



Universidad de Valladolid

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Grado en Filosofía

Curso 2021-2022

Trabajo de Fin de Grado

Filosofía práctica y filosofía teórica:
evolución histórica del concepto de
filosofía

ALUMNA

Eva Briones Saiz

TUTORES

Fernando Calderón Quindós

María Jesús Hermoso Félix

Valladolid, julio de 2022

Resumen

La filosofía antigua presenta siempre dos polos: un discurso racional y un determinado modo de vida. Ambos aspectos no son meramente simultáneos, sino que se vinculan en una causalidad recíproca, de manera que no puede existir uno sin el otro. Esta vinculación, presente en todas las escuelas y corrientes, se quiebra con la aparición del cristianismo, que trae su propio modo de vida, y toma la filosofía como una herramienta teórica para la exégesis bíblica, siempre subordinada a la teología. Cuando en el Renacimiento y la Edad Moderna la filosofía recupere su espacio y sea de nuevo vista como una disciplina propia, ese vínculo no volverá a unirse, y será entendida como una disciplina teórica, sin relación con una propuesta existencial.

Palabras clave

Cristianismo, Edad Moderna, Escolástica, Filosofía Antigua, Pierre Hadot.

La filosofía, convertida en un conocimiento sobre la estructura del saber mismo, en una abstracción que refleja determinadas perspectivas de lo real y, sobre todo, del lenguaje, ha perdido frecuentemente el suelo de la sociedad y de la historia, del que arrancan siempre todas las ideas y todos los sistemas conceptuales. Un conocimiento del hombre y del mundo que no tenga este arraigo apenas sería inteligible.¹

¹ Emilio Lledó. (1984). *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. pág. 44

A Narcisa e Isacio.

ÍNDICE

0. Introducción.....	6
1. Definición de filosofía en el <i>Banquete</i> de Platón.....	8
1.1. La filosofía antes de la filosofía.....	8
1.2. Estructura del <i>Banquete</i>	9
1.3. Eros.....	10
1.4. Conocimiento y sabiduría.....	11
1.5. Filosofía.....	13
2. Elementos comunes en las distintas escuelas filosóficas antiguas.....	15
2.1. Platón.....	15
2.2. Aristóteles.....	17
2.3. El periodo helenístico.....	21
2.4. Cinismo.....	24
2.5. Pirrón y el escepticismo.....	26
2.6. Epicureísmo.....	27
2.7. Estoicismo.....	31
3. Evolución del discurso filosófico en los siglos II – V d. C.	35
3.1. Características generales.....	35
3.2. Plotino, neoplatonismo y teúrgia.....	38
4. El cristianismo como filosofía en el cristianismo primitivo.....	43
4.1. La noción de <i>logos</i>	43
4.2. La Patrística.....	44
5. La filosofía en la Edad Media.....	48
5.1. Características generales: <i>Philosophia ancilla theologiae</i>	48
5.2. Supervivencia del modo de vida filosófico.....	51
6. Consideraciones finales: el <i>renacimiento</i> de la filosofía.....	53
7. Conclusión.....	57
Bibliografía.....	59

0. Introducción.

Cuando pensamos en la historia de la filosofía, se nos viene a la mente la imagen de una línea cuyo trazado, si bien irregular y repleto de altibajos, se mantiene ininterrumpido durante más de veinticinco siglos. Desde Tales de Mileto hasta hoy encontramos que, aunque las preguntas, los conceptos, la metodología y el dominio hayan ido cambiando, hay algo que se mantiene; un espíritu, una esencia que pervive y que nos permite seguir refiriéndonos a esta cosa como *filosofía*. Tan filósofos nos parecen Parménides como Hegel, Aristóteles como Wittgenstein, Averroes como Zambrano.

Al mirar a la filosofía en su conjunto nos parece ver un cierto aire de familia, una suerte de esencia que permanece inmutable bajo las distintas formas concretas que toma el hacer filosófico. Pero cuando intentamos concretar qué se esconde bajo cada manifestación, qué es exactamente aquello que otorga unidad a tantos siglos de historia, hay algo que se nos escapa. Para empezar, ¿cuándo comienza la filosofía? Hemos mencionado a Tales, protagonista de ese “paso del mito al logos”, primero en proponer una explicación racional al origen de todo cuanto hay. Pero aun cuando la escuela de Mileto fuera efectivamente la primera en este nuevo modo de pensar, ¿es esto ya filosofía? Quizá fue algún otro de entre los presocráticos el que dio el salto definitivo. O quizá la filosofía no comienza hasta que no se introduce una instancia de orden superior, no material, que explique lo que vemos: el nacimiento de la metafísica en el *Fedón* de Platón que tanto enfurecía a Nietzsche.

Sin responder a esta pregunta —ni, aviso, a ninguna de las que aquí vamos a plantear— puede también surgirnos la duda de si realmente la actividad filosófica se mantuvo ininterrumpida a lo largo de la historia, o si todo cuanto ha sido llamado filosofía es realmente merecedor de ese título. ¿Tenían razón los autores renacentistas que tachaban el medievo de una época oscura en la que el peso de la religión asfixió todo avance intelectual? ¿Tiene sentido la noción de “filosofía cristiana”?

O, en lugar de descartar épocas enteras, podemos quedarnos sólo con una etapa, una corriente, una rama, un autor. Filosofía es sólo lo que hacían los griegos, o lo que hacían los modernos, o el idealismo alemán. Filosofía es sólo lo que trata sobre el ser, o lo que trata sobre el hombre, o lo que trata sobre el conocimiento. La filosofía nunca puede dar respuestas definitivas, la filosofía debe ser ciencia. La filosofía se mueve en los límites

del lenguaje, la filosofía debe deshacerse de toda ambigüedad lingüística. Filosofía es lo que hacía Descartes, o lo que hacía Tomás de Aquino, o lo que hacía Arendt. En última instancia, todo se reduce a una única pregunta: *qué* es la Filosofía.

Como ya hemos dicho, no pretendemos aquí dar respuesta a esta pregunta. Intentaremos algo más modesto. Lo que queremos es ver lo que los pensadores de la Antigüedad entendían por filosofía, y si esa noción sobrevivió a la Edad Media. Para ello, nos serviremos principalmente del análisis de Pierre Hadot, particularmente en su texto *¿Qué es la filosofía antigua?*. En primer lugar, daremos una definición general de filosofía, tal y como se presenta en el *Banquete* de Platón. Después, haremos un recorrido por las distintas escuelas de la Antigüedad, viendo como esa misma definición puede ser aplicada a todas ellas. A continuación, trataremos los primeros siglos de nuestra era desde dos ángulos: primero, los cambios que sufre la filosofía dentro de su propia tradición; segundo, qué supone para esta la aparición del cristianismo. Veremos también qué sucede con la filosofía en la Edad Media y, por último, mostraremos qué definición de filosofía llega a la Edad Moderna.

1. Definición de filosofía en el *Banquete* de Platón.

La mayoría imagina que la filosofía consiste en discutir desde lo alto de una cátedra y profesar cursos sobre textos. Pero lo que no llega a comprender esa gente es la filosofía ininterrumpida que vemos ejercer cada día de manera perfectamente igual a sí misma [...] Sócrates no hacía disponer gradas para los auditores, no se sentaba en una cátedra profesoral; no tenía horario fijo para discutir o pasearse con sus discípulos. Pero a veces, bromeando con ellos o bebiendo o yendo a la guerra o al Ágora con ellos, y por último yendo a la prisión y bebiendo el veneno, filosofó. Fue el primero en mostrar que, en todo tiempo y en todo lugar, en todo lo que nos sucede y en todo lo que hacemos, la vida cotidiana da la posibilidad de filosofar. (Plutarco, *Si la política es asunto de los ancianos*, p 26, 776 d, citado de Hadot, 1998, pág. 51)

1.1. La filosofía antes de la filosofía.

La aparición de la filosofía en tanto que modo específico de razonar no corresponde exactamente con la aparición del término “filosofía”. En el siglo VI a. C. surgen a lo largo de la Hélade distintos personajes que traen un cambio radical al pensamiento del momento: rechazan las explicaciones cosmogónicas de corte mitológico y se proponen hacer una investigación racional acerca del origen del universo, del ser humano y de la ciudad. Distintas escuelas, propuestas y corrientes interpretativas se sucedieron en este periodo; y nociones como *arjé* (ἀρχή), *physis* (φύσις) o *cosmos* (κόσμος) adquirieron un nuevo significado para atender a esta recién nacida necesidad (Calvo Martínez, 2000).

Por otro lado, encontramos en Grecia la noción de *paideia* (παιδεία), la educación de los jóvenes. Este era un elemento central dentro de la cultura helena desde los tiempos homéricos; la instrucción de los hijos de las familias nobles en el ejercicio físico, el honor y el deber, siguiendo el ejemplo de los grandes héroes del pasado. Con el auge de la democracia en el siglo V, crece la importancia de formar ciudadanos, que han de ser no sólo virtuosos, sino también hábiles en política. Es aquí cuando aparece el movimiento sofístico: profesionales de la educación que, a cambio de un sueldo, formaban a sus alumnos en todas las disciplinas necesarias para participar en la vida de la *polis*. Estos

pensadores reunían todos los conocimientos de la época y los sometían a crítica, tanto para demostrar su dominio de la palabra, como por un genuino afán antidogmático².

Y es en este siglo en el que aparece por primera vez el término *filosofía*³. Heródoto parece ser el inaugurador de esta palabra —compuesta por *filein* (φιλεῖν), “amar”, y *sofía* (σοφία), “sabiduría”— en su narración del encuentro de Solón, uno de los Siete Sabios, y Creso, rey de Lidia:

Mi huésped ateniense, el rumor de tu sabiduría (*sophiês*), de tus viajes, ha llegado hasta nosotros. Se nos ha dicho que teniendo el gusto de la sabiduría (*philosophêôn*), visitaste muchos países, movido por tu deseo de ver. (Heródoto, *Historias*, I, 30, citado de Hadot, 1998, pág. 27)

Investigación racional, historia, música, geometría, literatura, conocimiento de otros lugares y culturas, curiosidad, dominio de la palabra y la retórica, capacidad para conducir la propia vida. Todos estos elementos convergen en el significado de sabiduría, y la filosofía es la búsqueda, el interés, por esa sabiduría. El uso de esta noción se populariza durante el siglo de Pericles y se concentra en Atenas, núcleo cultural y económico de Grecia. Son los pensadores que aquí ejercen —o cuya obra llega, de manera directa o indirecta, a esta *polis*— quienes empiezan a referirse a sí mismos como *filósofos*.

1.2. Estructura del *Banquete*.

La figura de Sócrates y, posteriormente, la de Platón, dan un nuevo significado al concepto de filosofía, y es este uso el que van a heredar las distintas escuelas helenísticas. El diálogo en el que más claramente puede verse esta resignificación es el *Banquete*, una de las obras cumbre del ateniense. Narra una reunión en casa de Agatón donde, después de comer, los invitados deciden que cada uno debe dar un discurso en honor a Eros, pues es un dios habitualmente ignorado a pesar de su importancia. Uno a uno, los seis participantes elogian al dios, dejando a Sócrates en último lugar. Los primeros cinco alegatos conforman una suerte de *in crescendo*, un avance progresivo que prepara el

² La cuestión sofística queda fuera de los objetivos del presente trabajo. Para un estudio en profundidad de este tema, referimos al texto de Jacqueline de Romilly (2010).

³ No vamos a entrar en el debate sobre el primer uso registrado de esta noción. Seguimos aquí la postura de Hadot y referimos a su bibliografía para mayor indagación (Hadot, 1998, pág. 27).

camino hasta desembocar en el último, el discurso de Diotima; discurso que, precisamente, describe el trayecto que se ha de recorrer para poder alcanzar la Belleza ideal. Este trayecto consta de dos etapas: reconocer la belleza en las cosas sensibles y, a partir de ahí, “rastrearla” a través de ámbitos de comprensión cada vez más profundos — como si, por así decirlo, se “tirase del hilo” hasta llegar a su origen— hasta llegar «de repente [...] a algo maravillosamente bello por naturaleza, [...] la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única» (*Smp.* 210 e y ss). Los primeros discursos preparan el camino, como el trayecto que describe Diotima prepara el camino para la contemplación del Bien y lo Bello. Sócrates desecha la metodología que habían seguido sus predecesores —dar características del Eros, describirle; seguir, digamos, una vía positiva— recriminándoles que, más que dar una imagen real del Eros, le atribuyen las mejores cualidades y virtudes, pero no atienden a su auténtica naturaleza:

Estoy dispuesto, si queréis, a decir la verdad a mi manera, [...]. Mira, pues, Fedro, si hay necesidad todavía de un discurso de esta clase y queréis oír expresamente la verdad sobre Eros. (*Smp.* 199 b)⁴

Sócrates opta aquí por una vía negativa, negando primero las cualidades que habían sido dichas, demostrando luego su absurdez, y construyendo por fin un relato dialéctico del Eros. Según avanza la obra, la figura del dios y la del filósofo se van fundiendo paulatinamente hasta que, con la irrupción de Alcibíades, se llega a la plena identificación.

1.3. Eros.

Ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar. (*Smp.* 204 a)

⁴ Las traducciones de los textos antiguos usadas en todo el trabajo corresponden a las ediciones citadas en la bibliografía, a no ser que se indique lo contrario.

A lo largo de los cinco discursos que preceden al de Sócrates, la palabra con la que más veces se relaciona a Eros es “amor”. Pero el amor no existe en el vacío, no puede estar solo, por sí mismo; es siempre amor de algo. El amante sólo puede serlo en tanto tenga un amado, al igual que el padre sólo puede serlo en tanto tenga un hijo. Pero el amor es de una naturaleza tal que sólo puede serlo de aquello que no posee. Es deseo, tendencia, anhelo de algo que no se tiene. Eros habita en la tensión constante del deseo que nunca llega a término, de la necesidad que nunca se cubre. Es hijo de Penia, y de ella ha heredado el destino de vivir en la pobreza y el hambre. Si ama la belleza y el bien, no puede, él mismo, ser bello ni bueno.

