

Rogelio Salazar de León

La Antigüedad (III)



Escuela de Ciencia Política
Instituto de Investigaciones Políticas y
Sociales "Dr. René Eduardo Poitevin Dardón"

F&G
editores

3

CUADERNOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA



Rogelio Salazar de León

CUADERNOS DE
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

3
LA ANTIGÜEDAD (III)



Escuela de Ciencia Política
Instituto de Investigaciones Políticas y
Sociales "Dr. René Eduardo Poitevin Dardón"

F&G
editores

La Antigüedad (III)
Rogelio Salazar de León

Cuadernos de Historia de la Filosofía

3

© Rogelio Salazar de León

Instituto de Investigaciones Políticas y Sociales “Dr. René Eduardo Poitevin Dardón”, Escuela de Ciencia Política, Universidad de San Carlos de Guatemala
Edificio M-5
Ciudad Universitaria, zona 12
Teléfonos: (502) 2443 9500, ext. 1475
Telefax: (502) 2476 9914
iipscp@usac.edu.gt
www.usac.edu.gt

F&G Editores
31 avenida “C” 5-54 zona 7,
Colonia Centro América
Guatemala
Telefax: (502) 2439-8358
informacion@fygeditores.com
www.fygeditores.com

Este trabajo es parte del programa de investigación del Instituto de Investigaciones Políticas y Sociales “Dr. René Eduardo Poitevin Dardón” de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Así como su publicación ha sido financiada por la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala, durante la administración de Geidy Magalí De Mata Medrano.

ISBN colección: 978-99922-61-94-1
ISBN cuaderno 3: 978-99939-951-?-?

De conformidad con la ley se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra en cualquier tipo de soporte, sea éste mecánico, fotocopiado o electrónico, sin la

CONTENIDO

Presentación	9
ARISTÓTELES, ¿ES LA VERDAD MÉTODO?	11
Bibliografía	26
Helenismo, entre las dudas y el placer ¿dónde está la felicidad?	27
El estoicismo	29
El epicureismo	33
El escepticismo	36
El neoplatonismo	39
Bibliografía	45
Roma, entre militares y abogados ¿dónde está la verdad?	47
Bibliografía	53
Plan general de la obra	55



PRESENTACIÓN

A lo largo de la historia de Occidente, la Filosofía, de la mano de los filósofos, ha buscado el entendimiento comprensivo del mundo, pero no sólo de eso, sino también del puesto del hombre en él; en lo que podría llamarse una persecución noble y hasta bien intencionada.

A estas alturas, ¿se mantiene este afán o ha perdido algo de su vitalidad?

La pregunta es válida y también es inquietante.

Por lo mismo, proponerse la marcha por esa ruta y el acompañamiento de este anhelo comprensivo a través de la historia no deja de ser, además de intimidante, uno de los mayores desafíos para cualquiera.

A pesar de haberse realizado muchas veces, de muchas diversas maneras, en muchas distintas lenguas, con muchos y varios propósitos, de acuerdo con ánimos y temperamentos plurales, el cuaderno sigue estando abierto, porque lo que se diga sobre esta historia nunca será suficiente; de alguna forma, acerca de ella el horizonte siempre será lo suficientemente amplio y ancho como para buscar un lugar en él.

Para este trabajo no será tan importante la palabra *inventario*, y sí lo será la palabra *escogencia*, es decir, que no se pretende que éste sea un recorrido exhaustivo por todos los nombres de la Filosofía, sino más bien por aquellos que puedan dar una muestra representativa y abarcadora de cada uno de los períodos; lo cual

obedece a varias causas: por un lado los fines didácticos encaminados a estudiantes de diversas áreas, y por otro lado el deseo de que lo tratado sea visto con algún detenimiento y paciencia.

De la misma manera y siempre al margen de la palabra inventario, se persigue que aquí sea visible una continuidad capaz de mostrar cómo lo previo ha sido condición de lo posterior, para entender, prioritariamente, de qué manera se ha ido dando el desenvolvimiento de la especulación, sobre la simple colección de nombres e ideas inconexas.

La particular mirada de este intento se quiere que resida en considerar a la Filosofía como una actitud y como una disposición del ánimo, más que como un escenario privilegiado de la racionalidad o, incluso menos, como una disciplina profesional; pretende sugerirse que la Filosofía es, más bien, una cierta forma de ser que en cualquier momento puede devenir en una forma de vida.

Así se confía en poder acercarse, a través de una alternativa sencilla, a los desconocedores y a quienes no se encuentren familiarizados con las versiones canónicas de la historia y la tradición filosófica occidental.

Sería injusto dejar de mencionar, a título de agradecimiento, que este trabajo no hubiese sido posible sin el apoyo institucional de la licenciada Geidy Magalí De Mata Medrano, quien en su calidad de directora de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala ha creado el espacio y dado el apoyo necesario; que el licenciado Jorge Enrique Arriaga Rodríguez también ha prestado una mediación y una lealtad invaluable; y por último que la amable lectura de mi esposa Karla Weiss de Salazar y la atenta lectura del licenciado José Luis Perdomo Orellana han sido también fuente de valiosas luces y sugerencias.

ARISTÓTELES, ¿ES LA VERDAD MÉTODO?

La pretensión de que el nombre reúna todo lo que distingue a lo nombrado es tan vieja como puede serlo la búsqueda de un lenguaje perfecto; para que esto llegue a ser un hecho sería necesario que cada signo fuese pleno e inequívoco.

El caso es que el más famoso y eminente de los aprendices de la Academia de Platón se llamó Aristóteles, lo cual en sí mismo no es ningún secreto; lo notable es que este nombre designa al personaje que lo lleva de forma casi perfecta, porque, siendo las raíces que lo forman *aristos* (lo mejor, el mejor) y *telos* (el fin, el objetivo), el nombre en cuestión significa, más o menos: lo mejor por el fin, o bien el mejor por lo objetivos.

Si Aristóteles es quien su nombre dice que es (el mejor por el fin), se verá en seguida, conforme el desarrollo de su pensamiento.

Esto ha de valorarse, ante todo, tomando en cuenta el temperamento y el ánimo intelectual de Aristóteles caracterizado, sobre todo, por un potente sentido común orientado hacia el mundo, entendido como algo natural; resulta aconsejable aquí recordar que naturaleza en griego es *physis*, lo cual ya ha sido aludido en relación a los sofistas.

De los tres nombres que forman la estirpe más noble de la Filosofía ateniense, Aristóteles es el único que no nació en Atenas, como en efecto había sucedido con sus antecesores Sócrates y Platón; él es un extranjero en Atenas llegado de Macedonia, de Grecia del Norte, concretamente de Estagira, hijo de un médico,

influencia por donde debe haberle resultado cercana y familiar la ciencia natural desde la infancia.

Nació en el año 384 a. de C., en el año 366 a. de C. Con dieciocho años por cumplir o ya cumplidos viaja a Atenas con el fin de estudiar, así es como entra en la Academia platónica, siendo casi un niño y hallando a un Platón alrededor de los sesenta años: dos hombres con edades como para ser nieto y abuelo.

Así de señalado como ha sido el encuentro entre Sócrates y Platón está llamado a ser este nuevo encuentro entre Platón y Aristóteles, dos encuentros de una importancia renovada y desmedida para Occidente.

Aristóteles permaneció en la Academia hasta que murió Platón, veinte años más tarde, al irse acercando a los cuarenta de su edad; al respecto de Platón y según ha sido dicho, éstos fueron para él años de crisis; suceso que no será ajeno a la formación de Aristóteles y del que se hablará más adelante.

Platón muere sin haber designado sucesor en la dirección de la escuela, la que recae finalmente en un sobrino suyo, lo cual, se ha dicho, provocó el desaliento y el alejamiento de Aristóteles, quien pasó los años siguientes buscando acomodo en algún lugar de las costas griegas de Asia Menor.

Luego, es llamado a su tierra, Macedonia, por el rey Filipo para encargarse de la educación de su hijo, el joven Alejandro, quien pronto se convertirá en Alejandro Magno; de nuevo, como ha sucedido con Platón en Siracusa, el filósofo vuelve a tener en sus manos la guía de un príncipe y, como antes con Platón, el encuentro, en lugar de serlo realmente, es un desencuentro.

Al convertirse Alejandro en el conquistador feroz que llegó a ser, y al ya no haber esperanzas ni motivos para permanecer a su lado, Aristóteles vuelve a Atenas para fundar allí una escuela propia a la que llama Liceo, por estar en la cercanías de un sitio de veneración a un tal *Apolo Licius*; escuela que parece haber tenido, según se diría hoy, un carácter más científico que filosófico.

La muerte intempestiva y sorpresiva de Alejandro en el año 323 a. de C. desata por toda la geografía conquistada un fuerte sentimiento anti-macedónico, ola que llega a Atenas, lo cual advierte a Aristóteles acerca de peligros y temores por su vida decidiendo alejarse de la ciudad y arguyendo su deseo de evitar que Atenas volviese, una vez más, a pecar contra la Filosofía, sin duda, en clara alusión a la condena y muerte de Sócrates.

Aristóteles muere un año después, en el 322 a. de C., al parecer en un plácido retiro, a los sesenta y dos años de edad.

Como ha sido dicho, Aristóteles llega a la Academia y se hace presente ante Platón siendo casi un niño; éste será un hecho que pesará sobre él y sobre su pensamiento constantemente, más allá de la obvia influencia en un período formativo.

Existe una frase muy conocida y muy reiterada que puede dar cuenta, de cierta forma, del conflicto que envuelve a todo el pensamiento aristotélico, ésta dice:

Yo soy amigo de Platón, pero soy más amigo de la verdad, por ahora, puede bastar decir que el conflicto manifestado en esta expresión es el dado, como roce, entre la formación recibida y el temperamento personal de Aristóteles, entre las lecciones platónicas y la propia vocación, entre la influencia ajena y las tendencias propias.

