith de Diógenes de Enonanda y la *Epístola* 118 de Agustín, trataremos de identificar el origen de la doctrina como el intento de mejora de la teoría de la imaginación de Demócrito y, en especial, de su teoría de los sueños.

En concreto, llegaremos a las siguientes conclusiones: 1) las imágenes que penetran de los ojos a la mente experimentan en el recorrido un proceso de adelgazamiento; 2) sin embargo, gracias a las características de los simulacros y, en concreto, a su cohesión y capacidad de contracción, dicho proceso no modifica su configuración estructural y, por tanto, no afecta a su homogeneidad respecto del objeto del que provienen o de su capacidad representativa de

<sup>2</sup> Cfr. Bailey 1947: 1268.

<sup>3</sup> Cfr. Leone 2012: 90.

la realidad exterior; 3) un mecanismo como este resulta idóneo para explicar algunos aspectos de la imaginación: en concreto, la naturaleza de los sueños, el funcionamiento de la memoria o la capacidad de concebir objetos muy grandes.

A pesar de que en las fuentes de que disponemos no existen referencias expresas al origen y a la explicación de la doctrina de la mayor sutileza de las imágenes mentales respecto de los simulacros oculares, creo que es posible interpretar de manera distinta los textos sobre los que se basará la solución aquí propuesta, si bien este vacío textual me obliga a precisar desde ahora mismo que mis conclusiones tendrán inevitablemente un carácter conjetural e hipotético.

## 1. LA ESPECIAL SUTILEZA DE LOS SIMULACROS QUE GOLPEAN LA MENTE

En el Libro IV de *De Rerum Natura*, Lucrecio se refiere dos veces a la mayor sutileza de los simulacros que golpean el espíritu [ánimo]. Los pasajes más relevantes al respecto son los siguientes:

### T1★

Nunc age, quae moveant animum res accipe, et unde  
 quae veniunt veniant in mentem percipe paucis.  
 principio hoc dico, rerum simulacra vagari  
 multa modis multis in cunctas undique partis  
 tenvia, quae facile inter se iunguntur in auris,  
 obvia cum veniunt, ut aranea bratteaque auri.  
 quippe etenim multo magis haec sunt tenvia textu  
 quam quae percipiunt oculos visumque lacessunt,  
 corporis haec quoniam penetrant per rara cientque  
 tenvem animi naturam intus sensumque lacessunt.

Escucha ahora qué cosas mueven el espíritu y aprende en pocas palabras de dónde procede lo que a la mente viene. Afirmo esto en primer lugar: en todas las direcciones vaga una multitud de simulacros de toda especie, sutiles, que al encontrarse en el aire se unen fácilmente, como hacen las telarañas y los panes de oro. En verdad que estos son de una trama mucho más tenue que las que nos hieren los ojos y provocan la visión,

ya que penetran por los poros del cuerpo y, dentro, conmueven la sutil sustancia del alma y excitan la sensibilidad<sup>4</sup>.

## T2

quatinus hoc simile est illi, quod mente videmus  
atque oculis, simili fieri ratione necessest.  
Nunc igitur docui quoniam me forte leonum  
cernere per simulacra, oculos quae cumque lacessunt,  
scire licet mentem simili ratione moveri  
per simulacra leonum <et> cetera quae videt aequae  
nec minus atque oculi, nisi quod magis tenia cernit.  
nec ratione alia, cum somnus membra profudit,  
mens animi vigilat, nisi quod simulacra lacessunt  
haec eadem nostros animos quae cum vigilamus,  
usque adeo, certe ut videamur cernere eum quem  
relictam vitam iam mors et terra potitast.

Puesto que las dos visiones son semejantes, la del espíritu y la de los ojos, forzoso es que se produzcan por semejante manera. Ahora bien, habiendo demostrado que veo, por ejemplo, un león, gracias a los simulacros que excitan mis ojos, infiérese de aquí que el espíritu es excitado por la misma causa, y que ve a un león o cualquier otra cosa con auxilio de simulacros, ni más ni menos que los ojos, solo que distingue imágenes más sutiles. Y no es otra la causa de que, cuando el sueño tiene derribados los miembros, nuestro espíritu permanezca en vela: porque lo excitan los mismos simulacros que cuando estamos despiertos, hasta el punto que creemos ver al que, dejando la vida, fue ya presa de la muerte y de la tierra<sup>5</sup>.

Como se desprende claramente del contexto en el que se sitúan los versos citados, que trata sobre el análisis del funcionamiento de los órganos sensoriales a través de las interacciones con estímulos apropiados provenientes del exterior, la finalidad de Lucrecio es ocuparse del alma o la mente de una manera coherente con lo dicho por el Maestro y atestiguado en la *Epístola a Heródoto*,

<sup>4</sup> Lucr. *DRN* 4.722-731

\* En adelante, por lo que se refiere a los pasajes de Lucrecio, se utilizará de la traducción de Valentí Fiol (N. del T.).

<sup>5</sup> Lucr. *DRN* 4.750-761.

es decir: como si se tratase de un órgano sensitivo<sup>6</sup>. Y esto porque, como se evidencia en el segundo de los pasajes, las visiones mentales son similares a las de los ojos y deben por ello explicarse con base en un mecanismo semejante, esto es, como el resultado de la recepción por parte de la mente de simulacros externos<sup>7</sup>. Más en concreto, el poeta tiene la intención de ilustrar el funcionamiento de la imaginación y especialmente aquellos aspectos de la misma que suscitan mayor confusión, como las representaciones fantásticas y oníricas. De hecho, tales visiones resultan más difíciles de justificar desde un punto de vista atomístico, al menos desde la óptica de las escuelas adversarias y, en principio, podrían analizarse mediante el recurso a los dioses o incluso sin recurrir a una causa externa<sup>8</sup>. Por tanto, el poeta se centra en la naturaleza de los simulacros responsables de las visiones mentales y, en este sentido, realiza tres afirmaciones relevantes para los objetivos de la presente investigación:

- 1) la primera es que, en su trama, dichos simulacros son más sutiles que aquellos que invaden los ojos;
- 2) la segunda es que la mente se mueve por los simulacros que también invaden los ojos, pero los percibe más tenuemente;
- 3) la tercera es que los simulacros que golpean las almas en el sueño son los mismos que las golpean cuando están despiertas.

La primera afirmación podría inducirnos a pensar que la especial sutileza de los simulacros que golpean la mente respecto de aquellos que golpean los ojos se deba a una estructura originariamente distinta de unos y otros, o bien que existan dos clases de simulacros, la de aquellos que se perciben por los ojos y la de los que se perciben exclusivamente por la mente, más sutiles en este último caso<sup>9</sup>. Sin embargo, teniendo en cuenta lo expuesto en el segundo texto, a sa-

<sup>6</sup> Epic. *Hrdt.* 49; véanse al respecto las notas de Verde 2010: 128 ss.

<sup>7</sup> Sobre esta cuestión, me remito a Long, Sedley 1987: 77.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Sostiene esta hipótesis, por ejemplo, Avontis 1980: 441, quien, sin embargo, no se molesta en argumentarla. También Aurora Corti, en su trabajo contenido en este libro [Corti, A. (2015). «Ὅμοιοσχίμων e ὁμοίμορφος. Alcune riflessioni sulle proprietà degli εἰδῶλα nella dottrina di Epicuro». F. G. Masi, S. Maso (eds.). Amsterdam: Hakkert], parece dejar abierta esta posibilidad, remitiendo a modo de ejemplo a los simulacros de los dioses, «que de acuerdo con la doctrina epicúrea mueven solo la mente y no los sentidos». A la vista del supuesto de los simulacros de los dioses, la tesis de las dos clases de simulacros con distinta sutileza, los que golpean la mente y los que golpean los ojos, podría justificarse probablemente con base en la distinta estructura de los objetos externos de los que estos simulacros provienen (Bailey 1928: 416). La cuestión sobre el origen del concepto mental de ‘divinidad’ en la filosofía epicúrea



ber, que Lucrecio, cuando hace referencia a la mayor sutileza de los simulacros que mueven la mente respecto de aquellos que golpean los ojos, está pensando en los simulacros que provienen de una misma fuente (por ejemplo, aquellos

---

es todavía hoy objeto de controversia (sobre este debate, véase Santoro 2000: 60-5; Essler 2011: 18-24; Verde 2013: 146-57). Por tanto, no es algo obvio tratar sobre el simulacro de la divinidad como prueba de la existencia de simulacros mentales más sutiles en su origen que los percibidos por los ojos porque provienen de objetos con una estructura de por sí distinta de aquella que poseen los demás objetos cuyos simulacros son visibles. Es concebible en el seno de un marco teórico de una concepción de la divinidad de tipo realista, en la que los dioses son seres vivos con una estructura atómica peculiar respecto de la de los animales (Konstan 2011; Essler 2011); resultaría injustificado en el ámbito de una interpretación de tipo idealista en la que la divinidad sería una construcción mental resultante de la combinación de flujos de imágenes provenientes de fuentes distintas (Sedley 2011). En cualquier caso, aun aceptando la interpretación realista del concepto de 'divinidad' (véase sobre esta cuestión el pasaje de Epic. *Men.* 123: «en efecto, los dioses existen: su conocimiento es evidente»), el caso de los simulacros divinos, si bien por un lado prueba que hay simulacros más sutiles que otros y que son perceptibles solo por la mente, por otro lado, no es suficiente para demostrar que, dado el mismo objeto de origen, por ejemplo un león, se den dos clases de simulacros diferentemente sutiles.

Otros ejemplos de εἰδῶλα que golpean directamente la mente y no los ojos son los formados por las imágenes fantásticas y oníricas. Sin embargo, tampoco estas imágenes pueden ser tomadas como prueba de la existencia de dos clases de simulacros de distinta sutileza. Como explica Lucrecio, las imágenes fantásticas como la del Centauro o la de los monstruos se forman directamente en el aire por la unión de imágenes provenientes de diversos objetos, las cuales se juntan con facilidad dada su sutileza (cf. *Lucr. DRN* 4.739-748; sobre este aspecto, véase también Leone 2012: 134). No obstante, el recurso de Lucrecio a la sutileza para explicar el origen de las imágenes fantásticas es útil aquí para explicar la facilidad con la que los distintos simulacros pueden confundirse entre sí en el aire. No existe mención alguna en el poema al hecho de que los simulacros que van a conformar la imagen fantástica —en el caso del Centauro, los simulacros del caballo y del hombre— sean constitutivamente más sutiles que otros simulacros que provienen de dichos objetos, es decir, que otros simulacros que conforman las figuras aisladas del caballo y del hombre. Además, el hecho de que los simulacros fantásticos se perciban exclusivamente por la mente y no por los ojos depende también, y sobre todo, de la mayor sensibilidad de la mente respecto de los ojos. Como ya se ha dicho, la mente es capaz de reaccionar ante el simulacro individual allí donde los ojos están siendo estimulados solo por un flujo continuo. En el caso de las imágenes fantásticas, como la del Centauro, falta claramente el flujo y esta es probablemente la razón principal por la que los ojos no las perciben.

Esto no impide que en el camino que va del cuerpo a la mente también la imagen del Centauro, como todas las que provienen de la realidad circundante, se vuelva —por las razones que explicaremos— aun más rarefacta de lo que es en el aire. En todo caso, la admisión por parte de Lucrecio de constituciones atómicas que se forman en el aire como la del Centauro no prueba que existan simulacros ab origine más sutiles que otros.

Finalmente, el caso de los sueños puede explicarse de manera análoga al de la imaginación fantástica. Por ejemplo: cuando soñamos con personas muertas o desaparecidas de las que conservamos imágenes individuales que circulan por el aire y que no son suficientes para generar la percepción visual. Sin embargo, como trataré de explicar, algunos sueños son tratados explícitamente por los epicúreos como residuos de la percepción diurna, es decir, de uno o varios simulacros que llegan a la mente en un momento posterior al de la percepción visual de manera más o menos distorsionada, después de haber sufrido un proceso de rarefacción.

que provienen del león), la hipótesis entra en conflicto con lo que sabemos de la esencia de los simulacros y de la uniformidad que en el flujo continuo deben mantener los unos y los otros para conservar la continuidad de la visión del objeto exterior. En realidad, podríamos preguntarnos de qué manera de un mismo objeto pueden separarse simulacros de distinta sutileza, dado que, como mostró muy acertadamente Leone en su trabajo de análisis y comentario del libro II de *Sobre la naturaleza*, los simulacros serían películas del espesor de un átomo que derivan de la superficie de un mismo objeto, externamente muy cohesionado y compacto y cuya sutileza se hace depender no tanto —o no solo— de la tipología de los átomos que componen su textura, sino también y sobre todo del vacío que existe en su interior<sup>10</sup>.

Además, la segunda y tercera afirmaciones sugieren una explicación distinta, a saber: que los simulacros que conmueven el alma son en realidad exactamente los mismos que invaden los ojos, si bien son recibidos por la mente de una manera más sutil. Sin embargo, esto presenta un problema, pues si, por una parte, Lucrecio afirma que los simulacros que conmueven el alma son los mismos, aunque más sutiles, que los que penetran por los ojos, por otra insiste en su similitud. En consecuencia, la cuestión que se desprende de este pasaje dedicado a las visiones mentales es si es posible, y cómo, que los simulacros experimenten un proceso de adelgazamiento sin perder su homogeneidad estructural.

## 2. LA PENETRACIÓN DE LOS SIMULACROS EN LA MENTE

Al objeto de afrontar la cuestión, podemos comenzar con un fragmento del Libro XXV de *Sobre la naturaleza* en el que Epicuro trata de manera explícita el tema de la supuesta impresionabilidad de la mente por parte de εἴδωλα provenientes del exterior. El pasaje es el siguiente:

### T3

... [τοῖς μ]ὲν μᾶλ[λον, τοῖς δ'] ἦττον, τοῖς δ' ὅλως ἐπὶ βρα[χύ] τι καὶ οὐκ ἐντυπῶν πάλιν τινῶν καὶ πρὸς τὴν διανοητικὴν σύγκρισιν ὁμοιοσημόνων τοῖς πρὸς τὰδε τὰ αἰσθητήρια παρεμπιπτότων ἐκ τοῦ ἐκεῖθεν προοδοποιηθῆναι τὰ γε δὴ πολλὰ ἐχούσης μὲν καὶ αὐτῆς τῆς συστάσεως τῆς διὰ τῶν στοιχείων αἰτίας παρὰ τὴν τῶν

<sup>10</sup> Sobre este aspecto, véase Leone 2012: 79-80. Cf. también Long, Sedley 1987: 76.

ἀτ[ό]μων διαφορὰν καὶ τῶν πρου>παρχόντων πόρων, οὐ μὴν [ἀ]λλ[ᾶ] καὶ τοῦ ἀπο-  
γεγεν[νημέ]ν[ο]υ νοηθέντο[ς]...

[penetrando] en algunos más, en otros menos, en otros por un tracto absolutamente breve y sin formar una impresión, dado que, a su vez, algunas [*scil.* imágenes], semejantes por su forma a aquellas [que penetran] en estos órganos sensoriales penetran también en el agregado mental, después de que se les haya abierto el camino desde allí, porque incluso la constitución misma tiene al menos el mayor poder causal por obra de los principios constitutivos, es decir, sobre la base de la diferencia de los átomos y de los poros preexistentes, pero también porque el «producto desarrollado» ha sido pensado...<sup>11</sup>

Lo primero que debe señalarse es que los εἶδωλα no se encuentran explícitamente mencionados. Ahora bien, que se trata del sujeto implícito del genitivo absoluto puede desprenderse de las siguientes consideraciones. En primer lugar, Epicuro se refiere expresamente a algo que penetra también en el agregado mental y que es semejante en figura a lo que penetra en los órganos sensoriales. El término τὰ αἰσθητήρια es utilizado por Epicuro también en la *Epístola a Heródoto* para indicar más específicamente los ojos<sup>12</sup>. Ya sabemos que la mente es capaz de recibir el mismo tipo de estímulos que penetran los ojos<sup>13</sup>. Además, incluso en la *Epístola a Heródoto*, Epicuro se refiere a los *simulacra* con el adjetivo ὁμοιοσχημῶν<sup>14</sup>. Finalmente, el verbo ἐντυπῶν, *hapax* en los escritos de Epicuro, remite al término ἐντυπώσεις con el que Demócrito designaba a las impresiones que los simulacros dejaban en el aire<sup>15</sup>. Si bien Epicuro descarta la distinción establecida por su predecesor entre simulacros y ἐντυπώσεις, en tanto que, a diferencia de Demócrito, sostiene que los εἶδωλα interactúan directamente con los órganos sensoriales sin necesidad de un medio, cabe pensar que mantenga el verbo para indicar la impresión de un *typos*, esto es, de un simulacro en los ojos o en la mente.

<sup>11</sup> Epic. *Nat.* XXV, fr. Laursen 1995, 91, 1191, 6, 2, 2, 3; 1420, 2, 2 = [35.10] Arr. Sobre este fragmento he tratado en varias ocasiones. Véase al respecto Masi 2006 y Masi 2014. Véase también Leone 2012: 536.

<sup>12</sup> Epic. *Hrdt.* 50, 5.

<sup>13</sup> Epic. *Hrdt.* 49; Lucr. *DRN* 4.729-731; 749-756; Cic. *De fin.* 1.6, 21; Diog. Oen. fr. 9 II 9-IV 2 Smith.

<sup>14</sup> Epic. *Hrdt.* 46, 1; cf. Wigodsky 2007; Verde 2010: 116.

<sup>15</sup> Como se deriva de Thphr. *Sens.* 51. Para un reconocimiento exhaustivo de la teoría democritea de la visión, remito al trabajo de Rudolph 2011.

Aclarado este punto, es plausible pensar que, en este fragmento, Epicuro trate de explicar por qué una imagen es capaz de penetrar en la mente en distinta medida en sujetos distintos o en el mismo sujeto en tiempos distintos hasta el punto de no conseguir formar en ciertos casos ni siquiera una impresión. En concreto, Epicuro señala dos causas del proceso: la constitución atómica misma que, en virtud de la específica distribución y variedad de los átomos y poros de que se compone, permite, dependiendo del sujeto y del momento, una vía de entrada más o menos fácil a los simulacros; y la capacidad de la mente para preparar el camino, habiendo pensado de antemano el contenido que transmite la imagen<sup>16</sup>.

De este pasaje se examinarán únicamente los aspectos que pueden revelarse útiles para explicar la doctrina de Lucrecio acerca de la sutilidad de los simulacros ‘mentales’.

En primer lugar, merece atención la expresión utilizada aquí por Epicuro, πρὸς τὴν διανοητικὴν σύγκρισιν, que remite a un agregado capaz de desempeñar actividad dianoética, desplazado respecto de los órganos sensoriales. No entraremos ahora en la cuestión de la distinción entre una parte racional y una parte irracional del alma. Únicamente es preciso señalar que, si bien es cierto que en la *Epístola a Heródoto* no hay un rastro claro de la distinta ubicación de la mente respecto de la ψυχή —que sí se encuentra atestiguada en Lucrecio, Diógenes de Enoanda y Demetrio de Laconia quienes, como es sabido, la sitúan en el pecho— en el Libro XXV dicha concepción parece estar presente, al menos en forma embrionaria. En efecto, Epicuro hace una referencia explícita a un agregado que los εἶδωλα adquieren tras haber abierto y recorrido un camino desde los ojos. Ello induce a pensar que para el filósofo dicho agregado se concentra en una sede específica y no se encuentra distribuido de manera capilar por todo el organismo, como sostiene en general para el resto del alma<sup>17</sup>.

En segundo lugar, resulta interesante el uso de καί en la segunda línea de nuestro texto, correctamente enfatizado en la traducción de Laursen<sup>18</sup>, y que ha pasado inadvertido en otras<sup>19</sup>. En consonancia con la hipótesis mantenida

<sup>16</sup> Sobre este aspecto, véase también Avontis 1980: 450 y ss.

<sup>17</sup> Sobre la cuestión de la bipartición entre la mente y el resto del alma, véase Diano 1974: 151 y ss.; Kerferd 1971; Konstan 2007; Repici 2008; Verde 2013: 113-22 y, en esta obra, el trabajo de Corti 2015: 92 n.41 citado en la nota 9.

<sup>18</sup> Cfr. Laursen 1995: 91.

<sup>19</sup> Por ejemplo, en la de Brunschwig, Sedley, Monet 2010, 98.

en relación con los pasajes de Lucrecio, el uso de la conjunción induce a pensar que la mente es penetrada por simulacros que ya han invadido los ojos y no por simulacros de distinta naturaleza, los cuales mantienen en la traslación una homogeneidad propia. Más adelante veremos de qué tipo<sup>20</sup>.

En tercer lugar, merece la pena detenerse en el verbo *προοδοποιηθῆναι*. La idea según la cual los simulacros, para imprimirse en la mente y producir una visión, tanto en la vigilia como en el sueño, tengan que abrir brechas o hacer que la naturaleza sea convenientemente porosa es recogida por Lucrecio y por Diógenes, respectivamente, en los siguientes pasajes:

#### T4

et qui cumque dies multos ex ordine ludis  
 adsiduas dederunt operas, plerumque videmus,  
 cum iam destiterunt ea sensibus usurpare,  
 relicuas tamen esse vias in mente patentis,  
 qua possint eadem rerum simulacra venire;  
 per multos itaque illa dies eadem obversantur  
 ante oculos, etiam vigilantes ut videantur  
 cernere saltantis et mollia membra moventis  
 et citharae liquidum carmen chordasque loquentis  
 auribus accipere et consessum cernere eundem  
 scenaique simul varios splendere decores.  
 usque adeo magni refert studium atque voluntas,  
 et quibus in rebus consuerint esse operati  
 non homines solum sed vero animalia cuncta.

Los que dedicaron muchos días seguidos a contemplar atentos los juegos del circo, cuando ya los sentidos han cesado de ocuparse en el espectáculo, vemos no obstante, que suelen conceder en su mente paso franco a la introducción de los mismos simulacros. Y así, durante muchos días, idénticas imágenes se ofrecen a sus ojos, y aun despiertos creen ver a los danzarines

---

<sup>20</sup> De acuerdo con Corti 2015: 92, este pasaje deja abierta una segunda posibilidad interpretativa, a saber: «la hipótesis según la cual Epicuro habría supuesto la existencia de εἶδωλα capaces de penetrar directamente en la mente». Sin embargo, de acuerdo con la reconstrucción y la tradición textual de Laursen, que Corti comparte, creo que esta posibilidad quedaría excluida justamente por el καί, que induce a pensar que los simulacros que penetran también en el agregado mental han pasado ya a través de los órganos sensoriales.

mover sus ágiles miembros, y sus oídos perciben el límpido canto de la cítara y el acento de las cuerdas, y contemplan el mismo concurso, y ven la escena resplandeciente con sus varios adornos. tanto influyen la afición y el placer y las cosas en que uno habitualmente se ocupa; y no solo en los hombres, sino en todos los animales<sup>21</sup>.

## T5

Ahora bien, las imágenes que fluyen de los objetos y penetran en nuestros ojos se convierten en las causas de que veamos los objetos subyacentes y, cuando entran en el alma, de que pensemos en ellos. Así, a base de golpes el alma recibe las cosas que ven los ojos. Después de los choques de las primeras imágenes, nuestra naturaleza se vuelve tan porosa que, aunque las cosas que vio al principio ya no están presentes, la mente recibe imágenes similares a las primeras [creando visiones tanto en la vigilia como en el sueño]<sup>22</sup>.

Diógenes es muy claro al afirmar que las mismas imágenes vistas por los ojos penetran en la mente tras haber vuelto oportunamente porosa nuestra naturaleza por medio de choques. ‘Naturaleza’ es aquí probablemente sinónimo de ‘constitución’ y remite al complejo alma-cuerpo, como ya ocurre en el Libro XXV del *Peri phuseōs* de Epicuro<sup>23</sup>. Este precisa después que, gracias a esta posibilidad, el paso de imágenes similares a las primeras se facilita incluso en ausencia de los objetos externos y que esto explica por qué es posible que la mente tenga visiones de cosas que no se encuentran presentes a la percepción. Sobre el problema del origen de las imágenes de cosas que no se encuentran ya presentes<sup>24</sup>, Lucrecio parece sugerir que quien se expone durante largo tiempo a una determinada experiencia perceptiva continúa teniendo ante los ojos y los oídos las imágenes y sonidos que ha percibido y que de allí penetrarían en la mente incluso en momentos posteriores a dicha experiencia.

Sin entrar en los detalles de la explicación<sup>25</sup>, resulta útil observar que tanto del pasaje del Libro XXV de *Sobre la naturaleza* como del fragmento de Diógenes de Enoanda se desprende con claridad cómo los simulacros, para

<sup>21</sup> Lucr. *DRN* 4.973-986.

<sup>22</sup> Diog. Oen. fr. 9 II 9-IV 2 Smith.

<sup>23</sup> Masi 2006: 89-90.

<sup>24</sup> Cfr. Long - Sedley 1987: 77.

<sup>25</sup> Me remito a Masi 2014: 128 n. 5.

conseguir penetrar y producir una impresión en la mente, tienen que realizar un recorrido y que dicho recorrido no parece fácil, al menos para los primeros simulacros que emprenden el camino, dado que este ha de ser abierto y tal apertura se produce por medio de choques<sup>26</sup>. En consecuencia, podría pensarse que los simulacros, para lograr el agregado mental de los ojos, atraviesan zonas de la constitución atómica que presentan una densidad y una compactibilidad capaz de obstaculizar el paso.

Este hecho parece confirmarse en una columna del libro XXXIV de *Sobre la naturaleza*, en la que, como justamente ha explicado Leone en su edición, Epicuro

afronta la problemática de las representaciones mentales que se obtienen por medio de los sueños [...] desde una doble perspectiva: epistemológica y física.<sup>27</sup>

#### T6

aunque la compactibilidad (*πυκνότης*) no sea de ayuda, las simetrías de los poros hacen que en estos impactos (*scil.* para los átomos, o para las imágenes) también se formen galerías para ellos; cuántas cosas, pues, también surgen [...]<sup>28</sup>.

Comentando este texto, Leone refiere la *πυκνότης* —que Demócrito reconocía tanto a la membrana externa del ojo como al aire<sup>29</sup>— a los simulacros, apuntando que la compactibilidad de la que se habla aquí se referiría a la cualidad de la *ἀλληλουχία* atribuida por Epicuro explícitamente a los simulacros en el libro II de *Sobre la naturaleza*. La hipótesis de Leone no puede excluirse

---

<sup>26</sup> Resulta reseñable que, si de un lado el camino de los simulacros es posible por la constitución atómica y por la simetría de los poros, de otro tanto Epicuro en T3 como Diógenes de Enoanda en T5 insistan en el hecho de que dicha porosidad no venga dada desde el principio, sino que de alguna manera sea facilitada por el trayecto mismo. La cuestión ha sido abordada en profundidad por Alain Gigandet en Diogène d'Oenoanda fr. 9 - Lucrèce, IV, 973-86: un élément-clé de la théorie épicurienne de l'imaginaire, contribución al 'Colloque International Diogène d'Oenoanda: Épicurisme et Controverses Philosophiques', que tuvo lugar del 22 al 24 de septiembre de 2014 en Estambul/Muğla Université y cuyas actas se encuentran en este momento en fase de publicación.

<sup>27</sup> Cfr. Leone 2002: 36.

<sup>28</sup> Epic. *Nat.* Libro XXXIV, Leone 2002: 65, col. XXIV.

<sup>29</sup> Como muy oportunamente recuerda Leone 2012: 94.

y encuentra apoyo, según ella, en un pasaje de la *Epístola a Heródoto*<sup>30</sup> en el que la compactibilidad se asocia de manera explícita al simulacro. Sin embargo, parece que aquí Epicuro podría estar pensando incluso en la compactibilidad de la estructura perceptiva. De hecho, mientras la noción de cohesión se utiliza en el Libro II de manera positiva para describir la capacidad de resistencia y de conservación morfológica de los simulacros cuando impactan con los agregados que se interponen en su camino, la compactibilidad se considera aquí en términos negativos como elemento que no facilita el camino de los simulacros o de los átomos. Además, la noción de simetría de los poros remite a esa particular alternancia de átomos y poros propia de la estructura atómica del sujeto que recibe el estímulo. Finalmente, conviene recordar que, incluso en el Libro XXV de *Sobre la naturaleza*, Epicuro atribuye a la constitución atómica del ser humano grados de fluidez y densidad distintos que se corresponderían con su fase específica de desarrollo y reconoce incluso la posibilidad de un grado de rigidez tal que impediría la permeabilidad y la modificación por medio de estímulos apropiados<sup>31</sup>.

En vista de esto, quizá pueda pensarse que la razón por la que los simulacros llegan a la mente con una forma más sutil se deba al hecho de que el recorrido que deben realizar es realmente un camino tortuoso similar a ese *iter flexum*<sup>32</sup> que las emanaciones, al igual que los olores, vapores y humos, han de recorrer de las profundidades hasta la superficie del cuerpo y a causa del cual experimentan inevitablemente algunas alteraciones morfológicas. Por tanto, podemos suponer que, a lo largo de este camino que separa los ojos de la mente y a causa de los choques producidos con las distintas estructuras del cuerpo, los simulacros pierden inevitablemente algo y sufren un proceso de rarefacción.

Por otra parte, que la complejidad constitutiva del cuerpo, formado por estructuras de diferente densidad como sangre, nervios, tejidos blandos, huesos, etc., y la ubicación específica en él de la mente puedan estar en el origen de la cuestión lo sugiere el propio Lucrecio, que explica que los simulacros que penetran en la mente son de una textura más fina que los que perciben los ojos

---

<sup>30</sup> Epic. *Hrdt.* 50. Sin embargo, el fragmento no es claro y no se entiende si la compactibilidad se refiere a la superficie del simulacro más que al flujo. Para esta cuestión, me remito a la nota 70.

<sup>31</sup> Sobre esta cuestión, me remito a Masi 2006: 39-40 e 86 y Masi 2014: 132-3.

<sup>32</sup> Lucr. *DRN* 4.90-94.



... *ya que (quoniam) penetran por los poros del cuerpo y, dentro (intus) / conmueven la sutil sustancia del alma y excitan la sensibilidad*<sup>33</sup>.

No obstante, es necesario recordar que, en **T3**, Epicuro insiste en el hecho de que los simulacros que consiguen penetrar y conmover el agregado mental poseen igual figura que los que golpean los ojos.

Leone ha explicado el adjetivo *ὁμοιοσχημῶν* comparándolo con un término afín más usado en el Libro II: *ὁμοιόμορφος*<sup>34</sup>. Para ella, mientras *ὁμοιόμορφος* haría referencia a una homogeneidad de *μορφή*, *ὁμοιοσχημῶν* se referiría a una homogeneidad de *σχῆμα*, donde la *μορφή* remitiría al aspecto exterior de una cosa tal y como aparece en su conjunto (la unión de tamaño, color y figura), y *σχῆμα* remitiría solo a una de las propiedades estables y esenciales del objeto, esto es, a la figura, que es para Epicuro aquello que en todo cambio permanece invariable de un objeto<sup>35</sup>.

En consecuencia, utilizando en este contexto el adjetivo *ὁμοιοσχημῶν*, Epicuro podría querer asegurar que, en el trayecto que los simulacros deben realizar para llegar a la mente y en el cual se produce un adelgazamiento que inevitablemente determina un cambio en su *μορφή*, las imágenes conservan, sin embargo, la misma originaria figura que tenían en los ojos y por tanto continúan comunicando la estructura permanente del objeto del que provienen<sup>36</sup>.

Para entender cómo es esto posible, debemos detenernos en algunas características y facultades de los simulacros que Epicuro aborda únicamente en el Libro II y que han sido analizadas por Leone en la introducción y comentario de su edición crítica.

### 3. CONTRACCIÓN Y COHESIÓN

En el Libro II de *Sobre la naturaleza*, Epicuro recurre a distintos factores para explicar tanto la traslación de los simulacros desde el objeto al órgano sensorial como la conservación de su configuración morfológica durante el recorrido:

<sup>33</sup> Lucr. *DRN* 4.730-731.

<sup>34</sup> Cfr. Leone 2012, 536-7.

<sup>35</sup> Epic. *Hrdt.* 55.

<sup>36</sup> Sobre la diferencia de significado entre las expresiones *ὁμοιόμορφος* y *ὁμοιοσχημῶν*, véase el trabajo ya citado de Corti 2015.

correspondencia simétrica de los poros entre las superficies que se interponen en el camino y el simulacro, capacidad de presión de los simulacros, compensación, cohesión de su entramado y capacidad de contracción de los simulacros ante una superficie cohesionada cuyos poros no se ajusten al canal. De todos ellos, sobre todo los dos últimos podrían ayudarnos a resolver la dificultad que estamos examinando aquí, a saber: cómo es posible que los simulacros puedan experimentar un proceso de adelgazamiento en el momento de la penetración desde los ojos a la mente sin perder la similitud de figura con el objeto del cual provienen. Estos conceptos, ἀλληλουχία y συνίζησις —que Leone ha tenido el mérito de recuperar y poner a disposición de los estudiosos—<sup>37</sup>, constituyen la mejora más relevante aportada por el libro segundo de *Sobre la naturaleza* a nuestro conocimiento de la doctrina epicúrea de los εἶδωλα.

En concreto, respecto a los objetivos del presente estudio, la συνίζησις puede ser útil para explicar en términos atomísticos el proceso de rápido adelgazamiento de los εἶδωλα cuando penetran en la mente, mientras que ἀλληλουχία puede ayudar a comprender la conservación de una figura similar en este proceso.

Como recuerda Leone<sup>38</sup>, el concepto de συνίζησις, que no aparece en otros escritos de Epicuro, ha sido el centro de un ‘animado debate crítico’ desde la salida de la primera edición. La mayoría de los intérpretes lo ha definido en términos de un hundimiento interno<sup>39</sup>; de un colapso de los simulacros debido a los choques externos<sup>40</sup>; de un gesto de caída debido a la fuerza de la gravedad<sup>41</sup> o de un movimiento de aspiración desde un vacío externo<sup>42</sup>. Sin embargo, hay también quien ha tratado de definir la palabra como la tendencia natural del simulacro a una reducción de las propias dimensiones «en términos de pequeñez, vacío, sutileza [...] debidos a una especie de hundimiento interno con una progresiva convergencia de los átomos»<sup>43</sup>. El estudio realizado por Leone permite defender ambas posturas. Como ha explicado acertadamente, en realidad la συνίζησις sería, como han sugerido Kleve e Isnardi, una contracción «a la que la imagen va al encuentro, en tanto que estrechez, sutilidad y pequeñez», si

<sup>37</sup> Como muy oportunamente ha señalado Verde 2013, 107 y ss.

<sup>38</sup> Cfr. Leone 2012: 148-50.

<sup>39</sup> Cfr. Giussani 1896-1898: III, 282.

<sup>40</sup> Cfr. Bailey 1928: 412 ss.

<sup>41</sup> Cfr. Arrighetti 1973: 585 y ss.

<sup>42</sup> Cfr. Brunschwig, Sedley, Monet 2010: 1105 n. 10.

<sup>43</sup> Cfr. Kleve 1963: 16-8; Isnardi 1983: 216 n. 1.

bien es una contracción que no depende de una capacidad inherente al simulacro, sino más bien de la interacción y el choque con un objeto sólido que no le permite un tránsito cómodo.

La hipótesis que me propongo formular y examinar aquí es que dicho concepto puede haber sido utilizado para concebir un proceso de adelgazamiento y reducción de las imágenes dirigidas a la mente cuando atraviesan las zonas más densas del cuerpo. De hecho, aunque los intérpretes hayan puesto mayoritariamente el énfasis en los aspectos negativos de esta contracción considerándola responsable de la alteración, cuando no de la desintegración de la *μορφή* del simulacro<sup>44</sup>, como ha puesto de manifiesto Leone<sup>45</sup>, la contracción del simulacro explica también su capacidad para atravesar el objeto sólido que no tiene una porosidad adecuada, de recorrer rápidamente grandes distancias y de mantener, a pesar de la inevitable alteración morfológica que el proceso conlleva, su capacidad de representar la realidad. A este respecto, considero especialmente significativas algunas aclaraciones que encontramos en las columnas 104, 105 y 106 del Libro II.

### T7

[...] de modo que, por naturaleza, la cohesión de la túnica más externa es tal, no siendo en absoluto infinitas las que se encuentran en lo que está encerrado dentro, [col. 103] que no hay que creer que de conformidad con la estructura de la imagen después de alguna fractura ellas (*scil.* las imágenes) se dispersan; pero incluso al chocar (la imagen) con un objeto sólido, (sucede) que se dispersa... (no debemos creer que a menudo) retroceden hacia los lugares opuestos, contra un objeto sólido..., sino más bien para no chocar que, chocando de manera conveniente, para retroceder hacia los lugares opuestos a aquellos hacia los que se movían originalmente; [col. 104] de esto ahora por lo tanto... no retroceder hacia los lugares opuestos a los que (anteriormente) se movían. *Pues no es posible que ni siquiera tal... ni (había que decir) que ahora, por el hecho de que este (scil. cuerpo) no tiene otros cerca, (los átomos) ya no están acoplados, no sólo sin haber dejado su [col. 105] posición y orden respecto a los otros, sino que se han acercado solo a aquellos de los que antes estaban alejados, y que por así decirlo, en contraste con ellos el cuerpo tiene en su propia naturaleza algo que se encoge y, aunque todavía no colisiona con el cuerpo*

<sup>44</sup> Véase, por ejemplo, Verde 2013: 110.

<sup>45</sup> Cfr. Leone 2012: 609.

*sólido, tiene alguna contracción. Y, por lo tanto, digo, si entrando en colisión con un cuerpo sólido, se contrae, no... el agregado era (capaz) de cruzar rápidamente a lugares distantes; por lo que, digo, incluso en las imágenes es necesario que exista dicha (facultad). [col. 106]... (que) las imágenes cruzan... Es necesario, en efecto, según la analogía de los fenómenos, que para nada las imágenes sean por naturaleza... de modo que los objetos sólidos que tienen gran cohesión superficial no están en correspondencia simétrica con el tipo de los que hablo, que fueron hechos para encontrarse, muchos y de toda clase, no pocos pasan por ellos [...]»<sup>46</sup>.*

De estas columnas parece deducirse no solo que la contracción puede facilitar el paso a través de superficies muy cohesionadas y compactas, sino también que dicha contracción conlleva en el entramado del simulacro un acercamiento de átomos que anteriormente estaban distantes, sin que por ello se produzca una modificación de su posición y orden recíprocos habidos en la superficie<sup>47</sup>. Esto podría llevarnos a pensar que, durante el proceso de tránsito, algunos átomos, probablemente los más grandes y por tanto los menos adaptados para pasar a través de los estrechos orificios de las superficies más densas de los objetos que se encuentran a su paso, se ven interceptados y que solo los átomos más pequeños de la textura de que se compone el simulacro consiguen proseguir su camino. Esta contracción, concebida como un proceso de filtrado y de ulterior encogimiento, explicaría, entre otras cosas, por qué el adelgazamiento implica también una reducción de las imágenes.

Ahora bien, para entender cómo es posible que dicho proceso no conlleve una alteración de la configuración de la imagen y que no comprometa de manera significativa su capacidad representativa es necesario referirse a la otra característica del simulacro reconocida por Epicuro, a saber: la ἰ'ἀλληλουχία (cols. 102-103 T7). Como muestra la siempre certera Leone, esta característica indica la cohesión del entramado, análoga a la de la túnica externa, lo que garantiza que el simulacro resista a pesar de los choques con objetos sólidos y de fracturas y lo hace distinto de otros συστάσεις sutiles, capaces de deslizarse incluso en superficies extremadamente compactas y de modificar su forma. Dados los principios del atomismo epicúreo, el término 'cohesión' así entendido quizá pueda interpretarse de manera dinámica y ponerse en fructífera relación con

<sup>46</sup> Epic. Nat. Libro II, col. 102-106; Leone 2012: 443-53. El texto griego unificado editado por Leone se encuentra en el apéndice a esta obra.

<sup>47</sup> A propósito de esto, véase Leone 2012: 608-9 y 614.

el anteriormente estudiado de ‘contracción’. De hecho, la cohesión entre los átomos que forman un conglomerado depende realmente de la forma de estos, que les hace adaptarse los unos a los otros, aunque también de su movilidad intrínseca<sup>48</sup>, que permite que conserven su específica posición en sus recíprocos choques. Por lo tanto, no hay que descartar que durante la contracción la cohesión actúe como una tendencia de los átomos a permanecer unidos en un agregado adaptado a ellos y mantener relación y orden siempre que sea posible, esto es, mientras no se produzcan fracturas fatalmente ruinosas para el conjunto del compuesto capaces de descomponer su figura.

En vista de lo dicho hasta aquí, podemos mantener las hipótesis siguientes: que ‘cohesión’ y ‘contracción’ han sido los dispositivos concebidos por Epicuro para explicar por qué el simulacro consigue conservar una figura similar a la del objeto que lo origina a pesar de que durante el proceso de traslación a través de superficies sólidas puede experimentar ciertas fracturas; y también que estas herramientas se encuentran en el origen de la doctrina atestiguada por Lucrecio de la mayor sutileza de las imágenes mentales respecto a las oculares, no obstante su semejanza.

Explicado el mecanismo atómico que podría estar en la base de la idea lucreciana del adelgazamiento de las imágenes mentales, es necesario preguntarse ahora cuáles pueden haber sido los motivos que indujeron a Lucrecio, o antes a Epicuro, a introducir esta puntualización y cuál es la relevancia de dicha doctrina en la teoría de la imaginación epicúrea.

#### 4. ORIGEN Y RELEVANCIA EPISTEMOLÓGICA DE LA DOCTRINA

Como certeramente han explicado Leone en su libro y Morel en el trabajo contenido en la presente obra,<sup>\*</sup> consciente de las críticas a la teoría atomística de Demócrito sobre la visión procedentes sobre todo de la escuela peripatética, Epicuro trató de mejorarla en varios aspectos, entre los que sucintamente cabe mencionar las cuestiones relativas a la fiabilidad de las imágenes, a la modalidad de transmisión de la impronta por parte del simulacro, a la sutileza, a la proporción de la imagen con respecto al órgano sensitivo o a la naturaleza de las imágenes oníricas.

---

<sup>48</sup> Lucr. *DRN* 2.89-104, y sobre este texto, véanse Rist 1978: 61 n. 73, y Leone 2012: 615.

La elaboración de la doctrina de la mayor sutileza de las imágenes mentales respecto a las oculares atestiguada por Lucrecio madura en el mismo marco polémico. En concreto, la hipótesis que sugiero es que la doctrina habría tenido su origen en la reconsideración por parte de Epicuro de la teoría de los sueños de Demócrito para, tal vez, utilizarla después para explicar desde un punto de vista físico otros aspectos de la teoría de la imaginación y de la gnoseología.

En este sentido, encontramos un primer indicio significativo en el Libro XXV de *Sobre la naturaleza* y, en concreto, en el ya citado **T3**. Epicuro utiliza allí el verbo *προοδοποιηθῆναι*, una palabra que, por la información que tenemos, no aparece en ningún otro lugar de su obra. Sí la encontramos en cambio en el *De divinatione* de Aristóteles, en un pasaje en el que se estudia la posibilidad de que los sueños sean la causa de algunas acciones. Allí se utiliza para describir el camino abierto que conecta el estado de vigilia con el de sueño y durante el cual los movimientos perceptivos diurnos pueden transferirse a los sueños y, a la inversa, los movimientos imaginativos nocturnos preparan el camino hacia las actividades diurnas<sup>49</sup>. No puede ser casual el uso por parte de Epicuro de este término en un escrito como el XXV, donde el léxico es claramente técnico, seleccionado muy cuidadosamente y objeto de análisis y matizaciones. En mi opinión, revela que probablemente Epicuro conocía el texto de Aristóteles, su teoría de los sueños y la discusión con Demócrito. En el *De divinatione* se critica a Demócrito en un punto concreto, a saber: que las almas de los soñadores puedan ser golpeadas durante el sueño por simulacros y efluvios que provengan incluso de grandes distancias<sup>50</sup>. No está claro el motivo por el que Aristóteles descarta la explicación de Demócrito. Si seguimos en este punto a Teofrasto, el problema podría ser la compactibilidad de la membrana de los ojos, los cuales, una vez cerrados, teóricamente deberían ser capaces de bloquear, como sucede en el estado de vigilia, la llegada de estas imágenes<sup>51</sup>. Es un hecho que, frente a la explicación de Demócrito, Aristóteles prefiere una explicación distinta que recuerda mucho más a la que Epicuro esgrime en **T3** y Lucrecio sugiere en

\* Morel, P. M. (2015). «I primi Atomisti nel II libro ‘Sulla natura’ di Epicuro». Masi, F. G.; Maso, S. (eds.). *Epicurus on Eidola. ‘Peri Phuseos’ Book II*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert. (N. del T.).

<sup>49</sup> Arist. *Div. Somn.* 1, 463a 26. Sobre este aspecto, remito a Recipi 2003: 43.

<sup>50</sup> Arist. *Div. Somn.* 2, 464a 16-17. Recipi 2003: 46 e 50.

<sup>51</sup> Esto puede deducirse de Thphr. *Sens.* 50, donde se afirma que, para Demócrito, mientras la zona húmeda del ojo es capaz de recibir la impronta dejada en el aire por el simulacro, la zona sólida y compacta, esto es, la membrana externa, no sería capaz.

**T4**, a saber: que las almas de los soñadores son golpeadas por movimientos perceptivos residuales de la experiencia diurna. Además, sabemos que Aristóteles consideraba tales movimientos como de menor intensidad que los provocados por la percepción, si bien serían capaces de causar grandes efectos en el sueño<sup>52</sup>. Sumado a esto, el Estagirita mantenía que, atendiendo a la condición de mayor o menor fluidez del medio a través del cual viajan —la sangre—, tales movimientos podrían llegar más o menos distorsionados<sup>53</sup>.

En vista de ello, quizá pueda sugerirse que el mecanismo de adelgazamiento de las imágenes mentales, descrito en términos de contracción y homogeneidad de forma, podría haberse introducido para explicar inicialmente: 1) cómo puede ser golpeada la mente por los mismos simulacros que se imprimen en la visión a pesar de que los ojos estén cerrados y cómo el medio a través del cual viajan, el cuerpo, es de una densidad mucho más compacta que el aire e incluso puede ser solido; 2) el hecho de que no siempre y no todos los residuos de la percepción logren producir en la mente —sobre todo en los sueños— representaciones vívidas y veraces. De hecho, como ya se ha explicado, en **T3** Epicuro afirma que las imágenes se imprimen en la mente en distintos grados y que conservan una homogeneidad de esquema, aunque no de *μορφή*, con aquellas que golpean los ojos.

Este hecho no excluye que el mecanismo de adelgazamiento de la imagen y la conservación de su semejanza con el objeto externo pueda haber sido utilizado después por Epicuro y los epicúreos para explicar también otros aspectos de la teoría de la imaginación. Por ejemplo, siempre con base en **T3** y el contexto en el que se encuentra, dedicado en gran medida al tratamiento de la memoria, creo que puede sostenerse que dicho mecanismo se encuentra, entre otras cuestiones, en la raíz de la función esquemático-representativa del recuerdo conforme a la cual del objeto que se presenta a la percepción conserva no los detalles, sino los caracteres invariables y tipológicos<sup>54</sup>.

En definitiva, para comprender plenamente la función de la doctrina de la mayor sutileza de las imágenes mentales respecto a las oculares, resultará útil tomar en consideración un pasaje de una epístola de Agustín, en el que puede leerse:

<sup>52</sup> Arist. *Div. Somn.* 1.463a 7-11 e 2.464a 16-17.

<sup>53</sup> Arist. *Ins.* 3, 460 b 28 - 461 b 7.

<sup>54</sup> Sobre la fisiología de la memoria en la psicología de Epicuro, me remito a Masi 2014.

## T8

Por su parte, Epicuro no admite entre los principios de la realidad nada que no sean los átomos, esto es, unos corpúsculos tan pequeños que no pueden ser divididos ni percibidos con la vista o con el tacto: pues bien, es gracias a la agregación causal de estos corpúsculos —afirma él— que se constituyen innumerables mundos, los seres animados, las mismas almas y los dioses, que tendrían forma humana y que estarían situados no en cualquier mundo, sino más bien fuera del mundo, en los intermundos. Y no admite en absoluto la existencia de nada aparte de estos cuerpos. Ahora bien, para poder explicarlos, añade que de las cosas mismas —que él considera formadas por átomos— emanan y acceden al alma simulacros más sutiles que aquellos que se presentan ante los ojos. De hecho, sostiene incluso que la causa por la que somos capaces de ver se debe a algunos simulacros de tal magnitud que abrazan desde el exterior el universo entero<sup>55</sup>.

Agustín parece ofrecernos dos causas para la mayor sutileza de las imágenes mentales. La primera consiste en explicar la naturaleza corpórea de la imaginación. La segunda, la posibilidad de concebir objetos cuyos simulacros se presentan ante los ojos en una forma excepcionalmente grande.

El primer aspecto nos remite directamente a un fragmento lírico de Diógenes de Enoanda en el que se aborda la corporeidad de las imágenes que producen las visiones oníricas y fantásticas y en el que se invoca su especial sutileza para polemizar, por un lado, con Demócrito y, por otro, con los estoicos<sup>56</sup>. Contra el primero se utiliza la sutileza de los simulacros mentales para negar que estos puedan ser animados y para explicar cómo se transmiten al alma pensamientos y sensaciones provenientes de los objetos. Contra los estoicos se invoca la sutileza para explicar la peculiar naturaleza corpórea de los simulacros mentales, los cuales, si bien por un lado no actúan sobre los sentidos, como sí lo hacen en general —incluso para los estoicos— los cuerpos, por otro producen ciertos

<sup>55</sup> Aug. *ep. ad Diosc.* 118.4.28 = 352 Us. Si bien, como se explicará más adelante, el testimonio de Agustín proporciona indicaciones útiles sobre la doctrina de la mayor sutileza de las imágenes mentales, merece la pena señalar sin embargo que se trata de un testimonio tardío y que el autor no tenía un conocimiento directo de la obra de Epicuro sino a través de Cicerón y tal vez de Lucrecio. Debo agradecer que FVerde llamara mi atención sobre este aspecto.

<sup>56</sup> Véase al respecto también el trabajo de Morel [Morel, P. M. (2015). «I primi Atomisti nel II libro ‘Sulla natura’ di Epicuro». F. G. Masi, S. Maso (eds.). Amsterdam: Hakkert ] contenido en esta obra.



efectos en el durmiente, a saber: al igual que el resto de los cuerpos, actúan a partir de causas, como también reconocen los estoicos. El pasaje es el siguiente:

### T9

[...] Así que las visiones no son ilusiones vacías de la mente, como sostienen los estoicos. Y, de hecho, si las llaman vacías basándose en el hecho de que poseen naturaleza corpórea aunque extremadamente sutil y no sujeta a los sentidos, se valen de una errónea interpretación, dado que es necesario definir las como corporales aunque sean sutiles. Si por el contrario las llaman sutiles basándose en el hecho de que no poseen naturaleza corpórea y es esto lo que pretenden decir más bien que lo primero, ¿de qué manera y cómo puede ser representado el vacío? ¿Qué son entonces? Las visiones tienen una composición sutil y escurridiza del ojo, pero no vacía. En efecto, la mente [... *siguen ocho líneas de texto desconocido*] creyendo que somos golpeados por una espada o precipitados desde algún despeñadero nos despertamos como resultado del miedo, incluso cuando estamos en compañía. A estos ejemplos añado el siguiente. Al igual que cuando estamos despiertos, durante el sueño realizamos actos sexuales y no sería razonable concebir como vano el placer derivado de ellos solo porque estamos dormidos. Por lo tanto, es necesario que no llamemos vacías a estas visiones, puesto que están dotadas de un gran poder. Por otra parte, si no son vacías, tampoco poseen ni sensación ni discernimiento y no nos dicen nada de la realidad, como piensa Demócrito. De hecho, estas [facultades] no pertenecen a películas extraordinariamente sutiles y no poseen la profundidad de la naturaleza sólida. Por ello, estos —Demócrito y los estoicos— yerran por la razón contraria. Pues los estoicos privan a las visiones de un poder que poseen, mientras que Demócrito les concede un poder que no poseen. Por otra parte, la naturaleza de los sueños [*texto interrumpido*].<sup>57</sup>

La segunda razón aducida por Agustín consiste en la posibilidad de pensar objetos cuyos simulacros se presentan ante los ojos en un formato excepcionalmente grande. A este respecto, conviene recordar que, en general, la cuestión de la proporcionalidad de los simulacros con respecto a los órganos sensitivos era uno de los aspectos de la teoría de la visión más criticados por parte de los peripatéticos.

<sup>57</sup> Diog. Oen. fr. 10 Smith.

En concreto, estos reprochaban a los atomistas la incapacidad de explicar, con base en una teoría de la emanación de las imágenes desde la superficie de los objetos sólidos, el hecho de que los simulacros pudieran llegar a los órganos sensitivos en un formato idóneo, esto es, más reducido<sup>58</sup>. Respecto a este problema, Avontis ha negado que los atomistas, incluidos los epicúreos, hubieran ideado mecanismos de reducción progresiva de la imagen. Basándose en el testimonio de Alejandro de Afrodisia<sup>59</sup>, Avontis ha sugerido que para los atomistas<sup>60</sup> el ojo era capaz de percibir y rastrear partes del simulacro idóneas a su tamaño que se unen en una sucesión rápida y continua para dar lugar a una sensación completa y unitaria<sup>61</sup>. En concreto, respecto al mecanismo de la contracción, sobre el que, no lo olvidemos, no hay rastro en el testimonio de Alejandro, el estudioso ha considerado demasiado oscuras las indicaciones del Libro II de *Sobre la naturaleza* para pensar que pueda haber jugado algún papel en la explicación de la reducción de la imagen. Ahora bien, si es correcto lo afirmado hasta aquí, esto es, que Epicuro y/o sus sucesores habían ideado un mecanismo de adelgazamiento de los simulacros que implicase su reducción, y si damos por bueno el testimonio de Agustín con base en el cual la solución para la sutileza de las imágenes mentales se encuentra ligada también a la resolución de este problema, creo que la tesis de Avontis debería ser replanteada, al menos en lo que respecta a su visión mental. Veamos por qué.

Para empezar, en un trabajo dedicado a la teoría de la visión de Demócrito, Rudolph ha explicado de manera muy eficaz cómo concebía el filósofo griego la progresiva reducción del simulacro a un formato idóneo al ojo. Comple-

<sup>58</sup> Sobre esta cuestión, véase Avontis 1980, Rudolph 2011, Leone 2012, Verde 2010: 132 e, infra, 160-1.

<sup>59</sup> Alex. Aphrod. In Arist. *De sensu* 56.6-58.22; Mant. 134.28-136.28.

<sup>60</sup> En *De sensu*, Alejandro no menciona expresamente a Epicuro, solo a Leucipo y Demócrito, lo que no es de extrañar en un comentario a Aristóteles. Sin embargo, Avontis 1980: 430 sostiene que Alejandro no diferencia entre la teoría de la visión de Demócrito y la de Epicuro (así lo cree también Rudolph 2011: 68). En cambio, en *De anima mantissa*, sin nombrar a nadie en concreto, parece aludirse a todos los atomistas con la referencia a ‘todos los que sostienen que se vea por medio de simulacros’ (134.30). Sobre esta cuestión, véase también Leone 2012: 92 y el trabajo de Verde [Verde, F. (2015). ‘Kepon’ e ‘Peripatos’ a partire dal II libro ‘Sulla natura’ di Epicuro: la testimonianza di Macrobio». F. G. Masi, S. Maso (eds.). Amsterdam: Hakkert] en esta obra.

<sup>61</sup> Cfr. Avontis 1980: 446: «of each idol which approaches the eye, only a section the size of the pupil can enter. A stream of them is needed to supply all the pieces required to reconstruct in the eye an idol representing the entire external object».

mentando los testimonios de Aristóteles<sup>62</sup>, Teofrasto<sup>63</sup> y Vitruvio<sup>64</sup> en un marco coherente y unitario, la estudiosa ha mostrado convincentemente cómo desde la perspectiva teórica de Demócrito esta reducción era el resultado combinado, por un lado, de la acción de condensación del sol sobre el aire, sobre el que el simulacro se imprime como un sello sobre la cera y, por otro, del rayo emanado del ojo, físicamente capaz de reducir de manera progresiva el campo de visión como si de un cono se tratara y de orientar la imagen en dirección a la pupila. Sin embargo, como ha mostrado convincentemente Rudolph, esta teoría tenía implicaciones muy concretas en el plano epistemológico: lo que el ojo es capaz de ver sería solo una representación tipológica del objeto externo y no una fiel copia morfológicamente idéntica al mismo<sup>65</sup>. Probablemente por este motivo, esto es, para salvaguardar la capacidad representativa de la sensación viva y evitar las implicaciones escépticas de la epistemología de Demócrito, Epicuro descartó la explicación de su predecesor renunciando a servirse de un medio de transmisión de la imagen como el aire, esto es, recurriendo a la impresión directa del simulacro sobre el ojo y, en consecuencia, renunciando también a la acción del rayo, el cual sin la condensación del aire pierde su eficacia. No obstante, es concebible que de este modo el filósofo se encontrara con la necesidad de idear otros mecanismos que fueran asimismo capaces de salvaguardar la función representativa del objeto de origen para explicar la adaptabilidad del simulacro a los órganos sensoriales.

En la *Epístola a Heródoto*, Epicuro sostiene que los simulacros que penetran en los ojos y en la mente son de un «tamaño idóneo a la vista y al pensamiento»<sup>66</sup>, pero no explica cómo puede verificarse este punto, dejando así abiertas dos posibilidades. La primera solución es que los simulacros visuales y mentales poseen tamaños originalmente distintos que se adaptan a los ojos y a la mente<sup>67</sup>. Sin embargo, esta hipótesis no me parece del todo convincente por las razones ya explicadas: en primer término, otras fuentes a nuestra disposición, en concreto **T2**, **T3** y **T5**, más que delimitar una distinción entre dos

<sup>62</sup> Arist. *De an.* I 419a 15-17.

<sup>63</sup> Thphr. *Sens.* 50, 1-6; 51, 1-3; 52, 1-2; 54, 1-4.

<sup>64</sup> Vitr. *De arch.* 7, *Prefatio* 11, 5-13.

<sup>65</sup> Rudolph 2011: 82: «an explanation that utilizes air imprints, which necessarily constrain and alter vision, lays the groundwork for Democritus's larger epistemological claims about the value of sense perception».

<sup>66</sup> Epic. *Hrdt.* 49.

<sup>67</sup> Para los argumentos en favor de esta solución, Véase Avontis 1980: 441.

clases distintas —los simulacros percibidos por los ojos y los percibidos por la mente—, insisten en el hecho de que los simulacros que llegan a la mente, aunque más sutiles, son semejantes, por no decir idénticos, a los que golpean los ojos y son capaces de abrirse camino desde los órganos sensoriales. En segundo término, se explicaría cómo es posible que simulacros destinados a golpear, respectivamente, los ojos y la mente provenientes de un mismo objeto —pongamos un león— tengan tamaños originariamente distintos si por ‘simulacros’ entendemos las constituciones atómicas semejantes a las túnicas de las cigarras que se desprenden de la superficie de un objeto, manteniendo su dimensión en la forma del vacío interno<sup>68</sup>.

Una segunda solución posible, vistas las novedosas aportaciones realizadas por Leone en su edición del Libro II, es concebir que la capacidad de contracción en ‘estrechamiento, sutileza y pequeñez’ unida a la cohesión de la estructura del simulacro juegan un papel en el proceso de su reducción, aun conservando la homogeneidad estructural con el objeto del que proviene<sup>69</sup>. Ahora bien, si en lo que atañe a la adaptación del simulacro al ojo no tenemos lamentablemente, ni en Epicuro ni en las demás fuentes epicúreas, otras indicaciones al respecto que puedan confirmar esta solución con claridad<sup>70</sup>, por lo

<sup>68</sup> Sobre este aspecto, véase Leone 2012: 79, pero también Verde 2013: 109–10. «All that we can reasonably infer from Epicurus here is that the idols which entered the mind were different in size in some unspecified way from those which entered the eye. They had to be different in size because, apparently, the pores of the body differed from those of the eye (Lucretius 4.728–31)».

<sup>69</sup> Esta solución había sido ya sugerida por Bailey 1928: 412–3. La interpretación de la adaptabilidad del simulacro al tamaño del ojo y de la mente por medio de su reducción ha sido defendida, entre otros, por De Witt 1939: 417 y Arrighetti 1973: 500. Contra esta hipótesis ha argumentado Avontis 1980: 441–5, quien, sin embargo, en relación con el contexto en el que se introduce la contradicción y teniendo en cuenta el estado de las fuentes de que disponía en el momento de publicar su artículo, declaraba: «the meaning of the entire column is quite obscure [...] Certainly, it seems to me that this obscure passage cannot override the explicit statements of Alexander». Considero que el mérito de la edición de Leone es el de clarificar muchos aspectos de este término y que si bien todo lo que leemos en el Libro II no es suficiente para invalidar el testimonio de Alejandro, en el que ciertamente no se hace referencia expresa a la contracción, el mismo ya no puede ignorarse. Si acaso, se trata de tratar de integrar, en la medida de lo posible, las dos fuentes en un marco unitario.

<sup>70</sup> De Witt 1939: 417–8 n. 49, remite a Epic. *Hrdt.* 50, donde podemos leer: «Y la representación que deberíamos ser capaces de aprehender en virtud de la aplicación por medio del pensamiento o de los órganos sensoriales, tanto de la forma como de las propiedades, es la forma misma del objeto sólido generada sobre la base de la continua secuencia o residuo del simulacro (κατὰ τὸ ἐξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου)». De acuerdo con De Witt, la expresión κατὰ τὸ ἐξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου haría explícitamente referencia a la progresiva capacidad de reducción del simulacro a lo largo del trayecto que lo separa desde el objeto sólido hasta los órganos sensoriales. Para defender esta solución, el estudioso recuerda un fragmento de Sext. Emp. *MVII.* 208 (= Us. 247), en el que se dice que

que se refiere a la adaptabilidad del simulacro a la mente podemos contar con algunos indicios que se han puesto de manifiesto y que merece la pena recordar. Lucrecio y Diógenes sostienen de manera explícita que los simulacros que golpean la mente son los mismos que penetran en los ojos, aunque más sutiles. Como se ha dicho, esto puede entenderse en el sentido de considerar que los simulacros, al recorrer el camino que los separa de los ojos a la mente, experimentan un proceso de adelgazamiento. Además, Lucrecio declara explícitamente que los simulacros que penetran en la mente son más sutiles *porque* han de atravesar las partes más rarefactas del cuerpo. Como ya he indicado, esta aclaración se entiende mejor si tenemos en cuenta la complejidad estructural del cuerpo, que obviamente posee distintos grados de compactibilidad y, en consecuencia, presenta un estado de porosidad no siempre idóneo a su recepción. En efecto, como indican tanto Epicuro como Lucrecio y Diógenes, la constitución atómica, si bien se ajusta en cierta medida a la recepción de los simulacros, en virtud de su natural alternancia y simetría de átomos y poros, requiere en cualquier caso hacerse convenientemente porosa por el

---

el hecho de que se nos presente redonda una torre cuadrada se debe a que el simulacro experimenta en su trayecto un redondeo de sus ángulos. Contra esta solución, Avontis 1980: 442-3 señala: 1) que el supuesto al que Sexto alude es el de la deformación de una imagen y no el ejemplo de un simulacro que se reduce progresivamente manteniendo la forma originaria del objeto sólido del que proviene; 2) que el término *ἐγκατάλειμμα* «is used frequently as a technical term in the theory of perception by the commentators on Aristotle and refers usually to an impression or memory left in one's mind by an earlier sense perception. This well-attested use of *ἐγκατάλειμμα* seems appropriate in this passage of Epicurus and must be preferred to the unsupported interpretation of De Witt»; 3) que difícilmente la expresión *τὸ ἐξῆς πύκνωμα* puede interpretarse como lo hace De Witt, esto es, como 'proportionate reduction of the idol'. Si es cierto que el fragmento no puede ser esgrimido para sostener la reducción progresiva del simulacro que llega al ojo, eso no excluye la hipótesis de la reducción de ese mismo simulacro en el trayecto que lo lleva hasta la mente. Como sostiene también Verde 2010: 135 en su comentario a este difícil pasaje, en realidad, es claro que a Epicuro le interesa distinguir 'la secuencia compacta' (*τὸ ἐξῆς πύκνωμα* es traducido de formas distintas por los intérpretes, véase al respecto Leone 2012: 108 n. 319, que traduce 'la compactibilidad compuesta') del simulacro del 'residuo' (*ἐγκατάλειμμα*) del mismo. Sobre la base de una solución ya parcialmente sugerida por Bailey 1970: 196-7, y por Arrighetti 1973: 500, que referían las dos expresiones respectivamente a la aplicación de los sentidos y a la aplicación de la mente, podríamos pensar que se refieren respectivamente a la sucesión continua desde el objeto que permite al simulacro llegar intacto a los ojos y al residuo de ese mismo simulacro que llega a la mente después de haber recorrido dentro del cuerpo un camino más accidentado. Esta hipótesis, aunque conjetural, permitiría al menos salvaguardar el uso del término *ἐγκατάλειμμα* en su acepción de impresión o memoria, siendo precisamente esta la que, desde el punto de vista físico, permanece en la mente del estímulo sensorial según la psicología epicúrea (como explico en Masi 2014. Sobre este punto, véase también Spinelli 2019. Como también señala Verde, basándose en Conche 1987: 41, «el aspecto importante que se ha de tener en cuenta es que el residuo del simulacro no resulta ser menos verdadero/existente que el íntegro y compacto».

paso de las imágenes. Finalmente, del testimonio de Agustín se desprende que la mayor sutileza de los simulacros mentales respecto de los visuales explica también la capacidad de pensar objetos cuyos simulacros se presentan inconcebiblemente grandes a la vista. Por tanto, la mayor sutileza de los simulacros que golpean la mente se encuentra para él explícitamente conectada con una reducción del formato de los simulacros que golpean los ojos y que deben reproducir las dimensiones del objeto del que provienen. Esta información resulta interesante por dos razones. En primer lugar, nos lleva a pensar que Epicuro, citado de manera explícita en la fuente, habría ideado un dispositivo capaz de explicar a la vez la mayor sutileza y el encogimiento del simulacro mental respecto del visual. Ya se ha dicho de qué manera la contracción aclara cómo sucede este hecho. Además, admitido el hecho de que los simulacros que golpean los ojos y la mente poseen un mismo origen, esto es, que provienen de la superficie de un mismo objeto y poseen una misma conformación inicial, el testimonio de Agustín permite suponer también que el mecanismo por el cual los simulacros se adaptan respectivamente a los órganos sensoriales y a la mente no es el mismo. De hecho, un mecanismo tal debe permitir que, en ocasiones, el objeto pueda percibirse en su dimensión originaria y en otras, de manera más sintética. En consecuencia, esto podría llevarnos a pensar que la reconstrucción de la teoría de la visión atomista de Avontis, basada en el testimonio de Alejandro de Afrodisia que se centra en la teoría de la visión ocular, puede aplicarse a la forma en que los ojos reciben simulacros que se ajustan a su tamaño, pero no a la forma en que la mente es capaz de recibirlos en un formato más sutil.

## CONCLUSIÓN

Para concluir, podemos formular algunas hipótesis sobre los motivos por los que no existe una confirmación clara de esta doctrina en los textos de Epicuro que nos han llegado y, en concreto, en la *Epístola a Heródoto*, si bien es cierto que nos ayudan a reconstruir su contexto, coherencia y relevancia teórica.

Una primera hipótesis sería que, en la *Epístola a Heródoto*, la doctrina no se expone dada la naturaleza de compendio que posee este texto, pero que existen referencias implícitas a ella, por ejemplo, cuando se especifica que los simulacros deben tener un tamaño adecuado a los ojos y al pensamiento o que

la representación de un objeto en los ojos y en la mente se produce por la secuencia compacta o por el residuo del simulacro<sup>71</sup>.

Otra hipótesis, no necesariamente alternativa a la primera, sería la siguiente. Dado que en el momento de la composición de la *Epístola* Epicuro no tenía aún una clara concepción bipartita del alma ni desde el punto de vista de su función (racional o irracional), ni de su ubicación (una en el pecho y otra en el resto del organismo)<sup>72</sup>, esta bipartición no constituiría el centro de la exposición epicúrea de la psicología. En consecuencia: si la doctrina del adelgazamiento está relacionada, como apunta Lucrecio, con la específica localización de la mente o el alma en el interior del cuerpo frente a la superficialidad de los ojos, no debe sorprender que en esta primera fase de elaboración de la psicología epicúrea la doctrina del adelgazamiento no se mencione.

Pese a todo, lo dicho no es suficiente para excluir de manera definitiva que la paternidad de la doctrina sea de Epicuro. No solo el libro XXV deja rastro de la dislocación y separación del agregado mental respecto de los órganos sensoriales, sino que resulta oportuno recordar que Agustín atribuye explícitamente la teoría al fundador del *Kepos*.

En consecuencia, debemos mantener abierta la posibilidad de que la doctrina estuviera atestiguada en algún fragmento, hoy perdido, de *Sobre la naturaleza*.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALESSE, F., ARONADIO, F., DALFINO, M. C., SIMEONI, L., SPINELLI, E. (eds.). (2008). *Anthropine Sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*. Napoli: Bibliopolis.
- ARRIGHETTI, G. (1973). Epicuro, *Opere*. Torino: Einaudi (1960<sup>1</sup>).
- AVOTINS, I. (1980). «Alexander of Aphrodisias on Vision in the Atomists». *Classical Quarterly*, 30, 429-54.
- BAILEY, C. (1928). *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*. New York: Russel & Russel.
- (1947). *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*. ed. with Prole., Crit. App., Trans. and Comm., 3 vol., Oxford: Clarendon Press.