Esto significa que Eros no puede ser un dios, como habían defendido los otros, pues los dioses no pueden carecer de belleza o de sabiduría; de hecho, las poseen por completo, y es esa posesión la que les hace felices. Pero tampoco puede ser un mero mortal porque, a diferencia de ellos, sabe que carece de aquello que ama. Esa conciencia de su propia privación le da un estatus intermedio, una posición de mediador entre lo divino y lo mortal, entre la sabiduría y la ignorancia, es un *daimon* (δαίμων).

1.4. Conocimiento y sabiduría.

Estaría bien, Agatón, que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que, al ponernos en contacto unos con otros, fluyera de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, como fluye el agua en las copas, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía. (*Smp*, 175 d)

La crítica de Sócrates a sus predecesores y la manera en la que describe al Eros deja translucir una noción de conocimiento —y, por tanto, de filosofía— radicalmente opuesta a la que se ha manejado en el pensamiento occidental desde la Edad Moderna. Siguiendo el análisis de Ryle, nuestro concepto habitual de conocimiento, heredero de la visión dualista-cartesiana, es puramente teórico: saber es poseer enunciados verdaderos. Este es el saber que se expresa en axiomas, en proposiciones, en reglas o máximas, y que compone el núcleo de las ciencias. Si algo no puede expresarse de esta manera es que no supone verdadero conocimiento. Esta postura parte de una primacía de lo teórico —la mente, el alma— sobre lo práctico —el cuerpo, la materia— no sólo ontológica, sino también temporal: primero se aprenden las reglas, después se ponen en práctica:

Tanto los filósofos como el hombre común se inclinan a considerar a las operaciones intelectuales como el centro de la conducta mental. [...] Suponen que la actividad fundamental de la mente consiste en responder problemas y que sus restantes actividades son meras aplicaciones de las verdades así descubiertas. (Ryle, 1967, pág. 27)

La posición de Sócrates es completamente opuesta. Ni Eros ni cualquier otro concepto puede ser explicado enumerando sus propiedades y características. El conocimiento no es axiomático, no consiste en poseer ciertas proposiciones verdaderas. Al contrario, el conocimiento se adquiere a través de la convivencia con los problemas, de una comprensión profunda de los mismos, que permite razonar con esas verdades y entenderlas, no como se entiende el resultado de una suma, sino de una manera mucho más penetrante; una comprensión que pone en juego a la totalidad de la persona. Sócrates no mentía cuando decía que no sabía nada: carecía de respuestas fijas, ciertas, que pudieran ser repetidas por otros y puestas por escrito. El saber de Sócrates es de otro tipo, está en su capacidad para deconstruir los problemas, para desmontar las creencias más arraigadas de sus conciudadanos y mostrarles que aquello que creían conocer eran palabras vacías.

No hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente. (*Ep*, 341 c 6-12)

Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso? [...] me refiero a aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende, capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse. [...] ¿Te refieres a ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo? (*Phdr*, 276 a 1-11)

Una constante a lo largo de toda la obra de Platón es que el lenguaje no puede representar la verdad, no por límites externos —por ejemplo, temas de los que no puede hablar—, sino internos. Por su propia naturaleza, todo lo que puede hacer es servir como herramienta para poner de manifiesto la falsedad de nuestras creencias, para sacar a la luz las contradicciones de aquello que tomamos por verdadero. De acuerdo con Wieland, la palabra debe entenderse siempre desde su función instrumental; es decir, «no dice algo por sí misma, sino que algo es dicho con ayuda de ella» (1991, pág. 25). El conocimiento

y la verdad son —para horror de un joven Wittgenstein— de una naturaleza distinta al lenguaje, y no pueden ser traducidos a este:

Si yo hubiera creído que podían expresarse satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas? (*Ep*, 341 d 4-10)

Es significativa la recurrencia con la que Sócrates compara su proceder, la dialéctica, con un oficio o una técnica, subrayando precisamente este carácter de conocimiento adquirido por la experiencia y que sólo puede ser demostrado en la práctica. El saber es una capacidad, una habilidad, no un objeto. Por ello, no entra en el esquema bivalente de verdad o falsedad, esquema al que se ata necesariamente todo enunciado representativo. Y, al no ser objeto, no puede ser comunicado, sólo mostrado. Frente a él está la doxa, absolutamente contraria en su naturaleza no sólo porque sea superficial y aparente, sino porque ella sí puede ser comunicada, sí entra en el esquema bivalente, sí es un objeto.

Y es esta noción de conocimiento la que explica que la sabiduría no sea solamente la posesión de la verdad, sino la capacidad para actuar siempre de manera correcta, de aplicar en cada caso lo apropiado; la sabiduría es virtud, es belleza en grado sumo, es alcanzar la felicidad.

1.5. Filosofía.

La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. (*Smp*. 204 b)

El culmen del *Banquete* no es la exposición del trayecto hacia la Belleza y la descripción —poética, no puede ser de otra manera— de la experiencia de la misma, sino la irrupción de un Alcibíades que, fuera de sí, hace explícito aquello que se venía dibujando desde el principio: la identificación de Eros con Sócrates. Eros, el que busca la sabiduría y la belleza porque sabe que no las tiene, es en el plano mítico lo que Sócrates es entre los hombres. Al igual que el *daimon* tiene una posición intermedia, de mediador, así vive Sócrates entre sus conciudadanos: no puede transmitir la sabiduría, pero puede mostrarles que ellos también están faltos, que aquello que creían era falso, que la verdad está en otro

lado. Este es el papel del filósofo, y esto es la filosofía: el amor, la búsqueda de algo que, en última instancia, nunca puede poseerse, pero que permanece en el horizonte, como un faro que ilumina el camino de quien la persigue:

El filósofo es consciente de su estado de no sabiduría, desea la sabiduría, intenta progresar hacia la sabiduría que, según los estoicos, es una especie de estado trascendente al que no se puede llegar más que por una mutación brusca e inesperada. Y además el sabio no existe, o muy raras veces. El filósofo puede, pues, progresar, pero siempre en el interior de la no sabiduría. Tiende hacia la sabiduría, pero de manera asíntota, sin jamás poder alcanzarla. (Hadot, 1998, pág. 62)

Esta es la definición que toman para sí —con algunas variaciones, pero manteniendo lo esencial— las demás escuelas y corrientes filosóficas que se suceden a lo largo de la Antigüedad. Y, como hemos indicado, es una definición que aúna tanto teoría como práctica. El discurso racional y el modo de vida filosófico no sólo se corresponden y se desarrollan juntos, sino que son inseparables el uno del otro. Aquello que busca el filósofo no es un conocimiento proposicional, alejado del mundo, sino que está intrínsecamente ligado a la vida, a la vivencia de ese saber, a su puesta en práctica. El filósofo, como el amor, no puede existir sólo, lejos del mundo y de los otros. Tampoco puede ejercer su labor a ratos, sin que afecte al resto de su día. La filosofía para Sócrates y, como veremos, para todos los que fueron detrás de él, implica todos los ámbitos de la vida, y aunque posea distintas partes, estas no pueden tomarse cada una por separado, sino que forman un todo coherente:

No se trata de oponer y de separar por una parte la filosofía como modo de vida y por la otra un discurso filosófico que sería en cierto modo exterior a la filosofía. [...] No se pueden considerar los discursos filosóficos como realidades que existirían en sí mismas y por sí mismas, ni estudiar su estructura independientemente del filósofo que los desarrolló. ¿Podemos separar el discurso de Sócrates de la vida y de la muerte de Sócrates? (Hadot, 1998, pág. 14)

2. Elementos comunes en las distintas escuelas filosóficas antiguas.

Vacío es el discurso del filósofo que no contribuye a curar las enfermedades del alma. (Usener, *Epicurea*, 222, citado de Hadot, 2006, pág. 239)

2.1. Platón.

El Banquete de Platón inmortalizó la figura de Sócrates como filósofo, es decir, como hombre que intenta, al mismo tiempo por medio de su discurso y de su modo de vida, acercarse y hacer que se acerquen los demás a esta manera de ser, a este estado ontológico trascendente que es la sabiduría. La filosofía de Platón, y después de ella todas las filosofías de la Antigüedad, aun las más lejanas del platonismo, tendrán pues en común esta particularidad de vincular estrechamente, en esta perspectiva, el discurso y el modo de vida filosóficos. (Hadot, 1998, pág. 67)

Aunque lo expuesto en el anterior capítulo es argumento suficiente para entender el platonismo como una síntesis de discurso racional y modo de vida, podemos encontrar otros muchos ejemplos. La creación de la Academia es, en sí misma, un reflejo de esta idea: la filosofía no puede hacerse en solitario, lejos del mundo y de los otros, sino que ha de hacerse en compañía, en diálogo. La noción de “escuela” en la antigüedad es mucho más amplia que en la actualidad. No era tan sólo un lugar donde adquirir conocimientos, sino una comunidad en la que pensar, desarrollarse, vivir en común:

El alma fecunda no puede fecundar y fructificar más que mediante su comercio con otra alma, en la cual se habrán reconocido las cualidades necesarias; y este comercio no puede instituirse más que por la palabra viva, por la conversación diaria que supone una vida común, organizada con vistas a fines espirituales y para un porvenir indefinido, en resumen una escuela filosófica, tal cual Platón había concebido la suya, en su estado presente y por la continuidad de la tradición. (L. Robin, nota, en Platón, *Banquete*, París, 1981 (1ª ed., 1929), p. XCII., citado de Hadot, 1998, pág. 68)

Otro elemento fundamental del pensamiento de Platón en el que se pone de manifiesto la importancia de la vida filosófica y la vida en común es su proyecto político: su convicción sincera de que a través de la filosofía puede alcanzarse la mejor forma de gobierno. La justicia es uno de los temas más repetidos a lo largo de su obra, desde las aproximaciones

más conceptuales o “abstractas” hasta las más pragmáticas y particulares. Y no sólo habla sobre la justicia y diseña un Estado ideal en el papel —o en el aire— sino que llega a viajar a Siracusa para llevarlo a cabo, desempeñando «irreprochablemente mi papel de filósofo» (*Ep.* 328 a y ss). Y es que la política, como la dialéctica, no es un mero ejercicio intelectual, sino una actividad que busca transformar al sujeto y a los otros, que desmonta las creencias y todo lo que se toma como dado para volver a construir, entre todos, un mundo que permita vivir más plenamente. Platón es muy consciente del poder de la dialéctica, y por eso mira con tanto recelo la actividad política de la democracia ateniense, pues veía en ella una corrupción de la dialéctica, un uso superficial y manipulador de la palabra:

A los ojos de Platón de hecho era peligrosa, pues amenazaba con hacer creer a los jóvenes que se podía defender o atacar cualquier posición. Por eso la dialéctica platónica no es un ejercicio puramente lógico. Es más bien un ejercicio espiritual que exige de los interlocutores una ascesis, una transformación de ellos mismos. No se trata de una lucha entre dos individuos en la que el más hábil impondrá su punto de vista, sino de un esfuerzo hecho en común por dos interlocutores que quieren estar de acuerdo con las exigencias racionales del discurso sensato, del *logos*. (Hadot, 1998, pág. 75)

Insistimos una vez más: el modo de vida filosófico que propone Platón y que tomarán las posteriores escuelas no es esa idea de vida contemplativa que nos ha llegado, no consiste en retirarse del mundo a pensar en soledad. Es una vida en común, una experiencia compartida, es involucrarse en la política:

Aquí no existe una distinción entre la vida contemplativa y la vida activa, sino una oposición entre dos modos de vida: el modo de vida del filósofo, que consiste en "volverse justo y santo en la claridad de la inteligencia", que por ello es al mismo tiempo ciencia y virtud, y el modo de vida de los no filósofos; éstos no están a gusto en la ciudad pervertida sino porque se complacen en falsas apariencias de habilidad y de sabiduría, que no resultan más que en fuerza bruta. (Hadot, 1998, pág. 82)

Ni siquiera en los ámbitos más puramente teóricos podemos proyectar esa separación entre investigación racional y praxis, pues todo conocimiento, en todo momento, involucra al sujeto por completo y lo transforma:

La ciencia, hasta la geometría, es un conocimiento que compromete la totalidad del alma, que siempre está vinculada con Eros, con el deseo, con el impulso y con la elección. (Hadot, 1998, pág. 83)

Como ya mencionábamos en el anterior capítulo, Platón dice expresamente (*Ep.* 341 c) que el auténtico contenido de su filosofía no está recogido en sus diálogos, pues el conocimiento es de una naturaleza tal que no permite ponerse por escrito. En cambio, lo que el ateniense pretende con sus obras es provocar una transformación en el lector. No puede comunicar el contenido de la filosofía, pero sí su método: el diálogo y la discusión dialéctica, no sólo como herramienta para conocer la verdad, sino como el ejercicio mismo de la filosofía, como el contenido principal de la vida filosófica.

Este modelo socrático-platónico de la filosofía desempeñó un papel capital. A todo lo largo de la historia de la filosofía antigua encontraremos estos dos polos de la actividad filosófica que acabamos de distinguir: por una parte, la elección y la práctica de un modo de vida; por la otra: un discurso filosófico, que, al mismo tiempo, forma parte integrante de este modo de vida y hace explícitas las presuposiciones teóricas implicadas en este modo de vida. (Hadot, 1998, pág. 89)

2.2. Aristóteles.

Y que, de las ciencias, aquella que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento es sabiduría en mayor grado que la que se escoge por sus efectos. (*Metaph.* 982 a 15)

La visión que ha dominado buena parte de la historia del pensamiento es la de un Aristóteles teórico, que ve la filosofía como el ejercicio intelectual por excelencia que poco o nada tiene que ver con la vida práctica, y busca dedicarse única y exclusivamente al estudio de la realidad en general y de sus causas primeras en particular. Esta postura es fruto, por un lado, en una lectura descontextualizada de su obra y, por otro, en una interpretación incorrecta de la noción de “vida teórica”. Veremos que, en realidad, encontramos en Aristóteles la misma noción de conocimiento y vida filosófica que ya veíamos en Platón, y que seguiremos encontrando en autores posteriores.