Otro elemento importante que transita por el mismo rumbo y que vale la pena considerar desde un inicio es algo que se desprende de lo ya dicho acerca del último período del trabajo platónico. Se ha dicho que este último capítulo del pensamiento de Platón comenzó en torno a sus sesenta años, además de que ésta es una etapa de crisis, apreciable el hecho de que Platón encuentra algunas debilidades en las postulaciones más importantes de su trabajo anterior, léase: la teoría de las ideas, lo cual queda expresado en algunos de sus trabajos de vejez.

El suceso importante ahora es que, precisamente, este Platón autocrítico es quien educa al jovencísimo Aristóteles llevándolo hasta su madurez, quien, sin duda alguna, conoció la teoría de las

ideas a través de lo escrito antes de su llegada a la Academia; sin embargo a quien conoció personalmente fue a un Platón mayor en la crisis de la autocrítica.

La conclusión de esto es la que importa y que, de algún modo, resulta evidente: cuando se dice que Aristóteles es un crítico de Platón se dice algo cierto, pero hay que ver que esta verdad se remonta al hecho de que el Platón que moldeó a Aristóteles ya era crítico de sí mismo, es decir que la actitud crítica contenida en la obra aristotélica es algo que ya había iniciado el propio Platón contra sí mismo; queda ver si el sentido de las argumentaciones críticas de Aristóteles guarda algún acuerdo con los primeros pasos dados por Platón en la ruta crítica de su propio idealismo.

En lo anterior están contenidos los antecedentes y las condiciones necesarias para entender el pensamiento aristotélico y, de acuerdo con ello, vale la pena comenzar reiterando que Aristóteles siempre fue un platónico, nunca dejó de serlo del todo, incluso, conforme lo dicho, en la misma crítica que emprende.

Para seguir la discusión en torno a la relación entre el pensamiento de Platón y el de Aristóteles, en la medida en que es algo sutil y delicado, y con el fin de ir determinando, cada vez más, lo que atañe a Aristóteles, hay que decir que si Platón quiso perfeccionar el mundo llevándolo a la pureza de la idea, Aristóteles quiso perfeccionar el mundo trayendo la idea hasta él; es decir que la dualidad idea-mundo, considerada como el doble escenario de lo real, se mantiene en el aprendiz, aunque con el giro impuesto por un cambio de perspectiva, por un cambio de postura; en el fondo es preciso reconocer que el problema aristotélico, en términos generales, sigue siendo el mismo platónico, aunque se verá más adelante que en esta ruta ya iniciada logra aportes nuevos en algunos ámbitos.

El origen del todo es un viejo problema que viene desde los presocráticos, y bien puede quedar contenido en la indagación siguiente: ¿cómo convertir en conocimiento confiable un mundo

en donde todo es cambiante, en donde las cosas tan luego como son dejan de ser? o, para buscarlo de otro modo: ¿dónde está la estabilidad que la mente humana exige, para conocer algo? expresado de otra manera y de acuerdo con un lenguaje que llegará a ser muy importante para el trabajo aristotélico: ¿cómo se hace, para conocer algo que no permanece igual a sí mismo?

Conforme a su forma de pensar, que en definitiva es sistemática, como se irá viendo a lo largo de la exposición, la respuesta aristotélica a las cuestiones anteriores corre en dos sentidos.

En primer lugar, y haciendo acopio de su herencia platónica, Aristóteles reconoce la noción de algo que puede ser llamado inmanente, éste es un lenguaje propio de la Filosofía, lo que quiere decir la noción de inmanente, de alguna manera, es que encierra algo que puede ser pensado al margen de la experiencia; inmanencia es, entonces, algo desmarcado de la experiencia; y lo notable es que al estar al margen de la experiencia y la sensibilidad no está afectado por el cambio; y al ser de tal forma, la inmanencia suministra, proporciona, entrega los verdaderos objetos de la filosofía; su más propio tema lo encuentra la Filosofía en lo que no cambia, en la inmanencia.

La declaración de primacía de la inmanencia, en tanto objeto propio de la Filosofía, debe entenderse como algo problemático dentro del esquema aristotélico, porque sufre un encontronazo frontal con el sentido común que ha sido referido como la principal característica del temperamento intelectual de Aristóteles.

Para el sentido común, el hombre vive su vida entre objetos sensibles, individuales, dados en la experiencia y que existen en una convivencia mundana, natural, evidente y elemental.

Ese sentido común le indicaba a Aristóteles que el mundo era lo cercano y lo próximo, que lo verdadero y real es aquello que, con lo humano, comparte el mundo en una vecindad cálida y física; pero algo que rebasa y supera al sentido común le indicaba también a Aristóteles, con cierta fuerza y persistencia, que esto no puede

ser todo; que algo más debe contribuir para lograr la construcción de la versión veraz y cierta respecto de algo.

Este más allá del sentido común capaz de mostrarlo como algo insuficiente, a pesar de aparentar ser satisfactorio, es cabalmente aquello que permita comprender lo dado a primera vista en el marco inmediato del referido sentido común.

Comprender es un verbo privilegiado en castellano para el caso que interesa, porque así como es un verbo que puede ser captado como sinónimo de entender, también puede ser captado como sinónimo de encerrar; y, felizmente, éstos son los dos significados que interesan aquí, porque ese ámbito de comprensión de las cosas mundanas dadas en el sentido común es, a la vez, un ámbito de entendimiento y un ámbito de encierro.

Cada cosa dada en el mundo de la experiencia y el sentido común, para ser comprendida –entendida debe ser comprendida– encerrada en la clase-categoría a que pertenece; su entendimiento depende de su inclusión en el género al que pertenece; comprender algo es incluirlo dentro del género que le corresponde; examinar y analizar las cosas que circundan y rodean al hombre consiste en captar el género al que pertenecen.

Atender a las cosas de este modo, ver cada objeto independiente del mundo natural revela que es parte de un compuesto y es, precisamente, este elemento aglutinador y englobador de objetos concretos la cualidad llamada inmanencia, que logra encerrar en sí objetos diversos y variados por ser una suerte de punto de encuentro, en tanto captura cierta esencia de los objetos mundanos.

Según se ve, la solución aristotélica difiere de la platónica, en la medida en que, mientras en Platón la forma (*eidos*) pura parece existir aparte y en sí misma, en Aristóteles esta forma (*eidos*) pura existe en y desde los objetos concretos, en y desde los mismos cuerpos físicos, cosas naturales, etcétera.

En segundo lugar, en la búsqueda de la respuesta a la pregunta que indaga por cómo conocer algo que no permanece igual a sí

mismo, Aristóteles reconoce la noción de algo que puede ser llamado potencialidad, esta palabra denota un lenguaje que, de la Filosofía, ha emigrado a otras regiones del saber, pero que dentro del marco del pensamiento aristotélico debe entenderse como fin, como finalidad (*telos*), es decir una cierta característica de lo real destinada a poner en marcha la actividad del mundo natural, *entelequia*¹ es la palabra aristotélica para dar cuenta de esto.

Sin embargo y en tanto la vocación de Aristóteles iba hacia la naturaleza tras la guía del sentido común, como ha sido dicho y reiterado, este artificio desde el cual se emprende la puesta en marcha de la actividad del mundo ya no son las formas (*eidós*) puras de Platón a las que Aristóteles, a lo mejor veía como replicas simples, sino en su lugar se coloca la única forma pura reconocible aparte de la materia: una suerte de Dios que se ha dado en llamar “motor inmóvil”, es decir él no se mueve, pero todo cuanto se mueve se lo debe a él; él no se mueve pero todo movimiento proviene de él; él no se mueve, pero todo el movimiento es provocado, incitado, alentado por él.

El hombre, el animal, la planta, el mineral, el aire, el agua y todo cuanto forma el mundo son estados de cosas que no han llegado al estado que tienen por sí mismos ni desde sí mismos; si la naturaleza de cada cosa parece insistir y esforzarse en realizar cierta forma específica, es porque en cada una de ellas opera algo que puede reconocerse como causa, causa eficiente será el lenguaje propio; cada cosa debe estar siendo trabajada desde algún lugar, debe estar siendo puesta en marcha desde algún lugar, a fin de que aparezca tal como en cierto momento se muestra.

El impulso oculto o interior que empuja a las cosas hacia su propia realización es lo que constituye la naturaleza (*physis*) de

1. Expresión griega que conlleva y traslada el sentido de llevar el fin en sí mismo, o bien, dicho sea con la Filosofía, de llevar el fin de una forma inmanente.

una cosa; y todo esto, como había sido anunciado por Heráclito, es movimiento (*dynamis*).

Aristóteles sentía con fuerza la necesidad de dar continuidad a una tradición de pensamiento, Aristóteles se sentía, y acaso esto también es una herencia platónica, heredero de una tradición que había sido capaz de abrir muchas y grandes puertas por las que él debía pasar para darles continuidad.

Lo importante de estas argumentaciones aristotélicas es que por primera vez, sin reservas, se acepta la realidad del movimiento y se hace un intento serio, pero sobre todo consecuente por explicarlo; como ha sido dicho, Platón en su vejez pudo apreciar la necesidad de este asunto, aunque tal vez su propio pasado e historia intelectual lo ató demasiado a la idea.

Tomando en cuenta la lógica, en acuerdo a cómo vendrá más tarde, habría que decir que para Aristóteles no existe sólo el ser, sino también las formas de ser, porque si sólo aquél existiera con sólo pronunciar el sustantivo todo estaría dicho, pero si hace falta el predicado es porque faltan las formas de ser para completar las cosas; ser no basta, ya que puede faltar, por ejemplo, ser bonito, o bien ser feo, ser grande, o bien ser pequeño.

Ser no es lo mismo que estar siendo, la presencia nominal no es lo mismo que la presencia actual; el mundo aristotélico ya no se conforma con ser, sino que busca su estado de plenitud, aquél que sólo encuentra al estar siendo, al realizar la potencia que lo ha puesto en marcha; el ser cumple con la necesidad de seguir una ruta, cuyo fin busca ya no sólo la forma en sí, sino actualizarla, precisarla.