<sup>71</sup> Epic. *Hrdt.* 49 e 50. Para la interpretación de este último párrafo, véase cuanto ha quedado dicho en la nota 70.

<sup>72</sup> Como sostiene Verde 2013: 115 y ss.

- BAILEY, C. (1970). *Epicurus. The Extant Remains with Short Critical Apparatus Translation and Notes*. Oxford: rist. Hildesheim: Olms (Clarendon Press 1926<sup>1</sup>).
- BÉNATOUÏL, T., LAURAND, V., MACÉ, A. (eds.). (2003). *L'Épicurisme Antique*. «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg», 15, Paris: Vrin.
- BRUNSCHWIG, J., SEDLEY, D. N., MONET, A. (2010), *Epicure, La Nature*. Delattre-Pigeaud 2010, 77-117, 1099-140.
- CONCHE, M. (ed.) 1987. *Épicure. Lettres et Maximes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CORTI, A. (2015). «Ὅμοιοσχίμων ε ὁμοιόμορφος. Alcune riflessioni sulle proprietà degli εἶδωλα nella dottrina di Epicuro». Masi, F. G., Maso, S. (eds.), 83-105.
- DELATTRE, D., PIGEAUD, J. (eds.) (2010). *Les Épicuriens*. Paris: Gallimard.
- DE WITT, N. (1939). «Epicurus, Περὶ Φαντασίας». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 70, 414-27.
- DIANO, C. (1974). *Scritti epicurei*. Firenze: Olschki.
- ESSLER, H. (2011). *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem*. Basel: Schwabe Verlag.
- FISH, J., SANDERS, K. R. (eds.) (2011). *Epicurus and the Epicurean Tradition*. Cambridge: CUP.
- FLORES, E. (2004). *Titus Lucretius Carus 'De rerum natura'*. Vol. II (Libro IV). Napoli: Bibliopolis.
- GIUSSANI, C. (1896-1898). *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex* (3 vol). Torino: Loescher.
- ISNARDI PARENTE, M. (1983). *Opere di Epicuro*. Torino: UTET (1974<sup>1</sup>).
- KERFERD, G. B. (1971). «Epicurus' Doctrine of the Soul». *Phronesis*, 16, 80-96.
- KLEVE, K. (1963). *Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, «Symbolae Osloenses», Supplbd. 19.
- KONSTAN, D. (2011). «Epicurus on the Gods». *Fish - Sanders*, 53-71.
- LAURSEN, S. (1995). «The Early Parts of Epicurus 'On Nature', 25<sup>th</sup> Book». *Cronache Ercolanesi*, 25, 5-109.
- LEONE, G. (2002). «Epicuro, 'Della natura': libro XXXIV. PHerc. 1431». *Cronache Ercolanesi*, 32, 7-135.
- (2012). *Epicuro, 'Sulla natura': libro II*. Napoli: Bibliopolis.
- LONG, A. A., SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. (2 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- MACÉ, A. (2003). «La vitesse de la pensée. Sur la pensée épicurienne de la co-affection». Bénatouïl, T. Laurand, V., Macé, A. (eds.), 119-65.



- MASI, F. G. (2006). *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera 'Sulla natura'*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- (2014). «Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro». *Antiquorum Philosophia*, 8, 121-41.
- MASI, F.G., MASO, S. (eds.). (2015). *Epicurus on eidola. 'Peri Phuseōs' Book II: Update, Proposals, and Discussions*. Amsterdam: Hakkert.
- MOREL, P. -M. (2015). «I primi Atomisti nel II Libro 'Sulla natura' di Epicuro». Masi, F. G., Maso, S. (eds.), 55-66.
- REPICI, L. (ed.) (2003). *Aristotele, Il sonno e i sogni, Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*. Venezia: Marsilio.
- (2008). «Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio». Alesse, F., Aronadio, F. Dal-fino, M. C., Simeoni, L. Spinelli, E. (eds.), 379-406.
- Rist, J. M. (1978). *Introduzione a Epicuro*. Milano: Mursia.
- RUDOLPH, K. (2011). «Democritus Perspectival Theory of Vision». *Journal of Hellenic Studies*, 131, 67-83.
- SANTORO, M. (2000). [*Demetrio Lacone*], [*La forma del dio*] (PHerc. 1055). Napoli: Bibliopolis.
- SEDLEY, D.N. (2011). «Epicurus' Theological Innatism». J. Fish, K.R. Sanders (eds.), 29-52.
- SPINELLI, E. (2019). «Psychologia medicans: the Epicurean Road to Happiness». Castagnoli, L., Ceccarelli, P. (eds.), *Greek Memories: theory and practices*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 278-92.
- VERDE, F. (2010). *Epicuro, Epistola a Erodoto*. Roma: Carocci.
- (2013). *Epicuro*. Roma: Carocci.
- (2015). «*Kepos*' e «*Peripatos*' a partire dal libro II 'Sulla natura' di Epicuro: la testimonianza di Macrobio. Masi, F. G., Maso, S. (eds.), 151-70.
- WIGODSKY, M. (2007). «Homoiotetes, Stoicheia and Homoiomereiai in Epicurus». *Classical Quarterly*, 57, 521-42.

# ENTRE VIDA CONTEMPLATIVA Y VIDA ACTIVA: EL *DE OFFICIIS* DE CICERÓN Y SUS RAÍCES ARISTOTÉLICAS\*

Arianna Fermani  
*Università di Macerata*

*Debemos tener siempre bien claros en la mente todos estos temas [cuando hablamos del decoro]; debemos considerar en primer lugar quiénes y cómo queremos ser nosotros (quos nos et quale esse velimus), y en qué forma de vida (in quo genere vitae), decisión que es la más difícil de todas (De officiis I, 32, 117)<sup>1</sup>.*

## 1. VIDA CONTEMPLATIVA Y VIDA ACTIVA

La presente exposición se articula en dos partes: en la primera se tratará de explorar la relación entre *vida contemplativa* y *vida activa* en el *De officiis*, la última obra filosófica de Cicerón, poniendo a su vez en relación estos dos modelos de vida con algunas cuestiones esenciales tales como la prudencia y la sabiduría, lo natural y lo útil. En la segunda parte se propone investigar las raíces aristotélicas de estas cuestiones teniendo en cuenta que se establece un nexo explícito con la reflexión aristotélica (y, en general, peripatética) desde el comienzo de la obra, donde el Arpinate declara: «mis escritos filosóficos, no [están] muy lejos de las posiciones de los peripatéticos» (*De officiis* I, 1, 2).

Una incursión en el texto ciceroniano denota enseguida cómo el tema en cuestión, esto es, el de la vida mejor y la elección del tipo de vida se encuentra estrechamente vinculado con el objetivo y el título mismo de la obra. De hecho, *De officiis* significa, tal y como lo han traducido Giusto Picone y Rita Marchese, ‘aquello que es justo hacer’, ‘aquello que se debe hacer’<sup>2</sup>. En otras

---

\* Este trabajo fue publicado originalmente en italiano en la revista *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 16 (2014), 360-78.

<sup>1</sup> Utilizo como referencia la traducción del *De officiis* de G. Picone y R. R. Marchese, *De officiis. Quel che è giusto fare*, edición bilingüe latín-italiano, Turín, Einaudi, 2012.

<sup>2</sup> Cfr. nota anterior.

palabras, el *officium* corresponde al deber, a la función que estamos llamados a realizar y, en este sentido, parece corresponder exactamente con lo que en griego sería el ἔργον, ese término clave de la ética aristotélica que podemos traducir como ‘función específica’<sup>3</sup>.

El tema del *officium*, es decir, del deber que nos espera, de ‘aquello que se debe hacer’ se muestra desde las primeras páginas de la obra como *una de las cuestiones fundamentales* y se encuentra inmediatamente entrelazado con el tema de la vida, dado que se afirma que

... ninguna parte de la vida (*nulla enim vitae pars*), ni pública ni privada, ni ligada a cuestiones civiles ni conectada con la actividad doméstica, ni en cuestiones personales ni en cuestiones relativas a otros sujetos, puede dejar de lado la presencia de «aquello que se debe hacer» (*officium*), y en el respeto de este principio se sitúa la realización de una vida honesta (*vitae... honestas*) (I, 2, 4).

Ninguna doctrina filosófica, añade, puede prescindir de la cuestión de qué deba hacerse en la vida, ni tampoco la más general sobre qué tipo de vida sea preferible. Viene después una crítica a las posiciones epicúreas y cirenaicas, desde el momento en que, se afirma, tales doctrinas no pueden decir nada coherente sobre el deber. Se trata evidentemente de cuestiones de un alcance considerable y de gran interés histórico-filosófico sobre las que, sin embargo, no es posible detenerse en este momento<sup>4</sup>.

Vemos pues que ya desde el inicio del *De officiis* se introduce el tema de la vida mejor, cuestión ampliamente desglosada en toda la obra ciceroniana y absolutamente central en el pensamiento del Arpinate<sup>5</sup>. Además, se trata de un tema, como ya se ha dicho, que resulta estar fuertemente imbricado con las

<sup>3</sup> Cfr. por ejemplo, *Ética Nicomaquea* I, 7, 1098 a 7-8: «La función específica del ser humano (ἔργον ἀνθρώπου) es la actividad del alma de acuerdo con la razón o que implica la razón». La traducción de las éticas aristotélicas que utilizo como referencia es de quien escribe: Aristóteles, *Las tres Éticas* (edición bilingüe griego-italiano), con presentación de Maurizio Migliori y traducción completa del griego, introducción, notas e índices analítico, de conceptos, de nombres propios y bibliografía de A. Fermani, Milán, Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2008.

<sup>4</sup> Para un estudio más completo de la cuestión, remito, entre otros, a Maso 2008, D’Anna 1965, Frassinetti 1954, Gargiulo 1980.

<sup>5</sup> Como por ejemplo han mostrado dos trabajos muy recientes de Lévy 2012 y Tracy 2012. La cuestión de la vida mejor constituye un tema crucial, como muestran también otros estudios menos recientes entre los que deben citarse, por ejemplo, los de Kretschmar 1938, Grilli 1953, André 1966, Boyancé 1967 y Müller 1989.

nociones fundamentales de *sapientia*, de *prudentia* o de *utilitas*, así como con el tema de la *natura* humana.

Se podría partir precisamente de este último aspecto, tratando de mostrar cómo la noción de naturaleza despliega en el texto ciceroniano un papel que es, de manera muy evidente, a la vez descriptivo y prescriptivo. En *De officiis* I, 28, 100, por ejemplo, podemos leer:

... no solo son dignos de elogio los movimientos del cuerpo, si son *coherentes con la naturaleza (ad naturam apti sunt)*, sino sobre todo los del alma, si se encuentran estructuralmente *vinculados con la naturaleza (ad naturam accomodati sunt)*.

Se establece, por tanto, un vínculo muy estrecho entre el ser humano y la naturaleza, vínculo que constituye el banco de pruebas de la validez de nuestros movimientos interiores: si hay coherencia y vínculo, es decir, si tales movimientos interiores son *apti* y *accomodati* con la naturaleza, pueden aceptarse; en caso contrario, no.

Todavía más claro se muestra en I, 31, 111:

Hay que actuar de forma *que no nos opongamos a nuestra naturaleza [...]* midamos nuestros intereses con la regla de la naturaleza (*naturae regula*).

En consecuencia, la naturaleza constituye una regla, un criterio, una norma y, en este sentido, su valor prescriptivo es muy evidente.

Por otra parte, de la naturaleza derivan precisamente las elecciones de vida, como se recuerda en I, 2, 107, dado que la naturaleza nos ha dotado de dos máscaras: una común, que consiste en el hecho que todos participemos de la razón y de su fuerza; otra que se refiere a cada individuo y a sus diferencias:

... es necesario comprender que la naturaleza nos ha dotado, por así decirlo, de dos máscaras: una es común y deriva del hecho de que todos somos partícipes de la razón y de su fuerza; por ella somos superiores a las bestias, y de ella deriva toda forma de moralidad [...] la otra, sin embargo, se atribuye específicamente a cada individuo. Al igual que en los cuerpos existen grandes diferencias (vemos que algunos son superiores por su velocidad en la carrera, otros en el uso de la fuerza y en la lucha, y de igual manera podemos vislumbrar en unos equilibrio, en otros belleza), así en las almas intervienen mayores variaciones (*De officiis* I, 2, 107).

Evidentemente, de este fragmento emerge uno de los principios fundamentales de la ética de Cicerón, que podría ser resumido con la máxima «conviene seguir la naturaleza individual respetando la naturaleza humana general». Esto equivale a decir que somos *naturalmente*, aunque en distintos sentidos, semejantes y diferentes: todos estamos en posesión de la razón que por un lado nos une, pero al mismo tiempo todos nos diversificamos, a partir de este cauce común, debido a nuestras inclinaciones y características individuales.

Ahora bien, junto a las dos máscaras que acaban de indicarse, Cicerón considera oportuno añadir otras dos: existe una tercera que nos es dada por los tiempos y nuestras circunstancias vitales y una

... que nosotros mismos queremos llevar y que depende de nuestra voluntad (*voluntas*). Por este motivo algunos se dedican a la filosofía, otros al derecho, otros a la elocuencia, prefiriendo cada uno distinguirse en una determinada aptitud (*De officiis* I, 32, 115).

Es impulsando estas aptitudes como se adquiere un modo de ser, una forma de vida, esa determinada manera de estar en el mundo que los griegos llamaban *bios*. Tal modelo de vida, por su parte, deriva de la elección y no nace por casualidad, sino que es fruto precisamente de nuestra *voluntas*.

Sin embargo, debe subrayarse el hecho de que, como nos recuerda el Arpinate, es posible participar de un tipo de vida más que de otro sin que se haya producido una evaluación por parte del sujeto y que se abrace un *bios* simplemente por debilidad o flaqueza. Se trata de un fenómeno que puede suceder, sobre todo, cuando se es joven:

... al principio de la juventud, cuando es más grande la debilidad de nuestras decisiones, cada uno se asigna a sí mismo el tipo de vida que más ama; por ello se implica *en un cierto modo de vida (aliquo certo genere cursuque vivendi)* antes de poder evaluar cuál es el mejor para él (*De officiis* I, 32, 117).

Más allá de este específico aspecto, lo que interesa comprender en este proceso de evaluación, de elección consciente del *bios* es que, en él, una vez más, la noción de naturaleza juega un papel principal. Un fragmento muy interesante en este sentido lo hallamos en I, 33, 119-120, donde se vincula el tema de la elección de vida con el de la naturaleza:

... en la constitución de toda nuestra vida (*in tota vita constituenda*) se debe poner un mayor cuidado al objeto de poder ser coherentes con nosotros mismos a

lo largo de nuestra existencia y no renquear en el cumplimiento de nuestros deberes. Dado que en este cálculo (*rationem*) la naturaleza posee el máximo valor, siguiéndole luego la fortuna, hay que tener en cuenta ambos elementos a la hora de elegir el tipo de vida (*in diligendo genere vitae*), pero ante todo la naturaleza, pues es mucho más firme y estable, tanto que, en ocasiones, la fortuna, como si de un mortal se tratase, parece combatir con la naturaleza inmortal (*immortali natura*).

Por consiguiente, más allá de los mudadizos avatares de la fortuna o de los distintos factores o de las distintas propensiones individuales permanece el hecho según el cual es la naturaleza, con su estabilidad (una estabilidad que nos permite calificarla de «inmortal») la que ejerce de criterio.

Y es sobre la naturaleza como criterio esencial donde se fundamenta otro tema absolutamente crucial respecto a lo que nos ocupa, a saber: el de la *sociabilidad natural del ser humano*. En este sentido, resulta emblemático lo que se lee en *De officiis* I, 4, 12:

... la naturaleza misma, con la fuerza de la razón, concilia a los hombres entre sí formando una comunidad de lenguaje y de vida (*et ad orationi et ad vitae societatem*).

La vida social, por tanto, se fundamenta en la naturaleza humana, de acuerdo con un planteamiento que ahonda sus raíces en terreno aristotélico<sup>6</sup>. El ser humano es un animal racional dotado de razón y de palabra que se ve abocado a vivir en relación con los otros.

Es en este preciso momento cuando se introduce también la noción de lo útil. En efecto, guiarse por la naturaleza y favorecer con ello la sociabilidad natural del ser humano lleva consigo también *la salvaguardia y la protección de sus intereses*. Se trata de una articulación del discurso que se apunta muy claramente en I, 7, 22:

---

<sup>6</sup> Existe un interesante estudio —al que he tenido acceso a través de Cristina Salanitri, a quien aprovecho para agradecerse— de Nederman 1988: 7 dirigido a explorar las raíces aristotélicas de la cuestión de la sociabilidad natural del ser humano, la recuperación ciceroniana de este asunto y sus efectos sobre el pensamiento político medieval: «the central claim of the Ciceronian conception of human society is that men join together because of their natural powers of reason and speech».

... los hombres han nacido los unos para los otros a fin de que puedan *favorecerse* recíprocamente; en este sentido debemos seguir a la naturaleza como guía (*in hoc naturam debemus duces sequi*).

Por tanto, la naturaleza, ofreciéndose como guía y como criterio de la vida humana constituye, por un lado, el fundamento de la seguridad y de la salvaguardia de los intereses de los seres humanos y, por otro, representa un criterio axiológico más general: si es cierto que el ser humano es sociable por naturaleza, esto significa que la vida en sociedad posee primacía para la constitución de la *vida mejor*. Y, por consiguiente, si parangonamos la vida activa con la contemplativa, la primera primará sobre la segunda. Como se verá, esto es cierto. Ahora bien, si nos atenemos al texto del *De officiis*, no es menos cierto que la cuestión resulta más compleja y estructurada. En efecto, en I, 2, 13 hallamos una afirmación que, en este contexto, resulta inesperada:

... en primer lugar, es propia del hombre la capacidad de investigar en busca de la verdad (*in primisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio*).

El ser humano está dotado, por tanto, de la capacidad de conocer, capacidad que se vincula a un deseo de observar la verdad (*cupiditas videndi veri*) (I, 2, 13).

Sin embargo, si el hombre posee ante todo esta capacidad y la tendencia natural hacia el conocimiento y la búsqueda de la verdad, ¿cómo es posible, si nos situamos en una perspectiva aristotélica y, en general clásica, anteponer la vida activa a una vida dedicada a la investigación? Dicho de otra forma: ¿cómo es posible que el conocimiento deba estar subordinado a la acción?

En realidad, es necesario prestar la máxima atención, pues, una vez más, el cuadro tiende a la complejidad. De hecho, la afirmación que acabo de realizar se sitúa junto a esta otra que puede leerse en I, 12, 13:

... cuando estamos libres de las ocupaciones necesarias (*cum sumus necessariis negotiis curiusque vacui*) deseamos observar, escuchar, aprender nuevas cosas, y creemos necesario para vivir felices (*ad beate vivendum*) el conocimiento de los secretos y maravillas; de donde se comprende que lo verdadero, simple y sincero es lo apropiado a la naturaleza humana (*naturae hominis aptissimum*).

En resumen, existe una propensión natural hacia la verdad que no se configura únicamente como un deseo subjetivo, sino como correspondencia entre la naturaleza humana y la verdad «*id esse naturae hominis aptissimum*». El concepto se corrobora en I, 6, 18, donde se afirma que:

... de los cuatro elementos en los que se divide la naturaleza (*naturam*) y el significado de la integridad moral, el primero, que consiste en el conocimiento de la verdad, es el más propio de la naturaleza humana.

Inmediatamente, se añade además:

... todos nos vemos arrastrados y conducidos al deseo de conocimiento y de saber, ámbitos en los que consideramos hermoso sobresalir, mientras consideramos vergonzoso patinar, fallar, ignorar o ser engañados.

Por tanto, se debe afirmar que la naturaleza, que, por un lado, constituye como se ha visto el fundamento de la sociabilidad y de una vida compuesta de vínculos comunes, por otro *también* es el fundamento del conocimiento y, en consecuencia, de la vida teórica, esto es, de una vida desvinculada de la sociedad.

Ahora bien, esto es solo una vertiente del discurso. Desde la óptica ciceroniana, la actividad teórica puede ejercitarse, como afirma el texto al que acabo de hacer referencia, solo en ciertas condiciones, o bien «cuando estamos libres de ocupaciones necesarias (*cum sumus necessariis negotiis curiusque vacui*)», como se dice al inicio de I, 4, 13. En otras palabras: la categoría de la belleza, superior desde un punto de vista axiológico a la de la necesidad, se antepone a esta de acuerdo con un modelo típicamente aristotélico de contraposición entre lo que es necesario y lo que es bello, entre *ἀναγκαιᾶ* y *καλά*<sup>7</sup>.

En consecuencia, en la reflexión del Arpinate, el conocimiento y la vida teórica deben subordinarse a una serie de condiciones. La primera, que podemos dedicarnos a la búsqueda de la verdad solo a condición de hallarnos libres de las ocupaciones necesarias para la vida. En realidad, como se verá, existen también otras condiciones del conocimiento que se dan, por así decirlo, en el extremo inferior.

Pero antes de detenernos en este aspecto, tratemos de articular mejor la esfera cognitiva o, más en general, el modelo de vida teórica examinando las nociones fundamentales de sabiduría y prudencia.

---

<sup>7</sup> Resume muy bien esta amplia cuestión que, por evidentes razones de espacio no puede ser desarrollada en este momento, Richardson Lear 2006: 126: «Aristotle opposes the *kalon* and the necessary (*anankaion*). The necessary includes action that is coerced from the outside (such as by punishment, *NE* III.8.1116b2-3, X.9.1180a4-5), but it also includes any behaviour (or its accompanying pleasure) that is instrumentally valuable (X, 6, 1176b3). This includes: converting one's wealth into a form convenient for generous giving (IV.1.1120b1); eating when hungry (VII.4.1147b24)».



Para este objetivo, se puede partir de lo que leemos en I, 5, 15:

... en la primera que he descrito, en la que ponemos la sabiduría y la prudencia (*sapientiam et prudentiam ponimus*), se encuentra la investigación y el hallazgo de la verdad.

Con la endíadis *sapientiam et prudentiam*<sup>8</sup> Cicerón parece presentarnos dos virtudes en una. En cualquier caso, incluso en la hipótesis de que las dos virtudes no puedan identificarse, *sapientia* y *prudentia* se sitúan aquí en el mismo nivel. Por otro lado, el vínculo indisoluble entre prudencia y sabiduría se confirma inmediatamente después:

... cuanto más [...] observa uno ante todo qué es la verdad en un ámbito, más aguda y rápidamente puede ver y explicar sus razones, y suele ser tenido justamente por el hombre más prudente y más sabio (*prudētissimus et sapientissimus*).

Además, a propósito de la parte de la moralidad que está examinando y en la cual se contienen la prudencia y la sabiduría, se añade que

... la verdad está sujeta a esta parte según la materia que trata y en la que tiene lugar.

Y la sabiduría, como se atestigua en II, 2, 5 es y sigue siendo, desde cierto punto de vista, la virtud más importante:

... qué hay, por todos los dioses, más deseable que la sabiduría (*optabilius sapientia*), qué más importante (*quid praestantius*), qué mejor para el hombre (*homini melius*), más digno del hombre (*homine dignius*) [...] La sabiduría es, como ya fue definida por los filósofos antiguos, el conocimiento de las cosas divinas, de las humanas y de sus causas.

Así pues, por un lado, el deseo de conocer se ubica en la naturaleza humana y, por otro, la sabiduría, que representa la condición y la expresión de este deseo, es lo más divino y lo más alto del género humano (como se repite insistentemente en el texto), aunque ambas cosas unidas conforman aquello que es más puramente humano. En este sentido, nada hay más digno que el hombre. La sabiduría, por tanto, constituye un elemento que es a la vez humano y divino.

---

<sup>8</sup> El hecho de que nos encontramos ante una endíadis parece confirmarse por cuanto puede leerse inmediatamente después: «*de esta virtud esto representa un específico don*» (*eiusque virtutis hoc munus est proprium*).

El texto continúa con la enunciación de otras tres virtudes, las cuales —se dice— ayudan «a preparar y custodiar la vida», «con objeto de preservar la sociedad y la unión de los hombres (*societas hominum coniunctioque*)». Esto significa que la dimensión social del ser humano está separada de las dos primeras virtudes —esto es, de la prudencia y la sabiduría, cuyo fin está representado por el *conocimiento y por el vínculo con la verdad*— y conectada con estas tres virtudes (justicia, templanza y coraje) —sobre las que se detiene de una manera más específica— cuyo fin se constituye por la unión de los hombres y, una vez más, por la salvaguardia de sus intereses. Es a este nivel y *solo a este nivel* donde parecen entrar en juego tanto la noción de sociabilidad como la de utilidad.

Pero la cuestión más interesante es que el conocimiento, que, como ya sabemos, poseía un condicionamiento en el extremo *superior* (en el sentido que no se puede ejercitar la actividad contemplativa si no se encuentran cubiertas las necesidades cotidianas), parece recibir un condicionamiento en el extremo *inferior*. Es decir, nos encontramos frente a una segunda articulación de la relación entre conocimiento y acción o, más en general, entre conocimiento y vida, que es por así decir *a posteriori* o que se sitúa en otro nivel respecto a la precedente. De hecho, Cicerón afirma en I, 6, 19 que es la acción (*actio*) la que, a la vez que sirve como criterio para el conocimiento, asigna un límite al mismo. Así, respecto a las artes que se sitúan en la indagación de la verdad, se dice que

... es contrario al deber ser arrastrados lejos por la acción a causa del excesivo amor por ellas.

Todavía de una forma más explícita, se lee en I, 6, 19 que

... el reconocimiento pleno de la virtud consiste en la acción.

En *De officiis* I, 6, 19, además, se encuentra una afirmación extremadamente interesante a la que es necesario prestar una particular atención:

Toda reflexión y todo movimiento del alma se situará entre tomar una determinación acerca de las acciones morales y pertinentes respecto a la vida buena y feliz (*ad bene beataque vivendum*), o (*aut*) en el estudio y el conocimiento de la verdad (*in studiis scientiae cognitionisque*).

Por lo tanto, el alma posee dos operaciones o, como el mismo Cicerón afirma, dos capacidades fundamentales: 1) la primera es la que implica al alma en las decisiones que tienen que ver con las acciones morales (*de rebus honestis*) y que están relacionadas con la vida buena y feliz; 2) o (*aut*) el alma puede ocuparse del estudio y del conocimiento.

Este pasaje es muy importante por una serie de razones. En primer lugar, debe recordarse que estamos en el ámbito de la primera articulación de la noción de deber, como se desprende de la afirmación que se presenta como conclusión del texto: «hemos terminado así de hablar de la primera fuente del deber». Por lo tanto, nos movemos en el contexto de la verdad (dentro del cual se encontraban tanto la *sapientia* como la *prudentia*), aunque dicho contexto se articula ulteriormente (de una forma muy interesante) en dos partes: en el primer caso, se dice que las reflexiones y los movimientos del alma tienen que ver con las acciones y la vida buena y feliz; y en el segundo, que tales movimientos están dirigidos exclusivamente al estudio y al conocimiento.

Si esta es la articulación interna y dos son las virtudes en cuestión, parecería que, en el primer caso, deba ser cuestionada la *prudentia*. Dicha virtud, a pesar de su nexos fundamental con la verdad que hace que pueda ser incluida en el primer ámbito, posee una vertiente práctica (se refiere a la vida buena y feliz) que no posee la *sapientia*, relegada exclusivamente al ámbito cognoscitivo-teorético.

En este sentido y anticipando uno de los antecedentes aristotélicos de este discurso (pues es una cuestión que no trataremos en detalle), no puedo dejar de recordar la doble articulación de las virtudes intelectuales propuesta por el Estagirita: las virtudes intelectuales de la parte científica del alma racional, guiadas por la sabiduría, y las virtudes intelectuales de la parte calculadora, guiadas por la prudencia<sup>9</sup>.

Aquí, sin embargo, emerge también otra cuestión fundamental: que la vida buena y feliz está relacionada con el ámbito de la práctica y no con el del estudio y del conocimiento, y, en consecuencia, la felicidad parece constituir el premio de la vida activa más que de la vida contemplativa.

De esta manera se explican perfectamente afirmaciones de Cicerón según las cuales la desaparición de la dimensión social de la vida supone un error y un desvío de la ruta asimismo indicada por la naturaleza. La misión *fundamental* de la vida social puede fallar por distintos motivos, de acuerdo con lo que leemos en el *De officiis*: ya sea, como ha quedado expuesto, porque nos dedicamos a la contemplación, ya porque nos comportamos como aquellos que, para proteger el patrimonio familiar, no son injustos en sentido estricto, si bien «fallan en la dimensión social de la vida (*deserunt enim vitae societatem*) porque no dedican a la

---

<sup>9</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomachea* VI, 5 y VI, 7. Acerca de la parte calculadora del alma cfr. también n. 19.

misma ningún interés, esfuerzo o inversión» (I, 9, 29). Además, las indicaciones de la naturaleza social también pueden descuidarse profesando un amor excesivo por nosotros mismos (I, 9, 30).

Por otro lado, la vida privada y dedicada al estudio es sin duda la más segura, y si se opta por ella debido a cualquier impedimento o debilidad físicos, dicha elección será aceptable; en caso contrario, será motivo de vergüenza:

Si bien todo discurso filosófico [...] es fructuoso y productivo y ninguna de sus partes queda inculta y estéril, ningún argumento es más fecundo y más rico que el que se refiere a los deberes, de los que derivan los preceptos para una vida coherente e íntegra (*De officiis* III, 2, 5).

Análogamente, en *De officiis* I, 71 se lee que:

... mientras la vida de quien no tiene obligaciones públicas es más fácil y segura, menos pesada y molesta para los demás, es sin embargo más ventajosa para el género humano y más útil para la fama y la grandeza de la vida de aquellos que se han ofrecido al Estado y para la realización de importantes empresas. Por esta razón, tal vez sea necesario hacer algunas concesiones a aquellos que no se han ocupado del Estado, pero que no obstante se han dedicado con talento inusual al estudio, y a aquellos que, por alguna debilidad física o impedimento de cualquier otra causa más importante, se mantuvieron alejados de la política [...] Para aquellos que no tienen un motivo de este tipo, si dijeran que desprecian aquellas cosas que la mayoría admiran, los poderes y las magistraturas, pienso que no son dignos de alabanza alguna, sino que incluso me parecen motivo de desdén.

## 2. CICERÓN Y EL BAGAJE ARISTOTÉLICO

«El hombre, casi un dios mortal, ha nacido con un doble objetivo, como afirma Aristóteles: pensar y actuar»

Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, II, 13, 39-40= fr. 10

En la segunda parte de este trabajo trataremos de indagar la relación que entabla Cicerón con la reflexión aristotélica acerca de la temática hasta aquí examinada<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> En I, 1, 3 se menciona también a Demetrio de Falero, discípulo de Teofrasto, al que define como *disputator subtilis* («capaz de realizar discusiones sutiles»). De Aristóteles, citado algunas líneas después, (en

De hecho, de la filigrana del texto ciceroniano surgen algunas referencias claras, aunque con una serie de interesantes remodelaciones y desplazamientos, a cuestiones cruciales en relación con la vida contemplativa y la vida activa planteadas ya por Aristóteles.

Entre ellas, en primer término, el papel y el significado que se atribuye a la *sapientia* y a la *prudentia*, nociones que, en *De officiis* I, 43, 153, se ponen en relación de manera explícita y respectiva, si bien en una delicada conexión de *discordia discors*, con las de σοφία y φρόνησις. Una sabiduría que Cicerón define, recurriendo al término griego *sophía*, como «la más importante de todas las virtudes» y como «el conocimiento de las cosas humanas y divinas», pero que debe subordinarse a la *phrónesis*. De hecho, esta última —lo afirma explícitamente— «es otra cosa» y se define como «el conocimiento de aquello que debe buscarse y aquello que debe evitarse» (I, 43, 153).

Uno de los textos más significativos en este sentido puede hallarse también en *De officiis* I, 43, 153:

Opino que son más convenientes a la naturaleza los deberes que fluyen de la sociabilidad (*ex communitate*) que los del conocimiento (*ex cognitione*), y esto puede confirmarse con el argumento de que si un sabio (*sapientis*) se hallase en una situación de la vida en la que tuviera abundancia de todas las cosas y pudiera considerar y contemplar todo lo que es digno de ser conocido en una situación de tranquilidad total (*summo otio*), estaría sin embargo en un estado de soledad tal en la que no podría ver a ningún hombre y preferiría abandonar la vida.

En consecuencia, la vida dedicada al ocio, esto es, la vida del sabio, se encuentra aferrada a la soledad, situación esta hasta tal punto temible que hace preferible la muerte.

Este pasaje tiene un antecedente muy interesante en una afirmación que podríamos calificar de «extrema» en *Ética eudemia* VII, 12, 1246 a 9-10, donde Aristóteles afirma que:

... un gran peligro sufrido en compañía es <mejor> que una gran felicidad disfrutada en soledad.

---

I, 1, 4) afirma que se deleitaba en los detalles de su actividad sin apoyarse en la retórica. Desde el comienzo de la obra, además, hallamos una referencia al filósofo peripatético Cratipo de Atenas, al que define como «el filósofo más importante de nuestro tiempo» (I, 1, 2).

A esta afirmación del Estagirita se unen otras que tratan de mostrar cómo aunque la sabiduría constituye lo más alto, noble y divino del ser humano, capaz de hacernos enormemente felices por el simple hecho de poseerse<sup>11</sup>, en lo que se refiere a la vida buena y feliz resulta totalmente *inútil*:

... la sabiduría es ciencia e intelecto de realidades que por naturaleza son más valiosas. Por esta razón se dice que Anaxágoras, Tales y sus compañeros son sabios pero no prudentes, pues se ve que ignoran lo que es ventajoso para ellos, y se dice que saben cosas extraordinarias, maravillosas, exigentes y sobrehumanas pero *inútiles* (*ἄχρηστα*), dado que no se ocupan de los bienes humanos<sup>12</sup>.

En resumen, el nexo entre la prudencia y la utilidad, la elección de los bienes humanos y la construcción de una vida feliz en su conjunto constituye un horizonte común fundamental entre Aristóteles y Cicerón.

Por otra parte y como ya se ha dicho, Cicerón, tras realizar la distinción entre sabiduría y prudencia, *sophía* y *phrónesis*, define la *prudencia* como el

... conocimiento de aquello que debe buscarse y aquello que debe evitarse (*est rerum expetendarum fugiendarum scientia*) (*De officiis* I, 43, 153).

Y de nuevo:

... la prudencia [...] encuentra su lugar en la elección de los bienes y los males (*De officiis* III, 17, 71).

<sup>11</sup> «La σοφία aristotélicienne est possession et jouissance pure du vrai» (A. Motte 1985: 301).

<sup>12</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VI, 7, 1141 b 2-7. Una concepción análoga se expresa en *Ética Nicomaquea* VI, 5, 1140 b 8-11, donde se afirma: «Por eso sostenemos que Pericles y las personas de este tipo son prudentes, pues saben ver aquello que es mejor para ellos y para los demás hombres; sostenemos además que por ostentar estos rasgos saben administrar la familia y el Estado». Una posición esta compartida por el propio Platón cuando, en *Hippias Mayor* 281 c4- d3 escribe: «Soc.: Esos antiguos hombres sabios, cuyo nombre se ha convertido en célebre por la sabiduría, esto es, Pítaco, Biante, los que se incardinan en la órbita de Tales de Mileto y los que le siguieron hasta Anaxágoras, todos o casi todos se han mantenido voluntariamente alejados de la vida política [...] Hip.: ¿Por qué motivo piensas que haya sucedido así, ¡oh, Sócrates! si no por su incapacidad y por la imposibilidad de ocuparse de manera competente tanto de los asuntos privados como de los públicos?» (de la traducción de M. T. Liminta, en Platón, *Ippia maggiore; Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi, 1990). Asistimos, por tanto, al rechazo y, de alguna manera, a la «ridiculización, común tanto en Platón como en Aristóteles, de algunas figuras de sabios del pasado que, aun conociendo realidades sobrehumanas o divinas, en tanto que carentes de esa virtud fundamental capaz de guiar la existencia en su totalidad, esto es, de la *phronesis*, ignoraban la utilidad propia» (A. Fermani, 2005: 13).

Este nexo entre la prudencia y la elección de los bienes y los males constituye en realidad otro rasgo exquisitamente aristotélico. Existe un pasaje del *De Virtutibus et Vitiis* (obra que se refiere a este problema y sobre cuya autenticidad no es posible tratar en este momento<sup>13</sup>), que condensa perfectamente las tareas y las funciones de la prudencia y que presenta un escenario prácticamente idéntico al ciceroniano:

Por lo que se refiere a la prudencia, además, su característica es la de evaluar, de juzgar *lo que es bueno y lo que es malo* y todo lo que debe elegirse y dejar escapar en la vida, de usar adecuadamente todos los bienes de que disponemos, de comportarse correctamente en sociedad, de saber aprovechar los *momentos apropiados*, de hablar y actuar inteligentemente, de tener experiencia en todas las cosas útiles (1230 a 30-35).

Naturalmente, cada una de estas cuestiones requeriría un desarrollo más amplio, si bien me limitaré a prestar atención a un aspecto específico que constituye un eslabón conceptual que ambos filósofos comparten. Tanto en Cicerón como en Aristóteles el criterio último, es decir, aquello con respecto a lo cual ha de evaluarse el mantenimiento y el correcto funcionamiento de la vida humana en su totalidad, no es el conocimiento, sino la naturaleza misma, la cual, en su papel fundamental, que es a la vez descriptivo y prescriptivo, delimita un camino, prefigura un itinerario.

En este sentido, la afirmación ciceroniana según la cual

*Cognitio contemplatioque [...] manca [...] sit, si nulla actio rerum consequatur* (el conocimiento y la contemplación de la naturaleza serían de alguna manera deficientes e imperfectas si no se alcanzase la acción práctica)<sup>14</sup>,

hace perfectamente *pendant* la afirmación aristotélica según la cual el ser humano, que desde *cierto punto de vista* está llamado a la contemplación, a una vida de investigación (en tanto que está dotado constitutivamente de un elemento divino), se encuentra *asimismo* llamado por esa misma *naturaleza* a ‘vivir como humano’:

<sup>13</sup> Para un desarrollo mayor de la cuestión, remito a Fermani 2008.

<sup>14</sup> *De officiis* I, 43, 153.

... en tanto que es un ser humano y vive junto a otros seres humanos, este elige vivir de acuerdo con la virtud; por tanto, requerirá esas cosas para vivir como ser humano (*πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι*)<sup>15</sup>.

Por tanto, ambos filósofos subrayan la imposibilidad de que la «humanidad» del ser humano sea puesta entre paréntesis.

Y significativamente Cicerón añade que:

... dicha acción se manifiesta sobre todo en la defensa de los intereses comunes a los hombres, cosa que afecta a todo el género humano; por consiguiente, debe anteponerse al conocimiento mismo (*cognitioni anteponenda est*) (I, 43, 153).

Por consiguiente, *simultáneamente*, deberemos afirmar que «en sí misma», esto es, si partimos del presupuesto de que «el hombre no es la realidad más elevada del cosmos, la sabiduría se configura como la realidad máxima, como la ‘ciencia que posee el fundamento de las realidades más excelsas’, si bien no tiene nada que decir para el ser humano, para los hombres de carne y hueso, para los individuos más o menos dotados de bienes, más o menos afortunados y más o menos ‘virtuosos’ que viven y operan en este mundo y en este mundo son llamados diariamente a realizar elecciones y a ordenar su existencia en vista de su felicidad»<sup>16</sup>.

El pasaje ciceroniano al que acabamos de aludir concluye con esta interesante afirmación:

Con base en ello, se intuye que a la pasión por el conocimiento se deben anteponer los deberes de la justicia, que se refieren a la utilidad de los hombres, y por encima de los cuales nada puede haber más importante para el hombre (I, 43, 155).

Estamos ante la ulterior confirmación del hecho de que el criterio está constituido por la naturaleza y, por tanto, por la *utilitas*, dado que los dos términos se encuentran estrictamente entrelazados en varios niveles. Una *utilitas* que, de otra parte, no se encuentra nunca desvinculada de la moral. Como también se puede leer en *De officiis* III, 12, 49: «lo que es infame, nunca es útil». Y de nuevo:

<sup>15</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea* X, 8, 1178 b 5-7.

<sup>16</sup> Cfr. Fermani 2006: 259.



... todo deber que sirve para mantener la unión social entre los hombres debe situarse por encima de lo que cae dentro de la esfera del conocimiento (I, 45, 158)<sup>17</sup>.

Por su parte, Aristóteles había afirmado con claridad que:

... incluso aquellos que viven felices desean pasar su tiempo acompañados; de hecho, no les conviene la soledad en absoluto (*Ética Nicomaquea* VIII, 5, 1157 b 20-22).

Como se ha dicho ya con acierto: «la actividad intelectual no es suficiente. Los hombres no son individuos aislados y las excelencias humanas no pueden ser practicadas por ermitaños solitarios [...] ‘El hombre —dice Aristóteles— es por naturaleza un animal social’ [...] Esta observación no es un aforismo casual, sino que forma parte de la teoría biológica. ‘Animales sociales son aquellos que tienen una cierta actividad en común entre sí, [...] como los hombres, las abejas, las avispas, las hormigas o las grullas’»<sup>18</sup>.

Además de la ulterior concreción de un vínculo entre naturaleza y utilidad, sobresale aquí otra cuestión fundamental del discurso ciceroniano y, antes, incluso aristotélico: la del finalismo.

En *De officiis* I, 2, 5 se habla, aunque *en passant*, de una «disposición natural a la bondad» (*naturae bonitas*), mientras que en III, 8, 35 se puede leer que «de hecho, la naturaleza desea las cosas bien hechas, convenientes y coherentes y desprecia las contrarias».

De manera análoga, en I, 4, 11 se afirma que:

---

<sup>17</sup> Otros pasajes emblemáticos de este movimiento teórico se hallan, por ejemplo, en *De officiis* II, 3, 9: «El tema que estamos tratando ahora es lo que se llama ‘útil’; en el uso común de esta palabra nos hemos alejado del camino justo y poco a poco hemos llegado al punto de establecer, separando la moral de la utilidad, que puede existir un comportamiento moral que no sea útil y un comportamiento útil que no sea moral; creo que no existe creencia más perniciosa que esta para la vida de los hombres»; III, 7, 33: «No hay nada útil que no sea también moral y nada moral no sea a la vez útil»; III, 28, 101: «los hombres distorsionan los fundamentos de la naturaleza cuando separan lo útil de la moral»; III, 6, 27: «incluso si la naturaleza prescribe que el hombre, por el solo hecho de ser hombre, ha de querer proveer para su prójimo, necesariamente la utilidad de todos es común precisamente con base en el principio natural. Si es así, realmente todos estamos sometidos a la misma ley de la naturaleza y por igual razón, en efecto, la ley natural nos impedirá ejercer violencia a los demás hombres».

<sup>18</sup> Cfr. Barnes 2002: 119.

... a todas las especies de seres vivos la naturaleza les ha concedido la capacidad de mantener alejadas de sí las cosas que parecen destinadas a hacerles daño con la finalidad de proteger la vida y el cuerpo.

Y, como ulterior demostración del vínculo inescindible entre utilidad, naturaleza y finalismo, se añade que: «nada es tan conforme con la naturaleza como la utilidad» (III, 8, 35).

En resumen, nos hallamos en una encrucijada donde se encuentran las distintas cuestiones que ambos filósofos ponen sobre la mesa y en las que, una vez más, surge la cuestión de la absoluta centralidad de la prudencia, *φρόνησις* o *prudencia*, para construir una vida buena y feliz a la medida del ser humano. Una edificación nunca separada de un cálculo correcto (de ese *λογισμός* del que habló Aristóteles<sup>19</sup>, o de la *rationem* de ciceroniana memoria<sup>20</sup>), de una aguda anticipación y construcción de los diversos escenarios posibles, de una correcta gestión de los propios recursos.

Otro aspecto interesante al que solo podemos aludir brevemente es que ambos autores conectan la prudencia con la esfera que podemos denominar «estratégica», asumiendo la tarea de construir escenarios e identificar caso a caso los momentos y los tiempos oportunos.

Resulta en este sentido emblemático lo que leemos en *De officiis* I, 40, 142, donde la prudencia está conectada —en un paralelismo más claro aún con el discurso aristotélico— a la medida, en el sentido dado por el término griego *εὐταξία*, y al momento apropiado: *occasio*; una medida que, además, está explícitamente definida por el Arpinate como

... el conocimiento de la oportunidad de los tiempos adecuados para la acción.  
La definición de la prudencia puede ser idéntica (I, 40, 142-143).

En definitiva, para ambos filósofos, el sabio es aquel que sabe utilizar las reglas y mover bien sus ‘fichas’, que sabe operar estratégicamente sobre la base de estas y, con ellas canaliza su propia existencia hacia lo mejor.

<sup>19</sup> Cfr. por ejemplo, Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VI, 9, 1142 b 1-19. Para un vistazo rápido de las ocurrencias y articulaciones de la noción de «cálculo» y de «parte calculadora del alma» dentro de las éticas aristotélicas, cfr. *Indice Ragionato dei Concetti*, en Aristotele, *Le tre Etiche*, cit. Fermani 2008: 1244.

<sup>20</sup> *De officiis* I, 33, 119-120.

Es en este sentido en el que, en *Ética Nicomaquea* VI, 5, 1140 a 25-28, puede leerse:

... parece entonces que la característica propia del hombre prudente es la capacidad de decidir correctamente lo que es bueno y útil para él, no en cada uno de los ámbitos de la vida, como por ejemplo en la salud o la fuerza física, *sino respecto a la vida buena en general*<sup>21</sup>.

Una declaración, la del Estagirita, que se refleja particularmente en el texto ciceroniano con las referencias continuas, algunas de las cuales ya se han destacado, a toda la vida, a la existencia humana considerada en su totalidad: en I, 31, 111, por ejemplo, se habla de «coherencia de toda la vida (*aequabilitas universae vitae*)» y «vida en su totalidad (*omnem vitam*)».

Además, el Arpinate atribuye a la prudencia exactamente la misma función calculadora-estratégica de Aristóteles. Hallamos un pasaje muy significativo en I, 23, 81:

... prevenir con el pensamiento el futuro (*praecipere cogitatione futura*), determinar con anticipación qué puede suceder por una y otra parte y lo que debe hacerse en cada uno de los casos y no comportarse de modo que nos exponamos a tener que decir alguna vez: 'No lo había pensado'. Estas son las obras de un ánimo grande y excelso que confía en la propia prudencia (*prudentiae... fidentis*).

Porque si en algunos momentos logramos acceder a la sabiduría, a la «ciencia que posee el fundamento de las realidades más excelentes (ὡσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων)»<sup>22</sup>, o a lo que, *desde cierto punto de vista*, es la garantía de la máxima felicidad (como recordaba Aristóteles) o bien, como nos recuerda Cicerón en *De officiis* (II, 2, 5), lo que en sí mismo es «lo más deseable y lo más importante», continúa siendo cierto que «seguimos siendo seres humanos de todos modos. Se trata de ejercer la sabiduría y la justicia como hombres que tienen una familia, que disfrutan de la comida y el buen vino, que saben reír y hacer reír a las personas, que aman la belleza y todo lo humano»<sup>23</sup>. Y esto Cicerón y, antes que él, Aristóteles lo habían entendido muy bien.

<sup>21</sup> *Ética Nicomachea*, VI, 5, 1140 a 25-28.

<sup>22</sup> *Ética Nicomachea* VI, 7, 1141 a 19-20.

<sup>23</sup> Cfr. Vanier 2001: 134-135.

**BIBLIOGRAFÍA**

- ANDRÉ, N. (1966). *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BARNES, J. [1982](2002) *Aristotle*, trad. it. de C. Nizzo, *Aristotele*, Torino: Einaudi.
- BOYANCÉ, P. (1967). «Cicéron et la vie contemplative». *Latomus* 26, 3-26.
- D'ANNA, D. (1965). *Alcuni aspetti della polemica antiepicurea di Cicerone*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- FERMANI, A. (2005). «Il concetto di limite nella filosofia antica», *La società degli individui* 23, 2 (2005), 5-17.
- (2006). *Vita felice umana: in dialogo con Platone e Aristotele*. Macerata: Eum.
- (2008). «Saggio introduttivo», en *Aristotele, Le tre Etiche* (edición bilingüe), presentación de M. Migliori, traducción de Arianna Fermani. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale.
- FRASSINETTI, P. (1954). «Cicerone e gli dèi di Epicuro». *Rivista di filologia e di istruzione classica* 32, 113-13.
- GARGIULO, T. (1980). «Aspetti politici della polemica antiepicurea di Cicerone». *Elenchos* 1(1980), 292-332.
- GRILLI, A. (1953). *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano y Roma: Fratelli Bocca Editori.
- KRETSCHMAR, M. (1938). *Otium, studia litterarum. Philosophie und βίος θεωρητικός im Leben und Denken Ciceros*. Leipzig: Diss.
- LÉVY, C. (2012). «Philosophical Life versus Political Life: An Impossible Choice for Cicero?». Nicgorski, W. (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 58-79.
- MASO, S. (2008). *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli: Bibliopolis.
- MOTTE, A. (1985). «Cicéron et Aristote. A propos de la distinction entre la sophia et la phronèsis». AA.VV. *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles: Éditions Ousia, 263-303.
- MÜLLER, R. (1989). «Das Problem Theorie-Praxis in der Peripatos-Rezeption von Ciceros Staatsschrift». Fortenbaugh, W. Steimetz, P. (eds.). *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick: Rutgers University Studies in Classical Humanities IV, 101-113.
- NEDERMAN, C. J. (1988). «Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought», *Journal of the History of Ideas* 49, 3-26.
- RICHARDSON LEAR, G. (2006). «Aristotle on Moral Virtue and Fine». Kraut, R. (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Blackwell, 116-36.

- TRACY, C. (2012). «Cicero's *Constantia* in Theory and Practice». Nicgorski, W. (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 79-112.
- VANIER J. [2000](2001). *Il sapore della felicità. Alle basi della morale con Aristotele*, trad. it. M. A. Cozzi, Bologna: Edizioni Dehoniane.

## CICERÓN Y LA VERDAD\*

Ermanno Malaspina\*\*

Università degli Studi di Torino

I. La publicación en 1992, hace ahora justo veinte años, de la monografía *Cicero Academicus* de Carlos Lévy constituyó uno de los puntos de inflexión más importantes en las investigaciones sobre el pensamiento romano, sobre Cicerón considerado como filósofo y sobre la evolución de la Academia<sup>1</sup>.

La comunidad científica se mostró desde el primer momento muy interesada por la obra, dedicándole al menos quince reseñas (los datos son de *APh*), una cantidad que por sí misma resulta ilustrativa de un gran interés. Todo ello unido a su publicación en una editorial prestigiosa (École Française de Rome), sus notables dimensiones derivadas de la tradición de las publicaciones que nacen para la habilitación francesa y, sobre todo, el tema elegido, escasamente abordado hasta ese momento, justificaban sin más el interés generado.

No obstante, si leemos hoy las reseñas con la perspectiva que ofrece el tiempo transcurrido, resulta sorprendente que, en muchos casos, y sobre todo los revisores más competentes hayan puesto el énfasis en las críticas en

---

\* Este trabajo fue publicado originalmente en italiano en *Res Publica Litterarum. Documentos de trabajo del grupo de investigación «Nomos»* del Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política «Lucio Anneo Séneca» 2012-3, (2012), 1-18.

\*\* La presente conferencia divulgativa, cuya forma he querido mantener intacta en su redacción escrita, corresponde a las palabras pronunciadas en Getafe (Madrid) el 18 de septiembre de 2012 durante una lección impartida por mí en el master *Legado clásico* desarrollado en el ámbito de un intercambio Erasmus entre la Universidad de Turín y la Universidad Carlos III de Madrid. El texto retoma, con algunas modificaciones y actualizaciones significativas, la lección que pronuncié en el *I Congresso di aggiornamento giuridico* del Tribunal de Segunda Instancia de Palermo (Castello Utveggió, 20 de abril de 2012). He tomado parte del contenido científico de mi ponencia «The Cultural dimensions of Cicero's *Academici Libri*» (Langford Seminars of the Department of Classics, The Florida State University, Tallahassee, 7 de noviembre de 2009; New York, Columbia University, 10 de noviembre de 2009; Providence, Brown University, 16 de noviembre de 2009). Agradezco a Francisco Lisi el haberme ofrecido la posibilidad de colaborar con RPL (*Res Publica Litterarum*, del Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política Lucio Anneo Seneca) y a Federica Pezzoli por su inestimable y cuidada labor de edición.

<sup>1</sup> Desde hace pocos meses, este libro se encuentra disponible de forma gratuita *on line*, y puede descargarse en el portal de la *Société Internationale des Amis de Cicerón* (SIAC): [www.tulliana.eu](http://www.tulliana.eu)

detrimento de las valoraciones positivas. No tengo tiempo aquí —tampoco tendría sentido— de comentar cada una de las reseñas realizadas. Aludiré únicamente a la que realizó Glucker en *Gnomon*, que resulta extremadamente parca en los elogios y concluye con la indicación de algunos «not insignificant shortcomings» (1996: 211) de la obra. En ningún caso parece que nos encontremos ante un libro que marca una época, o *bahnbrechend*, como dicen los alemanes.

Incluso la recuperación, la sistematización y el análisis del trabajo de *Quellenforschung* de los siglos XVIII y XIX que se lleva a cabo en la obra (un mérito característico del trabajo de Lévy ha sido el redescubrimiento y la puesta en valor incluso de *I Dossografi di Etica* de Michelangelo Giusta, un libro injustamente olvidado y hoy, de nuevo, disponible en abierto)<sup>2</sup>; la reconstrucción de la presencia de la doctrina académica en Roma antes de Cicerón; el análisis de los pasajes más complejos de los *Academici* y del *Lucullus*; el examen de las distintas estrategias de traducción de los términos técnicos de la epistemología sensualista estoica y de las críticas académicas; la posición de los *Academici* en la producción de Cicerón (sobre todo en relación con las *Tusculanae* y el *De finibus*); en definitiva, la plena personalidad filosófica de Cicerón, en ningún caso ya solo un traductor de Platón, tantas veces acusado incluso de ser un mal traductor: todas estas —e incluso otras— son conclusiones de la crítica que han resultado indemnes al paso del tiempo.

Puedo imaginar que tras la actitud de algunos revisores se encuentra una contraposición entre escuelas y lenguas, dado que han sido sobre todo los anglosajones los que se han mostrado más fríos ante el *Cicero Academicus*. Ciertamente es que, tras la publicación del libro, la producción científica sobre el tema ha sido muy fecunda en cuanto a títulos e investigaciones: sin extenderme demasiado, investigaciones acerca de personajes de la Academia y, sobre todo, sobre Antíoco, el último y más fascinante entre los epígonos del pensamiento platónico (aquí cabe mencionar, además de la influencia del libro de Lévy, el precedente y fundamental libro de Pierluigi Donini *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, de 1982), como las de Annas, Bénatouïl, Brittain, Fladerer, Ioppolo, Tarrant y, últimamente, Sedley; investigaciones sobre la epistemología y la lógica (Barnes, Dumont, Frede, Touminen); o sobre la personalidad filosófica de Cicerón (Ciaravolo, Gawlick, Görler, de nuevo Ioppolo, Leonhardt,

---

<sup>2</sup> También esta obra se encuentra disponible gratuitamente para su descarga *on line* en el portal de la SIAC.

Mercier o Powell). No todos estos textos otorgan al *Cicero Academicus* el espacio que se merece; algunos ni siquiera lo citan, pero su lectura atenta muestra cuán positiva ha sido su influencia y cuánto se pierde por no tenerlo en cuenta.

De esta bibliografía tan amplia en tan solo veinte años prefiero detenerme, más que en la reseña exhaustiva —que sería tediosa (y que, por otra parte, necesitaría mucho más tiempo)—, en un aspecto significativo a nivel didáctico y divulgativo, en la personalidad filosófica de Cicerón y su relación con la doctrina platónica.

**II.** Para entender mejor a Cicerón, partamos de la modernidad y de las reflexiones de dos estudiosos italianos —no clasicistas— uno de los cuales es también conocido en el exterior: Giuseppe de Rita, nacido en 1932, sociólogo y presidente del CENSIS (*Centro Studi Investimenti Sociali*), y Claudio Magris, nacido en 1939, profesor de la Universidad de Trieste, académico, ensayista, también novelista y escritor independiente, autor entre otros de *Danubio*, traducido al español en 2004 por Anagrama.

Entre las actividades de estos insignes estudiosos se encuentra la de columnista del diario *Corriere della Sera*. Pues bien, en dos artículos publicados, respectivamente, el 5 de diciembre de 2010 [ANEXO 1] y el 23 de febrero de 2012 [ANEXO 2] sobre temas aparentemente distintos, De Rita y Magris desarrollan algunas reflexiones a las que voy a referirme a continuación.

De Rita y Magris aluden a uno de los retos de la modernidad, uno ante el cual la modernidad parece encontrarse sin paradigmas, sin paralelismos, sin precedentes, como a menudo ha ocurrido en la historia ante lo «nuevo». Aparentemente, este discurso solo puede encuadrarse en una época como la nuestra, después de Nietzsche, de Heidegger o de Vattimo y el «pensamiento débil». Sin embargo, si De Rita y Magris hubieran vivido 2055 o 2056 años antes, habrían podido escribir las mismas cosas, obviamente en latín o en griego, con escasísimas modificaciones.

Y aquí llegamos a Cicerón, no solo porque él ha sido el recolector, el bate-lero, el divulgador de toda la cultura filosófica antigua, sino porque posee sobre este aspecto ideas de una notable y sorprendente modernidad: él sabía muy bien lo que estaba en juego y supo elaborar una respuesta propia al respecto.

Parece claro que en la visión de De Rita y Magris se enfrentan virtudes y defectos de dos perspectivas opuestas: una fundacional, trascendente, a



largo plazo o *dogmática* (estoica), si la traducimos con la terminología de los estudiosos del pensamiento antiguo, la cual ofrece como elementos positivos sentido, plenitud y valores, si bien la actualidad y la posibilidad de compartir tales valores parecen complicados. En el lado opuesto, tenemos una perspectiva moderna, secular, relativista, fundada sobre la libertad de conciencia o *escéptica* (académica) —por usar el vocabulario moderno de la historia de las filosofías helenísticas— que presenta a su favor unos presupuestos que pueden ser compartidos y defendidos por todos, lo que la convierte en dominante, pero que por contra ha iniciado una fase cuyos efectos suponen en muchas ocasiones «particularismo, cinismo y dificultad para hallar sentido».

Lo que Magris apunta es, creo, un camino intermedio, que no imponga nada basado en principios inmutables, pero que tampoco admita todo o su contrario sin principios, sin valores o sin verdad.

Evidentemente, aquí podríamos abrir la discusión y cada uno de nosotros tendría probablemente cosas que añadir o puntualizar en *pro* o en *contra* de una y otra perspectiva. Pero no es este mi propósito. La mía no es una reflexión sociológica sobre el presente (no tendría autoridad ni competencia para realizarla), sino una reflexión ética sobre el pasado, encaminada sin embargo a mostrar hasta qué punto este pasado resulta profundamente actual.

**III.** Un breve paréntesis para recuperar el contexto de mi discurso. La escuela que se remonta a Epicuro (341-271 a. C.) y la estoica, fundada por Zenon de Citio (336-264) y consolidada por Cleantes y Crisipo<sup>3</sup>, pueden considerarse muy similares, en tanto que *dogmáticas*, a saber: ambas estaban convencidas de la realidad absoluta y objetiva de sus propias posiciones, aunque estas posiciones eran en realidad profundamente distintas, contrastando el placer con el deber, el compromiso con la desconexión o el ateísmo práctico con la trascendencia. Este mutuo convencimiento se derivaba de una postura similar en el ámbito de la teoría del conocimiento. Epicúreos y estoicos, como buenos sensualistas, pensaban que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* y, sobre todo, que nuestros sentidos nos garantizan una vía directa, objetiva y segura con la realidad. Por decirlo con Kant, el *fenómeno*, lo que se presenta ante nuestros ojos, es una imagen verídica del *noumeno*, del mundo real. Sobre esta base, de las sensaciones se pasaba a la lógica; de esta a la física y de esta última finalmente a la ética, de manera tal que el último de los ‘dogmas’ —es legítimo

<sup>3</sup> Vid. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (2005).

usar esta palabra— se derivaba como el postrer eslabón de la raíz inquebrantable del mundo real, al cual nos es posible llegar. Las dos escuelas llegaban a esta conclusión por distintos caminos, pero esto aquí no nos interesa: lo que resulta relevante es que para ambas las palabras, los dogmas que presentaban eran ‘palabras verdaderas’.

A esta perspectiva se opuso durante el siglo III a. C. otra: la de la Segunda Academia o Academia Nueva, cuyo fundador fue Arcesilao (315-240 a. C.), aunque el más famoso de sus escolarcas fue Carnéades (214-129 a. C.). Esta escuela, de la cual no poseemos ningún testimonio directo y que conocemos sobre todo a través de algunos textos de Cicerón, entre los cuales *in primis* los *Academici libri*, se propone defender una interpretación mucho más «relativista» del mundo, que rechazaba el principio del «asentimiento» (esto es, justo la vía gnoseológica que para los estoicos garantizaría la absoluta exactitud de nuestras sensaciones) y, en consecuencia, rechazaba dogmas y certezas, que Arcesilao sustituía por una rigurosa ‘abstención del juicio’ (*epoche*), que Carnéades mitigó con el principio de ‘lo probable’ (*pithanon*).

El siguiente esquema muestra el camino tortuoso de la escuela académica, la cual tras una primera fase «dogmática» (*Academia antigua*), que retomaba las posiciones del fundador, Platón, sufrió con Arcesilao la conversión escéptica que he mencionado y que duró hasta Filón, maestro de Cicerón:

**ACADEMIA ANTIGUA (DOGMÁTICA)**

Espeusipo → Jenócrates → Polemón → Crantor

**ACADEMIA NUEVA (ANTIDOGMÁTICA, ESCÉPTICA)**

Arcesilao → Carnéades → Clitómaco → Filón (último escolarca de la Academia) →  
→ Antíoco (↔ estoicismo)

Antíoco de Ascalón (130-68 a. C.), otro personaje con el que Cicerón mantuvo un intenso intercambio cultural, abandonó en una determinada fase de sus estudios el punto de vista escéptico para volver de nuevo al dogmatismo platónico, tratando además de unificarlo con el estoico. Después de él y de Cicerón, la escuela académica dejó de existir.

**IV.** En todo este desarrollo, Cicerón ocupó un papel nada secundario: ¿cómo se posicionó respecto a la verdad y a la posibilidad de alcanzarla?

Comencemos con algún dato estadístico: Cicerón usa *veritas* 202 veces en sus obras<sup>4</sup>, 13 en las cartas, 65 en los discursos y 124 en los tratados, lo que supone un indicio de que la verdad no es solo un concepto cosmético al que apelar frente a los juicios, sino un verdadero problema filosófico.

Para entendernos, Cicerón recurre a menudo a la verdad en sentido retórico, con la habilidad consumada de un asiduo a los tribunales. Un ejemplo entre muchos sería la prosopopeya que introduce en *Pro Roscio Amerino* (48) y en la que se pone en duda la *veritas* personificada al objeto de sostener uno de los testimonios favorables para su cliente:

*Dic nunc, si potes, si res, si causa patitur, Cluivium esse mentitum! Mentitus est Cluivius? Ipsa mihi veritas manum iniecit et paulisper consistere et commorari coegit. Unde hoc totum ductum et conflatum mendacium est? Roscius est videlicet homo callidus et versutus...*

En cambio, en filosofía, el mismo Cicerón se presentaba como discípulo de la escuela de Arcesilao y Carnéades y más del probabilismo del segundo que de la posición absolutamente escéptica del primero. Él mismo nos lo dice, es más, se lo hace decir a sí mismo en un juego de preguntas y respuestas con Varrón en los *Academicici libri* (post. 13). Cicerón reivindica su derecho a abandonar las posiciones dogmáticas de la primera academia para abrazar las escépticas de la segunda, tanto más cuando Antíoco se había permitido hacer el mismo recorrido, pero en sentido inverso:

*Tum ille [Varro]: «Istuc quidem considerabo, nec vero sine te. Sed de te ipso quid est – inquit – quod audio?» «Quanam – inquam – de re?» «Relictam a te veterem Academiam – inquit – tractari autem novam». «Quid ergo – inquam – Antiocho id magis licuerit nostro familiari, remigrare in domum veterem e nova, quam nobis in novam e vetere? Certe enim recentissima quaeque sunt correcta et emendata maxime.*

A decir verdad, Cicerón era el único que sostenía ya esta filosofía, como podemos leer en el *De natura deorum* (1. 11):

---

<sup>4</sup> No obstante, para un examen completo sería necesario tomar en consideración incluso los testimonios del adjetivo correspondiente, *verus*, -a, -um, que son muy numerosos, cuestión que se dificulta además por la presencia de confluencia de *vero* y *verum*. Solo la ocurrencia de *verum* llega casi al millar.

*Qui autem admirantur nos hanc potissimum disciplinam secutos, his quattuor Academicis libris satis responsum videtur. Nec vero desertarum relictarumque rerum patrocini-um suscepimus; non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt, sed lucem auctoris fortasse desiderant. Ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullam-que rem aperte iudicandi profecta a Socrate repetita ab Arcesila confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem; **quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Graecia intellego**. Quod non Academiae vitio, sed tarditate hominum arbitror contigisse.*

¿Cuáles eran las acusaciones que se dirigían contra esta filosofía en época de Cicerón? Las de los dogmáticos eran las mismas que De Rita y Magris formulan a día de hoy en relación con cierta deriva relativista y postmoderna. Por decirlo con las palabras del primero: « deja el campo de los valores a merced del protagonismo del sujeto (cultural y ético) cuyos efectos son el egoísmo, el particularismo o el cinismo », igual que Cicerón hace decir a Lucullo, quien sostiene las tesis dogmáticas de Antíoco (*Lucul.* 61-62):

*(Lucullus loquitur) Tunc, cum tantis laudibus philosophiam extuleris Hortensiumque nostrum dissentientem commoveris, **eam philosophiam sequere quae confundit vera cum falsis, spoliat nos iudicio, privat adprobatione omni, orbat sensibus?** [...] Sublata enim adsensione omnem et motum animorum et actionem rerum sustulerunt; quod non modo recte fieri sed omnino fieri non potest.*<sup>5</sup>

Esta acusación permitía a Cicerón hacer incluso un poco de «autoironía». Leamos el pasaje del *Lucullus*:

*Provide etiam ne uni tibi istam sententiam minime liceat defendere. An tu, cum res occultissimas aperueris in lucemque protuleris iuratusque dixeris ea te **conperisse** (quod mihi quoque licebat qui ex te illa cognoveram), negabis esse rem ullam quae cognosci conprendi percipi possit? Vide quaeso etiam atque etiam ne illarum quoque rerum pulcherrimarum a te ipso minuatur auctoritas.*

La alusión «autoirónica» nos remite a las *Catilinarias* del 63 a. C., en el apogeo tal vez de la carrera de Cicerón como abogado y como político. En aquella coyuntura, de hecho, él se había atribuido toda la responsabilidad de haber descubierto la conjura, repitiendo en numerosas ocasiones la fórmula *comperi* («averigüé»), a riesgo de parecer redundante y vanidoso ante sus conciudadanos.

<sup>5</sup> Debe recordarse, en beneficio de la claridad, que la cuestión para los antiguos, antes que sobre el relativismo de los valores, se refería al relativismo de las sensaciones, si puede decirse así. Desde aquí derivaban incluso las consecuencias morales. Hoy, en cambio, decididamente pasamos a este último aspecto.

Ahora Lúculo vuelve en su contra el discurso académico preguntando: ¿cómo puede ‘averiguar la verdad’ quien siendo escéptico (hoy diríamos ‘relativista’) no cree en la verdad?

V. Ahora bien, ¿era esta del relativismo absoluto la posición de Cicerón? ¿También pueden dirigirse contra él las incisivas críticas de Claudio Magris? Creo que no, y en este punto sigo las observaciones tanto de Carlos Lévy como de uno de los más agudos estudiosos de la filosofía de Cicerón, Woldemar Görler: el texto crucial del tratado es el conclusivo, el 148, donde Cicerón pone en boca de Catulo una conclusión muy interesante:

(Catulus loquitur) «*Egone*» inquit, «*ad patris revolvor sententiam, quam quidem ille Carneadeam esse dicebat, ut percipi nihil putem posse, adensurum autem non percepto id est opinaturum sapientem existumem, sed ita ut intellegat se opinari sciat-que nihil esse quod comprehendi et percipi possit. †per epochen illam omnium rerum conprobans† illi alteri sententiae, nihil esse quod percipi possit, vehementer adsentior*».

«*Habeo*» inquam «*sententiam tuam nec eam admodum asperror*».

Por desgracia, se nos escapa el significado preciso del texto por un problema textual hasta ahora no resuelto. Aquello que según el padre de Catulo resulta significativo de la actitud falibilista aquí descrita como válida para el sabio (no existe conocimiento cierto, pero el sabio debe asentir y, en consecuencia, opinar) es lo mismo que Cicerón se atribuye a sí mismo en 66: *sed quaerimus de sapiente. Ego vero ipse et magnus quidam sum opinator (non enim sum sapiens)*.