Por lo demás, es correcto que la filosofía se denomine «ciencia de la Verdad». En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra. Y los prácticos,

si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno (que hay en éstas), sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente. (*Metaph*, 993 b 20)

Aristóteles es, de hecho, el primero en acuñar el término “filosofía práctica”, aunque sólo lo usa una vez y generalmente se refiere a ella como “ciencia política”, y la define como el estudio acerca del fin de las acciones humanas, es decir, el bien (*Eth. Nic.*). Aquí, “bien” no ha de entenderse en el sentido platónico como una realidad trascendente. De hecho, Aristóteles recrimina a su maestro el no haber separado el plano metafísico del de la acción, haciendo así que el bien —lo bueno, aquello que todos buscan por sí mismo y no como medio para otra cosa— sea inalcanzable e impracticable (Berti, 2015, pág. 160; *Eth. Nic.*, 1096 a 10 y ss).

Pero el hecho de que haya una filosofía práctica no significa que el resto de la filosofía sea puramente teórica en el sentido moderno. Aristóteles opone dos modos de vida; la política o activa, de aquel que participa en la vida de la *polis*; y la contemplativa o teórica, de aquel que se entrega al estudio y a la vida del entendimiento. Y aunque la primera sea deseable y buena, pues el político es el que busca lo mejor para sus conciudadanos, es la segunda la que realmente permite la plena realización del alma. Sin embargo, no debemos confundir teórico con teóricico. Para el estagirita, lo particular de la filosofía, aquello que la separa del resto de ciencias, es que es *autotélica*, es decir, que no está subordinada a un fin externo —como la medicina, cuyo fin, la salud, es exterior y superior a ella—, sino que es ella misma su propio fin⁵. Dedicarse a la filosofía significa elegir una forma de vida que rechaza los intereses y preocupaciones —y posibles beneficios— de la política; significa consagrarse al estudio, a la investigación, a lo más elevado que hay en el hombre.

Antes hemos mencionado la crítica que Aristóteles hace a Platón en su caracterización del Bien como trascendente y, por tanto, no alcanzable en la acción. A pesar de esta crítica y del extensivo trabajo que hace el filósofo por presentar una noción de Bien que pueda ser practicable por el hombre —por ejemplo, en su cuidadoso análisis de las virtudes—,

⁵ En términos kantianos, podemos entender que todas las demás ciencias son tan sólo medios para un fin ulterior que es ajeno a la propia disciplina. La filosofía, más concretamente la “filosofía primera” —aquella que estudia las primeras causas de lo real, lo que posteriormente se denominó metafísica—, es la única que es un fin en sí misma, pues no se busca obtener de ella nada más que su propia realización. Aplicando esta nomenclatura en el ámbito de la acción humana, diríamos que Aristóteles sólo considera un fin la felicidad, pues es lo único que se busca por sí mismo, mientras que los otros “objetivos” —dinero, salud, etc.— son en realidad un medio para ese fin superior (*Eth. Nic.*, 1176 b y ss).

no es capaz de deshacerse de ese halo platónico de trascendencia y misticismo. La vida contemplativa supone vivir conforme al entendimiento, sin atender a las otras partes del alma, dedicándose en exclusiva a esta actividad y prescindiendo de todo lo demás, pero:

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. (*Eth. Nic*, 1177 b 25)

En última instancia, la vida acorde al entendimiento se nos presenta como la experiencia del Bien en Platón: un estado que, por corresponder sólo a la parte más elevada del espíritu, no puede experimentarse más que en breves momentos de lucidez. Más que la experiencia propia de aquellos que filosofan, debemos entenderlo como aquello a lo que ha de tenderse, el faro que ha de guiar nuestra acción⁶. La vida teórica, por tanto, busca acercarse a esta experiencia, allanar el camino y, *mientras tanto*, proporcionar la mayor felicidad que sea posible: el desinterés por lo material, la imperturbabilidad del alma, el placer intelectual de la investigación racional.

La “sabiduría” se muestra, tanto en el ámbito teórico, como en el práctico, y al final no consiste sino en la unidad de teoría y práctica. (Orejanera Torres, 2016, pág. 29)

Es importante que, cuando pensemos en el afán de Aristóteles por el estudio de la realidad, lo hagamos desde esta perspectiva. La observación de la naturaleza, la recolección de datos científicos o históricos, la búsqueda de las causas o leyes que expliquen estos hechos, no responde a una mera “curiosidad científica”, por ponerlo en términos modernos, sino a un afán por la realidad casi religioso, pues en todas partes, en mayor o menor medida, se encuentra lo divino (*Part. An*, 645 a 15). Reconocer lo divino y elevado en la naturaleza era, para Diotima, reconocer lo bello en el amado y en las leyes. Hablando del estudio de los astros y esferas celestes, Aristóteles dice:

⁶ De nuevo en términos kantianos, podemos entender que en Aristóteles y, en general, en toda la filosofía antigua, la sabiduría se presenta como una idea regulativa que no responde a algo fáctico, a un hecho del mundo, sino a un ideal que guía nuestra acción. Es perfecta —el estado propio de la divinidad— y como tal no puede ser alcanzada, pero al ser el exponente de la máxima bondad y virtud nos ofrece unas directrices para orientar nuestra vida. Kant aplica esta caracterización al “contrato originario” que explica la aparición de la sociedad. A diferencia de los contractualistas del momento, el prusiano considera que no debemos entender ese contrato como un hecho, como un momento histórico, sino como una “mera idea” que, al expresar la voluntad del pueblo, se convierte en la vara de medir la legitimidad de las leyes —si, de poder elegir, un pueblo nunca aceptaría cierta ley, es que dicha ley no es legítima, y viceversa (Kant, 1993). Es en el plano jurídico lo que el imperativo categórico en el ético.

Así pues, por poco que podamos alcanzar de los seres superiores nos resulta, sin embargo, más agradable, debido a lo valioso de su conocimiento, que todo lo que tenemos a nuestro alrededor, del mismo modo que contemplar una parte pequeña y al azar de los objetos amados es más dulce que ver con exactitud otras cosas por muchas y grandes que sean. (*Part. An.*, 644 b 30)

Para el filósofo, todo ser es bello, pues sabe situarlo dentro de la jerarquía del universo y rastrear en él sus causas hasta llegar a lo más elevado, el origen de todo movimiento y la fuente de todo deseo, pues «lo supremo deseable y lo supremo inteligible se confunden» (*Metaph.* 1072 a 25). Pero este interés por todas las cosas es, de hecho, desinteresado, pues al entender las causas de la atracción que ejerce sobre él, el filósofo puede elevarse a la altura del entendimiento y verse a sí mismo dentro del orden de la Naturaleza (Hadot, 1998, pág. 99). La filosofía teórica es, en su praxis, una ética del desinterés y la objetividad.

Es igualmente importante tener en cuenta, a la hora de interpretar a Aristóteles, que los textos que nos han llegado no fueron pensados para ser leídos por sí mismos, sino que consisten en un conjunto de notas y apuntes para las lecciones que tenían lugar en el Liceo. Podemos compararlos con los diálogos platónicos, en el sentido en que no buscan comunicar el auténtico contenido de su filosofía sino invitar a la reflexión y exponer el método para alcanzar la verdad. La función de los textos aristotélicos consiste en familiarizar a los alumnos con los términos y la metodología que se va a usar en las clases y discusiones. Y son precisamente esas discusiones, ese diálogo en común sobre la Naturaleza y las Causas en lo que consiste la vida teórica. Para Aristóteles, al igual que para Platón, la discusión, el ejercicio del diálogo, es más importante que las respuestas en sí. Y es que el estagirita es igualmente consciente de los límites del lenguaje a la hora de hablar de ciertos temas. Por un lado, el lenguaje, por su propia naturaleza, es incapaz de expresar lo simple, lo que no está compuesto. A lo sumo, sólo alcanza a nombrar esas sustancias —el Intelecto— y describir sus efectos —el origen de todo el movimiento—, pero no expresar su esencia (Hadot, 1998, pág. 100 y ss). Sólo en breves instantes puede el entendimiento humano sobrepasar las estrecheces del lenguaje y del razonamiento discursivo para experimentar una intuición directa de tales realidades.

Por otro lado, la mera lectura, escucha o repetición de un discurso no es suficiente para adquirir conocimiento. Aquí también encontramos una noción de conocimiento muy

alejada de la idea moderna del saber teórico-proposicional. Antes decíamos que la recolección de datos y hechos no era el fin de la investigación. Efectivamente, la filosofía, y la ciencia en general, operan en la reflexión profunda, continuada y compartida de los problemas —«los principiantes de una ciencia ensartan frases, pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo» (*Eth. Nic*, 1147 a 20). Por eso el discurso no es suficiente, y de ahí la necesidad de crear escuelas donde ejercer la vida filosófica. La impotencia del discurso se hace especialmente palpable en el plano de la ética, pues nadie se vuelve virtuoso a base de escuchar hablar sobre las virtudes, sino haciendo un esfuerzo a lo largo del tiempo, hasta crear un hábito (*Eth. Nic*, 1179 b). Aún con todo, este método sólo es fructífero en aquellos que ya estaban predispuestos hacia la virtud y, dado que el hombre sólo puede desarrollarse en la *polis*, es tarea de esta educar a los ciudadanos para que puedan llegar a ser virtuosos. Por eso la *Ética a Nicómaco* se dirige no a individuos que busquen ser mejores, sino a políticos y legisladores que han de ser formados en las virtudes, para que puedan crear las leyes que hagan virtuosos a los ciudadanos y, en última instancia, felices. En Platón encontrábamos una identificación entre el filósofo y el político. En Aristóteles, en cambio, es tarea del filósofo formar al político, pero no convertirse en él, pues sólo en una *polis* con las leyes adecuadas se da el espacio para que algunos pocos puedan dedicarse a la vida teórica; a la filosofía.

2.3. El periodo helenístico.

La vida filosófica fue muy activa en la época helenística, pero, por desgracia, no la conocemos más que de manera imperfecta y de ella tendríamos una representación muy diferente si se hubieran conservado todas las obras filosóficas que fueron escritas durante este periodo. [...] Nuestra visión de la historia de la filosofía está, pues, irremediabilmente falseada por contingencias históricas. (Hadot, 1998, pág. 109)

Cuando hablamos del período helenístico —III a. C. – I d. C.— es fundamental no perder nunca de vista el hecho de que la inmensa mayoría de los textos que fueron escritos en esos siglos se han perdido a lo largo de la historia. Parafraseando el ejemplo que utiliza Hadot, se estima que el estoico Crisipo escribió aproximadamente 700 tratados, de los cuáles sólo nos han llegado algunos fragmentos y referencias que hicieron autores romanos posteriores. Es fácil inclinarse hacia la idea de que en este periodo la filosofía

perdió su carácter sistemático si no se repara en que esos sistemas y desarrollos teóricos se han perdido a lo largo del tiempo.

En general desde principios del siglo XX y hasta nuestro días hay una tendencia a considerar este período como uno de declive y decadencia del “espíritu” griego. Por contextualizar, en el año 336 a. C. Alejandro Magno asciende al trono de Macedonia y en los 13 años que se siguen realiza la mayor y más rápida conquista de la Antigüedad. En el 323 a. C., año de su muerte, su imperio se extiende desde el Danubio hasta el Indo, y desde Egipto hasta Sir Daria. Esta expansión militar supone igualmente una expansión cultural, extendiendo el pensamiento griego y, simultáneamente, asimilando elementos de las culturas con las que entraba en contacto. Para las *polis* griegas, supuso la pérdida de su independencia y de su estructura política de ciudades-estado. Son estos dos elementos —la mezcla de culturas y la pérdida de autonomía— los que han llevado a muchos estudiosos a entender este período como uno de declive. Hadot señala a Gilbert Murray, particularmente su obra *Cuatro etapas de la religión griega*, escrita en 1912 y reeditada en 1935 con una quinta etapa, como, si no la primera mención a esta interpretación, sí la más influyente. La posición de Hadot y la que exponemos aquí es que no hubo tal declive y que la filosofía mantuvo el espíritu que ya la había caracterizado en la época inmediatamente anterior. Si se ha pensado lo contrario ha sido por una mala comprensión de lo que la filosofía era para los propios griegos, debido en gran parte, como hemos dicho, a la casi absoluta falta de fuentes.

Nos situamos, pues, a finales del siglo III a. C. A pesar de las numerosas corrientes que se podían encontrar en los siglos anteriores, a partir de este momento van a sobrevivir principalmente aquellas escuelas que contaban con una buena organización, con estructura interna clara y directores que se suceden: la Academia, el Liceo, el Jardín, y la *Stoa*. A lo largo de esta época va a ser muy común la comprensión del término escuela como doctrina, lugar físico e institución organizada en la que se practica la doctrina (Hadot, 1998, pág. 113). Y con el asentamiento de las distintas escuelas, la vida filosófica cobra aún más importancia. Contamos con innumerables testimonios que hablan de lo “particular” y distintivo del comportamiento de los filósofos y de lo fácil que resultaba identificarles, pues no seguían las costumbres, vivían en común, y guiaban su vida y su praxis hacia un fin: la sabiduría. Dependiendo de la noción de sabiduría que defendiera la escuela, así era su opción existencial. En términos generales, todas las escuelas helenísticas entienden la sabiduría como un estado de perfecta tranquilidad del alma.

Igualmente, todas coinciden, con Sócrates, en que el mal del hombre radica en que vive en la ignorancia, y que son los juicios equivocados sobre las cosas —y no las cosas mismas— los que producen el sufrimiento. La filosofía se presenta, por tanto, como aquello que permite al hombre liberarse de la angustia y el malestar provocados por las convenciones y obligaciones sociales; una terapia del alma que empieza por el rechazo a ese modo de vida inauténtico (Hadot, 1998, pág. 117).

Entre estas cuatro escuelas podemos establecer una distinción fundamental. Todas ellas entienden que la elección filosófica responde a una tendencia innata en el hombre; para el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo, de acuerdo con la tradición socrática, esa tendencia es el amor al Bien; mientras que, para el epicureísmo, el instinto primordial es la búsqueda del placer. Pero la principal diferencia entre unas y otras es metodológica; cada una propone un método, un camino, una praxis distinta —y, por tanto, un discurso distinto— para llegar al mismo fin: la sabiduría, la paz del alma.