Alcanzar la formas del siendo desde el ser es la tarea de la potencialidad; mundanizar a través de la experiencia del movimiento lo que ha sido inmanente, habría que decir para usar las palabras de la Filosofía; pero esas palabras pueden eludirse, siempre que se entienda la idea de que las cosas naturales progresan

hasta su estado actual en obediencia a su propia naturaleza (*physis*) móvil (*dynamis*) desde un sustrato reconocible en el análisis.

El origen de toda esta trama aristotélica de cosas naturales llegando a ser en obediencia a una dinámica que transita de la causa al efecto, del motivo al motivado, de la premisa a la consecuencia no puede ser algo que se haya causado, motivado, permitido a sí mismo; porque de ser así se negaría todo el sistema; este tremendo problema lógico de Aristóteles implicado en el origen, parece haberlo resuelto con base en el artificio de la eternidad, ya que si bien es la causa de todo cuanto es y se mueve, al ser eterno no pudo haber sido creado ni surgido en algún momento y por lo mismo depender de algo o alguien; tal es el motor inmóvil de Aristóteles.

Después de la discusión sobre aspectos físicos y metafísicos hay que dar cuenta de lo que Aristóteles tiene que decir en torno al ser humano; desde Sócrates, y traducido al alma (*psiqué*), éste no ha dejado de ser un tema constante y reiterado para la Filosofía.

Como nieto intelectual de Sócrates, Aristóteles inicia su preocupación por el hombre discutiendo el tema del alma (*psiqué*); sin embargo, como sucede con todos los asuntos heredados, Aristóteles les imprime un sello personal y, de tal forma, un giro hacia el espíritu práctico fundado en el ser natural de las cosas mundanas.

Por este lado y por este rumbo la preocupación por el alma (*psiqué*) en Aristóteles deja de ser una preocupación por ámbitos inmateriales, el alma deja de ser algo intangible, incorpóreo e invisible para orientarse hacia la vida, siendo a través de los cuerpos vivos que debe estudiársela, y así es como el estudio de ella debe basarse en la ciencia natural, en la biología diríamos hoy.

Si bien es cierto que el cuerpo es materia, también es cierto que puede hablarse de que esta materia está viva, está activa,

también es cierto que esta materia actúa como viva, y es esta actualidad de la materia viviente lo que Aristóteles llama Alma.

Como se diría de acuerdo con la versión latina traducida del griego del texto aristotélico sobre el alma (*de anima*); la materia del cuerpo está animada y es el alma la que imprime este ánimo, esta actividad, esta vida activa.

Seguramente, a Aristóteles le interesaba desmentir la convicción según la cual alma y cuerpo eran entidades separadas; parece ser que el propósito último del pensamiento aristotélico, en torno al alma, ha sido alejarse de las ideas de transmigración y nomadismo y, en todo caso, dicho lo dicho antes lo más justo para con las consideraciones aristotélicas acerca del alma sería decir que la vida humana, en tanto animada, debe ser entendida como el desarrollo y el desenvolvimiento de la potencialidad de la vieja *psiqué* socrático-platónica; de manera que no puede entenderse al alma sin el cuerpo al que anima ni a éste sin aquélla.

Una vez aclarada la composición de la persona y el ejercicio de su vida desde la unión indisoluble entre alma y cuerpo, Aristóteles cuenta ya con la plataforma para orientarse hacia un problema también previo y viejo, por ello también anterior a él, pero ahora visto de forma distinta de acuerdo con sus propios moldes y sus propios presupuestos, éste es el problema del bien, o más bien dicho en lenguaje aristotélico, de la búsqueda del bien a través del comportamiento y de la conducta.

Para medir la diferencia que Aristóteles imprime al asunto de la ética, con relación a lo expresado antes por el pensamiento de sus antecesores, es necesario recordar que para ellos la teoría de las ideas y la densidad metafísica de su pensamiento nace como consecuencia de discusiones sobre temas éticos y de la búsqueda insistente y porfiada de Sócrates por nociones que han sido entendidas como virtudes (*areté*), tales son la amistad, la justicia, el bien etc.; y toda esa lista de formas trascendentales que abrieron

el camino a la teoría de las ideas, conforme ha sido expuesto a propósito de Sócrates y Platón.

Según ellos las nociones éticas se definían como sustancias trascendentales, esto quiere decir entre otras cosas, que este tipo de sustancias tienen una presencia que no puede llamarse propiamente existencia, porque no se ven afectadas por las limitaciones de tipo espacial o temporal que afectan a las cosas del mundo, de acuerdo con las cuales, según Aristóteles, no podría considerarse a la ética más que como una parte de la metafísica.

La incomodidad aristotélica frente a esta solución, bien puede deberse a que, al considerar así las cosas, el conocimiento en la ética no podría enseñarlo la experiencia ya que los hechos mundanos nunca podrán contener esa verdad en sí misma, propia de las sustancias trascendentales.

Para Aristóteles, en el campo de la ética, no era tan importante conocer la virtud como ser virtuoso; para él lo importante fue que la ética bajara de las alturas celestiales de la idea, para anclarse en la vida misma y en la vida cotidiana; en una suerte de separación de fines y de métodos de la ética respecto de aquellos otros de la ciencia que estudia las formas puras; así como no serviría de mucho la persuasión en la enseñanza de aquello que puede ser expresado con exactitud y precisión, como tampoco serviría de mucho pedir a un orador que fuese preciso y exacto en el acercamiento a circunstancias que ni lo permiten ni lo persiguen.

Por otro lado y siguiendo la orientación ya clara, de que no vale la pena dejarlo todo de lado para seguir en vuelo el alto ideal filosófico, toda vez que al hombre le es imposible una vida que sea sólo ideal, Aristóteles entra en el campo de la política, siguiendo las mismas pautas y huellas que lo han guiado hasta aquí.

Si se recupera la noción de que el hombre es un ser compuesto, que consta tanto de cuerpo como de alma, debe reconocerse que Aristóteles complica las cosas en cierto grado, en la medida en que de acuerdo con esto, el hombre es alguien que debe vivir su

vida a medias entre un ámbito y otro, sin poder recluirse en uno sólo de ellos para simplificar las cosas; como si viviera su vida en casa de dos niveles de los cuales la planta baja fuese lo corporal y la planta alta fuese la región inmaterial.

De esa doble naturaleza equilibrada e irrenunciable surge, necesariamente, el hecho de que su vida a veces se vive como plena y a veces como parcial, a veces se basta a sí mismo y a veces necesita de otros, a veces es independiente y a veces es dependiente; de tal modo resulta evidente que un ámbito de la vida humana requiere de la organización y de la comunidad, así surge la conocidísima declaración de que el hombre es un animal político (*zoon politikon*)² desde su propia naturaleza.

Desde ese hilo conjetural, una vez que se lo sigue, hay que decir que la política nace de necesidades prácticas y, por eso mismo, dentro del sistema aristotélico, la política debe entenderse como una disciplina puramente práctica y la sabiduría que requiere debe ser del mismo tipo.

La vieja virtud (*areté*) socrático-platónica deja de ser una forma inmaterial para convertirse, dentro del sistema aristotélico, en un estado del individuo a quien le concierne realizar una elección.

Y este estado, entendido como la nueva versión de la virtud (*areté*), tiene que ver de manera directa con la capacidad racional de elección entre ésta o aquella acción, la palabra que Aristóteles usa para identificar esta actitud es la palabra prudencia, en griego *phronesis*, que ha sido traducida como sabiduría práctica o, según ha quedado anotado, prudencia.

Debe entenderse que lo buscado por Aristóteles a través de la prudencia (*phronesis*) es una especie de término medio entre la animal e instintiva decisión instintiva e irracional y la decisión de quien pretende vivir su vida reducido al espacio de la idea; por

2. Aristóteles. *Obras, La política, constitución de Atenas*. Aguilar S.A. de ediciones, 1977. Págs. 1412-1413.

esta vía es que la doctrina aristotélica busca llegar a la definición y determinación de la virtud como justo medio.

Disciplinarse en las decisiones debidas, hasta formar costumbres y hábitos es la forma de educarse en la virtud y, por lo tanto de ser virtuoso; así al fin seremos virtuosos, porque la repetida ejecución de actos justos creará en el alma la costumbre, el hábito o, bien entendidas las cosas, el estado virtuoso.

Dada la vocación del pensamiento de Aristóteles orientada, según ha sido dicho, por el sentido común hacia un saber práctico puede notarse que el mismo se constituye y se expresa como una estructura en la que cada una de sus partes es un peldaño necesario para el próximo, como un cuerpo en el que cada una de sus partes cumple una función sin la cual la totalidad se resiente, es decir como algo destinado a funcionar de manera eficiente y operativa, y así lo es desde la aclaración acerca de qué es lo real y cuáles son sus modalidades, hasta cómo se vive en el mundo y las opciones para esta vida, pasando por una serie de pasos intermedios y necesarios para hacer de esta totalidad un sistema, para hacer de esta totalidad algo sistemático, que opere como una aceitada maquinaria.

Sin embargo, todo esto no estaría completo sin una guía de funcionamiento, sin una suerte de lo que en inglés se suele llamar *owner's guide*³ muy útil sin duda si se privilegian los fines prácticos.

Pero, realmente, si la verdad puede reducirse a un método práctico, esto es algo que hay que preguntárselo, y, de paso traer a cuenta el título de esta parte de trabajo.

Esta guía de funcionamiento es el antecedente más viejo que puede encontrarse acerca de la noción de método, y es lo que hoy

3. Muchos de los aparatos que se suelen usar ahora con más frecuencia traen la llamada: guía para el propietario (ésta es la traducción de la expresión inglesa), que se ocupa de explicar la complejidad y el funcionamiento del aparato, pieza por pieza.

reconocemos como lógica formal o lógica clásica, y la versión original de esto es aristotélica.

De alguna forma, la lógica clásica es como una ley que gobierna dentro de todo el pensamiento sistemático creado por el autor; desde luego también es otras cosas y ha trascendido a otros ámbitos.