El razonamiento que lleva a cabo Görler, esto es, que esta fuera no solo la posición de Catulo, de su padre y de Cicerón en tanto que ‘personaje’, sino también de Cicerón en tanto que ‘autor’, resulta bastante convincente, aunque a primera vista pueda parecer sorprendente que el comportamiento (*opinari*) que al principio había sido considerado como inconciliable con el *sapiens* se convierta al final del tratado precisamente el camino principal del *sapiens* (dejo a un lado aquí la cuestión del contraste entre Clitómaco y Metrodoro/Filón en la interpretación del pensamiento de Carnéades).

VI. Para simplificar, podríamos resumir la posición real de Cicerón en tres puntos:

Primero. Cicerón no era en absoluto un escéptico sistemático, porque creía en la existencia (digamos absoluta, objetiva) de la verdad. Resulta a este respec-

to suficiente citar una afirmación del *De natura deorum* (1. 12): *Non enim sumus i quibus nihil verum esse videatur.*

Segundo. Pero Cicerón estaba igualmente convencido de que para el hombre era imposible aprehender la verdad con un grado absoluto de certeza, como se dice claramente en el *Lucullus*. Esta idea se la debía a la Academia Nueva y a su crítica al asentimiento: *Latent ista omnia Luculle crassis occultata et circumfusa tenebris.*

Tercero. Sin embargo, esta ausencia de un *fundamentum certum et inconcussum*, por usar la famosa fórmula de Heidegger<sup>6</sup>, nunca impide a Cicerón actuar en el plano ético, esto es, en la vida real, humana, cultural y política de su tiempo con la misma certeza, con el mismo compromiso y la misma confianza *que si* poseyera dicho *fundamentum*.

Recordemos ahora las palabras de Magris: «es difícil identificar los valores susceptibles de ser considerados no negociables» (la fórmula no es suya). El propio Magris se cuida mucho de no indicar métodos, reglas o vías para llegar a estos «valores no negociables» y el escéptico radical jugaría bien sus cartas señalando que cada uno tiene los suyos y que, en consecuencia, no existe una alternativa al escepticismo radical y al relativismo absoluto. Además, continúa Magris, «es en esta búsqueda donde se desarrolla la aventura más elevada de la conciencia humana», una búsqueda a cuya base puede insertarse la voz de Cicerón, precisamente porque él, exactamente como nosotros hoy, sintió con fuerza el compromiso racional de rechazar los dogmatismos y la inspiración ética en favor de leyes compartidas y válidas para todos («por naturaleza» diría)<sup>7</sup>. Trabajó para encontrar su *fundamentum*, sus valores no negociables, preferentemente a partir de dos recursos (los llamaré así prudentemente, no siendo para nada *inconcussa*): el *consensus philosophorum* o el *consensus omnium*. Con ellos fijaba los mojones que delimitaban su propio camino, fundado en la existencia de un principio divino que gobernaba el mundo y en la naturaleza igualmente divina de una parte de nosotros, de acuerdo con una línea de pensamiento claramente platónica. Los ejemplos serían muy numerosos; me limitaré a citar dos pasajes del Libro I de las *Tusculanae Disputationes*:

<sup>6</sup> A su vez basada en Descartes (*magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit et inconcussum*), vid. R. Descartes (1953, II, AT-VII, 24/3-13). Para el *fundamentum inconcussum veritatis* en M. Heidegger, vid. (19986, 181-182), y para el *fundamentum certum et inconcussum* (1957, 29).

<sup>7</sup> Sobre la ley natural, me remito a R.P. George (2011).

(30) *Ut porro firmissimum hoc adferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio (multi de diis prava sentiunt – id enim vitioso more effici solet –, omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur, nec vero id conlocutio hominum aut consessus efficit, non institutis opinio est confirmata, non legibus; **omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est**).*

(70) *Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen, ut deum adgnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum et inventione et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis **vim divinam mentis adgnosco**.*

**VII.** Antes de llegar a las conclusiones permítaseme ampliar un poco más el campo de visión: ¿Hasta qué punto las eruditas discusiones académicas de Cicerón eran capaces de «romper la cuarta pared», si se me permite este anacronismo, y llegaban a los ciudadanos? Sin olvidar que los debates culturales estaban reservados en aquella época a un público porcentualmente mucho menor respecto al actual, no hay duda de que los problemas de Cicerón eran los mismos que los de la elite grecorromana de aquel siglo. Ya sabemos que su particular postura de moderado seguidor de la Nueva Academia no era muy popular, mientras que abundaban los estoicos, como Catón de Utica o Bruto, el cesaricida. ¿Y los escépticos, los relativistas? Seguramente eran numerosos. Casi ochenta años después de los *Académici Libri*, la historia nos ha legado la memoria de uno de ellos: un funcionario imperial que en una ocasión tuvo que dirimir una pesadísima disputa con los bárbaros, que además eran intolerantes y dogmáticos. Se las arregló como un gran señor, haciendo suya frente a todos (a pesar de los consejos de su mujer) la posición de Arcesilao, más que la de Carnéades o la de Cicerón. Ante una abstrusa afirmación dogmática relativa a la verdad<sup>8</sup> formulada por un pobre encadenado, respondió como un buen alumno de las escuelas de retórica con una pregunta retórica: **Quid est veritas?** ¿Qué es la verdad? cuestión que para él tenía un sentido evidentemente negativo, esto es: «La verdad no existe»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Evangelio de san Juan 18, 37-38: *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati: omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam.*

<sup>9</sup> Quisiera disipar cualquier tipo de duda: aunque he comenzado con un artículo de De Rita sobre la Iglesia y concluyo con el Evangelio, mi ponencia no es ni pretende ser confesional, sino general al margen de las creencias personales de cada uno. Desde esta perspectiva, resulta estimulante un breve libro de Antiseri (2003).

Concluamos entonces con Cicerón, tan a menudo acusado de ser solo un veleta, un miedoso, un oportunista; yo considero, gracias también a la aportación de Carlos Lévy, que él mantuvo una posición difícil que pretendía salvar el rigor de los Académicos sin perder la inspiración de los dogmáticos: como suele decirse, demasiado de derecha para agradar a la izquierda y demasiado de izquierda para agradar a la derecha, si se me permite esta metáfora política. En diferentes contextos o en momentos distintos de su vida personal y política, Cicerón dio muestras de inclinarse hacia el relativismo o hacia la búsqueda del *fundamentum inconcussum*, esto es, entre el segundo y el tercero de los tres puntos de desarrollo indicados anteriormente; y esto, creo, podría explicar las numerosas incoherencias presentes en sus tratados<sup>10</sup>. Si el paso del primer al segundo punto (la verdad existe, *pero* el hombre no puede alcanzarla) es totalmente lógico, el salto del segundo al tercero (el hombre no puede alcanzar la verdad y *sin embargo* debe identificar los ‘principios no negociables’ *como si* aquella pudiera alcanzarse) es más arriesgado, aunque muy humano. Y si recordamos las dificultades que el mismo Magris reconoce para definir estos «principios no negociables», se comprende bien cómo las dificultades son hoy las mismas que entonces. Probablemente, Cicerón no fue un filósofo sistemático y riguroso, pero su fidelidad a la Nueva Academia demuestra cuán profundamente honesta y humana fue su postura: honesta, porque él jamás quiso olvidar o minimizar nuestra imposibilidad de alcanzar un *fundamentum inconcussum*; pero igualmente humana, ya que esta carencia debe o, más bien, debería ser superada de alguna manera para garantizar una vida verdaderamente ‘auténtica’ (*eigentlich* es el nuevo vocablo heideggeriano) y para evitar que se consume «con dificultad y algunas incómodas ‘incoherencias’» (De Rita).

## BIBLIOGRAFÍA

ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M. (2005). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>10</sup> Ciertamente, esta interpretación no es nueva entre los estudiosos. Véase como ejemplo esta reciente afirmación: «Cicero’s version of philosophical fallibilism provides a synthesis of Sceptical caution and Stoic confidence. As such it is subject to objections from both sides. Radical sceptics complain it is not sufficiently cautious, and committed Stoics complain it is not sufficiently confident [...]. Viewed in this way, Cicero’s fallibilism is a positive development of the earlier, more radically sceptical practice of the Academics» (H. Thorsrud 2009, 101).



- ANNAS, J. (2007). «Carneades' Classification of Ethical Theories». A. -M. Ioppolo, D. N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*. Napoli: Bibliopolis, 187-223.
- ANTISERI, D. (2003). *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- BARNES, J. (1962). «Antiochus of Ascalon». Barnes, J. Griffin, M. (eds.), *Philosophia Togata*, Oxford: Clarendon Paperbacks, 51-96.
- (2007). *Truth, etc. Six Lectures on Ancient Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- BÉNATOUIL, T. (2007). «Le débat entre platonisme et stoïcisme sur la vie scholastique: Chrysippe, la nouvelle Académie et Antiochus». Bonazzi, M. Helmig, C. (eds.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism: the Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven: Leuven university Press, 1-21.
- BENFERHAT, Y. (2005). *Ciues Epicurei. Les Épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, Bruselas: Latomus.
- BRITTAİN C. (trans. 2006), *Cicero, On Academic Scepticism*, Indianapolis-Cambridge: Hackett Pub.
- (2001). *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*. Oxford: Oxford University Press.
- CIARAVOLO, P. (ed.) (2007), *La personalità filosofica di Marco Tullio Cicerone, Atti del Convegno, Centro per la filosofia italiana, Monte Compatri 2006*. Roma: Aracne.
- DE RITA, G. (2010). «Cultura cattolica: il rischio del declino». *Corriere della sera*, 5 de diciembre 2010. [https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina\\_82\\_RPL\\_2012.pdf](https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina_82_RPL_2012.pdf).
- DESCARTES, R. (1953). *Meditationes de prima philosophia*, texto latino y traducción de Duc de Luynes, introducción y notas de G. Lewis, Paris: Vrin.
- DONINI, P. (1982), *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- DUMONT, J. P. (1994). «Sensation et perception dans la philosophie d'époque hellénistique et impériale». *ANRW* II, 36, 7, 4718-64.
- FERRARY, J. -L. (2007). «Les philosophes grecs à Rome (155-86 av. J.-C.)». Ioppolo, A.-M., Sedley, D. N. (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*. Napoli: Bibliopolis, 17-46.
- FLADERER, L. (1996). *Antiochos von Askalon: Hellenist und Humanist*, Graz: Horn.
- FREDE, D., INWOOD, B. (eds.) (2005). *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GARBARINO, G. (1973). *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C.* 2 vol., Torino: Paravia.

- GAWLICK, G., GÖRLER, W. (1994). «Cicero». Flashar, H. (ed.), *Die Philosophie der Antike, IV, 2. Die hellenistische Philosophie*, Basel: Schwabe & co., 990-1168.
- GEORGE, R. P. (2011). *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*, Torino: Lindau.
- GIANNANTONI, G. (1994). «C. Lévy, *Cicero Academicus*». *Elenchos*, 15, 299-310.
- GILDENHARD, I. (2007). *Paideia Romana Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GLUCKER, J. (1978), *Antiochus and the late Academy*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1996). «C. Lévy, *Cicero Academicus*». *Gnomon*, 68, 218-21.
- GÖRLER, W. (1974). *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg: C. Winter.
- HÄFNER, S. (1928). *Die literarische Pläne Ciceros* (Diss. Munich), München: Coburg.
- HEIDEGGER, M. (1957). *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: G. Neske.
- (1986). *Nietzsche II*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- IOPPOLO, A. -M., SEDLEY, D. N. (2007). (eds.). *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*. Napoli: Bibliopolis.
- LEFÈVRE, E. (2008). *Philosophie unter der Tyrannis. Ciceros Tusculanae disputationes*, Heidelberg: Winter.
- LEONHARDT, J. (1999). *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*. München: C. H. Beck.
- LÉVY, C. (1992), *Cicero Academicus*, Roma: École Française de Rome.
- (2008). *Les scepticismes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LONG, A.A., SEDLEY, D.N. (1982). *Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge: Cambridge University Press.
- MAC KENDRICK, P. (1989). *The philosophical books of Cicero*, London: Duckworth.
- MALASPINA, E. (2004). *Cronologia Ciceroniana in CD-Rom*, en N. Marinone, *Cronologia Ciceroniana*, segunda edición actualizada y corregida, Rome-Bologna [on line como *Ephemerides Tullianae* <http://www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm>].
- (2005). «Ventures i desventures de la clementia entre Cèsar, Ciceró i Sèneca». *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 21, 63-78.
- MAGRIS, C. (2012). «Se il relativismo teme la verità». *Corriere della sera*, 23 de febrero de 2012 [[https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina\\_82\\_RPL\\_2012.pdf](https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina_82_RPL_2012.pdf)].
- MANČAL, J. (1982). *Zum Begriff der Philosophie bei M. Tullius Cicero*, München: Humanistische Bibliothek I. 39.
- MERCIER, S. (2010). *Doute et convictions: introduction à la philosophie de Cicéron*. Diss., Louvain-la-Neuve.
- METTE, H.J. (1986/7). «Philon von Larisa und Antiochus von Askalon». *Lustrum*, 28-29, 9-63.

- POWELL, J. G. F. (2007). «Cicero». Sorabji, R. Sharples, R. W. (eds.), *Greek and Roman philosophy 100 BC-200 AD.*, London: University of London. Institute of Classical Studies., vol. II, 333-345.
- REYDAMS-SCHILS, G. (2005), *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago-London/Chicago: University of Chicago Press.
- RODRÍGUEZ CAMAÑO, R., FERNÁNDEZ BEITES, P. (1993). «El problema del conocimiento en los Academicos de Cicerón», *CFC(L)*, 4, 49-71.
- SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M., BARNES, J. (ed.) (1980). *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford: Clarendon Press.
- SEDLEY, D. (ed.) (2012). *The philosophy of Antiochus*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- TARRANT, H. (2007). «Antiochus: a new beginning». Sorabji, R. Sharples, R. W. (eds.), *Greek and Roman philosophy 100 BC-200 AD.*, London: University of London. Institute of Classical Studies, vol. II, 317-32.
- TARVER, T. (1997), «Varro and the Antiquarianism of Philosophy». Barnes, J., Griffin, M. (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford: Clarendon Paperbacks, 130-64.
- THORSRUD, H. (2009), *Ancient Scepticism*, Stocksfield-Berkeley: Acumen.
- TUOMINEN, M. (2007), *Apprehension and Argument. Ancient Theories of Starting Points for Knowledge*, Dordrecht: Springer.

## ANEXO I

[https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina\\_82\\_RPL\\_2012.pdf](https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina_82_RPL_2012.pdf)

Giuseppe de Rita

Cultura católica: el riesgo de declive

### ***Por qué debe retomarse el diálogo entre la Iglesia, la sociedad y la política***

Nada perturba más la *psique* de los mortales que la sensación de ser irrelevantes. Y sospechamos que la perturbación es aún más preocupante en el caso de las instituciones colectivas y de quienes las habitan y gobiernan. A este respecto, me resulta curiosa y, en cierto modo me afecta, la realidad actual de la Iglesia Católica que, a pesar de su existencia milenaria, es señalada desde muchos ámbitos como el símbolo de la irrelevancia en lo que se refiere a la convulsa actualidad de las dinámicas culturales y los debates políticos. Y debo confesar que también yo siento frustración por cómo la Iglesia cae ‘voluntariamente’ en el riesgo de la irrelevancia: demasiados documentos y generalidades, demasiadas llamadas al voluntarismo, demasiadas intrusiones en argumentos sobre los que no se tiene mucho que decir, demasiadas reivindicaciones sobre valores y principios, demasiados sucesos que no consiguen sobresalir más allá de su redil. Así, se ha ido creando un halo de peligrosa insignificancia en el ámbito de la comunicación y de la opinión pública, con independencia de las culpas que echen en cara recíprocamente los líderes eclesiásticos («las cosas que decimos no se valoran adecuadamente») y los líderes de la comunicación de masas («no dicen nada significativo»). En un progresivo alejamiento que no beneficia a nadie y que puede superarse partiendo del abordaje de su causa más profunda, esto es, la evasión conjunta y paralela de una confrontación que ha de ser radical: por un lado, la Iglesia cuenta con un mundo homogéneo, formado por millones de fieles que se agrupan en parroquias y asociaciones; por otro, los protagonistas de la comunicación y de la política saben que pueden contar con seguir fijando la agenda. Se enfrentan así dos mundos autorreferenciales en los que la distancia fenomenológica de las afirmaciones de principio se dirige a mantener la autorreferencialidad, a menudo incluso acentuándola: por una parte, proclama valores «no negociables» y, por otra, subraya el devenir histórico imparable de la modernidad y de sus instrumentos. Ahora bien, la autorreferencialidad traída a colación demasiado a menudo acaba cansando y agotándose,

siendo probable que exista espacio para el diálogo, incluso radical. Poniendo el foco en el dicho diálogo y en los ámbitos más delicados y ambiguos a los que este se enfrenta puede constatarse que el primero se refiere a la relación entre dimensión eclesiástica y poder sociopolítico. Es evidente que este último propende, en nombre de la Modernidad, a favorecer una progresiva expulsión de la dimensión religiosa del espacio público, pero este hecho genera a su vez una *diminutio* paralela: la Iglesia es forzada o se adapta a hacer política eclesiástica con una adaptación de tipo realista al poder y, en consecuencia, sin ánimo eclesiástico; a su vez, el espacio público cae preso de las dinámicas institucionales (la laicidad del Estado, la exaltación de la legalidad, la primacía de las los procedimientos de toma de decisiones, etc.), lo que provoca que el espacio público, que es de todos, termina por carecer de sentido colectivo y de adhesión participativa. Un segundo ámbito de confusión dialógica es el de la relación con la modernidad y la postmodernidad. Es cierto que la Iglesia sufre una creciente secularización y, por tanto, una reducción de la religión al espacio privado, residual o premoderno, pero más aún sufre el crecimiento del politeísmo de los valores y su consiguiente relativismo cultural y ético. Sin embargo, cabe señalar que dicho politeísmo tiene efectos devastadores incluso sobre las ambiciones de una modernidad que, cada vez con mayor desgobierno, deja el campo de los valores a merced del protagonismo del sujeto (cultural y ético) cuyos efectos son el egoísmo, el particularismo o el cinismo, que al observador crítico le parecen más propios de un Francesco Guicciardini que de un moderno. Un tercer ámbito dialógico, a propósito de la subjetividad, es el de la variación del estatuto antropológico del hombre. La Iglesia es consciente de que en la sociedad actual sus bases tradicionales (el creacionismo del hombre, la primacía del alma sobre el cuerpo, la relación entre esperanza terrena y destino en el más allá) tienen menos público que en el pasado. Ahora bien, también la cultura del siglo es consciente del desequilibrio entre sus ambiciones de autopoiesis y de autodeterminación del hombre (el realizarse a sí mismo, la primacía de la libertad de conciencia, la multiplicación de derechos, etc.) y la vida cotidiana de los individuos, supuestamente muy poderosa, aunque consumada en los hechos con dificultad y algunas incómodas ‘incoherencias’, lo que la convierte en frágil y demasiado prisionera de las contingencias. Finalmente, existe un cuarto ámbito de confusión dialógica que se refiere al papel de la Iglesia en la historia del mundo. Su antigua función de motor de la historia ha ido declinando y esto no solo se debe a la secularización de corte occidental (que niega incluso las raíces cristianas de Europa), sino también y más específicamente, al crecimiento

combinado del fundamentalismo islámico y del empirismo sostenido de los países emergentes. Este crecimiento combinado pone en riesgo ese ‘orgullo de los humanos’ que se ha convertido en ideología típica de Occidente, pero que no puede vivir sin recuperar la aportación de un espíritu religioso realizado en la historia, como ha sido durante siglos el espíritu judeocristiano; y sin el cual incluso el citado orgullo amenaza volverse históricamente irrelevante. Hay suficientes elementos para dar sentido a un diálogo serio entre la cultura católica y la cultura sociopolítica dominante, dos culturas que, si se acentuasen los peligros antes aludidos, entrarían en un mismo riesgo de declive colectivo. Y dado que el riesgo mayor lo corre en la actualidad la cultura católica, quizá sea oportuno que los primeros pasos en dicho diálogo vengan de esta parte.

ANEXO II

[https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina\\_82\\_RPL\\_2012.pdf](https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina_82_RPL_2012.pdf)

Claudio Magris

Si el relativismo teme a la verdad

***Si renuncia a la búsqueda del fundamento, la filosofía se convierte en una opción moral.***

Un espectro recorre Europa. Y no es, como escribía Marx en 1848, el comunismo, que hoy por hoy solo algún que otro farsante trata de desempolvarlo del almacén de la historia para agitarlo como un espantajo. En estos tiempos los fantasmas, que aparecen de entre las tinieblas como salidos del túnel del horror del *Luna Park* para asustar a los visitantes y premiarles con el estremecimiento del sobresalto, son los enemigos del relativismo; todos aquellos que tienen el descaro de utilizar aún la palabra ‘verdad’. Relativismo, palabra maleable y adaptable a placer como si fuera un chicle, parece sinónima de libertad, de tolerancia o de civismo: una insignia que toda persona de bien debería llevar en la solapa del traje por si acaso.

En el coro mediático, el relativismo —a semejanza de los conceptos similares u opuestos, como tolerancia y verdad— suele a menudo desvirtuarse de su sentido último y más profundo. Bien entendido, el relativismo no supone la negación de la verdad y mucho menos del sentido y la necesidad de su búsqueda. Esto es un aditivo indispensable, pero no el plato en sí; una corrección irrenunciable en la búsqueda de la verdad que impide que nos creamos en posesión definitiva de la misma, como si hubiéramos llegado a un conocimiento total que nos autoriza a imponerla a los demás. Este relativismo —dirigido a todos los dogmatismos, a todo discurso imperativo y a todas las opiniones dominantes del momento, sobre todo a las propias convicciones— es la base de la tolerancia y de la libertad.

Sin embargo, existe otro relativismo que actualmente dicta leyes como si se tratase de un vulgar dogma, renunciando a buscar —siempre a tientas, dado que la existencia humana no puede esperar otra cosa— algún tipo de verdad; renunciando a afirmar cualquier valor, sitúa todas las elecciones morales al mismo nivel como si integraran un menú en el que cada cual elige de acuerdo con

sus gustos y las reacciones de sus papilas gustativas. Quien se niega a considerar la ética como un supermercado es acusado, de manera inflexible, de retrógrado y reaccionario. Este relativismo es lo opuesto a la duda crítica como elemento constitutivo de la libertad y de la investigación que Giulio Giorello reivindicaba en la ‘Lectura’ del pasado 5 de febrero.

En cambio, sí es justo y necesario impugnar el relativismo como opción universal aplicado a las elecciones morales. No es necesario pensar en Benedicto XVI, punto de mira obligado en la caseta de tiro al blanco mediática. Son ciertos filósofos totalmente extraños a la Iglesia y a cualquier tipo de iglesia los que han desenmascarado este falso e intolerante relativismo charlatán, un auténtico lobo vestido de cordero. Es el caso (aunque no es solo él) de Tito Perlini, figura relevante de la izquierda italiana minoritaria y más crítica, una de las cabezas pensantes de nuestra cultura que han comprendido más profundamente las transformaciones epocales de las últimas décadas. Todo pensamiento, sea o no religioso, que pretenda apoderarse de la verdad como si se apoderase de un objeto o de la fórmula de un experimento forma una retórica engañosa que degenera con facilidad en dogmatismo persecutorio, como los de la Inquisición o de cualquier otro fundamentalismo. Pero toda filosofía que renuncia a ser investigación de la verdad y del significado de la vida se reduce a un mero balance presupuestario de una empresa —en nombre de la negación de la verdad— falsificado fraudulentamente.

No podemos vivir sin distinguir entre lo que —al menos para nosotros— es relativo y aquello que —al menos para nosotros— es un absoluto. Prácticas religiosas, morales sexuales, costumbres de todo tipo, tradiciones también profundamente sentidas y arraigadas son relativas, así como relativos son también los deberes y prohibiciones que ellas proclaman. Asesinar a un niño, esclavizarlo mediante un trabajo bestial o enviar a los judíos a Auschwitz no son elecciones relativas, justificables o no por razón del contexto social y cultural, pero son —o al menos deberíamos considerarlas— un mal absoluto. Es probable que, para la Naturaleza, para la fuerza de la gravedad o para el movimiento de los astros, los *lager* y los *gulag* no sean algo distinto a la extinción de los dinosaurios, pero para nosotros sí lo son.

La creciente mezcla de culturas, costumbres, religiones y civilizaciones, todas ellas con sus distintos valores, deberían inducirnos a hacer el máximo esfuerzo posible para ponernos en discusión nosotros mismos y nuestros valores, así como a estar preparados para abandonarlos si otros se revelan como más



creíbles; preparados pues a considerar relativo aquello que estábamos acostumbrados a considerar y a sentir como inmutable. Ello porque, como ya he señalado, por desgracia siempre habrá esquimales que reprocharán a los negros del Congo el pasear ligeros de ropa. Sin embargo —lo dice Todorov, otro pensador ilustrado que no tiene nada que ver con las iglesias— debemos establecer algunos, muy pocos, valores indiscutibles, como la igualdad de derechos y la dignidad de toda persona con independencia de su identidad política, étnica, religiosa o sexual. Estos valores no son para nosotros ‘relativos’, los vivimos como una verdad existencial o moral. Poco importa si algunos los consideran otorgados por un dios sobre una montaña o elaborados por la conciencia humana como los dos postulados fundamentales de la ética de Kant, no menos universal que los diez mandamientos.

Sin comprender bien esto, el relativismo se degrada a indiferencia y a un arbitrio que, con el pretexto de respetar toda opinión, puede autorizar la barbarie más atroz: yo pienso que no es lícito exterminar a los judíos, linchar a los negros, internar en un manicomio a los disidentes políticos o decapitar a los homosexuales; en cambio, tú piensas que sí, cada cual tiene derecho a tener su opinión y todos somos personas respetables. Y, sin embargo, hay que decir que quien piensa que debe permitirse traficar con órganos arrancados a niños o eliminar a los discapacitados no es una persona respetable, es un cerdo o, en el mejor de los casos, un imbécil condicionado por prejuicios sociales o raciales coercitivos.

Todo auténtico liberal cree, de manera crítica y sin presunciones, en un criterio de verdad. En un mordaz artículo publicado en *Il Sole 24 Ore* el 15 de enero, Massimo Teodori, en justa polémica contra la prepotencia clerical, se refiere al relativismo en general. Pero cuando menciona —y hay en esto un profundo consenso que comparto plenamente— la prohibición de la clonación humana, considerada «éticamente inaceptable», está proclamando un valor que no considera tan relativo como los demás.

Obviamente, es difícil identificar los valores susceptibles de ser considerados no negociables, pero es en este camino y en esta investigación donde se dilucida la mayor aventura de la conciencia humana. El relativista, para el que, como escribe Perlini, todo es intercambiable, es sin embargo intolerante hacia cualquier tentativa de búsqueda de la verdad, en la que ve un peligro para su achatada seguridad, que considera se halla en el ejercicio de la razón y en la confusión de la indiferencia ética con la democracia. Un liberal de 24 quilates

como Dario Antiseri ha señalado cómo la auténtica fe —precisamente porque afirma creer en la verdad y no saber qué sea esta— se abre al diálogo sin la pretensión de poseer la clave de lo absoluto. Por otro lado, la fe, a diferencia de muchas ideologías, ayuda a no vincular con el absoluto otro tipo de realidad humana, histórica, social, política, religiosa o eclesiástica. Puede ser una defensa contra toda idolatría y, en consecuencia, contra todo totalitarismo, que siempre se presenta como un falso absoluto que exige obediencia ciega. Los fundamentalismos de todo tipo —sobre todo, pero no solo, los religiosos— han perseguido, incluso sanguinariamente, esta libertad y esta verdad. El buen relativismo impide que la búsqueda de la verdad se desnaturalice y se convierta en tiranía espiritual y material. La auténtica ilustración —fundamento de nuestra civilización y odiada por los fundamentalistas clericales y anticlericales— es el que expresó aquel genio de la laicidad que fue Lessing cuando escribió que no pretendía alcanzar la verdad, que corresponde solo a Dios, y reivindicaba para el hombre la búsqueda de la verdad —que no la alcanza definitivamente nunca pero que aun así debe seguir buscándola.

Ciertamente, también la afirmación de una verdad puede ser instrumento de la voluntad de poder, como vio genialmente Nietzsche. Esto sucede cuando se presume de ‘tener’ la verdad como presumen los fundamentalismos de todo tipo, triunfalmente fanáticos o triunfalmente ateos, agresivos y patéticamente alejados de la vida. No se puede ser fanático de la verdad, que en ocasiones puede ser cruel y destructivo. A veces puede ser humanamente necesario silenciarla o suavizarla para aquellos que puede ser dolorosamente hiriente, pero esto tiene que ver con el amor o al menos con el respeto hacia los demás y no con la suficiencia relativista para la que no existe lo verdadero y lo falso. Por ejemplo, es justo reprochar a la Iglesia católica tantos ‘no’ pronunciados por ella, como afirma el libro de Sergio y Beda Romano, pero como nos enseñó Camus, en ciertos casos es con un no, con una posición ‘contra’ algo, como comienzan la libertad y la dignidad. Demasiadas personas inteligentes están convencidas, como oí decir una vez a una señora en la cafetería, de que Einstein sostenía que todo es relativo...



# CUÁNDO, CÓMO Y POR QUÉ NACIÓ EL PLATONISMO\*

Franco Ferrari\*\*

Università degli Studi di Pavia

## 1. PLATÓN Y EL PLATONISMO: PROBLEMAS Y PARADOJAS

El tema al que se refiere el título de este trabajo puede parecer extraño solo a aquellos que tengan poca familiaridad con los innumerables problemas vinculados con el origen y la naturaleza del platonismo antiguo. En realidad, la noción misma de ‘platonismo’ resulta extraña al mundo antiguo, que no conocía el sustantivo ó *πλατωνισμός*, junto a muchos otros conceptos que surgieron en el ámbito de la reflexión historiográfica de los siglos XIX y XX<sup>1</sup>.

Ciertamente, el interrogante acerca del acto de nacimiento del platonismo parece obtener una respuesta natural y, en cierto modo, casi obligada, consistente en hacer coincidir este hecho con el de la composición de la obra platónica. De este modo, el platonismo habría nacido con Platón y habría continuado con todos los pensadores que apelaron, de una manera implícita o explícita, a la filosofía platónica. Sin embargo, tal respuesta implicaría en realidad la asunción de una tesis —la de que Platón habría sido un ‘platónico’— que es de todo menos pacífica. Incluso prescindiendo de un conjunto de cuestiones relevantes desde el punto de vista teórico ligadas en gran medida al uso que en el siglo pasado se hizo de la noción de platonismo en el debate filosófico y epistemológico<sup>2</sup>, no cabe duda de que la atribución a Platón del calificativo de ‘platónico’ se presenta problemática cuando menos por una serie de razones de orden historio-

---

\* Este trabajo fue publicado originalmente en italiano en *ATHENAEUM. Studi di Letteratura e Storia dell'Università di Pavia. Volume Centesimo I-II* (2012), 71-92.

\*\* Presento una versión ampliamente remodelada de la lección inaugural del seminario *El platonismo medio* (III Semana de formación para profesores y doctorandos (*sid*)) que he impartido en el Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino de Madrid (7-11 de junio de 2010).

<sup>1</sup> Sobre la naturaleza historiográfica del concepto de ‘platonismo’ y de otros similares, cfr. Baltes 2005.

<sup>2</sup> Me refiero al debate sobre los fundamentos de la lógica y de la matemática en el que han participado a lo largo del siglo pasado pensadores como Frege, Russel, Peano y otros y, más en general, a la cuestión del estatuto ontológico de los entes ideales y de los matemáticos, con la opción *realista* que se considera como una forma de platonismo. Véase sobre esta cuestión la reconstrucción de Zadro 1987: 33-82.

gráfico. Si Platón hubiera sido *ipso facto* un ‘platónico’, resultaría incomprensible el programa de construcción del platonismo en el que participaron numerosos autores a partir del siglo I a. C. En realidad, como trataré de explicar a lo largo de estas páginas, el concepto de ‘platonismo’ conlleva la apelación a un componente *sistemático* (en distintos sentidos)<sup>3</sup> que no se encuentra presente desde un primer momento en las obras de Platón y que se construye a través de una importante labor exegética<sup>4</sup>.

A la pregunta acerca del origen y naturaleza del platonismo podría proporcionarse también una respuesta ‘institucional’ que consistiría en considerar ‘platónicos’ a los miembros de la Academia, la escuela fundada por Platón en el 388-7 a. C. En este caso, el nacimiento del platonismo coincidiría con la fundación de la institución ateniense vinculada al ateniense o, al menos, con el inicio de la *διαδοχή* en ella, esto es, con los inmediatos sucesores de su fundador: Espeusipo y Jenócrates. Sin embargo, se trataría de una respuesta en gran medida insatisfactoria porque supondría excluir de la esfera del platonismo a todos los autores activos después de la primera mitad del s. I a. C., esto es, tras la clausura de la Academia y el cese de la cadena de sus sucesores<sup>5</sup>. La consecuencia sería aún más inaceptable si consideramos no solo que es a estos mismos autores a los que debemos el esfuerzo de sistematización de la filosofía platónica al que me acabo de referir, sino incluso que algunos de ellos (Gayo, Albino, Máximo de Tiro e implícitamente Numenio) fueron los primeros en definirse *πλατωνικοί*

<sup>3</sup> Acerca de la componente sistemática implicada en el concepto de *Platonismus*, cfr. Baltes 1999: 224-6, quien atribuye a la tripartición de la filosofía en lógica, física y ética (que debemos quizá a Jenócrates, pero que se consolida en las filosofías helenísticas) un papel decisivo en el proceso de sistematización del pensamiento platónico (lo que, ya de por sí, situaría a Platón fuera de la categoría de ‘platonismo’).

<sup>4</sup> A la cuestión de los *fundamental features of Platonism* se ha dedicado un reciente (y brillante) ensayo de I. P. Gerson (Gerson 2005). Para el estudioso, los principales asuntos que definen una posición filosófica de naturaleza platónica se refieren a) a la idea de que el universo representa una unidad sistemática; b) que esta última se manifiesta en una jerarquía dotada de función explicativa; además c) a la convicción de que el ámbito de lo divino y de lo psicológico constituyen categorías irreductibles y explicativas; y, finalmente, d) a la tesis según la cual las formas de conocimiento reproducen las jerarquías de los niveles ontológicos, esto es, que el orden epistemológico (*ratio cognoscendi*) es reflejo del orden metafísico (*ratio essendi*). No habría mucho que objetar a este catálogo, salvo que tiende a construir un concepto de ‘platonismo’ en términos abstractos y a-históricos, es decir, prescindiendo de las dinámicas concretas que han sido determinantes para el origen de este fenómeno.

<sup>5</sup> Que la institución fundada por Platón en el siglo IV cerró sus puertas en este periodo (en particular, en el 88-86 a consecuencia del asedio de Atenas por parte del ejército romano), que Filón fue el último escolarca y que, en consecuencia, los platónicos de los dos siguientes siglos fueron fundamentalmente docentes privados se consideran tesis ya consolidadas tras la conocida obra de Glucker 1978. Sobre esta cuestión, véase también Donini 2011.

con el objetivo claro de distinguirse de los ‘académicos’, esto es, de los que patrocinadores de la exégesis escéptico-académica de Platón, que fue hegemónica durante un largo periodo hasta la primera mitad del s. I a. C.<sup>6</sup>

En consecuencia, acepto de buen grado la invitación realizada hace algunas décadas por Heinrich Dörrie al inicio del primer volumen de la serie *Der Platonismus in der Antike*, ideada e inaugurada por él (proseguida después por Matthias Baltes y dirigida ahora por Christian Pietsch).<sup>7</sup> El estudioso alemán proponía considerar *der Platonismus [...] als die Philosophie deren Vertreten sich Πλατωνικοί - Platonici nannten*. Ciertamente, se trata de un acercamiento que puede parecer minimalista. Sin embargo, representa un buen punto de partida porque pone el acento en un propósito que me parece decisivo para definir la noción misma de ‘platonismo’. Me refiero al hecho de que aquellos autores que se autodefinen *πλατωνικοί* se consideraban llamados a construir o, por mejor decir, a *restaurar* algo que en ese momento no existía.

En realidad, como trataré de mostrar a lo largo de estas páginas, el nacimiento del platonismo se encuentra indisolublemente ligado a la conciencia, experimentada por muchos platónicos a partir del siglo I a. C., de la existencia de una fractura en el curso de la tradición platónica debida precisamente al escepticismo. El debate en relación con la naturaleza del pensamiento platónico, en el que muchos autores a partir de Antíoco y hasta Numenio u otros<sup>8</sup> se sien-

<sup>6</sup> Sobre el uso polémico frente a los escépticos (esto es, ‘académica’) del adjetivo *πλατωνικός* de Platón, véase, además del clásico de Gucker 1978: 206-25, Bonazzi 2003: 208-11.

<sup>7</sup> Dörrie, Baltes, Pietsch 1987-2008 (las palabras a las que me refiero en el texto están contenidas en la página 4 del libro). La obra, prevista en ocho volúmenes, debería quedar completada en los próximos años con la publicación del segundo tomo del séptimo volumen (VII/2), dedicado a la teología, y del octavo volumen, dedicado a la ética. El proyecto se propone reconstruir el edificio completo del platonismo, esto es, el *sistema* filosófico que los platónicos antiguos configuraron a partir de los textos del fundador de la Academia.

<sup>8</sup> El debate en relación con la naturaleza de la filosofía platónica que atravesó estos siglos condujo a la elaboración de numerosas obras de carácter historiográfico compuestas con el objetivo de reconstruir la historia de la escuela que tuviera una continuidad con las convicciones filosóficas del autor: así, Plutarco escribió un tratado dedicado a la unidad de la Academia desde los tiempos de Platón (nº 63 del Catálogo de Lampria), en el que intentaba demostrar la (parcial) integración de la tradición escéptico-académica en la historia del platonismo; Numenio, con un texto titulado *Sobre el discurso de los Académicos desde Platón*, se propuso el objetivo opuesto, esto es, poner en evidencia el intolerable alejamiento de los académicos helenísticos (precedidos por los inmediatos sucesores de Platón, incluido Aristóteles) del pensamiento de Platón, dependiente a su vez de Pitágoras y de una antigua sabiduría oriental; finalmente, Ático escribió una polémica obra con el título *Contra aquellos que pretenden servirse de Aristóteles para interpretar a Platón*, en la que arremetía contra la dirección dominante, aunque no hegemónica, del platonismo de su época, esto

ten implicados, vino provocado por la progresiva crisis de la interpretación esceptica. En este contexto, adquirió forma una nueva actitud en el acercamiento a la filosofía platónica, la cual comenzó a ser considerada como un conjunto orgánico y unitario de doctrinas o, dicho de otra forma, como un *sistema*<sup>9</sup>.

Lo que en el ámbito historiográfico se ha venido en llamar, de manera consciente o inconsciente, ‘platonismo’ no es otra cosa que el sistema de la filosofía platónica, es decir, su organización y presentación sistemática. Dicho sistema no está presente en los diálogos, al menos a primera vista. Por este motivo, el nacimiento del platonismo coincide con el proyecto, formulado ya sea implícitamente o *apertis verbis*, de transformar la filosofía platónica en un sistema o de hacer explícita una forma sistemática que ya contendría *in nuce*. Por muy extraño que pueda parecer, creo que debe reconocerse que el nacimiento del platonismo como *sistema de la filosofía platónica* resulta indisolublemente ligada a la existencia del escepticismo, ya que solo la exigencia de superar esta actitud y de restaurar una supuesta ‘antigua doctrina’ (piénsense en el lema de Antíoco *veteres sequi*)<sup>10</sup> empujó a muchos autores a aventurarse en el proyecto de sistematización del pensamiento platónico.

Lo dicho hasta aquí parece confirmar la hipótesis que se halla en la base del proyecto del *Platonismus in der Antike* apenas mencionado. Consiste en la idea según la cual la gestación del platonismo sistemático se situaría entre el s. I a. C. y el inicio del s. III d. C., y que los protagonistas de este fenómeno filosófico serían, de distintas formas y maneras, autores como Antíoco, Eudoro, Plutarco, Ático, Severo, Gayo, Albino, Alcínoo, Apuleyo, el comentarista anóni-

---

es, contra la tendencia a establecer un *agreement* básico entre Platón y Aristóteles. El hábito de respaldar determinadas tesis filosóficas a través de reconstrucciones de la historia del platonismo que las hiciera homogéneas surgió en el contexto de la disputa entre Filón de Larisa y su alumno Antíoco, quien, como nos informa Cicerón, vio en los inmediatos sucesores de Platón, Espeusipo y Jenócrates, y en Aristóteles mismo, los continuadores más fieles en conjunto a las enseñanzas del maestro (*Academicis et Peripatetici rebus congruentes nominibus differebant: Ac. post. 17*), mientras que atribuyó a los escépticos la responsabilidad de haberse alejado de la auténtica doctrina de Platón. Sobre la reconstrucción que hizo Antíoco de la historia del platonismo, cfr. Donini 2011: 297-313; sobre la postura que adoptaron los platónicos frente a Aristóteles, cfr. Karamanolis 2006; sobre la importancia de la reflexión historiográfica que implicó a muchos platónicos de este periodo, véase el trabajo aún de actualidad de Donini 1994: 41 y también Ferrari 2003: 346-8.

<sup>9</sup> La hipótesis que se discute aquí se confirma también en el reciente libro de Bonazzi, Opsomer 2009.

<sup>10</sup> Cic. *Ac. post.* 13: *Antiocho id magis licuerit nostro familiari, remigrari in domum veterem e nova*. Sobre los *veteres* de los que habla Antíoco y sobre la llamada *vetus Academia I*, cfr. Fladerer 1996: 43-54.

mo del *Teeteto*, Máximo de Tiro o Numenio, es decir, aquellos pensadores que una consolidada tradición historiográfica define desde hace ya más de un siglo como ‘medioplatónicos’<sup>11</sup>.

Mirándolo retrospectivamente, durante la segunda mitad del siglo pasado no han faltado intentos, algunos de ellos muy autorizados, de retrotraer la fecha del inicio del platonismo hasta la primera Academia o incluso hasta el mismo Platón. Eminentes historiadores de la filosofía antigua quisieron ver ya en autores como Espeusipo y Jenócrates (cuando no en el mismo Platón de las ‘doctrinas no escritas’) la presencia de este proceso de sistematización al que me estoy refiriendo.

En su trascendental estudio, que lleva significativamente el título *From Platonism to Neoplatonism* y cuya primera edición fue publicada en 1953, Philip Merlan proponía, por ejemplo, adelantar radicalmente el nacimiento del (neo) platonismo, cuyos orígenes se remontarían a Espeusipo y Aristóteles. Merlan retrotraía la principales tesis filosóficas asignadas habitualmente al neoplatonismo a los sucesores más inmediatos de Platón, en especial: *a*) la concepción de la realidad como una sucesión de esferas subordinadas las unas a las otras; *b*) la derivación de la esfera inferior de una ontológicamente superior; *c*) una impostación fuertemente realista en relación con la naturaleza de los universales y de los entes matemáticos; o *d*) la atribución de toda la realidad a un principio, llamado Uno, de una sustancial indeterminación óptica, es decir, de un genuino estatuto trans (o meta) ontológico. Todos estos temas estarían presentes, aunque de manera germinal, en Espeusipo, mientras que Aristóteles habría desarrollado una tripartición de las disciplinas teóricas —metafísica (o filosofía primera), matemática y física— que resultaría incoherente con los presupuestos generales de su filosofía, pero que se habría adaptado muy bien al esquema hiperrealista del sistema platónico-académico y, en consecuencia, del neoplatonismo<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> La denominación ‘platonismo medio’ como categoría historiográfica se debe a K. Praechter en su célebre *Die Philosophie des Altertums* (Praechter 1909: 524-556). El uso del concepto ‘platonismo medio’ ha sido discutido por Frede 1987: 1040-1, y defendido de manera muy razonable por Donini 2011: 286-90. Una amplia exposición sobre la historia de la historiografía relativa a este periodo se halla en Donini 1982: 9-30.

<sup>12</sup> Cfr. Merlan 1990[1953]. La enumeración de los principales rasgos del neoplatonismo se encuentra en la nota 1 de la página 47, mientras que la cuestión de la tripartición aristotélica contenida en *Metaph.* E 1.1026a6-19 se desarrolla en las páginas 119-48.



En esta línea de investigación inaugurada por Merlan transitó también una década más tarde Hans Joachim Krämer en su monumental estudio sobre la llamada *Geistmetaphysik*, ese sistema de *Nus-Theologie* de fuerte matriz elemental que, nacido en la primera Academia con Jenócrates, habría recorrido —durante un largo periodo oculto— toda la historia del pensamiento antiguo, hallando su formulación explícita en el platonismo medio (en pensadores como Plutarco, Numenio y Alcinoos, autor del *Didascalicus*) y después en el sistema filosófico de Plotino (en especial en su teoría de la segunda hipóstasis, esto es, del intelecto), en algunas corrientes de la Gnosis y en la llamada *Logos-Theologie* patristica<sup>13</sup>.

Para Krämer, el platonismo como sistema filosófico basado en un intelecto divino (νοῦς) que contiene en sí mismo las ideas (concebidas como νοήματα τοῦ θεοῦ), se habría originado dentro de la primera Academia, con Jenócrates, y no habría sido en absoluto extraño a la misma reflexión platónica, en especial la desarrollada en el *Sofista* y en el *Timeo*. Por otro lado, continua Krämer, otras importantes teorías que habitualmente se consideran típicamente medioplatónicas, como la de la conciencia del alma (precósmica) malvada o la de los demonios, estarían ya atestiguadas en Jenócrates, a quien correspondería en consecuencia la formulación del primer sistema filosófico (post)platónico. Por último, cabe señalar que Krämer es también responsable del primer intento orgánico de atribuir a Platón la formulación de un genuino sistema filosófico cuya exposición habría estado reservada a la enseñanza oral académica y del que los diálogos contendrían únicamente rastros o señales<sup>14</sup>.

Como puede observarse, las reconstrucciones de Merlan y Krämer parecen desarrollar una estrategia historiográfica bastante similar: parten de la asunción de un conjunto de tesis o doctrinas características del platonismo como sistema, sea este medio o neoplatonismo, para tratar de demostrar a continuación que estas ideas se encuentran, de manera más o menos germinal, ya en la Academia antigua, ya en los discípulos más inmediatos de Platón o incluso en el mismo fundador de la escuela. Una perspectiva historiográfica tal conlleva inevitablemente retrotraer muchos siglos el nacimiento del platonismo entendido como forma sistemática de la filosofía platónica y llega en algunos casos a consi-

<sup>13</sup> Cfr. Krämer 1964.

<sup>14</sup> Cfr. Krämer 1959; véase también Kramer 1987, que contiene una exposición sistemática del contenido de las llamadas «doctrinas no escritas» (ἀγραφα δόγματα). Una amplísima presentación de la interpretación ‘esotérica’ de Platón nos la proporciona Reale 1997.

derar a Platón como el primer filósofo ‘platónico’ (en el sentido de medio o neoplatónico)<sup>15</sup>.

No cabe duda de que muchas de las ideas aludidas por Merlan y Krämer, a las que obviamente podrían sumarse otras, se hallan en muchos autores platónicos desde la primera Academia hasta el neoplatonismo tardío. Sin embargo, creo que a las aproximaciones de este tipo puede reprochárseles una escasa consideración hacia un aspecto que, sin embargo, me parece decisivo en el nacimiento del platonismo. Me refiero a la conciencia de que el ‘sistema’ de la filosofía platónica no es en absoluto el ‘punto de partida’ sino la meta a alcanzar por medio de un consistente trabajo exegético. Y esta conciencia parece faltar en los autores de la primera Academia, para los que la asignación a la filosofía platónica de una actitud sistemática debía de resultar algo natural que no requería argumentarse analíticamente<sup>16</sup>.

Si aceptamos, como lo hace la práctica totalidad de los estudiosos, que con el término platonismo cabe entender en primer término la forma sistemática que comenzó a adquirir, antes o después, la presentación de la filosofía platónica, ciertamente podemos encontrar rastros de platonismo incluso en autores muy cercanos a Platón, por ejemplo, en Espeusipo y Jenócrates (y quizá en el mismo Platón de las ‘doctrinas no escritas’). Ahora bien, si al hecho de la presencia de estos rastros sumamos la idea de la *conciencia subjetiva* de tener que construir este sistema, nos vemos inducidos inevitablemente a concluir que el platonismo nació en el momento en el que la naturaleza sistemática de la filosofía de Platón dejó de representar una obviedad para constituir un *desideratum*, esto es, un objetivo al que el intérprete dirigía sus esfuerzos.

Como ya se ha indicado, esto sucede a partir de mediados del siglo I a. C. como consecuencia también del declive progresivo de la interpretación escéptico-aporética de Platón, la cual, tras cerca de dos siglos de hegemonía, pasaba

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, lo que afirma Giovanni Reale en la introducción a la edición italiana del libro de Merlan ya citado: «lo que Merlan llama neoplatonismo se encuentra ya en Platón» (Reale 1990: 22).

<sup>16</sup> En los inmediatos sucesores de Platón, la relación con los escritos del maestro se sustentó en la exigencia de traer βοηθεια a los diálogos, clarificando los aspectos más controvertidos, como por ejemplo el relativo a la generación del universo en el *Timeo*, que los académicos entendieron, en controversia con Aristóteles, en sentido metafórico-didascálico. Sobre el motivo del ‘rescate’, cfr. Isnardi Parente 1998; sobre la exégesis didascálica de la cosmogénesis del *Timeo*, véase Baltes 1976: 18-22.

a tener una posición cada vez más marginal<sup>17</sup>. La reflexión en torno a la naturaleza del platonismo que siguió a la crisis del escepticismo académico condujo a la lenta aunque inexorable afirmación de una nueva imagen de la filosofía platónica, que dejó de considerarse como un inventario de argumentos ‘anti-dogmáticos’ para ser vista como un conjunto orgánico de doctrinas (δόγματα) que afectaba a todos los campos del saber: de la teología a la cosmología, de la ética a la psicología y en algunos casos incluso a la lógica.

## 2. ESTRATEGIAS DE SISTEMATIZACIÓN

Entre las razones que explican la orientación sistemática que asumió el platonismo a partir del siglo I a. C. y de la que no se separó ya durante el resto del pensamiento antiguo, jugó un papel relevante el contexto escolástico en el que la filosofía, y no solo la platónica, se desarrolló en este periodo. La exigencia de exponer la filosofía platónica en el ámbito pedagógico impulsó de manera significativa a una sistematización del pensamiento del fundador de la Academia. Evidentemente, no fue esta la razón principal, pero sería miope no asignarle el papel de ‘concausa’.

Los filósofos de orientación platónica que a finales del siglo I a. C. manifestaban su insatisfacción ante la interpretación escéptica y deseaban contraponer a esta imagen un perfil filosófico sistemático y unitario debían de observar la filosofía estoica con un sentimiento que fluctúa entre la admiración y la envidia. A un ‘diletante’ inteligente como Cicerón debió de parecerle natural poner en boca de Catón un elogio a la *admirabilis compositio disciplinae incredibilisque rerum ordo*, caracteres de los que el platonismo de su época no podía presumir<sup>18</sup>. Tal vez fue el objetivo de transformar el platonismo en un adversario creíble del estoicismo lo que motivó el enorme esfuerzo que ocupó a los platónicos de los dos siglos siguientes y que fue ampliamente coronado por el éxito, pues hacia el final del siglo II d. C., un autor como Ático, escolarca de la renovada escuela

<sup>17</sup> Sobre la interpretación escéptica de Platón, cfr. Annas 1990. Sobre la postura de los medioplatónicos frente al escepticismo, cfr. Brittain 2007; sobre la supervivencia más bien marginal de motivos escépticos incluso en el platonismo imperial, véase Opsomer 1998.

<sup>18</sup> Cic. *De fin.* 3.74. Que la historia del platonismo desde el siglo I al siglo III d. C. pueda leerse como el esfuerzo de transformar la filosofía del fundador de la Academia en un sistema, convirtiéndola de esta manera en un competidor creíble del estoicismo, ha sido demostrado amplia y detalladamente por Donini 2011: 211-81.

de Atenas, podía presumir de la naturaleza coherente y compacta de la filosofía platónica, similar a la de un organismo vivo<sup>19</sup>.

El objetivo de dotar la filosofía platónica de un perfil sistemático fue perseguido por los autores de los primeros siglos de la era cristiana a través de un auténtico *regreso a los textos* del maestro<sup>20</sup>, que se sometieron a un análisis profundo y minucioso con objeto de rastrear la presencia del ‘sistema’ que escondían bajo una superficie polimorfa y aparentemente asistemática. El reproche que Séneca dirige a los filósofos de su época por haber transformado la filosofía en filología (*quae philosophia fuit facta philologia est*), parece en un sentido poco generoso, pues no tiene en cuenta la causa y la finalidad de tal *modus operandi*, pero en otro alude a un aspecto decisivo de la filosofía (platónica y aristotélica) del periodo, a saber: el protagonismo que asumió la exégesis de los textos clásicos<sup>21</sup>.

De hecho, se diría que la exigencia, sentida por los platónicos pero también por los aristotélicos, de construir un sistema tuvo importantes consecuencias en la forma en que se desarrolló la actividad filosófica a partir del siglo I a. C. Asistimos a una auténtica proliferación de obras de carácter exegético (*ὑπομνήματα*), esto es, de escritos dedicados a la interpretación de los diálogos de Platón (y de los tratados del *corpus* aristotélico)<sup>22</sup>. A través de obras de este tipo pretendían neutralizar el alcance asistemático de los diálogos y demostrar que contenían, *in nuce* o formulados de forma enigmática, un pensamiento sistemático y propositivo. Un caso emblemático es el famoso *Comentario al*

<sup>19</sup> Attic. fr. 1.19-23 Des Places. Sobre esta cuestión, véase Donini 2011: 217-8. Al carácter constitutivamente ‘holístico’ del sistema platónico ha dedicado reflexiones nada banales Boys-Stones 2001: 130-46.

<sup>20</sup> Una de las causas coadyuvantes de este regreso a los textos de Platón (que, en realidad, nunca dejaron de ser comentados, incluso en época helenística, como confirma Cic. *Tusc. disp.* 2.8: *Platonem... legunt omnes, etiam qui illa aut non adprobant aut non studiosissime consectantur*) estuvo tal vez representada por la circunstancia según la cual, después de tres siglos, la escuela fundada por Platón dejó de existir, obligando a los platónicos a reencontrar en los escritos del maestro, esto es, en sus *ipsissima verba*, las razones de su propia adhesión. Para esta hipótesis, cfr. Hadot 1987: 13-34.

<sup>21</sup> Sen. *Epist.* 108.23 (pero cfr. también 33,7-8). Análogo reproche realizará a la filosofía, algo después de Séneca, Epicteto (*Diatr.* 1.4.22): cfr. sobre esta cuestión Cambiano 1983: 30 y ss. El mismo Plotino se expresará en términos análogos frente al ‘medioplatónico’ Longino, acusado de ser φιλόλογος μὲν... φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς (Porph. *Vita Plotini* 14.19-20): véase el amplio comentario de Maenlein-Robert 2001: 142-5. En general, sobre esta actitud crítica frente a un estilo intelectual advertido como excesivamente filológico, cfr. Dihle 1986: 205. Sobre la orientación filológica del platonismo del alto imperio y sobre la contraposición, formulada por Séneca y Epicteto, entre *philosophia* y *philologia*, véase Barnes 1993: 138 y ss.

<sup>22</sup> Sobre la tipología de los escritos exegéticos, cfr. Romano 1994: 593-604. Sobre el ‘renacimiento’ de la práctica del comentario, véase Sedley 1997.

*Teeteto*, cuyo autor (que continúa siendo desconocido a pesar de los numerosos intentos por identificarlo)<sup>23</sup> pretende demostrar cómo incluso un diálogo aparentemente aporético como el *Teeteto* era susceptible de una exégesis en cierto modo ‘sistemática’. Pero, como veremos más adelante, la tipología de las obras exegéticas fue muy variada y confirma que la actividad interpretativa representa un componente absolutamente central de la filosofía platónica de este periodo.

La exigencia de proporcionar una imagen sistemática del pensamiento de Platón halló su expresión incluso en otro género de obras, distinto de los comentarios, aunque vinculado en cierto modo a los mismos. Se trata de las exposiciones manualísticas del pensamiento platónico, escritos como el *Didascalicus* de Alcinoos o el *De Platone et eius dogmate* de Apuleyo, en los que el fruto de la actividad exegética (del autor mismo o de una tradición ya consolidada) era condensado y puesto a disposición de los lectores, que encontraban expuestos de manera sistemática y relativamente accesibles los fundamentos de la filosofía de Platón<sup>24</sup>. Incluso las ‘introducciones’ a la lectura de los diálogos pertenecían a la producción cuyo objeto era la presentación de una perspectiva sistemática y unitaria de la filosofía platónica, como demuestra el famoso *Prólogo* de Albino, en el que se indicaba el orden de lectura de los diálogos, esto es, la secuencia que permitía que emergiera la naturaleza unitaria y sistemática del pensamiento platónico.

En realidad, gran parte de la producción filosófica de matriz platónica que se remonta a los primeros siglos de la época imperial parece converger en torno al proyecto de construcción de una imagen sistemática de la filosofía de Platón. Esta circunstancia solo puede inducir a reafirmar con fuerza la hipótesis que ve en llamado ‘platonismo medio’ la fase de gestación del ‘platonismo’, esto es, de la forma sistemática de la filosofía del ateniense<sup>25</sup>.

En su esfuerzo por transformar la filosofía platónica en un sistema, los intérpretes del Maestro se encontraron frente a un formidable elemento de re-

---

<sup>23</sup> Una exposición detallada del *status questionis* se halla en Bastianini, Sedley 1995: 246-56, quienes, sin embargo, tienden a retrotraer excesivamente el periodo de composición del comentario (al s. I a. C.), que se situaría, de acuerdo con la mayoría de los estudiosos, entre finales del I y el siglo II d. C.: cfr. por ejemplo Opsomer 1998: 34-6.

<sup>24</sup> Sobre esta clase de textos y sobre las afinidades (tal vez dependientes de un patrimonio de fuentes común) entre el *Didascalicus* de Alcinoos y el *De Platone* de Apuleyo, cfr. Göransson 1995.

<sup>25</sup> Para una presentación más detenida del cuadro metodológico y hermenéutico en cuyo seno tomó forma el platonismo sistemático remito a Ferrari 2010.

sistencia representado precisamente por la naturaleza misma de sus obras, que son *diálogos* y no tratados. Desde este punto de vista, tuvieron sin duda mayores dificultades que sus colegas aristotélicos, los cuales se encontraban en ese momento embarcados en una labor muy parecida.

La conciencia del carácter multiforme de los escritos de Platón, aparentemente reacios a ser reducidos a un sistema, se encuentra atestiguada por ejemplo en Cicerón, quien, refiriendo probablemente el punto de vista de Antíoco, afirma del fundador de la Academia que *varius et multiplex et copiosus fuit*<sup>26</sup>. El mismo Cicerón pone en boca de un personaje suyo, el epicúreo Veleyo, la acusación contra Platón de *inconstantia*, es decir, de contradicción (*ἄσυμφωνία*), de ausencia de consistencia y de sistematicidad: *de inconstantia Platonis longum est dicere*<sup>27</sup>.

Los lectores de los diálogos no debieron de tardar en darse cuenta de que en el *corpus* platónico, que justo en esta época y gracias a la obra de Trasilio estaba adquiriendo la configuración tetralógica que nos ha acompañado hasta nuestros días<sup>28</sup>, se hallan concepciones muy distintas, a veces contrapuestas; que los personajes que las defienden encarnan puntos de vista filosóficos y existenciales a menudo en las antípodas los unos de los otros; que, en definitiva, algunos diálogos presentan un desenlace constructivo y propositivo, mientras otros aparecen dominados por una perspectiva decididamente aporética y concluyen sin un resultado positivo.

Todos estos elementos fueron advertidos como un obstáculo que se interponía en el proyecto de construcción del platonismo sistemático. Las estrategias adoptadas en estos siglos por los intérpretes platónicos fueron múltiples y articuladas, pero todas giraban en torno a la asunción de un principio fundamental: por una parte, se reconocía la existencia en el *corpus* de puntos de vista distintos, esto es, de una ‘polifonía’ de concepciones; por otro, se proponía reconducir

<sup>26</sup> Cic. *Acad.* 1.17 = Test. 21 Dörrie-Baltes. Véase sobre esta cuestión el comentario de Dörrie 1987: 466-7 y lo que afirma Baltes 1999: 223-4.

<sup>27</sup> Cic. *Nat. deor.* 11.30. He tratado más detenidamente el tema de la *inconstantia Platonis* en Ferrari 2001: 538-43, trabajo al que me remito también en lo que se refiere a la literatura secundaria.

<sup>28</sup> Debemos a Trasilio, astrónomo del emperador Tiberio, la definitiva sistematización de la ordenación de los diálogos en tetralogías. Sobre la figura de Trasilio, véase la importante monografía de Tarrant 1993; sobre la organización de los escritos platónicos, cfr. Chroust 1965; sobre la ordenación tetralógica establecida y sistematizada por Trasilio, véase también Mansfield 1994.

esta polifonía en el contexto de un marco teórico sustancialmente unitario y coherente.

Este principio se encuentra atestiguado en Juan Estobeo, quien, recurriendo a Ario Dídimos, nos informa de una formulación que podría remontarse al platónico Eudoro de Alejandría (s. I a. C.). Dice así: τὸ δὲ γε πολύφωνον τοῦ Πλάτωνος οὐ πολύδοξον, esto es, el pensamiento de Platón se presenta como ‘polifónico’, atravesado por muchas voces, pero este hecho manifiesta en el fondo una doctrina unitaria<sup>29</sup>: en suma, las muchas voces no suponen en absoluto que Platón tenga muchas opiniones, ya que en el *mare magnum* de los diálogos es posible rastrear un pensamiento unitario, coherente y sistemático.

De la aceptación, explícita o, más a menudo, implícita de la norma según la cual Platón es πολύφωνος, pero no πολύδοξος, proceden las estrategias que los platónicos ponen sobre la mesa con el fin de atenuar el alcance asistemático de los diálogos. En esta sede me limitaré a señalar tres de estas estrategias, las cuales resultan en cualquier caso emblemáticas del tipo de enfoque adoptado por los intérpretes de Platón. Las dos primeras se refieren directamente al problema de la neutralización de las implicaciones asistemáticas de la forma dialógica; la tercera se refiere a la exigencia de superar la *obscuritas* (ἀσάφεια) o la presunta *inconstantia* (ἀσυμφωνία) de las obras de Platón.

Se ha dicho que uno de los elementos que parecen oponer una tenaz resistencia al proyecto de sistematización de la filosofía platónica reside en la presencia en los diálogos de numerosos personajes que proponen puntos de vista radicalmente distintos. ¿Cuál de estos puntos de vista corresponde con el de Platón? En otras palabras: ¿qué personaje expresa el punto de vista de Platón, *who speaks for Plato?*, por mencionar el título de un libro que ha dado un nuevo impulso en los últimos años al tema de la autoría de los diálogos platónicos<sup>30</sup>.

Sobre la manera en que los intérpretes sistemáticos trataron de responder a este interrogante y, por tanto, de atenuar (hasta eliminar, al menos esa era su intención) la πολυδοξία de los diálogos, nos proporciona algunas informaciones valiosas Diógenes Laercio, quien, en el contexto de una exposición general del desencuentro (πολλή στάσις) entre los que defendían una exégesis escéptica y

<sup>29</sup> Eud. *apud* Ar. Did. *apud* Stob. *Anth.* 2.49.25-50.1. Sobre el significado de este principio y sobre su rol en la construcción del platonismo sistemático, remito a Dörrie 1976: 159 y Ferrari 2001: 543.

<sup>30</sup> Me refiero a Press 2000. Sobre el tema del anonimato de la autoría de los diálogos, véase Vegetti 2003: 66-85.

los valedores de la interpretación dogmática de Platón, se refiere a la norma ἐκ (ἀπὸ) προσώπου, por medio de la cual los intérpretes sistemáticos relacionaban el grado de adhesión del autor a una determinada teoría con el personaje al que se le atribuía esta postura. De esta manera, Platón habría asignado a cuatro «máscaras» (πρόσωπα) —Sócrates, Timeo, el ateniense de las *Leyes* y el extranjero de Elea— las tesis a las que se adhería, esto es, en las que mostraba una postura dogmática (δογματίζει), mientras que habría atribuido a figuras como Trasímaco, Calicles, Polo, Protágoras y Gorgias las posiciones que pretendía refutar<sup>31</sup>. Una estrategia de este tipo, basada en la identificación de algunos personajes a los que Platón habría confiado su propio pensamiento, debió de permitir la eliminación de los casos más flagrantes de *inconstantia*, estableciendo en ocasiones de manera preventiva el grado de adhesión del autor a las teorías que estaba exponiendo.

Sin embargo, no hay duda de que la λύσις ἐκ προσώπου no pudo resolver todos los problemas vinculados con la construcción de una imagen unitaria y sistemática de la filosofía platónica. Continuaba, por ejemplo, la aparente dificultad derivada de la existencia de numerosos diálogos de los que no parecía posible extraer doctrinas positivas en virtud de la naturaleza aporética que parecía caracterizarles de manera irremediable. Al objeto de obviar esta dificultad, los platónicos recurrieron a otro tipo de estrategia, esta vez de carácter global, consistente en establecer una auténtica clasificación ‘por el carácter’ de los diálogos. Dos son las principales fuentes que nos informan acerca de esta clasificación: de nuevo Diógenes Laercio, quien casi seguramente retoma elementos exegeticos que circulan entre los autores medioplatónicos, y Albino, autor de un famoso *Prólogo*, es decir, de una obra que debía preceder a la lectura de los diálogos platónicos<sup>32</sup>.

La clasificación por el carácter trata de asignar a cada diálogo una función precisa en el ámbito de un proyecto filosófico global que es en su esencia de naturaleza sistemática. Esto significa que incluso los diálogos ‘aporéticos’

<sup>31</sup> Diog. Laert. 3.51–52. Sobre la interpretación ἐκ προσώπου véase Mansfeld 1994: 12 n. 7 y 80–82.

<sup>32</sup> Cfr. Diog. Laert. 3.49 y 58 y Alb. *Prol.* 3.148.19–37 y 6.150.30 ss. Sobre los paralelismos entre la interpretación proporcionada por Diógenes Laercio y la literatura medioplatónica, cfr. Brisson 1992: 3619–760, especialmente 3697–721. Sobre el *Prólogo* de Albino es fundamental la edición de Reis 1999. En general, sobre la clasificación ‘por el carácter’ remito a Ferrari 2010: 57–8; sobre la finalidad antiescéptica de esta clasificación, cfr. Tarrant 1993: 47: «The purpose of the classification is more to show how all Plato’s works contribute to philosophy’s end than to emphasize a rift between opposing groups of dialogues».



podían ser incorporados en un proyecto de estas características cuyo fin consistía en la presentación de una filosofía unitaria, coherente y sistemática. Aquellos que propusieron clasificar los diálogos con base en su carácter, esto es, con base en la estructura y la finalidad de cada uno de ellos, invitaban a asumir una actitud hermenéuticamente correcta ante la lectura de cada escrito platónico.

Por tanto, cada diálogo se definía sobre la base del carácter y podía ser ‘instructivo’ (ὕφηγητοκός), esto es, dirigido a establecer y transmitir ‘dogmas’, o bien ‘de indagación’ (ζητητικός), esto es, con objeto de investigar, incluso de manera poco conclusiva, una cuestión determinada. El de tipo instructivo podía ser, además, de acuerdo con la naturaleza del objeto, ‘teórico’ (‘lógico’ o ‘físico’) o ‘práctico’ (‘ético’ o ‘político’), mientras que el de indagación podía dividirse en ‘gimnástico’ (‘periástico’ o ‘mayéutico’) y ‘agonístico’ (‘acusatorio’ o ‘confutatorio’). De esta manera, cada diálogo se investía de una función precisa en el contexto de un proyecto global que era claramente sistemático y expositivo.

De esta manera, se ponía a disposición del lector un formidable instrumento de orientación en el *mare magnum* de los diálogos. Sin embargo, no se trataba de un instrumento neutro, sino una estrategia elaborada y muy refinada dirigida claramente a atenuar, hasta eliminar, las implicaciones aporéticas y escépticas de las obras de Platón. En otras palabras, la clasificación por el carácter, al mostrar que de una u otra manera (es decir, enseñando directamente doctrinas o bien refutando las que son erróneas) todos los diálogos confluyen hacia el objetivo de construir y exponer una filosofía sistemática, se convierte en un formidable instrumento dirigido contra la exégesis escéptica de Platón.

Se ha dicho ya que el principio hermenéutico que presidió todas las estrategias de construcción del platonismo sistemático consistió en la norma que establecía que Platón no era πολύδοξος sino tan solo πολύφωνος. En realidad, una regla como esta presuponía otra, todavía más general, que aseveraba que Platón fue un pensador no solo sistemático, sino perfectamente coherente, esto es, σύμφυτος ἑαυτῷ. Ahora bien, si coherencia y sistematicidad constituyen los caracteres generales de la filosofía platónica, nada será más natural, y por supuesto legítimo, que resolver las dificultades que se hallan en un determinado pasaje recurriendo a otro pasaje del *corpus*, dado que el pensamiento de Platón es en su totalidad coherente y compacto.