Las tres escuelas de herencia socrática comparten otros dos rasgos. En primer lugar, todas ellas buscan formar tanto filósofos como políticos, y era habitual que alumnos viajaran a Atenas para formarse en una de estas escuelas y aprender no sólo a gobernar, sino a gobernarse a ellos mismos. Muchos de estos alumnos acabarían siendo hombres de estado romanos, como fue el caso de Cicerón. En segundo lugar, su método de enseñanza consiste en el diálogo y en la discusión dialéctica, siempre en compañía, generalmente en el contexto de un maestro y sus alumnos debatiendo una tesis. Es esta estructura esencial del ejercicio filosófico y del desarrollo del discurso la que explica la aparente falta de sistematicidad en el pensamiento de esta época: las argumentaciones teóricas se hacían —casi— siempre en referencia a una pregunta concreta, a una discusión real, a un ejemplo práctico, a un auditorio. No es que no se hiciera teoría, es que no se hacía por sí misma como construcción conceptual ajena al contexto particular en el que se había desarrollado.

Sí había desarrollos más teóricos en el estoicismo y el epicureísmo, pero, de nuevo, no con la finalidad de “pura teoría”. Estos discursos adquirirían una forma deductiva, partiendo de los principios de cada escuela para llegar a sus consecuencias, y eran entregados por escrito a los alumnos, a fin de que los memorizaran y los tuvieran siempre presentes. Una vez aprendidos, el alumno podía pasar a obras más complejas, pero debía volver siempre a estos textos condensados, a fin de no olvidar lo central de la doctrina. A este fin sirve, por ejemplo, la *Carta a Heródoto* de Epicuro. Este es el auténtico sentido

de la noción de sistema, pues no se trata de una mera construcción conceptual de la que las consecuencias éticas son un mero adorno o de un orden inferior. Sistema y ética están íntimamente ligados y se implican mutuamente: la explicación racional del universo impone una forma de vida; la forma de vida elegida se explica desde el funcionamiento del universo. Estas obras buscan la mayor fuerza persuasiva y la mayor eficacia nemotécnica, a fin de “convertir” al auditorio:

Así tiene ante todo un valor psicagógico: está destinado a producir un efecto en el alma del oyente o del lector. Esto no quiere decir que este discurso teórico no responda a las exigencias de la coherencia lógica: muy por el contrario, es lo que constituye su fuerza. Pero, expresando él mismo una elección de vida, pretende conducir a una elección de vida. (Hadot, 1998, pág. 121)

Es esta enorme importancia del núcleo central de su doctrina la que dota al estoicismo y epicureísmo de un carácter casi misionero, pues reservan las discusiones teóricas a especialistas y buscan, con ese conjunto de fórmulas condensadas, llegar al mayor número de personas posible. Pues esas fórmulas son, principalmente, reglas de vida práctica que ofrecen a quien las lee la manera de guiar su acción de acuerdo con la Naturaleza, y a desprenderse de las cargas y errores de la vida en sociedad para poder alcanzar la paz del alma, sin necesidad de complejos desarrollos teóricos o años de estudio.

Además de las cuatro escuelas que hemos mencionado, se desarrollaron a lo largo del periodo helenístico otras dos corrientes filosóficas que, si bien no contaban con una escuela definida ni un *corpus* teórico, fueron muy influyentes en el pensamiento de esta época: el cinismo y el pirronismo —más tarde denominado escepticismo. Comparten con las demás la convicción de que el sufrimiento del hombre es causado por una falsa opinión sobre las cosas y que, para salir de este estado, debe tomar una elección radical que cambie su manera de ser y de pensar: la elección filosófica. Veremos primero estas dos corrientes, antes de entrar a desarrollar el epicureísmo y el estoicismo.

2.4. Cinismo.

No hay consenso (Hadot, 1998, pág. 123) sobre si Antístenes, discípulo de Sócrates, fue el fundador de este movimiento, pero sí en reconocer a Diógenes de Sinope —discípulo, a su vez, de Antístenes— como la figura más destacada y la que lo extendió y popularizó,

permitiendo que siguiera vivo a través de los siglos a pesar de carecer de una institución y de un desarrollo teórico propio.

El modo de vida cínico se caracteriza por la ruptura radical con las convenciones sociales. A diferencia del resto de filósofos que, a pesar de rechazar algunas costumbres y desviarse en mayor o menor medida de la norma, seguían manteniendo unas reglas básicas de conducta y un vínculo con la ciudad y la sociedad, los cínicos rechazan hasta los códigos más elementales, como la higiene, la compostura o la propiedad, «sin ciudad, sin casa, privado de patria, menesteroso, errante, viviendo al día» (Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, VI, 38).

El cinismo representa una situación límite, ya que, al carecer completamente de discurso y ser únicamente un modo de vida, se plantea la duda de si realmente supone una filosofía (D. L., VI, 103). Pero el hecho de que no impartieran enseñanza escolar no significa que no constituyeran una escuela, en la medida en que se puede reconocer, entre distintos cínicos, una relación de maestro a discípulo (Hadot, 1998, pág. 124). Lo cierto es que, a lo largo de la Antigüedad, el cinismo fue considerado como una filosofía más, aunque su discurso estuviera reducido al mínimo:

La filosofía cínica es únicamente una elección de vida, la elección de la libertad, o de la total independencia (*autarkeia*) con respecto a las necesidades inútiles, el rechazo del lujo y de la vanidad (*tuphos*). (Hadot, 1998, pág. 124)

Evidentemente, esta elección existencial implica cierta concepción de la vida, pero, aunque estos temas se trataran —suponemos— en las conversaciones entre maestro y discípulo, nunca fueron dejados por escrito. Igualmente, los conceptos cínicos no se usaron para argumentaciones lógicas, sino para describir y nombrar actitudes concretas: ataraxia, autarquía, o *atuphia*, entre otros.

En la base de la elección cínica se encuentra la creencia de que el estado de naturaleza es superior a la sociedad: el instinto animal, el comportamiento de los niños, la *physis*; sobre las convenciones, las leyes, el *nomos*. Los lujos y falsedades de la civilización debilitan el cuerpo y el espíritu, por lo que la *askesis* cínica consistirá en el entrenamiento para soportar el hambre, la sed, el frío, y todo cuanto pueda acontecerle a uno, a fin de adquirir la libertad, la independencia, la ausencia de perturbaciones, la tranquilidad del alma.

La visión de Diógenes como un “Sócrates enloquecido” (D. L., VI, 53) no está falta de verdad. El cinismo puede verse como una aplicación radical de la filosofía del ateniense: sin posesiones, mendigo —hijo de Penia, como Eros—, con un cuidado de uno mismo que da paso a la libertad, con la misión de hacer reflexionar a los hombres y denunciar sus vicios y errores (Hadot, 1998, pág. 125)

2.5. Pirrón y el escepticismo.

Pirrón fue contemporáneo de Diógenes, y acompañó a Alejandro Magno en su conquista hasta la India, donde conoció a los sabios orientales. Al igual que Diógenes, también puede ser considerado un Sócrates enloquecido, pues no escribe, pero discute, vive con simplicidad y atrae a discípulos que imitan su modo de vida. Y su modo de vida se basa en una actitud fundamental: la indiferencia. Mantenerse siempre en el mismo estado, sin que nada externo le influya; ni el lugar en el que esté, ni lo que suceda a su alrededor, ni las tareas que deba realizar, ni el sufrimiento o el placer, ni la vida o la muerte. Y es que no hay posibilidad del conocimiento, nunca podremos saber si algo es bueno o malo. Nuestros juicios sobre las cosas son erróneos, meras convenciones, y nos llevan a perseguir falsos bienes y huir de falsos males, sumiéndonos en la desdicha. Por tanto, la única opción válida es la suspensión total del juicio —*epoché*—, que nos lleva a la paz interior, pues nada nos afecta.

La suspensión del juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada. Y la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu. (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, IV, 10)

De hecho, lo único que Pirrón considera una virtud, en vez de indiferente, es la indiferencia misma. Esta indiferencia no es tarea fácil, pues consiste en «despojarse enteramente del elemento humano» (D. L. IX, 66) y acercarse a un estado de simplicidad absoluta.

Si alguien dice que «un sistema es la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos» y llama dogma al asentimiento a una cosa no evidente, entonces diremos que [el escepticismo] no tiene sistema. Pero si uno afirma que un sistema es una orientación que obedece a cierto tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, y en el supuesto de que ese razonamiento nos enseñe cómo es posible imaginar correctamente la vida

—tomándose el «correctamente» no sólo en cuanto a la virtud, sino en un sentido más amplio— y que se oriente a lo de ser capaces de suspender el juicio: entonces sí decimos que tiene un sistema. (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, VIII, 16 – 17)

Las enseñanzas de Pirrón son escuchadas y reproducidas a lo largo del periodo helenístico bajo el nombre de “escepticismo” —del griego *sképtomai*, “mirar, examinar”—, y encuentra en el médico del siglo II d. C. Sexto Empírico a su máximo exponente. El escepticismo sigue un proceso un tanto singular, y es que utiliza el discurso filosófico para, precisamente, deshacerse del discurso filosófico⁷.

Y el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas [...]; gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia. (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, IV, 8)

A través de una cuidadosa argumentación, se exponen los motivos por los que el conocimiento no es posible y, por tanto, se debe suspender todo juicio. En última instancia, sólo queda el modo de vida; la indiferencia. Este modo de vida, además, no es filosófico, sino que es la vida cotidiana, la del resto de los hombres, pero ahora desde una actitud completamente nueva.

2.6. Epicureísmo.

La filosofía de Epicuro parece consistir en un esfuerzo por establecer una nueva forma de diálogo y de inteligencia sobre el sentido de la vida y de la felicidad. Concebida como una teoría del hombre y su destino en el mundo, [...] nos habla fundamentalmente de aquellos presupuestos imprescindibles para construir, en las circunstancias históricas de la época helenística, una nueva filosofía de la vida, que sobrepase los supuestos ideológicos del platonismo o del aristotelismo. (Lledó, 1984, pág. 43)

⁷ Es difícil no pensar aquí en las últimas sentencias del *Tractatus*, donde Wittgenstein, tras un exhaustivo examen del funcionamiento del lenguaje y de la naturaleza del conocimiento, aboga finalmente por rechazar de pleno todo el recorrido hecho y callar: «Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.» (*Tractatus*, 6.54)

De entre todas las grandes escuelas de la Antigüedad, el epicureísmo es en la que más evidente resulta la interrelación entre discurso racional y modo de vida. Epicuro funda su Jardín en el 306 a. C. en Atenas, y su filosofía es, en buena medida, una respuesta a Platón y Aristóteles. Su doctrina parte de una experiencia fundamental: la experiencia del cuerpo, de la carne:

El grito del cuerpo es éste: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Pues quien consiga eso y confíe que lo obtendrá competiría incluso con Zeus en cuestión de felicidad. (Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 33)

Con una perspectiva completamente nueva y de fuertes tintes fenomenológicos, Epicuro no entiende el cuerpo como un mero agregado o soporte del alma, que sería el auténtico “yo”. En cambio, el cuerpo se presenta como el mismo individuo, como el sujeto de experiencias, sensaciones, vivencias. Hay una identificación plena entre el cuerpo, la carne; y el “yo”: el individuo es el cuerpo, las necesidades del individuo son las del cuerpo, sus deseos son los del cuerpo. Y es la ignorancia sobre este hecho fundamental la que ocasiona el sufrimiento. Esta postura choca con la platónica y la aristotélica, para las cuales el auténtico “yo” se sitúa en el alma o el entendimiento, y la felicidad se consigue en la búsqueda intelectual del Bien. Para Epicuro esta búsqueda es una ilusión: aquello que mueve al ser humano, su instinto más básico, es el placer. Esta tesis fundamental ha sido malinterpretada durante siglos y su autor acusado de hedonista⁸. Basta con leer su obra con un poco de atención para ver que esta crítica no se sostiene, y que la noción de “placer” que presenta es mucho más sobria y austera de lo que se ha pensado.

Pues todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor. Y una vez que este objetivo se cumple en nosotros, se disipa todo tormento del alma, al no tener la persona que ir en busca de algo que le falta ni buscar otra cosa con la que se completará el bien del alma y el del cuerpo. Pues tenemos necesidad de gozo sólo en el momento en que sentimos dolor por no estar con nosotros el gozo, pero cuando no sintamos dolor ya no estamos necesitados de gozo. Por esta razón afirmamos que el gozo es el principio y el fin de una vida dichosa. (Epicuro, *Carta a Meneceo*, 128)

⁸ De todos los filósofos de la Antigüedad, Epicuro es, probablemente, el más despreciado por el resto de filósofos. Por mencionar alguno de estos insultos, tomados de Diógenes Laercio: Arcelisao compara a sus seguidores con eunucos (VI, 43), Timón le llama «el postrero y más desvergonzado de los fisiólogos, [...] el más ineducado de los vivientes», y otros muchos, entre los que destacan los estoicos, le difamaron inventando falsas historias y atribuyéndole escritos que no eran suyos, siendo la crítica principal, como hemos dicho, la de “hedonista” (X, 3 – 8).