Ante todo, hay que decir, en un sentido estricto, que lógica debe entenderse como teoría del *logos*, una forma más explícita de decir esto puede ser afirmar que la lógica desearía ser una ruta confiable y segura, por las palabras, hacia la verdad; Aristóteles pensó la lógica como un método en, con y por las palabras, lo cual está claro desde su propio nombre: lógica viene de *logos*.

De nuevo, si la verdad es un método práctico, es algo que hay que preguntárselo, y traer a cuenta el título de esta parte del trabajo.

En todo caso, la lógica, en la medida en que se diseña para organizar un cuerpo sistemático es, también ella, una estructura sistemática compuesta de tres elementos, desde el más sencillo y desprovisto al más complejo y bien provisto, es decir desde el concepto, pasando por el juicio, hasta el raciocinio, no se puede pasar al segundo de los estadios sin pasar por el primero, ni pasar al tercero sin pasar antes por los dos anteriores, siendo su ley interna la contenida por el principio de razón suficiente, según la cual, nada es sin razón, la que puede ser traducida, sin mayores problemas, a la convicción de que todo obedece a una causa.

La idea fundamental de la lógica es la de constituirse como una estructura puramente formal, como una estructura que sea forma pura o pura forma, como una estructura vacía, que sea sólo forma adecuada para contener cualquier contenido; una muestra de ello es que cada ciencia que se ha conformado, lo ha hecho adecuando contenidos plurales y distintos a la misma estructura lógica, a modo de que funcione como una agenda común a diversas

formas de lo real, para que encuentren su sentido, coherencia y continuidad.

Según la lógica, todo en la realidad funciona como un proceso que puede seguirse por el camino que va de la causa al efecto, y de tal modo construir un conocimiento que rastree y vaya por rutas comprobables, fiables y seguras.

La vieja historia del héroe Teseo, quien logra salir del laberinto, después de liquidar al monstruo minotauro, siguiendo el rastro del hilo que, previamente, le había sido entregado por la enamorada y devota Ariadna, puede ser un ejemplo de los beneficios y de lo que se logra al obedecer y seguir un rastro seguro y confiable.

Hechas las salvedades del caso y las advertencias necesarias, la lógica puede ser un poco como ese hilo de Ariadna, que, al funcionar dentro del laberinto del monstruo, es comparable a la lógica que, como guía, ha funcionado dentro del laberinto que es el mundo, para seguir las pistas de las causas a los efectos, a fin de hallar la verdad como si de la salida se tratase.

Se ratifica lo que ha sido dicho desde el inicio: por un lado, la influencia indeleble de Platón en Aristóteles, en tanto la lógica es posible en la medida en que su primer momento: el concepto es un trasplante de la forma (*eidos*) pura platónica, Aristóteles trasladó el contenido de la idea al saber del concepto y así abrió el camino lógico; y a la luz de ello, en segundo lugar, también se confirma la vocación práctica y la primacía del sentido común en Aristóteles.

Ahora bien, si todo esto, además del nombre del personaje, define al mejor por los fines que se persiguen es algo que deberá ser juzgado.

BIBLIOGRAFÍA

- Brentano, Franz. *Aristóteles*. Editorial Labor S. A. 1951.
- Brun, Jean. *Aristóteles y el Liceo*. Ediciones Paidós. 1992.
- Capelle, Wilhelm. *Historia de la Filosofía griega*. Editorial Gredos S. A. 1981.
- Gadamer, Hans-Georg. *The idea of the good in platonic-aristotelian Philosophy*. Yale University Press. 1986.
- Guthrie, W.K.C. *A history of greek Philosophy, VI. Aristotle, an encounter*. Cambridge University Press. 1988.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la Filosofía II*. Fondo de Cultura Económica. 1977.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. 1984.
- Parain, Brice. (comp.) *Historia de la Filosofía 2*. Siglo XXI Editores. 1973.
- Salazar de León, Rogelio. “¿Es la finalidad capaz de definir al mejor?” *Intuición, Revista Semestral de Filosofía*, No. 1. Editorial Palo de Hormigo. 2004.
- Rábade, Romeo Sergio. *La razón y lo irracional*. Editorial Complutense. 1994.
- Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Editorial Herder S.A. 1985.

HELENISMO, ENTRE LAS DUDAS Y EL PLACER ¿DÓNDE ESTÁ LA FELICIDAD?

El punto que se entiende como el inicio del helenismo es la muerte de Alejandro, rey de Macedonia, acaecida en Babilonia cuando tenía sólo treinta y dos años, en el año 323 a. de C.; así también se entiende que este período abarca hasta el año 30 a. de C. tras la derrota del general romano Marco Antonio en *Actium* a manos de Octavio Augusto, en el marco de la guerra civil surgida con ocasión de la sucesión de Julio César.

La palabra helenismo deriva del término griego *Hellenezein* que debe haber significado algo como hablar griego o actuar como griego, es decir que por aquellos tiempos la carga del término debió ser la de hablar la lengua portadora de las ideas y de las maneras civilizadas o sofisticadas.

Ésta es, entonces, una época que va desde la desintegración del imperio conquistado por Alejandro, la repartición territorial de lo conquistado y la fundación de nuevas dinastías, pasando desde el auge y apogeo de la civilización griega en competencia por el esplendor cultural, hasta su empobrecimiento progresivo, aparejado de un sometimiento cada vez mayor al poder imperial creciente de Roma y su sentido práctico.

En la medida en que surgen nuevas monarquías, surgen también importantes centros urbanos en territorios de Siria, Asia menor, Egipto, que vienen a ser como emblemas de cada dinastía nueva; sin embargo la vieja Atenas sigue ejerciendo, hasta el final de la Antigüedad de sede principal de la Filosofía y de la vida

cultural, a pesar de que, en su decadencia, se haya convertido en una ciudad políticamente tranquila, celosa de un pasado monumental y, de cierta forma, habitada por el ánimo de la nostalgia.

Este tiempo helenístico ha sido el momento para que algunas formas establecidas hayan ido, poco a poco, dando paso a formas nuevas; formas nuevas de comedia van dejando atrás la farsa cómica de Aristófanes, por ejemplo; la dimensión inconmensurable de la poesía trágica va dando paso a formas de poesía de tonos más cotidianos como los idilios y a poemas de más corto aliento como los alejandrinos; la narración histórica y la narración biográfica crecen hasta cobrar mayoría de edad y, a lo mejor convertirse en el antecedente del relato que, con el tiempo, llegará a ser la novela actual.

Así es posible ir viendo, no sólo algo del carácter de esta época, sino también algo de lo que entonces comenzó a configurarse, para llegar hasta este tiempo.

Pero, para la reflexión especulativa, para la Filosofía misma lo más importante, en términos generales es que después de la muerte de Alejandro los destinos de las comunidades y de lo comunitario ya no constituye el principal interés, sino por el contrario el principal interés está en el individuo, es en la singularidad en donde habrá de buscarse y encontrarse el bien y el mal, para decirlo mejor habría que decir: es en la singularidad en donde habrá de buscarse su bien y su mal; la vieja preocupación de la República platónica que, dentro de su ámbito, había eludido a la libre subjetividad es cosa pasada, así como también atrás parecen haber quedado los afanes aristotélicos por definir al hombre como animal político (*zoon politikon*).

La personalidad singular consciente de su propia libertad, y consciente de esto como de una suerte de superioridad sobre lo integrado y lo agrupado hace su aparición en el helenismo, siendo ésta, como se ha dicho antes, una época de decadencia y de crisis.

Acaso, vale la pena preguntarse, para un tiempo como el actual si el individualismo va unido a la decadencia y a la crisis.

Y de ser así preguntarse también ¿cuáles son los mecanismos de esta asociación? Acaso la revisión de los discursos helenísticos sea capaz de revelarla.

El pensamiento helenístico fija los primeros trazos de un sentimiento que reconoce al mundo como tremendamente lejano y ancho, lo que lleva a la Filosofía a resguardar al hombre tras altos muros de individualismo y subjetividad, como en un recinto infranqueable de felicidad particular; lo cual de pronto, hoy por hoy, puede sonar bastante cercano y familiar.

A pesar de que la orientación principal del pensamiento de la época haya sido la reacción, la inconformidad y la crítica ante los grandes discursos y los grandes sistemas de un pasado no muy lejano, debe reconocerse que en el marco del Helenismo también se fundaron escuelas que, de algún modo, persiguieron construir cuerpos teóricos coherentes, que en seguida se intentara revisar.

EL ESTOICISMO

Ésta es una escuela fundamental del período helenístico, fundada por alguien conocido como Zenón de Citio por haber nacido en esa ciudad de la isla mediterránea de Chipre en el año 332 a. de C., se sabe que también Crisipo el discípulo y organizador del pensamiento estoico provenía de Solos, otra ciudad chipriota.

Zenón llegó a la ciudad de Atenas muy joven, siendo allí donde aprendió, enseñó y murió en el año 262 a. de C., se cuenta que la ciudad de Atenas le regaló honores funerarios extraordinarios al morir, lo que es notable si se toma en cuenta que era un extranjero.

El nombre de la escuela proviene de la inscripción anotada en el portal en donde solía enseñar el fundador, que decía *Stoa*.

Por geografía, Chipre ha sido desde siempre un cruce de diversos caminos marítimos y un sitio estratégico para el intercambio, no sólo mercantil, sino también cultural; algún biógrafo ha afirmado este hecho como la chispa que avivó el fuego intelectual de Zenón el estoico.⁴

Son famosos también sus encuentros intelectuales con otros personajes, que por ese tiempo vagaban por la calles de la Atenas helenista y decadente.⁵

Lo primero que, acaso debe decirse, como un punto de partida para el sistema estoico, es que para ellos la Filosofía se convierte en algo menos conjetural, para devenir en más vivencial; si la Filosofía es adquisición de sabiduría, ésta adquiere su sentido pleno al convertirse en actividad que produce resultados, al convertirse en actividad que produce efectos.