Se explica así el recurso a una regla fundamental de hermenéutica textual, la cual, aunque se formula de manera explícita solo en Proclo, fue utilizada regularmente por los platónicos de siglos precedentes. Estamos ante el principio que invitaba a explicar Platón a partir del propio Platón (Πλάτωνα ἐκ Πλάτωνος σαφηνίζειν), esto es, a explicar el significado de un pasaje especialmente oscuro recurriendo a otro pasaje del *corpus*<sup>33</sup>. Las obras de los platónicos de los primeros siglos de la edad imperial están plagadas de ejemplos de la aplicación explícita, aunque mucho más a menudo, implícita de este principio de hermenéutica textual. Uno de los casos más interesantes y representativos es el del tratado *Sobre la generación del alma en el 'Timeo'*, de Plutarco, cuya primera parte es un ejemplo de aplicación a gran escala de la regla *Platonem ex Platone*<sup>34</sup>.

El presupuesto sistemático no solo funcionó en los casos de *obscuritas* (ἀσάφεια) del dictado platónico<sup>35</sup>, sino que también influyó de manera decisiva en la exégesis de las afirmaciones que se presentaban a primera vista como contradictorias, permitiendo eliminar la presunta *inconstantia* (ἀσυμφωνία) de Platón. Un caso emblemático de *inconstantia* es el que puede apreciarse en los diálogos sobre el alma, donde en algunos pasajes se afirma explícitamente que

<sup>33</sup> La primera formulación de esta regla en relación con Platón se halla en Procl. *Theol. Plat.* 10.1-4 Saffrey-Westerink. Para una explicación más detallada, remito a Ferrari 2001: 533-8 y 2010: 59-62.

<sup>34</sup> Cf. Plut. *An. procr.* 1014D-1015C (= Test. 159.1 Dörrie-Baltes). Frente a la dificultad para comprender el significado de la expression οὐσία περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή con la que Platón designa en *Tim.* 35a uno de los elementos de los que se compone el alma del mundo, Plutarco recurre a otros textos platónicos en los que la misma realidad se habría presentado de manera más clara. En concreto, se refiere a un famoso y misterioso pasaje del Libro X de las *Leyes*, en el que Platón hace referencia a un alma ἄτακτος καὶ κακοποιός, es decir, desordenada y productora de males (896e-897b); se trataría de la misma alma precósmica irracional apuntada en el *Político* con la fórmula σύμφυτος ἐπιθυμία (272e), en el *Filebo* con los sustantivos ἄπειρον ἀπειρία (24a y 25a) y en el *Timeo* con el apelativo de ἀνάγκη (47e); en todos estos casos, Platón se referiría a la componente precósmica irracional que se convierte en «alma del mundo» en el momento en que es ordenada gracias a la intervención del demiurgo. Sobre la primera parte del texto de Plutarco, remito a Ferrari, Baldi 2002: 41-45, 247-250; sobre la concepción del alma precósmica como alma malvada en Plutarco, véase Baltes 2000: 248-53 y Deuse 1983: 12-27, 42-45.

<sup>35</sup> La presencia de imprecisiones constituye una de las razones por las que un texto antiguo requiere comentario: véase sobre esta cuestión Barnes 1992: 270: «Obscurity demands treatment – and the treatment lies in the hands of scholarship and of commentator». Sobre la naturaleza de la *imprecisión* platónica, en relación con la cual no han faltado sesudas reflexiones en autores antiguos (por ejemplo, Cicerón, Plutarco, Galeno, Calcidio y el mismo Plotino), hay que lamentar la falta de un estudio de conjunto; por lo que respecta a la *obscuritas Timaei*, remito a lo que ya he escrito en Ferrari 2001: 530-8; 2010: 62-64 y 1998; sobre el tema de la imprecisión de los textos, hallamos precisiones importantes en Mansfield 1990: 23-28, 150-4.

no es generada o anterior y superior al cuerpo, mientras que en otros se sostiene que se genera (por el demiurgo) y que no puede existir sin el cuerpo<sup>36</sup>.

La cuestión de la naturaleza del alma y de las afirmaciones contradictorias que se pueden encontrar en el *corpus* sobre esta cuestión fue abordada por muchos autores medioplatónicos. La solución más interesante fue probablemente la propuesta por Plutarco, quien dedicó al tema numerosos comentarios desperdigados por sus escritos de naturaleza filosófica e incluso una de las *Platonicae quaestiones*, la cuarta, que se inicia precisamente con la pregunta: «¿Por qué razón afirma que el alma es siempre anterior al cuerpo y es causa y principio de la generación de este para sostener después que el alma no se genera sin el cuerpo ni el intelecto sin el alma, pero el alma está en el cuerpo y el intelecto en el alma?».

De acuerdo con Plutarco, las afirmaciones de Platón son contradictorias solo para aquellos que no conocen en profundidad la doctrina del filósofo y, en concreto, ignoran la famosa concepción del alma precósmica, que es eterna, precede a la cosmogénesis operada por parte del demiurgo y ‘ánima’ el cuerpo precósmico amorfo, es decir, la materia. Alma precósmica y materia se pertenecen mutuamente desde siempre y ninguna de las dos es generada; el alma es responsable del movimiento irracional y desordenado del todo antes de la generación demiúrgica, la cual consiste en la imposición de orden y medida al sustrato psicósomático precósmico. Evidentemente, esto significa que, leídas en el contexto de esta concepción, las afirmaciones de Platón no son en absoluto contradictorias: de hecho, cuando afirma que el alma no se genera, el filósofo se refiere al alma precósmica, la cual es, de hecho, eterna (como la materia y el demiurgo) y siempre «en el cuerpo», esto es, en el cuerpo precósmico; en cambio, cuando atribuye al alma la cualidad de realidad «generada», Platón se refiere al alma cósmica, es decir, al alma del mundo, que es «fabricada», esto es, generada, por el demiurgo<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> El alma es descrita como no generada, por ejemplo, en *Phdr.* 245c-246<sup>a</sup> y se la considera anterior al cuerpo y preponderante en *Tim.* 34b-35<sup>a</sup>. En cambio, el alma es descrita como generada por el demiurgo e incapaz de existir sin el cuerpo en *Tim.* 35a ss. e 30b.

<sup>37</sup> Plut. *Plat. quaest.* 4.1002E-1003B. El sentido del razonamiento de Plutarco es mucho más claro aún en el tratado *De animae procreatione in 'Timaeo'*, donde el comentarista explica que las afirmaciones platónicas acerca de la naturaleza «no generada» (*Fedro*) y «generada» (*Timeo*) del alma se refieren a la misma entidad, aunque a dos realidades ontológicas distintas, esto es, al alma precósmica y a la del mundo (*An. procr.* 1015F-1017B). Sobre la ‘solución’ planteada por Plutarco, véase el comentario *ad locum* en Ferrari 2002: 260-9 y también en Ferrari 2001: 538-9.

La referencia a las *Platonica quaestiones* de Plutarco nos proporciona un pretexto para dedicar algunas palabras a un tipo de escritos, las recopilaciones de ζητήματα, que debieron de jugar un papel significativo en el proceso de sistematización del platonismo. La obra de Plutarco es la única que se conserva de la época del platonismo medio, pero la práctica de presentar y comentar el texto platónico en forma de ἀπορίαι καὶ λύσεις debió de estar bastante difundida en este periodo y el escrito de Porfirio que lleva por título Σύμμικτα ζητήματα se insertó dentro de una tradición ya consolidada<sup>38</sup>.

En realidad, la aproximación zetemática (κατὰ ζητήματα), esto es, el hábito de buscar en el texto platónico aporías de las que luego se trataba de proporcionar una solución, se extiende más allá de los confines de las obras que presentaban formalmente la estructura de la recopilación de *quaestiones et solutiones*. Incluso escritos de naturaleza expositiva y tratadística contenían en su seno numerosos *problemata* textuales que reproducían la estructura ἀπορία καὶ λύσις típica de las recopilaciones de *quaestiones*. El caso más evidente es, de nuevo, el *De animae procreatione* de Plutarco, cuya segunda parte afronta el pasaje del *Timeo* donde se encuentra la famosa *divisio animae*, en la que se somete la literalidad del texto platónico a tres ‘problemas’, referidos respectivamente a la cantidad de números utilizados por el demiurgo para dividir la masa psíquica originaria, a su disposición gráfica y a la función que cumplen<sup>39</sup>.

La presencia de aporías y soluciones incluso en escritos formalmente distintos de las recopilaciones de problemas parece una confirmación del juicio emitido hace tiempo por Heinrich Dörrie, de acuerdo con el cual «ein Kommentar üblicherweise eine Serie von ζητήματα zum untersuchten Text umfasst»<sup>40</sup>; en efecto, muy a menudo los ὑπομνήματα del platonismo medio reproducían una estructura zetemática que se adapta muy bien a la exigencia de eliminar las presuntas imprecisiones e incongruencias de los textos platónicos.

<sup>38</sup> Cfr. Dörrie 1959. Por lo demás, el mismo Porfirio alude a la existencia de un texto del platónico Eubolo con el título Πλατωνικὰ ζητήματα (*Vita Plot.* 15.18–21); es posible que incluso Arprocción de Argos (s. II) compusiera una obra con argumento platónico estructurada en forma de ‘aporías y soluciones’: cfr. sobre esta cuestión, Dillon 1971: 125–46; véase también Gioè 2002: 435–85.

<sup>39</sup> Plut. *An. procr.* 1027C. Problemas muy parecidos a los que expone Plutarco se encuentran también en Calc. *In Tim.* 83.20–7 Waszink. Para las analogías entre ambos textos, cfr. Ferrari, Baldi 2002: 328–30 y Brancacci 2000: 204–9.

<sup>40</sup> Cfr. Dörrie 1976: 411.

Lo dicho hasta ahora confirma ampliamente la naturaleza ‘exegética’ del platonismo medio y el papel que jugó la interpretación textual en la formación del platonismo sistemático. Se ha podido constatar cómo la práctica exegética se formuló de distintas formas, dependientes todas ellas del texto platónico. Antes de concluir esta cuestión para pasar a exponer las principales ‘doctrinas’ que definieron el perfil del platonismo, resulta oportuno señalar que aunque el comentario a los escritos platónicos constituyó la forma más difundida y eficaz de ejercitar la actividad filosófica, es necesario añadir que el estado de nuestros conocimientos parece apoyar la hipótesis de que casi nunca la exégesis de los diálogos tomó la forma del *running commentary*, esto es, del comentario continuo que sigue el texto de referencia sin interrupciones desde el inicio hasta el final.

Junto a las monografías temáticas dedicadas a un único aspecto de un escrito (como el *De animae procreatione*) y a las recopilaciones de problemas textuales, parece que la forma más difundida de comentar a Platón consistió en la redacción de comentarios ‘disciplinarios’, *Spezialkommentare*, en concreto ὑπομνήματα que extraían de un diálogo, normalmente el *Timeo*, fragmentos concretos homogéneos desde el punto de vista temático y de los que se hacía exégesis (bien palabra por palabra, bien de manera más libre). Los platónicos, pero no solo ellos (como atestigua la existencia de un comentario a las partes matemáticas del *Timeo* atribuido al aristotélico Adrasto de Afrodisia), escribieron comentarios a las partes médicas (Galeno), a las matemáticas, a las astronómicas (Adrasto) y a las musicales (Eliano) del *Timeo* y, probablemente, a las muchas partes ‘psicológicas’ y ‘cosmológicas’ que existen en este y otros diálogos (por ejemplo, *Fedón*, *Fedro*, *República* o *Político*)<sup>41</sup>.

Quienes se acerquen con cierta asiduidad a la literatura exegética platónica de los primeros siglos de la época imperial observarán la riqueza y la variedad de las estrategias hermenéuticas adoptadas por estos autores. Los platónicos que comentaban los diálogos con objeto de hallar en ellos un sistema filosófico coherente y unitario eran conscientes de que un objetivo tal solo podía obtenerse forzando la literalidad del texto. En consecuencia, no tenían escrúpulos en realizar operaciones de auténtica *hiper-interpretación* de las afirmaciones platónicas,

---

<sup>41</sup> Una recopilación de los testimonios relativos a la actividad exegética atribuible a los primeros siglos de la era imperial la hallamos en los testimonios 78-81 Dörrie – Baltes contenidos en M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike, III. Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1993. Sobre la forma del comentario continuo, que solo se impuso con (y después de) Porfirio, cfr. Hadot 1997: 169-76.

atribuyendo al autor de los diálogos concepciones que no se encontraban formuladas en ellos de manera explícita pero que evidentemente el comentador se sentía legitimado a desvelar como la opinión auténtica de Platón<sup>42</sup>. También recurrieron de manera bastante sistemática a una estrategia de adaptación de la literalidad del texto, que se modificaba con el fin de ponerlo mejor a disposición de la interpretación que se trataba de realizar<sup>43</sup>.

El conjunto de estas estrategias contribuyó considerablemente a la edificación del sistema del platonismo. Durante algunos siglos, la forma que asumió la filosofía platónica, aunque se podría decir lo mismo de la aristotélica, fue la exégesis textual (explícita e implícita). El resultado de este esfuerzo fue, como ya se ha dicho, en gran medida positivo, dado que el platonismo, reducido finalmente a 'sistema', concluyó por transformarse en una especie de κοινή filosófica destinada a hacerse hegemónica en esta disciplina durante el resto de la cultura antigua.

Por ello, hago más las palabras con las que Pierluigi Donini describe el proceso que he tratado de reconstruir aquí: «La reducción a sistema de la filosofía platónica, una operación probablemente ya evidente en aquellos tiempos, aunque ciertamente para nada fácil y, en cualquier caso, no completada todavía adecuadamente en el siglo I a. C., es en consecuencia la obra de las generaciones de filósofos que se suceden entre Antíoco y Ático. Y en la empresa de reducir a sistema las filosofías de Platón y Aristóteles, que es también la premisa de las síntesis operadas en los desarrollos posteriores del neoplatonismo, tal vez esté todo o el mejor sentido que se puede dar a esos cerca de tres siglos de historia del pensamiento que separan la edad de Cicerón de la de Plotino»<sup>44</sup>.

### 3. SEÑALES DE SISTEMA

El hecho de que prácticamente todos los filósofos platónicos activos desde el siglo I a. C. hasta el siglo III d. C. se embarcaran en el proyecto de reducción

---

<sup>42</sup> Sobre el uso por parte de los platónicos de la regla hermenéutica que invita a extrapolar del texto todo lo que no este no dice explícitamente pero que se deduce necesariamente de lo que en él se dice, cfr. Ferrari 2001: 564-5, 2010:70-1, con remisiones al aparato crítico.

<sup>43</sup> Sobre la práctica de la manipulación *in usu citando* véase Dillon 1989: 50-72; Gioè 1996; Ferrari 2001: 544-9, 2010: 67-8 y 1999, con las sensatas objeciones que me realiza Opsomer 2004: 159-61.

<sup>44</sup> Cfr. Donini 2011: 218-9.

del platonismo a sistema no significa que siguieran las mismas directrices teóricas. En realidad, durante este periodo el platonismo conoció versiones distintas y a menudo en competencia las unas con las otras. La filosofía de Antíoco es muy distinta de la de Eudoro, quien, a su vez, no puede ser asimilado a Alcino o a Albino. La postura de Plutarco frente al escepticismo académico fue en ciertos aspectos opuesta a la de Numenio, si bien los dos filósofos compartieron ciertas ideas relativas a la teoría del alma y a la causa del desorden. Sin embargo, todos estos autores asumieron un punto de vista tendencialmente ‘dogmático’ y sistemático y recurrieron a estrategias exegéticas bastante parecidas al objeto de reducir la filosofía platónica a sistema.

Reconocida la existencia de versiones distintas y en ocasiones alternativas del platonismo a menudo vinculadas a los ‘aliados’ a los que los autores recurren en el intento de sistematizar la filosofía de Platón<sup>45</sup>, sería miope no reconocer la presencia de algunos elementos comunes que vinculan, incluso en el plano doctrinario, a los autores platónicos. Ha llegado el momento de referirse rápidamente a estos denominadores comunes.

En general, el (re)nacimiento del platonismo sistemático vino acompañado de una inequívoca recuperación de la dimensión de la trascendencia, que había sido en gran medida olvidada por parte de los académicos, quienes se alinearon con las actitudes ‘antimetáfisicas’ típicas de las filosofías helenísticas. Esta recuperación se llevó a cabo a través de un renovado interés hacia las ideas, concebidas a menudo como el modelo eterno del mundo sensible y, más aún, de situar en un primer plano a la divinidad (demiúrgica y en algunos casos casi meta-demiúrgica), que asumió en casi todos los platónicos de este periodo la función de principio primero y absoluto de toda la realidad<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> El ‘aliado’ del que más se valieron los platónicos fue sin duda Aristóteles, al que recurrieron Antíoco, Plutarco y Alcino, aunque de diferente forma y manera; pero también el pitagorismo fue un valioso punto de referencia, como demuestra la existencia de una línea pitagórica que va de Eudoro a Numenio, pasando por Plutarco y Moderato. Además, existe un platonismo dispuesto a servirse de tesis estoicas, como es el caso de Antíoco o de Ático, feroz rival de Aristóteles. Sobre las relaciones que el platonismo mantuvo con el aristotelismo, el pitagorismo y el estoicismo, véase respectivamente Karamanolis 2007 y Bonazzi, Helmig 2007. La exigencia de reducir a sistema a Platón y la conciencia de que no se vislumbra la existencia de sistema en una lectura superficial de los diálogos, pero sí se da en cierto modo en otras escuelas hizo casi inevitable el recurso a estas últimas: cfr. lo ya dicho en Ferrari 2003: 346-8; un cuadro completo de las distintas ‘corrientes’ del platonismo imperial lo hallamos en Donini 2011: 100-59.

<sup>46</sup> La primacía del dios sobre las Ideas se expresó en algunos casos en la famosa doctrina de las Ideas como «pensamientos divinos» (νοήματα τοῦ θεοῦ): Alcín. *Didasc.* 163.14-15; 164.19-31; Aët. *Plac.* 1.3.21 e 1.10.3; Hipp. *Philos.* 19.2. Sobre la teoría medioplatónica de las Ideas, me remito a Ferrari 2005d: 233-46.

Los filósofos del platonismo medio asignaron a la ‘física’, disciplina que en el ámbito de la clasificación helenística se ocupaba de la investigación acerca de la realidad, el primado entre las partes de la filosofía, relegando la ética y la lógica a un segundo plano. Sobre esta cuestión, Jonathan Barnes escribía hace algunos años: «Physics formed the heart of Platonism, its cardiological text being the *Timaeus*».<sup>47</sup> Y, en efecto, la física del platonismo medio, que incorporaba la indagación acerca de la naturaleza, pero también la metafísica, la teología y la teoría de los principios, se construyó en gran medida en torno a la exégesis del *Timeo*.

Este motivo emerge con claridad en uno de los documentos más interesantes de la ‘física’ medioplatónica, la *Epístola* n° 58 de Séneca, en la que el autor romano remite a una clasificación de los entes que aludiría a una fuente platónica, casi seguro a un texto derivado del *Timeo*, probablemente un *ὑπόμνημα* a este diálogo o a partes de él<sup>48</sup>. De acuerdo con Séneca (y con su fuente), en el vértice de la escala ontológica, Platón habría situado un misterioso *quod est, nec visu nec tactu nec ullo sensu comprehenditur: cogitabile est*; en segundo lugar, encontraríamos *deus, maior ac potentior cunctis*; en tercer lugar, la idea trascendente, ejemplar eterno de las cosas que existen en el orden de la naturaleza; en el cuarto nivel estaría la forma, *idos*, esto es, el principio formal que se halla *in opere*, en la realidad, y no *extra opus* como la idea trascendente; el quinto puesto lo ocuparían las cosas que son *communiter*, esto es, las realidades que pertenecen al mundo sensible, mientras que en el sexto nivel se encuentran las cosas *quae quasi sunt*, esto es, las realidades como el vacío y el tiempo, que no gozan de plena existencia.

La jerarquía ontológica que Séneca atribuye a Platón presenta muchas similitudes con la literatura platónica de los dos siguientes siglos y puede considerarse uno de los rasgos característicos del platonismo medio y uno de los

<sup>47</sup> Cfr. Barnes 1993: 140.

<sup>48</sup> Sen. *Epist.* 58.16-22 = Test. 105.1 Dörrie-Baltes. Se han señalado varios autores como fuente de Séneca (los más célebres candidatos han sido Antíoco, Eudoro y Posidonio), pero parece imposible determinarla con certeza. Creo que la postura más prudente es pensar en un texto del ámbito del platonismo medio derivado de una u otra manera del *Timeo*. Sobre la jerarquía ontológica expuesta por Séneca, véase el comentario *ad locum* de Baltes en *Der Platonismus in der Antike, IV. Die Philosophische Lehre des Platonismus. Einige Grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis)* I, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1996, 291-7. Cfr. también Donini 2011 *passim*, que argumenta en favor de la hipótesis de una derivación de Antíoco; Dillon 1996: 136-9, que piensa en Eudoro e Isnardi Parente 1995: 161-77 que apunta, aunque con cierta cautela, a Posidonio.



aspectos centrales a través de los cuales tomó forma la reducción a sistema de la filosofía platónica<sup>49</sup>. La tendencia a la jerarquización de la realidad implicó también la esfera teológica, que algunos autores, como Numenio y Alcino, articularon en dos entidades distintas: el primer dios, asimilado a la idea de Bien de la *República* (y vagamente emparentado con el Uno de la primera hipótesis del *Parménides*) y el segundo dios, idéntico al demiurgo del *Timeo*<sup>50</sup>. Pero esta postura no fue asumida por todos los filósofos del platonismo medio, como demuestran Plutarco y Ático, quienes conjeturaron un único dios al que atribuyeron los caracteres y las funciones del Bien y del demiurgo.<sup>51</sup> Tampoco la existencia de entidades inteligibles situadas bajo las ideas e investidas de la función de ordenar el cosmos fue asumida por muchos autores y, algunos de ellos, como por ejemplo Alcino, identificaron estas esencias con las formas inmanentes de origen aristotélico.

En el intento de sistematizar el pensamiento platónico, los filósofos medioplatónicos dedicaron una notable atención al alma del mundo, de la que aspiraron a señalar con precisión sus constituyentes fundamentales, proporcionando exégesis detalladas del pasaje 35a-b del *Timeo*. Autores como Plutarco, Ático y Numenio, y antes de ellos quizá también Eudoro, escribieron tratados y comentarios sobre este tema y llegaron a sugerir (al menos Plutarco y Ático) la existencia de un alma precósmica malvada que habría constituido el sustrato psíquico originario a partir del cual el demiurgo habría formado el alma cósmica.

---

<sup>49</sup> Sobre esta cuestión, continúan siendo insuperables las páginas de Theiler 1930: 1-30, que vio en la jerarquización de la estructura ontológica uno de los aspectos que anticipan el neoplatonismo. Véase también lo que ya he dicho en Ferrari: 2005a: 104-9.

<sup>50</sup> Numen. fr. 11; 12; 15; 16; 17; 19; 20; 21; 22 Des Places, e Alcin. *Didasc.* 164.17-165.4 e 181.42-5 (con la distinción entre el dios «celeste» y el ὑπερουράνιος). Sobre la ontología y la teología de Numenio, cfr. Baltes 1999: 1-32; Frede 1987: 1050-70; Zambon 2002: 221-39; Bonazzi 2004 y el reciente trabajo de Di Stefano 2010; sobre la teología de Alcino, véase Donini 2011: 423-36. En general, sobre la teología del platonismo medio y sobre las distintas opciones adoptadas por cada uno de los autores es fundamental el trabajo de Opsomer 2005.

<sup>51</sup> Plut. *Plat. quaest.* 2.1001B-C; *De E apud Delph.* 392E-394C; *De sera* 550D; *Def. orac.* 435F-436F; *Is. et Os.* 373B-E; 382C-383A, etc.; Attic. fr. 9.35 ss.; 12; 18; 28. Sobre la concepción de la esfera de la trascendencia en Plutarco y, en concreto, sobre su 'monoteísmo', remito a Ferrari 2005b, sobre la renuncia a suponer un doble nivel de la esfera teológica (primer y segundo dios) cfr. mi todavía válido Ferrari 2006: 52-57 y Zambon 2002: 91-6; sobre Ático, sigue siendo fundamental el trabajo de Baltes 1999: 83-95; hallamos reflexiones útiles también en Zambon 2002: 142-61.

La cuestión más debatida entre los medioplatónicos fue probablemente la relativa a la generación del mundo de la que se habla en el *Timeo*, esto es, si se entendía en sentido literal, como hacían Plutarco, Ático y Arprocación, o bien didascálico-metafórico, como sostenían Eudoro y Tauro; a este último se debe la presentación más completa de argumentos favorables a la interpretación didascálica, de gran utilidad para los filósofos neoplatónicos posteriores.

Como confirma lo dicho en estas páginas, no hay duda de que todo el esfuerzo por dotar a la filosofía platónica de un perfil sistemático giró en gran medida en torno a la exégesis del *Timeo*. Se trata de una circunstancia que no debe sorprendernos. Las razones de la preeminencia del *Timeo* fueron múltiples, pero no hay duda de que jugó un papel bastante relevante la estructura del escrito, que parece cancelar la componente dialógica, uno de los elementos más problemáticos para aquellos que pretendían atribuir a Platón una actitud sistemática. El *Timeo* está formado casi enteramente por un largo monólogo del personaje que da nombre al diálogo; por ello, en este escrito el factor de resistencia a la sistematización del pensamiento de Platón se encuentra prácticamente ausente. La ‘polifonía’ que caracteriza a los diálogos platónicos y que se concilia mal con la premisa de extrapolar a partir de ellos un sistema resulta prácticamente ausente en el *Timeo*, que consiste en un largo monólogo de carácter expositivo.

En realidad, desde el punto de vista del contenido, el *Timeo* parece presentar, al menos *in nuce*, esbozos de un sistema filosófico: en él se hallan, dentro de un cuadro unitario, la ontología, la teología, la cosmología y la antropología; además, el monólogo de Timeo proporciona una especie de enciclopedia del saber en la que se integran también conocimientos biológicos, médicos, matemáticos, astronómicos y musicales. Todo ello hizo de este diálogo una auténtica *Summe des platonischen Wissens*, como escribía el gran especialista en Aristóteles Paul Moraux<sup>52</sup>.

Para un filósofo platónico que en los inicios de la época imperial pretendiera reducir a sistema la filosofía platónica, la referencia al *Timeo* debía de representar una elección en cierta medida obligada y, en cualquier caso, del todo natural. La existencia, entre los siglos I a. C. (Eudoro y quizá Antíoco) y el III

---

<sup>52</sup> Cfr. Moraux 1984: 305. Sobre las razones de la preeminencia del *Timeo* en el ámbito del ‘programa’ de sistematización de la filosofía platónica, véase Ferrari 2005c: 4 y ss.

d. C. de una literatura exegética extremadamente abigarrada dedicada a este diálogo no hace sino confirmar la centralidad de la que se ha hablado.

Todo ello significa no solo que el ‘platonismo’, entendido como la forma sistemática de la filosofía platónica, nació en un determinado momento histórico (que ocupa alrededor de tres siglos), sino que este ‘nacimiento’ se produce gracias a un conjunto de elecciones (y, obviamente, de exclusiones) muy precisas. Indudablemente, la centralidad asignada al *Timeo* representó una de las elecciones más significativas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANNAS, J. (1990). «Platon le sceptique». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, 267-81.
- BALTES, M. (1976). *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten I*, Leiden: Brill.
- (1999). «Was ist antiker Platonismus?». *Διανοήματα. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus* (Beiträge zur Altertumskunde 123), Stuttgart-Leipzig, 223-47.
- (2000). «La dottrina dell’anima in Plutarco». *Elenchos*, 21, 245-70.
- (2005). «Der ‘Neu’-Platonismus». Id., *Ἐπινοήματα. Kleine Schriften zur antiken Philosophie und homerischen Dichtung*. (Beiträge zur Altertumskunde 221), hrsg. von M.-L. Lakmann, München-Leipzig, 179-203.
- BARNES, J. (1992). «Metacommentary». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10, 267-81.
- (1993). «Imperial Plato». *Apeiron*, 26, 129-51.
- BASTIANINI, G.; SEDLEY, D. (1995). «Commentarium in Platonis ‘Theaetetus’». *Corpus dei Papiri filosofici greci e latini (GPF). Testi e lessico dei papiri di cultura greca e latina, Parte III. Commentari*. Firenze: Olschki, 227-562.
- BONAZZI, M. (2003). *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano: Il Filarete.
- (2004). «Un lettore antico della Repubblica: Numenio di Apamea». *Méthexis* 17, 71-84.
- BONAZZI, M.; LEVY, C.; STEEL, C. (eds.) (2007). *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperiale Age*. Turnhout: Brepols.
- BONAZZI, M.; HELMIG, C. (eds.) (2007). *Platonic Stoicism - Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*. Leuven: Leuven University Press.
- BONAZZI, M.; OPSOMER, J. (eds.) (2009). *The Origins of the Platonic System. Platonism of the Early Empire and Their Philosophical Contexts* Leuven: (Collection d’Études Classiques 23).

- BOYS-STONES, R. (2001). *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of Its Development from the Stoics to Origen*, Oxford: Oxford University Press.
- BRISSON, L. (1992). «Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres. Livre III: Structure et contenu». *ANRW*, II/36.5, 3619-760.
- BRITTAİN, C. (2007). «Middle Platonists on Academic Scepticism». Sharples, R. W., Sorabji, R. (eds.), *Greek & Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, London: (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement, 94), University of London Institute of Classical Studies, 297-315.
- CAMBIANO, G. (1983). *La filosofia in Grecia e a Roma*. Roma-Bari: Laterza.
- CHROUST, A. H. (1965). «The Organisation of the Corpus Platonicum in Antiquity». *Hermes*, 93, 34-46.
- DEUSE, W. (1983). *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- DIHLE, A. (1986). *Philosophie - Fachwissenschaft - Allgemeinbildung*. Flashar, H., Gigon, O. (eds.), *Aspects de la philosophie hellénistique* (Entretiens sur l'antiquité classique 32), Vandoeuvres/Genève: Fondation Hardt, 185-223.
- DILLON, J. (1971). «Harpocration's Commentary on Plato: Fragments of a Middle Platonic Commentary». *Calif. Studies in Classical Philology*, 4, 125-46.
- (1989). «Tampering with the Timaeus: Ideological Emendations in Plato, with Special Reference to the Timaeus». *AJPh* 110, 50-72.
- (1996). *The Middle Platonists*. London: Cornell University Press.
- DI STEFANO, E. (2010). *La Triade divina in Numenio di Apamea. Un'anticipazione della teologia neoplatonica* (Symbolon 38), Catania: CUECM.
- DONINI, P. L. (1994). «Plutarco e la rinascita del platonismo». Cambiano, G., Canfora, L., Lanza, D. (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica* I/3, Roma: Salerno Editrice, 35-60.
- (2011). *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, ed. M. Bonazzi, Berlin - New York: De Gruyter.
- DÖRRIE, H. (1959). *Porphyrus' 'Symmiktá Zetemata'. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, München: C. H. Beck.
- (1976). *Platonica Minora* (Studia et Testimonia Antiqua 8), München: Wilhem Fink Verlag, 154-65.
- DÖRRIE, H.; BALTES, M.; PIETSCH, C. (eds.) (1987-2008). *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen - System - Entwicklung*, begründet von H. D. und fortgeführt von M. B. und C. P., Bd. I-VII/1, Stuttgart - Bad Cannstatt 1987-2008.
- FERRARI, F. (1998). «Galeno interprete del 'Timeo'», *Museum Helveticum* 55, 14-34.

- FERRARI, F. (1999). «Platone, Tim. 35A1-6 in Plutarco, An.procr. 1012B-C: citazione ed esegesi». *Rheinisches Museum für Philologie*, 142, 326-39.
- (2000). «I commentari specialistici alle sezioni matematiche del ‘Timeo’» Braccacci, A. (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche. Atti del Colloquio di Roma, 17-19 giugno 1999*. Napoli: Bibliopolis.
- (2001). «Struttura e funzione dell’esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del ‘Timeo’». *Athenaeum* 89, 525-74.
- (2003). «Verso la costruzione del sistema: il medioplatonismo», *Paradigmi* 21, 343-34.
- (2005a). «Il tema della filiazione nella teologia medioplatonica». *Orpheus*, 26, 104-23.
- (2005b). «Der Gott Plutarchs und der Gott Platons». Hirsch-Luipold, R. (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder*. Berlin - New York: De Gruyter, 13-25.
- (2005c). «Interpretare il Timeo». Leinkauf, T., Steel, C. (eds.), *Plato’s Timaeus and the Foundation of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven: Leuven University Press, 1-12.
- (2005d). «Dottrina delle idee nel medioplatonismo». Fronterotta, F., Leszl, W. (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platónica* (International Plato Studies 21), Sankt Augustin: Academia Verlag, 233-246.
- (2006). «Poietes kai pater: esegesi medioplatoniche di Timeo, 28c3». De Gregorio, G., Medaglia, S. M. (eds.), *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi*, Napoli: Quaderni del dip. Di Scienze dell’antichità. Università degli Studi di Salerno, 43-58.
- (2010). «Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo». Neschke-Hentschke, A. (ed.), *Argumenta in dialogos Platonis, I. Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Akten des Internationalen Symposions im Istituto Svizzero di Roma* (Bibliotheca Helvetica Romana 31). Basel: Schwabe Verlag, 51-76.
- FERRARI, F., BALDI, L. (eds.) (2002). *Plutarco, La generazione dell’anima nel ‘Timeo’, introduzione, testo critico, traduzione e commento* (*Corpus Plutarchi Moraliuum* 37). Napoli: M D’Auria Editore.
- FLADERER, L. (1996). *Antiochos von Askalon. Hellenist und Humanist*. Horn-Wien: Grazer Beiträge Supplementband VII.
- FREDE, M. (1987). «Numenius». *ANRW* II/36.2, 1034-75.
- GERSON, L. P. (2005). «What is Platonism?». *Journal of History of Philosophy*, 43, 253-76.

- GIOÈ, A. (1996). «Aspetti dell'esegesi medioplatonica: la manipolazione e l'adattamento delle citazioni». *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 393, 287-309.
- (2002). *Filosofi medioplatonici del II secolo d. C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostato, Tauro, Severo, Arpocrasione*. Napoli: Bibliopolis.
- GLUCKER, J. (1978). *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: (Hypomnemata 56).
- GÖRANSSON, T. (1995). *Albinus, Alcinous, Arius Didymus* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 61), Göteborg: Coronet Books Inc.
- HADOT, I. (1995). «Le commentaire philosophique continu dans l'antiquité». *Antiquité Tardive* 5, 169-76.
- HADOT, P. (1987). «Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque». Tardieu, M. (ed.), *Les règles de l'interprétation*. Paris: Les Éditions du Cerf, 13-34.
- ISNARDI PARENTE, M. (1995). «Seneca, Epistulae morales ad Lucilium 58: l'interpretazione di Platone». *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche* 129, 161-77.
- (1998). «L'Accademia antica e le sue vicende filosofiche». *Rivista di Storia della Filosofia*, 53, 215-34.
- KARAMANOLIS, G. E. (2006). *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford: Clarendon Press.
- KRÄMER, H. J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg: Winter.
- (1964). *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam: Schippers.
- (1987). *Platone e i fondamenti della metafisica: saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Introduzione e traduzione di Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero.
- MAENNLEIN-ROBERT, I. (2001). *Longin Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse* (Beiträge zur Altertumskunde 143), München-Leipzig: De Gruyter.
- MANSFELD, J. (1990). *Prolegomena. Questions to Be Settled before the Study of an Author, or a Text* (Philosophia antiqua 61), Leiden - New York - Köln: Brill.
- MERLAN, Ph. (1990). *Dal Platonismo al neoplatonismo*. Milano: Vita e pensiero.
- MORAUX, P. (1984). *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, II. Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Berlin - New York: De Gruyter.

- OPSOMER, J. (1998). *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*. Bruxelles: Paleis der Academiën Hertogsstraat I.
- (2004). «Plutarch's De animae procreatione in Timaeo: Manipulation or Search for Consistency?». Adamson, P., Baltussen, H., Stone, M.W.F. (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries I*, London: Bulletin of the Institute of Classical Studies, Vol. 83, No. 1-2, 137-62.
- (2005). «Demiurges in Early Imperial Platonism». Hirsch-Luipold, R. (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder*. Berlin - New York: De Gruyter, 51-99.
- PRAECHTER, K. (1909). «Die Philosophie des Altertums». Ueberweg, F. (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie I*, Berlin: Mittler, 524-556.
- PRESS, G. A. (ed.) (2000). *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Lenham: Rowman & Littlefield.
- REALE, G. (1990). «Introduzione». Ph. Merlan, *Dal Platonismo al neoplatonismo*. Milano: Vita e pensiero.
- (1997). *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'dottrine non scritte'*. Milano: Vita e Pensiero.
- REIS, B. (1999). *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*. Wiesbaden: Reichert.
- ROMANO, F. (1994). «La scuola filosofica e il commento». Cambiano, G., Canfora, L., Lanza, D. (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica I/3*, Roma: Salerno Editrice, 587-611.
- SEDLEY, D. (1997). «Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition». Barnes, J., Griffin, M. (eds.), *Philosophia Togata, II. Plato and Aristotle at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 110-29.
- TARRANT, H. (1993). *Thrasylan Platonism*. Ithaca: Cornell University Press.
- THEILER, W. (1930). *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin: De Gruyter.
- VEGETTI, M. (2003). *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi.
- ZADRO, A. (1987). *Platone nel Novecento*. Roma-Bari: Laterza.
- ZAMBON, M. (2002). *Porphyre et le moyen-platonisme*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin.

# LA FILOSOFÍA ESTOICA Y LA CUESTIÓN DEL «LIBRE ALBEDRÍO»\*

Stefano Maso

*Università Ca' Foscari di Venezia*

## 1. EL SIGNIFICADO DE «CAUSA» ENTRE DETERMINISMO Y COMPATIBILISMO

No cabe duda de que la perspectiva estoica respecto al devenir es de tipo determinista. Sin embargo, si para una primera confirmación de este aspecto es suficiente considerar su concepción de la ‘causa’ y de la relación ‘causa’-‘efecto’ tal y como suelen presentarse escolarmente<sup>1</sup>, puede resultar más interesante y quizá más fructífero concentrar nuestra atención en el estoicismo romano, del que no solo poseemos una serie de textos de tradición directa, sino que muestra ante todo una gran capacidad para releer y repensar la doctrina de los antiguos maestros griegos.

En cualquier caso, el punto de partida para una indagación como esta es Ario Dídimo, el filósofo estoico amigo y consejero de Augusto, actualmente considerado de manera casi unánime el autor de un *Epítome de ética estoica*<sup>2</sup> que Juan Estobeo —encomiable recopilador de ‘extractos’ de historiadores, filósofos, poetas y hombres de ciencia surgido en el siglo V d. C.— nos propone en el segundo capítulo de sus *Eclogae*. Sucesivamente (pp. 138. 14–139. 8 Wachsmuth) se presentan tres máximas relativas a lo que es la ‘causa’; la primera es de Zenón, la segunda de Crisipo y la tercera de Posidonio. En todas ellas se distingue la *causa* (αἴτιον) del *efecto* (οὗ δὲ αἴτιον = aquello de lo que es causa la causa). Para Zenón, la *causa* es «aquello por lo cual» (δι’ ὃ) algo es algo y es un cuerpo (σῶμα); mientras que el *efecto* es un *accidente* (συμβεβηκός) y, en cuanto

---

\* Este trabajo fue publicado originalmente en italiano en Tugnoli, C. (ed.) (2014). *Libero arbitrio. Teorie e prassi della libertà*. Napoli: Liguori Editore, 157–83.

<sup>1</sup> En este sentido, será suficiente la remisión a las *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio y, en concreto, al libro VII, donde se presenta la doctrina estoica desde Zenón hasta Crisipo. Para aproximaciones más generales, remito a las introducciones al pensamiento estoico de Pohlenz 1967; de Lévy 2002: 93–173 o de Müller 2006.

<sup>2</sup> Cfr. Inwood 1989: 345–47, o la más actual de Viano 2012: 27–30.



accidente, es un *predicado* (κατηγορημα) por naturaleza conectado siempre a la causa, como lo muestran una serie de ejemplos:

T.1. Ar. Did. en Stob., *Ecl.* I, pp. 138.14-22 W. (SVF I 89; L. S. 55A)

αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὃ· οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγορημα· ἀδύνατον δ' εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δὲ ἐστὶν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν. τὸ δὲ λεγόμενον ταιαύτην ἔχει δύναμιν· αἴτιόν ἐστι δι' ὃ γίγνεται τι, οἷον διὰ τὴν φρόνησιν γίνεται τὸ φρονεῖν καὶ διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν καὶ διὰ τὴν σωφροσύνην γίνεται τὸ σωφρονεῖν. ἀδύνατον γὰρ εἶναι σωφροσύνης περὶ τινα οὐσῆς μὴ σωφρονεῖν ἢ ψυχῆς μὴ ζῆν ἢ φρονήσεως μὴ φρονεῖν.

De acuerdo con Zenón, la causa es «aquello por lo que». El efecto es el accidente. La causa es cuerpo, el efecto es un predicado. Es imposible que haya una causa sin el correspondiente efecto. Las consecuencias de estas afirmaciones son las siguientes: causa es «aquello por lo que» una cosa se genera; por ejemplo, gracias a la sabiduría, existe el ser sabios. Gracias al alma existe la vida, gracias a la moderación existe el ser moderados. Es por ello imposible que en presencia de la moderación no seamos moderados, que en presencia del alma no estemos vivos, que en presencia de la sabiduría, no seamos sabios. (Trad. E. Vimercati, Milano: Pompiani 2004, modificada).

A esto, Crisipo añade una consideración de tipo lógico:

T.2. Ar. Did. en Stob., *Ecl.* I, pp. 138.23-139.4 W. (SVF II 336; L. S. 55A)

Χρῦσιππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὃ. Καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὄν καὶ σῶμα, καὶ αἴτιον μὲν ὅτι, οὗ δὲ αἴτιον διὰ τι. αἰτίαν δ' εἶναι λόγον αἰτίου, ἢ λόγον τὸν περὶ τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου.

Crisipo dice que la causa es «aquello por lo que». Y la causa es algo que es también cuerpo, y si la causa es algo, aquello de lo que es causa es el por qué ella es causa. Dice además que la causa es la razón de lo que es causa, o también la razón que se refiere a aquello que es causa en tanto que es causa.

Se trata de un texto complejo y muy estudiado por distintos editores sin que, tal y como se nos ha transmitido, haya sido posible descifrarlo completamente. Un primer aspecto crítico se encuentra ya en la primera línea: después de σῶμα —referido a τὸ μὲν αἴτιον, a «lo que es causa»— cabría esperar una referencia al segundo término de la ecuación, esto es, a lo que «es el efecto» de aquello que es causa (οὗ δὲ αἴτιον), de manera que lo siguiente siga un

curso equilibrado. Por ello, refiriéndose al siguiente pasaje de Posidonio, *ibid.* p. 138.7-8, Kurt Wachsmuth, el editor de Estobeo, propone una unificación algo intrincada: οὗ δὲ αἴτιον μήτε ὄν, μήτε σῶμα, «aquello de lo que la causa es causa no existe ni como ente ni como cuerpo». La propuesta fue aceptada tanto por Von Arnim como por Long-Sedley, y últimamente también por Boeri-Salles, pues responde a la exigencia de completar μὲν con el elemento correlativo necesario al tiempo que equilibra toda la proposición introduciendo un anticipo anafórico de οὗ δὲ αἴτιον. En resumen, la tendencia binaria del periodo estaría de esta forma asegurada. En cuanto a la traducción: si se resaltan los sustantivos distintos de ὄν y de σῶμα podrá obtenerse una interpretación como la que realiza Long-Sedley 1987, I, p. 333, «And that the cause is an existent and a body, <while that of which it is the cause is neither an existent nor a body>»<sup>3</sup>.

Un segundo aspecto crítico viene motivado por una interpretación nada sencilla de la parte final de la primera proposición, καὶ αἴτιον μὲν ὅτι, οὗ δὲ αἴτιον διὰ τι. Long-Sedley, *ibid.*, corrigen διὰ τί en lugar de διὰ τι (διάτι codd.) por lo que traducen: «and that the cause is ‘because’, while that of which it is the cause is ‘why?’». Evidentemente, entienden ὅτι, como conjunción explicativa (‘because’) y no como pronombre indefinido neutro, a la cual correlacionan la partícula interrogativa διὰ τί (‘why?’)<sup>4</sup>.

Finalmente, un tercer aspecto crítico se deriva del uso que en este mismo pasaje se da a αἴτιον y a αἰτία, ambos traducibles como ‘causa’: se ha discutido

<sup>3</sup> En resumen, esta sería la traducción completa del pasaje de Crisipo incluida la unificación: «(Crisipo) dice que la causa es ‘aquello por lo que’. Y la causa es algo que también es cuerpo, <mientras eso de lo que la causa es causa no existe ni como ente ni como cuerpo>; y si la causa es algo, aquello de lo cual la causa es causa es el porqué ella es causa. Dice que la causa es la razón de aquello que es causa, o bien la razón que se refiere a aquello que es causa en tanto que es lo que es causa». En una línea interpretativa análoga se sitúa Bobzien 1998: 18, que no obstante unifica: < οὗ δὲ αἴτιον μὴ ὄν καὶ κατηγορημα > y traduce: «and that of which it is a cause is not existent and is a predicate». Radice 1998, *ad loc.*, que mantiene la unificación de Wachsmuth aunque entiende ὄν como participio, obtiene como resultado lo siguiente: «Crisipo: para él la causa es ‘aquello por lo que’. Lo que es causa es también cuerpo (ὄν καὶ σῶμα) de lo <que es causado>, y, viceversa, lo que no es causa (αἴτιον μήτε ὄν) no es cuerpo: la causa es además lo que hay, lo causado es aquello que es gracias a otro. La causa es la razón de aquello que es causa, o bien la razón que se refiere a aquello que es causa en cuanto tal».

<sup>4</sup> Bobzien 1998: 18; Dufour 2004: I, fr. 341 e Boeri-Salles 2014: 338 siguen la interpretación de Long-Sedley, aunque, de manera incoherente, mantienen el texto de Von Arnim. Sobre esta cuestión cfr. asimismo Mansfeld 2001: 103-6, que prefiere suprimir [διὰ] y propone la siguiente traducción: «and the cause (is) a being and a body; and the cause is a because, while that of which it (is the) cause (is a) something».

mucho sobre los rasgos que podrían distinguir las nociones de αἴτιον y αἰτία, que parecen haber desaparecido en Aristóteles, aunque resultan ya imprecisos en Platón<sup>5</sup>. A este respecto, me parece interesante la precisión que realiza Michael Frede: «An *aitia* is an account of the *aition*, or the account about the *aition* as *aition*[...] the idea is that the *aitia*, the reason or explanation, is a *logos*, a propositional item of a certain kind, namely a statement or a truth about the *aition* the cause, or rather the relevant truth about the cause, the truth in virtue of which it is the cause»<sup>6</sup>. Esto es: αἴτιον es aquello que es causa (b) porque hay una causa (a) que lo exige.

Pues bien, a pesar de las confusiones señaladas, personalmente considero que el texto original de Estobeo puede mantenerse prescindiendo de la unificación de Wachsmuth y manteniendo el valor de ὅτι como pronombre ('alguno'), y que la traducción que propongo tiene sentido y puede sostenerse. Sobre esta base, se deduce que, en el pasaje referido a Crisipo, el valor lógico que conecta dos elementos entre sí es evidente, de modo que el primero (a) es la causa del segundo (b), que es su efecto; es decir (a) es «aquello por lo que» hay (b). Entonces, de acuerdo con la enseñanza tradicional zenoniana, se reitera que la 'causa' es, en cualquier caso, un cuerpo (σῶμα), que es algo existente (ὅτι), que es algo distinto de lo que se causa (οὐ δὲ αἴτιον) y que esa es la razón —en el sentido de motivo y justificación— por la cual la causa es causa (διὰ τι). Finalmente, se hace explícito el papel de la racionalidad (λόγος), que se entenderá tanto indirectamente (al caracterizar una entidad que produce un efecto) como directamente (al caracterizar una entidad por el solo hecho de ser un principio causal).

La tercera proposición sugerida por Ario Dídimos se refiere a Posidonio, esto es, a un representante de la Estoa media. En dicho pasaje se precisa desde el principio la idea de que la causa es causa de algo dado que es su principio activo (τὸ πρῶτον ποιῶν... τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως); por tanto, se presenta de manera concisa la definición de causa:

T3. Ar. Did. in Stob., *Ecl.* I, pp. 139.5–8 W. (fr. 95 Edelstein–Kidd)

αἴτιον δ' ἐστὶ τιος, δι' ὃ ἐκεῖνο, ἢ τὸ πρῶτον ποιῶν, ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως. καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὄν καὶ σῶμα, οὐ δὲ αἴτιον οὔτε ὄν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγορημα.

<sup>5</sup> Cfr. Casertano 2003: 33–4, n. 1.

<sup>6</sup> Cfr. Frede 1980: 222. Sustancialmente, Boeri–Salles 2014: 357–8 retoman esta tesis; junto a αἰτία (entendido como 'ítem proposicional') tenemos αἴτιον (entendido como 'ítem real').

La causa de algo es precisamente ‘aquello por lo que’ o ‘el primer productor’ o ‘el motivo’ de una producción. La causa es entonces algo que existe y que es un cuerpo, mientras que aquello de lo cual es causa ni existe ni es cuerpo, sino un accidente y un predicado.

Obviamente, debe entenderse que «no existe» significa aquí «no existe en sí mismo, de forma autónoma», dado que el efecto «existe» en tanto que accidente y predicado. Más allá de esto, no debe subestimarse que la mención al hecho de que uno tiene que ver con un cuerpo y que en él se halla un ‘principio activo’ lleva directamente al corazón de la concepción físico-lógica de los estoicos.

Un texto de Séneca muestra con claridad este aspecto. En la *epístola 65*, dirigida a su amigo Lucilio, el filósofo romano afronta el problema de la causa en toda su amplitud ofreciendo una interesante panorámica de todas las posiciones habidas hasta el momento. Atribuye a Aristóteles el establecimiento de cuatro modalidades de causalidad: la *materia* (=la causa material), el *opifex* (la causa eficiente), la *forma* o *eidos* (la causa formal) y el *propositum* (la causa final). A estas cuatro, Platón habría añadido una quinta<sup>7</sup>, el *exemplar* o *idea* a la que el artista se dirige para realizar su objetivo. En opinión de Séneca, estamos ante una situación no resuelta porque, por un lado, cinco causas pueden parecer pocas: ¿no podría, de hecho, agregarse también el tiempo, el espacio, el movimiento o cualquier otra condición interna o externa?

Por otro lado, cinco causas pueden también ser demasiadas si se pretende indagar sobre la causa primera o universal, aquella a partir de la cual las demás resultan meras modalidades aplicativas.

Por lo tanto, se trata de hallar «una causa simple, dado que también la materia es simple», *haec simplex esse debet; nam et materia simplex est* (§12). Como es sabido, los estoicos tienen en mente la ‘causa eficiente’, *id quod facit*. A primera vista, el problema parece resolverse: esta única causa de todo, precisamente porque es simple pero completamente activa, puede considerarse la *ratio faciens*, *id est deus* (§ 12). En una única jugada, los estoicos abolen la ristra de infinitas posibilidades y modos de causalidad y proponen una estructura inmanentista del universo, ya que excluyen que la causa eficiente del todo sea externa a la totalidad de lo que es y lo que sucede.

---

<sup>7</sup> Obsérvese la inversión cronológica según la cual parece que la causa ideal de Platón venga a completar la división propuesta por Aristóteles.

Pero aquí es necesario entender:

T4. Sen., *ep.* 65.2 (SVF 2.303; L.S. 55E)

*Dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat; causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse ergo debet unde fiat aliquid, deinde a quo fiat: hoc causa est, illud materia.*

Como sabes, nuestros estoicos sostienen que por naturaleza son dos los elementos a los cuales todo se subordina: la causa y la materia. La materia yace inerte, es algo que siempre está disponible para todos, incluso aunque está destinada a permanecer siempre inmóvil si nadie la incita. En cambio, la causa, esto es, la razón da forma a la materia y la modifica como desea, obteniendo de ella cosas diversas. Por lo tanto, debe haber un elemento del que están hechas las cosas, otro a partir del cual están hechas: esta última es la causa; aquella, la materia.

Séneca asegura que está trasladándonos el pensamiento de sus maestros estoicos. Obsérvese, en primer término, no tanto la alusión a una única *causa efficiens* como la distinción que caracteriza a la totalidad de la realidad entre el elemento activo (*ratio*) y el elemento pasivo (*materia*). ‘Activo’ y ‘pasivo’ se implican el uno al otro: no es posible ningún ente real si no está presente la actividad causal o formativa (*moveat, format, versat, producit*) que se ejercita sobre una materia dispuesta a sufrir la acción; en caso contrario, *iners, ad omnia parata, cessatura*. A un *unde fiat* (la materia de lo que la cosa está hecha) corresponde un *a quo fiat* (una causa a partir de la cual se hace).

Si contrastamos el texto de Séneca con el de Crisipo (T2) se observará que, aun no siendo intercambiables, se trata de dos testimonios complementarios: en ambos el nódulo central es la razón (*λόγος, ratio*)<sup>8</sup> de la que depende el devenir real en el sentido de que la materia (esto es, lo que es causado hasta en el detalle) se encuentra de hecho investida de la actividad formativa de la razón (esto es, de aquello que causa). De acuerdo con Séneca, la condición de inmanencia que caracteriza a la razón en su relación con la materia se explicita cuando un ente se considera real en su determinación espacio-temporal; por este motivo

---

<sup>8</sup> En T4 *ratio* es, sobre todo, el principio activo correlativo a la materia; sin embargo, como en T2, también está presente el valor lógico-justificativo que permite aprehender el modo por el que se desenvuelve la relación entre causa y materia.

resulta evidente que razón y materia se implican mutuamente. Ahora bien, en consecuencia queda también claro que causa y efecto tienen sentido en tanto que se implican la una a la otra.

Dicho marco encaja sin gran dificultad dentro de lo que estableció Crisipo, según el cual la idea de que la causa de la existencia debe ser un cuerpo es decisiva. Por ‘cuerpo’, Crisipo entendía precisamente aquello en lo que la razón se ejercita en la inmanencia (λόγον τὸν περὶ τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου), una razón que se hace causa de lo que causa (λόγον αἰτίου), por lo tanto, de su correlativo efecto. En resumen, no hay algo que no sea un cuerpo (σῶμα) y al mismo tiempo una causa (αἴτιον), es decir, que no tenga una razón (λόγος = αἰτία) para ser lo que es y para ser una causa activa (δι’ ὃ) de otra cosa.

La coimplicación de *logos* y *materia* que retoma Séneca constituye uno de los rasgos típicos de la doctrina física estoica. Dos evidencias lo confirman.

Primera: el ejemplo más eficaz de la relación causa-efecto puede atribuirse directamente al estoicismo más canónico<sup>9</sup>. De hecho, sabemos que el ‘ser cortado’ de un trozo de carne por un ‘cuchillo’ es el resultado de una operación compleja para cuya descripción se precisan varios factores: (a) el cuchillo es la causa que hace que (b) el ‘ser cortado’ de la carne sea (c) predicado como verdadero. Es decir, no estamos frente a una nueva entidad (la ‘carne cortada’ en relación a la ‘carne antes de ser cortada’) sobre la que ha incidido directamente un cuerpo (a) en tanto que causa, sino que nos hallamos frente a un cambio del modo en el que (b) se relaciona con (a): un modo que se enuncia como «incorpóreo», el predicado (c) que adopta precisamente la nueva condición de (b).

En la práctica, un cuerpo es causa de una cosa incorpórea que describe la condición de un cuerpo<sup>10</sup>. Sin embargo, dado que para los estoicos la cosa in-

<sup>9</sup> Cfr. Sext. Emp., *adv. math.* 9.211 = *SVF* 2.341 = L.S. 55B; Clem. Alex., *strom.* 8.9.25 = *SVF* 2.344 = L.S. 55C; *strom.* 8.9.30 = *SVF* 2.349 = L.S. 55D.

<sup>10</sup> Para esta interpretación ‘descriptiva’ de la causalidad en el estoicismo cfr. Frede 1980: 232-33; y Ioppolo 1994: 449-501. Véase el más actual de Alessandrelli 2013: 28-32, que considera el efecto (τὸ οὐ αἴτιον) una cosa incorpórea inexistente, en tanto que puro accidente (συμβεβηκός) de dicha específica realidad semántica constituida por el κατηγορήμα. De aquí, la distinción analítica entre distintas tipologías de efecto causal: a) actualizaciones permanentes de κατηγορήματα intransitivos durativos; b) actualizaciones permanentes de κατηγορήματα intransitivos procesales; c) actualizaciones momentáneas de κατηγορήματα transitivos activos y pasivos (es el caso del ejemplo de la carne y del cuchillo); actualizaciones momentáneas de κατηγορήματα intransitivos activos y durativos; e) actualizaciones momentáneas de κατηγορήματα reflexivos.

corpórea posee un estatuto ontológico subordinado a las cosas corporales, he aquí que la causa primaria no residirá en lo incorpóreo (esto es, en el *lekton* ‘ser cortada’), sino que deberá residir en un cuerpo (σῶμα): en el cuchillo.

Por lo tanto, el cuchillo es un cuerpo que posee la razón (λόγος) a partir de la cual es posible que otro ente (la carne) pueda predicarse de cierta manera (el *lekton* ‘ser cortada’) a partir de cierta modificación de sus condiciones.

La segunda evidencia: la seguridad con la que en la *ep.* 65 Séneca afirma que *Stoicis placet unam causam esse, id quod facit* (§ 3) después de haber dicho que *duo esse in rerum natura ex quibus omnia fiunt*. De hecho, será legítimo reducir a una sola causa (la causa eficiente: *id quod facit*) los dos principios a partir de los que se construye toda la realidad (*ex quibus omnia fiunt*) solo cuando se defina el estatuto ontológico de aquello que es un ente: y un ente es justamente algo material que tiene una razón para ser precisamente lo que es y eventualmente para ser el principio causal de algo. En este sentido, la precisión de Clemente (T2), αἰτίαν δ’ εἶναι λόγον αἰτίου, ἢ λόγον τὸν περὶ τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου, termina por encajar con la de Séneca (T4): *causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse ergo debet unde fiat aliquid, deinde a quo fiat.*

Pero hay más: dicha precisión se integra incluso con la interpretación en clave estoica de Cicerón relativa al concepto de ‘causa eficiente’, donde la eficiencia no se entiende en modo genérico, sino dirigida específicamente hacia un efecto determinado a partir de una condición particular:

T5. Cic., *fato* 34

*itaque non sic causa intellegi debet ut quod cuique antecedit id ei causa sit, sed quod cuique efficienter antecedit.*

Por esto la causa no debe ser entendida de manera que cualquier cosa que preceda a un cierto evento sea concebida como causa de este, sino que lo sea solo aquello que lo precede de manera eficiente.

Esta de Cicerón es una indicación importante porque, reduciendo de manera drástica el sentido de la causalidad natural genérica, concentra nuestra atención sobre la relación causa-efecto de un determinado modo.

*De fato* es el último escrito de una trilogía que estaba formada también por *De natura deorum* y *De divinatione*, donde Cicerón había abordado la cuestión

del determinismo, de la adivinación y de la providencia, contrastando la forma en la que las grandes escuelas filosóficas (en concreto el estoicismo, el epicureísmo y la Academia) habían resuelto la cuestión de la causalidad. Concluido en su villa de Túsculo en poco menos de un mes, al inicio del mes de junio del 44 a. C., bajo las circunstancias más dramáticas para la vida de la República (el asesinato de César había tenido lugar tres meses antes) y en uno de los momentos más difíciles para el propio Cicerón, este escrito es una suerte de discusión hipotética sobre un tema en el que el gran orador romano argumenta en torno a las tesis de los estoicos Posidonio y Crisipo, de los megáricos Estilpón y Diodoro Crono y, por tanto, del atomista Epicuro y sobre todo de Carnéades, el fundador de la tercera Academia<sup>11</sup>, de la que Cicerón se declara seguidor. Es cierto que, como ocurre con toda la obra de Cicerón, podemos dedicarnos a investigar las fuentes que se toman en consideración y a definir la manera en la que les saca provecho; nos podemos incluso preguntar por la competencia que muestra Cicerón al tratar cuestiones técnicas. Sin embargo, actualmente no se puede negar la presencia evidente de una intención teórica y didáctico-divulgativa que nos muestra a Cicerón como un pensador digno de respeto.

*De fato* ha despertado un gran interés por parte de los estudiosos sobre todo por su aportación en al menos seis frentes<sup>12</sup>:

1. ‘El principio de bivalencia’ y su validez respecto de los sucesos futuros (es el problema de los futuros contingentes). Se retoma así lo que Aristóteles había puesto sobre la mesa en el cap. 9 del *De interpretatione*, donde el Estagirita se preguntaba sobre la verdad o la falsedad de la proposición que afirma que mañana necesariamente habrá una batalla naval (o bien que mañana no habrá necesariamente una batalla naval).
2. El ‘argumento dominante’ de Diodoro Crono, mediante el cual el filósofo megárico afrontaba el problema de los futuros contingentes desde un punto de vista lógico, realizando un examen pormenorizado de lo que es necesario y lo que es posible. En la práctica, tomando como referencia la versión que nos ha llegado de Epícteto (*diss.* 2.19.1-5), si lo que ya ha pasado es necesario, entonces lo que no ha ocurrido en el pasado es imposible. Ahora bien, dado que lo imposible no se deriva de lo posible,

---

<sup>11</sup> Sest. Emp., *Pyrr. hypot.* 1.220

<sup>12</sup> Me remitiré solamente al estudio de Schallenberg 2008 y a la edición crítica, con traducción, introducción y notas que he publicado recientemente en Carocci.



lo que no ha sucedido (y que en este momento es imposible) no podía ser posible antes. Por lo tanto, lo que no ha sucedido siempre ha sido imposible. En consecuencia, no solo se realiza todo lo que es posible, sino que todo lo que se realiza, es necesario.

3. El ‘argumento ocioso’. Mediante este sofisma se introduce la cuestión de la utilidad/no utilidad de tomar una decisión si todo se halla preestablecido por el destino.
4. La doctrina estoica de la causalidad. Los párrafos 41-45 del *De fato* constituyen una de las principales fuentes para su reconstrucción, a los que deben unirse las fuentes posteriores en lengua griega de Plutarco, Alejandro de Afrodisia, Sexto Empírico y los materiales que nos proporcionan Juan Estobeo y Clemente de Alejandría<sup>13</sup>.
5. La doctrina estoica del asentimiento. A partir del texto ciceroniano es posible clarificar una de las propuestas más interesantes de la teoría de la toma de decisiones y de la acción que había formulado el estoicismo; en consecuencia, a ella se refiere la cuestión del ‘compatibilismo’ en relación con el determinismo estoico<sup>14</sup>.
6. La doctrina epicúrea del *clinamen*. Entre los párrafos 18-26 y 46-48, Cicerón ataca la doctrina atomista de Epicuro. Estamos ante uno de los testimonios más antiguos de la doctrina del *clinamen*, entendida como una fortuita «desviación mínima» (ἐλάχιστον), como única justificación sensata de la autonomía sobre la que se sustenta el sujeto que decide libremente sobre las cosas.

Sin embargo, el hilo conductor que poco a poco va desenredándose dirige la lectura hacia la conexión entre sistema causal y teoría de la acción voluntaria como núcleo central de la obra. ¿Qué sentido puede tener una concepción libertaria de la realidad, cuál es la que debe presuponerse en caso de que el hombre sea capaz de decidir autónomamente sobre lo justo y lo injusto y lo que debe hacerse o no hacerse cuando la relación causal no permita margen para modificaciones respecto a las conexiones físicas y lógicas que ello comporta?

<sup>13</sup> La mejor exposición general de estos pasajes se encuentra en el libro de Bobzien 1998.

<sup>14</sup> Sobre la doctrina del *asentimiento* vid. el extenso ensayo de Marie-Odile Goulet-Cazé, *A propos de l'assentiment Stoïcien*, in Goulet-Cazé 2011: 73-236. Sobre la forma de entender el compatibilismo en relación con la psicología de la toma de decisiones y de la acción, cf. Salles 2005: 56-63.

Para dar respuesta a esta pregunta, Cicerón se centra en primer término en el aspecto teórico, situando la reflexión sobre la causalidad en torno al problema de los ‘contingentes futuros’ (esto es, de la ‘posibilidad’ y de la ‘verdad’ de aquello que puede ocurrir en el futuro sobre la base de una causa antecedente, ya sea pasada o presente); en consecuencia, verificando analíticamente las características que presenta la causa en la doctrina estoica. Este segundo aspecto resulta particularmente interesante dado que a primera vista parece contrastar con la concepción unitarista constituida por la causa eficiente a la que se refiere Séneca.

Sin embargo, teniendo en cuenta lo que nos transmite Cicerón, Crisipo habría distinguido varios tipos de causas: por un lado, las *causae adiuuantes et proximae* y *causae perfectae et principales* (*de fato* 41). Se ha debatido largamente sobre si Cicerón habla aquí de dos tipos de causas definidas cada una de ellas con base en dos aspectos característicos, o si Cicerón está pensando en cuatro tipos de causas; además: ¿cuáles de estas causas pueden reconocerse como causas *antecedentes*? Y finalmente: ¿elaboró Crisipo esta concepción realmente? Y, en su caso, ¿qué terminología empleó?<sup>15</sup>

Pero no se agotan aquí las cuestiones: ¿cooperan entre ellas las distintas formas de causalidad o son excluyentes las unas de las otras? Y más aún: ¿cómo puede conciliarse el texto ciceroniano con lo que hallamos en Plutarco, *Stoic. Repugn.* 1055f-1056d, donde se propone una división distinta de causas: por un lado, las de tipo ‘autosuficiente’ (αὐτοτελὲς αἴτιον) y, por otro, las llamadas ‘procatárticas’ (προκαταρκτικαί), esto es, las causas que literalmente ‘preceden a aquello que es el origen’ de un efecto?

Si resulta bastante sencillo identificar la causa *perfecta et principalis* con la αὐτοτελὲς αἴτιον (la causa ‘autosuficiente’), en relación con la proximidad de la causa *adiuvans et próxima* con la προκαταρκτικὴ αἰτία (la causa ‘antecedente’) el problema parece resolverse si se rechaza un cuadro interpretativo compatibilista —en el que por tanto todas las tipologías de causas concurren a la producción del efecto— pero se acepta una suerte de alternancia o alternativa que confirmaría el testimonio plutarqueo<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Para un análisis preciso de la terminología utilizada por Cicerón, véase Ioppolo 1994: 4505-23; cf. la tabla terminológica propuesta recientemente por Maso 2014: 18-19.

<sup>16</sup> Para esta propuesta, cfr. Bobzien 1999: 197-217 y Maso 2012: xv-xvii.

En la práctica, en la realización de una acción de la que se quiera describir la relación causa/efecto, los estoicos habrían visto la prevalencia de una *causa perfecta et principalis* que podría corresponderse incluso con la προκαταρκτική αίτια (la causa ‘sinéctica’, ‘completa en sí misma’, de la que habla Clemente de Alejandría SVF 2.351), o bien la prevalencia de una causa *adiuvans et próxima* que podría entenderse tanto como προκαταρκτική αίτια (causa ‘antecedente’), pero también como causa ‘auxiliar’ (συνεργόν) o ‘concomitante’ (συναίτιον)<sup>17</sup>.

Con respecto a esta segunda eventualidad, Cicerón, sin embargo, cree esencial especificar que por *causa adiuuans et proxima* debemos entender una causa que no es simplemente antecedente, sino una causa decisiva, es decir, que *efficienter antecedit* (cf. T5) lo que sucede<sup>18</sup>.

En *De fato* 43 se nos presentan los dos famosos ejemplos del cilindro y la peonza, atribuidos a Crisipo<sup>19</sup>, que deberían ayudarnos a dirimir la cuestión. A propósito del cilindro, el razonamiento de Crisipo sería el siguiente:

T6. Cic., *fato* 43

*Ut igitur, inquit, qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur. Quodsi aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus quaecumque fiunt veri simile est causam antecedere, quid adferri poterit, cur non omnia fato fieri fatendum sit? modo intellegatur, quae sit causarum distinctio ac dissimilitudo.*

Por tanto —dice Crisipo— del mismo modo que quien empujó el cilindro le dio el principio motriz, pero no le dio el movimiento rotatorio, así la representación, cuando se nos aparece producirá una impresión y en cierto modo quedará marcada en el espíritu su imagen, pero el asentimiento quedará a nuestro arbitrio: una vez que, de modo análogo a lo que se ha dicho a propó-

<sup>17</sup> Para estas últimas tipificaciones, véase en concreto Galen., *Def. med.* 154-60; Alex. Aphrod., *De fato* 22; Clem. Alex., *Strom.* 8.9.33.1-9; Sext. Emp., *Pyrr. hypot.* 3.15.

<sup>18</sup> *De fato* 34: «El hecho de que haya venido al campo no fue la causa por la que he jugado a la pelota, ni el hecho de que Hécuba haya generado a Alejandro fue la causa de la destrucción de los troyanos, ni lo fue Tindáreo por Agamenón, dado que había generado a Clitemnestra. Más allá de este pasaje, se dirá que ni siquiera el hecho de que un viajero vaya bien vestido dará motivo al bandido para robarle».