El placer del que habla Epicuro es el placer de tener cubiertas las necesidades básicas: no sentir hambre, no sentir frío, no sentir sed. Podemos recordar aquí la crítica que hacía Sócrates a sus compañeros en el *Banquete* cuando estos definían a Eros como un dios que desea. Sólo puede desearse aquello de lo que se carece, y en el momento en que se suple esa carencia, el deseo desaparece. Igualmente, sólo puede considerarse plenamente feliz a aquel que no desea nada, pues no tiene necesidad de nada; nada le falta (*Máximas capitales*, I). Esta idea es la que pretende reflejar Epicuro: todas nuestras necesidades se reducen, en rigor, a las necesidades del cuerpo, y cuando estas están cubiertas, desaparece el deseo y el sufrimiento, y alcanzamos la felicidad, la *ataraxia*:

Ataraxia is the state in which you are not hindered by pain or anything upsetting. You are functioning normally and nothing unpleasant is interfering. This is not 'tranquility': [it is] the pleasure of a state of functioning in which there is no interference. (Annas, 1987, pág. 8)⁹

Y es sólo en este estado de satisfacción, de equilibrio, en el que se puede disfrutar del mayor placer de todos: el placer de la mera existencia. Resuenan aquí las palabras de Rousseau:

¿De qué se goza en semejante situación? De nada exterior a uno, de nada sino de uno mismo y de su propia existencia; mientras este estado dure, se basta uno a sí mismo como Dios. (Rousseau, *Las reflexiones de un paseante solitario*, citado de Hadot, 1998, pág. 132)

El método para acceder a este estado es la ascesis de los deseos, pues todo el sufrimiento es fruto de la mala comprensión de los deseos y de la persecución de aquellos que no son imprescindibles, como la riqueza, el poder o la lujuria. Encontramos tres tipos de deseos: los naturales y necesarios, los naturales y no necesarios, y los ni naturales ni necesarios (Epicuro, *Carta a Meneceo*, 127). Los primeros corresponden a las exigencias vitales, y su satisfacción libera de un dolor —aliviar la sed, por ejemplo. Los segundos también corresponden a funciones vitales, pero no son fundamentales para la vida ni suponen auténtico dolor —el deseo de grandes manjares, o el deseo sexual. Los terceros son aquellos que no nacen del cuerpo, sino de opiniones vacías, y no tienen límite —el deseo de riquezas o gloria. La ascesis consiste, pues, en suprimir los terceros, restringir lo máximo posible los segundos, y satisfacer los primeros (Hadot, 1998, pág. 132).

⁹ «La *ataraxia* es el estado en el cual no te ves entorpecido ni por el dolor ni por nada molesto. Operas con normalidad, sin interferencia de nada desagradable. Esto no es 'tranquilidad'; es el placer de un estado de actividad en el que no hay interferencia». Traducción propia.

Pero aun tras este examen profundo de los deseos y sus causas queda algo que nos impide disfrutar plenamente del placer de la existencia: el miedo a la muerte. Es aquí donde el núcleo de la teoría física de Epicuro se pone en movimiento. Este miedo responde realmente a la falta de conocimiento sobre lo que supone la muerte, y al temor al sufrimiento que esta pueda producir. La argumentación es sencilla: sólo somos materia, y todo cuanto nos acontece puede en rigor reducirse a la sensación; dado que la muerte es, por definición, el cese de la sensación, es imposible que cause sufrimiento. Uno de los fragmentos más conocidos del filósofo expone esta idea:

La muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación. De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito sino porque quita las ansias de inmortalidad. [...] La muerte no va nada con nosotros, justamente porque cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces no existimos nosotros. (Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 124 y 125)

Una vez más, la causa de nuestro sufrimiento e infelicidad no está en nada físico, sino en las ideas erróneas que tenemos acerca del mundo. Epicuro se apoya en la teoría atomista de Demócrito para describir una Naturaleza que no consiste en otra cosa más que en materia y vacío. No hay ninguna realidad trascendente ni superior que actúe sobre el mundo, no hay alma inmortal. Necesidad y azar se entrelazan en un movimiento continuo y eterno que explica, por un lado, la inevitabilidad de la Naturaleza y, por otro, da un margen para la libertad humana. En palabras de Lucrecio, un epicúreo del siglo I a. C.:

Si el alma en todas sus acciones no es movida por interior necesidad, y si ella como vencida llega a ser sustancia meramente pasiva, esto es efecto de declinar los átomos un poco ni en tiempo cierto, ni en lugar preciso. (*De Rerum Natura*, II, 290)

En este tema se ve con especial claridad la postura de Epicuro con respecto a la *theoria* y a su finalidad. Puede parecer —y así puede interpretarse en muchos fragmentos— que el estudio de la Naturaleza está siempre subordinado a la propuesta ética y aparece siempre en segundo plano, casi como argumento *ad hoc* que respalda la elección existencial. Sin embargo, la teoría física ocupa en muchas ocasiones un lugar central dentro de los textos del autor, y busca una investigación y reflexión profundas, que den cuenta del funcionamiento del universo y expliquen —en el sentido más fuerte de la palabra, no como mera justificación— el porqué de este modo de vida. La noción de ataraxia y la crítica a la religión no se entienden sin la teoría; la teoría no sirve si no ayuda a la paz del

alma. En las sentencias XI y XII de las *Máximas capitales* se aprecia esta doble visión, el dualismo inseparable entre discurso racional y praxis:

Si no nos molestaran nada las sospechas que albergamos de los seres celestes y de la muerte, por miedo a que ello sea algo que tiene que ver con nosotros, en alguna ocasión, y tampoco el miedo a no conocer los límites impuestos a los sufrimientos y a los deseos, no necesitaríamos más estudio de la Naturaleza.

No es dado que el hombre anule su temor a los seres esenciales si no sabe cuál es la Naturaleza del universo y lo único que hace es tener vagas nociones de lo explicado por los mitos. De modo que sin ciencia de la Naturaleza no es dado obtener placeres puros.

La primacía del aspecto existencial es innegable en el epicureísmo, de eso no hay duda. Pero no por ello la investigación racional desaparece o es un mero agregado sin importancia. Al igual que en todas las filosofías de la Antigüedad, teoría y praxis conviven, se nutren la una a la otra y, sobre todo, son concebidas por sus autores como inseparables.

[Epicurus'] whole theory of life and his practical attitude would have been inconceivable and untenable without his theory of nature and its foundation. So while Epicurus may have cultivated physics in function of ethics, I should not like to conclude that "therefore" pure theory itself was fundamentally indifferent matter to him. (de Vogel, 1961, pág. 47)¹⁰

2.7. Estoicismo.

Recuerda, por tanto, que si lo que por naturaleza es esclavo lo consideras libre y lo ajeno propio, sufrirás impedimentos, padecerás, te verás perturbado, harás reproches a los dioses y a los hombres, mientras que si consideras que sólo lo tuyo es tuyo y lo ajeno, como es en realidad, ajeno, [...] no harás ni una sola cosa en contra de tu voluntad, no tendrás enemigo, nadie te perjudicará ni nada perjudicial te sucederá. (Epicteto, *Manual*, I, 3)

A finales del siglo IV a. C., en Atenas, Zenón de Citio funda su escuela, que toma el nombre del pórtico donde daba sus lecciones —la *Stoá Poikilè*. Aunque se conoce bastante de la primera etapa de esta filosofía, donde destaca Crisipo de Solos, carecemos

¹⁰ «La teoría sobre la vida [de Epicuro] y su actitud práctica habrían sido inconcebibles e insostenibles sin su teoría de la naturaleza y sus fundamentos. Así que, aunque Epicuro pudo haber cultivado la física en función de la ética, no me gustaría concluir que "por tanto" la pura teoría en sí misma le era fundamentalmente indiferente». Traducción propia.

de mucha información de su desarrollo a partir del siglo I a. C., pero es evidente que se mantuvo activa hasta el II d. C., pues cuenta con autores como Séneca, Epicteto o Marco Aurelio.

Al igual que el epicureísmo, el estoicismo también parte de una experiencia y una elección fundamentales, pero ambas son diametralmente opuestas a las que acabamos de ver. La primera consiste en la plena toma de conciencia de que el hombre se encuentra sometido sin remedio al destino. Nada de cuanto le acontece depende de él, sino que se le impone desde fuera. La salud, la riqueza, el sufrimiento, todo ello se origina por causas que escapan el control humano.

De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros. De nosotros dependen el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. (Epicteto, *Manual*, I, 1)

La segunda es la elección socrática, expresada por Platón: «No existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto» (*Ap*, 41 d). Todo está sometido al destino; todo lo que ocurre, ocurre necesariamente, por lo que no puede juzgarse como “bueno” o “malo”. El único bien es el bien moral, el único mal es el mal moral. Lo único que le queda al hombre, el único grado de libertad que posee, es su voluntad. El Bien está, por tanto, en la voluntad de actuar bien. El deber o virtud es el valor supremo, y con él podemos enfrentarnos hasta a la misma muerte. La voluntad se presenta aquí como el núcleo inexpugnable de cada individuo, lo único ajeno al destino, el hogar del valor más elevado: la coherencia con uno mismo.

¿En qué consiste la sabiduría? En querer y no querer siempre las mismas cosas; sin necesidad de añadir la pequeña reserva de que sea honesto lo que desees, ya que a nadie le puede agradar siempre lo mismo, si no es honesto. (Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 20, 5)

La teoría física del estoicismo es fundamental para su teoría ética, pues postula un universo puramente racional y material, en el que cada elemento forma parte de un todo ordenado, de una Ley Universal. La razón humana es tan sólo una parcela de la Razón Universal, de la lógica interna del mundo. Esta Razón no opera como una “fuerza superior”, externa al mundo, en un plano de realidad distinto; sino que, al igual que el

fuego de Heráclito, genera el movimiento desde la propia materia e impulsa desde dentro la evolución del mundo (Hadot, 1998, pág. 145).

O un mundo ordenado, o una mezcla confusa muy revuelta, pero sin orden. ¿Es posible que exista en ti cierto orden y, en cambio, en el todo desorden, precisamente cuando todo está tan combinado, ensamblado y solidario? (Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 27)

No hay movimiento sin causa: si es así, todo sucede por las causas que dan el impulso; si es así, todo sucede por el destino. (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 952).

¿Cómo es posible, entonces, la libertad humana? Es posible porque nuestra razón no es esa Razón sustancial, formadora, inmanente al mundo. Al contrario, la nuestra es una razón discursiva que dota de sentido a la realidad a través de los juicios que emite. Las cosas son como son, pero nuestras ideas, nuestras opiniones, nuestras decisiones acerca de esas cosas y de cómo nos afectan, son específicamente nuestros. Es este universo de sentidos donde opera la voluntad, y donde aparece la moralidad (Hadot, 1998, pág. 147).

Los hombres se ven perturbados no por las cosas, sino por las opiniones sobre las cosas. Como la muerte, que no es nada terrible, sino que la opinión sobre la muerte, la de que es algo terrible, eso es lo terrible. (Epicteto, *Manual*, 5)

No pretendas que los sucesos sucedan como quieres, sino quiere los sucesos como suceden y vivirás sereno. (Epicteto, *Manual*, 8)

Pero ni la voluntad en general, ni siquiera la voluntad de bien, ofrece una guía práctica de cómo orientarse en la vida y cómo actuar. Si todo es indiferente, ¿cómo elegir? Aparece aquí la teoría de los deberes, o de las “acciones adecuadas”: el Bien, la Razón y la Naturaleza son una y la misma cosa, por lo que la acción correcta es aquella que va en concordancia con esta Ley. Así, el instinto de autopreservación, de reproducción o de sociabilidad son naturales en el hombre; por lo que amar la propia vida, casarse, tener hijos, participar en la vida de la ciudad y la política, son acciones virtuosas. Y dado que lo único que está bajo nuestro control es nuestra voluntad, la bondad de una acción no se mide por sus resultados, sino por su intención, por el significado que se le da. Y se actúa siempre de manera desinteresada, poniendo como fin no el bien personal, sino la comunidad:

Pero no hay doctrina más benigna y más suave, no hay doctrina más amante de los hombres y más pendiente del bien común, de tal modo que se propone ser útil, ser una ayuda, y no sólo ocuparse de sí misma, sino de todos y cada uno. (Séneca, *De Clementia*, II, 5, 3)

La teoría física, lógica y ética del estoicismo no son un mero respaldo intelectual a una elección existencial, sino que, como ya dijimos a propósito del epicureísmo, constituyen una parte central de su filosofía y son inseparables de la praxis. El ejercicio de la atención constante a uno mismo y a sus pensamientos no es otra cosa que la puesta en práctica de esta teoría, pues requiere tener siempre presente el funcionamiento del cosmos y el lugar que el hombre ocupa en él. Conciencia racional y conciencia moral que busca en todo momento purificar la intención y no admitir ninguna motivación que no sea la voluntad de hacer el bien:

Cuando se desea enseñar filosofía e invitar a su práctica, es necesario discurrir, es decir, exponer la teoría física, la teoría lógica, la teoría ética, en una serie de proposiciones. Pero cuando se trata de ejercitarse en la sabiduría, es decir de vivir filosóficamente, todo lo que fue enunciado por separado durante la enseñanza ahora debe ser vivido y practicado de manera inseparable. (Hadot, 1998, pág. 155)

Al que está resuelto los hados lo conducen, al que se resiste lo arrastran. (Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 107, 11)

3. Evolución del discurso filosófico en los siglos II – V d. C.

En cierto sentido, se puede decir que el discurso filosófico de esta época, sobre todo en la forma que adquiere en el neoplatonismo, considera finalmente la verdad como revelada. Por una parte, como ya lo pensaban los estoicos, en todo hombre existen nociones innatas, depositadas en él por la Naturaleza o Razón universales: estas chispas del *logos* permiten un primer conocimiento de las verdades fundamentales que el discurso filosófico se esforzará por desarrollar y elevar a un nivel científico. [...] Cuanto más antigua sea una doctrina filosófica o religiosa y más cercana al estado primitivo de la humanidad, en el que la Razón todavía estaba presente con toda su pureza, más verdadera y venerable será. La tradición histórica es pues la norma de la verdad; se identificarán verdad y tradición, razón y autoridad. (Hadot, 1998, pág. 169)

3.1. Características generales.

A finales de la República romana y principios del Imperio, tres de las cuatro grandes escuelas filosóficas —a excepción del epicureísmo—, asentadas en Atenas, van a desaparecer. Paralelamente y desde el I a. C. nuevas escuelas se abren a lo largo de todo el territorio romano, especialmente en Alejandría y Roma, lo que tiene como consecuencia una profunda transformación en los métodos de enseñanza. Por otro lado, a partir de los siglos III y IV d. C., estoicismo, epicureísmo y escepticismo llegarán casi a desaparecer, y ese espacio será ocupado por el neoplatonismo, una suerte de síntesis del platonismo y el aristotelismo que se consolida con Plotino y Porfirio, pero que empezó a esbozarse siglos antes, con Antíoco de Ascalón como dirigente de la Academia (Hadot, 1998, pág. 164).