Para los estoicos la Filosofía vieja había sido algo que buscaba producir sus efectos desde lejos, como alguien que, sin estar en el lugar, busca su presencia allí, como alguien que, sin estar en el lugar, busca influir allí; para los estoicos la búsqueda de la sabiduría o la virtud no está en un lugar distinto ni separado de aquél de su práctica o puesta en escena.

Podría intentar decirse, para decirlo de otro modo, que el hombre que está afuera de la sabiduría o de la virtud no puede llegar a ellas por un camino externo, como quien llega a una ciudad, a una montaña o a un lago; ya sea éste un camino alegórico como sucedió en el caso de Platón, o bien un camino metódico como sucedió en el caso de Aristóteles; quien ha logrado o conseguido la sabiduría o la virtud vive en ellas, o bien ellas viven en él en una suerte de intimidad que no necesita mediación alguna.

4. Biógrafos griegos. *Diógenes Laercio, Vidas de los filósofos más ilustres*. Aguilar S. A. de ediciones. 1973.

5. *Op. cit.*

Si la felicidad es la vida virtuosa, es porque la virtud es la vida feliz.

El punto extremo de esta visión de la Filosofía entendida como práctica de vida y como vida práctica, llega cuando se entiende que vivir de acuerdo con la sabiduría y la virtud es vivir según la experiencia de los acontecimientos que se producen en el mundo y la naturaleza, ante todo porque esto es inevitable, y también porque cualquier artificio que intente imaginar o postular perfecciones es pura ficción.

Ahora bien, vivir siguiendo a la naturaleza impone conocerla y conocerse porque la propia naturaleza humana no es ajena a la naturaleza del universo, y porque la ley que circula a través de todas las cosas, irrenunciablemente, también toca al hombre.

Así, la ética se hace una y solidaria con la física y estas dos, a su vez, están asociadas y son solidarias con la lógica; es decir y por decirlo de algún modo: la ley del hombre transita con la ley del mundo y ambas siguen el camino de la razón recta; y éstas son las partes de la Filosofía que reconocen los estoicos: la ética, la física y la lógica.

Mientras la física administra un mundo del cual el hombre es parte, la lógica impide consentir aquello que puede ser falso y conjura el riesgo de falacias capciosas, llegando hasta la cuestión del mal y permitiendo elecciones que, al ir de acuerdo con lo aprendido, no contravienen el curso del mundo y su acontecer.

De tal forma, en suma, cada una de las partes referidas ayuda a entender el funcionamiento del todo de una manera orgánica; la ética, la física y la lógica conforman una suerte de eficiencia que, al entrar en juego, ponen en marcha a la vida misma.

Si es ésta una época de crisis, y si esta crisis se expresa como pequeñez del hombre frente a acontecimientos históricos de dimensiones desmedidas y de carácter incontrolable, no resulta raro que la derivación sea el privilegio del individualismo y el diseño de una ética de orden primordial que responda a esta

experiencia; los estoicos bien pueden ser considerados, aunque no los únicos, como los abanderados de esta orientación.

De manera que la ética es lo que se ha convertido en el contenido más célebre del discurso estoico; su pensamiento devino, gracias a la ética, en toda una concepción del mundo y del todo; por ello hay que decir que la ética estoica aglutina una serie de ideas acerca de la vida humana que rebasan con mucho al ámbito psicológico, para llegar a constituir, más bien, ciertas bases de dimensiones antropológicas, constituyendo la noción de *Ataraxia*, que habrá de ser entendida como cierta templanza del ánimo consistente en el desarrollo de la imperturbabilidad del carácter.

Y todo ello resulta coherente, en la medida en que si los sucesos públicos y naturales son de tal magnitud que resultan imposibles de manipular, lo que queda es amurallarse dentro de los límites de la singularidad individual, buscando no ser una veleta, buscando ser imperturbable.

Por eso, debe pensarse que, en este punto, la lógica deja de ser algo puramente impersonal y formal, para convertirse y ser entendida, de alguna manera, como una ley del paso, de tránsito, de parentesco, entre lo ético humano y lo físico o cósmico.

Dentro de esos marcos, no es que el pensamiento helenístico y concretamente el estoico destruyeran los vínculos de la *polis* clásica, sino que, más bien, tanto en helenismo como el estoicismo intentan responder a la erosión y destrucción histórica de esos vínculos y fundar para el hombre una nueva patria, de la cual no pudiese ser expulsado, de donde no pudiese ser exilado, hecha, no sólo a la medida del hombre, sino también a la medida de su destino y compuesta, en primer lugar por un cosmos (física), en segundo lugar por un logos (lógica) y en última instancia particular e individual (ética); como para configurar el ámbito completo de la vida y para la vida.

EL EPICUREISMO

Ésta es la segunda gran escuela del período helenístico, fundada por un hombre que, al llamarse Epicuro, le da nombre a la tradición que inicia.

Se sabe que él nace en año 341 a. de C. como hijo de colonos atenienses exilados, que su padre, al ser de oficio maestro de niños, es quien le enseña las primeras letras; a los quince años es enviado a alguna costa asiática para estudiar con algún materialista discípulo de Demócrito; cinco años más tarde se sabe que está en Atenas para cumplir con sus obligaciones militares, desembarazado de este deber vuelve con su familia que, por estas alturas, ya no está en Samos, sino en Colofón; hasta los treinta y cinco años parece haber permanecido allí, para ubicarse después de forma definitiva en Atenas, en donde permanece hasta su muerte acontecida en el 270 a. de C.; es ése, al igual que para tantos otros, el lugar en que desarrolla su actividad intelectual, adquiriendo el plácido y reputado jardín (*kepos*), que más debió ser un huerto que un jardín, punto de reunión de él, sus amigos, sus simpatizantes y sus seguidores.

Su obra escrita parece haber sido muy copiosa, pero lo que de ella se conserva ha llegado hasta nosotros a través de Diógenes Laercio,⁶ aunque, al igual que con la tradición estoica, muchas de sus manifestaciones han sido expresadas tiempo después, ya en el escenario de la Roma imperial y en la lengua latina de los conquistadores romanos.

La base sobre la cual Epicuro planifica su discurso es la veracidad de la sensación, como un punto de partida, ella es el primordial medio para conocer la realidad y, a la vez, la sensación también es la única garantía posible de que se la conoce tal cual es.

6. Biógrafos griegos. *Diógenes Laercio, Vidas de los filósofos más ilustres*, libro X. Aguilar S. A. de ediciones 1973.

En apoyo de lo anterior ha sido muy famoso y citado varias veces su argumento, dictado evidentemente contra los escépticos extremos, que dice, más o menos: quien sostiene la imposibilidad de todo conocimiento deberá admitir, para ser consecuente, que ni siquiera conoce el contenido de esta afirmación, lo cual, en sí mismo, es insostenible; es éste un argumento que subyace a todas las confianzas puestas en la sensación y además a la garantía depositada en ella; en una suerte de anticipada crítica a las ideas innatas.

La importancia dada por Epicuro a la sensación lo lleva a privilegiar, dentro de su estudio, la consideración del contacto otorgando, por ese lado, su preferencia a los sentidos en los que el contacto es directo, lo cual, según él, sucede sólo en el gusto y el tacto, por ello el oído, la vista y el olfato presentan un problema adicional y un proceso más complicado, que intenta solventarse imaginando o confiando en que desde los objetos por conocer y desde los sentidos que conocen brota una especie de emanación, que llega a coincidir con una explicación anticipada también al espacio de la trascendencia.

Cuando se enfrentaba a sensaciones claramente equívocas o que eran percibidas de forma distinta dependiendo de quién conoce o del momento, salía del problema volviendo a la tradición materialista de Demócrito, argumentado que esto se debía a los intervalos variables de separación entre los átomos, tanto en la cosa por conocer como en quien conoce.

Para Epicuro, la sensación tiene preeminencia al punto de que las ideas son explicadas como construcciones originadas a partir de muchas sensaciones de cosas semejantes en el mismo sentido, es decir que si la idea es admitida como criterio para juzgar la verdad del mundo, lo es siempre sometida a la primacía de la sensación.

Después de su visión del mundo y la realidad, la consideración de Epicuro llega al campo de la ética, al que entiende como otro

criterio de conocimiento fundado en lo que él llama: los afectos que, en concordancia con lo anterior, también son sensaciones porque, en suma, constituyen lo que él reconoce como el dolor y el placer.

No es que Epicuro desdeñe los placeres intelectuales; tanto su vida como sus escritos son muestra de que los buscó; el hecho es que siendo fiel a sus convicciones materialistas y sensitivas, hace depender el placer intelectual del sensible, al definirlo como la más prolongada ausencia de dolor.

Esa modesta definición de placer parece querer, en primer lugar apartarse del escándalo del vulgo y, en segundo lugar buscar la coherencia dando la primacía a la sensación: la idea es que si todo corre de acuerdo con la clara y cercana perfección sensitiva del fenómeno, sin que intervenga ninguna alteración, no tiene por qué haber dolor en cuerpo ni desasosiego en el alma.

De tal forma el placer no debe entenderse como algo que ha de venir a agregarse al ser para perfeccionarlo, sino como algo que al ver mermada su plenitud deja campo libre al dolor para hacerse presente: tener hambre, tener sed, tener frío para el cuerpo; sentir ira, sentir egoísmo, sentir envidia para el alma.

En este sentido y de esta forma es que la ética debe entenderse, dentro del epicureísmo, como un esfuerzo por buscar aquello que produce el placer y, paralelamente, por evitar todo lo que conduce al dolor, porque el placer (*hedone*) es el principio y el fin de la felicidad (*eudemonia*).

Llegado este punto hay que recordar y reiterar algo que fue dicho a propósito del estoicismo: que ésta es una época de crisis y de confusión, una época en la que los días grandes han pasado para dejar lugar a la decadencia que no sólo es política, sino también moral; dentro de ese marco el pensamiento de Epicuro y su escuela hay que entenderlo como una reacción contra la dimensión y la pretensión de las ideas platónico-aristotélicas.