<sup>19</sup> *De fato* 42: *Chrysippus... revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa non possunt.*

sito del cilindro, este asentimiento viene activado desde el exterior, se moverá en lo sucesivo por su propia fuerza y naturaleza. Si hubiera de ocurrir sin una causa antecedente, sería entonces falso afirmar que todo sucede a consecuencia del destino; pero, si resulta verosímil que todo cuanto ocurre debe tener una causa precedente, ¿qué razón podría aducirse para no admitir que todo sucede a consecuencia del destino? Siempre que se entienda cuál es la distinción y la diferenciación de las causas.

El tema de debate es la doctrina del asentimiento<sup>20</sup>, una de las cuestiones fundamentales para el determinismo estoico. De acuerdo con Cicerón, Crisipo admitiría que el asentimiento (συγκατάθεσις), esto es, la decisión del sujeto perceptor sobre el reconocimiento de una representación como verdadera o falsa se halla en manos de dicho sujeto (*adsensio nostra erit in potestate*). Como en el caso del cilindro que rueda cuando recibe un impulso del exterior, su configuración física natural exhibirá su propia capacidad de rodar del mismo modo que cualquier representación del mundo externo será percibida y tendrá la capacidad de activar el *hegemonikon* que concederá o denegará el asentimiento, hecho que proporcionará a la representación misma un concreto estatuto. De igual manera que quien empuja el cilindro no por esto hace que el cilindro tenga la capacidad de rodar aunque lo haga rodar de hecho, la representación no es la causa de su significado y será válida para el sujeto que la percibe.

En el caso del cilindro, una causa sobrevenida y antecedente pone en marcha la rotación del cilindro; en el caso del asentimiento, de nuevo una causa externa (la representación) sobreviene y activa el proceso de determinación de aquello que será la representación misma.

¿Es todo esto suficiente para poder hablar de *libre albedrío*? ¿O bien incluso el poder de ofrecer el asentimiento y de decidir sobre una representación —así como la intervención de quien activa la rotación del cilindro— puede reconducirse a algo determinado, dado que formaría parte de una determinada cadena causal?

De acuerdo con el Crisipo de Cicerón, parece existir una determinada cadena causal, razón por la que parecería lógico admitir que *omnia fato fieri*. En todo caso, la existencia de *causae antecedentes* resulta innegable. Sin embargo, será preciso distinguir el papel y la función de las causas, lo que será decisivo en el

<sup>20</sup> Cfr. Schallenberg 2008: 252-61; Koch 2011: 422-39; Maso 2014: 164-9.

supuesto de querer otorgar un espacio al *libre albedrío*. De hecho, este espacio puede colocarse en la *obligatoriedad más o menos causal*: una causalidad físico-natural podría ser entonces compatible con la decisión causal concreta en relación con un efecto concreto a obtener. Por supuesto, esto significa que los árboles que crecieron a lo largo de las laderas del Pelio fueron utilizados para construir el barco que posteriormente sirvió a Jasón para llegar a Cólquida y enamorar a Medea (*De fato* 35), pero no son la causa directa e inmediata de su pasión. Ha intervenido algo más. Si no fuera así, no habría espacio para el *libre albedrío* y la posición del determinismo compatibilista (esto es, de aquel que pretende dejar un espacio de autonomía a la capacidad de decisión del sujeto) se equipararía al del determinismo más radical.

Sin embargo, esto es precisamente lo que Cicerón reprochará a Crisipo: su esfuerzo y toda su estrategia dirigida a distinguir entre distintos tipos de causalidad no serviría para nada; negar que el asentimiento se produzca por destino y, por otro lado, admitir que se produce por una causa precedente no sería distinto de sostener que el asentimiento se produce *simpliciter* por razón del destino (*De fato* 44). Los árboles del Pelio (y el mismo Pelio en cuyas laderas crecieron) estaban de un modo u otro destinados a insertarse en la cadena causal que condujo a Medea a enamorarse de Jasón para, una vez traicionada, asesinar a sus propios hijos.

Para que haya un espacio real para la autonomía en la toma de decisiones y por tanto una forma de *libre albedrío*, se requiere un paso más: es preciso admitir que algo tiene su propia causa en sí mismo. Según Cicerón, Crisipo no parece haber hecho tal admisión. Y es por eso que el ‘argumento ocioso’ todavía puede usarse para ridiculizar el estoicismo. Dicho argumento se formula de la siguiente manera:

T7. Cic., *fato* 28-29

*Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; et alterutrum fatum est; medicum ergo adhibere nihil attinet.*

Si tu destino es el de curarte de esta enfermedad, te curarás llames o no al médico; del mismo modo, si tu destino es no curarte, llames o no llames al médico, no te curarás: una de las dos alternativas está fijada en el destino, luego de nada sirve recurrir al médico.

Parece evidente que, de acuerdo con dicho argumento, toda decisión y, por ende, cualquier actividad de la que seamos voluntariamente responsables queda eliminada de la vida (*omnis e vita tolletur actio*, § 29). Si el destino lo domina todo, lo mismo da secundarlo. Sin embargo, puede que Cicerón haya sido demasiado drástico: caben distintas formas de secundar el destino: se puede hacer de buena gana o mostrarse reacio.

Sobre esta cuestión, ha llegado hasta nosotros una famosa fábula de origen estoico<sup>21</sup>: a un carro que avanza arrastrado por el camino va atado un perro. El animal puede tirar en la misma dirección que el carro o bien en la contraria, pero el hecho es que la correa tira de él de todos modos. En el primer caso, la correa le permitirá un mínimo margen de variación respecto a la dirección a seguir, si bien, evidentemente, la suma de las variaciones se corresponderá con la dirección que sigue el carro. Ahora bien, si el perro no sigue al carro, será arrastrado por este a su pesar.

T8. Hippolytus, *Ref. haer.* 1.21 (SVF 2.975; L.S. 62A)

Crisipo y Zenón sostenían la tesis de que todo sucede de acuerdo con el destino (τὸ καθ'εἰμαρμένη εἶναι πάντα) recurriendo al siguiente ejemplo. Cuando se amarra un perro a un carro, si el perro quiere seguirlo, lo sigue y es arrastrado al mismo tiempo, realizando un acto de libre voluntad (τὸ αὐτεξούσιον) que a la vez es necesario (μετὰ τῆς ἀνάγκης). Ahora bien, si trata de no seguirlo, sencillamente será arrastrado. Lo mismo ocurre con los hombres: aun cuando no quisieran seguir (ἀκολουθεῖν) se dirigirán allí donde el destino decida (εἰς τὸ πεπωμένων εἰσελθεῖν).

Se confirma la omnipresencia del destino, pero a la vez se recuerda que existen varias modalidades de secundarlo. Y ello parece volver de manera reiterada a la reflexión de Crisipo precisamente en relación con las consecuencias absurdas que se derivarían si se sostuviera la tesis de que «todo es necesario» (πάντα κατηναγκάσθαι), como ocurre con el ‘argumento ocioso’<sup>22</sup>. De acuerdo

<sup>21</sup> Nos la transmite el obispo Hipólito (s. III d. C.). El hecho de que estemos ante un texto tardío ha hecho dudar sobre su incorporación a las enseñanzas de la Estoa antigua, cfr. Bobzien 1998: 351-7. Sobre la dificultad de compaginar este fragmento referido a Crisipo con la interpretación del determinismo de Crisipo tal y como se expone en el *De fato* ciceroniano, cfr. Gourinat 2012: 143-9.

<sup>22</sup> Cfr. SVF 2.998, a propósito del pasaje de Diogeniano aludido en el T9: «En cambio, (Crisipo) en el segundo libro trata de resolver las consecuencias manifiestamente absurdas (ἄτοπα) derivadas de la tesis que afirma que todo es necesario (πάντα κατηναγκάσθαι), consecuencias que hemos presentado ya al inicio: por ejemplo, que una afirmación tal excluye nuestra libre voluntad (τὴν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν προθυμίαν)

con un pasaje del epicúreo Diogeniano (s. II d. C.) que nos ha transmitido el obispo Eusebio de Cesarea (ss. III-IV d. C.) en su *Preparación evangélica*, la cuestión se discute por Crisipo en el segundo libro del *De fato*:

T9. Diogenianus apud Euseb., *Praep. evang.* 6.8-9 (SVF 2.998; L.S. 62F)

Es evidente que muchas cosas se encuentran en nuestro poder (ἐξ ἡμῶν), pero no son menos las que se hallan sometidas, por obra del destino, a la ordenación del todo (συγκαθειμάρθαι καὶ ταῦτα τῇ τῶν ὅλον διοικήσει).

[...]

Que mi capa no se haga jirones no depende solo del destino (καθειμαρτο), sino de los cuidados que le preste (φυλάττεσθαι); salvarse de la guerra depende también de haber huido de los enemigos; nadie puede tener hijos sin querer (μετὰ τοῦ βούλεσθαι) acostarse con una mujer. De hecho, la expresión ‘Ege-sarco sale ileso del combate de boxeo’ no significa que haya estado con la guardia baja durante todo el combate porque estaba destinado (καθειμαρτο) a salir ileso, sino que indica, por parte de quien pronuncia la frase, la extraordinaria habilidad de este atleta para esquivar los golpes. Lo mismo puede decirse en otros ámbitos. De hecho, muchas cosas no se producen sin quererlas nosotros (πολλὰ γὰρ μὴ δύνασθαι γένεσθαι χωρὶς τοῦ καὶ ἡμᾶς βούλεσθαι), derrochando en ellas un trabajo y un entusiasmo extraordinarios. Por otra parte, viene dado por el destino (καθειμαρτο) que tales cosas ocurren precisamente gracias a este trabajo y con este entusiasmo (μετὰ τούτου).

De lo anterior, deben subrayarse dos aspectos:

- 1) la mutua dependencia entre lo que hacemos por nuestra voluntad (ἐξ ἡμῶν) y por obra del destino (συγκαθειμάρθαι);
- 2) esto parece posible solo con una condición: que también nuestra voluntad —y, por tanto, aquello que decide hacerse— se encuentre comprendida en los límites de nuestro destino; *por destino* se entendería no solo lo que sucede, sino también cuál ha de ser la contribución del ser humano en lo que sucede. Sin embargo, esto pone en evidencia que el problema planteado por Crisipo no ha encontrado una solución efectiva, ya que por un lado se insiste sobre lo absurdo de una concepción determinista

---

y, en consecuencia, los reproches y las alabanzas, las incitaciones y todo lo que tiene que ver con nuestra capacidad para ser causa (παρὰ τὴν ἡμετέταν αἰτίαν)».

que excluye la voluntad del sujeto agente y, por otro, se afirma que esta voluntad siempre puede ejercerse en cualquier caso de acuerdo con el orden predestinado del universo.

La dificultad teórica de una forma de compatibilismo de este tipo resulta clara y ya el *De fato* de Cicerón la había puesto en evidencia en la medida en que la posición de Crisipo parecía tan insostenible como la antideterminista opuesta atribuida a Epicuro. En un fragmento tomado de las *Noches áticas* de Aulo Gelio, pero que puede remontarse al *De fato* de Cicerón, puede, de hecho, leerse:

T11. Cic., *fato* fr. 1 (Gell., *N.A.* 7.2.15)

*Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur.*

Crisipo, con inquietud y esforzándose en explicar que de algún modo todo es obra del destino y que, a la vez, algo permanece bajo nuestro poder, se enreda.

## 2. ÉTICA DE LA ADHESIÓN

El compatibilismo evocado en la posición de Crisipo se rige esencialmente por la coincidencia de la voluntad del sujeto humano con la dirección del todo: o, mejor, sobre la *libre adhesión al condicionamiento universal* del destino. No en vano en esto consiste precisamente uno de los aspectos más interesantes del estoicismo: la forma en que se acepta el destino. El hombre virtuoso, el héroe estoico es de hecho aquel que sabe comprender el sentido mismo del destino y, basándose en él, organiza su vida, toma sus decisiones. Obviamente, más allá de lo que se ha puesto en evidencia en el caso más extremo del ‘argumento ocioso’, es necesario establecer un nivel mínimo de autonomía del hombre, dado que, en caso contrario, sería imposible tomar cualquier decisión. Por este motivo, Crisipo critica el ‘argumento ocioso’: lo hace sosteniendo la distinción entre acontecimientos simples y acontecimientos complejos:

T12. Cic., *fato* 30

*Quaedam enim sunt, inquit, in rebus simplicia, quaedam copulata; simplex est: «Mori-  
etur illo die Socrates»; huic, sive quid fecerit sive non fecerit, finitus est moriendi dies. At si*



*ita fatum erit: «Nascetur Oedipus Laio», non poterit dici: «sive fuerit Laius cum muliere sive non fuerit»; copulata enim res est et confatalis.*

Y es que, dice él, en la realidad, existen acontecimientos simples y acontecimientos complejos; es simple: 'Sócrates morirá tal día'; para él —haga algo o no haga nada— está determinado el día de su muerte. Pero si el destino hubiera establecido: 'Edipo nacerá de Layo', no podrá decirse 'ya se acueste Layo con una mujer o no', porque se trata de una cosa compleja y de destino compartido.

En el primer caso, el nexo entre Sócrates (un hombre 'mortal') y la muerte es inmediato: por definición, Sócrates está destinado a morir un día, con independencia de cualquier tipo de decisión que Sócrates pueda tomar. Estamos en el contexto del 'argumento ocioso'. En el segundo caso, la cuestión es compleja, pues el hecho de que Edipo nazca no es indiferente al hecho de que Layo se acueste con Yocasta. Si no se hubiera acostado con ella (lo que podría no suceder, pues no pertenece por definición al 'hombre' Layo el hecho de acostarse con Yocasta), Edipo no habría nacido. De acuerdo con Cicerón, Crisipo introduciría aquí el concepto técnico de 'destino compartido', remitiendo probablemente a la causa contribuyente (*συναίτια*) que ha de realizarse.

Evidentemente, en el juego de las concausas se abre un espacio para la decisión subjetiva a través del ejercicio de cierta forma de voluntad. ¿Estaríamos, al menos aquí, ante un caso de *libre albedrío*?

Más allá de la seriedad y de la radicalidad de la crítica de Cicerón, es necesario reconocer que en la complejidad de las conexiones de eventos fortuitos o *a priori* no previsible parece manifestarse cierta forma de autonomía respecto al destino. Al menos allí donde las variables son numerosas, podemos realizar una opción más bien que otra sin condicionamientos aparentes, es decir, parecería que la elección aconteciera con independencia de aquel. Así, el hombre virtuoso se convence de organizar su vida y de afrontar los problemas asumiendo la responsabilidad de su adhesión a aquello que considera su destino. Ciertamente, si se juzga desde el exterior o desde una perspectiva más global, podría incluso parecer que el destino al que se adhiere el hombre virtuoso no es el camino directo y claro previsto en su desarrollo por la lógica y la estructura del cosmos; sin embargo, no podemos excluir —de hecho, es precisamente aquí donde se confirma la fuerza de la perspectiva determinista estoica— que incluso la opción que a primera vista parece incorrecta o el error mismo no formen parte de un camino soterrado del destino. El universo posee una lógica en su desarrollo y el hombre se acopla a la

misma; lo hace de buena o de mala gana<sup>23</sup>. Ciertamente es que en sí mismo el humano sabe captar las señales de la lógica de este desarrollo: sabe reconocer la forma de su pertenencia a la lógica del desarrollo universal. Los estoicos llaman οἰκειώσις a la condición de pertenencia del individuo a la totalidad, esto es, a la ‘conciliación’ de la acción y la vida con la realización de la totalidad<sup>24</sup>.

Para la doctrina estoica, el concepto de οἰκειώσις es más bien complejo, aunque realmente importante. En él está presente el concepto de ‘conciliación’, pero también los de ‘propensión’ y ‘apropiación’: propensión a aquello que por naturaleza debería ser y apropiación de aquello que se es realmente (y por tanto conciliación con la naturaleza misma) a partir de una experiencia que es ante todo física. Plutarco escribía que para los estoicos «la οἰκείωσις parece ser la sensación de lo que es propio y su percepción»<sup>25</sup>. Y justamente con base en una premisa de este tipo, Cicerón describe en el *De finibus* lo que es el ‘deber’ (τὸ καθήκον) primario para el hombre y, más aún, para el sabio estoico:

T13. Cic., *fin.* 3.20-21.

*Primum est officium (id enim appello καθήκον) ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint pellatque contraria; qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici. Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intellegentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum. Quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet ...*

El primer deber (así traduzco el término griego *kathēkon*) es conservarse en el estado natural; luego, retener las cosas conformes con la naturaleza y re-

<sup>23</sup> Es universalmente conocida la máxima estoica, probablemente originaria de Cleantes, que nos transmite Séneca en *ep.* 107.11: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. Para un análisis del pasaje y de su conexión con el ejemplo más tardío del carro transmitido por Hipólito (*supra* T8), cfr. Sharples 2005: 197-214.

<sup>24</sup> Para una primera aproximación a esta doctrina, cf. Engberg-Pedersen 1986, pp. 145-83; Radice 2000, pp. 183-234; Reydams-Schils 2005, pp. 53-82; Kühn 2011, pp. 292-330.

<sup>25</sup> Plut., *de Stoic. repugn.* 12, 1038c (= SVF 1.197; 2.724): ἡ γὰρ οἰκειώσις αἰσθησις ἔοικε τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις εἶναι.

chazar las contrarias. Una vez encontrado este criterio de selección y rechazo, la consecuencia inmediata es una elección hecha debidamente; después, que sea perpetua y, finalmente, consecuente y acorde con la naturaleza; es en esta selección donde por primera vez comienza a estar y a comprenderse lo que es y lo que en verdad puede llamarse bien. La primera inclinación del hombre es hacia las cosas que están de acuerdo con la naturaleza; pero tan pronto como adquiere entendimiento o, más bien, la noción, llamada por ellos *ennoia*, y ve el orden y por así decir la concordia de sus actos, la estima mucho más que todas las cosas que amó al principio, y así, por el conocimiento y la razón llega a la conclusión de que es allí donde reside aquel supremo bien del hombre que debe ser alabado y buscado por sí mismo; y dado que aquel consiste en lo que los estoicos llaman *homologia* y que nosotros podemos traducir, si te parece, por ‘acuerdo’ (Trad. N. Marinone, Torino, UTET, 1976).

El pasaje es iluminador: una vez que se determina que la ‘conservación’ de la propia vida en las mejores condiciones es una ley de la naturaleza (y este es un factor eminentemente físico-biológico muy concreto y determinado) y una vez que se constata que de dicha ley se deriva un deber, se hace evidente su distinto y progresivo nivel de consciencia, lo que se traduce en la posibilidad de ‘elegir’ (*selectio*) qué hacer de manera coherente y continuada —aceptando o rechazando en cada caso— conforme a la ley de la naturaleza. Si a nivel primario se trata aún de una suerte de (a) ‘propensión’ inconsciente (*conciliatio*), rápidamente —con la entrada en escena de una racionalidad más analítica (*notio-ennoia*) —dicha ‘propensión’ se traduce en (b) una forma de comprensión (*cognitio et ratio*) que permite (c1) entender de manera mucho más convincente el orden (*ordo et concordia*) presente en la realidad natural y, en consecuencia, (c2) aceptar mucho más razonadamente (*pluris aestimavit quam omnia illa quae prima dilexerat*) aquello que constituye la realidad natural y el propio deber. En esta especie de ‘acuerdo’ consciente con uno mismo y con la naturaleza (*convenientia*), los estoicos sitúan el *summum bonum* en el que fijarse.

Como puede observarse fácilmente, no solo se perfila una evolución en el grado de consciencia de uno mismo y de su propio papel<sup>26</sup>, sino que se abre un espacio para una forma de autonomía en la toma de decisiones y de responsabilidad respecto a las elecciones que han de realizarse, a la acción y, en

---

<sup>26</sup> En relación con la progresiva estructuración de la persona, de la personalidad y del concepto de responsabilidad en la filosofía estoica en Roma, cfr. Reydamas-Shils 2005: 15-52, y, respecto a Seneca, Inwood 2005: 322-52; Maso 2013: 128 n. 11 y 130-4.

consecuencia, a la modalidad más general de la autoinserción en el desarrollo del orden universal.

Algunos párrafos más adelante, Cicerón —a propósito de la centralidad de la elección— comenta: «Si no existe facultad de seleccionar (*si selectio nulla sit*) aquello que es conforme a la naturaleza por razón de lo que resulta contrario a la naturaleza, se destruye la prudencia (*prudentia*) que hemos buscado y alabado» (*Fin.* 3.31). Por lo tanto, en virtud de este testimonio se admite asimismo la posibilidad de elección como un factor importante de la ética estoica; y su conciliación con el enfoque determinista más general parece ir de la mano con el papel que juega la prudencia. Obsérvese sin embargo cómo parece crearse una situación paradójica: allí donde el conocimiento y la prudencia se encuentran aún en vía de formación, el hombre es dirigido y da prioridad al ‘bien natural’; sin embargo, cuando su consciencia y su conocimiento de adulto quedan afirmados, el ‘bien natural’ se torna menos inmediato y puede contrastarse por múltiples factores. La posibilidad de elección (de libre albedrío, por tanto) se vislumbra inevitablemente; pero, de nuevo, la prudencia interviene en el proceso de toma de decisiones, el cual, en el mejor de los casos, se presenta como *estrategia de adhesión consciente* al ‘bien natural’. La aparición de la sabiduría (*sapientia*) abre la puerta a la elección, pero inmediatamente después y bajo una forma distinta (*prudentia*), esta misma condiciona fuertemente la elección en el sentido de la *convenientia*.

De ahí que la afirmación que Arriano atribuye a Crisipo:

T14. Crisypp. in Arr., *Epict. dissert.* 2.6.9 (SVF 3.191; L. S. 58J)

μέχρις ἄν ἁδηλά μοι ἦ τὰ ἐξῆς, ἀεὶ τῶν εὐφροεστέρων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν,

hasta que no me sea posible saber aquello que será, elegiré los medios más adecuados para hacer que las cosas se ajusten a la naturaleza,

vaya de la mano del consejo que el rétor M. Cornelio Frontón ofrece a Marco Antonino Pío:

T15. Front., *ad M. Antoninum de eloquentia* 2.9.1-6 (SVF 3.196)

*Quis dubitat sapientem ab insipiente vel praecipue consilio et delectu rerum et opinione discerni, ut, si sit optio atque electio divitiarum atque egestatis, quamquam utraque et malitia et virtute careant, tamen electionem laude et culpa non carere? Proprium namque sapientis officium est recte eligere neque perperam vel postponere vel anteferre.*

¿Quién podría dudar del hecho de que el sabio se distingue del necio sobre todo por su capacidad para hacer uso de la inteligencia, de la aprehensión y de la lógica? Como si hubiera la opción de elegir la riqueza o la pobreza: aunque en sí mismas ninguna de las dos tenga que ver con el vicio ni con la virtud, ¿estaría la elección libre de elogio o de culpa? El deber concreto del sabio se encuentra en la correcta elección, y no postpone o antepone las cosas sin un criterio.

Por tanto, pertenece al sabio el *recte eligere*, esto es, aplicar su inteligencia de modo tal que facilite la convergencia con la naturaleza. Ahora bien: ¿el hecho de que se plantee esta oportunidad de elección y que se realice una opción hace que podamos reconocer aquí un acto de ‘libre albedrío’? La respuesta será positiva si tenemos en cuenta el compromiso que supone la elección. En la interpretación romana del estoicismo parece que la ausencia de automatismo o, más bien, la mayor dificultad y el compromiso serio en tomar una decisión son la contraprueba de la autenticidad de la elección.

El estoicismo romano no es un arte de la vida ausente de obstáculos: como ya se ha dicho, el sabio estoico es, más que ningún otro, quien tiene la posibilidad de aprovechar su propia naturaleza y decidir actuar de la manera más coherente a la misma; esta experiencia del ‘sentido de sí’ no puede dejar de hacerse compatible con el sentido del todo que el sabio tiene la carga de (no solo el honor de poder) comprender correctamente. En este sentido parece llevarse a cabo la mediación entre adoptar un proyecto de vida (y, por tanto, un conjunto de decisiones específicas) que parece personal y autónomamente individualizado y un destino más general que otorga un sentido comprensivo al proyecto de vida adoptado. Así se materializa la figura del héroe estoico, del hombre que sabe afrontar con coherencia la adversidad y que se mantiene firme en sus principios<sup>27</sup>.

Séneca constituye una fuente privilegiada para reconstruir este aspecto de la ética y de la educación moral del hombre<sup>28</sup>. En su opinión, no solo es posible mejorar y, como verdaderos *proficiscentes*, caminar en dirección a la sabiduría<sup>29</sup>, sino que cualquier hombre puede entender y decidir cuál es la mejor forma de alcanzarla.

<sup>27</sup> Cfr. Maso 2006: 15-49.

<sup>28</sup> En relación con el tema de la *oikeiosis* en Séneca, es fundamental la *ep.* 121; cf. los comentarios de Bees 2004: 16-74; Inwood 2007: 332-46; Kühn 2011: 282-92.

<sup>29</sup> Sobre el vínculo entre sabiduría y educación para la sabiduría, cfr. Bellincioni 1978: 117-59, y Maso 2006: 133-52.

En este nivel se sitúa la conexión más importante ente libre albedrío y responsabilidad. En particular, el sabio (el héroe estoico) está en disposición de *responder* por las propias decisiones y sus consecuencias. Al contrario de los *inpotentes* (esto es, de aquellos que no tienen control de sí mismos)<sup>30</sup>, el *sabio* tiene la situación bajo control, es decir, es consciente de tener en su poder (*in nostra potestate*) la posibilidad de decidir sobre algo de lo que —por ello y solo por ello— podrá después responder. Contrariamente a la tradición estoica oficial, Séneca no duda en sostener que:

T16. Sen., *ira* 1.7.4

*Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt, ulteriora nos vi sua rapiunt nec regressum relinquunt.*

En algunos asuntos, está bajo nuestro control el momento inicial: una vez puestos en movimiento, nos abducen con su fuerza y no nos dejan la posibilidad de volver atrás.

El pasaje pertenece a un diálogo en el que se trata la pasión de la ira. En ella, aunque podría afirmarse lo mismo en las demás pasiones, conviene vigilar sobre todo el momento en el que surge, esto es, el momento en el que da la cara por primera vez. Como en el ejemplo del cilindro que nos traslada Cicerón (T6), una vez recibido el *input* inicial, todo se desenvuelve a través de una especie de automatismo causal y se reduce al mínimo la posibilidad de modificar el curso de los acontecimientos. Ahora bien, indudablemente, en esa primera manifestación del problema el hombre tiene la posibilidad de decidir cómo actuar: es, por tanto, libre y esta capacidad de decisión autónoma no puede ser vaciada de contenido.

Es una autonomía<sup>31</sup> que asimila al hombre con un dios hasta tal punto que, desde esta perspectiva, Séneca puede concluir: *Non servio deo, sed assentior. Ex animo illum, non quia necesse est, sequor*, «No soy esclavo de las órdenes divinas,

<sup>30</sup> Cfr. Sen., *ep.* 105.7: *Trepidant enim [scil. inpotentes] cum fecerunt, haerent; conscientia aliud agere non patitur ac subinde respondere expectat*, «Quienes carecen de autocontrol tiemblan y se muestran inseguros por lo que hacen; su conciencia no les deja ocuparse de otras cosas y les espera ante su tribunal para responder por ello».

<sup>31</sup> Cfr. Bellincioni 1978: 51-69: la estudiosa confirma que con el estoicismo romano se sitúa la libertad en el ámbito que le es propio, el típicamente humano y de la ética. La centralidad de la idea de libertad en la cultura política romana (*libertas*) y de ese acto de *libertas* que, en el estoicismo, deja espacio incluso para el suicidio viene reafirmado por Inwood en la obra *Seneca on Freedom and Autonomy*, 2005: 302-21.

sino que estoy de acuerdo con sus decisiones. Lo sigo porque así lo quiere mi alma, no porque esté obligado a ello» (*Ep.* 96.2).

Se trata de una autonomía reivindicada con fuerza frente a las vicisitudes de la vida, frente a los avatares de la *fortuna*; una autonomía que no se supone o presupone en relación con el determinismo o el compatibilismo, sino que requiere ponerse a prueba para poder expresarse y ser comprobada *de facto*. Escribe Séneca:

T17. Sen., *ep.* 71.25-28.

*Da mihi adolescentem incorruptum et ingenio vegetum: dicit fortunatiorem sibi videri qui omnia rerum adversarum onera rigida cervice sustollat, qui supra fortunam extet. Non est mirum in tranquillitate non concuti: illud mirare, ibi extolli aliquem ubi omnes deprimuntur, ibi stare ubi omnes iacent. Quid est in tormentis, quid est in aliis quae adversa appellamus mali? hoc, ut opinor, succidere mentem et incurvari et subcumbere. Quorum nihil sapienti viro potest evenire: stat rectus sub quolibet pondere. Nulla illum res minorem facit; nihil illi eorum quae ferenda sunt displicet. Nam quidquid cadere in hominem potest in se cecidisse non queritur. Vires suas novit; scit se esse oneri ferendo. Non educo sapientem ex hominum numero nec dolores ab illo sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente summoveo. Memini ex duabus illum partibus esse compositum: altera est irrationalis, haec mordetur, uritur, dolet; altera rationalis, haec inconcussas opiniones habet, intrepida est et indomita. In hac positum est summum illud hominis bonum. Antequam impleatur, incerta mentis volutatio est; cum vero perfectum est, inmota illi stabilitas est. Itaque inchoatus et ad summa procedens cultorque virtutis, etiam si adpropinquat perfecto bono sed ei nondum summam manum inposuit, ibit interim cessim et remittet aliquid ex intentione mentis; nondum enim incerta transgressus est, etiam nunc versatur in lubrico. Beatus vero et virtutis exactae tunc se maxime amat cum fortissime expertus est, et metuenda ceteris, si alicuius honesti officii pretia sunt, non tantum fert sed amplexatur multoque audire mavult 'tanto melior' quam 'tanto felicior'.*

Tráeme aquí un jovencito íntegro y de inteligencia viva: dirá que para él el más afortunado es quien soporta todas las cargas de la adversidad con hombros firmes, el que se eleva por encima de la fortuna. No es de extrañar que en medio de la tranquilidad nadie se altere: extrañate más bien de que alguno se alce donde todos se achantan, que se mantenga en pie donde todos están por los suelos. ¿Qué entendemos como mal cuando sufrimos tormentos u otras situaciones a las que llamamos adversidad? Yo pienso que el hecho de que el

espíritu se deje abatir y doblegar hasta sucumbir. Nada de esto puede ocurrirle al sabio: aquel que resiste derecho bajo cualquier tipo de peso. Nada puede minarlo, nada de lo que ha de soportar le disgusta. En efecto, no se lamentará incluso cuando todo aquello que puede sucederle a un hombre le sucede a él. Conoce sus propias fuerzas, sabe que ha nacido para soportar un peso. No aísla al sabio del conjunto de los demás hombres ni le niega que sienta dolor, como si fuera una especie de roca carente de sensibilidad. Soy consciente de que está compuesto de dos partes: una es irracional, percibe las desgracias, el fuego, sufre; la otra es racional, mantiene convicciones firmes, es intrépida e indomable. En esta última se encuentra el sumo bien del hombre; hasta que no se completa, la mente oscila vacilante, pero cuando lo hace, posee una estabilidad inquebrantable. Por ello, cuando uno comienza a avanzar hacia lo más supremo y practica la virtud, puede también acercarse a la perfección aunque aún no la consiga: de ahí que en ocasiones pueda perder el paso y su tensión interior se debilitará: aún no habrá superado los obstáculos más difíciles y se encontrará aún sobre un terreno resbaladizo. En cambio, el hombre feliz que ha alcanzado plenamente la virtud está tanto más contento consigo mismo cuanto más rigurosamente ha sido sometido a prueba. Las cosas que preocupan a los demás, si son el precio a pagar por un deber honesto, no solo las soporta, sino que las abraza y prefiere mucho más que digan ‘que hombre tan fuerte’ a ‘qué hombre más afortunado’.

En consecuencia, el sabio estoico en época romana se presenta como el punto de llegada de un desarrollo que permite, por un lado, apreciar con claridad la relación de convergencia natural entre el carácter del individuo concreto y la lógica de la naturaleza universal y, por otro, atestiguar el compromiso —consciente de los riesgos y de las posibles caídas— que se funda sobre las decisiones y las elecciones concretas cuya responsabilidad es, de vez en cuando, del hombre concreto (el sabio concreto).

Sin especiales dificultades, esto es, sin que pueda reseñarse contradicción alguna, los textos senequistas atribuyen al hombre y, en concreto, al sabio, la libertad de actuación y, por tanto, el libre albedrío.

Un par de generaciones más tarde, Epícteto insistirá en el mismo sentido<sup>32</sup> introduciendo una sugerencia práctica innovadora: el sabio debe poder distin-

---

<sup>32</sup> Sobre la cuestión de la autonomía y de la integridad del sujeto y sobre cuál es su sentimiento apropiado, cfr. Long 2002: 207-74.



guir con seguridad lo ajeno y, por tanto, lo que no pertenece al sujeto (οὐκ ἔστιν ἐφ' ἡμῶν) de aquello que se encuentra bajo su control. La condición de libertad y la capacidad de tomar decisiones (προαίρεσις)<sup>33</sup> dependen entonces de la posibilidad de distanciarse definitivamente de todo lo que puede suponer un obstáculo para la voluntad y para la toma de decisiones del agente. A este respecto, es fundamental el reconocimiento de que el cuerpo y sus miembros también son, según Epícteto, extraños para el hombre: la tortura y la muerte se convierten así en experiencias que podemos afrontar sin miedo, pues afectan a algo que, en sí mismo, no pertenece al sujeto.

T18. Epict., *diatr.* 4.1.129-131

¿Quién se halla libre de obstáculos (ἀκόλυτος)? Aquel que no aspira a ninguno de los objetos que le son extraños. ¿Y cuales son los objetos extraños (ἀλλότρια)? Aquellos que no está en nuestro poder tener o no tener (ἂ οὐκ ἔστιν ἐφ' ἡμῶν οὔτ' ἔχειν οὔτε μὴ ἔχειν), con una u otra cualidad, en este o ese estado. Por tanto, nuestro cuerpo es extraño, sus miembros son extraños, nuestro patrimonio es extraño. Si sientes afectación por alguna de estas cosas como si fuera algo propio, recibirás el castigo que le espera a todo aquel que aspira a poseer las cosas que no le pertenecen. El camino que lleva a la libertad (ἐπ' ἐλευθερίαν) y, en consecuencia, el único modo de apartarse de la servidumbre es el siguiente: poder afirmar de una vez por todas con toda nuestra alma: 'Guíame, oh, Zeus, y también tú, oh, Destino (Πεπρωμένη), a la meta que me habéis deparado, sea esta cual sea (διατεταγμένος)'.

Operada esta fortísima restricción al ámbito de control del sujeto, limitado a su propia interioridad, podemos apreciar cómo, tanto en Séneca como en general en toda la escuela estoica, la cuestión de la 'libertad' se entrelaza con la del 'destino' que gobierna la cadena de causas de todo lo que sucede. De nuevo, resulta crucial la cuestión del *asentimiento* (συγκατάθεσις) —salvo que, como ya hemos visto, no se consiga demostrar con claridad las diferentes tipologías de causas que relacionan los distintos acontecimientos— y, si para la antigua Estoa el problema de salvaguardar el libre albedrío (entendido como 'lo que depende de nosotros', τὸ ἐφ' ἡμῶν) junto al destino (τὸ καθ' εἰμαρμένην) parece fundamental aunque no enfocado con la debida precisión, para Epícteto y, a partir de

<sup>33</sup> Cfr. Sorabji 2007: 87-98; entre otras cuestiones, el estudioso aclara cuál es la distancia entre el concepto de 'decisión' entendido a la manera del estoicismo (donde resulta fundamental el ἡγεμονικόν) respecto de la perspectiva de Aristóteles.

él, para el tardo-estoicismo existe una solución en la que el compatibilismo se hace realmente posible.

El escenario ha cambiado respecto a la rigidez de la doctrina estoica originaria; el deslizamiento desde una postura que giraba en torno a la física (y al determinismo de la relación causa-efecto) hacia un replanteamiento primario por la ética abrió el camino a una reflexión sobre el libre albedrío que no es ya irreconciliable con la configuración de la personalidad del sujeto que atribuimos al hombre moderno.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALESSANDRELLI, M. (2013). *Il problema del λεκτόν nello Stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*. Firenze: Olschki.
- BEEES, R. (2004). *Die Oikeiosislehre der Stoa. I: Rekonstruktion ihres Inhalts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- BELLINCIONI, M. (1978). *Educazione alla sapienza in Seneca*. Brescia: Paideia.
- BOBZIEN, S. (1998). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- (1999). «Chrysippus Theory of Causes». Ierodiakonou, K. (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 196–242.
- BOERI, M. D., SALLES, R. (eds.) (2014). *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética*. Traducción, Comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- BONA, E., LÉVY, C., MAGNALDI, G. (eds.) (2012). *Vestigia notitiae. Scritti in memoria di Michelangelo Giusta*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- G. CASERTANO (2003). «Cause e concause». Natali, C., Maso, S. (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*. Amsterdam: Hakkert, 33–63.
- DUFOUR, R. (2004). *Chrysippe, Oeuvre philosophique*. Paris: Les Belles Lettres.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. (1986). «Discovering the Good: Oikeiosis and Kathekonta in Stoic Ethics», M. Schofield, G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 145–83.
- FREDE, M. (1980). «The Original Notion of Cause». Schofield, M., Burnyeat, M., Barnes, J. (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Clarendon Press 217–49.
- GOULET, R. (1989). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, 1. Paris: Editions du CNRS.

- GOULET-CAZÉ, M. -O. (ed.) (2011). *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Vrin.
- GOURINAT, J. -B. (2012). «In nostra potestate». S. Maso (ed.). *Cicerone. De fato. Seminario internazionale, Venezia 10.12 luglio 2006*. Venezia - Amsterdam: Hakkert - Cafoscarina 143-9.
- IERODIAKONOU, K. (ed.) (1999). *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- INWOOD, B. «Areios Didymos». Goulet, R. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, 1. Paris: Editions du CNRS, 345-7.
- (2005). *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press.
- (2007). *Seneca: Selected Philosophical Letters*. Oxford: Oxford University Press.
- IOPPOLO, A. M. (1994). «Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana». *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II.36.7, 4491-545.
- KOCH, I. (2011). «Le destin et 'ce qui dépend de nous': sur les causes de l'impulsion». Goulet-Cazé, M.-O. (ed.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Vrin, 367-449.
- KÜHN, W. (2011). «L'attachement à soi et aux autres». Goulet-Cazé, M. -O. (ed.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Vrin, 237-366.
- LÉVY, C. (2002). *Le filosofie ellenistiche*. Torino: Einaudi.
- LONG, A. A. (2002). *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon Press.
- LONG, A. A., SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANSFELD, J. (2001). «Chrysippus' Definition of Cause in Arius Didymus». *Elenchos*, 22, 99-110.
- MASI, F. G., MASO, S. (eds.) (2013). *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*. Amsterdam: Hakkert.
- MASO, S. (2006). *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*. Paris: L'Harmattan.
- (ed.) (2012). *Cicerone. De fato. Seminario internazionale, Venezia 10.12 luglio 2006*. Venezia- Amsterdam: Hakkert - Cafoscarina.
- «*Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt: Seneca on decision making, fate, and responsibility*». Masi, F. G., Maso, S. (eds.), *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*. Amsterdam: Hakkert, 125-44.
- MASO, S. (2014). *Cicerone. Il fato*. Introduzione, edizione, traduzione e commento di S. Maso, Roma: Carocci.
- MÜLLER, R. (2006). *Les Stoïciens, La liberté et l'ordre du monde*. Paris: Vrin.
- NATALI, C., MASO, S. (ed.) (2003). *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*. Amsterdam: Hakkert (reedición: Venezia: Cafoscarina 2011).

- NATALI, C., MASO, S. (ed.) (2005). *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*. Amsterdam: Hakkert.
- POHLENZ, M. (1967). *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. Firenze: La Nuova Italia.
- RADICE, R. (2000). «*Oikeiosis*». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Vita e pensiero.
- REYDAMS-SHILS, G. (2005). *The Roman Stoics: Self, Responsibility and Affection*. Chicago - London: The University of Chicago Press.
- SALLES, R. (2005). *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Aldershot: Ashgate.
- SCALTSAS, T., MASON, A. S. (eds.) (2007). *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHALLENBERG, M. (2008). *Freiheit und Determinismus. Eine philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift «De fato»*. Berlin-New York: W. De Gruyter.
- SHARPLES, R. (2005). «*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*». C. Natali, S. Maso (ed.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*. Amsterdam: Hakkert, 197-214.
- SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M., BARNES, J. (eds.) (1980). *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- SCHOFIELD, M., Striker, G. (eds.) (1986). *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SORABJI, R. (2007). «*Epictetus on proairesis and Self*». Scaltsas, T., Mason, A. S. (eds.), *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 87-98.
- SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit Io. ab Arnim, Stuttgart: Teubner, I (1905), II-III (1903), IV (conscript M. Adler, 1924); ed. stereotypa, *ibid.* 1978-1979; trad. it. de R. Radice, *Stoici antichi, Tutti i frammenti*. Milano: Rusconi 1998.
- VIANO, C. (2012). «*Ario Didimo e la sua Epitome dell'etica stoica*». Bona, E., Lévy, C., Magnaldi, G. (eds.), *Vestigia notitiae. Scritti in memoria di Michelangelo Giusta*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 25-36.
- WACHSMUTH, K. (1984-1912) = Ioannis Stobaei *Anthologium*, recensuerunt Curtius Wachsmuth et Otto Hense Leipzig; ed. seqq. Berlin apud Weidmannos.



# LO SUBLIME DEL PODER, PODER DE LO SUBLIME EN SÉNECA\*

Chiara Torre

Università degli Studi di Milano

1. «Muchas son las perspectivas desde las que se ha tratado de comprender la fisonomía del Séneca que en *De clementia* se presenta como político y maestro de Nerón. Sin embargo, cualquiera que sea el costado por el que se le quiera agarrar —el histórico, el autobiográfico, el jurídico, como intérprete del pensamiento político estoico o abanderado de una ideología propia, como vasallo adulador o como político influyente— siempre termina por escabullirse dejando insatisfechos a sus exégetas. En este aspecto concreto, como en otros, solo se nos aparece con claridad si buscamos en él aquello que verdaderamente lo caracteriza: su deseo de mejorar al hombre, al *princeps* como a cualquier otro, en el intento de mejorar a la humanidad». M. Bellincioni indicaba lúcidamente así, en la dimensión ética, la perspectiva de análisis más adecuada en relación con el poder en Séneca<sup>1</sup>. A. Traina se ha hecho eco de ella cuando afirma que «le correspondió a Séneca, hombre de corte y político [...] la tarea de proclamar en Roma el mensaje de la interioridad»<sup>2</sup>, cuya raíz es reconocible en la experiencia *política* de un poder amenazador e inminente. El único bien inalienable que le quedaba al filósofo era la posesión de la propia alma.

Por consiguiente, dos impulsos interiores subyacen a la concepción que Séneca tiene del poder: un anhelo del poder concebido como ejercicio del *bene facere* y una lucha contra el poder en nombre de la libertad interior. Por lo demás, de acuerdo con los estoicos, el poder es ambivalente porque es *adiaphoron* (*indifferens*, «indiferente»), esto es, éticamente neutro: adopta valor o disvalor de acuerdo con su orientación. Al igual que todos los «indiferentes», el poder plantea por tanto el problema (ético) de la conversión del *animus*. Dicho de otra forma: es un problema (estético) de imaginación, pues la conversión no es

---

\* Este trabajo fue publicado originalmente en italiano en Simonetta, S. (ed.) (2003). *Potere Sovrano: simboli, limiti, abusi*. Bologna: Il Mulino, 235-51.

<sup>1</sup> Cfr. Bellincioni 1984. Para un marco bibliográfico sobre el tema del poder en Séneca, cfr. Solimano 1995, 141, n. 7; Giardina 2000, 59 y ss.

<sup>2</sup> Cfr. Traina 1987, 11.

solo dejarse convencer por la coherencia racional de una doctrina, sino dotarse también de una nueva manera de imaginar el mundo<sup>3</sup>.

Alessandro Schiesaro ha adoptado recientemente una perspectiva de análisis ético-estética. Aludiendo específicamente al teatro senequista, propone reexaminar la relación entre el intelectual y el poder a la luz de la antigua identidad, estética y antropológica, del poeta con el tirano<sup>4</sup>. Formulada primeramente por Platón y retomada con fuerza en Roma durante los siglos I a. C. y I d. C., dicha identidad lleva a considerar la poesía como la contrapartida expresiva de esa cesión a lo irracional conformada en el plano político por el carácter tiránico, que se encuentra a su vez constitutivamente ligado a la transgresión de los límites del *logos* y del *nomos*. De ello se desprende que «la figura del tirano, especialmente en las composiciones literarias del siglo I, estimula una atracción enraizada en lo que de afin existe entre quienes ejercen el poder político y el vate», debido a que ambos son *auctores*, «creadores e innovadores de realidad, que comparten —cada uno en su esfera de actuación— el poder sobre la vida y la muerte, el poder de crear y destruir». En este contexto, Schiesaro interpreta el *Tiestes* de Séneca y, en particular, la figura de Atreo como expresión de la analogía entre vate y tirano, la cual es capaz de transmitir reflexiones metaliterarias sobre algunas zonas oscuras de la poética senequista. Atreo, el tirano, es a la vez autor, director y espectador de sí mismo y de los demás, y ocupa enteramente el espacio escénico. Su poder se expresa no solo en la desmesurada crueldad de su *nefas*, sino sobre todo en el arte del disimulo con el que atrae a la víctima hacia la trampa. Dado que nos hace asistir a la preparación de su *nefas*, que coincide con el desarrollo de la *fabula* trágica, Atreo resulta ser casi una falsificación del *servus-poeta* de Plauto, que habla de su propia actividad creativa y que se representa en escena. Omnipotente por el *regnum* y por los *verba*, «dionisiaco» por el dominio y el disimulo, encarna de manera emblemática el vínculo entre tiranía y poesía.

Sin embargo, Atreo también es «sublime», pues proclama inspirarse en principios de acción y, por tanto, poéticos, grandiosos y capaces de suscitar emociones incontrolables mediante la excelencia del lenguaje: su proyecto «artístico» reclama justamente esa doctrina estética que toma el nombre del anónimo tratado griego *Sobre lo sublime* (¿I d. C.?). Y es precisamente por lo sublime en Séneca por donde quisiera comenzar mis reflexiones.

<sup>3</sup> Cfr. Armisen Marchetti 1989, 274.

<sup>4</sup> Cfr. Schiesaro 2000, 135-59.

2. El capítulo de las confluencias entre la poética de Séneca y la doctrina del anónimo *Sobre lo sublime* lo abren A. M. Guillemin y, más claramente, A. Michel<sup>5</sup>, quien identificó rasgos de esta estética en distintos lugares de la obra senequista. Aunque la incierta cronología del tratado no permite considerarlo una fuente directa, algunos estudiosos han puesto de manifiesto una presencia significativa de la teoría de lo sublime en Séneca de alcance filosófico mayor respecto a la del tratado, de carácter más estético-retórico<sup>6</sup>. A pesar de que existe aún cierto disenso<sup>7</sup>, el estado actual de las investigaciones considera un dato probado el encuadramiento de la poética senequista en esta doctrina, que señalaba como objetivo estético la grandeza de la inspiración y la imaginación, así como la capacidad de suscitar emociones vehementes en los oyentes. Por una parte, dicha doctrina hereda del panteísmo de la escuela una difusa concepción del *enthusiasmos* de acuerdo con la cual el arte es una posesión divina; por otra, suelda indisolublemente la estética con la ética, asociando la inspiración sublime (*megalophrosyne*) con la grandeza de ánimo (*magnanimitas*, *megalopsychia*), un concepto relacionado de distintas maneras con la virtud del *sapiens*. La adhesión de Séneca a la teoría de lo sublime resulta en consecuencia coherente con el temperamento cultural y escolástico del siglo I d. C. y, en particular, con la formación del filósofo en la escuela de los Sextos, sensible a las demandas voluntaristas<sup>8</sup>, aunque también a los principios del estoicismo: de hecho puede ser interpretada como una reedición original de ideas ya presentes en la antigua Estoa, desde las teorías de Cleantes sobre la inspiración artística<sup>9</sup> al postulado que afirma el carácter sublime del sabio<sup>10</sup>. Además, es herencia del estoicismo medio, que había asociado la teoría democríteo-platónica del *enthusiasmos* y de la *megalopsychia* con la doctrina de la *euthumia* o serenidad del ánimo

<sup>5</sup> Cfr. Guillemin 1954, 270; Michel 1969, 245-57.

<sup>6</sup> Cfr. Mazzoli 1970, 48-59; 1990, 89-97; 1991, 177-87; Picone 1984, 56-61; Armisen Marchetti 1989, 53-60; Solimano 1991, 68-9; Schiesaro 2000, 150.

<sup>7</sup> Cfr. Traina 1987, 122-3.

<sup>8</sup> Cfr. Mazzoli 1990, 91.

<sup>9</sup> Para Cleantes (SVF 1, 486), la contemplación de la excelencia divina implica un esfuerzo expresivo superior al de la desnuda prosa filosófica.

<sup>10</sup> SVF 1, 216: «el sabio es grandioso, robusto, *sublime* y potente. Grandioso porque se realiza a sí mismo tal y como es y se prepara de acuerdo a su elección; robusto, porque saca provecho de todo; *sublime*, porque participa de la altura que corresponde al hombre noble y sabio».



(Panecio)<sup>11</sup>, respaldada por una revalorización de las facultades irracionales del alma y, en consecuencia, de las emociones (Posidonio)<sup>12</sup>.

Por último, la aparente aporía de un *sapiens* sublime, y en consecuencia entusiástico, y de una palabra fruto de la *sapientia* capaz incluso de conducir al éxtasis puede resolverse con base en la concepción del sabio en Séneca: metáfora de perfección divina, modelo ideal y real al mismo tiempo, el *sapiens* es, a la vez, fuerza propulsiva y guía racional para el individuo-espectador que avanza por el *iter virtutis*<sup>13</sup>. De esta forma, la dinámica sublime de la *mota mens*, que Séneca no solo admite, sino que incluso recomienda al *proficiens* como medio psicagógico para llegar a los espacios celestes de la *bona mens*<sup>14</sup>, se refleja y se materializa en la imagen mítica del *sapiens*-Fetonte que encontramos en *De providentia* como símbolo de una *virtus* fogosa, capaz de arrastrar al bien con la inquietante potencia de lo irracional<sup>15</sup>:

Observa a qué altura ha de ascender la virtud: advertirás que su camino no está exento de riesgos.

<sup>11</sup> Cfr. Mazzoli 1970, 47-8 y n. 86, 53-5; 1990, 181-3.

<sup>12</sup> A propósito de este último aspecto, la epístola 92 de Séneca, que presenta un modelo psicológico de ascendencia posidoniana y recupera también para el *sapiens* una facultad irracional autónoma, dota a lo sublime del sustento teórico para ser admitido en la esfera de la *sapientia*. Por cierto, lo «patético», aunque se considera una fuente natural de lo sublime, no resulta indispensable para alcanzarlo (*Subl.* 8, 2). En el panorama de estos estudios destaca Donini 1979, 161 y ss., que potencia las consonancias entre Séneca y el tratado griego en el marco de las teorías medioplatónicas a las cuales se habría adherido el último Séneca (*Naturales Quaestiones y Epistulae ad Lucilium*).

<sup>13</sup> Cfr. Torre 1995, 349-51 y n. 12.

<sup>14</sup> *Tranq.* 1, 14; 17, 10-1 (Mazzoli 1990, 95).

<sup>15</sup> Cfr. Torre 1995, 378-9. La hipótesis de la «sublime *sapientia*» se configura como el resultado último de los estudios que G. Mazzoli dedica a este tema (cfr. nota n. 6). Con base en el valor físico originario del término («a medio camino entre el cielo y la tierra»), Mazzoli subraya que lo sublime en Séneca designa el mundo de los *proficientes*, en proceso hacia la sabiduría, pero no se refiere a la tranquilidad celeste del *sapiens*, completamente sereno, al igual que las sedes astrales se sitúan sobre el espacio meteorológico de las perturbaciones atmosféricas. Además, remitiéndose a la etimología del adjetivo *sublimis* («que asciende en línea oblicua»), el estudioso reconoce, como rasgos destacados de lo sublime, su carácter elativo («un factor de trascendencia que hace referencia al punto de llegada de un movimiento ascendente») y relativo («el punto de partida o de vista 'bajo' y, por tanto, 'un factor de inmanencia»), e indica en el segundo el límite por el cual este concepto no puede coincidir con lo celestial. Sin embargo, si partimos de una interpretación distinta del *sapiens* en Séneca que enfatice el vínculo con la dimensión *estética* de las imágenes y ratifique la importancia del punto de vista «poiético» con el que Séneca sabe *ver realmente* ese ideal y *representarlo concretamente* en escena para infundir *energía* a la conversión del hombre, entonces la característica ascensional de lo *sublime* es particularmente adecuada a *este* sabio.

«Escarpado es el camino al inicio, tanto que a duras penas se encaraman / los lozanos caballos por la mañana; a mitad de camino muy alto está en el cielo / y a menudo a mí mismo me aterra mirar desde arriba / el mar y la tierra, con mi corazón palpitando de miedo y consternación; / el último tramo es una pendiente pronunciada que requiere paso firme: / entonces, incluso Tetis, que me acoge en el fondo de las olas, teme siempre que me precipite». / Oídas estas palabras, dice el generoso joven: «Me complace ir: subo; / el viaje merece el riesgo de caer». [El padre] trata una y otra vez de estremecer su robusto corazón: / «y por mucho que sigas el camino justo sin errar, deberás hacer frente a los cuernos del Toro, / al arquero de Hemón, a las fauces violentas del León». Y él responde: «Enyuga los caballos al carro que me has ofrecido: las palabras con las que persigues disuadirme me alientan; anhelo encontrarme allí donde el Sol mismo hace palpar el corazón». Es propio de almas mediocres y perezosas buscar lo seguro: la virtud prefiere las alturas<sup>16</sup>.

Regresaremos más adelante sobre este pasaje; recordemos primero una segunda aporía, que tampoco resulta fácilmente superable. La defensa, en la epístola 41.2-7, de la fascinación sublime junto a la naturalidad y la atracción estéticas «abre el camino al disfrute artístico del potencial psicagógico de los personajes negativos», de los que Atreo es un ejemplo inquietante<sup>17</sup>. Por tanto, lo sublime presupone no solo la *magnanimitas* del *sapiens*, sino también la *magnanimitas* del tirano<sup>18</sup>, la cual, si bien es indicio de la «profundidad» y no de la «altura» del *animus*, produce, sin embargo, simpatía en los espectadores<sup>19</sup>. En consecuencia, la cuestión representa el trasfondo ideal sobre el que situar, con la debida profundidad de campo y cierta amplitud de miras, la relación indudablemente dialéctica entre la producción trágica y la filosófica, entre la poética y la doctrina<sup>20</sup>.

Las observaciones que realizaré a continuación no pretenden resolver esta aporía. En cierto modo incluso la complican, dado que la sublimidad del tirano (y de los *verba* trágicos) termina por reflejarse en una sublimidad de la *sapientia* (y de los *verba* filosóficos), al límite de la ortodoxia estoica. Y, sin embargo, para plantear

<sup>16</sup> *Prov.* 5, 10-1.

<sup>17</sup> Cfr. Schiesaro 2000, 149-50.

<sup>18</sup> Véase además *Clem.* 2, 2, 2; *Ben.* 2, 16, 1 (Mazzoli 1970, 203-8).

<sup>19</sup> Cfr. Schiesaro 2000, 154-9.

<sup>20</sup> Incluso quien, como Mazzoli 1970, 202 y ss., trata de superar la decisiva aporía a través de una interpretación evolucionista del pensamiento senequista, ratifica igualmente esta componente dialéctica y admite una serena distancia entre poesía y prosa.

correctamente la cuestión de por qué Séneca puso en escena al sublime Atreo, es necesario reiterar que también y, sobre todo, puso en escena al sublime *sapiens*: una *par condicio* que, utilizada como herramienta erística, quizá pueda contribuir a reequilibrar los términos del problema.

3. Muchas de las definiciones que Schiesaro atribuye a la *persona* de Atreo pueden aplicarse al *sapiens* (o *vir bonus*), a sus correlativos femeninos (*sapientia*, *ratio*, *virtus*, *philosophia*), a sus derivaciones (el filósofo, el *proficiens*, el *magister*), o a sus encarnaciones históricas (Catón de Utica, Sócrates, etc.): *personae*, todas ellas, de la *fabula* moral puesta en escena por Séneca en las obras en prosa<sup>21</sup>. El *sapiens* es también protagonista de un gran espectáculo, a menudo sangriento, que lo lleva a conquistar el cielo<sup>22</sup>: un espectáculo del que, como Atreo, él mismo es director, actor y espectador y que fascina a ese público de excepción que son los dioses<sup>23</sup>. Además, el *sapiens* es maestro de los disfraces y las metamorfosis, sobre todo animales, que comparte con el tirano<sup>24</sup>. Además, el *sapiens* produce en los oyentes más receptivos una excitación paroxística similar a la posesión dionisiaca y sabe manipular las emociones de las almas inexpertas, a las que modela —¡por no decir que copia!— y contagia sin que se percaten de ello<sup>25</sup>. Además, el *sapiens* y su corte son *domini* que ejercen un poder real sobre sus súbditos<sup>26</sup>. Ahora bien, más allá de estas evidencias, existen algunos pasajes de la obra de Séneca que manifiestan el «protagonismo teatral» del *sapiens* en evidentes términos de lo sublime. Su poder, concebido como fuerza de inspiración que produce éxtasis y que es generado en la dimensión estática implica, en tanto que medio de expresión, una palabra *poietica* que, a su vez, reproduce, complementa y supera la palabra *poietica* de los *vates* e impone una reflexión sobre la estética de la *sapientia* paralela a la estética de la tiranía.

<sup>21</sup> Sobre el «teatro interior» de Séneca, cfr. Armisen Marchetti 1989, 258 y ss.; sobre el «espectáculo de la vida», cfr. G. Solimano 1991, 72 y ss.

<sup>22</sup> También Atreo, al final de su *fabula*, alcanza a tocar las estrellas (*Thy.* 885-6).

<sup>23</sup> Cfr. Solimano 1991, 38 y ss.; 70 y ss.

<sup>24</sup> Cfr. Torre 1995.

<sup>25</sup> Cfr. Mazzoli 1970, 47-8 y n. 84; 1990, 91 y ss.; Armisen Marchetti 1989, 57, 66 n. 103.

<sup>26</sup> El *sapiens* es *dominus mundi* porque tiene el poder de contemplar el universo en su totalidad y de exclamar, como si fuese Dios: «Todo esto es mío» (*Ben.* 7, 3, 3; cfr. *Ep.* 7, 12); la *sapientia* extiende su dominio sobre el resto de las artes (*ep.* 85, 32; 90, 27), la filosofía ejerce un poder real sobre nosotros, y sus imperiosas palabras se comparan con los igualmente imperiosos dictados de Alejandro Magno. El *animus*, puesto en relación con el *spiritus mundi* y con el *princeps* es tirano del cuerpo (*Clem.* 1,3,5); sobre el *regnum sapientiae*, cfr. Solimano 1995, 152-3.

Comenzando por el texto que con razón se considera el manifiesto de lo sublime senequista, la epístola 41 (2-5)<sup>27</sup>, donde Séneca, queriendo traducir el descubrimiento de la interioridad en términos de experiencia religiosa, describe el *animus* del *vir bonus* como un espacio sagrado («en cada hombre virtuoso *habita un dios (no se sabe cuál)* [=Verg. *Aen.*, 8, v. 352]») capaz de suscitar, gracias al espectáculo sobrenatural que de sí ofrece, veneración o terror religioso más que cualquier otro espectáculo sublime de la Naturaleza (por ejemplo, un bosque poblado y sombrío de árboles centenarios e insondables; una caverna natural de erosionadas rocas o un altísimo risco; abundantes manantiales, aguas termales, lagos turbios y profundos), y de configurarse como el penetral de un templo donde se puede conversar con la divinidad misma. Se trata de la inversión perfecta de lo sublime escenificado en el *Tiestes*. La escalofriante *fabula* dentro de la *fabula* del sacrificio de los hijos de Tiestes por obra de Atreo se desarrolla en una *scaena* horrorosa (una penetración secreta en el palacio) que reproduce los rasgos sublimes enunciados en la epístola 41: un bosque antiguo y sombrío, confinado en un profundo valle, en el que no penetran los rayos del sol por la densidad de los majestuosos árboles centenarios; una fuente tenebrosa, una turbia ciénaga; la presencia misteriosa de fuerzas sobrenaturales o de fenómenos oraculares (*Thy.* vv. 650-683). Este emplazamiento sublime, que aloja el *maius nefas* del tirano, es asimismo su funesto presagio. Sin embargo, tan pronto como Atreo lo ha ocupado, expulsando de allí las presencias divinas que lo habitan (*Thy.* vv. 704 y ss.), parece desvanecerse, siendo sustituido por el abismo del alma del tirano, excitada por una presencia divina<sup>28</sup> y el santuario de una *religio* impía (*Thy.* vv. 685 y ss.). De la misma manera que en la epístola 41 lo sublime de la Naturaleza se configuraba como término de comparación menor para el emplazamiento verdaderamente sublime, el *animus* del *sapiens*, agitado por una *caelestis potentia*, escenario de una acción heroica que se convierte en espectáculo<sup>29</sup>, resulta ser el templo de la verdadera *religio*<sup>30</sup>. Si Atreo es, en cierto sentido, portavoz de una presencia infernal (Furia-sombra de Tántalo) que asciende a

<sup>27</sup> *Lettere a Lucilio*, C. Barone (ed.), Milano: Garzanti, 1989.

<sup>28</sup> Atreo es *furens* y, a su entrada, el oráculo hace rugir a la cueva (*Thy.* 681-3); en el momento del sacrificio, la posesión se deduce del hecho de que canta *ore violento* la fórmula del rito (*Thy.* 692).

<sup>29</sup> *Ep.* 41, 4-5: la veneración viene provocada por la *visión* de un hombre impávido frente a los peligros, libre de pasiones, alegre ante las adversidades, calmó frente a las tormentas, capaz de mirar a los hombres desde lo alto y a los dioses como iguales.

<sup>30</sup> *Ep.* 41, 1: «No es necesario alzar las manos al cielo o suplicar al sacristán que nos permita acercarnos al oído de la estatua, como si así pudiéramos ser escuchados mejor: Dios está junto a ti, está contigo, está dentro de ti».

la tierra para poner en marcha la *fabula* y regresa inmediatamente después a los infiernos, el *vir bonus* es el templo de una presencia celestial que ha bajado a la tierra para conversar con los hombres o, mejor aún, que se ha inclinado desde el cielo para derramar sus benéficos rayos sobre la tierra. Atreo busca el ascenso al cielo continuando la cadena de crímenes de su linaje que lo atan al infierno; el *vir bonus* vive en la tierra, pero su *origo* lo ata al cielo.

Al final, la comparación —que involucra a ambos— con el león, temible a la vez que bello porque realiza su propia naturaleza<sup>31</sup>, sella el paralelismo de la relación que une al protagonista trágico con el de la epístola: Atreo es sublime porque es poderoso, y su sublimidad radica en su capacidad de realizar su verdadera naturaleza; el *vir bonus* es sublime porque brilla con su propio bien, y en esto se manifiesta su *vis divina*. En efecto, la *caelestis potentia* que agita su alma excelsa<sup>32</sup> parece en primer lugar una suerte de divinidad del *vir bonus*. Sin embargo, a continuación, Séneca indica claramente en la epístola que el *deus* interno no es otra cosa que el *alma* misma que se encuentra en posesión del único bien inalienable, la *ratio perfecta*, que a su vez exige del alma que no exista otro bien fuera de sí. La epístola se enreda así en una tautología, la cual no es tan solo la demostración de la autarquía de la *bona mens* enunciada en el *incipit*, sino también la representación formal del enorme, aunque limitado, espacio del alma, el símbolo de la interioridad concebida como autoposesión<sup>33</sup>.

Qué duda cabe de que a lo sublime de la epístola 41 contribuye la cita del verso de Virgilio (*Aen.* 8, v. 352) *Quis deus incertum est, habitat deus*. No solo porque traslada el pasaje desde el plano argumentativo a la comunicación de una experiencia religiosa, sino porque, tal y como apunta el tratado *Sobre lo Sublime*, son igualmente sublimes los versos en los que la divinidad se presenta como algo immaculado, grande y sin forma humana (*Subl.* 9, 8-9). Pero lo que confiere al verso su sublimidad es sobre todo el contexto en el que se incardina: llevando a Eneas a visitar los lugares de su pequeño reino donde un día se

<sup>31</sup> Cfr. Schiesaro 2000, 149-50.

<sup>32</sup> La antífrasis «*animum [...] moderatum [...] caelestis potentia agitata*», referida al *sapiens* (*Ep.* 41, 5), corresponde a la presencia de dos definiciones antifrásicas del estado psíquico de Atreo durante el sacrificio: *furens* (*Thy.* 682) y, a la vez, *solus sibi immotus* (*Thy.* 703-4).

<sup>33</sup> De acuerdo con Traina 1987, 19-23, Séneca elude la concepción de la interioridad como «mónada solipsística» no por la vertiente de lo divino, sino de lo humano: «su estilo refleja en el lenguaje de la interioridad un movimiento centrípeto y un movimiento centrífugo en el lenguaje de la predicación». Debemos añadir sin embargo que la vía de fuga se representa no solo desde la *admonitio* y desde el lenguaje apropiado para ella, sino, en ocasiones, incluso desde la dimensión estática del estilo sublime.

erigirá Roma, Evandro le muestra, entre otras cosas, un antiguo bosque y un escarpado risco, lugares luminosos que son escenario de misteriosas epifanías (*Aen.* 8, vv. 342 y ss.). Por lo tanto, no solo el texto<sup>34</sup>, sino el *contexto* poético virgiliano actúa en Séneca como productor de imágenes visuales: el verso, con toda su memoria, es un estímulo necesario para que la palabra libere su fuerza poética, transformando el dictado en visión<sup>35</sup>. *Quis deus incertum est*: el poeta no encontraba respuesta a este interrogante suspendido en el aire; como mucho, la intuía, generando una ambigua e incierta epifanía («como dios es incierto, habita un dios: los arcadios creen ver al mismísimo Júpiter, que a menudo sacude con su mano la égida negra y recoge las tormentas»<sup>36</sup>). El filósofo no se limita a reproducir la representación poética del paisaje sublime habitado por un dios misterioso, sino que produce la clara epifanía de la *caelestis potentia*, que reside en el alma del *vir bonus, imago dei* en disposición de luchar heroicamente contra las adversidades y no ya de «recoger tempestades» como el Júpiter virgiliano, sino —dice Séneca— de permanecer «tranquilo en medio de la tempestad». Concluida la experiencia estética, la palabra de *sapientia* regresa al ritmo plano de la argumentación<sup>37</sup> para responder racionalmente al mismo interrogante dejado en suspenso por el texto poético.

El *sapiens* y su cantor entran, pues, en competencia con el poeta —o más bien con el *vates*, ya que se trata de Virgilio<sup>38</sup>— y lo vencen, no solo por el poder de inspiración, sino también porque, tras haber amplificado el ímpetu sublime, saben doblegar el verso a una verdad filosófica: la proclamación del poder absoluto de *sapientia* que hace al hombre perfectamente autosuficiente. Si, como afirma Schiesaro<sup>39</sup>, «el poeta es como el tirano, y el tirano sabe ponerse en el papel del poeta para llevar a cabo sus designios estratégicos», también el *sapiens* (y el filósofo que lo representa en escena) es igualmente capaz de manejar el poder de la poesía. Por tanto, «la analogía entre, por un lado, el *poeta* y el *rex iustus*, y el *vates* y el tirano por otro» puede completarse por el *sapiens*, que se inserta sin duda en los términos de la segunda pareja, esto es, entre los verdaderamente poderosos. No sé si dicha inserción equilibra las relaciones

<sup>34</sup> Cfr. Solimano 1991, 40; Mazzoli 1970, 230 n. 40.

<sup>35</sup> Es el procedimiento retórico de la *phantasia* vinculado a lo sublime (*Subl.* 15; Armisen Marchetti 1989, 58).

<sup>36</sup> *Aen.* 8, 352-4 (*Eneide*, R. Cazanovi Onesti (ed.), Torino: Einaudi, 1989).

<sup>37</sup> Cfr. Mazzoli 1991, 229.

<sup>38</sup> Cfr. *Ibidem*, 216 y ss.; Timpanaro 1984, 163 y ss.

<sup>39</sup> Cfr. Schiesaro 2000, 147.

recíprocas entre los términos. Sin embargo, el poder sublime del *sapiens* puede ampliar el horizonte de esta reflexión sobre el poder político y su legitimación, que el sublime y dionisiaco Atreo imponía al principio por la fuerza.