En la época anterior, la actividad escolar consistía ante todo en habituar a los alumnos a métodos de pensamiento y de argumentación, y muy a menudo los miembros importantes de la escuela tenían opiniones muy diferentes; en esta época se vuelve esencial la enseñanza de una ortodoxia de escuela. (Hadot, 1998, pág. 165)

La fundación de nuevas escuelas y centros de enseñanza llega a su apogeo cuando en el 176 d. C. el emperador Marco Aurelio financia la creación de cuatro cátedras imperiales, una para cada una de las grandes escuelas, en Atenas; con la intención de devolver a la

polis su estatuto de capital cultural de la filosofía. Paralelamente y a título individual, muchos filósofos ofrecían sus servicios a lo largo y ancho del Imperio y abrían sus propias escuelas, con o sin sucesor. Esta proliferación de escuelas tiene como efecto, por un lado, la democratización del saber filosófico: ya no hace falta ir hasta Atenas para conocer las distintas doctrinas, en cada gran ciudad pueden encontrarse maestros. Por otro, estas nuevas escuelas carecen de la continuidad histórica de sus predecesoras, lo que provoca una “vuelta a las fuentes”. La metodología de enseñanza se convierte en una explicación y comentario de los textos de los filósofos fundadores de cada escuela. Por supuesto, el comentario como género literario ya existía —hemos mencionado en el capítulo anterior escuelas y autores concretos que lo practicaban—, pero ahora pasa a ser el ejercicio central en las lecciones. Como consecuencia, el aprendizaje se reduce, en muchos casos, al conocimiento de los dogmas centrales de las cuatro doctrinas, sin que vaya acompañado de una transformación personal. Los propios filósofos de la época eran conscientes de este cambio en la metodología y en la falta de interés real de muchos alumnos, que buscaban más veces obtener una cultura general o satisfacer su curiosidad, que vivir con arreglo al bien:

“En cambio, hoy día, quienes [siguen a los filósofos] dictan normas para aprender a filosofar. Fulano dice: ‘primero enséñame aquello’; mengano: ‘quiero aprender esto, eso otro no’; zutano comienza entusiasmado a estudiar *El Banquete* de Platón, atraído por el festín de Alcibíades; perengano empieza por el *Fedro*, a causa del discurso de Lisias. Y, ¡por Júpiter!, hay incluso quien pide leer a Platón, no para llevar una vida más decorosa, sino para mejorar su dicción y su oratoria; no para hacerse más modesto, sino más brillante”. Esto solía decir Tauro cuando comparaba a los modernos alumnos de filosofía con los antiguos pitagóricos. (Aulo Gelio, *Noches áticas*, I, 9, 8)

Pero es precisamente este tipo de críticas las que nos permiten saber que, a pesar de la “popularización” de la filosofía, para aquellos que la practican sigue siendo esencialmente un progreso espiritual y un modo de vida, no un mero conocimiento teórico. Podríamos decir que, más que un cambio en la filosofía en su totalidad, lo que se produce es una transformación en el discurso filosófico. Disponemos de muchos testimonios —como el *Manual* de Epicteto o la *Vida de Plotino* de Porfirio— que describen la forma que tomaban las lecciones en estas escuelas: primero, una lectura en común de un texto, por ejemplo, un diálogo platónico; después, una exégesis del mismo por parte del maestro. Puede parecer similar al esquema que se seguía en los siglos anteriores, basado en la

discusión acerca de una tesis. La diferencia está en que, en muchos casos, el centro del debate no es la tesis en sí, sino lo que cada autor dice de la tesis:

En lo sucesivo, ya no se discuten los problemas mismos, ya no se habla directamente de las cosas, sino de lo que Platón o Aristóteles o Crisipo dicen de los problemas y de las cosas. La pregunta "¿Es eterno el mundo?" es sustituida por la pregunta exegética "¿Puede admitirse que Platón considere eterno el mundo, si admite un Artesano del mundo en el *Timeo*?". (Hadot, 1998, pág. 168)

Esta nueva forma de discurso es, en realidad, el nacimiento de la escolástica. Tomando la definición del teólogo Marie-Dominique Chenu, la escolástica medieval es una «forma racional de pensamiento que se elabora de manera consciente y voluntaria a partir de un texto al que se considera como autoridad» (*Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 1954, p. 55; citado de Hadot, 1998, pág. 168). Y es que durante estos siglos los textos de los filósofos “fundadores” van a pasar a considerarse una autoridad casi indiscutible y, en el caso del neoplatonismo, una verdad revelada. Los motivos para esto son varios. Por un lado, no era extraña la idea de que en todo hombre existen nociones innatas acerca de la Naturaleza que le permiten un primer conocimiento acerca de esas verdades fundamentales que el discurso filosófico busca desarrollar (D. L., VII, 54; Hadot, 1998, pág. 169). Por otro, siempre ha estado presente en el pensamiento griego la idea de revelaciones hechas por los dioses a ciertas personas, y textos tanto literarios como filosóficos se valen de este recurso —la *Teogonía* de Hesíodo, el poema *Sobre la naturaleza* de Parménides o el *Timeo* de Platón—. Además, se encuentran los oráculos, tanto antiguos como los de Delfos como contemporáneos como los de Dídima; o las revelaciones hechas a otros pueblos, como judíos o egipcios. Los *Oráculos caldaicos* serán tomados por el neoplatonismo como una escritura sagrada. En general, cuanto más antigua sea una doctrina —filosófica o religiosa— más cerca está de ese “estado primitivo” en el que el ser humano vivía en contacto con la Naturaleza, con el *Logos*. Se identifican verdad y tradición, razón y autoridad. La búsqueda de la verdad, por tanto, no puede consistir en otra cosa más que en la exégesis de esos datos preexistentes y revelados, y la escolástica intentará formar un sistema general que dé cuenta de todas estas autoridades (Hadot, 1998, pág. 170).

La ética vela por la purificación inicial del alma; la física revela que el mundo tiene una causa trascendente e invita así a indagar las realidades incorpóreas; por último, la metafísica o

teología, también llamada epóptica, pues es, como en los misterios, el término de la iniciación, aporta la contemplación de Dios. (Hadot, 1998, pág. 171)

El discurso cambia, pero la filosofía sigue siendo un modo de vida que busca el progreso espiritual. Se diseñan cuidadosos programas de lectura para que el aumento en la complejidad y profundidad de los textos vaya de la mano de la evolución personal de los alumnos. Y, por lo general, el maestro no se limita a explicar la lección: siguiendo con la tradición, la vida en común sigue siendo un elemento central en las escuelas imperiales. En esta línea, se produce un resurgimiento del pitagorismo, centrado especialmente en la organización de su comunidad —como se ve en las *Vidas de Pitágoras* de Porfirio o Jámblico, o en *Noches Áticas* de Aulo Gelio. Los platónicos del momento, siguiendo la tradición, consideran su doctrina como una extensión del pitagorismo (Hadot, 1998, pág. 174).

3.2. Plotino, neoplatonismo y teúrgia.

Para nosotros el fin es la consecución de la contemplación del ser, que al producirse logra nuestra conjunción, en la medida de nuestras posibilidades, con lo contemplativo y lo contemplado. Pues no se produce un regreso a un ente extraño, sino a la propia esencia de uno; y la unión natural sólo se verifica con su propia entidad. Y la propia esencia es el intelecto, de tal forma que el fin es vivir según el intelecto. (Porfirio, *De abstinentia*, I, 29, 3)

Con la figura de Plotino el elemento místico va a ocupar un lugar central en la filosofía platónica. En última instancia, aquello que rige la realidad no puede ser explicado, expresado con palabras; sólo puede ser experimentado. La filosofía de Aristóteles es integrada al sistema platónico y su noción de vida contemplativa se funde con el modo de vida que propone el neoplatonismo. La mera teoría no es suficiente para alcanzar la felicidad y vivir de acuerdo con el Espíritu, es necesario que ese conocimiento produzca una transformación interior:

La contemplación que nos hace felices no consiste en un cúmulo de razonamientos ni en un conjunto de conocimientos, como se podría creer, ni tampoco en base a la cantidad de razonamientos consigue su desarrollo, porque en ese caso nada impediría que los que abarcaran todas las disciplinas fueran felices. (Porfirio, *De abstinentia*, I, 29, 1)

Esta transformación interior nos acerca a nuestro auténtico “yo”, a la parte más noble de nuestra alma, aquella que se vincula con lo más alto. Esta vida contemplativa implica una vida ascética, centrada en uno mismo, alejándose de la sensación, de los placeres, de todo cuanto nos distraiga de nosotros mismos en tanto que vinculados a esa realidad trascendente. En Plotino y sus discípulos la atención sobre uno mismo es tan importante como lo era para los estoicos. Pero esto no significa desentenderse de los demás: la vida en comunidad y el cuidado hacia el resto son también fundamentales. Sí decae el interés hacia la política y la formación de hombres de estado, que había sido central en el platonismo (Hadot, 1998, pág. 175).

Allí donde hay sensación y percepción sensible, hay separación de lo inteligible. Y cuanto mayor es la excitación de la irracionalidad, tanto mayor es la separación de lo intelectual, pues no es posible, al andar zarandeando de aquí allá, estar en todos sitios. Porque no aplicamos nuestra atención con una parte de nosotros, sino con todo nuestro ser. (Porfirio, *De abstinentia*, I, 41, 5)

Como decíamos, el elemento místico es central aquí. La vida filosófica no es sólo vivir de acuerdo con el *Logos*, con el Bien; es preparar el camino para la experiencia unitiva con lo Uno. Lo Uno, ese Dios supremo (Porfirio, *Vida de Plotino*, 23, 5), se sitúa por encima del Intelecto y de lo inteligible. Estas experiencias son instantes privilegiados, muy difíciles de conseguir —Porfirio nos dice que Plotino sólo lo experimentó en cuatro ocasiones, y él mismo tan sólo una—, pero que dotan de sentido a la vida filosófica.

La filosofía de Plotino revela así la intención del platonismo, es decir, la indisoluble unidad del saber y de la virtud: no hay saber más que en y por la progresión existencial en dirección al Bien. (Hadot, 1998, pág. 181)

La obra de Plotino, al igual que la de la mayoría de autores que hemos tratado hasta ahora, no constituye un conjunto sistemático de la explicación racional del mundo, sino que responde a preguntas y cuestiones planteadas en las lecciones (Porfirio, *Vida de Plotino*, 4, 10; 5). Una vez más, no es que no haya tal sistema racional, es que no se desarrolla con independencia de la vida filosófica, y de un objetivo muy claro; el de volverse semejante a aquello que desea conocerse; al Bien, al Intelecto. Y para alcanzar este objetivo no basta con entender el propio intelecto humano como parte de aquel Intelecto más elevado; no basta con la mera participación, hay que verse a uno mismo como algo más que humano, como el Intelecto en sí (Plotino, *Enéadas*, V, 3, 4, 10). Este Intelecto es el que nos

presentaba Aristóteles, un conocimiento de sí perfectamente adecuado y transparente, pero que además contiene todas las Formas platónicas. Para poder realizar ese camino de ascenso hacia lo Uno hay que suprimir toda diferencia, todo rastro de individualidad, hasta ser perfectamente igual a uno mismo, pues sólo lo semejante conoce a lo semejante (*Metaph*, 4, 1000b 5).

Mantener viva la conexión entre lo visible y lo invisible, entre el inefable mundo interior y su articulación expresiva en el universo exterior, sostener que era posible para las cosas naturales cargarse de significado por medio del alma, tales fueron los servicios que Plotino rindió a sus contemporáneos y sucesores. (Brown, 1989, pág. 90)

Al igual que ocurría en Platón y Aristóteles, el lenguaje no tiene la capacidad de describir la realidad trascendente, no puede explicar aquello que es puramente simple. Como máximo, puede caracterizarlo diciendo lo que *no* es, o hablando de los efectos que produce. Pero decir que lo Uno es “causa primera”, más que decir algo sobre él, dice algo sobre nosotros —que somos su efecto. Siguiendo la línea iniciada en el *Banquete*, el discurso sólo puede mostrar —en el sentido wittgensteiniano—, no decir; es un camino que apunta en una dirección, pero el trayecto final no puede ser recorrido de manera discursiva. La teoría puede explicar cómo esta experiencia es posible, cómo funciona el proceso de emanación y retorno desde lo Uno hacia todos los demás planos de la realidad; pero si no va acompañado de la purificación del alma y la virtud, y si no desemboca en la experiencia unitiva, el discurso se queda vacío (*Enéadas*, II, 14, 40; Hadot, 1998, pág. 186).

Porque toda belleza es posterior a aquél y proviene de aquél, como toda luz del día proviene del sol. Y por eso dice Platón que es «inefable» e indescriptible. Pero hablamos y escribimos acerca de él como señalando el camino a quien desee un punto de contemplación, tratando de remitirle a aquél y de despertarle de los razonamientos a la contemplación. Pero la instrucción termina donde termina el camino y la marcha. La contemplación misma es ya tarea propia de quien desee ver. (*Eneadas*, VI, 9, 4, 10)

El neoplatonismo después de Plotino se caracteriza por un enorme esfuerzo por aunar y sintetizar la tradición filosófica y religiosa griega. En un contexto de expansión del cristianismo, que amenaza con imponer no sólo una nueva religión, sino una nueva cosmovisión, una nueva forma de vida, los autores —especialmente Jámblico, Siriano, Proclo y Damascio— se proponen sistematizar y aunar la tradición grecolatina, para que

no pierda su hegemonía. Así, el pitagorismo se identifica con el platonismo, cuya introducción, a su vez, es el aristotelismo. Como adelantábamos al principio del capítulo, los textos filosóficos van a verse como verdades reveladas, y estos autores buscan conciliarlos con el resto de textos revelados, como los escritos órficos y los *Oráculos caldaicos*. Así, los distintos tipos de dioses mencionados en el *Oráculo* corresponden a cada una de las articulaciones de la dialéctica acerca de lo Uno en el *Parménides* de Platón; o jerarquías sacadas de los diálogos se aplican a entidades órficas y caldaicas (Hadot, 1998, pág. 187). El discurso filosófico de esta época es escolástica, exégesis y sistematización, y sus interpretaciones y comentarios serán fundamentales en la Edad Media.