Su privilegio dado a la sensación desea entregar el fundamento de la Filosofía a algo que sea capaz de articular el mundo en mayor cercanía al hombre o, para decirlo más claramente, al ámbito privado del individuo, a algo que sea capaz de dar al individuo, por disponibilidad y cercanía, el sosiego y el consuelo que le negaban las condiciones reales.

Si todo conocimiento y verdad provienen de la sensación es, entonces, por el afán de negar aquellas ideas eternas e inmutables que, seguramente, para Epicuro habían perdido su validez, porque ¿en qué se había convertido la justicia? en un tiempo de crisis y falta de certezas.

Si la justicia está tan ausente es porque, en lugar de ser algo en sí mismo como se había creído, lo más probable es que sea tan sólo, un pacto o un contrato entre los hombres, cada vez más propenso a ser violado.

Lo cual, qué duda cabe, no deja de ser una lección y hasta un espejo para el tiempo actual.

EL ESCEPTICISMO

Pirrón de Elis, de quien, ciertamente, se sabe muy poco y esto poco que se sabe es además dudoso, fue el fundador de esta tradición.

Las pocas e inciertas noticias de su vida transmiten la idea de alguien ubicado en la prudencia que da la sabiduría, en la distancia que da la lejanía, y en la bruma que da la leyenda; prudente, lejano y legendario es también el carácter del pensamiento sostenido inicialmente por Pirrón de Elis quien, a partir de entonces, ha vuelto de forma reiterada y, acaso cíclica, cada vez que la crisis se renueva, cada vez que el tiempo de crisis vuelve a lo largo de la historia, porque el escepticismo es una actitud que va bien cuando

la situación es la del callejón sin salida, cuando el aprieto es el del atolladero.

Si las cosas son inconvenientes y esta inconveniencia de las cosas es de tal modo que éstas no pueden cambiarse, lo que queda es la indiferencia, siendo ésta precisamente la recomendación del escepticismo: una indiferencia que es más quietud que abandono, que es más pasividad que rebeldía, que es más desdén que olvido.

Es éste un pensamiento que como el estoico y el epicúreo, comentados antes, se afana por constituir una actitud y un modo de vida ante todo, por definir una forma de reaccionar ante un tiempo que ya no encuentra respuesta en lo que antes ha estado acreditado y ha sido digno de confianza; vale decir: lo que ha sido una respuesta con sentido para tiempos previos ya no lo es para éste.

El escepticismo, tanto como el estoicismo y el epicureísmo, hay que entenderlo básicamente como interesado en diseñar y propiciar un estado de ánimo, por encima de una teoría; si existe una teoría o una doctrina es porque ésta está llamada a provocar un estado de ánimo y una forma de vida, antes que una validez independiente y en sí misma; dicho de otra forma: el valor de lo teórico ya no es en sí mismo, sino para algo más que está fuera, que existe aparte, es decir para la vida en el mundo.

La derivación de este aspecto desprovisto de lo teórico viene a configurar el principal argumento escéptico: si lo teórico es algo que no puede determinarse o que no interesa determinar, todo deviene relativo, todas las cosas son relativas, así como lo son también todas las representaciones.

Si la teoría es dudosa e incierta, la versión única de algo resulta imposible y cualquier intento en ese sentido resulta falible; por eso mismo las cosas, sus versiones y sus representaciones desembocan en el valor relativo; lo que a su vez conlleva y provoca una cierta suspensión de la pretensión del valor absoluto, una especie

de espacio vacío o de espacio en blanco, una cierta actitud que prefiere el silencio.

Es importante considerar que para los escépticos el silencio no es la expresión de un desinterés perezoso ni un mecanismo para escapar del error, sino más bien la actitud del alma más proclive y adecuada para equilibrar las nociones con las representaciones, vale decir para balancear las ideas y las cosas; el lenguaje incómodo de la Filosofía diría para nivelar el noúmeno y el fenómeno.

En todo caso lo que interesa aclarar es que siendo diversas, tanto las nociones como las representaciones, así como las versiones de ambas y, por tanto siendo tan complicado encontrar un punto de equilibrio lo más prudente, lo más recomendable es el silencio.

Habría que pensar que lo único que el discurso puede revelar, además del rompimiento del silencio, es la evidencia del desequilibrio.

De tal modo el silencio escéptico no debe entenderse como una inacción vegetativa, no se trata de rehusar conformar un pensamiento filosófico o una opinión sustentada, sino más bien de responder con una actitud coherente a la naturaleza de las cosas; pues el escéptico hace de su guía la propia experiencia y la propia vida, en el fondo puede tratarse de tomar más como guía a los aspectos vivenciales que a los aspectos intelectuales.

Algo acuñado por el escepticismo, que es importante referir aunque se mantenga en un estado de crisálida para despertar más tarde con fuerza renovada, es la noción de suspensión (*epoché*);⁷ a los escépticos les interesó poner en suspenso al juicio por considerarlo incierto, lo cual lejos de considerarse como una expresión de nihilismo debe entenderse como una afirmación de coherencia,

7. La fenomenología husserliana, ya en el siglo XX, recuperará esta noción para convertirla en un ingrediente primordial e imprescindible de su pensamiento y de su método reductivo.

porque al ser las cosas como son, de acuerdo con lo dicho, es decir al ser todo relativo, y al estar el juicio necesariamente referido a esto, es equívoco, por lo que conviene suspenderlo.

Todo juicio al ser una aseveración, al ser una proposición que asigna o niega atributos cae en la trampa de la relatividad, por lo que debe ser suspendido, como si fuese un texto puesto entre paréntesis, a través del mecanismo de la *epoché*.

EL NEOPLATONISMO

Antes de entrar en materia parece recomendable anotar ciertas cosas que atañen a la época en que florece el neoplatonismo; hay que decir que éste es un período en el que ya ha surgido el cristianismo que, como es bien sabido, está llamado a convertirse en la religión oficial y, con ello, en la conciencia de la civilización occidental y a matizarla de forma definitiva.

Toda la crisis de la que se ha hablado a propósito de las escuelas estoica, epicúrea y escéptica se prolonga de forma dramática y sin tregua hasta las primeras épocas del cristianismo, sin que éste todavía pueda ser entendido como una respuesta con sentido, frente a esa situación de crisis.

Es ilusorio y hasta ingenuo pensar que esa situación crítica sólo provocó respuestas filosóficas como la estoica, la epicúrea y la escéptica, hay que recordar que éste era un mundo no alfabetizado en su gran mayoría y que ante una crisis de carácter crónico, entregó su ímpetu racional a prácticas de diversa índole y no siempre filosófica, sino la mayoría de veces a prácticas más populares, por decirlo de algún modo.

Ésta es la época, por ejemplo, en que se desarrolló el discurso de la astrología, que hoy nos parece tan pintoresco, y que intenta cifrar el destino, el porvenir y la suerte en los movimientos de los cuerpos celestes y en la migración de la tierra por distintas casas

astrales; lo cual es muestra, no sólo de un rudimentario e incipiente interés científico, sino también de un intento por diseñar una esperanza, así sea sin todas las cartas en la mano, a la medida de una crisis muy larga y muy difundida, de una crisis global, diríamos hoy.

Todo esto sumado al crecimiento de los cultos órficos,⁸ que hablan de la posibilidad de la vida después de la muerte, fue preparando el ánimo y abonando el campo para la llegada del cristianismo que, como ya se dijo, está llamado a teñir a Occidente de sus colores.

Otro elemento que también puede ser entendido como antecala y preparación para la llegada del cristianismo, ahora sí como un discurso filosófico, es el pensamiento neoplatónico.

Como lo pregona el propio nombre, lo que pretende es una vuelta al viejo Platón, pero como toda vuelta y relectura, ésta es una interpretación del pensamiento platónico y no un calco de éste; acaso algo así como si se indagase acerca de qué tiene que decir el pensamiento de Platón ante una crisis que se ha implantado como el clima dominante.

Plotino es la figura del movimiento neoplatónico, él nace en el año 203 d. de C. en una ciudad situada en la margen izquierda del Nilo de Egipto; según parece, él no fue un egipcio ni por raza ni por cultura, sino más bien un griego trasplantado a Egipto, lo que después de la muerte de Alejandro y la repartición de sus dominios no debió ser muy raro.

Son éstos los años posteriores al esplendor imperial de la Roma más eficiente y mejor gobernada por emperadores Flavios y Antoninos, ya es la época en que gobierna Séptimo Severo y Roma atraviesa por un período en que emperadores son nombrados y

8. El culto órfico es una deformación de la antigua religión griega y clásica, con base en el mito de Orfeo, que ya fue referido en la primera parte de este trabajo: *La Filosofía comienza en la periferia*, Cuadernos de Historia de la Filosofía, No. 1.

depuestos sucesivamente por tropas descontentas; mientras muchas regiones de un imperio que nunca ha sido tan vasto son azotadas por hambre, peste y guerra.

La búsqueda de Plotino parece haber empezado alrededor de los treinta años, como consecuencia de un temperamento conjetural y melancólico, para lo que viaja a Alejandría, luego y aprovechando la milicia llega a Antioquía y a Persia, en busca de la sabiduría oriental.

Más tarde, al filo de los cuarenta años, parece haberse asentado en Roma para ejercer la enseñanza, decidiendo en cierto momento dejarla para poner por escrito el contenido de su saber; al enfermar decide viajar al Sur de la península en busca de retiro y tranquilidad; se dice que, una vez, pocos días antes de morir, al recibir la visita de un médico y amigo le dedicó un mensaje que se ha hecho famoso: *esfuérzate por elevar lo que hay en ti de divino, hacia lo que hay de divino en el universo*,⁹ finalmente muere en el año 270 d. de C. después de llevar una vida generosa y austera.