4. En la epístola 115 (1-2), se trata de demostrar la relación entre *compositio* retórico-literaria y actitud moral del *animus* de quien escribe, de acuerdo con la conocida correspondencia entre estilo del discurso y vida: si la *oratio* es el *cultus animi*, una *oratio* excesivamente rebuscada puede enmascarar algún defecto de la *facies animi*; y, al contrario, una *facies animi* bella por naturaleza se manifestará en el entramado de la página sin ornamentos, pues es *cultus* a sí misma. El campo metafórico de la belleza femenina da así vida al retrato de la *facies* del *animus*, ataviada con todas las virtudes y siempre amable. En este contexto, se produce una epifanía divina muy similar a la de la epístola 41 (4-5). El texto es muy conocido y no necesita comentario<sup>40</sup>. Quisiera únicamente señalar ciertas correspondencias con el tratado *Sobre lo sublime*. Aquí, la verdadera sublimidad literaria surgida de la magnanimidad se contrapone a la fingida grandeza de un estilo cargado de exuberantes artificios que producen un efecto pueril (*Subl.* 3-7): precisamente la comparación (*Subl.* 7, 1-3) entre falsa sublimidad (plano estético) y falsos bienes (plano ético), entre los que las riquezas, la fama, los honores o el poder, que deslumbran al ser humano con su teatral boato, recuerda mucho a la segunda parte (7-8) de la epístola de Séneca. En ella (7-11), concluida la epifanía del *animus* del *vir bonus*, Séneca exhorta a Lucilio por antífrasis a descubrir la verdadera *facies* de un alma fea incluso bajo el esplendor de las riquezas, los honores y los grandes poderes, cosas todas ellas que nos deslumbran como a los niños los adornos brillantes (plano ético). En consecuencia (12-18), estigmatiza pasajes poéticos de varios autores en los que se elogian las riquezas como único *decus* y *ornamentum* de la vida y, al mismo tiempo, sugiere una correspondencia entre el contenido aberrante de estos versos y su exuberancia formal, ejemplo de *oratio* demasiado ostentosa para ser sublime (plano estético)<sup>41</sup>. En la epístola de Séneca, se manifiestan otros rasgos sublimes en la reacción de los asistentes a la epifanía: del asombro súbito al arrebató extático, de la percepción temerosa de lo sagrado a la oración llena de gratitud inspirada por las palabras del *vates* Virgilio, las cuales, a diferencia de la epístola 41, intervienen no para desencadenar, sino para coronar la experiencia religiosa. El éxtasis de los espectadores

<sup>40</sup> Cfr. Mazzoli 1991, 21; 31-2; 44; 49; 58; 217 n. 9; Armisen Marchetti 1989, 255-6; Solimano 1991, 39-40.

<sup>41</sup> Cfr. Mazzoli 1970, 245.

es un reflejo de la sublimidad del espectáculo<sup>42</sup>, esto es, del *vir bonus*, sublime incluso en los rasgos «somáticos» de su *animus* (no solo es más vívido y radiante, sino incluso más vasto y elevado que cualquier realidad humana). Los versos virgilianos citados aquí por Séneca («¿cómo he de hablarte, doncella? porque no tienes faz/ de mortal, no suena humana tu voz [...] / sé no obstante un encuentro afortunado y alivia nuestra aflicción» [*Aen.* 1, vv. 327-8, 330] son palabras pronunciadas por Eneas en presencia de su madre, Venus, que se le aparece en el bosque bajo el aspecto de una doncella púnica. El héroe es víctima de un doble engaño: al principio, confunde el disfraz de una cazadora con el *habitus* de Artemisa o de una de sus ninfas compañeras, pero esto es cuestionado por su arañera madre; luego, cuando cree el engaño, Venus nuevamente se desdice y se le aparece, fugazmente, con el verdadero disfraz de la diosa. El ambiguo juego de los disfraces divinos del episodio virgiliano se refleja en el texto de Séneca, donde la sugestión de la epifanía depende en gran medida del penetrante ilusionismo: la *facies* del alma sabia es amable pero también venerable, ora suave ora radiante, ora terrible ora indulgente, e incluso en parte humana y en parte divina, igual que la Venus virgiliana. Hallo aquí algunas características del *sapiens* de Séneca que creo he identificado en ciertas metáforas animales que protagoniza: el ambiguo transformismo y el incierto estatuto antropológico, a medio camino entre el cielo y la tierra<sup>43</sup>. Así, incluso por esta vía resulta posible fortalecer la analogía con Atreo. Si, como afirma Schiesaro, «tiranos y poetas engañan o revelan la verdad de manera intermitente»<sup>44</sup>, lo mismo ocurre con el *sapiens*: el disfraz de la virtud, como el de Dios, es, de hecho, condición necesaria para su reconocimiento, pues desvela y protege su visión.

Regresamos a la cita de Virgilio, seleccionada por Séneca para ilustrar la simbiosis perfecta de un contenido moralmente inspirado y un estilo sublime. O mejor, *quasi* perfecto, dado que Eneas-Virgilio no logra percibir, ni mucho menos describir, la *facies* divina, limitándose tan solo a formular un piadoso deseo. Al igual que en la epístola 41, en la 115 (6-7), la epifanía del dios no se realiza con la palabra del poeta, sino con la del filósofo: «¿Quién eres, oh, diosa?» se preguntaba el poeta. «Eres la virtud divina del alma sabia», responde el

<sup>42</sup> El entusiasmo de quien escucha implica la sublimidad de quien habla, y viceversa (*Subl.* 7, 3-4; Michel 1969, 253; Mazzoli 1990, 92).

<sup>43</sup> Cfr. Torre 1995, 360-2; 367-9.

<sup>44</sup> Cfr. Schiesaro 2000, 138.



filósofo quien, a diferencia de Eneas, no se deja engañar por los ropajes de una bella cazadora; ni siquiera por los harapos de un mendigo.

5. Llegamos al pasaje de *De providentia* (5, 10-11) en el que Séneca asume el mito de Faetón en su versión ovidiana como hipotiposis de lo sublime filosófico, igual que el autor anónimo de *Sobre lo sublime* leía el mismo mito en la versión de Eurípides como un símbolo de lo literario (*Subl.* 15, 3-4). Curiosamente, tal y como ellos mismos indican, ni Ovidio ni Eurípides serían magnánimos y, en consecuencia, no serían adecuados para transmitir una ética y una estética sublimes. Sin embargo, a ambos se les reconoce la capacidad de adaptarse ocasionalmente al fervor de la inspiración y a la dignidad del asunto y, excepcionalmente, incluso de alcanzar lo sublime<sup>45</sup>. La paradoja es tanto más intensa cuanto que los versos de Ovidio relativos al episodio de Faetón y a la descripción del palacio del sol son puestos como ejemplo de poesía indecente en la epístola 115. Y, sin embargo, debidamente «enmendados» y «glosados» por el filósofo, se transforman en *De providentia* en un himno a la *virtus* que ensaya un disparatado vuelo hacia el cielo por el placer del vuelo mismo a pesar de que la caída es segura. El trabajo de enmienda y de glosa es contundente, no solo por la censura de las partes inmorales del episodio, sino también por la coloración prometeica que le confieren mediante ciertas estrategias específicas<sup>46</sup>.

Solo si se aplican a la *virtus* y son, por así decir, reescritos por el filósofo, los versos de Ovidio pueden recibir la patente de sublimidad y hacerse acreedores del juicio que el tratado *Sobre lo sublime* reserva a la versión eurípidea del mito de Faetón: «¿No dirías que el alma del escritor sube con Faetón al carro y, al aventurarse con él, se ha puesto alas a la altura de los caballos? No, tales imágenes nunca podrían haberse concebido si su espíritu no hubiera sido arrastrado a esa misma carrera celestial». En la reelaboración que Séneca lleva a cabo, el *sapiens*-Faetón sube más alto de lo que el sol ha tenido el coraje de hacer; de igual manera, el sublime Atreo campa, solitario como un dios, en un cielo sin

<sup>45</sup> Para Séneca y Ovidio, cfr. Mazzoli 1970, 238 y ss.; para *Sobre lo sublime* y Eurípides, cfr. *Subl.* 15, 3-4.

<sup>46</sup> La inserción de la primera respuesta de Faetón («*placet via, escendo: est tanti per ista ire casuro*», en la que el participio de futuro es condena a la vez que estímulo a la loca huida. La inversión del orden de los versos, la distinta atribución de los acentos y una pequeña variante textual: el verso 74 «*Finge datos currus*» («imagina que te doy el carro»), pronunciado originariamente por el sol justo antes de enumerar al hijo los *monstra* del Zodíaco es transformado por Séneca en «*Iunge datos currus*» («engancha el carro que me diste») y, en consecuencia, atribuido a Faetón, exaltado por la propia descripción del Zodíaco («las palabras con las que tratas de disuadirme, me alientan»).

sol y provoca una serie de perturbaciones astrales que preludian el desmoronamiento del universo (*Thy.* vv. 776-768; vv. 784-884; vv. 891-897). Si en *De providentia* (8), justo antes de introducir el mito, Séneca apunta como máximo consuelo de *sapientia* a la capacidad de ofrecerse uno mismo al destino para ser secuestrado junto con el universo («¿De qué nos lamentamos? [...] ¿Qué le es propio a un hombre bueno? Ofrecerse al destino. Es un gran consuelo ser secuestrado junto con el universo»), en el *Tiestes*, el coro, consternado por la catástrofe astral provocada por Atreo, propone una *sententia* análoga: «¡Váyanse los lamentos, aléjese el miedo! Excesiva avidez de vida presenta quien no quiere morir cuando el universo está muriendo» (*Thy.* vv. 882-884). La primera lección, filosófica, se explica con el *exemplum* del sublime Atreo: el primero libera, el segundo anula. Empero, más allá de la antítesis, entre las dos potencias del universo moral de Séneca perdura una identidad desconcertante. Tal identidad se refuerza con base en otra reflexión: el mito de Faetón describe un sabio destinado a caer de los *fastigia* alcanzados, exactamente como todos los poderes de este mundo, si bien este, a diferencia del resto, sabe que puede caer<sup>47</sup>. En todo caso, como ocurre en el pasaje de *De providentia*, Séneca nunca se ve forzado a anular la doble valencia de la imagen de la verticalidad presente en el resto de su obra. Los fragmentos que se refieren a una verticalidad precaria que implica la amenaza de la caída designan los *fastigia* de los poderes de la tierra, mientras que las imágenes de verticalidad «sólida» se reservan para las alturas de la *sapientia*, de la que desplomarse es imposible<sup>48</sup>.

6. Probemos a avanzar una conclusión. El poder del *sapiens* podría definirse, al menos en algunos episodios de la *fabula*, como un poder sublime cuyo verdadero *vates* es el filósofo. Por lo tanto, el *verbum* filosófico, que por momentos es auténtica palabra alada, intermediaria entre el cielo y la tierra, será la única capaz de celebrar las maravillas del *artifex* supremo: Dios<sup>49</sup>. No es casualidad que, como muestra del compromiso literario y científico de las *Naturales Quaestiones*, Séneca asuma como manifestación de lo sublime los versos de un célebre poeta que afirma: «*Tollimus ingentes animos et maxima parvo / Tempore molimur*», para comentar a continuación: «El alma se exalta toda vez que se detiene a observar la grandeza de la obra realizada y piensa cuánto resta

<sup>47</sup> Por todos ellos, citemos a Calígula, quien, en la *Consolatio ad Polybium* (17, 3) se asimila a Faetón: esta alegoría, en clave política y con tintes catastróficos, se ha interpretado como una respuesta original de Séneca a la ideología solar del buen soberano (Degl'Innocenti Pierini 1990, 251-70).

<sup>48</sup> Cfr. Armisen Marchetti 1989, 169-171 y 269-70.

<sup>49</sup> Cfr. Mazzoli 1970, 46 y ss.

para la finalización del proyecto y no cuánto queda de vida»<sup>50</sup>. Para el tema que nos ocupa, resulta sumamente sugerente la hipótesis según la cual este verso procede de un *carmen* de Vagelio dedicado al mito de Faetón, un ejercicio de *aemulatio* parcial del texto de Ovidio<sup>51</sup>. El círculo se cierra: si el poder sublime del *sapiens* le acerca a Dios, la expresión sublime de ese poder, esto es, la palabra del filósofo, posee por sí sola la fuerza demiúrgica y creativa de Dios mismo, hasta el punto de ser capaz de exaltarse en la celebración de las obras del supremo *artifex*. Y, como el dios estoico, la *nimum potens Natura* posee por sí sola una fuerte carga de ambigüedad, siendo a un tiempo poder creativo y destructivo, poder del *cosmos* y poder del *chaos*<sup>52</sup>, de manera que *sapiens* y tirano parecen encarnar estas dos caras, ciertamente opuestas, pero pertenecientes siempre a la misma moneda. Desde el punto de vista estoico, podemos entonces afirmar que el poder, en Séneca, es *adiaforon*, de acuerdo con la mejor tradición de esta escuela, pero el reverso estético de tal *indifferentia* se configura como imagen y percepción de un único e irreversible poder sublime que *trasciende* toda distinción entre belleza y fealdad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARMISEN MARCHETTI, M. (1989). *Sapientiae facies. Étude sur les images de Senèque*. Paris: Les Belles Lettres.
- BELLINCIONI, M. (1984). *Potere ed etica in Seneca*. Brescia: Paideia.
- DEGLI INOCENTI PIERINI, R. (1990). «Caligola come Fetonte». Id. *Tra Ovidio e Seneca*, Bologna: Pàtron, 251-70.
- DONINI, P. L. (1979). «L'eclcticismo impossibile. Seneca e il platonismo medio». Donini, P. L., Gianotti, G. F. (eds.), *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, orazio, Seneca*. Bologna: Pitagora, 149-300.
- GIARDINA, A. (2000). «Storie riflesse: Claudio e Seneca». Parroni, P. (ed.), *Seneca e il suo tempo. Atti Convegno internazionale di Roma-Cassino (11-14 novembre 1998)*. Roma: Salerno Editrice, 59-89.
- GUILLEMIN, A. M. (1954). «Senèque directeur d'ames. III. Les théories littéraires». *Revue des études latines*, 32, 250-74.
- MAZZOLI, G. (1970). *Seneca e la poesia*. Milano: Ceschina.

<sup>50</sup> Sen. Nat. 3, praef. 3.

<sup>51</sup> Cfr. Mazzoli 1970, 48; 258.

<sup>52</sup> Cfr. Mazzoli 1996, 17 y ss.

- MAZZOLI, G. (1990). «Seneca e il sublime». Kennedy, T., Cotta Ramusino, E. (eds.), *Dicibilità del Sublime*. Udine: Campanotto, 89-97.
- (1991) «Seneca e la poesia». Grimal, P. (ed.), *Sénèque et la prose latine: neuf exposés suivis de discussions*. Vandoeuvres-Génève: Entretiens de la Fondation Hardt, 177-87.
- (1996). «Natura vs. uomo nella tragedia di Seneca». Rocca, S. (ed.), *Latina Didaxis XI. L'uomo e la natura. Atti del Congresso (Bogliasco, 30-31 marzo 1996)*. Genova: Pubblicazioni del Darficlet n. 165, 13-30.
- MICHEL, A. (1969). «Rhétorique, tragédie, philosophie: Senèque et le sublime». *Giornale italiano di filologia*, 21, 245-57.
- PICONE, G. (1984). *La fabula e il regno. Studi sul «Thyestes» di Seneca*. Palermo: Palumbo.
- SCHIESARO, A. P. (2000). «Estetica della tirannia». Parroni, P. (ed.), *Seneca e il suo tempo. Atti Convegno internazionale di Roma-Cassino (11-14 novembre 1998)*. Roma: Salerno Editrice, 139-59.
- SOLIMANO, G. (1991) *La prepotenza dell'occhio. Riflessioni sull'opera di Seneca*. Genova: Pubblicazioni del Darficlet, n. 141.
- (1995) «La visione del potere in Seneca». *Il mondo scenico di Plauto e Seneca e i volti del potere. Atti dei Convegni di Bocca di Magra (26-27 ottobre 1992; 10-11 dicembre 1993)*. Genova: Pubblicazioni del Darficlet n. 160, 139-54.
- TIMPANARO, S. (1984). «La tipologia delle citazioni in Seneca: alcune considerazioni». *Giornale italiano di filologia*. n. s. 15, 163-82.
- TORRE, C. (1995). «La concezione senecana del sapiens: le metamorfosi animali». *Maia*, n. s. 47, 349-70.
- (1995). «Il cavallo immagine del sapiens in Seneca». *Maia*, n. s. 47, 371-8.
- TRAINA, A. (1987). *Lo stile «drammatico» del filosofo Seneca*. Bologna: Pàtron.



## EL ANTIGUO ENTRAMADO DE LOS ESCEPTICISMOS\*

Emidio Spinelli

*Università di Roma «La Sapienza»*

### 1. INTRODUCCIÓN (ES DECIR, SOBRE EL COMIENZO ESCÉPTICO)

El estudio introductorio para una recopilación de ensayos dedicados al tema del escepticismo no puede sino enfrentarse al difícil problema del comienzo. Dicho acercamiento es válido, como es obvio, desde un punto de vista histórico o cronológico, pero asume en la actualidad un valor distinto, más amplio. Este hecho puede justificarse incluso a la luz de la exigencia de fijar con claridad una manera específica de rehusar la actitud escéptica, que en el mundo antiguo se revela como algo sumamente ‘plural’, como veremos a continuación, y que por tanto impone la máxima cautela incluso a aquellos que deben saldar cuentas con regresos, recepciones y reelaboraciones propias de los escépticos por venir, extendidos diacrónicamente en el largo periodo de tiempo que se extiende desde sus orígenes hasta la reflexión filosófica contemporánea<sup>1</sup>. Quiero decir: una delimitación precisa del campo de estudio y de las distintas familias escépticas de la Antigüedad puede resultar útil no solo para quienes albergan inquietudes histórico-archivísticas (más o menos confesables), sino incluso para quienes aspiren a desenvolverse con un mayor impulso teórico sin olvidar una adecuada contextualización del propio objeto de estudio, escéptico también a

---

\* Este trabajo fue publicado originalmente en italiano en De Caro, M., Spinelli, E. (ed.) (2007). *Scetticismo. Una vicenda filosofica*. Roma: Carocci, 17-38.

<sup>1</sup> En efecto, no debería olvidarse la muy clara diferencia que subsiste entre el escepticismo antiguo y el moderno, postcartesiano, y el contemporáneo: sobre este aspecto, cfr. entre otros Burnyeat, 1982, 1997; también hallamos importantes indicaciones en Hiley, 1987, 1988; Bett, 1988; Williams, 1988; Barnes 1990a; Glidden, 1990; Mates, 1996. Cfr. también la introducción del trabajo de Annalisa Coliva contenido en este libro [De Caro, M., Spinelli E. 2007. *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Roma: Carocci, 185-209]. Una tendencia (que no puede compartirse) a anular dicha diferencia la encontramos en Fine 2000, 2003. Para algunas observaciones interesantes sobre la posible ‘actualidad’ del pirronismo antiguo, cfr. por ejemplo Naess, 1968; Cavell, 1979; Fogelin, 1994; Lammenranta, 2007. Para un examen crítico de dicha ‘actualidad’, sobre todo en relación con autores contemporáneos (como Odo Marquard, Hans Albert o Richard Rorty), cfr. también Flückiger, 2003.

su manera. He aquí pues el objetivo primordial de esta aportación: reanudar el hilo del plurisecular entramado, encuentro o más bien desencuentro de los escépticos antiguos, abordando al menos los hitos fundamentales que representan algunas figuras de referencia, desde los ‘padres fundadores’ hasta Sexto Empírico, auténtico canasto que recoge las múltiples tradiciones anteriores a él<sup>2</sup>.

El primer nudo que se ha de desatar en el plano de una correcta investigación historiográfica está ligado a la determinación preliminar de lo que se puede y se debe entender por escepticismo. De hecho, solo gracias a esta indispensable operación de definición parece posible especificar de manera coherente y consecuente cuándo situar la primera aparición de esta actitud filosófica (cfr. Sedley, 1983: 9–10). En este sentido, ciertamente no basta con registrar la primera aparición del término técnico *skeptikos*<sup>3</sup>. No se trata de elaborar una suerte de clasificación cronológico-lexical, importa más bien el espectro conceptual y la praxis filosófica que se dejan aprehender como sustrato ineludible de un escepticismo consciente y conscientemente distinto de otras formas de pensamiento.

En consecuencia, a la pregunta del *cuándo* se debe responder con rigor y, añadiría de inmediato, sin abandonarse a generalizaciones fáciles o, peor aún, a la elaboración de catálogos tan amplios como estériles. Soy consciente de que esta última opción podría parecer atractiva —y de hecho se lo pareció incluso a algunos escépticos antiguos, como tendremos ocasión de comprobar inmediatamente—, sobre todo porque el *pedigree* escéptico resultaría por ello sensiblemente enriquecido y dignificado. De hecho, si se asimila ‘débilmente’ la *skepsis* a las muchas, aunque asistemáticas, declaraciones y expresiones de duda o ignorancia formuladas tanto por poetas como por filósofos en los albores de la tradición cultural, la historia del escepticismo —del antiguo, aunque quizá podríamos decir del escepticismo *tout court* como categoría filosófica— se poblaría de numerosas figuras a las que habría que atribuir el título honorífico de ‘precursores’. En definitiva, se podrían traer a colación —como de hecho

---

<sup>2</sup> La exposición que sigue retoma y reelabora significativamente muchas de las ideas ya expuestas en Spinelli, 2005: cap. I, al que me remito para indicaciones ulteriores más concretas en relación con otra bibliografía secundaria oportuna y relevante.

<sup>3</sup> Con tal acepción, el término se aprecia a partir del siglo I a. C. en un texto de Filón de Alejandría (*Quaest. Gen.* III, 33). Cfr. también Sedley 1983: 20–3 en relación con el término *skeptikos*, acerca de cuya primera aparición y de su significado y diversas fuentes cfr. también Janáček 1979; Striker 1980: 54, n.1; Decleva Caizzi 1992: 296–306, con ulterior bibliografía al respecto.

hicieron algunas fuentes antiguas, afectadas por pronunciamentos aislados y pesimistas sobre la debilidad de nuestras capacidades gnoseológicas o sobre los límites infranqueables de nuestra condición mortal y, por ello mismo, ‘efímera’— los ilustres nombres de Homero o de los siete sabios; de Arquíloco o de Eurípides; de Jenófanes, de Parménides o de Zenón de Elea; de Heráclito o de Empédocles; de Hipócrates o de Demócrito, por no decir de Sócrates o del mismo Platón<sup>4</sup>, sin pretender excluir, naturalmente, a sofistas como Protágoras<sup>5</sup> o Gorgias.

Ahora bien, aceptar tal hipótesis interpretativa significaría debilitar, hasta el punto de disolverla, la especificidad de esa corriente filosófica, que no alcanzó —o, mejor dicho, no quiso alcanzar— la estructura fija de una escuela o *hairesis*, pero que representa un movimiento, una corriente de pensamiento o *agoge* a la que pueden atribuirse al menos dos notas distintivas:

- a) la convicción de que el verdadero escéptico persevera sin descanso en la investigación a la vez que permanece en la aporía, hábito este que llega casi a caracterizarse como un auténtico fin o *telos* propio en sentido fuerte;
- b) la capacidad de soportar esta actitud de interminable apertura mental mediante una recopilación sistemática o, si es preciso, la oportuna invención de argumentos dirigidos a mostrar la imposibilidad y/o la falta de fundamento de cualquier pretensión cognoscitiva plasmada en dogmas.

Si tenemos en cuenta estos dos aspectos, entonces podemos concretar un campo cronológico y conceptual más preciso en el que dicha actitud se impuso y consolidó. Me refiero al debate epistemológico y ético iniciado entre los siglos IV y III a. C. por las reflexiones de Pirrón (360–270 a. C.), por una parte, y de Arcesilao (315–240 a. C.), por otra<sup>6</sup>. Reclamar la *auctoritas* no de uno, sino de dos ‘padres fundadores’ impone inmediatamente la necesidad de lidiar con

<sup>4</sup> Pueden observarse un conjunto de textos en los que se proponen dichas genealogías, probablemente en la estela de las sugerencias escéptico-académicas, por ejemplo, en: Diógenes Laercio, *Vidas de Filósofos*, IX, 71–3; Cicerón, *Varrón*, 43–5; Cicerón, *Lucullus*, 13–5 y 72–6; Plutarco, *Adversus Colotem* 1121f–1122a. Sobre esta cuestión, cfr. además Brittain, Palmer 2001.

<sup>5</sup> El posible papel de precursor atribuible a Protágoras (que también se ha comparado, entre otros, con Pirrón: cfr. tt. *Pyrrho* 23–7 Decleva Caizzi): merecería un examen separado. Sobre el mismo, me remito a Decleva Caizzi 1990; Rossetti 1990; algunas sugerencias, también en Harte, Lane 1999.

<sup>6</sup> Para los textos atribuibles a estos dos autores, cfr. respectivamente, Decleva Caizzi 1981 y Mette 1984.



la existencia de al menos dos formas distintas de escepticismo (uno ‘pirrónico’, o mejor ‘neopirrónico’ y otro ‘académico’), que a menudo se presentan abiertamente como rivales, marcadas por una historia y por una evolución interna que no es en absoluto lineal, como ya muestran de forma consciente algunas fuentes antiguas<sup>7</sup>.

## 2. ¿EN EL PRINCIPIO ERA PIRRÓN?

Para comprender la profundidad de la fisionomía de los escepticismos antiguos es necesario comenzar por Pirrón. Su figura, junto a la difícil determinación de los puntos de referencia más importantes de su formación filosófica (desde Bryson o Anaxarco hasta los hipotéticos, aunque difícilmente demostrables, influjos orientales) y la dificultad real derivada del hecho de que él, como Sócrates, no dejó nada escrito, suscita una cuestión previa. Y aunque pueda parecer paradójico, tal cuestión condiciona todo el análisis de la historia posterior de la vertiente pirrónica del escepticismo antiguo: ¿fue Pirrón un auténtico pirrónico?

A la luz de las más recientes y acreditadas investigaciones críticas, la respuesta parece ser claramente negativa<sup>8</sup>. La postura de Pirrón, tal y como parece emerger de los distintos testimonios antiguos, no parece interesada en perseguir sin descanso la verdad, sino en el sólido convencimiento de no poder decir nada definitivo sobre la realidad. En este sentido se revela decisivo el testimonio de Aristocles, que merece la pena leerse en su totalidad:

Es necesario en primer término indagar en nuestro conocimiento: si por naturaleza no conocemos nada, resulta superfluo indagar en el resto. Inclu-

---

<sup>7</sup> Cfr. al respecto un texto célebre de las *Noches Áticas* de Aulo Gelio (XI 5, 6): *Vetus autem quaestio et a multis scriptoribus Graecis tractata, an quid et quantum Pyrronios et Academicos philosophos intersit*. Para el debate entre los intérpretes contemporáneos, cfr. sobre todo los siguientes trabajos: Graeser 1978; Striker 1981 y 2001; Decleva Caizzi 1986; Ioppolo 1994.

<sup>8</sup> Además de Decleva Caizzi 1981 y 1996, cfr. en este mismo sentido Reale 1981; Long, Sedley 1987, en concreto, vol. I, pp. 16-8; Hankinson 1995: 59-64; Bett 2000, especialmente cap. I; Bailey 2002, especialmente cap. 2.2. El matiz dogmático del pensamiento de Pirrón se halla también en otros testimonios de carácter marcadamente ético: cfr. a título de ejemplo, un célebre y discutido fragmento tomado de los *Indalmoi* de Timón (= t. *Pyrrho* 62 Decleva Caizzi). Sobre este importante testimonio, aunque llegando a conclusiones distintas y ofreciendo subsiguientes indicaciones bibliográficas, vuelve Svavarsson 2002, quien presenta asimismo una nueva, interesante y tendencialmente ‘subjettivista’ relectura global de la postura de Pirrón, en Svavarsson 2004.

so entre los antiguos hubo algunos que afirmaron esto, a los que respondió Aristóteles. Particular fuerza en declarar esto tuvo también Pirrón, quien sin embargo no dejó nada escrito; pero su discípulo Timón afirma que quien pretenda ser feliz debe observar estas tres cosas: en primer lugar, cómo son las cosas por naturaleza; en segundo lugar, cuál ha de ser nuestra disposición hacia ellas; por último, qué resultará de ellas, comportándose de esta manera. Él dice que Pirrón muestra que las cosas carecen de diferencias, de estabilidad, son indistintas. Por ello, ni nuestras sensaciones ni nuestras opiniones son verdaderas o falsas. En consecuencia, no conviene fiarse de ellas, sino permanecer sin opiniones, sin inclinaciones, sin sobresaltos, diciendo sobre cada cosa: «no es más que eso», o bien «y es y no es», o «ni es, ni no es». Para aquellos que se encuentren en esta disposición, Timón dice que llegará primero la afasia, luego la imperturbabilidad<sup>9</sup>.

Sin entrar en los detalles de este concentradísimo informe, se impone una conclusión: Pirrón parece pronunciarse de forma dogmática acerca de la naturaleza de las cosas, etiquetadas negativamente, pues «carecen de diferencias, de estabilidad, son indistintas». Precisamente, la tesis de una radical e intrínseca indeterminación de las cosas o *pragmata*, la cual condiciona nuestra disposición dejándonos «sin opiniones, sin inclinaciones, sin sobresaltos» y que consigue «primero la afasia, luego la imperturbabilidad», induce a pensar no en un Pirrón escéptico, partidario de una especie de «metafísica negativa o indiferentista» que no se complace con la afirmación dubitativa (¿socrática?) acerca de la imposibilidad de conocer, sino en alguien que tiende más bien a declarar sin vacilación alguna que nada puede conocerse (cfr. Decleva Caizzi 1986, p. 177). Más allá de cualquier debate, que podría alimentarse en una lectura distinta de testimonios en sentido ‘fenoménico’, ‘ético-práctico’ o ‘pragmático’, considero que, como confirmación indirecta de esta interpretación dogmática de Pirrón, puede observarse que, durante mucho tiempo y, en cualquier caso, hasta el siglo I a. C., la etiqueta doxográfica de «pirrónico» no asumió ningún valor escéptico<sup>10</sup>. Sin embargo, todavía podría objetarse que muchos de los episodios y algunas de las opiniones, o *doxai*, que constituyen el armazón de la biografía de Diógenes

<sup>9</sup> Cfr. Aristocles, *ap. Eusebio, Praeparatio evangelica* XIV, 18, 1-4 (= f. 4 Chiesara = t. *Pyrro* 53 Decleva Caizzi, de quien tomo la traducción); sobre el fragmento cfr. también Chiesara 2001, especialmente pp. 20-1 y 86-109, con discusión de la bibliografía precedente.

<sup>10</sup> A este respecto, cfr. sobre todo el testimonio de Cicerón en *De oratore* III, 17, 62 (= t. *Pyrro* 69 Decleva Caizzi).

Laercio dedicada a Pirrón, nos lo muestran dispuesto a negar fuerza y valor absoluto a conceptos fundamentales como bien o mal, dado que

... parece haber cultivado la más noble filosofía, introduciendo el concepto de la incomprendibilidad y de la suspensión del juicio, como declara Ascanio de Abdera: decía que nada es bello o feo, ni justo o injusto; y de igual manera, que en todas las cosas nada es de verdad, y que los hombres actúan en todo por convención y costumbre; ninguna cosa es más esto que aquello<sup>11</sup>.

Por lo tanto, al menos sobre este plano, sería necesario reconocerle la «patente» de escéptico hasta el punto de justificar también la conocida acusación de inactividad o *apraxia* implícitamente encubierta en ciertos comportamientos que se le atribuyen por la tradición anecdótica<sup>12</sup>. Más allá de cualquier objeción fáctica verificable en otras líneas doxográficas que no prejuzgan hostilmente la figura y la actividad filosófica de Pirrón, ciertamente ‘extraña’ o inclasificable<sup>13</sup>, incluso en estos casos puede aducirse como testimonio indirecto su inclusión, junto a otros autores poco conocidos o más bien ‘heterodoxos’ respecto a sus escuelas de origen, en el grupo de los ‘moralistas’<sup>14</sup>.

Para reiterar la necesidad de responder negativamente a la cuestión inicial —solo aparentemente paradójica— del pirronismo de Pirrón, se puede citar el juicio, tajante aunque aceptable, de Jacques Brunschwig: «Pirrón no fue el primer pirrónico. El primer pirrónico fue Timón, el más famoso de los discípulos inmediatos de Pirrón»<sup>15</sup>. Por lo tanto, es probable que sea a Timón (c. 320–230 a. C.), ‘profeta’ interesado de la palabra pirrónica, a quien deban reconducirse ciertos criterios interpretativos tendentes a elogiar en el maestro el máximo

<sup>11</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de Filósofos* IX, 61 (= t. *Pyrrho* 1 A Decleva Caizzi).

<sup>12</sup> Cfr. sobre todo, las anécdotas que nos transmite Diógenes Laercio, *Vidas de Filósofos* IX, 62–4 (= tt. 6 y 10 Decleva Caizzi; la fuente es Antígono de Caristo = f. 3 y 2 A Dorandi). La acusación de *apraxia* y las respuestas dadas por ambas vertientes del escepticismo antiguo son todavía hoy temas de gran interés teórico. Para una primera aproximación al debate planteado al respecto entre los estudiosos, remito al trabajo de Spinelli 2005, cap. VI y a las indicaciones bibliográficas dadas en Spinelli 2006: 14–5, n. 1; cfr. además Grgic 2006 y Machuca 2006.

<sup>13</sup> Tras este intento de defender la figura de Pirrón de la ‘mala imagen’ generada en torno a él (la expresión es de Rescher 1980: 214, n. 1), se encuentra seguramente Enesidemo, al que Diógenes Laercio cita explícitamente, D. L. *Vidas de Filósofos* IX, 62 (= t. *Pyrrho* 7 Decleva Caizzi). En general, sobre el rico anecdótico de Pirrón, cfr. últimamente Bett 2000, especialmente cap. 2.

<sup>14</sup> De nuevo, es Cicerón quien nos proporciona a este respecto un cuadro claro y aparentemente inequívoco: cfr. sobre todo Cicerón, *Lucullus* 130 (= t. *Pyrrho* 69 A Decleva Caizzi).

<sup>15</sup> Cfr. Brunschwig 1999: 247, que aprovecha sobre todo las conclusiones ya obtenidas en Brunschwig 1994.

grado de la *sophia*, entendida quizá con una función conscientemente antiso-crática, en el sentido de una exasperada negación de cualquier acceso cognos-citivamente fundado a la verdadera realidad de las cosas<sup>16</sup>.

### 3. EN EL CORAZÓN DE LA ACADEMIA ESCÉPTICA (Y MÁS ALLÁ)

Si abordamos la vertiente académica del escepticismo antiguo, resulta ne-cesario recordar que no ha faltado quien, ya entre los autores de la época, ha tratado incluso de transformar a Pirrón en el punto de referencia más claro o incluso en la fuente principal de la actitud escéptica de Arcesilao. Las dos figuras arquetípicas con las que hemos comenzado no solo se harían perfectamente conmensurables, sino que incluso se colocarían en una relación de dependen-cia jerárquica para aprovechar al máximo las supuestas raíces pirrónicas de la filosofía escéptica *tout court*<sup>17</sup>. Gracias a una reutilización sutilmente irónica de la conocida imagen homérica de la Quimera, Arcesilao se convertiría en una especie de monstruo: por delante, Platón; en medio, Diodoro; pero detrás, Pi-rrón. Sin entrar aquí en un examen detallado, es evidente que pueden y deben albergarse dudas razonables sobre esta representación, en vista de que deriva de fuentes probablemente hostiles a Arcesilao (como Timón o Aristón de Quíos) o mucho más tardías<sup>18</sup>.

En cambio, si queremos enfilear de forma correcta la investigación sobre la naturaleza y el alcance del escepticismo académico, debemos dirigir nuestra atención a otras fuentes menos prejuiciosas y capaces de hacernos captar las di-ferencias de enfoque, de *background* filosófico, incluso de sensibilidad teorética, entre Pirrón y Arcesilao. En este sentido, se revela de fundamental importancia un testimonio de Cicerón:

---

<sup>16</sup> Debemos a Sexto Empírico la descripción de Timón como *prophetes* de la palabra pirrónica: cfr. *Adversus Mathematicos* I, 53; sobre esta cuestión, las conclusiones de Decleva Caizzi 1986 resultan siempre útiles. Cfr. también Hankinson 1995: 69-73.

<sup>17</sup> La tesis de un Arcesilao «protopirroniano» viene siendo propuesta de nuevo con la máxima cau-tela, aunque de manera no suficientemente convincente, por Schofield 1999: 324-5.

<sup>18</sup> Cfr. respectivamente Numenio (fr. 25, 19-25 Des Places), Sexto Empírico (*Esbozos pirrónicos* I 234), Agustín (especialmente *Contra los Académicos* III, XVII, 38, sobre el que ofrecen interesantes indica-ciones, entre otros, Ferretti 1990 y últimamente las útiles consideraciones introductorias de G. Catapano en Agustín 2005). Sus declaraciones son muy maliciosas para explotar la imagen polimorfa de la Quimera para dar crédito a la fábula de un supuesto esoterismo de Arcesilao, ligado en cualquier caso a una raíz genuinamente platónica.

En primer lugar, Arcesilao, alumno de Polemón, extrajo la convicción a partir de los escritos de Platón y de los diálogos de Sócrates de que nada puede ser aprehendido con seguridad a través de los sentidos o de la inteligencia. Se dice que este filósofo, hablando de manera extraordinariamente agradable, rechazó cualquier criterio de la inteligencia o de los sentidos y estableció el método (por más que fuera propiamente socrático) de no revelar su pensamiento, sino, por el contrario, de refutar las opiniones expresadas por cualquiera de sus interlocutores (Cic. *de Orat.* 3.17.67).

Este fragmento nos conduce por el buen camino: para entender a Arcesilao y su filosofía es necesario establecer una continuidad, sin rupturas en el método, con Sócrates<sup>19</sup> en primer lugar y, después, obviamente con Platón, interpretado fundamentalmente a la luz de esa suerte de eslogan que supone «discutir en un sentido y en el contrario». Para Arcesilao, esta fue la verdadera esencia de todo pensamiento expresada de manera inmediata por la actividad de Sócrates y claramente atestiguada a nivel literario sobre todo por el carácter inconcluso o aporético de los diálogos tempranos de Platón, así como de algunos de sus escritos más tardíos, entre los que destaca el *Teeteto*. El estudio atento de estas obras y una natural habilidad dialéctica en el examen de las cuestiones desde puntos de vista contrapuestos contribuyeron a reforzar la convicción de Arcesilao según la cual ni el testimonio de los sentidos, ni el uso de la razón nos permiten conocer la verdadera naturaleza de las cosas. Se trata de una conclusión que sostiene no haber descubierto él y cuyas huellas pueden rastrearse, como he mencionado desde el principio, en pensadores anteriores incluso a Sócrates y Platón (presocráticos y no presocráticos, entre los que se hallan Parménides, Jenófanes, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, Metrodoro de Quios, Estilpón, Diodoro Crónos, Alexino o los cirenaicos)<sup>20</sup>.

Aun si nace de la voluntad de alcanzar la verdad, la actitud filosófica de Arcesilao choca con la fuerza (o *isostheneia*) equivalente de las tesis opuestas acerca de un mismo tema y no puede sino concluir en una suspensión generalizada del asentimiento mismo (en el llamado *peri panton epechein*)<sup>21</sup>. Un texto ciceroniano resume bien las líneas maestras de esta posición:

<sup>19</sup> A modo de ejemplo, uno podría recordar la afirmación socrática que nos transmite Platón, *Apología* 38a. Sobre la presencia y la utilización de Sócrates en la tradición escéptica, cfr. al menos Shields 1994; Ioppolo 1995; Glucker 1997; Opsomer 1998, especialmente cap. 3; Warren 2002; Cooper 2004, especialmente cap. 4.

<sup>20</sup> Cfr. *supra*, n. 4.

<sup>21</sup> Cfr. también Diógenes Laercio, *Vidas de Filósofos* IV, 28, sobre la que, no obstante, cfr. Long 1986: 444-5.

Por lo tanto, Arcesilao declaraba que no hay nada que se pueda saber, ni siquiera lo que Sócrates había admitido: el saber de no saber nada. En este sentido, todas las cosas le parecían ocultas en la oscuridad; asimismo, pensaba que no hay nada que se pueda discernir o entender. Por estas razones, según él, es necesario que nadie declare, afirme o apruebe nada con su asentimiento, y que todos refrenen y mantengan controlada su temeridad, pues la temeridad es enorme cuando se presta asentimiento a una cosa falsa o desconocida; y no hay nada más vergonzoso que anteponer el asentimiento y la aprobación al conocimiento y a la percepción. En la práctica, Arcesilao era coherente con su teoría: de este modo, discutiendo las opiniones de todos, desviaba a la mayoría de ellos de las suyas con el fin de que, al encontrar razones del mismo peso para un argumento y su contrario, todas las partes suspendieran el juicio de una manera más sencilla (Cic. *Varrón*, 45).

Por lo tanto, las raíces de las reflexiones filosóficas de Arcesilao fueron tesis genuinamente socráticas (sobre todo, la negativa de conceder al sabio la posibilidad de opinar) y una considerable fidelidad a un aspecto fundamental de la filosofía de Platón: la insistencia en el carácter limitado de las capacidades cognoscitivas del hombre. En este contexto, se comprenden y deben ser interpretados *incluso* los ataques, ya evidentes en el pasaje que se acaba de citar, que Arcesilao lanza contra la pretensión de otras escuelas rivales de poder alcanzar un conocimiento cierto y absoluto, confiando además de modo primordial en el testimonio de los sentidos. Así, al apuntar al criterio de verdad localizado por los estoicos en la representación aprehensiva y en la sólida comprensión que esta produce, adoptó una forma de polémica *ad hominem*, esto es, capaz de aprovechar como punto de partida las tesis que sostenían sus adversarios<sup>22</sup>. En un primer momento, aceptó el dogma estoico que afirmaba que el sabio nunca emite opiniones, en el sentido de que nunca concede su asentimiento a una representación falsa. Identificó, pues, una serie de ejemplos (desde gemelos a huevos, pasando por monedas con una misma acuñación, para llegar a las ilusiones o a las alucinaciones que se producen durante el sueño o en estados de locura), que mostraban la imposibilidad de distinguir entre representaciones verdaderas y falsas. Siendo así, el verdadero sabio (incluso el estoico), si no quiere ser vícti-

---

<sup>22</sup> Para un eficaz y definitivo redimensionamiento de la lectura exclusivamente antiestoica del pensamiento de Arcesilao, me remito a Ioppolo 1986. Sobre su estela, cfr. también Hankinson 1995, especialmente cap.V.

ma de las opiniones, debe evitar conceder su asentimiento a *toda* representación y, en consecuencia, debe suspender el juicio de manera incondicionada.

Este cerrado y controvertido argumento de Arcesilao se despliega por medio de una serie de pasajes articulados de la siguiente manera:

Justo contra estas afirmaciones de los estoicos polemiza Arcesilao, mostrando que la comprensión no es en absoluto un criterio intermedio entre ciencia y opinión. De hecho, lo que los estoicos llaman ‘aprehensión’ o ‘asentimiento mediante la representación aprehensiva’, o bien se da en el sabio o en el necio. Si se da en el sabio, es ciencia; si en el necio, opinión, y al margen de estas dos cosas no se aprehende nada más que un nombre. (154) En realidad, la aprehensión, si se identifica con el asentimiento de la representación, no posee consistencia, en primer lugar porque el asentimiento no nace en relación con la representación, sino con la razón (los distintos tipos de asentimiento se refieren a juicios); en segundo lugar porque no se da ninguna representación verdadera tal que no pueda devenir falsa, como se demuestra mediante muchos y variados ejemplos. (155) Pero, si no hay representación aprehensiva, no habrá tampoco aprehensión, dado que esta se definía como un asentimiento a la representación aprehensiva. Y no habiendo aprehensión, todas las cosas serán incomprensibles. Y si todas las cosas son incomprensibles, se seguirá que, incluso para los estoicos, el sabio suspenderá el juicio. (*Adversus Mathematicos* VII 153-5).

Sin embargo, los estoicos contraargumentaban que si no existe ningún criterio de verdad, si no puede comprenderse nada y es necesario resignarse a la *epoche*, entonces el sabio descrito por Arcesilao no tendrá ningún punto de referencia para la acción y estará abocado a la total inactividad o *apraxia*. Para superar estas objeciones y huir de esta acusación, Arcesilao propuso una teoría moral propia. El modelo de comportamiento a seguir es aquel que de forma natural (*physikos*) nos encamina hacia el bien como aquello que nos es propio, como lo *oikeion*; para ponerlo en acción basta según Arcesilao el vínculo ‘mecánico’, casi automático, entre la representación de un objeto que se revela como apropiado y el correspondiente impulso, sin necesidad de recurrir al asentimiento requerido por los estoicos<sup>23</sup>. La acción que se realiza de esta manera

---

<sup>23</sup> Sobre la inutilidad del asentimiento para la realización de la acción insiste especialmente un pasaje de Plutarco (*Adversus Colotem* 1128a-d; cfr. también Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII, 158), correctamente reconducido a Arcesilao por Ioppolo 1986: 134-46 y últimamente Ioppolo 2000, donde se abordan y se discuten incluso posiciones distintas al respecto. Sobre la teoría de la acción en Arcesilao, ha vuelto últimamente Trabattoni 2005, que insiste concretamente en su ‘deuda’ con la posición platónica.

será recta y la única que tras ser completada puede explicarse racionalmente, es decir, de acuerdo con el criterio de lo razonable o *eulogon*, que constituye su justificación *post factum*.

El giro escéptico impreso en la historia de la Academia de Arcesialo no se agota con él. Después de su escolarado, y en todo caso *también* con una función antiestoica, es Carnéades (214–129 a. C.) la personalidad que en mayor medida se afana en una polémica no exenta de afirmaciones *in propria persona*, aunque ‘parasitaria’ sobre todo con respecto a las conclusiones de Crisipo<sup>24</sup>. Tomando como punto de partida las doctrinas de filósofos rivales, en particular estoicos, aunque no exclusivamente, Carnéades elaboró un impresionante conjunto de argumentos contra todos los aspectos de la llamada filosofía dogmática<sup>25</sup>. Sin embargo, fue sobre todo en el plano epistemológico donde se afanó en mayor medida, concentrando su ataque en la teoría del conocimiento de los estoicos y, en particular, contra su supuesto criterio de verdad. Por medio del recurso a refinadas objeciones, puso en tela de juicio no solo la fiabilidad cognoscitiva de los sentidos, sino sobre todo la posibilidad misma de identificar de manera cierta representaciones comprensivas y, en consecuencia, la pretensión estoica de fundar sobre estas últimas el funcionamiento de la razón. Como nos informa Sexto Empírico:

(164) por otra parte, dado que no hay ninguna representación verdadera tal que no pueda devenir falsa, sino que para toda representación aparentemente verdadera es posible encontrar una idéntica falsa, el criterio consistirá en una representación que contenga a la vez lo verdadero y lo falso. Pero la representación que tiene en común estas dos características no es aprehensible y, en consecuencia, no será tampoco criterio. (165) Y no habiendo ninguna

<sup>24</sup> Al respecto, resulta muy explícita la declaración que le atribuye Diógenes Laercio (*Vidas de Filósofos* IV, 62): «Leyó con mucho cuidado las obras de los estoicos y, en particular, las de Crisipo, de hecho contradujo sus tesis tan justamente y logró tanto éxito, que solía decir: yo no sería nadie si no hubiese existido Crisipo». Una vez más, me parece útil remitir a la reconstrucción de conjunto ofrecida por Ioppolo 1986, especialmente cap.VIII. Para la recopilación de los testimonios cfr. Mette 1985: 53-141.

<sup>25</sup> En efecto, por las fuentes sabemos que atacó aspectos esenciales de la física estoica, concentrándose en particular en algunas de sus posturas teológicas como por ejemplo: el peso y la función de la providencia divina, el uso y el ámbito de aplicación de la adivinación, las presuntas demostraciones silogísticas de la existencia de los dioses o la visión fatalista del universo. Sobre este último aspecto, Cicerón le atribuye —no sabemos si sostenida *in propria persona* o formulada solo dialécticamente— una postura que va más allá de las soluciones propuestas tanto por Crisipo como por Epicuro. Se funda en la tesis según la cual la causa de nuestros actos libres no se halla fuera de nosotros, sino dentro, y coincide con nuestra voluntad, sin sujeción a las constricciones del destino (cfr. Cicerón, *De fato* 24–5).



representación que esté en disposición de juzgar, tampoco podrá ser criterio la razón, ya que esta última deriva de las representaciones. Y es natural que sea así, porque el objeto juzgado debe primero aparecer a la razón, pero nada puede aparecer donde se prescinde de la irracional sensación. Por lo tanto, ni la irracional sensación ni la razón son criterio (*Adversus Mathematicos* VII 164-5).

Resulta evidente el carácter dialéctico, antiestoico y *ad hominem* de esta argumentación de Carnéades, quien, sin embargo, no llegó a asumir la radicalidad de la propuesta de Arcesilao. De hecho, comparado con este último, Carnéades no aceptó la tesis de una suspensión generalizada del juicio; por el contrario, admitió la posibilidad de que, al menos de manera ocasional, el sabio otorgara su asentimiento y formulara opiniones<sup>26</sup>. Sin embargo, es necesario clarificar bien el mecanismo de este asentimiento al objeto de evitar transformar a Carnéades en un pensador dogmático. Desde luego, rechazó que se pudiera otorgar el asentimiento a algo verdadero, aceptando en su lugar que pudiera *seguirse* aquello que se presentaba a nuestro juicio como *pithanon*, esto es, según el doble matiz semántico que presenta el término, como ‘probable’ y ‘persuasivo’. Especificando mejor esta tesis y preocupándose en particular del aspecto subjetivo de los mecanismos cognoscitivos, Carnéades llegó a formular una escala progresiva real de representaciones, distinguiéndolas en: i) persuasivas; ii) persuasivas y no contradichas; y iii) persuasivas, no contradichas y bien examinadas, capaces más que las anteriores no de *ser*, sino de *parecer* verdaderas. Sin conceder valor absoluto a nuestras capacidades cognoscitivas, Carnéades subrayó la necesidad de indagar con cuidado, sin precipitación y utilizando todo el tiempo disponible cada aspecto de la realidad externa<sup>27</sup>.

En su opinión, solo poniendo en práctica este cuidadoso método era posible evitar cualquier parálisis de nuestras acciones. Haciendo uso de las representaciones máximamente persuasivas, prestándoles nuestro asentimiento y creyendo en su poder de convicción podía establecerse un punto de referencia o más precisamente un criterio en virtud del cual regular el comportamiento propio en cualquier ocasión. De esta manera se hacía posible tomar decisiones adecuadas ante cualquier situación, incluso la más extrema, y adaptarse a las

<sup>26</sup> Cfr. por ejemplo Cicerón, *Lucullus* 67; en el mismo sentido cfr. también la segunda de las posiciones escépticas mencionadas en *Lucullus* 32, abordada por un pasaje de Numenio (fr. 26, 105-11 *Des Places*).

<sup>27</sup> Sobre este último aspecto cfr. en concreto Ioppolo 1986: 206-7.

circunstancias mediante acciones para nada casuales, sino dictadas por la capacidad de reflexionar y confrontar los datos presentes en el momento actual con aquellos ya manifestados en el pasado, en un complejo entramado de consideraciones que se extendían de la gnoseología a la ética<sup>28</sup>.

La posición de conjunto de Carnéades, debido también al hecho de no haberse puesto nunca por escrito, se prestaba a ser interpretada de distintas maneras. De hecho, es lo que ocurrió entre sus inmediatos sucesores, lo cuales se dividieron en dos ‘partidos’ distintos. Uno, dirigido por Clitómaco (187-110 a. C.)<sup>29</sup>, presentaba a Carnéades como el campeón de un escepticismo radical empeñado únicamente en una batalla dialéctica con sus rivales estoicos. El otro, ligado a la figura de Metrodoro de Estratonicea (nacido hacia el 160 a. C.), estaba en cambio dispuesto a reconocer una vertiente por así decir positiva a la filosofía de Carnéades y, en consecuencia, a mitigar las conclusiones escépticas<sup>30</sup>. De especial interés, pero muy difícil de interpretar por el estado de los testimonios que a él se refieren, resulta finalmente Filón de Larisa (154-83 a. C.), quien, para bien o para mal, parecería representar un nuevo punto de inflexión en la historia de la Academia escéptica<sup>31</sup>. De hecho, es probable que precisamente con Filón se realizara una profunda revisión de las posiciones escéptico-académicas; él no aceptaba ya la tesis radical de una completa incompreensión de las cosas, dado que «por su parte, las cosas son incomprendibles en cuanto al criterio estoico —es decir, a la representación inteligible— pero comprensibles en cuanto a la naturaleza de las cosas mismas» (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I, 235).

---

<sup>28</sup> Para reiterar la voluntad de Carnéades de evitar cualquier paralización de la acción, me parece oportuno señalar, entre las distintas remisiones textuales, al menos algunos pasajes de Cicerón (*Lucullus* 104 e 31) y de Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos* VII, 166-75).

<sup>29</sup> Para los testimonios que se refieren a él cfr. Mette 1985: 142-8.

<sup>30</sup> Cfr. sobre todo Cicerón, *Lucullus* 78. También parece interesante la postura expresada por Catulo (ivi, 148), sobre la que cfr. el reciente debate entre Mansfeld 1997 y Lévy 1999. En general, sobre las figuras de algunos académicos llamados ‘menores’ (Lácides, Cármadas, y más exactamente Metrodoro) cfr. últimamente Lévy 2005.

<sup>31</sup> Para la recopilación de los testimonios cfr. Mette 1986-87: 9-24, así como últimamente Brittain 2001, cuya reconstrucción no está sin embargo exenta de críticas, sobre todo en lo que se refiere a la existencia y a la consistencia de la que, forzando la interpretación de los textos, identifica como tercera fase en el desarrollo del pensamiento de Filón: al respecto cfr. las reseñas de Tarrant 2002, Ioppolo 2004 y Glucker 2004.

Este progresivo «debilitamiento» de las posiciones escépticas adoptado por la Academia dio lugar no solo a la reacción dogmática de Antíoco de Ascalón<sup>32</sup>, sino incluso al intento de proponer una nueva forma de escepticismo, el pirrónico, capaz de reinterpretar de manera mucho más radical tanto el sentido de la investigación filosófica como la panorámica completa de la historia del pensamiento precedente.

#### 4. EL RENACIMIENTO PIRRÓNICO: ENTRE ENESIDEMO Y AGRIPA

Tras la desaparición de Timón, no podemos saber con certeza si la posición de Pirrón fue retomada o presentó desarrollo alguno: carecemos de apoyo textual confiable y seguro para poder reconstruir los hechos. Sin embargo, de acuerdo con el testimonio de Menodoto —un conocido médico empírico que vivió en torno a la mitad del siglo II d. C.— no habría existido continuidad en la tradición pirrónica, dado que Timón «no tuvo ningún sucesor, y la dirección (*agoge*) se interrumpió hasta que Tolomeo de Cirene la restableció» (Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* IX, 115). Trayendo a colación el nombre de Tolomeo, Menodoto trataba de vincular la recuperación del pirronismo con el

---

<sup>32</sup> En general, sobre la figura de Antíoco, más allá de la recopilación de testimonios de Mette, 1986-87: 25-63 y el minucioso trabajo de Glucker 1978, me limito a remitir al equilibrado tratamiento de Barnes, 1989; algunas ideas útiles para la reflexión pueden verse también en Görler 1994: 938-80. Después de Antíoco, en la vertiente académico-escéptica, habría asimismo que recordar, distanciado en el tiempo y con tomas de posición seguramente originales, otras figuras como por ejemplo: a) el anónimo comentarista del *Téeteto* de Platón, cuya posición plantea problemas no insignificantes en relación tanto a la posición cronológica como a la valoración de la fase escéptica de la historia de la Academia y a la diferencia conceptual que esta parece mostrar respecto a la actitud pirrónica (para una primera aproximación al respecto remito a Bonazzi 2003b); b) Plutarco (c. 46-120 d. C.) de quien si embargo hemos conservado poco más que simples títulos o escuetas tomas de posición hacia una forma no radical de escepticismo identificada con la necesidad de la máxima precaución y con la ausencia de toda prisa en la formulación de juicios definitivos sobre ciertos aspectos de la realidad, sobre el trasfondo de un antiempirismo preocupado por no reconocer a las sensaciones una validez cognoscitiva vinculante (cfr. a propósito, Bonazzi 2004 y 2005, a pesar de algunas matizaciones ofrecidas por Opsomer 2005); además, sobre todo c) Favorino (ss. I-II d. C.), quien, además de retomar algunos elementos de la tesis probabilística de Carnéades y del falibilismo de Filón, trata de recuperar la negativa pirrónica de realizar afirmaciones seguras o definitivas sobre la realidad de las cosas, evitando así cualquier forma fuerte e intencionalmente ontológica de filosofía del lenguaje (sobre estas cuestiones cfr. Ioppolo 2002, con las subsiguientes remisiones; también hallamos indicaciones útiles en Opsomer 1998, especialmente cap. 5 y Bonazzi 2003a: 158-70). Finalmente, no puedo detenerme en las complejas relaciones entre escepticismo y neoplatonismo, respecto a las cuales, además del trabajo de Wallis 1987, me limito a remitir a Bonazzi 2003a: 13-55 y a Flückiger 2005.

ambiente de la medicina empírica<sup>33</sup>. Dentro de este encuentro entre el conocimiento médico y la reflexión filosófica, otras fuentes reconocen un papel primordial a Enesidemo, que vivió también en la segunda mitad del siglo I a. C.<sup>34</sup>.

Seguramente, la posición de Enesidemo se caracteriza por haber polemizado con los representantes de la Academia de su tiempo (en primer lugar, probablemente, contra Filón de Larisa), que todavía se hacían llamar escépticos, si bien su pensamiento revela más bien «una batalla de estoicos contra estoicos» (Focio, *Biblioteca*, Cod. 212, p. 170a14-6). Por lo tanto, según Enesidemo, no era en la historia de la Academia donde podía localizarse la verdadera actitud escéptica. Era necesario buscar el ‘padre fundador’ en otro sitio. Por este motivo, se retrotraerá a la figura de Pirrón, al que sin embargo interpretará —reconsiderando tal vez la lectura que Timón había hecho sobre él— como el portavoz de una filosofía completamente escéptica, transformándolo así en una especie de modelo.

Al margen de este aspecto fundamental, no resulta fácil reconstruir con detalle la doctrina de Enesidemo, aunque algunos asuntos son seguros. Fue el primero en recopilar sistemáticamente los famosos *tropi* («modos», «esquemas», «argumentos» o «razones») de la suspensión del juicio (*epoche*), esto es, el conjunto de argumentos específicos e instrumentos técnicos que la tradición escéptica había elaborado a lo largo de su historia para evitar pronunciarse dogmáticamente sobre cualquier tema de investigación<sup>35</sup>. Enesidemo clasificó las oposiciones posibles entre el modo en que el objeto aparece (ante nuestra percepción sensible o intelectual) y lo que resulta ser realmente o de acuerdo con la naturaleza, agrupándolas en exactamente en diez ‘modos’ que, ordenados, serían:

(36) [...] primero, el relacionado con la diversidad de los animales; segundo, el relacionado con la diversidad entre los hombres; tercero, el relacionado

<sup>33</sup> Para una orientación temática y bibliográfica básica al respecto cfr. Chiesara 2003: 102-4.

<sup>34</sup> Poco sabemos sobre la biografía y sobre la formación filosófica de Enesidemo. No obstante las dudosas y no siempre fiables noticias que nos han llegado, conservamos al menos un resumen de su obra principal, lamentablemente perdida: los *Discursos pirrónicos* (en 8 libros). Ciertamente, no facilita el trabajo de los estudiosos la ausencia de una edición de los testimonios referidos a ella: cfr. sobre esta cuestión Declava Caizzi 1990-2. Finalmente, solo me es posible apuntar en esta sede al espinoso tema del llamado «heraclitismo» de Enesidemo, sobre el que recientemente ha habido un animado debate entre los estudiosos: cfr. al respecto las monografías de Polito 2004 y Pérez-Jean 2005.

<sup>35</sup> Sobre la topología escéptica cfr., en general, Chatzilysandros 1970; Striker 1983; y, sobre todo, Annas, Barnes 1985, así como Spinelli 2005, cap. II.

con las distintas constituciones de los sentidos; cuarto, el relacionado con las circunstancias; quinto, el relacionado con las posiciones, intervalos espaciales y lugares; sexto, el relacionado con las mezclas; (37) séptimo, el relacionado con las cantidades y el modo de preparación de las cosas; octavo, el relacionado con lo que es relativo; noveno, el relacionado con la mayor o menor frecuencia de los sucesos; décimo, el relacionado con las formas de vida, las costumbres, las leyes, las creencias míticas y las concepciones dogmáticas (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I, 36-7).

En el plano epistemológico, más allá de estas formas de suspensión del juicio, tal vez merezca especial atención una serie de argumentos polémicos, otros ocho tropos para ser más exactos, elaborados por Enesidemo específicamente contra aquellos que querían dar una explicación causal de las cosas y de los sucesos (cfr. *ivi*, I, 180-6)<sup>36</sup>. Mostrar la falta de fundamento, la naturaleza injustificable de las explicaciones causales individuales o *aitilogiai* más bien que su falsedad: este es el objetivo perseguido por Enesidemo con los ocho tropos, sobre los cuales quizá merezca la pena ofrecer una reseña tan lineal y ordenada como sea posible.

- I. El primer tropo combate la certeza dogmática de acuerdo con la cual una determinada causa no manifiesta (C) sería confirmada por observaciones relativas a lo que sí se manifiesta (A). La falta de acuerdo entre dogmáticos enmascara lo infundado de tal pretensión. No existe ninguna A que pueda considerarse una confirmación concordante de C. Dos son las anotaciones que pueden realizarse como comentario de este tropo. La primera es de carácter terminológico: el vocablo griego que se corresponde con ‘confirmación’, *epimartyresis*, está a buen seguro tomado del léxico técnico de la escuela epicúrea, a cuya prosa y arsenal conceptual Enesidemo recurre varias veces —por supuesto, plegándolos a sus propios intentos polémicos— en la elaboración de los ocho tropos. La segunda observación, de mayor alcance histórico-filosófico, se basa en la proximidad apuntada por algunos intérpretes entre la objeción de Enesidemo y la tesis de Duhem (y Quine), que subraya el carácter poco determinado de las teorías respecto a los datos que explican. De hecho,

---

<sup>36</sup> Junto a este ataque, es necesario recordar otro, mucho más radical, que la tradición pirrónica había planteado contra el concepto de ‘causa’, contra la posibilidad misma de considerar algo como causa de otra cosa: cfr. por ejemplo *Esbozos pirrónicos* III, 13-29 (y otros testimonios vinculados o vinculables a este): sobre toda esta cuestión, cfr. Spinelli 2005, cap. IV, con subsiguientes remisiones textuales y bibliográficas.

también Enesidemo parece estar convencido de que «cualquier conjunto de datos puede organizarse y explicarse por al menos dos (y, de hecho, por infinitas) teorías distintas e incompatibles» (Barnes, 1990b: 2668)<sup>37</sup>.

- II. La convicción anterior constituye la mejor introducción para comprender el alcance exacto del segundo tropo anticausal. Frente a un determinado objeto  $x$  (y habría que añadir: no-evidente), responsable de una multiplicidad indefinida de explicaciones, todas ellas igualmente convincentes y válidas, habitualmente los dogmáticos insisten en remitirse a una causa<sup>38</sup>. Una vez más, es necesario señalar que el recurso a las explicaciones múltiples era parte integrante de la filosofía de Epicuro, quien lo explotó sobre todo para evitar toda caída en el mitologismo etiológico, limitando su aplicación al campo de *ta meteora*<sup>39</sup>. Distinto resulta sin embargo el carácter específico de la objeción de Enesidemo, quien parece presuponer la posibilidad de que las explicaciones múltiples sirvan indistintamente para cualquier objeto y, en consecuencia, sugiere la necesidad de no preferir ninguna, no pudiendo determinar cuál de ellas sea verdadera. En cualquier caso, el ataque de Enesidemo parece golpear tanto a aquellos dogmáticos que *de hecho* optan por una solución única —haciendo así una elección arbitraria comparable a la asunción injustificada de una hipótesis— como a los que establecen solo *en principio* su preferencia por una causa sobre las demás.
- III. Es probable que el tercer tropo se dirija de manera específica contra las tesis atomistas, las cuales ofrecen explicaciones de hechos o sucesos individuales completamente ordenados recurriendo a causas últimas no ordenadas. Seguramente, la controversia posee raíces más antiguas y trata de corroborar que explicar hechos distintos entre ellos no implica automáticamente dar cuenta de su conexión en un todo ordenado (cfr. Hankinson, 1995, p. 215, con ulteriores remisiones).
- IV. El cuarto tropo parece no ser «nada más que un caso especial del segundo tropo» (Barnes, 1990b: 2667). Si el problema de partida consiste en ofrecer una solución para comprender el mundo de las cosas no ma-

<sup>37</sup> Cfr. también Hankinson 1998: 213, así como Boniolo 1999 y, obviamente, Duhem 1892.

<sup>38</sup> Tiene interés una objeción análoga que se presenta en Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VIII, 201-2, dirigida sin embargo contra el signo indicativo.

<sup>39</sup> Cfr. al respecto las muchas indicaciones presentes en la *Epístola a Pitocles*; para la extensión de esta actitud metodológica también a otros ámbitos, cfr. Lucrecio, *De rerum natura* VI, 703-11.

nifiestas y de sus características, siempre queda abierta la posibilidad de recurrir a dos explicaciones alternativas:

- a) por analogía, podríamos suponer que todo suceda o se forme *de la misma manera* «como suceden las cosas que se nos muestran»;
- b) sin embargo, *tal vez* podríamos suponer que todo suceda o se forme *no de la misma manera* «como suceden las cosas que se nos muestran», sino de otra.

Los dogmáticos optan precipitadamente por *a*. También en esta ocasión, la alusión podría dirigirse a algunas tesis atomistas que atribuyen propiedades a los componentes últimos de lo real —por ejemplo, resistencia, peso, solidez— de las que tenemos constancia solo a partir de las cosas manifiestas. En cambio, Enesidemo se limita a proponer la equivalencia de las dos alternativas, *a* y *b*. Casi parece querer advertir contra cualquier extralimitación injustificada del horizonte de nuestra experiencia; o, dicho con terminología más técnica, negar todo paso inferencial del mundo fenoménico al de las cosas no evidentes. El objetivo, tantas veces combatido en el plano lógico por Sexto Empírico, parece ser una actitud epistemológica típica no solo de la doctrina atomística, sino del estoicismo, pero también de la medicina racionalista.

Los últimos cuatro tropos parecen implicarse mutuamente. El tipo de objeciones que —junto con el tercer tropo— plantean parece ser más moderado, sobre todo en comparación con los tropos 1, 2 y 4, hasta el punto de poderles etiquetar como escépticos «solo en el más pobre de los sentidos» (cfr. *ivi*, pp. 2656–61; la cita, en p. 2661)<sup>40</sup>.

V. El quinto tropo parece partir de la concesión de que se pueden identificar métodos comunes para los procedimientos científicos. A pesar de este posible punto de acuerdo, que debería garantizar un control mutuo y fiable, cada escuela dogmática permanece acriticamente fiel a sus propias hipótesis y, en consecuencia, prefiere utilizar causas explicativas derivadas solo de ellas.

VI. El sexto tropo insiste en un ‘vicio’ típico de muchas teorías científicas. Este consiste en que, para no poner en duda sus propios fundamentos

---

<sup>40</sup> Sobre la eficacia polémica de los primeros tropos insiste Hankinson 1995: 213–4, quien explora incluso las relativas, posibles contra-objeciones dogmáticas.

eurísticos, aceptan solo aquellos hechos que hablan en favor de las propias hipótesis de partida, ignorando otros que sin embargo son igualmente plausibles (o *pithanotes*).

- VII. El séptimo modo extiende el radio de acción del sexto, poniendo en evidencia un error que habitualmente (y, por tanto, queda implícito que no siempre) cometen los dogmáticos. Estos recurren a causas cuya falta de fiabilidad está ligada al contraste o incompatibilidad que revelan no solo con respecto a las cosas manifiestas, sino también a las mismas hipótesis de partida que deberían ser su fundamento último.
- VIII. La debilidad detectada por el octavo y último tropo radica en la pretensión dogmática de ofrecer, por medio de hechos o eventos que están sujetos a duda o que todavía se están investigando, explicaciones igualmente inciertas o aún por investigar. En definitiva, el ataque de Enesidemo se cierra con un claro rechazo de cualquier intento de explicar *obscurum per obscurius*.

Enesidemo también atacó otros conceptos fundamentales de la reflexión filosófica dogmática como los de verdad, signo o demostración. A su juicio, todas estas críticas tenían una finalidad muy precisa:

aquellos que siguen las demás corrientes filosóficas no se dan cuenta, entre otras cosas, de que se desgastan en vano y se desperdician en una continua angustia, ignorando precisamente esto, es decir, que no han comprendido nada de lo que parecen haber entendido. En cambio, el seguidor de la filosofía de Pirrón, entre los motivos de su propia felicidad se encuentra ante todo la ‘sabiduría’ de darse cuenta de que no ha comprendido nada con certeza. E incluso de las cosas que puede saber, no puede expresar su asentimiento «más que» su disonformidad (Focio, Biblioteca, Cod. 212, p. 169b22-30).

Sin definir nada y aceptando hablar solo de aquello que se le aparece, Enesidemo cree ser fiel al mensaje filosófico de Pirrón, en el que quizá también se inspiró para establecer que no son resultado de tal actitud la frustración o la angustia, sino la conquista de la felicidad, identificada como una forma completa de imperturbabilidad o ataraxia, fin último de todos nuestros esfuerzos, tanto intelectuales como morales.