Tampoco el acto de pensar une a los teúrgos con los dioses, porque, ¿qué impediría a los filósofos teóricos obtener la unión teúrgica con los dioses? Pero la verdad no es así, sino que el cumplimiento de las acciones inefables y realizadas de manera digna para los dioses por encima de toda intelección, así como el poder de los símbolos silenciosos, comprensibles por los dioses sólo, infunden la unión teúrgica. (Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, II 11)

Decíamos que para Plotino la vida conforme al Espíritu era filosófica, una experiencia moral y mística. Para sus discípulos es tan o más importante la práctica teúrgica. Esta noción nace en el siglo II d. C. en los *Oráculos caldaicos* y refiere al conjunto de prácticas y ritos que son necesarios para purificar el alma y el cuerpo y permitir la contemplación de los dioses (Hadot, 1998, pág. 188). La unión entre filosofía y teúrgia es desarrollada especialmente por Jámblico —s. III—, quien no entiende los ritos como una manera de actuar sobre los dioses —pues no se presentan como entidades con voluntad; no dejan de ser la noción de divinidad platónica—, sino como un ejercicio sobre la propia persona, que le permite entender lo que en ella hay de divino:

[los ritos] actúan sobre la mirada del hombre, sobre su capacidad de apertura a la naturaleza inteligible. Al igual que la filosofía, la teúrgia busca liberar al alma de las cavernas de sus propias pasiones como vía hacia la experiencia de lo divino. (Hermoso Félix, 2015, pág. 42)

Se da en Jámblico una síntesis entre los elementos tradicionales de la filosofía —el progreso espiritual, la comprensión de la realidad como conformada, atravesada por lo divino— con aquellos de la religión pagana —oráculos, misterios, ritos—, que colocan al autor y a su obra en una posición compleja de interpretar. Como decíamos, debe entenderse en el momento histórico en que se inscribe. En última instancia, Jámblico

busca crear un gran sistema de la cultura helénica, un marco teórico y una praxis con la fuerza y la coherencia necesarios para enfrentarse al cristianismo:

[Jámblico] lleva a cabo una relectura del ámbito del ritual por una apremiante necesidad histórica: hacer frente a una religión universalista que amenazaba seriamente el modo de conformación sociocultural del helenismo. (Hermoso Félix, 2015, pág. 45)

4. El cristianismo como filosofía en el cristianismo primitivo.

Los apologistas del siglo II han emprendido, por tanto, una tarea inmensa, cuya amplitud real no se había de poner de manifiesto hasta los siglos siguientes: expresar el universo mental de los cristianos en una lengua concebida de propio intento para significar el universo mental de los griegos. (Gilson, 1972, pág. 34)

4.1. La noción de *logos*.

El cristianismo se enmarca en el universo del pensamiento judaico y en principio poco tiene que ver con la tradición griega que hemos venido desarrollando hasta ahora, pues se presenta con un mensaje sobre la inminencia del fin del mundo y el advenimiento del reino de Dios. Sin embargo, según avanza su popularización se ve en la necesidad, por un lado, de justificarse y defenderse frente a los ataques de Roma y, por otro, de crear un dogma único y coherente para contrarrestar las numerosas sectas e interpretaciones que iban surgiendo. En este contexto, los pensadores cristianos deben tomar una decisión con respecto a esa tradición filosófica y religiosa helenística en la que estaban envueltos: rechazo o asimilación.

Aun cuando su aceptación tenía motivos diferentes, la *kerygma* cristiana hablaba de la ignorancia de los hombres, prometía darles un conocimiento mejor y, como todas las filosofías, hacía referencia a un maestro que poseía y revelaba la verdad. Esta situación paralela entre los filósofos griegos y los misioneros cristianos llevó a estos últimos a aprovecharla a su favor. (Jaeger, 2004, pág. 21)

En realidad, ya existía una corriente en el judaísmo que trataba de integrar ambas tradiciones, donde destaca Filón de Alejandría, un autor de principios del siglo I d. C. Aquí, la noción de *logos* tiene un papel central, pues actúa como intermediario entre Dios y el hombre, como la Palabra creadora (Hadot, 1998, pág. 257). *Logos* —razón, palabra, discurso, verbo— era un término que arrastraba todo un universo de significado, y los primeros exégetas cristianos van a interpretarlo desde esta óptica. Así, encontramos que en el primer capítulo de su Evangelio, San Juan dice lo siguiente:

En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios. [...] Por medio de él se hizo todo, y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. [...] El Verbo era la luz verdadera, que alumbra a todo hombre, viniendo al mundo. [...] Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria: gloria como del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad. (*Evangelio de San Juan*, 1, 1-14)¹¹

Es la ambigüedad de esta palabra la que permite una interpretación filosófica. Como hemos visto antes, el estoicismo entiende el *logos* como una fuerza creadora, una razón sustancial inmanente al mundo que lo conforma y rige su devenir. La identificación de Jesús con el *logos* filosófico enmarca este pasaje dentro de la tradición helenística. De hecho, un autor neoplatónico como Amelio lo considera de naturaleza filosófica, en la estela de esta concepción estoica de raíces heraclíteas (Hadot, 1998, pág. 258). La cuestión no es si esta interpretación concreta es correcta —ya sea con respecto al “dogma” filosófico o el cristiano— o no, sino que fue utilizada *de facto* para presentar el cristianismo como una filosofía. Como anota Blázquez Martínez:

La teoría estoica del *logos*, alma universal, Dios, se encuentra en la misma relación con respecto al mundo que el alma con respecto al cuerpo; según esta teoría la ley que rige el Universo es la misma que rige los destinos humanos, o sea, la providencia divina. (1974, pág. 81)

4.2. La Patrística.

A partir del siglo II, la cuestión sobre qué hacer con esa herencia filosófica se acentúa. En líneas generales, podemos encontrar dos posturas: aceptación de esa herencia —lo que supone integrarla en el dogma cristiano—, o su rechazo. Los autores que en estos siglos desarrollaron y estructuraron el pensamiento cristiano son conocidos como los Padres de la Iglesia, y se dividen en dos corrientes: la patrística griega y la latina. Estos dos adjetivos hacen referencia tanto a la lengua en que se desarrolló su pensamiento como a la localización geográfica de sus escuelas y a la cultura y tradición en las que estaban inmersos. Por lo general, la patrística griega verá con buenos ojos la filosofía e incorporará muchos de sus elementos y esquemas de pensamiento al cristianismo,

¹¹ Texto sacado de la página web de la Conferencia Episcopal Española: <https://www.conferenciaepiscopal.es/biblia/>

mientras que su contraparte latina rechazará esta herencia. En esta línea de rechazo encontramos autores como el apologeta Taciano o Tertuliano, quienes defendían que las semejanzas entre las doctrinas de los filósofos y la biblia se deben o bien a un plagio por parte de los primeros, o bien a la influencia del demonio. De hecho, el antifilosofismo de Tertuliano fue tan exacerbado, que su postura quedó resumida en la famosa —aunque no de su autoría— sentencia: *credo quia absurdum* (Gilson, 1972, págs. 22 y ss, 92 y ss; Blázquez Martínez, 1974, pág. 81 y ss).

Sin embargo, la cuestión de la semejanza entre la verdad revelada en las Sagradas Escrituras y la literatura filosófica fue entendida desde un ángulo enteramente opuesto por Justino Mártir y por la patrística griega. Aquí la noción de *logos* vuelve a cobrar relevancia. La razón humana no es más que una parcela de la razón divina, por lo que los filósofos habrían tenido acceso a parte de la Verdad, si bien no a toda, pues no les habría sido revelada (Justino, *Apología II*, 8, 1; 13, 3). Pero en tanto que buscaban esa verdad, y vivían conforme a la Razón, han de ser considerados cristianos:

Así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates, Heráclito y otros semejantes [...]. De suerte que también los que anteriormente vivieron sin el Verbo, fueron malvados, enemigos de Cristo y asesinos de quienes viven con el Verbo; pero los que han vivido y siguen viviendo con el Verbo son cristianos y no saben de miedo ni turbación. (Justino, *Apología I*, 46, 3)

Es importante señalar aquí una serie de cuestiones que enmarcan el desarrollo que hemos hecho hasta ahora. Los autores patrísticos, en particular los griegos, hicieron un gran esfuerzo por dotar de estructura y coherencia el dogma cristiano. Se dio aquí una doble influencia, pues muchas nociones del cristianismo fueron “traducidas” al lenguaje filosófico —lo que, en muchos casos, supuso un deslizamiento del sentido o una interpretación que posteriormente sería considerada herética, así como una reordenación de la importancia de algunos temas (Hadot, 1998, pág. 272)—, y muchos elementos de la filosofía fueron igualmente traducidos al lenguaje y pensamiento cristianos —con similares resultados y, además, imponiendo cierta interpretación de los autores clásicos que influenciará a lectores posteriores, aun cuando busquen leerles con independencia de la teología cristiana.

Estos nuevos abogados de su religión tienen que encontrar alguna base común con la gente a la que se dirigen a fin de entablar una verdadera discusión. [...] la defensa del cristianismo

tenía que emplear siempre argumentos filosóficos. ¿Acaso no habían enseñado Sócrates y Platón y muchos otros lo mismo? [...] ¿Y no sufrió Sócrates la muerte de un mártir por su concepto más puro de la divinidad? (Jaeger, 2004, pág. 44)

Además, en este fragmento de Justino se pone de manifiesto uno de los temas que hemos tratado, y es que la filosofía, tal y como se veía en la Antigüedad, comprende tanto investigación racional como elección existencial. La vida filosófica, el modo específico en que actuaban los filósofos, respaldados por ese discurso, es tan importante como el discurso en sí. Si la filosofía no hubiese sido un modo de vida, el cristianismo no habría podido presentarse como una filosofía, y menos aún como *la* filosofía. Porque el cristianismo, en tanto que religión, no sólo propone un cierto modo de vida, sino que es precisamente el llevar esa determinada vida, y no la investigación racional acerca de los fundamentos de la creencia, la que posibilita la salvación.

Como vimos en el anterior capítulo, el discurso filosófico en la época imperial se dio principalmente en forma de exégesis. Los pensadores cristianos van a seguir su ejemplo y a valerse de todas las herramientas de análisis filosófico para analizar, explicar e interpretar las Sagradas Escrituras. La exégesis bíblica va a ser, lo veremos más adelante, la principal forma de discurso teórico que se dará en la escolástica medieval. Las escuelas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento que fueron apareciendo en estos siglos ofrecen un tipo de enseñanza análogo al que ofrecían las escuelas filosóficas del momento. Cabe destacar, de entre todas, la escuela de Alejandría, con Orígenes y Clemente como sus dos mayores exponentes. Como ya hacían las escuelas filosóficas, las cristianas también proponen una guía de lectura correspondiente al progreso espiritual que el alumno debe realizar. De hecho, es este progreso el fin mismo de la formación cristiana, como lo era en la formación filosófica. Este paralelismo entre la estructura de ambas doctrinas se da en todos los niveles, de forma que un autor del siglo IV como Evagrio Pónico consideró muy oportuno señalar que «el cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Salvador; está compuesta por la práctica, la física y la teología» (*Tratado práctico*, 1; citado de Hadot, 1998, pág. 270).

Mas si algunos cristianos pueden presentar el cristianismo como una filosofía, como *la* filosofía, no se debe tanto a que proponga una exégesis y una teología análogas a la exégesis

y a la teología paganas, sino porque es un estilo de vida y un modo de ser y la filosofía antigua era ella misma un estilo de vida y un modo de ser. (Hadot, 1998, pág. 262)

Con todo lo dicho, no debemos perder de vista que el elemento fundamental de esta identificación es que tanto la filosofía como el cristianismo proponen formas de vida que, aun con sus diferencias, tienen —o se las hace tener— suficientes similitudes como para traducir una a la otra. Quizá la mayor expresión de esta idea se encuentra en Agustín de Hipona, quien defiende que el platonismo y el cristianismo son, en esencia, lo mismo. El camino que describe Platón de alejamiento de lo sensible para acceder a planos de sentido más profundos y acabar en la contemplación de la divinidad no es sólo una propedéutica para la experiencia cristiana, es que *es* la misma experiencia. En rigor, la única diferencia que el de Hipona encuentra entre ambas doctrinas es que Platón no fue capaz de, por así decirlo, “terminar el trabajo” y convertir a las masas para alejarlas del error y del pecado, como sí hizo la palabra de Cristo. O, en palabras de Nietzsche, «el cristianismo es un platonismo para el pueblo» (2004).

5. La filosofía en la Edad Media.

En esta obra me pongo en el papel de un filósofo, teniendo muy presente que nuestra filosofía debe ser una filosofía cristiana, y la sierva de la divina teología. (Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*; citado de Hadot, 1998, pág. 275)

5.1. Características generales: *Philosophia ancilla theologiae*.

Hemos visto cómo en la época de la Apologética y la Patrística, los autores cristianos presentan el cristianismo como la culminación de la filosofía. Sin embargo, a lo largo de los siglos siguientes, la vinculación entre discurso racional y modo de vida se romperá, provocando una nueva definición de filosofía que sobrevivirá a la Edad Media y será heredada por los pensadores posteriores. De todas las corrientes que hemos tratado, sólo sobrevivirán el platonismo —o neoplatonismo— y el aristotelismo, pero siempre desvinculados de la elección existencial que proponían, y entendidos como herramientas conceptuales subordinadas a la teología.