Como ya se dijo y como lo dice el propio nombre, la resonancia constante de la obra de Plotino es la de Platón, sin embargo el paso, más o menos, de los seis siglos que van de uno a otro, matiza las cosas de cierto modo que necesita ser anotado, este matiz no es sólo el proveniente de que la obra de Platón, ya por estos días, descansa sobre papeles amarillentos, sino también este matiz proviene de que la tradición escolar se ha desarrollado por cauces que Platón no conoció, porque esta tradición no se ha desarrollado sólo a partir de temas suyos, sino también, en cierta medida, a partir de temas de otros.

Sin duda, como puede apreciarse fácilmente, han sido el trabajo de Aristóteles, como las postulaciones helenísticas, quienes ayudaron a nutrir esta tradición escolar, además de Platón.

9. García Gual, Carlos. *La Filosofía Helenística éticas y sistemas*. Editorial Cincel. 1990. Pág. 185.

La tradición escolar que recibe Plotino está compuesta por tres hipótesis básicas, que por estos días cada quien recomponía a su modo; puede entenderse que Plotino es quien hace la recomposición más perdurable de ellas, estas hipótesis son: el uno, el espíritu (*nous*) y el alma.¹⁰

En pocas palabras y en términos muy generales, puede decirse que el trabajo de Plotino consiste en la pretensión por buscar y plantear una articulación original de estos tres elementos: el uno, el espíritu (*nous*) y el alma; acaso la audacia y originalidad de Plotino descansa sobre la comprensión de esta articulación a partir de una interpretación del Parménides de Platón, aquel diálogo del que se habló en su momento, como el inicio de la autocrítica del viejo Platón.

Si Platón ha quedado lejos, más lejos ha quedado Parménides y su deseo de que todo sea aquel uno excluyente de lo plural; en tal sentido y de algún modo, dando continuidad a las dudas del viejo Platón, Plotino indica que si el uno puro no puede ser establecido, justamente por ser el arranque de toda postura, el espíritu (*nous*) se presenta como la primera escisión de aquella unidad, y el alma como el despliegue contenido de esa división, todo pliegue describe un movimiento y un trayecto.

Como si Plotino quisiese decir que, partiendo de la unidad, el espíritu (*nous*) no se atiene a su punto de partida, más bien y tal vez sin saberlo, se multiplica diversificándose, como quien no aguanta a contener una carga demasiado densa y se despliega, se difunde, se disemina, al tiempo que quiere mantener contenida toda esa diferencia.

Plotino quiere dar cuenta del mundo y de sus seres, del despliegue de la existencia, es decir de la razón de las cosas del mundo

10. Puede verse en la composición de estas premisas un adelanto, de cierto modo, de la versión trinitaria del Dios del cristianismo; aunque sería muy aventurado y arriesgado decir que éstos son una equivalencia de lo que en el marco cristiano se llamará: el padre, el hijo y es espíritu.

como si de un éxtasis se tratase; éxtasis y existencia parecen tener la misma raíz lingüística griega, que nombra una suerte de presencia exterior, una especie de estar afuera; para este caso y de acuerdo con el entendimiento de Plotino, esta existencia y el éxtasis que la provoca son un estar afuera y adentro de lo uno originario, como sucede en la sexualidad, y del cual toda diversidad proviene.

Éste es el tratamiento que Plotino hace de los temas fundamentales pertenecientes a lo que, entonces, pudo llamarse Filosofía primera y que, seguramente, no habían sido tratados con tanta decisión desde la época de Platón y Aristóteles.

Plotino no descuida los asuntos éticos, que han sido el principal carácter y la ocupación prioritaria de la estación helenística; al respecto las consideraciones de Plotino van de acuerdo con lo que ha argumentado y con lo que aquí se ha comentado como su metafísica; si ello se ha construido en torno a lo dicho acerca de la articulación entre lo uno, el espíritu (*nous*) y el alma, y esto, además, describe el movimiento que va de lo uno como origen a las cosas del mundo como despliegue; hay que decir que la ética describe el movimiento inverso, el movimiento de vuelta desde el mundo diverso, del cual el hombre es parte, hasta el origen primigenio y perfecto de lo uno, la ética resulta, así, en una suerte de vuelta a casa.

Llegando a entender el bien como el premio o la recompensa reservada para quienes, desde el mundo, van ascendiendo a la región superior, y al volver hacia ella, en ese camino, se van despojando de cuanto de mundano se han impregnado.

Cabe entender que ésta, la ruta hacia el bien según Plotino, es una especie de camino de purificación que el alma emprende hacia donde pertenece que tendrá que enfilarse, adónde si no, a su propio origen.

A lo mejor, éste sea el momento oportuno para recordar y reiterar el consejo que Plotino se permite dar a su amigo y médico

al momento de su enfermedad y próxima muerte: *esfuérzate por elevar lo que en ti hay de divino, hacia lo que hay de divino en el universo.*

De tal modo, una época de crisis encuentra un desfogue a través del cual la ética, además de preparar el terreno para el advenimiento de un cristianismo ya muy cercano, también conduce el discurso acerca del bien hacia el mismo asunto metafísico, hacia la misma filosofía primera y, a través de lo cual puede decirse que el ideal de vida es la misma vida ideal, que el camino que se ha seguido para la construcción del mundo es el mismo camino que, de vuelta, está llamado a constituir el bien, como si éste debiera entenderse como la negación a extraviarse por las rutas del mundo, y como la afirmación de la ruta de vuelta al origen.

Si, como ha sido dicho, el temperamento helenístico puede entenderse, en cierta medida, como una preparación para el temperamento cristiano, debe suponerse que en ambos ámbitos había un tácito deseo de conocerse y abrirse al otro, tanto en el ámbito griego como en el judío, quizá porque las maneras de cada lengua (la griega y la judía) habían desarrollado virtudes complementarias y formas de sentir alternativas; en tanto la griega había desarrollado las ventajas y los poderes de la abstracción, y la judía había ejercido las prácticas y los usos de la narración.

A pesar de que, como es bien sabido, se desarrolló un cristianismo expresado en lengua griega, es bien sabido también que para Occidente todo el intercambio entre lo griego y lo judío sucede en el espacio de una lengua neutra, de una lengua que no es ninguna de las dos, ni la griega ni la judía, esto sucede en el latín, la lengua de Roma, otro pueblo antiguo que gravita con densidad propia y que, como se verá pronto, despliega también un carácter muy propio.

BIBLIOGRAFÍA

- Capelle, Wilhelm. *Historia de la Filosofía griega*. Editorial Gredos S. A. 1981.
- Epicuro. *Obras completas*. Cátedra Letras Universales. 2004.
- García Gual, Carlos. *Sobre el descrédito de la literatura y otros avisos humanistas*. Península. 1999.
- García Gual, Carlos. *La Filosofía helenística: éticas y sistemas*. Editorial Cincel. 1990.
- Gerson, Lloyd P. *American catholic philosophical quaterly (Plotinus), Volume LXXI*. 1997
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la Filosofía II y III*. Fondo de Cultura Económica. 1977.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía 1*. Biblioteca Herder. 1985.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. 1984.
- Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Fondo de Cultura Económica. 1985.
- Nilsson, Martin P. *Historia de la religiosidad griega*. Biblioteca Universitaria Gredos. 1970.
- Parain, Brice. (comp.) *Historia de la Filosofía 2*. Siglo XXI Editores. 1973.
- Plotino. *Selección de las Enéadas*. Secretaría de Educación Pública de México. 1988.
- Rábade, Romeo Sergio. *La razón y lo irracional*. Editorial Complutense. 1994.



ROMA, ENTRE MILITARES Y ABOGADOS ¿DÓNDE ESTÁ LA VERDAD?

El período romano es crucial para la formación de Occidente, pero no de la misma forma en que lo ha sido el griego.

Aunque no suponga una gran aportación creadora en el campo de la Filosofía, no puede decirse que Roma haya sido un pueblo carente de genio e ingenio y, a pesar de que las virtudes romanas transiten por cauces distintos a los recorridos por los griegos, su presencia no debe ser menospreciada ni omitida.

Por un lado, Roma ha mantenido y preservado el saber griego y, por otro lado su verdadero genio consiste en hacer pasar la prioridad de la especulación, privilegiada por los griegos, a la acción, en busca siempre de resaltar y enaltecer la eficacia.

De tal modo, la expansión del imperialismo no deviene en un nacionalismo cerrado, sino, por vía del derecho, en una expansión de la noción de universalidad y, así, las contiendas entre Roma y sus provincias, entre el conquistador y el conquistado dejan de ser disputas filosóficas, para traducirse a disputas territoriales, jurídicas, políticas y hasta culturales en las cuales ciertas nociones pasan de forma admirable al campo de la acción.

Es de esa forma, es decir por esas maneras y por esos usos que, según puede verse, entre el discurso de los militares y el discurso de los abogados que surge y fluye un nuevo tipo de verdad que parece estar en la acción, que busca la eficacia y la eficiencia como lo más importante.

A grandes rasgos y de una forma muy breve puede decirse que la historia de Roma se divide en dos partes: la república y la monarquía, siendo el parte aguas entre ambas la figura central de Julio César, mientras la primera es una época de crecimiento y cimentación, la segunda es una época de máxima expresión y expansión.

Las expresiones filosóficas pertenecen sobre todo a la monarquía, que es cuando los poderes de coerción de la ley así como las razones y motivos que asisten al derecho son más discutidos y cuestionados.

Durante el primer período republicano destaca la figura de Panecio, quien debió ser un personaje del siglo II a. de C. que parece incurrir en el acierto de volver a las fuentes y de guardar cierta admiración por Platón; esos intereses desembocan en una forma de humanismo, del que se pueden subrayar virtudes como el equilibrio, cierta serenidad moral derivada de la calma, de la moderación y de la armonía, todo esto en una clara persecución de la felicidad (*eudemonia*), en un claro apego al tono helenístico.

Pero los aportes más propios y más claramente romanos fueron en torno al trabajo humano, orientados hacia reflexiones acerca de lo útil, hasta llegar a desarrollar una teoría que entiende la utilidad del deber y del trabajo como algo llamado a completar la obra de la naturaleza, de crear una suerte de nueva naturaleza, en un intento por crear una Filosofía operativa.