Después de Enesidemo, nos vemos obligados una vez más a tratar con testimonios que no son ni abundantes ni siempre claros y consistentes. Agripa, que vive tal vez en el siglo I d. C., parece constituir una excepción. Si bien es verdad que no poseemos noticias sobre su vida y sus obras, sabemos sin embargo que, yendo más allá de Enesidemo y haciendo su controversia aún más afilada, elaboró cinco maneras o tropos (disonancia, retroceso, relatividad, hipótesis, círculo vicioso), pensados como una potentísima «red escéptica» capaz de bloquear todo movimiento de los dogmáticos, de acuerdo con mecanismos argumentativos oportunamente descritos en este texto de Sexto Empírico:

(164) Los escépticos más recientes transmiten los siguientes cinco tropos de la suspensión del juicio: el primero, el que deriva del desacuerdo; el segundo, el que cae en una recurrencia *ad infinitum*; el tercero, el que deriva de con relación a algo; el cuarto, el de por hipótesis; el quinto, el del círculo vicioso. (165) El que deriva del desacuerdo es aquel según el cual nos damos cuenta, en relación con el argumento propuesto, de la insuperable divergencia de opiniones que surge entre la vida y los filósofos por causa de la cual concluimos en la suspensión del juicio al no ser capaces de elegir ni rechazar ninguna. (166) El que deriva de la recurrencia *ad infinitum* es aquel en el que decimos que lo que se presenta como prueba de la cuestión propuesta necesita de una nueva prueba, y esto, a su vez, de otra; y así hasta el infinito; de forma que se sigue la suspensión del juicio, dado que no sabemos a partir de dónde fundar (nuestro discurso). (167) El que deriva de con relación a algo, como ya hemos dicho, es aquel en el que, respecto a quien juzga y a las cosas que se agarran unitariamente al objeto, la realidad exterior aparece de tal o cual manera, mientras nosotros mantenemos en suspenso el juicio sobre cuál sea su naturaleza. (168) El de por hipótesis se da cuando los dogmáticos, al caer en una recurrencia *ad infinitum*, parten de un punto para el cual no ofrecen fundamento, sino que con base en una concesión consideran que pueden acogerlo simplemente y sin demostración. (169) El tropo del círculo vicioso se produce cuando lo que debe ser demostrado de la cosa investigada tiene a su vez necesidad de confirmar (justamente) lo que se está investigando; por tanto, no pudiendo tomar ninguna de las dos cosas como base de la otra, suspendemos el juicio sobre ambas (Sexto Empírico, Esbozos pirrónicos. I, 164-9)<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Cfr. también Diógenes Laercio, *Vidas de Filósofos* IX, 88-9. Estos cinco tropos, que encontramos también en Sexto Empírico (*Esbozos pirrónicos*, I 178-9), parecen reducirse ulteriormente a solo dos, que

## 5. Y, FINALMENTE, SEXTO EMPÍRICO...

El ‘marco historiográfico’ construido por Sexto Empírico —médico (posiblemente cercano a una refinada forma de empirismo) y última voz que nos ha llegado de la tradición pirroniana cuyo *floruit* podemos situar entre 180-220 d. C.<sup>42</sup>— impide cualquier tendencia ‘conciliadora’ entre los dos tipos de escepticismo descritos sumariamente hasta este momento. El rico *corpus* de sus escritos representa para nosotros la *summa* del pensamiento escéptico antiguo, destinada a cuestionar no solo los ámbitos tradicionales de la filosofía (lógica, física y ética), sino incluso la ‘cultura enciclopédica’ (personificada en gramáticos, rétores, matemáticos, geómetras, astrólogos y músicos)<sup>43</sup>. A pesar de la oscuridad en que se encuentra envuelta su biografía, la posibilidad de leer casi por entero su obra nos permite realizar valoraciones precisas y completas sobre la fisonomía del neopirronismo, así como de la personalidad de Sexto como autor. Desde esta perspectiva, parece cada vez menos justificada la imagen negativa e incluso despreciativa de un Sexto como mero copista de la tradición precedente, incapaz de elevarse más allá de su papel pasivo y repetitivo de mero «doxógrafo». Si es cierto que debe reconocérsele un valiosísimo interés historiográfico no solo en relación con su propia línea de pensamiento, sino también en relación con casi todas las escuelas de pensamiento analizadas y combatidas por él en detalle, este hecho no puede y no debe negarle autonomía compositiva o, mejor aún, independencia teórica.

En este sentido, pese a la incertidumbre hermenéutica, al menos algo es indudable: usando una imagen algo explotada pero eficaz en este caso, Sexto parece la punta de ese inmenso y variado *iceberg* constituido por las tradiciones escépticas antiguas. De hecho, en sus escritos confluyen temas, cuestiones y argumentaciones de todas las corrientes que conforman el escepticismo antiguo. Obviamente, hallamos rastros de la pirroniana, de la que parece querer trasladarnos una especie de evolución interna y que vincula esencialmente a los

---

representarían «el último destilado del licor escéptico» (en este sentido, Hankinson, 1995, p. 189). Sobre la estructura y las implicaciones de la ‘red escéptica’ constituida por los tropos de Agripa, cfr. en particular, Barnes, 1990c, quien extiende el análisis de los dos tropos que acaban de mencionarse (Barnes, 1990d). Sobre el valor actual del ‘dialelle’, cfr. finalmente Jacquette 1994.

<sup>42</sup> En todo caso, más allá de su probable profesión médica, no tenemos noticias sobre su proveniencia y sobre su exacta situación cronológico-geográfica: sobre esta cuestión, cfr. House 1980. Sobre la transmisión y sobre la fortuna de sus escritos, cfr. Floridi 2002.

<sup>43</sup> Sobre este cuestionamiento general de Sexto Empírico, cfr. últimamente los estudios recopilados por Delattre 2006.

nombres de Pirrón y de Timón, pero también de Enesidemo (respecto al cual mantiene sin embargo una relación abiertamente dialéctica que, en muchos casos, desemboca en un claro disenso) y de Agripa. Además, no faltan elementos e ideas tomadas del ámbito escéptico-académico, iniciado por Arcesilao y proseguido por Carnéades, Clitómaco y, de una manera más mitigada, por Filón de Larisa. Tampoco pueden ocultarse algunas deudas contraídas respecto de la tradición de las sectas médicas esceptizantes, tanto la metódica como la empírica, de las que, sin embargo, lamentablemente sabemos muy poco y que podemos vincular, sobre todo aunque no exclusivamente, con el nombre de Menódoto.

La lectura de los escritos de Sexto ofrece seguramente innumerables atractivos desde el punto de vista de los argumentos presentados contra la filosofía dogmática, ya sea de manera sintética en los tres libros de los *Esbozos pirrónicos* como, de manera más distendida y rica, en los once libros de *Adversus Mathematicos*. Una filosofía que se examina y se combate hasta en sus más pequeños detalles desde la tradicional división en lógica (con especial atención a las nociones de criterio, autenticidad, verdad, signo, demostración, silogismo, inducción, definición, división, sofisma), física (donde el ataque se dirige a categorías fundamentales como causa, cuerpo, movimiento, cambio, lugar, tiempo, número, etc.) y ética (con la destrucción de todo bien y mal absolutos, del supuesto arte de la vida o de cualquier forma de pedagogía).

Sin embargo, parece más apropiado cerrar el panorama de las posiciones escépticas con algunas consideraciones que pueden utilizarse en una perspectiva más amplia y que pueden justificar la fortuna de las páginas de Sexto o incluso, a juicio de algunos intérpretes, su papel absolutamente central en la génesis de la filosofía moderna *tout court* (cfr. paradigmáticamente Popkin, 1979). Para realizar esta labor quizá debamos concentrarnos fundamentalmente en los aspectos filosóficamente más interesantes de la postura de Sexto Empírico. Pueden reconstruirse de manera sumaria pero fiel examinando sobre todo el contenido de esa especie de manual introductorio del genuino escepticismo o neopirronismo que es el libro primero de los *Esbozos pirrónicos*. En él, proponiendo una ‘autojustificación filosófica’, Sexto se esfuerza en defender no solo la perspectiva pirroniana de acusaciones y malentendidos más o menos malévolos, sino que, a la vez, se compromete en definir un auténtico ‘manifiesto programático’ de la corriente misma de pensamiento (o *agoge*), que es doble:

1. Clarificar sus puntos de referencia teóricos y prácticos que guían la reflexión y la acción.

2. Esbozar su papel único e inimitable sobre la base del extenso y conflictivo marco de las escuelas filosóficas precedentes y contemporáneas<sup>44</sup>.

Asumiendo como punto de partida el presupuesto general de una ‘no continuidad’ filosófica del pirronismo y manteniendo como principio la convicción según la cual el verdadero «punto de partida de la constitución escéptica» sería «contraponer a cada discurso un discurso de igual valor: a partir de aquí parece que terminamos por no abrazar opiniones dogmáticas» (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I, 225), Sexto se preocupa en primer lugar por evidenciar las diferencias existentes entre las distintas corrientes de pensamiento en la búsqueda de la verdad. Su posición es muy clara al respecto y se enuncia programáticamente en los párrafos iniciales de los *Esbozos*:

(1) Para aquellos que investigan un asunto es verosímil que lleguen como consecuencia o al descubrimiento o a la negación del descubrimiento y a la admisión de la incomprendibilidad o incluso la perseverancia en la investigación. (2) Probablemente por ello, incluso aquellos que investigan en el campo de la Filosofía, unos afirmaron haber encontrado la verdad, otros declararon no haber podido comprenderla y otros aún la buscan. (3) Y parecen haberla encontrado los llamados propiamente dogmáticos, como por ejemplo Aristóteles, Epicuro, los estoicos y algunos otros; en favor de las cosas incomprendibles se pronunciaron Clitómaco y Carnéades y otros académicos, mientras los escépticos continúan su investigación. (4) Con mucha razón se dice que los tipos fundamentales de filosofía son tres: la dogmática, la académica y la escéptica (*Esbozos pirrónicos*, I, 1-3)<sup>45</sup>.

En consecuencia, recurre a una ingeniosa a la vez que funcional división del campo filosófico en tres categorías:

- dogmatismo positivo o dogmatismo *tout court*;

<sup>44</sup> El objetivo de Sexto Empírico es el de evitar la confusión con todas las figuras y corrientes (desde Heráclito hasta Demócrito, desde los ciernaicos hasta Protágoras, desde Platón y su Academia —fuera esta escéptica o dogmática— hasta la ya mencionada medicina empírica), que habían sido caracterizados de manera impropia como ‘escépticas’: cfr. sobre todo Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I 210-41 (un pasaje sobre el que volverá a reflexionar, con una notable originalidad y yendo más allá, Montaigne: cfr. sobre esta cuestión Paganini 2007: 81-2).

<sup>45</sup> Para el renacimiento consciente de esta partición de Sexto en Montaigne, más allá de y quizás contra Francisco Sánchez, cfr. Paganini 2007.

- dogmatismo negativo, que atribuye no de manera ingenua a los exponentes de la llamada Academia escéptica, en particular a Carnéades y a Clitómaco;
- escepticismo verdadero o, si se prefiere, genuino pirronismo.

Consciente de los objetivos que se ha fijado y de las diferentes etiquetas que se pueden atribuir a esta forma auténtica de escepticismo según el ángulo desde el que se analice su punto de vista ‘específico’, Sexto identifica su ‘esencia’ en esa especie de *dynamis* o habilidad que «consiste en oponerse por todos los medios a las cosas que aparecen o a las que se piensan» y desde la cual, «por la igual fuerza presente en los hechos y discursos opuestos, se llega primero a la suspensión del juicio, e inmediatamente después a la imperturbabilidad» (*Esbozos pirrónicos*, I, 8).

Al objeto de perfilar de manera aún más clara y efectiva su mensaje filosófico, Sexto se detiene también en lo que podríamos llamar el preciso rastreo cronológico de la génesis de la actitud escéptica, de los momentos iniciales de su proceso de formación, desarrollo y consolidación.

Decimos que la esperanza de conservar la serenidad de espíritu es el punto de partida del escepticismo. En efecto, entre los hombres, aquellos de noble carácter, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando a cuál de ellas fuera necesario más bien conceder el asentimiento, dieron en investigar qué había de verdadero o de falso en las cosas al objeto de alcanzar de esta manera la serenidad de espíritu gracias a la solución de estas cuestiones. Por el contrario, el fundamento de la ‘constitución’ escéptica es ante todo oponer un discurso a otro discurso de igual validez. Partiendo de aquí, en efecto, parece que no terminaremos asumiendo opiniones dogmáticas (*Esbozos pirrónicos*, I, 12)<sup>46</sup>.

Sexto distingue dos etapas:

- a) La primera —o causa desencadenante, si queremos mantener el matiz que aporta *aitiodes*— fue la esperanza de conquistar la imperturbabilidad frente a unas condiciones cognoscitivas sentidas como problemáticas y ‘en bancarrota’ por los hombres más agudos e inteligentes. Podemos legítimamente deducir que estos hombres son concretamente los futuros escépticos, casi una *élite* restringida y privilegiada en posesión de una

<sup>46</sup> Cfr. también I, 26, así como últimamente algunas observaciones concretas de Perin 2006.

‘sensibilidad filosófica’ que no es común a la mayoría<sup>47</sup>. Ellos se encontraron con que era imposible establecer instrumentos incontrovertibles para prestar asentimiento a cualquiera de los aspectos conflictivos de la realidad a pesar de que estaban dispuestos a emprender el difícil camino de la investigación para superar la desorientación que suscitaba la anomalía reinante en la esfera del conocimiento (I, 29), y a pesar de que en un principio estaban convencidos de que la serenidad intelectual solo podría alcanzarse habiendo formulado juicios indudables sobre la verdad/falsedad de las cosas o, mejor dicho, sobre la correspondencia entre la forma en que las cosas se nos aparecen y su genuina constitución ontológica<sup>48</sup>.

- b) El mantenimiento y la prolongación de este fracaso cognoscitivo se halla en la base de la segunda etapa, que Sexto considera probablemente más característica que la primera. Se trata de lo que en otro lugar denomina ‘disposición’ (*diathesis*) escéptica y que sin embargo aquí define, de manera más radical, con un término que probablemente toma del lenguaje técnico de la medicina: ‘constitución’ (*systasis*). Esta concluye en la capacidad de distinguir o, si se da el caso, de producir discursos recíprocamente conflictivos. Sin embargo, no es necesario que estos últimos se presenten como ‘contradictorios’ en sentido fuerte, sino simplemente como *isoi*, esto es, dotados de similar fuerza persuasiva<sup>49</sup>. Este hábito filosófico, asumido hasta el punto de convertirse en una especie de segunda naturaleza, parece representar finalmente el antídoto siempre a mano contra todas las formas de dogmatismo.

En cualquier caso, tal actitud filosófica de investigación interrumpida y nunca concluida no paraliza en absoluto al pirrónico, ni le impide describir y comunicar su condición intelectual y existencial. Esto es posible porque el pirrónico también se refiere, siempre en sentido débil y no dogmático, a un ‘cri-

<sup>47</sup> Cfr. también Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I 26 y *Adversus Mathematicos* I 6.

<sup>48</sup> Cfr. al respecto las anotaciones de Flückiger 1990: 14, quien apunta incluso al problema del pleno realismo presupuesto por dicha posición escéptica. Cfr. sobre esto también Preti 1974; Dal Pra 1975: 535 y ss. y 1981; Everson 1991. Para una aproximación distinta (en algunos aspectos, diría casi opuesta, aunque no puede compararse) cfr. el ya citado Groarke 1990, así como últimamente Vogt 1998, especialmente el capítulo 2, y Fine 2003.

<sup>49</sup> Para un preciso modo de entender dicha ‘fórmula’ escéptica, el valor tanto descriptivo como prescriptivo que puede adoptar —cfr. Flückiger 1990: 14— y los términos concretos presentes en ella, cfr. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I, 10; 18 y ss. y, sobre todo, 202-5.

terio' que para él consiste en aquello que aparece o *phainomenon* o, para ser más precisos, en su representación o *phantasia*. Por lo tanto, si también el escéptico puede exhibir un criterio en virtud del cual orientarse en el mundo, entonces las acusaciones que a menudo le dirigen los dogmáticos, especialmente los estoicos, de estar condenado a la inactividad total o *apraxia* no tienen sentido ni fundamento<sup>50</sup>. A pesar del evidente rechazo a cualquier teoría de la acción, ya sea el resultado de las especulaciones de los filósofos o de las condiciones igualmente dogmáticas del sentido común, continúa abierta para el escéptico la posibilidad de regular su propio comportamiento de acuerdo con las normas de conducta de la vida cotidiana. Como puede leerse en un texto fundamental de los *Esbozos*:

(23) Atendiendo pues a los fenómenos, viviremos de manera no dogmática de acuerdo con la observancia de las exigencias de la vida cotidiana, puesto que no podemos permanecer completamente inactivos. Esta observancia de las exigencias de la vida cotidiana parece estar dividida en cuatro partes y consistir en la guía por parte de la naturaleza, en el apremio de las pasiones, en la tradición constituida por las leyes y costumbres y en el aprendizaje de las artes. (24) Con base en la guía por parte de la naturaleza, somos capaces de percibir con los sentidos y pensar con la mente; con base en el apremio de las pasiones, el hambre nos incita a comer y la sed a beber; y, asimismo, con base en la tradición constituida por las leyes y costumbres, consideramos un bien el ser piadosos y un mal el ser impíos, de acuerdo con la vida en comunidad; y, finalmente, con base en el aprendizaje de las artes, no somos inútiles en aquellas artes que tradicionalmente aprendemos. En cualquier caso, todas estas cosas las afirmamos de manera no dogmática. (*Esbozos pirrónicos*, 23-4).

El pirrónico ni siquiera retrocede ante la tarea de esbozar el objetivo de su propio comportamiento, o más precisamente ese doble fin que consiste en el logro simultáneo de la imperturbabilidad o *ataraxia* en el ámbito de las opiniones y el moderado sufrimiento o *metriopatheia* ante las ineludibles necesidades de la existencia y de nuestra condición humana.

Para conquistar estos objetivos, más allá de la aceptación pasiva de los límites de nuestra condición humana, Sexto propone en primer lugar el ejercicio de la suspensión del juicio o *epoche*, algo nada casual o confuso, sino asentado en

---

<sup>50</sup> Para una discusión más profunda de dicha cuestión, remito a Spinelli 2005, cap.VI; cfr. últimamente también La Sala 2005: 40-57.

patrones argumentativos bien establecidos, esto es, en los ya mencionados diez modos de Enesidemo o los cinco de Agripa, auténticos caballos de batalla de la controversia pirrónica. En segundo lugar, rechazó toda concepción del lenguaje como instrumento capaz de revelar la esencia de la realidad, aceptándolo únicamente porque es capaz de registrar, aquí y ahora, nuestras afecciones y reacciones<sup>51</sup>, acentuando así su aspecto comunicativo, convencional y cambiante:

Así como en una ciudad donde se halle vigente cierta costumbre local, quien se conforma a ella consigue mantener sus asuntos sin trabas, mientras aquel que no la acepta, sino que se pone a acuñar moneda para sí mismo pretendiendo darle curso legal es sencillamente un necio, de igual manera en la vida cotidiana aquel que no quiere seguir las pautas del habla que, como la moneda, es corrientemente aceptada, sino que trate de crearse otra de acuerdo con su patrón, es que está a un paso de la locura. (179) Por ello [...] conviene [...] asimismo afirmar que quien quiera hablar correctamente debe respetar el habla cercana y simple de la vida cotidiana y observar las normas de las costumbres comunes a la mayoría. (*Contra los profesores*, I, 178-9).

A pesar del cuadro poco benevolente o amigable que parece desprenderse de esta acabada estrategia polémica neopirrónica y de su aplicación integral a cualquier declaración dogmática de naturaleza lógica, física o ética, la intención de Sexto no es en absoluto agresiva, sino abiertamente ‘filantrópica’ y terapéutica. De hecho, es con este espíritu con el que concluye los *Esbozos*, declarando sin hipocresía:

El escéptico, por ser un filántropo, quiere curar en lo posible la arrogancia y la precipitación de los dogmáticos. Así pues, del mismo modo que los que curan las enfermedades corporales poseen remedios de distinta intensidad y aplican los más enérgicos a los que sufren más y otros más suaves a los que sufren menos, también el escéptico presenta argumentos de distinta intensidad (281) y respecto a quienes sufren de precipitación grave usa aquellos contundentes capaces de eliminar radicalmente la enfermedad dogmática de la arrogancia y aquellos más suaves, en cambio, respecto a aquellos que sufren la enfermedad de la arrogancia en su estadio inicial y fácil de curar por medio de formas de persuasión de menor intensidad. Por ello, el que parte del escepticismo, unas veces se vale de formas de persuasión enérgicas y otras incluso

---

<sup>51</sup> Sobre esta cuestión, Spinelli 2005, cap.V, con subsiguientes remisiones textuales y bibliográficas.



aparentemente bastante débiles, dado que a menudo, para él, son a menudo diferentes para lograr lo que se propone (*Esbozos pirrónicos*, III, 280-1)<sup>52</sup>.

En efecto, como buen médico, se propone 'curar' el alma humana liberándola de toda adhesión precipitada a opiniones que no son del todo incontrovertibles y hacer lo más aceptable posible el inevitable peso derivado de nuestro fatigoso vivir, consiguiendo así que su elección filosófica adquiriera la fisonomía de un verdadero «arte de la vida»<sup>53</sup>. Es este quizá el legado más duradero que la práctica filosófica escéptica de la Antigüedad, sobre todo la pirrónica, ofrece a quienes tratan de afrontar un tipo de reflexión incapaz de aislarse en una dimensión meramente teórica, pues quizás se interesa primordialmente en la consecución de una felicidad que, en verdad, se encuentra en nuestras manos.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA (2005). *Contro gli Accademici*. Edición de G. Catapano. Milano: Bompiani.
- ANNAS, J., BARNES, J. (1985). *The Models of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAILEY, A. (2002). *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*. Oxford: Clarendon Press.
- BARNES, J. (1990a). «Scepticism and Naturalism». *Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis*, 22/23, 7-10.
- (1990b). «Pyrrhonism, Belief and Causation. Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus». *ANRW*, II, 36, 4, Berlin-New York: De Gruyter, 2608-95.
- (1990c). *The Toils of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1990d). «Some Ways of Scepticism». Svenson, S. (ed.), *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 204-24.
- BETT, R. (1988). «Is Modern Moral Scepticism Essentially Local?». «Analysis», 48, 102-7.
- (2000). *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*. Oxford: Oxford University Press.
- BONAZZI, M. (2003a). *Accademici e Platonici.. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*. Milano: LED.

<sup>52</sup> Para las sugerencias terapéuticas que se derivan de tal actitud, cfr. también las observaciones de Voelke 1993 y de Hadot 1995: 222-6.

<sup>53</sup> Sobre este aspecto del proyecto filosófico pirrónico, cfr. también Spinelli 2006.

- BONAZZI, M. (2003b). «Un dibattito tra Accademici e Platonici sull'eredità di Platone. La testimonianza del comentario anonimo al *Tētetos*». *Papiri filosofici IV. Miscellanea di studi*, Firenze: Olschki, 41-74.
- (2004). «Contro la rappresentazione sensibile: Plutarco tra l'Accademia e il platonismo». *Elenchos*, 25, 41-71.
- (2005). «Plutarco, Platone e la tradizione accademica». Jufresa, M., Mestre, F., Gómez, P., Gilalbert, P. (eds.), *Plutarco a la seva época: paideia i societat*. Barcelona: Ediciones Clásicas-Departament de Filologia Greca UB (Actas del VIII Simposi Internacional de la Societat Espanyola de Plutarquistes -IPS), 217-223.
- BONIOLO, G. (1999). «Il realismo scientifico, gli osservabili e la sottodeterminazione teorica». Boniolo, G., Vidali, P. (eds.), *Filosofia della scienza*. Milano: Bruno Mondadori, 585-626.
- BRITTAİN, C. (2001). *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*. Oxford: Oxford University Press.
- BRITTAİN, C., PALMER, J. (2001). «The New Academy's Appeal to the Presocratics». *Phronesis*, 45, 38-72.
- BRUNDSCHWIG, J. (1994). «Once Again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho». Id., *Papers on Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 190-211.
- (1999). «Introduction. The Beginnings of Hellenistic Epistemology». Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge university Press, 229-59 (especialmente: 'II. Pyrrho', 241-51).
- BURNYEAT, M. F. (1982). «Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed». *The Philosophical Review*, 91, 3-40.
- (1997). «The Sceptic in His Place and Time», Burnyeat, M. F., Frede, M. (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis-Cambridge: Hackett, 92-126.
- CAVELL, S. (1979). *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford university Press.
- CHIESARA, M. L. (ed.) (2001). *Aristocles of Messene. Testimonies and Fragments*. Oxford: Oxford University Press.
- COLIVA, A. (2007). «Lo scetticismo sull'esistenza del mondo esterno». De Caro, M., Spinelli, E. (eds.), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*. Roma: Carocci, 185-209.
- COOPER, J. M. (2004). *Knowledge, Nature, and Good. Essays on Ancient Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- DAL PRA, M. (1975). *Lo scetticismo greco*. Roma-Bari: Laterza.
- DECLEVA CAIZZI, F. (1981). *Pirrone. Testimonianze*. Napoli: Bibliopolis.

- DECLIVA CAIZZI, F. (1986). «Pirroniani ed Accademici nel III sec. A.C.». Flashar, H., Gignon, O. (eds.), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Genève: Vandœuvres, 147-78.
- (1990). «Timone e i filosofi: Protagora (fr. 5 Diels)». Voelke, A. J. (ed.), *Le scepticisme Antique. Perspectives historiques et systématiques*. Genève-Lausanne. Neuchâtel ('Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie', 15), 41-53.
- (1990-92). «Per un'edizione delle testimonianze sullo scettico Enesidemo», *Annuario Ginnasio Liceo 'A. Volta' di Como*, 5, 183-200.
- (1996) «Pirrone, pirroniani, pirronismo». Burkert, W., Gemelli Marciano, L., Matelli, E., Orelli, L. (eds.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 336-53.
- DELATRE, J. (2006). *Sur le Contre les professeurs de Sextus Empiricus*, Villeneuve d'Ascq: Université Charles-de-Gaulle – Lille 3.
- DUHEM, P. (1892). «Quelques réflexions au sujet des theories physiques». *Revue des questions scientifiques*, s. II, 31, 139-77.
- EVERSON, S. (1991). «The Objective Appearance of Pyrrhonism». Id. (ed.), *Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 121-47.
- FINE, G. (2000). «Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?». *Philosophical Review*, 109, 195-204.
- (2003). «Sextus and External Word Scepticism». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 21, 341-85.
- FLORIDI, L. (2002). *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. Oxford: Oxford university Press.
- FLÜCKIGER, H. (1990). *Sextus Empiricus. Grundriss der pyrrhonischen Skepsis, Buch I – Selektiver Kommentar*. Bern- Stuttgart: Haupt.
- (2003). *Die Herausforderung der philosophischen Skepsis. Untersuchungen zur Aktualität des Pyrrhonismus*. Wien: Passagen Verlag.
- (2005). «The ΕΦΕΚΤΙΚΟΙ in the Commentators». Brancacci, A. (ed.), *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*. Firenze: Olschki, 113-29.
- FOGELIN, R. J. (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- GIGANTE, M. (1962). *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*. Bari: Laterza.
- GLIDDEN, D. K. (1990). «From Pyrrhonism to Post-Modernism». *Ancient Philosophy*, 10, 263-7.
- GLUCKER, J. (1978). *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- GLUCKER, J. (1997). «Socrates in the Academic Books and other Ciceronian Works». Inwood, B., Mansfeld, J. (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden-New York-Köln: Brill, 58-88.
- (2004). «The Philonians/Metrodorians: Problems of Method in Ancient Philosophy», *Elenchos*, 25, 99-153.
- GRAESER, A. (1978). «Bemerkungen zum antiken Skeptizismus». *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 3, 22-44.
- GRGIC, F. (2006). «Sextus Empiricus on the Goal of Skepticism». *Ancient Philosophy*, 26, 141-60.
- GROARKE, L. (1990). *Greek Scepticism. Anti-Realist Trends in Ancient Thought*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- HADOT, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris: Gallimard.
- HANKINSON, R. J. (1995). *The Sceptics*. London-New York: Routledge.
- (1998). *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- HARTE, V., LANE, M. (1999). «Pyrrhonism and Protagoreanism. Catching Sextus Out?» Meixner, U., Newen, A. (ed.), *Philosophiegeschichte und logische Analyse*. Paderborn: Mentis-Verlag, 157-72.
- HILEY, D. R. (1987). «The Deep Challenge of Pyrrhonian Scepticism». *Journal of the history of Philosophy*, 25, 185-213.
- HOUSE, D. K. (1980). «The Life of Sextus Empiricus». *The Classical Quarterly*, 74 (N. S. 30), 227-38.
- IOPPOLO, A. M. (1986). *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II sec. A. C.* Napoli: Bibliopolis.
- (1994). «Accademici e Pirroniani nel II sec. D. C.». Alberti, A. (ed.), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*. Firenze: Olschki, 85-103.
- (1995). «Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana». G. Giannantonio (ed.). *La tradizione socratica*. Napoli: Bibliopolis, 89-123.
- (2000). «Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia. *Plutarch*. adv. Col. 1121f-1122f: una testimonianza su Arcesilao». *Elenchos*, 21, 333-60.
- (2002). «Gli accademici ΝΕΩΤΕΡΟΙ nel secondo secolo d. C.». *Methexis*, 15, 45-70.
- (2004). *Rec. Brittain (2001)*. *Gnomon*, 76, 116-9.
- JACQUETTE, D. (1994). «Knowledge, Skepticism, and Diallelus». *International Philosophical Quarterly*, 34, 191-8.
- JANÁČEK, K. (1972). *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*. Praha: Universita Karlova.
- (1979). «Das Wort *skeptikos* in Philons Schriften». *Listy Filologické*, 101, 65-8.

- LAMMENRANTA, M. (2007). «The Pyrrhonian Problematic». Greco, J. (ed.), *The Oxford Handbook of Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- LA SALA, R. (2005). *Die Züge des Skeptikers. Der dialektische Charakter von Sextus Empiricus' Werk*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LÉVY, C. (1992). *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Rome: Ecole Française de Rome.
- (1999). «Philon et Antiochus dans le *Catulus*. Note à propos d'un article récent». *Archives de Philosophie*, 62, 117-26.
- (2005). «Les petits Académiciens: Lacyde, Charmadas, Métrodore de Stratonice». Bonazzi, M., Celluprica, V. (eds.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*. Napoli: Bibliopolis.
- LONG, A. A. (1986). «Diogenes Laertius, Life of Arcesilaus». *Elenchos*, 7, 429-49 (versión revisada y ampliada con el título «Arcesilaus in His Time and Place»). Id. *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 96-113).
- LONG, A. A., SEDLEY, D. N. (eds.) (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1-2, Cambridge: Cambridge University Press.
- MACHUCA, D. (2006). «The Pyrrhonist's *ataraxia* and *philanthropia*». *Ancient Philosophy*, 26, 111-39.
- MANSFELD, J. (1997). «Philo and Antiochus in the Lost *Catulus*». *Mnemosyne*, 50, 45-74.
- MATES, B. (1996). *The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- METTE, H. J. (1984). «Zwei Akademiker heute: Krantor von Soli und Arkesilaos von Pitane». *Lustrum*, 26, 7-94.
- (1985). «Weitere Akademiker heute: von Lakydes bis zu Kleitomachos». *Lustrum*, 27, 39-148.
- (1986-87). «Philon von Larisa und Antiochus von Askalon». *Lustrum*, 28, 9-63.
- NAESS, A. (1968). *Scepticism*. London: Routledge.
- OPSOMER, J. (1998). *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*. Brussels: Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België.
- (2005). «Plutarch's Platonism Revisited». Bonazzi, M., Celluprica, V. (eds.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*. Napoli: Bibliopolis, 161-200.
- PAGANINI, G. (2007). «Montaigne, Sánchez e la conoscenza attraverso i fenomeni. Gli usi moderni di un paradigma antico». M. De Caro, E. Spinelli (eds.), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*. Roma: Carocci, 67-82.

- PÉREZ-JEAN, B. (2005). *Dogmatisme et scepticisme. L'heraclitisme d'Énésidème*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- PERIN, C. (2006). «Pyrrhonism Scepticism and the Search of the Truth». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30, 337-60.
- POLITO, R. (2004). *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, Leiden-Boston: Brill.
- PRETI, G. (1974). «Lo scetticismo e il problema della conoscenza». *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 29, 3-31, 123-43, 243-63.
- REALE, G. (1981). «Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide». Giannantoni, G. (ed.), *Lo scetticismo antico*, Napoli: Bibliopolis, vol. I, 243-336.
- ROSSETTI, L. (1990). «Sulla differenza fra il fenomenismo di Protagora e il fenomenismo scettico». Voelke, A. J. (ed.), *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*. Geneve- Lausanne-Neuchâtel ('Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie', 15), 55-68.
- SCHOFIELD, M. (1999). «Academic Epistemology». Algra, K., Barnes, J., Manssfeld, J., Schofield, M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press., 323-51.
- SEDLEY, D. (1983). «The Motivation of Greek Skepticism». Burnyeat, M. F. (ed.), *The Sceptical Tradition*. Berkeley: University of California Press, 9-29.
- SHIELDS, C. J. (1994). «Socrates among the Skeptics». Vander Waerdt, P. A. (ed.), *The Socratic Movement*. Ithaca-London: Cornell University Press., 341-66.
- SPINELLI, E. (2005). *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*. Roma: Lithos.
- (2006). «I fondamenti scettici di un'arte della vita: Sesto Empirico fra epistemologia ed etica». Brentari, C., Mádara, R., Natoli, S., Tarca, L.V. (eds.), *Pratiche filosofiche e cura di sé*. Milano: Bruno Mondadori, 7-16.
- STRIKER, G. (1980). «Sceptical Strategies». Schofield, M., Burnyeat, M., Barnes, J. (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Oxford university Press., 54-83.
- (1981). «Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern». *Phronesis*, 26, 153-71.
- (1983). «The Ten Tropes of Aenesidemus», en Burnyeat (1983), 95-115.
- (2001). «Scepticism as a Kind of Philosophy». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83, 113-29.
- SVAVARSSON, S. H. (2002). «Pyrrho's Dogmatic Nature». *Classical Quarterly*, 52, 248-56.
- (2004). «Pyrrho's Undecidable Nature». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 249-95.

- TARRANT, H. (1985). *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002). *Rec. Brittain (2001), Ancient Philosophy*, 22, 485-92.
- TRABATTONI, F. (2005). «Arcesilao platonico?». Bonazzi, M., Celluprica, V. (eds.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli: Bibliopolis, 13-50.
- VOELKE, A -J. (1993). «Soigner par le logos: la thérapeutique de Sextus Empiricus». Id. *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*. Fribourg: Éditions Universitaires, 107-26.
- VOGT, K. M. (1998). *Skepsis und Lebenspraxis. Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen*. München: K. Alber.
- WARREN, J. (2002). «Socratic Scepticism in Plutarch's *Adversus Colotem*». *Elenchos*, 23, 333-56.
- WILLIAMS, M. (1988). «Scepticism without Theory». *Review of Metaphysics*, 41, 547-88.

# PLOTINO, EL *TIMEO* Y LA TRADICIÓN EXEGÉTICA\*

Riccardo Chiaradonna

Università Roma Tre

## 1. LA INTERPRETACIÓN DEL *TIMEO* Y LA CRÍTICA DE LA CAUSALIDAD ARTESANAL

La filosofía de Plotino se configura como una exégesis de Platón: en algunos pasajes célebres, además, el propio Plotino se presenta a sí mismo como un exégeta (cfr. IV, 8 [6], 1.23–26; 2.1–3; V, 1 [10], 8.10–14)<sup>1</sup>. Dicho esto, es importante comprender los caracteres propios de la exégesis plotiniana e identificar sus aspectos filosóficos distintivos. Para conseguir este objetivo, será de especial utilidad comparar la interpretación de los textos platónicos que Plotino propone con las lecturas de los exégetas que lo precedieron. De esta manera, será posible comprender tanto la forma en que Plotino se sitúa en una tradición ya existente como la manera en la que integra temas tradicionales dentro de su propia construcción conceptual. En resumen: será posible comprender cómo exégesis y sistema se encuentran indisolublemente trabados en Plotino<sup>2</sup>.

El ejemplo más ilustrativo es sin duda el del *Timeo*<sup>3</sup>. En efecto, los especialistas han subrayado a menudo la influencia de este texto en la obra plotiniana, y lo han hecho con razón. El *Timeo* es ciertamente una de las fuentes principales de la filosofía de Plotino y su presencia en las *Enéadas* es ubicua. Sin el *Timeo*, las ideas de Plotino sobre el mundo inteligible, el alma y la naturaleza sencillamente no existirían<sup>4</sup>. En este aspecto, Plotino es obviamente heredero

---

\* Este trabajo fue publicado originalmente en italiano en Brancacci, A., Gastaldi, S., Maso, S. (eds.) (2016). *Studi su Platone e il Platonismo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 99–121.

<sup>1</sup> Para el texto griego, cfr. *Plotini opera*, ediderunt P. Henry – H. –R. Schwyzer, voll. I–III, Oxford, Clarendon Press, 1964–1982 (*editio minor*).

<sup>2</sup> Para una discusión general, cfr. Chiaradonna 2010.

<sup>3</sup> Véase Chiaradonna 2014c. En el presente trabajo, con numerosas modificaciones y adiciones, se retoman las principales conclusiones de este estudio.

<sup>4</sup> Las referencias al *Timeo* ocupan alrededor de siete columnas en el *Index fontium* de *Plotini Opera*, vol. III, pp. 361–364. Sin embargo, se trata de un listado incompleto: véanse, por ejemplo, las propuestas de integración en Riedweg, Gritti 2010. Sobre la lectura plotiniana del *Timeo* existe una vasta bibliografía.



de la tradición platónica más antigua. De hecho, el *Timeo* había sido el diálogo principal en la exégesis platónica de los siglos precedentes. Desde el renacimiento del platonismo dogmático en el siglo I a. C. y después (con el llamado ‘platonismo medio’), las construcciones de los filósofos platónicos habían estado indisolublemente unidas a la exégesis de este diálogo. Si la exégesis del *Parménides* representa con toda probabilidad una innovación respecto a la tradición introducida por Plotino, sus constantes referencias al *Timeo* constituyen un indudable punto de contacto respecto al platonismo de los siglos precedentes<sup>5</sup>. Por otra parte, es importante no limitarse a constatar la presencia del diálogo en la obra de Plotino, sino que debe clarificarse la peculiar manera con la que lo integra en su pensamiento. Será precisamente deteniéndonos en este punto como emergerán algunos aspectos interesantes de la filosofía de Plotino y podremos comprender la diferencia entre su interpretación y la tradición más antigua.

Plotino realiza una importante selección del texto basada, en último término, en sus presupuestos filosóficos. Hay partes a las que alude con frecuencia, como la sección del inteligible como viviente perfecto (Plato, *Tim.* 31b): ciertamente, se trata de uno de los textos más importantes en la construcción de la metafísica plotiniana, donde el concepto de vida inteligible tiene una posición absolutamente central<sup>6</sup>. En cambio, se ignoran otras partes del diálogo y se elimina todo el sustrato matemático, lo que resulta muy significativo<sup>7</sup>. Sin ánimo de profundizar en esto último, bastará señalar que Plotino menciona repetidamente la sección platónica relativa a la composición del alma (*Tim.* 35a), pero ignora su estructura armónica. Por ejemplo, cita en IV, 2 [4], 2.49-52: «la fórmula dicha por enigma, con palabras divinas» (τὸ θεῖως ἠνιγμένον) «A partir del ser indivisible que permanece siempre idéntico y del ser que, por contra, es di-

---

Dos estudios de conjunto, ya bastante antiguos, son Charrue 1978: 117-55 y Matter 1964. Más recientes con los de Mesch 2005, Opsomer 2005, Fronterotta 2009 o Chiaradonna 2015.

<sup>5</sup> También en este caso, estamos ante temas ampliamente estudiados. A este respecto, remito a dos trabajos recientes que, además de proporcionar análisis interesantes, dan cuenta del debate precedente: Centrone 2012 y Ferrari 2012.

<sup>6</sup> Cfr. VI, 2 [43], 21.57-58; 22.1-3; VI, 6 [34], 7, 16-17; 15.8-9; 17.39; VI, 7 [38], 8.31; 12.3; 36.12.

<sup>7</sup> Seguramente, los estudiosos no han prestado a este asunto la atención que merece. En todo caso, véase Jevons 1964, quien analiza la lectura no cuantitativa de las secciones platónicas sobre el receptáculo y el tiempo. Parece bastante aceptable lo que señala Jevons: «Plotinus followed the account in the Timaeus closely up to, but not including, the elements of quantity, measurement and number, which he firmly deleted» (íbidem, p. 64). Véase también el más reciente trabajo de Wilberding 2006: 8, n. 49 y 195. Para un desarrollo más amplio, cfr. Chiaradonna 2014c, cuyas conclusiones resumo aquí.

visible y que deviene en los cuerpos, él formó, mezclándolos, un tercer género del ser» (*Tim.* 35a)<sup>8</sup>, pero vacía estas palabras de toda connotación matemática apropiándoselas para desarrollar la idea según la cual el alma tiene una posición metafísica intermedia entre los entes inteligibles (indivisibles e inextensos) y los sensibles (divisibles y extensos) (IV, 2 [4], 2.1-49). Otro aspecto interesante es la ausencia de toda referencia a la doctrina de los triángulos atómicos en la estructura del mundo sensible<sup>9</sup>. Tampoco me es posible profundizar aquí sobre estos aspectos. En el presente trabajo trataré más bien de examinar uno de los más célebres ejemplos de exégesis plotiniana, a saber: la interpretación del demiurgo en el tratado VI, 7 [38], 1. El paralelismo entre esta sección y los pasajes medio-platónicos dedicados a la causalidad demiúrgica y a la cuestión de la generación del mundo permite comprender bien la especificidad de la posición de Plotino.

El tratado VI, 7 [38] se abre con una famosa descripción de la causalidad divina del mundo físico. La referencia al *Tímeo* es explícita: «Cuando el dios o uno de los dioses envió las almas al mundo del devenir, puso sobre su rostro los ojos portadores de luz y entregó los demás órganos a sus sentidos, pues preveía que solo así el alma podría salvarse, si viera y escuchara de antemano y, tocando algo, huyera de ello o lo persiguiera» (VI, 7 [38], 1.1-5)<sup>10</sup>. Como es habitual, en el fragmento se añaden algunas referencias platónicas. La fórmula «el dios o uno de los dioses» se refiere al demiurgo platónico o a uno de los dioses planetarios que en el *Tímeo* (42d), reciben la misión de formar el cuerpo humano. También las palabras «ojos portadores de luz» son una cita evidente de *Tim.* 45b. En pocas palabras: al inicio de la discusión, Plotino refiere la exposición del *Tímeo* sobre la producción de los cuerpos. Sin embargo, para Plotino, las tesis mantenidas en el texto platónico plantean un problema, pues la producción del cuerpo por una parte de la divinidad aparece como el resultado de un cálculo dirigido a prever cuál sería el mejor medio para obtener un resultado dado, a saber, la salvación del cuerpo formado de una determinada manera. En resumen: el *Tímeo* sugiere la existencia de una divinidad provista de raciocinio que produce deliberativamente el mundo físico. Por este motivo, dispone los órganos sensoriales de acuerdo con una finalidad. Esto se sugiere posteriormente

<sup>8</sup> Todas las traducciones del *Tímeo* se hacen en referencia a de la edición de Fronterotta en Rizzoli, 2003.

<sup>9</sup> Cfr. Chiaradonna 2014c: 190-203.

<sup>10</sup> «Εἰς γένεσιν πέμπων ὁ θεὸς ἢ θεὸς τις τὰς ψυχὰς φωσφόρα περὶ τὸ πρόσωπον ἔθηκεν ὄμματα καὶ τὰ ἄλλα ὄργανα ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκάσταις ἔδωκε προορώμενος, ὡς οὕτως ἂν σφύζοιτο, εἰ προορῶτο καὶ προακοῦοι καὶ ἀγαμῆνη τὸ μὲν φεύγοι, τὸ δὲ διώκοι».

con el uso del término λογισμός en relación con la causalidad del demiurgo (*Tim.* 30b; 33a; 34b). En breve veremos cómo Plotino da cuenta de este aspecto del texto platónico. Por ahora, baste apuntar que concibe la causalidad divina de una forma completamente distinta de la artesanal, típica de la producción humana. De hecho, uno de los aspectos más característicos de la ontología plotiniana consiste en interpretar la causalidad del demiurgo del *Timeo* para hacerla compatible con un modelo de causalidad distinto y fundado en la idea de que el mundo físico deriva casi automáticamente de principios superiores en virtud de su naturaleza. Y es precisamente esta derivación la que, para Plotino, da cuenta del orden en el mundo físico sin hacer de él un producto casi artesanal a partir de causas concebidas antropomórficamente.

En un reciente estudio, Alexandra Michalewski ha resumido a la perfección este aspecto decisivo de la metafísica plotiniana que había quedado ensombrecido en las distintas investigaciones:

Au modèle traditionnel d'un monde fabriqué par un demiurge, Plotin substitue une pensée de la dérivation, dans laquelle le monde n'est pas tant «produit» qu'il ne découle nécessairement du modèle dont il est l'image. L'expression de la providence divine à l'égard du monde se manifeste dans le fait que le monde subsiste éternellement en conformité avec sa cause intelligible, le modèle dont il dépend<sup>11</sup>.

La postura de Plotino acerca de la causalidad inteligible y la estructura del mundo físico puede resumirse en dos tesis:

1. El mundo sensible está ordenado racionalmente y su orden depende de causas metafísicas superiores.
2. Este orden no refleja una deliberación o un diseño racional por parte de las causas, puesto que estas no tienen por sí mismas capacidad de razonamiento o cálculo.

La distinción entre la causalidad de las sustancias inteligibles y la artesanal basada en la deliberación y el cálculo es recurrente en los pasajes en los que Plotino evalúa cómo actúan las causas auténticas en el mundo físico. Más allá de VI, 7 [38], 1, se hace referencia a los tratados sobre la providencia, donde se distingue precisamente la auténtica providencia (basada en la causalidad del *logos*

---

<sup>11</sup> Michalewski 2014: 209.

universal) de un tipo de previsión fundada en un proceso inferencial (cfr. III, 2 [47], 1.15-19; 2.8-9; 3.3-4; 14.1-2). Lo mismo ocurre con el alma del mundo, cuya actividad de pensamiento se opone una vez más al pensamiento discursivo e inferencial (IV, 4 [28], 11.11-17), incluida la contemplación de la naturaleza que realiza el demiurgo: de nuevo, Plotino escinde su carácter de la actividad que depende de la investigación y del razonamiento (III, 8 [30], 3.13-17).

En efecto, se trata de una postura vinculada a un aspecto central de su metafísica: la tesis según la cual las sustancias inteligibles se conciben de acuerdo con principios que se adecuan a ellas (VI, 5 [23], 1-2), mientras el pensamiento inferencial es propio de las almas encarnadas (cfr. IV, 3 [27], 18.1-7; IV, 4 [28], 6.10-13; IV, 4 [28], 12.5-48)<sup>12</sup>. La raíz de esta concepción se halla en la doctrina plotiniana de la causalidad por emanación y por la llamada ‘doble actividad’<sup>13</sup>. La idea central sería que las auténticas causas actúan sin someterse a afecciones y en virtud de su esencia (la primera *energeia*, esto es, la actividad interna que constituye su misma naturaleza). De acuerdo con la primera actividad, las auténticas causas son lo que son y permanecen en sí mismas (cfr. *Ti.*, 42e). Sin embargo, una actividad externa (la segunda *energeia*) procede de ellas en virtud de su propia naturaleza, como una suerte de producto secundario (*by-product*), sin que ello implique ninguna transformación o disminución. La segunda actividad no puede separarse nunca de su origen y no es tampoco una imagen, mientras que la primera actividad posee la función de un paradigma. Las típicas metáforas plotinianas del fuego que desprende calor en el ambiente y de la propagación de la luz tienen por finalidad expresar estos aspectos de su modelo causal. En el pensamiento de Plotino, dicho modelo de causalidad por emanación sustituye la causalidad artesanal<sup>14</sup>.

No es posible detenerse ahora en todas estas cuestiones; bastará señalar que el modelo de causalidad plotiniano es sustancialmente monístico, pues tiende

<sup>12</sup> Sobre la posición del λογισμός en la concepción plotiniana del alma, cfr. Karfik 2012.

<sup>13</sup> Plotino expone esta doctrina en algunos pasajes muy conocidos: cfr. V, 1 [10], 6.28-53; V, 2 [11], 1.12-18; V, 3 [49], 7.13-34; V, 4 [7], 2.21-27; V, 9 [5], 8.11-19. Las alusiones son mucho más numerosas. Sobre la teoría de la doble actividad y sus fuentes resulta fundamental Emilsson 2007: 52-68. Puede encontrarse un desarrollo suficientemente amplio y actualizado en Michalewski 2014: 103-107; 205-207.

<sup>14</sup> Para un estudio más detallado, remito de nuevo a Michalewski 2014: 198-219, quien aborda el estudio de la crítica plotiniana de la causalidad artesanal en relación con sus principales adversarios: la artificiosidad típica de la doctrina medioplatónica de la causalidad y las tesis gnósticas acerca de la producción del mundo. Leer la crítica de la doctrina plotiniana de la artificiosidad como dirigida exclusivamente a los gnósticos resulta incorrecto. Para un estudio más detallado sobre el asunto, cfr. Chiaradonna 2015.

a identificar los aspectos formales y eficientes de la causalidad (las esencias son eficientes precisamente en virtud de su naturaleza formal, esto es, de su *energeia* interna). Además, su esquema causal tiende a excluir una causalidad de tipo finalista y horizontal en la que los procesos en este mundo estarían dirigidos de manera intrínseca hacia un objetivo externo y las partes de los organismos estarían constituidas de esta manera para desarrollar determinadas funciones y asegurar la preservación de los seres humanos. Finalmente, Plotino considera la materia como inerte desde el punto de vista causal. Su noción de causa supone el despliegue automático de los principios inteligibles en virtud de su propia naturaleza: los grados inferiores son la imagen de los principios superiores y conservan su plenitud de ser y de vida en la manera que les corresponde<sup>15</sup>.

## 2. LA INTERPRETACIÓN METAFÓRICA

Corresponde ahora dilucidar cómo puede Plotino basar su doctrina en el *Timeo* a la vez que defiende una concepción de la causa que contradice la letra del texto platónico. En el tratado VI, 7 [38], 1, y en otros lugares, Plotino realiza para conseguir este objetivo una exégesis metafórica del texto. La letra del texto platónico se considera la expresión de un contenido más profundo que en realidad *desmiente* y se opone a lo que Platón afirma de manera expresa. Esto se aplica a los pasajes en los que Platón atribuye deliberación y raciocinio (*λογισμός*) al demiurgo, pasajes que Plotino trata de interpretar sustrayendo a la causa auténtica lo que el texto de Platón le atribuye:

En general, allí arriba no hay siquiera razonamiento, pero se habla de razonamiento para indicar que todo en las realidades posteriores es como si se produjese por razonamiento, y de previsión porque todo es como si lo hubiera previsto un sabio. Pues en las cosas que no son anteriores al razonamiento, el razonamiento es útil por causa de la ausencia de la potencia que precede al razonamiento, y asimismo la previsión, pues el que prevé no tiene una potencia en virtud de la cual no habría necesidad de previsión (VI, 7 [38], 1.29-35)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Para un abordaje más detenido de la cuestión, cfr. Chiaradonna 2014<sup>a</sup>.

<sup>16</sup> «ἐπεὶ οὐδὲ ὅλως λογισμὸς ἐκεῖ, ἀλλὰ λέγεται λογισμὸς εἰς ἐνδειξίν τοῦ πάντα οὕτως, ὡς [ἄλλος σοφὸς] ἐκ λογισμοῦ ἐν τοῖς ὕστερον, καὶ προόρασις, ὅτι οὕτως, ὡς ἂν τις σοφὸς [ἐν τοῖς ὕστερον] προϊδοίτο. Ἐν γὰρ τοῖς μὴ γενομένοις πρὸ λογισμοῦ ὁ λογισμὸς χρήσιμον ἀπορία δυνάμεως τῆς πρὸ λογισμοῦ, καὶ προόρασις, ὅτι μὴ ἦν δύναμις τῶ προορῶντι, καθ' ἣν οὐκ ἐδείθη προοράσεως».

En resumen: el razonamiento o cálculo racional, la elección entre alternativas contingentes y la previsión no se aplican a las realidades auténticas, sino a las posteriores, las cuales, a diferencia de las realidades inteligibles, no actúan solo en virtud de la propia naturaleza. Si evaluamos el orden del mundo natural a partir de esta situación (de las realidades inferiores que requieren cálculo, deliberación y elección para actuar), se mostrará como el fruto de una elección acordada en sentido teleológico: el cosmos aparecerá, en definitiva, como resultado de una causa artesanal. Este es precisamente el punto de vista adoptado en el *Timeo*, donde la producción del mundo sensible a través de causas inteligibles se describe no de forma adecuada a la naturaleza de los principios, sino tomando como modelo el tipo de producción que tiene lugar en el mundo físico. En consecuencia, cálculo racional y previsión se atribuyen a la causa no porque les pertenezcan verdaderamente, sino porque todo se ordena *como si* un sabio lo hubiera elegido y previsto. Por tanto, el texto del *Timeo* debe leerse en sentido metafórico: de hecho, la referencia al λογισμός se reduce a una simple imagen que se basa en nuestra comprensión ordinaria de la realidad y tiene la finalidad de expresar de manera provisional e inadecuada el mundo en el que actúan las causas auténticas.

Nótese que esta lectura metafórica no es en absoluto una excepción y se enmarca en realidad en una actitud general adoptada por Plotino frente al diálogo platónico<sup>17</sup>. A este respecto, es interesante hacer referencia al pasaje en el que aclara que solo de manera impropia puede afirmarse que el alma está en el cuerpo cuando en realidad la relación es inversa y deberíamos afirmar que el cuerpo está en el alma:

Pero si el alma fuera visible y perceptible, por todos lados rodeada de vida e igualmente presente hasta las partes más extremas [del cuerpo], no diríamos que el alma está en el cuerpo, sino que lo que no es importante está en lo que es más importante, en el continente el contenido y en lo que no fluye lo que fluye (IV, 3 [27], 20.46-51)<sup>18</sup>.

Ciertamente, el pasaje evoca la descripción de la relación entre cuerpo y alma del mundo en el *Timeo*:

<sup>17</sup> Para un abordaje más detenido de la cuestión, remito a Chiaradonna 2014c.

<sup>18</sup> «Εἰ δέ γε ὁρατὸν ἢ ψυχὴ καὶ αἰσθητὸν ἦν περιειλημμένον πάντῃ τῇ ζωῇ καὶ μέχρις ἐσχάτων οὐσα εἰς ἴσον, οὐκ ἂν ἔφαμεν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι, ἀλλ' ἐν τῷ κυριωτέρῳ τὸ μὴ τοιοῦτον, καὶ ἐν τῷ συνέχοντι τὸ συνεχόμενον, καὶ ἐν τῷ μὴ ῥέοντι τὸ ῥέον».

Una vez que la composición del alma fue realizada completamente de acuerdo con el entendimiento de quien la compuso, trabajó seguidamente sobre todo lo corpóreo en ella y, uniendo el centro del cuerpo con el del alma, los armonizó; y el alma, extendida desde el centro en todas direcciones hacia la parte más extrema del cielo, envolviéndola circularmente desde el exterior, rotando sobre sí misma, comenzó un nuevo modo divino de vida sin fin y regulada por la inteligencia, por la totalidad del tiempo. (*Tim.* 36d-e)<sup>19</sup>.

Los intérpretes del pasaje han subrayado con razón la deuda de Plotino con este texto platónico. Sin embargo, de nuevo, es necesario aclarar bien cuál es realmente la interpretación que aquí se propone. Observando con detenimiento, Plotino modifica el argumento platónico en un aspecto esencial: mientras que Platón no vacila en presentar el alma del mundo como extendida de manera que envuelve el cielo circularmente desde el exterior (κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα), Plotino pone de relieve que este lenguaje espacial describiría correctamente la relación entre alma y cuerpo si el alma fuese una cosa visible: Εἰ δέ γε ὀρατὸν ἢ ψυχὴ καὶ αἰσθητὸν ἦν περιειλημμένον πάντῃ τῇ ζωῇ καὶ μέχρις ἔσχατων οὐσα εἰς ἴσον κτλ. En resumen, Plotino considera que Platón sostiene la postura correcta acerca de la relación entre alma y cuerpo y, por tanto, no se puede afirmar que el alma está en el cuerpo; si acaso, que el alma contiene el cuerpo. Sin embargo, el lenguaje usado por Platón expresa esta relación desde una perspectiva espacial y cuantitativa que, a juicio de Plotino, necesita una interpretación metafórica para ser aceptada. De acuerdo con la doctrina expresada en el *Timeo*, el alma del mundo es invisible, aunque posee cualidades primarias como la cantidad y la forma. Sin embargo, si atendemos a la lectura de Platón defendida por Plotino, tanto las cualidades secundarias (la visibilidad) como las cualidades primarias (el tamaño y la forma) no llegan a expresar la naturaleza del alma y el lenguaje de Platón debe leerse en sentido metafórico. En consecuencia, debe mantenerse la tesis general del *Timeo* (el alma contiene el cuerpo y no se encuentra en el cuerpo) y se debe pasar por alto la connotación cuantitativa y extensional propia del lenguaje de Platón. Aquí se da una situación similar a la que hemos visto en VI, 7 [38], 1 acerca de la atribución al demiurgo del cálculo racional: Plotino sugiere que Platón está

<sup>19</sup> «Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἢ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρμοσεν· ἢ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον».

describiendo la relación entre alma y cuerpo no en sí misma (puesto que el alma no posee extensión: cfr. IV, 3 [27], 2), sino bajo la perspectiva del mundo visible.

La lectura metafórica es un rasgo habitual del modo en el que Plotino se refiere al *Timeo* y trata de neutralizar lo que a sus ojos resultan aspectos problemáticos del diálogo: el hecho de que Platón atribuya a las realidades inteligibles connotaciones como la causalidad técnica o la extensión cuantitativa que, a ojos de Plotino, serían propias únicamente del mundo físico y quedarían fuera de las realidades auténticas. Otro aspecto notable guarda relación con la forma en que se recupera el texto platónico. Hasta aquí, hemos hablado de lectura y exégesis, pero, realmente la exposición de Plotino se desarrolla en referencia al texto de Platón. Por otra parte, no propone un comentario en sentido estricto ni una verdadera exégesis. Más bien, la referencia al texto y la peculiar lectura que ofrece de él nacen de su misma argumentación. En resumen: la exégesis se incorpora por completo en la exposición argumental.

Este aspecto viene confirmado por la recepción que Plotino realiza del célebre fragmento en el que Platón formula la dicotomía entre el mundo inteligible y el sensible, designándolos como «lo que es» y «lo que no es, pero deviene»<sup>20</sup>:

En mi opinión, esto es lo que ante todo hace falta distinguir: ¿qué es lo que siempre es y no se ha generado y qué es lo que siempre deviene sin ser nunca? Lo uno puede ser comprendido por la inteligencia y puede darse cuenta de ello por la razón, pues permanece siempre idéntico a sí mismo; lo otro, por su parte, es objeto de la opinión que deriva de la sensación, de la que no se puede dar cuenta racionalmente dado que se corrompe y se genera y nunca es realmente» (*Tim.* 27d-28a)<sup>21</sup>.

El fragmento había sido ampliamente debatido antes de Plotino y era considerado un texto clave para reconstruir la ontología platónica. Textos de Plutarco, Numenio y Apuleyo dejan constancia de la tradición exegética relativa a

<sup>20</sup> En esta sección retomo lo ya dicho en Chiaradonna 2014b.

<sup>21</sup> «Ἔστιν οὖν διῆ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετόν τάδε· τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνώμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν διῆ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνώμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν».



estas líneas<sup>22</sup>. Es muy significativa la exégesis propuesta por el platónico Severo (¿s. II d. C.?). De acuerdo con el testimonio de Proclo, Severo leía el texto de Platón como si presupusiera la existencia de un género supremo (el *tí*) capaz de integrar tanto aquello que es como aquello que deviene, pero no es en sentido propio: «En primer lugar, el ‘¿qué es?’ trata de ser definitorio (puesto que en las definiciones solemos anteponer la pregunta ‘¿qué es...?’. No es un género, como sostiene el platónico Severo, quien afirma que esto —es decir, ‘¿qué es...?’— es el género de aquello que es y de aquello que deviene, y que por eso significa ‘el todo’» (Procl., *In Tim.* I, p. 227, 13–17 Diehl)<sup>23</sup>. El pasaje ha suscitado interpretaciones discordantes<sup>24</sup>. En este trabajo seguiremos la lectura de David Sedley de acuerdo con la cual Severo, como todos los intérpretes antiguos del diálogo, habría entendido el pronombre *tí* usado por Platón conforme a la lectura más natural del texto, esto es, como un interrogativo<sup>25</sup>. Ahora bien, al mismo tiempo, para Severo, el pronombre interrogativo no haría alusión a la pregunta por la definición de «aquello que es» y de «aquello que deviene» (lectura que Proclo defiende), sino que habría designado una categoría metafísica omnicompreensiva (el «¿qué es...?»). Severo podría haber sido inducido a esta lectura por el uso aristotélico de la pregunta *tí estí* para identificar una categoría metafísica y habría suprimido el verbo *estí*, pues, a su juicio, el *tí* platónico incluye tanto a los entes como a los no entes. Con ello, inevitablemente, Severo hacía coincidir el género supremo teorizado por Platón con el *tí* (indefinido) de los estoicos, que estos usaban para indicar una categoría metafísica muy general que incluía tanto las realidades que son como las que no son en sentido propio (los incorpóreos)<sup>26</sup>. Sedley adopta de manera muy eficaz esta postura:

Severus shared what appears to have been the unanimous consensus on the syntax of Plato’s sentence. If so, he nevertheless noticed that the «What is [...]?» question, with the usual *ἐστί* studiously omitted, served Plato for the purpose of generalizing over *ὄντα* and *οὐκ ὄντα* alike. And, one must suppose, he proceeded to connect this with the supreme metaphysical genus adopted

<sup>22</sup> Véase *Der Platonismus in der Antike*, vol. IV, herausgegeben von H. Dörrie (†) – M. Baltes, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1996, §§ 103.0a–103.4, pp. 38–48 (testo); pp. 256–266 (comentario).

<sup>23</sup> «πρῶτον οὖν τὸ τί βούλεται μὲν ὀρικὸν εἶναι· τὸ γὰρ τί ἐστίν ἐν τοῖς ὀρισμοῖς προτάττειν εἰθάμεν, καὶ οὐχὶ γένος ἐστίν, ὡς οἶεται Σευῆρος ὁ Πλατωνικός, λέγων τοῦ ὄντος καὶ γινομένου τοῦτο εἶναι γένος τὸ τί, σημαίνεσθαι δὲ ὑπ’ αὐτοῦ τὸ πᾶν».

<sup>24</sup> Para un resumen de la cuestión, véase Gioè 1993.

<sup>25</sup> Cfr. Sedley 2005: 129–30.

<sup>26</sup> Sobre esta compleja doctrina, me remito al clásico estudio de Brunschwig 1988.

by some Stoics for the same purpose of generalizing over beings and non-beings. If so, he probably inferred the name of that Stoic genus to be itself one using the interrogative pronoun rather than the indefinite<sup>27</sup>.

Sabemos que los textos de Severo se leían en la escuela de Plotino (cfr. Porphy., *V. Plot.* 14, 11), el cual parece dirigirse contra Severo al principio del tratado tripartito *Sobre los géneros del ser* (en todo caso, como de costumbre, Plotino no menciona explícitamente el blanco de sus ataques):

Dado que estamos investigando sobre aquello que es y sobre las cosas que son, ante todo es necesario que hagamos estas distinciones: a qué llamamos ‘aquello que es’, sobre el que debería realizarse ahora la investigación; y qué les parece a los demás ‘aquello que es’, mientras nosotros lo llamamos ‘aquello que deviene’ y nunca ‘realmente aquello que es’. Hay que concebir estas cosas como distintas entre sí y no como si un género, el ‘qué’, estuviera separado en ellas, ni hay que pensar que así lo había hecho Platón. De hecho, es ridículo incluir en el mismo grupo ‘aquello que es’ y ‘aquello que no es’: es como si se pusiera en el mismo grupo a Sócrates y a su imagen (VI, 2 [43], 1.16-25 = Severus T5 Gioè)<sup>28</sup>.

El uso del pronombre *ti* que hallamos en estas líneas de Plotino es perfectamente compatible con su lectura como un interrogativo; de ahí la traducción adoptada. Por otra parte, es claro el paralelismo entre este pasaje y la crítica dirigida por Plotino contra el *ti* estoico en VI, 1 [42], 25.1-3: dado que allí el pronombre es obviamente un indefinido, se puede pensar que debemos leer también el *ti* en VI, 2 [43], 1.22 como un indefinido. Además, dado que Severo parece ser el blanco al que Plotino se dirige en este último texto, su testimonio parece sugerir que, efectivamente, Severo habría leído el pronombre usado por Platón como un indefinido. Sin embargo, la cuestión permanece abierta. Sin duda, Plotino estaba mejor informado que Proclo sobre el carácter estoizante de la interpretación de Severo. De otro lado, importa señalar que Plotino es bastante más impreciso que Proclo en relación con la forma en que Severo leía la proposición platónica. Es evidente que su objetivo principal es aclarar

<sup>27</sup> Sedley 2005: 130-1.

<sup>28</sup> «Ἐπει οὖν περὶ τοῦ ὄντος ἢ τῶν ὄντων ζητοῦμεν, ἀναγκαῖον πρῶτον παρ’ αὐτοῖς διελέσθαι τάδε, τί τε τὸ ὄν λέγομεν, περὶ οὗ ἢ σκέψις ὀρθῶς γίνοιτο νυνί, καὶ τί δοκεῖ μὲν ἄλλοις εἶναι ὄν, γινόμενον δὲ αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Δεῖ δὲ νοεῖν ταῦτα ἅπ’ ἀλλήλων διηρημένα οὐχ ὡς γένους τοῦ τί εἰς ταῦτα διηρημένου, οὐδ’ οὕτως οἶεσθαι τὸν Πλάτωνα πεποιηκέναι. Γελοῖον γάρ ὑφ’ ἑν θέσθαι τὸ ὄν τῷ μὴ ὄντι, ὥσπερ ἂν εἴ τις Σωκράτη ὑπὸ τὸ αὐτὸ θεῖτο καὶ τὴν τούτου εἰκόνα».

el aspecto filosófico de la lectura de Severo, mientras la exégesis genuina del texto platónico pasa a un segundo plano<sup>29</sup>. Además, traduce inmediatamente la cuestión exegética del texto de Platón al contexto del debate filosófico que le preocupa, a saber: el de los géneros del ser, que encuentra en las categorías aristotélicas la discrepancia fundamental a la vez que el punto de referencia para plantear las cuestiones que quiere abordar<sup>30</sup>. En las líneas que acabamos de citar puede constatar que el ejemplo final (Sócrates y su imagen) remite, más que al diálogo platónico, al primer capítulo de las *Categorías*, donde el hombre y su pintura se presentan como ejemplos de realidades homónimas (Cat. 1, 1 a 1-3). Precisamente la doctrina aristotélica de la homonimia constituye el cimiento sobre el que Plotino construye, en los tratados *Sobre los géneros del ser*, su doctrina acerca de la relación entre realidad sensible e inteligible (cfr. VI, 1 [42], 1).

### 3. PLOTINO Y LA TRADICIÓN EXEGÉTICA

Si lo que se ha dicho hasta aquí es cierto, puede hablarse sin duda de una exégesis plotiniana del *Timeo*, si bien es necesario entender el término en un sentido más bien amplio para indicar que Plotino remite al diálogo dentro de su argumentación y usa, sin explicitarla, aunque aplicándola directamente al contenido, una clave metafórica de lectura dirigida a neutralizar los aspectos del texto que resultan incompatibles con la concepción de las causas auténticas. Desde este punto de vista, su actitud es claramente distinta de la tradición precedente, que desde el siglo I a. C. en adelante había hecho del *Timeo* minuciosas lecturas y comentarios dirigidos a explicar la letra del texto mediante prácticas de una genuina exégesis filológica. Basta citar algunas observaciones realizadas recientemente por Franco Ferrari:

Un juicio historiográfico largamente difundido considera la interpretación medioplatónica de los diálogos fuertemente *philologisch orientiert*, esto es, caracterizada por una orientación prevalentemente filológica. En efecto, en el arco de tiempo que va del siglo I a. C. a los inicios del siglo II d. C., el estudio del platonismo estuvo marcado por un interés antes desconocido hacia los textos de Platón, los cuales fueron analizados y comentados minuciosamente. Se trata de una actitud compartida con el aristotelismo contra la que se dirigió

<sup>29</sup> Totalmente aceptables son, a este respecto, las observaciones de Sedley 2005: 130, n. 33.

<sup>30</sup> Para un desarrollo sintético del asunto, cfr. Chiaradonna 2014d.

el polémico juicio de Séneca, que lamentaba la transformación de la filosofía en filología: «*quae philosophia fuit, facta philologia est*» (*Epist.* 108.23)<sup>31</sup>.

La actitud particularmente libre de Plotino respecto a su fuente contrasta indudablemente con la de la tradición platónica más antigua y resulta útil recordar que Plotino parece haber albergado una cierta impaciencia precisamente respecto a similares métodos tradicionales de exégesis filosófica. Como nos informa Porfirio (*V. Plot.* 14, 19-20), Plotino acusó a Longino de ser filólogo, no filósofo.