Así también, el deber y el trabajo eran los elementos llamados a crear los principales vínculos con los demás hombres, como si las cosas inanimadas no pudiesen dar nada por sí mismas, sino sólo a través de la aplicación del talentoso brazo del hombre.

Más tarde, ya en el momento del cambio de la república a la monarquía, como un contemporáneo de Julio César, aparece una figura central de la intelectualidad romana, Cicerón, quien vivió del 106 al 43 a. de C. De él no siempre se ha apreciado su valor real, a veces se ha sostenido que fue alguien que no llegó a entender

del todo las doctrinas que sostuvo y difundió, así como otras veces se le ha negado originalidad y agudeza filosófica.

Para apreciarlo, acaso haya que recordar que él fue un varón romano perteneciente a las más altas esferas patricias y que, como tal, le toca vivir en primera fila el cisma político provocado por Julio César; además de que siempre fue un hombre de buen gusto, sobre todo en las formas verbales de la oratoria y la escritura, y que mantuvo un claro aprecio por el estudio de las nuevas tendencias.

Debido a todo ello, su verdadero valor aparece sólo en el contexto de su vida y de la forma en que decidió vivirla, dada su condición y su época.

En apoyo de lo anterior, puede verse que la evolución de Cicerón estuvo en estrecha relación con el curso de su tiempo, su obra filosófica está en estrecha relación con el desarrollo de su vida y eso se muestra en tres momentos: al comienzo es más abogado que cualquier otra cosa y su trabajo se demuestra, más que todo, en un pensamiento que va hacia esa acción, plasmado en discursos argumentativos que corren por esa vía.

Luego, en un acto y en una decisión de gran atrevimiento para un abogado, escribe diálogos condicionados por la acción política que gira en torno a Julio César y sus maniobras.

En seguida y por último, viendo arruinada su libertad y tras desgracias como la muerte de su hija, voltea su atención hacia temas fundamentales renovando su interés por el estudio de los principios del conocimiento, por los principios de la ética, de la religión y del propio lenguaje.

De tal modo, puede verse que Cicerón es muestra de una heroica capacidad de adaptación a la grandeza y a la miseria de los acontecimientos, en fin una muestra de esa sabiduría romana, cuya principal virtud es adaptarse, ahora, a una realidad de dimensión universal.

Otro aristócrata de la misma época es Lucrecio, quien también padece la presión creada por la guerra civil que siguió a la muerte de Julio César y su consiguiente sucesión, además de los desastres acontecidos en Siria y las revueltas en la Galia.

Toda esa crisis tampoco es ajena a la crisis moral provocada por la decadencia de la vieja religión mitológica, lo cual aflora en el poema de Lucrecio, quien considera que ese cisma conduce a los vivos hacia un gran temor a la muerte y a la búsqueda por acallarlos con distinciones, lujo, dinero, llegando por esa vía a desconocer la verdadera felicidad, desconociendo realmente la verdadera *Naturaleza de las cosas (Rerum Natura)*, éste es el nombre del poema.

A esta fetichización, Lucrecio opone la argumentación eficaz del epicureísmo, contenida en la postulación del atomismo, como un remedio para afrontar y curar los vicios de la ciudad de su tiempo; éste parece un lejano antecedente del marxismo, que opone postulaciones materialistas a los fetiches creados por la razón.

El gobernante que sucede, no sin problemas, a Julio César fue Augusto, quien mostró, en un gobierno largo, eficiencia y buena mano; después de esto vinieron en fila los reinados de Tiberio, Calígula, Nerón y Claudio y con ello una época desbordada y desmedida, en la cual el abuso y la locura se apropiaron del poder oficial.

Es entonces cuando aparece una figura que, además de ser el preceptor de Nerón, fue alguien que se mantuvo fiel a la tradición estoica; Séneca es su nombre y, como Cicerón, tampoco es un filósofo de profesión, sino más bien abogado; su vida pública fue la de un leal senador al servicio de Nerón, por eso debe entenderse que su conflicto personal fue optar por los beneficios que le confería su cercanía al poder y las recomendaciones que le llegaban desde su ánimo filosófico.

Fue un día del año 62 d. de C. según lo cuentan los anales de Tácito,¹¹ cuando Séneca decide, finalmente, enfrentar su destino y devolver a Nerón los regalos y dádivas recibidas, declarando preferir el retiro y la pobreza, tal vez en un acto extremo al sentirse indigno de la sabiduría que predicaba; la historia termina contando que eso le cuesta la vida, eso sí, por vía del suicidio, para que el poder quede limpio.

Más adelante se hallan dos figuras muy diferentes y muy distantes, pero de cierta forma análogas: uno un esclavo filósofo y, otro un emperador filósofo.

¿Pueden haber, acaso dos extremos más alejados que el esclavo y el emperador?

El primero, el esclavo filósofo, de nombre Epitecto es dueño de un destino excepcional al haber logrado su liberación de la esclavitud y su orientación como filósofo; es preciso reconocer que su pasado como hombre no libre condiciona, de cierta forma, su labor de filósofo, al convertir en el centro de su pensamiento la duda que oscila entre ¿quién se envilece más, aquél que es hecho esclavo, o aquél que hace esclavo a otro?

Este tema es una clara alusión a su vida, al tiempo en que vivió y a las maneras del imperio, sin embargo hay que recordar que esa misma duda ya había sido planteada y ventilada en el pensamiento griego, en un diálogo de Platón, llamado Gorgias.

El segundo, el emperador filósofo de nombre Marco Aurelio, tal vez sin ser dueño de un destino tan excepcional como el anterior, quien logró romper con un destino adverso, sí que es un signo excepcional dentro de la historia del pensamiento romano, al ser un emperador con vocación por la especulación y la Filosofía.

Él es un hombre que, como el otro, ha conocido muchas decepciones, pero en su caso porque su vida transcurre en el poder y no como en el caso del otro, cuya vida transcurre alejada del

11. Tácito. *Anales XIV*, 51. Cátedra. 1996.

poder; decepciones como las revueltas, como los complots, como las envidias, como los fracasos de los grandes proyectos, trabajan sobre él y contribuyen en su ánimo hasta hacerlo llegar al desasosiego y a la decepción de las personas que lo rodean y que están llamados a sucederlo, así sea su propio hijo.

Por esa ruta su pensamiento transita por una suerte de auto-crítica que elude la infatuación y el orgullo, entonando una cadencia de herencia estoica que lo lleva a llamarse a sí mismo: *un viejo maestro de escuela, que pretende ver las cosas desde arriba no por ser emperador, sino por emparentarse a la Filosofía.*¹²

En suma y más allá de los nombres propios, la Filosofía en Roma es una especie de traducción con variaciones de las preocupaciones que vienen desde el ámbito de la ciudad griega (*polis*) hasta el ámbito de la urbe, es decir de las preocupaciones que van desde la ciudad cerrada a la ciudad abierta; de tal modo la Filosofía en Roma se traslada desde el ámbito de las inconexas ciudades griegas hasta una primitiva noción de estado, entendido no como se haría ahora, sino como la tácita unidad jurídica del mundo mediterráneo.

La derivación inmediata y, acaso más importante de aquello es, como se ha dicho a propósito de algunos nombres indicados, la discusión de la Filosofía orientada tanto hacia el plano individual, como hacia el público y el consecuente surgimiento del tema de la libertad, entendida como una noción que oscila entre lo personal y lo político.

Bien entendidas las cosas, puede percibirse que ésta es una discusión que persiste en nuestros días; este asunto de la libertad, como puede verse, ha llegado hasta el presente, como una herencia de Roma para Occidente, pero circunscrita dentro de los marcos de la Filosofía moral y de la ley.

12. Marco Aurelio. *Escritos*. Alianza Editorial. 1994. Pág. 47.

BIBLIOGRAFÍA

- Cappelletti, Ángel J. *Lucrecio: la Filosofía como liberación*. Monte Avila Editores, 1987.
- Cicerón y Séneca. *Tratados morales (los clásicos)*. Editorial cumbre S. A. 1977.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía*. Biblioteca Herder. 1985.
- Parain, Brice. (comp.) *Historia de la Filosofía 3*. Siglo xxi editores. 1973.
- Rábade, Romeo Sergio. *La razón y lo irracional*. Editorial Complutense. 1994.



PLAN GENERAL DE LA OBRA

ANTIGÜEDAD

1. La filosofía nace en la periferia
2. *Nomos* o *Physis*, primera duda
3. Sócrates, ¿qué nos convierte en humanos?
4. Platón, el gran estilo
5. Aristóteles, ¿es la verdad método?
6. Helenismo, entre las dudas y el placer ¿dónde está la felicidad?
7. Roma, entre militares y abogados ¿dónde está la verdad?

EDAD MEDIA

1. Adentro del monasterio
2. Afuera del monasterio

EDAD MODERNA

1. Saber ver
2. Descartes, ¿puede la debilidad ser la fuerza?
3. Spinoza, solo pero acompañado
4. Leibniz, acompañado pero solo
5. Empirismo, ¿son las cosas su percepción?

6. Francia, entre pelucas y enciclopedia
7. Los vuelos alemanes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel-Marx

EDAD CONTEMPORÁNEA

1. Anuncio, un tridente: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche.
2. Pensamiento continental
3. Pensamiento insular
4. Hermenéutica, Estructuralismo, Wittgenstein
5. Después de Auschwitz y del Gulag, ¿Frankfurt?



La Antigüedad (III) de *Rogelio Salazar de León*, número tres de la colección ***Cuadernos de Historia de la Filosofía*** se terminó de imprimir en el mes de junio de 2009. F&G Editores, 31 avenida "C" 5-54 zona 7, Colonia Centro América, 01007. Guatemala, Guatemala, C. A. Telefax: (502) 2439 8358 Tel.: (502) 5406 0909 informacion@fygeditores.com www.fygeditores.com