La lectura metafórica del *Timeo* propuesta por Plotino puede verse como la prosecución y la radicalización de un método muy atestiguado por la Academia antigua y especialmente evidente en el debate sobre la interpretación de la sección del diálogo relacionado con la generación del cosmos (*Tim.* 28b-c). Las corrientes interpretativas de este pasaje son de dos tipos: una 'literalista' conforme a la cual las afirmaciones de Platón en relación con la generación del cosmos requieren un evento real, esto es, el nacimiento del mundo en el tiempo, y una que puede caracterizarse como 'didáctica' o 'didascálica', de acuerdo con la cual la génesis del mundo descrita por Platón constituye un recurso narrativo utilizado con fines didascálicos o de claridad expositiva, es decir, haciendo más fácilmente comprensible la naturaleza del cosmos. Este es generado no porque haya habido un genuino inicio, sino porque es una entidad compuesta y generada<sup>32</sup>. Como es sabido, el debate había tenido su origen ya en la Academia antigua. Por un lado, Aristóteles optó por la interpretación literal, criticando a Platón en *De caelo* (I, 10) precisamente bajo estas premisas. En el lado opuesto, Jenócrates (*apud Simpl.*, *In De cael.* 303, 34 ss. = Xenocrates fr. 54 Heinze, 154 Isnardi Parente) y Espeusipo (*apud Procl.*, *In Eucl.* 77, 15-78, 9 = Speusippus, fr. 46 Lang, 36 Isnardi Parente) trataron de acudir en ayuda de Platón defendiendo el segundo tipo de exégesis, que consiste en subrayar la analogía entre el nacimiento del universo y el de las figuras geométricas, las cuales, aunque eternas, se conciben como generadas con fines didácticos. Además, en la fase más temprana del debate tuvo un papel relevante Crántor, para quien Platón habría hablado del cosmos como una realidad generada con objeto de resaltar

<sup>31</sup> Ferrari 2012: 93-4.

<sup>32</sup> La obra de referencia sobre estos debates es Baltes1976. También existe una excelente reseña del debate con recopilación de los principales textos en *Der Platonismus in der Antike*, vol.V, 1998, pp. 84-180 (textos = §§ 136-145) e 373-535 (comentario).

la dependencia de una causa externa, por lo que no sería una realidad ni autónoma ni independiente (Procl., *In Tim.* I, p. 277, 8-10 Diehl).<sup>33</sup>

La generación del cosmos estuvo en el centro de las discusiones entre los llamados ‘medioplatónicos’, y tanto la lectura literal como la didascálica del diálogo tuvieron sus defensores: a la primera se adscribieron Plutarco o Ático; a la segunda, Albino, Alcino o Calveno Tauro<sup>34</sup>. Si se comprende desde esta perspectiva, Plotino puede parecer un representante de la orientación exegética didascálica que culmina todo cuanto ya habían dicho sus predecesores. Sin embargo, la realidad es más compleja. Para analizar este *dossier* sería oportuno comparar la posición de Plotino con la de Calveno Tauro, un platónico que desarrolla su actividad en el s. II d. C. y que, hasta ahora, quizá no haya gozado de una merecida atención<sup>35</sup>. Fue autor de un *Comentario al Timeo* (ὕπόμνημα εἰς τὸν Τίμαιον), algunos de cuyos fragmentos nos han sido transmitidos en el *De aeternitate mundi* (*Contra Proclum*) de Juan Filopón (muy probablemente, este último había accedido a Tauro *via* Porfirio: cfr. F 23 Gioè)<sup>36</sup>. Dos fragmentos (F 23; F 26 Gioè) merecen especial atención. En ambos casos, Tauro pretende mostrar cómo la interpretación no literal de la exposición del *Timeo* es en realidad la que mejor se adapta a la literalidad misma del texto platónico, siempre que se interprete correctamente. Llega a esta conclusión por medio de varias argumentaciones exegéticas sutiles que aquí solo podemos señalar superficialmente.

Como es sabido, en *Tim.* 28b, *Timeo* responde a la cuestión de si el cosmos ha tenido algún principio de generación o incluso si ha sido generado con un explícito γέγονε (ha nacido, ha sido generado)<sup>37</sup>. Evidentemente, el recurso a este verbo supone un importante indicio en favor de la interpretación literal de la exposición, pero Tauro (F 23 Gioè) objeta que se trata de una conclu-

<sup>33</sup> Para un estudio más detallado, remito sin más a Centrone 2012. Un resumen muy útil de la cuestión se halla en Ferrari 2014: 321-323, con quien me hallo especialmente en deuda en lo que se refiere a esta sección.

<sup>34</sup> Para un debate actualizado de conjunto, cfr. Ferrari 2014.

<sup>35</sup> Fragmentos en *Filosofí medioplatonici del II secolo d. C.*, pp. 223-376. La interpretación del *Timeo* propuesta por Tauro ha sido recientemente objeto de contribuciones interesantes, respecto de las cuales es deudora esta breve exposición. Véanse en concreto Ferrari 2014, Petrucci 2015, 2016 y 2018. Agradezco sinceramente a Federico Maria Petrucci el haberme enviado sus artículos antes de su publicación.

<sup>36</sup> Para ulteriores desarrollos, Petrucci 2018: n. 9.

<sup>37</sup> «σκεπτόν δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρώτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντός ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν κτλ.»

sión precipitada. De hecho, es necesario entender el término «generado» no en referencia a lo que se ha formado a partir de un principio temporal. Este es, afirma Tauro, el significado ordinario del término y es precisamente esto lo que induce a engaño a la multitud. En realidad, es necesario identificar y distinguir bien los significados del término que no remiten a la generación<sup>38</sup>. Por ello, Tauro proporciona una clasificación de los significados de «generado» (γενητός) distinta de la habitual:

1. lo que no es generado en el tiempo, aunque sea del mismo género que las cosas generadas (Philop., *Aet. Mun.* 146, 8-10);
2. lo que está compuesto solo lógicamente, sin que en realidad experimente proceso de composición alguno (*Aet. Mun.* 146, 13-14);
3. lo que se encuentra en estado de devenir (*Aet. Mun.* 146, 20-22);
4. lo que depende de algo superior (*Aet. Mun.* 147, 5-7).

A esta clasificación sigue otra interesante precisión textual en relación con el término ἀρχή, que Platón usa en *Tim.* 28b. De nuevo, en opinión de Tauro, la literalidad misma del texto platónico, donde Timeo se pregunta si el cosmos tiene algún principio de generación (γενέσεως ἀρχήν) o si ha sido generado por algún principio (γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος), sugiere que el término ἀρχή no se utiliza en su significado ordinario (esto es, el temporal), sino que más bien debe entenderse como una referencia a la causa por la cual el mundo es producido: por este motivo, algunos remiten el término al demiurgo (*Aet. Mun.* 147, 13-20). En resumen: la propia afirmación de Platón, si se interpreta correctamente, sugiere el modo en que debe entenderse<sup>39</sup>.

En otro pasaje de notable interés que nos transmite igualmente Filopón (*Aet. Mun.* 186, 17-189, 9 = F 26 Gioè; 123, 19-23 = T 29 Gioè), Tauro aborda el texto de *Tim.* 27c, esto es, en la versión que aquel nos proporciona<sup>40</sup>: ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιῆσθαι πη μέλλοντας, εἰ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές

<sup>38</sup> En este sentido, Federico Maria Petrucci cuestiona con acierto la oposición entre interpretaciones literalistas e interpretaciones metafóricas. En el método de la exégesis adoptada, Tauro es tan literalista como aquellos para los cuales la generación del cosmos en el *Timeo* debe entenderse como un hecho real: «the temporal meaning, then, is the most common one, while there are many other direct – i.e. literal – meanings of γενητόν. Accordingly, Taurus is not criticising a literalist approach, but his opponents' failure to detect the whole spectrum of literal meanings of γενητόν» (Petrucci 2016).

<sup>39</sup> Para un estudio más detallado sobre la cuestión, remito a Ferrari 2014 y Petrucci 2016.

<sup>40</sup> Sobre esta cuestión, véanse las aclaraciones de Petrucci 2018. En la edición de Burnet, basada fundamentalmente en el manuscrito Parisinus Graecus 1807 (a), dice en cambio ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἔστιν.

ἔστιν. Como atestigua Filopón, Tauro proponía corregir ἢ καὶ πορ εἰ καὶ<sup>41</sup>. De esa manera, el texto se hacía claramente compatible con la tesis según la cual el cosmos había sido generado en el tiempo<sup>42</sup>. De hecho, en la versión de Tauro, Timeo diría que estaba a punto de discutir sobre el cosmos para afirmar que ha sido generado *incluso si* (y no *o si*) es no generado. La enmienda de Tauro ha sido analizada por algunos estudiosos para los que debe interpretarse como un ejemplo de corrección ‘ideológica’, esto es, una genuina manipulación del texto al objeto de reflejar la tesis que el exégeta considera correcta. Recientemente, Federico Maria Petrucci ha respondido a esta lectura con buenos argumentos para reivindicar la corrección y plausibilidad del reajuste operado por Tauro desde el punto de vista filológico<sup>43</sup>. Este debate no es relevante en este momento, pero sí lo es el modo en que Tauro trata con todos los medios a su disposición de hacer emerger su interpretación de la literalidad misma del texto platónico utilizando los instrumentos de una refinada exégesis textual.

La actitud de Plotino al respecto es muy distinta. Como ya se ha dicho, se muestra indiferente ante los pormenores del texto del *Timeo*. Sus remisiones al mismo tienen una estructura distinta: parten de una doctrina metafísica precisa que hace referencia a las sustancias inteligibles y a su tipología de causas. La referencia a Platón se encuentra incorporada por completo en la argumentación filosófica y por esta razón Plotino no vacila en proponer una lectura metafórica libre de prejuicios al objeto de hacerlo compatible con una doctrina que de hecho es incompatible con la literalidad del texto. Es relevante señalar que la lectura metafórica que propone tiene sentido solo en el marco de su doctrina de las sustancias inteligibles y de su tipología de causas. Evidentemente, se trata de una concepción que, a su vez, se desarrolla a través de un diálogo constante con Platón y las discusiones suscitadas por su filosofía, si bien la diferencia respecto de las exégesis medioplatónicas es asimismo considerable<sup>44</sup>. Antes de establecer los paralelismos, sin duda interesantes, entre Plotino y la tradición precedente, sigue siendo conveniente tomar en serio el juicio crítico que este

<sup>41</sup> Para valorar la corrección de Tauro, es importante recordar la crítica metodológica presente en Filopón y atribuible a Alejandro conforme a la cual la operación de aquel podría clasificarse como μεταγράφειν (?T 31 Gioè = *Aet. Mun.*, 214, 10-20). Por lo tanto, se trataba de una auténtica corrección del texto.

<sup>42</sup> Cfr. Ferrari 2012: 105-6; 2014: 328.

<sup>43</sup> Cfr. Petrucci 2015: 302-3 y, sobre todo, Petrucci 2018.

<sup>44</sup> En realidad, la reflexión peripatética y, en especial, la concepción de la providencia de Alejandro de Afrodisia parecen haber jugado un papel muy importante en el desarrollo de la doctrina plotiniana: para un estudio más detallado, cfr. Chiaradonna 2015.

realiza del filólogo Longino (*V. Plot.* 14, 19-20), que puede entenderse como una toma de distancia respecto de una forma de leer a Platón fundada en la erudición y la exégesis textual<sup>45</sup>.

Por otra parte, que Plotino tuviera, en el fondo, poco interés por los matices de la exégesis textual del *Timeo* se evidencia en un simple detalle. La cuestión interpretativa central en el debate medioplatónico, esto es, la interpretación de la *γένεσις* y la discusión sobre la génesis del cosmos posee un papel solo marginal en su obra. En algunos pasajes, Plotino excluye de manera categórica que el cosmos haya sido generado en el tiempo y, desde este punto de vista, es claro su apoyo a la interpretación didascálica (cfr. en especial III, 2 [47], 1.15-19; III, 7 [45], 6.50-54; IV, 3 [27], 9.12-19). Sin embargo, los pasajes en los que enuncia esta tesis a duras penas pueden considerarse ejemplos genuinos de exégesis. Como siempre, estamos ante textos en los que las referencias a Platón son en su mayoría implícitas y se incorporan a argumentaciones que adquieren sentido desde los presupuestos de la concepción metafísica plotiniana. De acuerdo con ellos, la generación en el tiempo introduciría un factor de contingencia en las causas inteligibles llevando a concebirlas injustificadamente de manera antropomórfica. De nuevo, los términos *λογισμός* y *προόρασις* caracterizan este modo inadecuado de concebir la causalidad de los inteligibles (III, 2 [47], 1.18). En pocas palabras: Plotino parece dar por sentado que la explicación sobre la generación del cosmos debe entenderse en sentido metafórico. A sus ojos, es mucho más importante especificar que el cálculo racional y la deliberación no se aplican a las causas divinas. Ambas cuestiones se encuentran vinculadas, pero no son idénticas y, de hecho, en la tradición precedente la pertenencia del *λογισμός* al demiurgo había sido sostenida tanto por los defensores de la lectura literal de la generación del cosmos (por ejemplo, Ático: cfr. fr. 4 des Places) como por los que realizaban una lectura didascálica (por ejemplo, Alcinoos, que concibe casi siempre al demiurgo como un árbitro providente: cfr. *Did.* XII, 167, 13-14).

En resumidas cuentas: las afirmaciones de Plotino constituyen un claro exponente de la llamada interpretación didascálica de la exposición del *Timeo*, pero las mismas afirmaciones demuestran sobradamente que para él la cuestión se aborda dentro de la argumentación acerca de las sustancias inteligibles y de la causalidad. El contexto propiamente exegético pasa a un segundo plano.

<sup>45</sup> Para un estudio más detallado de este juicio de Plotino, remito a Chiaradonna 2010: 105-7.



Por otra parte, en un aspecto parece existir una indudable similitud entre Tauro y Plotino. Cuando Tauro hace explícitos los presupuestos de su lectura (Philop., *Aet. Mun.* 187, 2-188, 9 = F 26 Gioè), aclara por qué Platón asumió que el cosmos había sido generado incluso siendo ingenerado. Dos son las razones que ofrece este autor y las dos son, como él mismo observa, de naturaleza filosófica (φιλόσοφοι, *Aet. Mun.* 187, 4). La primera sugiere devoción religiosa; la segunda apela a la exigencia de claridad. De acuerdo con la primera razón, Platón habría querido difundir la doctrina según la cual el cosmos se rige por la providencia. Además, la mayoría considera causa solo lo que es anterior en el tiempo y no cree en la existencia de una causa de otro tipo. Por lo tanto, a través de su exposición, Platón:

[...] quiere hacer comprender tácitamente a aquellos que son capaces de hacerlo, incluso de una manera distinta, que el cosmos no se ha generado en el tiempo, mientras que para aquellos que son incapaces de entenderlo explica que este es generado, y ruega que lo crean para tener fe al mismo tiempo en la providencia (*Aet. Mun.* 187, 10-15)<sup>46</sup>.

La segunda razón remite a exigencias expositivas: en efecto, las cosas de las que se habla resultan más claras si se abordan como si hubieran sido generadas. Tauro alega un paralelismo con las figuras geométricas, las cuales se presentan como generadas por razones de claridad: «En consecuencia, por razones expositivas, Platón suele presentar la realidad como generada: de igual manera también en la *República* habla de la ciudad generada al objeto de que en el ordenamiento de esta se vea más clara la génesis de la justicia» (*Aet. Mun.* 188, 6-9, trad. A. Gioè)<sup>47</sup>.

Se han establecido interesantes paralelismos entre esta última explicación y un famoso texto de Plotino sobre la función de los mitos, consistentes en fraccionar en el tiempo las cosas de las que hablan y

... dividir unos de otros muchos componentes de las cosas que son, los cuales, aunque existen todos juntos, son sin embargo distintos en rango o poder, tanto que los discursos racionales también producen generaciones de las cosas

<sup>46</sup> «τοῖς μὲν δυναμένοις καὶ ἄλλως κατανοῆσαι τοῦτο ἡρέμα ὑποδηλοῖ, ὅτι ἀγένητος ὁ κόσμος κατὰ χρόνον, τοῖς δὲ μὴ χωροῦσιν ἐμφαίνει, ὅτι γενητός, καὶ εὐχεται γὰρ πιστεῦσαι αὐτούς, ἵνα ἅμα πεισθῶσιν καὶ περὶ τῆς προνοίας».

<sup>47</sup> «ἔθος δὲ Πλάτωνι διδασκαλίας χάριν γινόμενα παραδίδοναι· οὕτω γὰρ τῇ πολιτείᾳ γινομένην εἰσάγει τὴν πόλιν, ἵνα ἐν τῇ κατασκευῇ αὐτῆς ἢ τῆς δικαιοσύνης γέनेσις ἐκδηλοτέρα γένηται».

ingeneradas y también dividen las cosas que están todas juntas; y, tras haber impartido, hasta donde pueden, su enseñanza, dejan a quien lo ha entendido que realice la recomposición. (III, 5 [50], 9.25-29)<sup>48</sup>.

En efecto, existe una similitud entre los dos fragmentos. Tampoco puede excluirse que Plotino se inspirara en Tauro, aunque sería también correcto afirmar que el texto plotiniano atestigua una «manera difusa de sentir en el platonismo»<sup>49</sup>. Por otra parte, bien mirado, las diferencias son abundantes. El texto de Plotino sobre la función del mito se halla al final del tratado *Sobre Eros* (III, 5 [50]), que es el único que puede considerarse en su totalidad como una especie de obra exegética dedicada a la interpretación alegórica de un mito de Platón<sup>50</sup>. A su vez, las consideraciones finales tienen un significado general que remite a la relación entre los medios del lenguaje (no solo del mito, sino del lenguaje discursivo en su conjunto: cfr. οἱ λόγοι, 9.27)<sup>51</sup> y la estructura metafísica de la realidad en la cual lo que el lenguaje discursivo (λόγος) presenta como fraccionado existe «unido en un todo». Es uno de los temas fundamentales de la reflexión de Plotino sobre el ser y sobre el conocimiento que se encuentra desarrollado en otros muchos lugares de las *Enneadas* (por ejemplo, cfr. VI, 5[23], 1). En pocas palabras: de nuevo, más que a un debate exegético sobre la forma de interpretar el texto platónico, Plotino remite a los temas centrales de su metafísica y de su teoría del conocimiento. El paralelismo con Tauro es interesante, pero resulta insuficiente.

La correspondencia con la primera razón aducida por Tauro es todavía menor. También en este caso existe una afinidad aparente entre lo que este dice y el argumento de Plotino en VI, 7 [38], 1.29-35. Como ya he indicado, Plotino afirma que puede hablarse de cálculo racional o previsión en relación con la divinidad dado que todo en este mundo sucede como si un sabio lo hubiera previsto. Tauro considera que Platón describió la generación del mundo en el

<sup>48</sup> «διαρρεῖν ἀπ' ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων ὁμοῦ μὲν ὄντα, τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεστῶτα, ὅπου καὶ οἱ λόγοι καὶ γενέσεις τῶν ἀγεννήτων ποιοῦσι, καὶ τὰ ὁμοῦ ὄντα καὶ αὐτοὶ διαρροῦσι, καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συχωροῦσι συναρρεῖν». Encontramos el paralelismo entre Tauro y Plotino en Ferrari 2014: 330.

<sup>49</sup> Cfr. Centrone 2012: 67.

<sup>50</sup> Una visión de conjunto todavía completamente aceptable es la *Introductory Note* de Plotinus. *Ennead III*, translated by A. H. Armstrong, Cambridge Mass. – London, Harvard University Press, 1967, pp. 164-165.

<sup>51</sup> Aspecto muy destacado en *Plotin. Traité 50 (III, 5)*, introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Paris, Cerf, 1990, pp. 22-25.

tiempo porque los hombres, en su mayoría, consideran causa solo a aquello que es anterior en el tiempo y Platón quiere difundir la doctrina según la cual el cosmos se rige por la providencia al objeto de alentar la devoción religiosa.

Sin embargo, una motivación semejante nos llevaría mucho más allá del núcleo de la reflexión filosófica plotiniana, donde la oración tiene una posición marginal y es considerada una práctica inferior, relegada al ámbito de lo que sucede por debajo del alma del mundo y similar al encantamiento (IV, 4 [28], 40-42). Si la oración puede funcionar en ocasiones, no es porque la divinidad escuche nuestras plegarias, sino únicamente en virtud del vínculo de simpatía que subsiste en el universo y que aquellas ponen en marcha. Una práctica similar resulta irracional y solo será eficaz sobre lo corpóreo, nunca sobre nuestra verdadera naturaleza. Estamos ante un encantamiento inferior que Plotino contrapone a la auténtica contemplación. En realidad, Plotino señala también una forma superior de oración; pero esta tiene muy poco que ver con una práctica de devoción cultural y coincide con el ascenso mismo del alma hacia el Uno (V, 1 [10], 6.10-12). Respecto a las prácticas de devoción religiosa, lo que nos es dado reconstruir nos dice que la actitud de Plotino fue relativamente distante. Así lo atestigua la famosa anécdota que nos refiere Porfirio de acuerdo con la cual Plotino rechazó tajantemente seguir a Amelio en su recorrido por los santuarios durante las lunas nuevas y las fiestas religiosas alegando que correspondía a los dioses acercarse a él y no al revés (Porph., *V. Plot.* 10, 33-38)<sup>52</sup>.

En resumen: al igual que Tauro, Plotino sostiene que algunas afirmaciones del *Timeo* pueden explicarse como una concesión al lenguaje y al pensamiento vulgares. Sin embargo, en Plotino está ausente el intento apologético que sí es dominante en Tauro. Al mismo tiempo, la posición de Plotino debe explicarse en el contexto de su doctrina sobre la causalidad inteligible y los niveles de conocimiento del alma que desarrolla en la primera sección del tratado VI, 7 [38]. El paralelismo entre Plotino y Tauro resulta muy interesante y, como ya se ha dicho, en absoluto puede descartarse que aquel conociera la argumentación del exégeta medioplatónico. Ahora bien, siendo esto así, debe concluirse que, en este caso como en otros, Plotino aglutina material preexistente en el ámbito de un pensamiento sustancialmente irreductible a sus fuentes.

---

<sup>52</sup> Sobre este pasaje, véase Brisson 1992: 465-75; 472-5, cuyas conclusiones son perfectamente asumibles: «cette anecdote fait apparaître qu'il considérait ces dieux et démons [esto es, los dioses y demones tradicionales] comme inférieurs aux divinités dont il recherchait la contemplation, et notamment comme très inférieurs à l'Intellect et surtout à l'Un avec lequel il voulait s'unir».

Si lo dicho hasta aquí es correcto, la peculiar interpretación del *Timeo* en clave metafórica que Plotino propone no parece la continuación de un debate preexistente, sino la expresión de una concepción filosófica propia<sup>53</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

- Der Platonismus in der Antike*, vol. IV, *Platonische Physik (im antiken Verständnis) I. Bausteine 101-124: Text, Übersetzung, Kommentar*, herausgegeben von H. Dörrie (†) – M. Baltes, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1996.
- Der Platonismus in der Antike*, vol. V, *Platonische Physik (im antiken Verständnis) II. Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar*, herausgegeben von H. Dörrie (†) – M. Baltes, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1998.
- Filosofi medioplatonici del II secolo d. C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostro, Tauro, Severo, Arpocrasione*, a cura di A. Gioè, Napoli, Bibliopolis, 2002.
- Platone, *Timeo*, introduzione, traduzione e note a cura di F. Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2003.
- Plotin, *Traité 50* (III, 5), introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Paris, Cerf, 1990.
- Plotini opera*, ediderunt P. Henry – H.-R. Schwyzer, voll. I-III, Oxford, Clarendon Press, 1964-1982 (*editio minor*).
- Plotinus, *Ennead III*, translated by A. H. Armstrong, Cambridge Mass. – London, Harvard University Press, 1967.

### Bibliografía secundaria

- BALTES, M. (1976). *Die Weltenstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, vol. I. Leiden: Brill.
- BRISSON, L. (1992). «Plotin e la magie». L. Brisson *et alii* (ed.), *Porphyre. La vie de Plotin*, vol. II, études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie, Paris: Vrin, 465-475.

---

<sup>53</sup> Quisiera agradecer a Federico Maria Petrucci, que leyó una primera versión de este texto, por las observaciones y sugerencias realizadas.

- BRUNDSCHWIG, J. (1988). «La théorie stoïcienne du genre supreme». *Matter and Metaphysics*, J. Barnes, M. Mignucci (eds.). Napoli: Bibliopolis, 19-127.
- CENTRONE, B. (2012). «L'esegesi del Timeo nell'Accademia antica», in *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*. F. Celia, A. Ulacco (eds.). Pisa: Plus, 57-80.
- CHARRUE, H. (1978). *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Vrin.
- CHIARADONNA, R. (2010). «Esegesi e sistema in Plotino». *Argumenta in dialogos Platonis, vol. I, Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, herausgegeben von A. Neschke, Basel - Stuttgart: Schwabe, 101-17.
- (2014a). «Intelligibles as Causes in Plotinus' Metaphysics: Enn. VI.7 (38)». Natali, C., Viano, C. (eds.), *Aitia II: Avec ou sans Aristote. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*. Leuven: Peeters, 185-213.
- (2014b). «Non essere e particolari sensibili: l'ontologia del mondo fisico in Plotino», «*Alvearium*», VII, 85-100.
- (2014c). «Plotinus' Metaphorical Reading of the Timaeus: Soul, Mathematics, Providence». d'Hoine, P., Van Riel, G. (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*. Leuven: Leuven University Press, 187-210.
- (2014d). «Substance». Remes, P., Slaveva-Griffin, S. (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. London: Routledge, 216-30.
- (2015). «Plotinus' Account of Demiurgic Causation and its Philosophical Background». Marmodoro, A., Prince, B. (eds.), *Causation and Creation in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 31-50.
- EMILSSON, E. K. (2007). *Plotinus on Intellect*, Oxford: Clarendon Press.
- FERRARI, F. (2012). «L'esegesi medioplatonica del Timeo: metodi, finalità, risultati». Celia, F., Ulacco, A. (eds.). *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*. Pisa: Plus, 81-131.
- FERRARI, F., CALVENO, L. (2014). «Tauro e l'interpretazione didascalica della cosmogenesi del Timeo». Cardullo, R. L., Iozzia, D. (eds.), *ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*. Catania: Bonanno, 321-33.
- FRONTEROTTA, F. (2009). «Ragionamento divino e principio del discorso: Plotino e ἰεῖκὸς μῦθος del Timeo platonico in Enn. VI 7 [38] 1-3». Lapini, W., Malusa, L., Mauro, I. (eds.), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Mario Battezzare*. Genova: Brigati, 461-77.
- GIOÈ, A. (1993). «Severo, il medioplatonismo e le categorie». *Elenchos*, XIV, 33-53.
- JEVONS, F. R. (1964). «Dequantitation in Plotinus' Cosmology», *Phronesis*, IX, 64-71.
- KARFIK, F. (2012). «L'âme logos de l'Intellect et le logismos de l'âme. A propos des *Ennéades* V, 1 [10] et IV, 3 [27]». *Chôra*, IX-X (2011-2012), 67-80.

- MATTER, P. (1964). *Zum Einfluss des platonischen Timaios auf das Denken Plotins*, Winterthur: Keller.
- MESCH, W. (2005). «Plotins Deutung der platonischen Weltseele». Leinkauf, Th., Steel, C. (eds.), *Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*. Leuven: Leuven University Press, 41-66.
- MICHALEWSKI, A. (2014). *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*. Leuven: Leuven University Press.
- OPSOMER, J. (2005). «A Craftsman and his Handmaiden. Demiurgy according to Plotinus». Leinkauf, Th., Steel, C. (eds.), *Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*. Leuven: Leuven University Press, 67-102.
- PETRUCCI, F. M. (2015). «L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi della cosmogonia del Timeo)». *Rivista di storia della filosofia*, LXX, 295-320.
- (2016). «Argumentative Strategies for Interpreting Plato's Cosmogony: Taurus and the Issue of Literalism in Antiquity». *Phronesis*, LXXI, 43-59.
- (2018). «What Is (Actually) an 'Ideological Emendation'? Taurus' F 26 and Middle-Platonic *Philologia Philosophica*». *Méthexis* 30, 128-53.
- RIEDWEG, CH., GRITTI, E. (2010). «Echi dal Timeo nelle aporie sull'impassibilità dell'anima in *Enneadi* III 6, 1-5. Frutti di una synousia plotiniana». *Elenchos*, XXXI, 123-50.
- SEDLEY, D. (2005). «Stoic Metaphysics at Rome». Salles, R. (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*. Oxford: Clarendon Press, 117-42.
- WILBERDING, J. (2006). *Plotinus' Cosmology. A Study of Ennead II.1 (40)*, text, translation, and commentary, Oxford: Clarendon Press.



ALEJANDRO DE AFRODISIA, EXÉGETA DE ARISTÓTELES.  
¿UNA EXÉGESIS CORRECTA?\*

Maddalena Bonelli

*Università degli Studi di Bergamo*

Alejandro de Afrodísia tuvo su *floruit* en los ss. II-III d. C.<sup>1</sup> y enseñó filosofía aristotélica en Atenas<sup>2</sup>, probablemente ocupando una de las cuatro cátedras de filosofía creadas por Marco Aurelio en 176<sup>3</sup>.

Por lo que se refiere a sus obras, una docena de ellas fueron escritas en griego: los tratados propios *De anima* y *De fato*, comentarios sobre la *Metafísica* de Aristóteles, los *Tópicos* y los *Analíticos primeros*, así como otras colecciones de pequeños tratados, como las *Quaestiones*. Además, probablemente, Alejandro compuso comentarios (hoy perdidos, pero mencionados por comentaristas posteriores) sobre las *Categorías*, el *De interpretatione*, los *Segundos analíticos*, la *Física* y el *De anima*.

En la actualidad, la división entre obras propias y comentarios parece superada<sup>4</sup>. Sea como fuere, solo se considerará aquí el comentario de Alejandro sobre la *Metafísica*, un texto que a mi juicio reviste un especial interés por varias razones. En primer lugar, porque es una obra aún poco conocida, a pesar de su publicación hace unos años de la edición bilingüe, en griego e italiano, incluyendo la

---

\* Este trabajo fue publicado originalmente en italiano en Cattanei, E., Fronterotta, F., Maso, S. (eds.) (2015). *Studi su Aristotele e l'aristotelismo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 93-107.

<sup>1</sup> Como sabemos, Alejandro dedicó el tratado *De fato* a los emperadores Septimio Severo y Caracala por su nombramiento como profesor de filosofía peripatética, lo que permite situar su *floruit* alrededor de 210 d. C.

<sup>2</sup> No hace mucho se ha descubierto una inscripción, encontrada en Turquía en el lugar donde se asentaba la antigua Afrodísia, que ha confirmado lo que hace tiempo ya se suponía: que la Afrodísia en la que nació Alejandro es Caria, en Asia menor, y que enseñó en Atenas. Véase Chaniotis 2004: 388-9: «De acuerdo con la decisión de la Asamblea popular/ Tito Aurelio Alejandro, filósofo/ uno de los diadocos de Atenas/ [ha erigido una estatua de] su padre/Tito Aurelio Alejandro/ filósofo».

<sup>3</sup> Sobre la creación de cátedras de enseñanza en Atenas, ver Dion Casio LXXII 31.3; Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, II 2.566; Luciano, *Eunuchus* 3.

<sup>4</sup> Accatino y Donini (Introducción a Alejandro de Afrodísia, *L'anima*, P. Accatino y P.-L. Donini, Bari, Laterza, 1996: VII-VIII) muestran sin lugar a dudas que en *De anima* Alejandro resumía y transcribía argumentaciones de su comentario al *De anima*, hoy perdido; Barnes 2010: 28 habla de «exégesis filológica» para el caso de los comentarios de Alejandro, y de «filosofía exegética» para sus obras personales, reduciendo así fuertemente la división exégesis/obra personal; Rashed 2007: 3 llega a afirmar que hay más ideas personales en los comentarios que en las obras «personales» de Alejandro.



parte espuria<sup>5</sup>. En segundo lugar, porque el comentario de Alejandro representa el primer intento real en la Antigüedad de entender la ‘metafísica’ de Aristóteles no solo como obra coherente, sino también y sobre todo como una disciplina<sup>6</sup>. Finalmente, porque Alejandro, con su método dirigido a hacer esta disciplina clara y sistemática, plantea en ocasiones conatos teóricos extremadamente originales y articulados que cabría poner al mismo nivel (con las debidas diferencias de estilo y de época) de los realizados por los comentaristas aristotélicos contemporáneos.

Dejaré de lado aquí una cuestión, por lo demás muy interesante, a saber: si la forma de comentar de Alejandro —y la práctica del comentario en general— es una forma de hacer filosofía. En este sentido, los estudiosos se dividen entre los que creen que Alejandro desarrolla auténticas teorías filosóficas propias al tratar de dilucidar el texto aristotélico y los que consideran que nuestro comentarista, aunque interesado en teorías y autores que solo en parte tienen que ver con el texto filosófico analizado, desea únicamente comprender a Aristóteles<sup>7</sup>.

En este trabajo me concentraré en el método que Alejandro sigue para el comentario al objeto de entender si contribuye a realizar un análisis correcto de la obra y de la filosofía de Aristóteles.

## 1. LA REGLA FUNDAMENTAL DEL COMENTARIO DE ALEJANDRO

Al comentar las obras de Aristóteles, Alejandro se encuentra todavía muy lejos de las reglas de lectura de las obras aristotélicas que más tarde serían codificadas por los neoplatónicos.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Alejandro de Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*. G. Movia (ed.). Milano: Bompiani, 2007. Sobre el comentario espurio y su atribución a Miguel de Éfeso, véase Praechter 1906 y, más recientemente, Luna 2001: especialmente 59–65; 197–212.

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, Alejandro de Afrodisia, in *Metaph.* (ed. Hayduck) 237.3–4 (Προθέμενος ἐν τῇ Μετὰ τὰ Φυσικὰ πραγματεία, ἣν καὶ σοφίαν καὶ πρώτην φιλοσοφίαν, ἔστι δὲ ὅτε καὶ θεολογικὴν ἔθος αὐτῷ καλεῖν...), donde la fórmula *ta meta ta physika* no puede entenderse como el título del libro de Aristóteles, sino como el término de referencia de la disciplina.

<sup>7</sup> Es lo que declara Alejandro en al menos dos ocasiones: véase *De fato* 164.14–15 (ed. Bruns) y, sobre todo, *De anima* 2.4–6 (ed. Bruns): «dado que, como en el resto de las cuestiones, nos hacemos portavoces de las teorías de Aristóteles, considerando las opiniones que nos ha transmitido más ciertas que las emitidas por los demás...» (ἐπεὶ δ' ὅσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις τὰ Ἀριστοτέλους πρεσβεύομεν ἀληθεστέρως ἡγοῦμενοι τὰς ὑπ' αὐτοῦ παραδεδομένας δόξας τῶν ἄλλοις εἰρημένων...).

<sup>8</sup> Véanse, por ejemplo, los puntos clave que los comentaristas neoplatónicos habían codificado para los comentarios sobre Aristóteles: (1) finalidad del libro; (2) utilidad; (3) autenticidad; (4) orden de lectura

Su procedimiento es más bien simple y, por qué no decirlo, a veces, un poco plano: el suyo es un análisis detallado del texto aristotélico, que se examina frase por frase. En ocasiones, el comentario está precedido por el *lemma* (es decir, la cita aristotélica que constituye el *incipit* del fragmento analizado); en otras, la frase aristotélica que se examina aparece dentro del comentario. No es extraño que Alejandro cite variaciones de la misma frase, dando así la impresión de que está trabajando con varios manuscritos de la misma obra.

A menudo y, de buena gana, Alejandro hace uso de la paráfrasis, pero esto no significa que su comentario se reduzca a ella. En su famoso artículo «Alejandro de Afrodisia y los métodos de la exégesis filosófica»<sup>9</sup>, P.-L. Donini ha destacado magistralmente cómo el principal criterio exegetico seguido por Alejandro, aunque no lo explicita, se identifica con el criterio sistemático, consistente en explicar a ‘Aristóteles a través de Aristóteles’. El *corpus* aristotélico se concibe como algo orgánico, unitario y tan coherente como sea posible; y cuando un pasaje resulta problemático o confuso, Alejandro suele buscar aclaración en otros textos aristotélicos. Es este un criterio muy contestado en la actualidad por algunos, pero que todavía siguen muchos estudiosos que a menudo utilizan a Aristóteles para explicar Aristóteles, aunque ya no consideren el *corpus* como un conjunto orgánico y unitario.

El hecho de que Alejandro considere el *corpus aristotelicum* como este todo orgánico y unitario no le impide advertir en ocasiones la incoherencia de ciertos pasajes, es decir, las contradicciones entre fragmentos de diferentes obras (o incluso de la misma obra) sobre un mismo tema. Frente a dicha situación, Donini aprecia tres reacciones diferentes en Alejandro, quien (i) o bien intenta conciliar los términos en conflicto; ii) o bien opta por uno de ellos; iii) o simplemente permite que ambos términos subsistan<sup>10</sup>.

Además, continúa Donini, la fidelidad a Aristóteles no impide a Alejandro realizar incluso intervenciones significativas sobre el texto transmitido, que van desde la modificación de una partícula hasta la alteración del orden de las palabras<sup>11</sup>. Sin embargo, de acuerdo con el estudioso italiano, tales intervenciones

---

de los textos aristotélicos; (5) razón del título; (6) saber a qué parte de la filosofía pertenece el tratado; (7) división en capítulos. Sobre esta codificación, véase por ejemplo Hadot 1990: 21-47.

<sup>9</sup> Cfr. Donini 1995: 107-29. A pesar de haber sido escrito hace veinte años, este artículo continúa siendo, en mi opinión, el mejor trabajo sobre el tema.

<sup>10</sup> Cfr. Donini 1995: 113-4.

<sup>11</sup> Cfr. Donini 1995: 115-7.

son siempre sugeridas por Aristóteles y se realizan con el propósito de interpretar el texto escrito por el Maestro. Lo mismo se aplica a las tesis de Alejandro que parecen de indudable originalidad y muy alejadas de la letra aristotélica<sup>12</sup>.

Con base en esta línea de interpretación, que comparto plenamente, me gustaría presentar aquí dos pasajes del comentario de Alejandro a la *Metafísica*, aunque teniendo en cuenta dos cuestiones fundamentales:

- 1) ¿Puede decirse que Alejandro explica adecuadamente, es decir, de manera correcta y aceptable, los pasajes (o algunos de ellos) de la *Metafísica* aristotélica?
- 2) ¿Puede decirse que Alejandro introduce elementos tomados de otros filósofos para explicar a Aristóteles con el resultado de distorsionar el texto, modernizándolo o introduciendo tesis ajenas al mismo que le serán atribuidas por los filósofos posteriores? El supuesto que aquí me interesa es el uso que Alejandro hace de Platón, así como el que los neoplatónicos hacen de Alejandro. Ahora bien, para ello creo necesario realizar una aclaración: debemos distinguir entre lo que dijo Alejandro y lo que sus sucesores hicieron con lo que Alejandro dijo. Son dos cuestiones diferentes, pues, aunque me parece innegable que los filósofos platónicos posteriores intentaron interpretar ‘platónicamente’<sup>13</sup> lo que Alejandro afirmó sobre Aristóteles, a mi juicio, resulta mucho más complicado mostrar que Alejandro interpretó a Aristóteles ‘platónicamente’.

---

<sup>12</sup> Donini 1995: 115. Es cierto que, en el artículo en cuestión, Donini discute pasajes de ‘obras personales’ como *De anima* y *De intellectu*, que exponen, respectivamente, la doctrina del origen del alma a partir de la mezcla de elementos y la del intelecto agente concluyendo también en estos casos que «Alejandro interpretaba siempre solo lo que consideraba era el texto escrito por el maestro. Ahora bien, que sus interpretaciones se separen en ocasiones claramente del pensamiento de Aristóteles resulta un hecho innegable» (p. 129), si bien esto siempre se debe a la unión entre premisas sistemáticas y métodos de reconstrucción de lo dicho por Aristóteles. Donini 2003: 15-51 confirma en lo fundamental esta interpretación en lo que se refiere a la *Metafísica*. Al analizar una parte del comentario a *Metafísica Gamma*, en el que nuestro comentarista presenta una exégesis verdaderamente impactante (245, 37-246, 9, en 1003b16-22, pasaje referido a la ya vieja cuestión *metaphysica generalis-metaphysica specialis*, que aquí no trataré por haberlo hecho en Bonelli 2012: 259-275), Donini se muestra igualmente convencido de que este comentario es un ejemplo de cómo Alejandro trata de resolver los términos de un conflicto que se encuentra en el propio Aristóteles.

<sup>13</sup> Como por ejemplo ha hecho Siriano de Alejandría en su comentario al libro *Gamma* de la *Metafísica*. Véase al respecto Bonelli 2009: 423-37.

Sea como fuere, creo que la primera pregunta puede responderse afirmativamente, es decir, que Alejandro es a menudo (si no siempre) muy perspicaz y cuidadoso, y clarifica los pasajes aristotélicos de difícil comprensión, lo cual no evita que en ocasiones llegue a exégesis cuestionables<sup>14</sup>.

A la segunda pregunta —si Alejandro utiliza a Platón para interpretar algunos pasajes de la *Metafísica*— respondería de nuevo afirmativamente, aunque con extrema precaución. Alejandro usa a Platón mucho menos de lo que se piensa y, en mi opinión, no de una manera tal que llegue a distorsionar el texto aristotélico (al menos, hasta donde he podido comprobar). En contrapartida, he tenido ocasión de constatar algunos casos en los que se atribuye a Alejandro la anticipación de las teorías neoplatónicas sobre la base de una supuesta mala interpretación del texto aristotélico, cuando la explicación debería buscarse tanto en la dificultad real del texto aristotélico como en el intento de Alejandro de reconciliar las declaraciones en conflicto. Es innegable que este último aspecto puede llevar a proponer teorías filosóficas inesperadas y, en cualquier caso, alejadas del texto aristotélico. Pero el primer aspecto —la verdadera dificultad del texto— debe ser siempre considerado seriamente al objeto de no arriesgarse a atribuir de manera injusta a Alejandro tesis tan extravagantes como incoherentes.

Para finalizar, presentaré dos casos de exégesis filosófica alejandrina sobre la *Metafísica*: uno en el que Alejandro parece inyectar platonismo en el texto aristotélico y otro de fina exégesis filosófica.

## 2. ¿ALEJANDRO, UN PLATÓNICO?

El primer pasaje que consideraré se refiere a *Metafísica Gamma* 1003b 12–15, donde Aristóteles trata de demostrar que no hay ciencia solo de las cosas καθ' ἓν, sino también de las cosas πρὸς μίαν φύσιν, y esto con el fin de defender la ciencia del ente en tanto que ente (no como un género).

Aristot., *Metaph.* Gamma, 1003b 12–15:

οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγονται καθ' ἓν.

<sup>14</sup> He tratado con detalle una de estas exégesis en Bonelli 2015.

en efecto, corresponde a una única ciencia no solo el estudio de las cosas que se denominan καθ' ἓν, sino también el estudio de las cosas que se denominan en relación con una sola naturaleza; pues estas cosas también se dicen en cierto sentido como καθ' ἓν.

Veamos ahora el comentario de Alejandro:

Alex., in *Metaph.* (ed. Hayduck) 243.31–244.3:

Καθ' ἓν μὲν λεγόμενα λέγει τὰ συνώνυμα καὶ ὑφ' ἓν τι κοινὸν τεταγμένα γένος. οὐ μόνον δέ, φησί, τῶν οὕτως ἔχόντων πρὸς ἄλληλα μία ἐπιστήμη, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν. τρόπον δέ τινα καὶ ταῦτα πρὸς μίαν φύσιν τὴν ἀναφορὰν ἔχοντα καθ' ἓν λέγεται, καθ' ὅσον ἐν πᾶσι πως αὐτοῖς ὁράται ἢ φύσις αὕτη, ἀφ' ἧς καὶ δι' ἧν οὕτως καλεῖται, εἰ καὶ μὴ ὁμοίως καὶ ἐπίσης αὐτῆς πάντα μετέχει.

Aristóteles llama sinónimas a las cosas llamadas καθ' ἓν, es decir, a las cosas ordenadas bajo un género común. Y dice que hay una ciencia no solo de las cosas que son de esta manera, sino también de aquellas ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν. También estas cosas, al hacer referencia a una única naturaleza, se dice en cierto modo que son καθ' ἓν, en la medida en que en todas ellas de alguna manera es visible la misma naturaleza, de la que dependen y en virtud de la cual se llaman así, aunque no todas participan de ella por igual y en la misma medida.

Obsérvese en primer lugar que, al comentar el pasaje, Alejandro no utiliza la fórmula aristotélica que hallamos en *Metafísica Gamma* (πρὸς μίαν φύσιν), sino que prefiere utilizar la fórmula ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν, que se encuentra en la *Ética Nicomaquea* (1096b 26–28) a propósito de la homonimia del bien<sup>15</sup>.

Sin embargo, lo más llamativo es que, para explicar el tipo de unidad de las cosas ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν, Alejandro parece utilizar un vocabulario platónico: afirma que incluso las cosas ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν se dicen de alguna manera καθ' ἓν porque en ellas es visible la naturaleza de la que dependen y gracias a la cual *son así llamadas*, aunque no todas *participan* de tal naturaleza en la misma medida. El vocabulario parece, en efecto, platónico: considérese, por ejemplo, *Fedón* 78d–e, donde Sócrates habla de homonimia en el caso de las cosas bellas

<sup>15</sup> Aristot., EN 1096b 26–28: οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις, ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν...

que tienen el mismo nombre que la realidad en sí, la Idea de lo bello<sup>16</sup>; y *Fedón* 100c4–6, donde Sócrates habla de las cosas bellas solo en la medida en que participan de lo bello<sup>17</sup>. Y es cierto que el pasaje de Alejandro ha sido interpretado por Pierre Aubenque como platonizante<sup>18</sup>.

En realidad, las cosas no parecen ser así. En primer lugar, Alejandro utiliza en otro pasaje el verbo μετέχειν también para los sinónimos, las cosas καθ'ἑν que, como hemos visto, identifica claramente con aquellas que pertenecen a un solo género. Afirma que los sinónimos participan todos por igual de la esencia expresada por el género que se predica de ellos<sup>19</sup>. Y esta es precisamente la clave para entender el uso que Alejandro hace de μετέχειν. De hecho, este término no es exclusivo de Platón, ya que el propio Aristóteles lo utiliza —tal vez polemizando con aquel— en el sentido de «recibir la definición»<sup>20</sup>. Alejandro conoce el pasaje de Aristóteles, si bien en este caso se limita poco más que a citarlo<sup>21</sup>.

En consecuencia, puede razonablemente proponerse una explicación alternativa a la 'platónica'. De acuerdo con Alejandro, los sinónimos participan en igual medida de lo participado (el género), esto es, comparten todos ellos la misma definición de 'animal': los perros, los gatos, etc. 'participan' por igual de lo participado, es decir, son igualmente 'animales'. Por el contrario, las cosas ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἑν (como las entidades), participan de manera desigual en lo participado del que dependen (en último término, la sustancia). De hecho, todos los entes son entes ya sea porque son sustancias o porque hacen referencia a las sustancias. Alejandro parece estar pensando en una dependencia 'defini-

<sup>16</sup> Plat., *Phd.* 78d10–e2: Τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἰματίων ἢ ἄλλων ὄντων ὄντων τοιοῦτων, ἢ ἴσων ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων. Cfr. también *Prm.*, 133c8–d5.

<sup>17</sup> Plat., *Phd.* 100c4–6: φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἑν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ.

<sup>18</sup> Cfr. Aubenque 1962: 200–201.

<sup>19</sup> Alejandro de Afrodisia, in *Metaph.* (ed. Hayduck) 241.10–12: τὰ μὲν συνώνυμα καὶ ὑπὸ τι κοινὸν γένος καὶ ἰσοτίμως καὶ ὁμοίως πάντα τῆς ὑπὸ τοῦ κατηγορουμένου γένους αὐτῶν δηλουμένης οὐσίας κοινωνεῖ τε καὶ μετέχει...

<sup>20</sup> Véase, por ejemplo, Aristot., *Tóp.* 121a 11–12: «la definición de 'participar' es: abarcar la definición de aquello que es participado» (ὅρος δὲ τοῦ μετέχειν τὸ ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ μετεχομένου λόγον).

<sup>21</sup> Alejandro de Afrodisia, in *Tóp.* (ed. Wallis) 301.910: «El mismo Aristóteles explica lo que significa participar: en efecto, 'abarcar la definición que aquello que se dice ser participado' es participar de esto» (Τί μὲν ἐστὶ μετέχειν, αὐτὸς ἐδήλωσε· τὸ γὰρ ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ μετέχεσθαι λεγομένου λόγον μετέχειν ἐστὶν αὐτοῦ).

cional' según la cual las entidades son definibles en términos de sustancias o contienen en su definición una referencia a las sustancias.

A mi juicio, el análisis realizado hasta ahora muestra con claridad que antes de intentar encontrar la fuente de la exégesis de Alejandro en otros autores conviene recurrir siempre a las obras de Aristóteles.

### 3. ALEJANDRO, BRILLANTE EXÉGETA

Consideremos ahora el análisis que Alejandro realiza de un fragmento, también de la *Metafísica*, aunque esta vez del libro *alpha elatton*, donde proporciona varias versiones de una frase de Aristóteles indudablemente confusa por estar demasiado condensada. Estamos ante un comentario particularmente afortunado, pues en mi opinión hace uso de un método adecuado todavía hoy para los seminarios de investigación sobre textos de Aristóteles.

En el pasaje, Alejandro toma incluso partido, lo cual es bastante raro.

Aristot., *Metaph. alpha elatton*, 993b 4-7:

ὥστ' εἴπερ ἔοικεν ἔχειν καθάπερ τυγχάνομεν παροιμαζόμενοι, τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι; ταύτη μὲν ἂν εἴη ῥαδία, τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς.

De modo que, si las cosas suceden como en el proverbio '¿quién podría errar el tiro a una puerta?', en este sentido [el estudio de la verdad] será fácil. Ahora bien, el hecho de que uno pueda alcanzar un todo determinado sin poder tener la parte muestra la dificultad que esta conlleva.

El pasaje de Aristóteles se encuentra al principio de *alpha elatton*, donde se explica que la verdad es por un lado fácil, pero por otro difícil. Es fácil porque no es posible que el hombre esquive completamente la verdad (en este sentido Aristóteles menciona el proverbio, cuya interpretación omito); pero al mismo tiempo es difícil porque —parece decir Aristóteles— se puede alcanzar la verdad en general pero no en los casos particulares.

Sin embargo, la fórmula τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι presenta algunos problemas. En primer lugar, porque Aristóteles parece estar diciendo aquí lo contrario de lo que había dicho inmediatamente antes. De hecho, en 993b 1-4 dice que cada hombre es capaz de hacer una pequeña contribución

a la verdad, y si bien es cierto que estas pequeñas contribuciones tomadas individualmente son insignificantes, en conjunto «constituyen una grandeza», es decir, proporcionan un resultado visible<sup>22</sup>. Las pequeñas contribuciones se interpretan como partes y el resultado final de su unión como el todo<sup>23</sup>, lo que implicaría que cada persona es capaz de identificar una parte de la verdad, pero no el todo. Además, resulta extraño decir que se puede tener un todo sin tener ninguna parte (independientemente del sentido que adopten ‘parte’ y ‘todo’, lo que también es un problema). En cuanto a la sintaxis, la fórmula aristotélica es ambigua: el infinitivo ἔχειν o bien depende de δύνασθαι o bien es paralelo a δύνασθαι.

Así, si traducimos τὸ δ’ ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι en su sentido literal, tendremos:

- i) «no es posible tener un todo o una parte», o bien
- ii) «se tiene un todo y no se puede tener una parte»<sup>24</sup>.

Alejandro señala la primera dificultad, a saber, que Aristóteles parece contradecirse entre lo que dijo antes (acaba de decir que todo el mundo añade una parte a la verdad, pero le falta el todo) y lo que dice ahora (parece decir que los que añaden partes tienen el todo, pero no pueden tener la parte) (141.6-8)<sup>25</sup>.

Sin embargo, lo que resulta sumamente interesante de esta sección de comentarios es que Alejandro presenta primero su propia solución al problema, luego describe otra solución (que rechaza) y finalmente (después de repetir su propia solución) menciona otras tres posibilidades.

Aquí están las cinco interpretaciones. Consideremos primero la de Alejandro:

- (a) Lee la frase τὸ δ’ ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι de acuerdo con la primera de las dos opciones anteriores, vinculándola además con lo

<sup>22</sup> Aristot., *Metaph. alpha elatton*, 993b 1-4: ἀλλ’ ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ’ ἓνα μὲν ἢ μηθὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισμένων γίγνεσθαι τι μέγεθος.

<sup>23</sup> Así interpreta Alejandro, por ejemplo, la contribución de sus predecesores a la teoría de las cuatro causas (o principios) de Aristóteles en *Metafísica Alpha*: cfr. Alex., in *Metaph.* (ed. Hayduck) 139.15-140.2.

<sup>24</sup> Por lo que se refiere al texto transmitido, los manuscritos son unánimes excepto por ὅλον τι. Esta es la lección del Laurentianus (A<sup>b</sup>), mientras el Parisinus E dice ὅλον τε. Alejandro presenta ambas lecciones, pero nunca comenta la diferencia.

<sup>25</sup> Véase *infra*, Apéndice.



que Aristóteles ha afirmado en primer lugar e interpretándola como si dijese «no se puede tener (en el sentido de comprender) ni el todo ni una parte»:

ἦν δὲ τὸ καθ' ἓνα μὲν ἢ μικρὸν ἢ μηδὲν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, τῷ τοῦ καθ' ἓνα μῆτε περὶ ὅλης λέγειν τῆς πραγματείας μῆτε περὶ μέρους αὐτῆς ὀλοκλήρως. οἱ γὰρ μηδὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλοντες αὐτῇ πρὸς τῷ τοῦ παντός ἀπολείπεσθαι ἀπολείποντο ἂν καὶ τῶν μερῶν αὐτῆς. οὗτοι δὲ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς δεικνύουσιν.

‘Individualmente, se añade poco o nada al estudio’ (993b 2-3). No hablan ni de toda la disciplina ni de una de sus partes de manera exhaustiva. De hecho, aquellos que añaden poco o nada, además de perderse el todo, pueden perder también la parte<sup>26</sup>.

En la práctica, uniendo esta frase a aquella en la que Aristóteles dice que las contribuciones de los hombres concretos aportan poco o nada a la verdad, Alejandro sostiene la tesis de acuerdo con la cual estos hombres no hablarían ni del todo ni de las partes *de manera exhaustiva* (ὀλοκλήρως).

Alejandro defiende esta interpretación (cosa bastante rara, insisto), y la repite en 141.14-19 (ver *infra*, Apéndice). Además, observa que el orden de las palabras para aclarar lo que Aristóteles quiere decir no es τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι, sino más bien τὸ δ' ὅλον τι καὶ μέρος ἔχειν μὴ δύνασθαι, que significa «no es posible tener ni una parte ni un todo»<sup>27</sup>.

Desde el punto de vista del sentido, la interpretación de Alejandro es impecable: resolvería la aparente contradicción del texto aristotélico y propondría una transposición no demasiado violenta. Ahora bien, requiere presuponer algo que Aristóteles no dice: «de manera exhaustiva», ὀλοκλήρως.

Además, la interpretación presenta una dificultad, pues Alejandro propone considerar ‘no es posible [A y B]’ como ‘no es posible A y no es posible B’, lo que parece discrepar de lo que dice el texto aristotélico.

<sup>26</sup> Alex., in *Metaph.* 141.2-6.

<sup>27</sup> Alex., in *Metaph.* 141.19-21: καὶ εἴη ἂν ὑπερβατὸν ἐν τῇ λέξει τοιοῦτον, τὸ μὴ δύνασθαι ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος, ὡς εἰ ἔλεγε, τὸ δὲ μηδέτερον δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς.

Sin embargo, su solución parece ser mejor que el resto de las posibles. Alejandro menciona cuatro:

- (b) 141.11.-14: la solución de ‘algunos’ (aunque claramente descartada por Alejandro) es decir que se ha invertido la frase, siendo su formulación congruente no τὸ δ’ ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι, sino τὸ δ’ ὅλον μὴ δύνασθαι καὶ μέρος ἔχειν, esto es: «no es posible tener el todo, pero es posible tener la parte»<sup>28</sup>.

Nótese que el de Afrodisia atribuye esta solución a ‘algunos’ (τινες) y que estos ‘algunos’ no plantean una simple transposición, sino una auténtica corrección al texto.

Tercera interpretación:

- (c) 141.21-24: τὸ δ’ ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι debería interpretarse como: todos llegan a la noción del todo y a su concepción, pero ninguno es capaz de comprender en detalle una parte; esto es, «es posible tener (=como noción) un todo, pero no es posible tener (en detalle) la parte»<sup>29</sup>.

Aunque Alejandro no la descarta explícitamente, es obvio que esta interpretación no funciona, pues no es posible que un mismo verbo (ἔχειν) posea dos sentidos distintos. No obstante, esta es la interpretación que se aproxima más a la moderna convencional que, si bien no acepta dos sentidos de ἔχειν, invoca los pasajes aristotélicos en los que se dice que en ocasiones aprehendemos el universal sin aprehender el particular (o el todo antes que la parte)<sup>30</sup>.

La cuarta interpretación es la siguiente:

- (d) 141.24-29:

En la frase τὸ δ’ ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι podría presuponerse ‘todos’ y ‘cada uno’, de manera que se obtendría el siguiente significado:

<sup>28</sup> Alex., in *Metaph.* 141.11-13: ὁ φεύγοντες τινες ἐνηλλάχθαι φασὶ τὴν λέξιν καὶ εἶναι τὸ κατάλληλον αὐτῆς τὸ δὲ ὅλον μὴ δύνασθαι καὶ μέρος ἔχειν δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς.

<sup>29</sup> Alex., in *Metaph.* 141.21-24: δύναται τις καὶ οὕτως ἀκοῦσαι τοῦ τὸ δ’ ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι, τὸ εἰς ἐνοίαν μὲν τοῦ ὅλου καὶ ἐπίστασιν πάντας ἐλθεῖν, μηδὲν δὲ μέρος αὐτῆς ἐξακριβώσασθαι δυνήθησαν δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς.

<sup>30</sup> Para esta interpretación, véase por ejemplo Ross 1924: 214, que remite a Aristóteles *Phys.* 184a23; *APr.* 67a29. Véase también *Metaph.* 981a 20-23.

«todos juntos comprenden un todo, pero cada uno no puede comprender una parte»<sup>31</sup>.

Alejandro observa que esta frase sería coherente con lo que Aristóteles ha dicho antes, y no critica la interpretación (aunque a mi juicio es inaceptable precisamente porque presupone dos sujetos distintos).

Llegamos así a la última interpretación:

(e) 141.29–30:

τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι debería leerse como (parafraseando) «no es posible tener al mismo tiempo un todo y la parte, pero es posible aprehender solo una determinada parte». Su sentido sería entonces: «no es posible tener un todo y una parte»<sup>32</sup>.

Obviamente, considero que el texto aristotélico no admite esta última frase.

En conclusión, considero que los dos ejemplos de exégesis que hemos descrito mostrarían, en caso de necesidad, tanto las capacidades exegéticas como las teóricas de Alejandro, así como el uso de un criterio exegético sistemático. En mi opinión, la suma de ambos elementos da la medida de la grandeza del «comentarista *par excellence*».

<sup>31</sup> Alex., in *Metaph.* 141.24–29: δύναται καὶ λείπειν τῇ λέξει τὸ πάντα ἅμα, ἢ τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν πάντα ἅμα, μέρος δὲ ἕκαστον μὴ δύνασθαι, δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς. καὶ τοῦτο γε μᾶλλον ἀκολουθεῖν δόξει τοῖς προειρημένοις τοῖς καθ' ἕνα μὲν ἢ μικρὸν ἢ μηδὲν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ τῶν συναθροισμένων γίνεσθαι τι μέγεθος.

<sup>32</sup> Alex., in *Metaph.* 141.29–30: δύναται ἴσον εἶναι τὸ εἰρημένον τῷ τὸ δὲ μὴ δύνασθαι καὶ ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος, ἀλλὰ μέρος τι μόνον λαμβάνειν αὐτοῦ.

## APÉNDICE

Alexandri Aphrodisiensis *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. de M. Hayduck, CAG I, Berlin, Reimer, 1891, 140.20-141.30.

[20] 993b 6-7: τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς.

Por otra parte, [141] la segunda de las cosas que se acaban de decir se toma como muestra de que el estudio es difícil y laborioso, es decir: «individualmente, poco o nada se añadirá a su estudio» [993b 2-3]:

- (1) individualmente no hablan ni de toda la disciplina ni de ninguna de sus partes de manera exhaustiva. De hecho, aquellos que le añaden poco o nada, además del hecho de que fallan en el todo, también pueden fallar en sus partes. [5] Esto muestra lo difícil de este estudio. La frase τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς tiene algo incongruente (κατάλληλον). De hecho, parece que, con esta frase, Aristóteles está afirmando lo contrario de lo que acaba de decir. Pues acaba de decir que cada uno añade una parte a la verdad de los seres, [10] pero le falta el todo; y ahora parece decir que los que añaden algo tienen el todo, pero que no pueden tener la parte.
- (2) Algunos encuentran una salida afirmando que la frase está invertida, y que su formulación congruente sería: «que no se pueda tener un todo y que se tenga una parte muestra lo que hay de difícil en ella (τὸ δ' ὅλον μὴ δύνασθαι καὶ μέρος ἔχειν δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς)», lo cual está de acuerdo con lo que acaba de decir Aristóteles. (Repetición 1) Pero tal vez sea mejor entender la frase como hemos dicho [15]: la dificultad de la disciplina se demuestra por el hecho de que no se puede tener el todo ni tener una parte de manera exhaustiva; de modo que lo que se dice equivaldría a: no es posible tener un todo determinado ni tampoco una parte (μήτε ὅλον τι ἔχειν μηδὲ μὴδὲ δύνασθαι). En efecto, añadirle poco o nada es no poseer ni la totalidad ni una parte completa de ella; por lo que incluso una parte es difícil de aprehender. [20] Y habrá una transposición en la frase, a saber, «no pudiendo tener un todo determi-

nado y una parte (τὸ μὴ δύνασθαι ὅλον ἔχειν καὶ τι μέρος)», como si hubiera dicho: «el hecho de que uno no sea capaz ni de lo uno ni de lo otro mostraría la dificultad de este estudio (τὸ δὲ μηδέτερον δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς)».

- (3) También se puede entender la frase τὸ δ' ὅλον μὴ δύνασθαι de esta manera: «el hecho de que todos llegan a la noción del todo y a su concepción, pero nadie es capaz de entender en detalle una parte de ella (τὸ εἰς ἔννοιαν μὲν τοῦ ὅλου καὶ ἐπίστασιν πάντας ἐλθεῖν, μηδὲν δὲ αὐτῆς ἐξακριβώσασθαι δυνηθῆναι) muestra su dificultad».
- (4) También es posible [25] que a la frase le falte «todos juntos», de modo que sea: «que todos juntos tengan el todo, pero que cada uno no pueda tener una parte (τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν πάντας ἅμα, μέρος δὲ ἕκαστον μὴ δύνασθαι), muestra su dificultad». Esto parece ir más allá de lo que se ha dicho, «si, individualmente, poco o nada se agrega a su estudio, algo importante proviene de todas las contribuciones reunidas» [993b 2-4].
- (5) Lo que se dice puede ser equivalente a: «no ser capaz de tener un todo determinado y una parte, sino aprehender sólo una parte (τὸ δὲ μὴ δύνασθαι καὶ ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος, ἀλλὰ μέρος τι μόνον λαμβάνειν αὐτοῦ)».

## BIBLIOGRAFÍA

### Textos fuente

- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, P. Accattino e P.-L. Donini (eds.) Bari: Laterza, 1996.
- ALEXANDRI APHRODISIENSIS *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, M. Hayduck (ed.), CAG I, Berlin: Reimer, 1891.
- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, G. Movia (ed.), Milano: Bompiani, 2007.
- ALEXANDRI APHRODISIENSIS *In Aristotelis Topicorum libros octo Commentaria*, CAG II, M. Wallies (ed.), Berlin: Reimer, 1891.
- ALEXANDRI APHRODISIENSIS *praeter Commentaria scripta minora: De anima liber cum mandissa*, I. Bruns (ed.), CAG suppl. II.1, Berlin: Reimer, 1887.

- ALEXANDRI APHRODISIENSIS *praeter Commentaria scripta minora: Quaestiones, De fato, De mixtione*, I. Bruns (ed.), CAG suppl. II.2, Berlin: Reimer, 1892.
- ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1894.
- ARISTOTLE, *Metaphysics I*, W. D. Ross (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1924.
- ARISTOTELIS *Metaphysica*, W. Jaeger (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1957.
- ARISTOTELIS *Topica et Sophistici Elenchi*, W. D. Ross (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1958.
- PLATONIS *Phaedo*, in *Platonis Opera*, vol. I, J. C. G. Strachan (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1995.
- SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories*, I. Hadot (ed.), Leiden: Brill, 1990.

### Bibliografía secundaria

- AUBENQUE, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BARNES, J. (2010). «Aristotle's opinion concerning destiny and what is up to us». Cottingham, C., Hacker, P. M. (eds.), *Mind, Method, and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 26–46.
- BONELLI, M. (2009). «Dialectique et philosophie première: Syrianus et Alexandre d'Aphrodise». Longo, A. (ed.), *Syrianus et la métaphysique de l'antiquité tardive*. Napoli: Bibliopolis, 423–37.
- (2012). «Alexandre d'Aphrodise et la philosophie première». Bonelli, M. (ed.), *Physique et métaphysique chez Aristote*. Paris: Vrin, 259–75.
- (2015). «Alexandre d'Aphrodise et la cause ποιητική». C. Natali, C. Viano (eds.), *Aitia II. Avec ou sans Aristote. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, 119–35.
- CHANIOTIS, A. (2004). «New Inscriptions from Aphrodisias». *American Journal of Archaeology*. 108, 388–9.
- DONINI, P-L. (1995). «Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica». Cambiano, G. (ed.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*. Napoli: D'Auria, 107–29.
- (2003). «Unità e oggetto della Metafisica secondo Alessandro di Afrodisia». Movia, G. (ed.), *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica» di Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero, 15–51.
- HADOT, I. (1990). «Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens» Hadot, I. (ed.), *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*. Leiden: Brill, 21–47.

- LUNA, C. (2001). *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden: Brill, 2001.
- PRAECHTER, K. (1906). Reseña a *Commentaria in Aristotelem Graeca* XXII, 2, «Göttingische gelehrte Anzeigen», 11, 882-99.
- RASHED, M. (2007). *Essentialisme. Alexandre d'Arodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin: De Gruyter, 2007.

En la obra que ahora presentamos al público hispanoparlante, se reúnen diez trabajos previamente publicados en lengua italiana que abordan importantes cuestiones que ocupan en este momento a los estudiosos de la filosofía helenística y romana. Sus autores son diez de los más importantes especialistas italianos actuales en el estudio de este periodo histórico. Lo que conocemos como 'escuela italiana' ha tenido tradicionalmente y posee todavía hoy un enorme prestigio internacional. Su característica principal consiste en una sólida base filológica que constituye la premisa irrenunciable de cualquier tipo de investigación y, en general, la de carácter histórico-filosófico. En los últimos años, un importante esfuerzo crítico de esta escuela se ha centrado en el periodo helenístico: sobre todo en el estoicismo y el epicureísmo, pero también en la escuela escéptica (si es que se puede hablar de 'escuela' en este caso). Asimismo, ha iniciado una aproximación innovadora hacia lo que podemos identificar como filosofía romana en toda su especificidad y autonomía, poniendo de relieve la nueva lengua y, junto a ella, una cultura que podía sin duda compararse con la griega. Para lograr este objetivo, no solo han sido objeto de estudio las formas de dependencia y las estrategias de reorganización de los materiales de estudio que tuvieron relevancia en Roma, sino que se ha puesto en primer plano la nueva mentalidad que fue madurando a partir del siglo I a. C.

**Stefano Maso** es catedrático de Historia de la Filosofía Antigua en la Università Ca'Foscari de Venecia. Ha publicado *Filosofía a Roma* (Carocci, 2012); *Grasp and Dissent: Cicero and Epicurean Philosophy* (Brepols, 2015); *Epicurus on Eidola: Peri Phuseos Book II. Update, Proposals, and Discussions* (ed. con F. Masi, Hakkert, 2015); *Dissoi logoi. Edición crítica, traducción y comentario* (Ed. di Storia e Letteratura, 2018) y *Cicero's Philosophy* (De Gruyter, 2022). Es codirector de la revista *Lexis. Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*.

**Iker Martínez Fernández** es profesor ayudante doctor de Historia de la Filosofía Antigua y Pensamiento Romano en el departamento de Filosofía de la UNED. Ha publicado *Un gesto del pensamiento. Crítica, mimesis y tradición en la obra de Jorge Rodríguez Padrón* (Mercurio Ed., 2019) y *El ejemplo y su antagonista. Arquitectura e la imitatio en la filosofía de Cicerón* (Ed. Ca'Foscari, 2021).

UNED

Editorial