La idea de una filosofía supeditada a la teología no es medieval, ni siquiera cristiana; ya la encontrábamos en algunas corrientes del judaísmo, y en autores como Filón de Alejandría. La diferencia con respecto a los siglos anteriores es que es precisamente esta idea la que va a dominar el pensamiento y la producción intelectual. El debate sobre la relación entre razón y fe será uno de los mayores núcleos de discusión, y las distintas corrientes que se desarrollan en este periodo pueden distinguirse, en gran medida, dependiendo de su respuesta a esta cuestión. Gilson resume el problema:

Si una filosofía es verdadera, no puede serlo sino en cuanto es racional; pero si merece el título de racional, no puede serlo en cuanto cristiana. Hay que elegir. (2009, pág. 18)

Una posición de rechazo radical a la filosofía la encarna, por ejemplo, Pedro Damiano; un monje del siglo XI que destacó por su visión “purista” de la vida monacal y del papel de la Iglesia. Su postura se resume en la idea de que si la filosofía fuese necesaria para la salvación —pues la salvación es lo único que importa—, Dios habría buscado filósofos para que extendieran su mensaje, en vez de a personas humildes. En sus propias palabras:

Platón escruta los secretos de la misteriosa naturaleza, fija los límites a los orbes de los planetas y calcula el curso de los astros: lo rechaza con desdén. Pitágoras divide en latitudes la esfera terrestre: lo menosprecio [...]. Euclides se preocupa de los complicados problemas de las figuras geométricas: lo ignoro igualmente; en cuanto a todos los retóricos, con sus silogismos y sus cavilaciones sofisticadas, los descalifico como indignos de tratar esta cuestión. (Pedro Damían, *Dominus vobiscum*; citado de Gilson, 1972, pág. 222)

No sólo no es necesaria para la salvación, sino que cada vez que la filosofía intenta aplicar sus conceptos y esquemas a las sagradas escrituras, incurre en el error. Ejemplo de esto es la disputa en torno a la omnipotencia divina que, al plantearse en términos lógicos — una vez se ha dado un efecto, que se diera su causa se vuelve necesario— desemboca en una paradoja; y al verse como producto de la voluntad de Dios, en términos agustinianos, se limita su poder a su querer. Dios no debe entenderse en términos de necesidad, no sigue las reglas de la lógica, se sitúa en un plano superior en el que el pensamiento discursivo no tiene lugar (Gilson, 1972, pág. 223; 2009, pág. 17).

Esta es, sin duda, una postura radical aun entre los detractores de la filosofía, pero muestra con claridad toda una corriente antidialéctica que tendrá más o menos peso pero que se mantendrá a lo largo de los siglos. En una posición opuesta encontramos, entre otros, a Juan Escoto Eriúgena, autor del siglo IX que entiende que la fe va primero, sí, pero la inteligencia debe seguirla. La tendencia de conocer es innata al hombre; la palabra revelada alumbró el camino y la razón debe recorrerlo por sus propios medios hasta alcanzar el mismo destino. Con su traducción de las obras de Pseudo-Dionisio Areopagita, Juan Escoto amplía enormemente el campo de acción de la filosofía y le da un papel mucho más protagonista, pues es necesaria para interpretar el sentido preciso de las escrituras y no caer en el error. En última instancia, Juan Escoto entiende la filosofía y la religión como equivalentes tanto en contenido como en finalidad (Gilson, 1972, pág. 189 y ss).

Con la creación de las Universidades en el siglo XIII y la llegada de nuevos textos clásicos y comentarios —gracias, entre otros, a la Escuela de traductores de Toledo—, la escolástica vive una edad dorada.

En la escolástica de las universidades de la Edad Media, la ciencia suprema era la teología, una teología cristiana, que utilizaba conceptos filosóficos como instrumentos; en las facultades de Arte, se enseñaba una filosofía que consistía, según la tradición de la

Antigüedad, en comentar sobre todo a Aristóteles, siguiendo los modelos de la Antigüedad tardía. (Hadot, 2009, pág. 173)

En general, la producción intelectual en la Edad Media se dará entre dos propuestas: *credo ut intelligam* e *intellego ut credam*. Dependiendo de dónde ponga el peso cada uno, así será la relación entre fe y razón, y así será el papel de la filosofía con respecto a la religión. Quizá la más clara expresión de esta relación la vemos en Tomás de Aquino:

Sólo el tomismo se da como un sistema cuyas conclusiones filosóficas son deducidas de premisas puramente racionales. En él está la teología en su lugar, es decir, en la cúspide de la escala de las ciencias; fundada en la revelación divina, que le provee sus principios, es una ciencia distinta, que parte de la fe y sólo emplea la razón para exponer su contenido o protegerla contra el error. (Gilson, 2009, pág. 17)

Tomás de Aquino interpretó y estructuró el dogma cristiano a la luz del aristotelismo, como Agustín de Hipona lo había hecho muchos siglos antes con el platonismo. Toma la teoría de la doble verdad de los averroístas —seguidores de los comentarios de Averroes, por ejemplo, Siger de Brabante— y defiende que, en vez de contradicción, sólo hay diferencia de método. Como ya ocurría con Juan Escoto —salvando las distancias—, la razón tiene su parcela y su proceder propio, pero, en última instancia, coincide siempre con la verdad revelada:

En cuanto a la filosofía, si bien es cierto que se subordina a la teología, sin embargo como tal no depende sino del método que le es propio: fundada en la razón humana, al no deber su verdad sino a la evidencia de sus principios y a la exactitud de sus deducciones, realiza espontáneamente su acuerdo con la fe sin tener que deformarse; si concierta con la fe es simplemente porque es verdadera, y la verdad no puede contradecir a la verdad. (Gilson, 2009, pág. 17)

No podemos aquí resumir toda la producción intelectual que tuvo lugar en mil años de historia, pero sí queremos indicar que, con independencia de todas las disputas, de los cambios en el foco de interés, de la introducción de nuevas fuentes, de las diferentes corrientes, posturas e interpretaciones, hubo algo constante en este período, y es el uso del discurso filosófico, separado del modo de vida que le acompañaba, como herramienta teórica subordinada a la teología.

5.2. Supervivencia del modo de vida filosófico.

En la Edad Media monástica, tanto como en la Antigüedad, *philosophia* significa no una teoría o una manera de conocer, sino una sabiduría vivida, una manera de vivir conforme a la razón. (J. Leclercq, "Pour l'histoire de l'expression 'philosophie chrétienne' ", *Mélanges de science religieuse*, t. 9, 1952, pp. 221 – 226; citado de Hadot, 1998, pág. 260)

La separación entre discurso filosófico y modo de vida no significa la desaparición de este segundo. En el capítulo anterior veíamos como en los primeros siglos del cristianismo se van a asimilar muchos elementos paganos, que pasarán a formar parte, de una manera u otra, del dogma cristiano. Siguiendo la tradición iniciada por Clemente y Orígenes, muchos autores —como Basilio de Cesarea o Doroteo de Gaza—interpretarán ciertos pasajes y expresiones de la Biblia como una invitación a llevar una vida cristiana, a todos los niveles. Aunque esto se entiende siempre como una imitación de la vida de Cristo, a la hora de entender el sentido exacto de algunas nociones, los significados filosóficos se mezclarán con los religiosos, e ideas como la tranquilidad del alma, la prudencia o la atención a uno mismo, de origen marcadamente filosófico, pasarán a formar parte de las prácticas cristianas (Hadot, 1998, pág. 261). Estas prácticas, así como la vida en común, serán características de los monasterios, lugares pensados expresamente para llevar a cabo el modo de vida cristiano. La meditación sobre la muerte, elemento tan importante en el monaquismo, toma formas que ya se encontraban en Platón, en Epicuro, o en el estoicismo. Se da también una literatura monástica, los *Apotegmas* y *Kephalaia* que, como ya hicieron epicúreos y estoicos, resume y condensa en sentencias los principios de acción sobre los que se ha de meditar y tener siempre a mano (Hadot, 1998, pág. 264).

Si los cristianos pudieron tomar la palabra *philosophia* para designar esa perfección de la vida cristiana que representa el monaquismo, se debe a que la palabra *philosophia* significaba en efecto un modo de vida, de tal manera que al conservar la palabra los "filósofos cristianos" se vieron llevados a introducir en el cristianismo prácticas y actitudes heredadas de la filosofía profana. (Hadot, 1998, pág. 268)

Con todo, es evidente que la noción de filosofía que se impone en la Edad Media y que será heredada en los siglos siguientes es la de una disciplina teórica, de análisis racional, que se da en un contexto universitario. El modo de vida filosófico, la elección existencial que acompaña al discurso, quedará olvidado por la mayoría de autores posteriores:

Durante la Edad Media, si se deja aparte el uso monacal del término *philosophia*, la filosofía pasa a convertirse, pues, en una actividad de carácter puramente teórico y abstracto, dejando de considerarse una forma de vida. (Hadot, 2006, pág. 242)

6. Consideraciones finales: el *renacimiento* de la filosofía.

A lo largo del Renacimiento y la Edad Moderna, algunos filósofos se sublevarán contra ese estado de servidumbre con respecto a la teología, y le darán a la filosofía su propio espacio y su estatus de disciplina independiente. Ya en el siglo XV —quizás antes (Sánchez Espillaque, 2009), quizás primero en Francia que en Italia (Huizinga, 2008)— encontramos autores que reprochan a sus antecesores el trato que se le ha dado a la filosofía, y reclaman que se la considere por sí misma en vez de como un paso previo a otra cosa. Este proceso de emancipación dura siglos y consigue, efectivamente, devolverle su antigua independencia, pero con una diferencia radical: la vinculación entre discurso y modo de vida, rota por la Escolástica, no volverá después de superada la última etapa bajomedieval. De ahora en adelante, la filosofía será entendida como investigación racional sobre los primeros principios, o sobre el entendimiento humano, o sobre el desarrollo de la historia; sea cual sea su objetivo, el método es el mismo: discurso teórico. La Edad Moderna dará lugar a un sinnúmero de complejos sistemas metafísicos que pretenden dar cuenta del mundo entero, pero dejan fuera de su estudio la cuestión existencial de *cómo* hay que vivir. Los motivos que explican esta concepción de la filosofía son demasiados para tratarlos en este apartado, pero daremos algunas pinceladas.

En primer lugar, la crítica que renacentistas y modernos hacen a la Escolástica no se refiere, en general, a la forma que tomaba en ella la filosofía, sino al rol que cumplía. Aun con una revisión de su método y de los temas que ha de tratar, la estructura del pensamiento filosófico se mantiene más o menos intacta. El aspecto existencial no sólo había sido desligado del discurso; había sido suprimido y sustituido por otro que no necesitaba justificación racional: el modo de vida cristiano. No es que a la filosofía se le “olvide” la praxis, es que esa cuestión ya estaba resuelta. Y aunque en estos siglos se trate de sacar la filosofía del control de la teología, la verdad del cristianismo y de la práctica que lo acompaña no será puesta en duda —de hecho, numerosos autores buscarán darle una justificación racional en lugar de religiosa, sin cambiar su contenido, como puede ser el caso de Kant. En palabras de Hadot:

la filosofía moderna llegó a considerarse a sí misma una ciencia teórica, porque la dimensión existencial de la filosofía ya no tenía sentido desde la perspectiva del cristianismo, que era al mismo tiempo doctrina y vida. (1998, pág. 280)

Por otro lado, no podemos olvidar el peso que el desarrollo de la ciencia tuvo en el pensamiento moderno. La cuestión del método como garante de verdad, el debate sobre si la filosofía podía o no seguir el modelo de las ciencias, la búsqueda de fundamentación racional a toda especulación, la progresiva separación de las disciplinas y campos de estudio, determinarán en gran medida qué temas debe tratar la filosofía, y cómo debe tratarlos.

Hemos dicho que la filosofía irá adquiriendo autonomía a lo largo de estos siglos. Esto no significa que las universidades de raigambre escolástica desaparezcan, es más, seguirán siendo el principal núcleo de pensamiento hasta el siglo XVIII, lo que significa que gran parte del desarrollo filosófico sigue haciéndose dentro de los límites marcados por la teología. A finales de este siglo y principios del XIX, la corriente de pensamiento que se había ido desarrollando fuera de las universidades entrará en ellas, y estas pasarán a ser, en muchos casos, instituciones dependientes del Estado —Hegel es, probablemente, el máximo exponente de esta cuestión. Pero, como hemos dicho, la filosofía seguirá siendo entendida como discurso, como sistema del mundo, como teoría:

La filosofía se irá independizando en relación con la teología, pero este movimiento que naciera como reacción contra la escolástica medieval acabará situándose en el mismo terreno que ella. Al discurso filosófico de carácter teórico simplemente opondrá otro. (Hadot, 2006, pág. 243)

Con todo, no queremos dejar de mencionar algunos autores que rescataron la noción antigua de filosofía. En el siglo V encontramos a Boecio, cuya obra, *La consolación de la filosofía*, será de importancia capital en la Edad Media. Es, tanto en contenido como en forma, plenamente antigua, helénica. En ella, el autor, despojado de todos sus bienes y encerrado en prisión a la espera de la sentencia de muerte, recurre a la Filosofía —con mayúsculas, pues se le aparece con cuerpo humano— para despojarse del miedo y del remordimiento, y poder encarar su destino con serenidad. Las influencias estoicas y platónicas son evidentes —de hecho, podemos encontrar claros paralelismos con obras antiguas; por ejemplo, el pasaje III, 3, y el fragmento 204 a del *Banquete* que vimos en el primer capítulo, comparten la argumentación sobre que aquel que desea no es perfecto, pues sólo se desea lo que no se tiene—; y el fin de la obra —y, se sigue, de la filosofía— es ni más ni menos que la ataraxia:

Nada esperes, nada temas, / y dejarás desarmado e impotente a tu enemigo. / Pero quien tiembla o vacila, porque no está seguro / ni es dueño de sí mismo, ha arrojado el escudo, / ha perdido su trinchera y ha atado a su cuello una cadena que siempre arrastrará. (I, 4)

Haciendo un salto de varios siglos —sin que esto signifique que estos siglos estuvieran vacíos del tipo de filosofía que buscamos— encontramos un renacimiento de esta concepción, precisamente, en el Renacimiento. El pensamiento humanista de los siglos XIV y XV busca devolver al hombre su posición central en la producción intelectual; posición que le había sido arrebatada por la Escolástica:

Los humanistas renacentistas afirmarán [...] que el mundo clásico fue *apagado* durante cientos de años, quedando toda la civilización grecolatina y el verdadero mensaje cristiano *ensombrecidos* por una filosofía abstracta y descarnada de lo humano, la Escolástica, que —según los humanistas— se empeñó en discutir cuestiones inútiles y completamente alejadas de la vida del hombre. (Sánchez Espillaque, 2009, pág. 42)

Los pensadores de esta época buscan revitalizar las lenguas y los textos clásicos y atender a su sentido profundo, transformador. Igualmente, la idea misma de historia va a cobrar un significado nuevo: la humanidad ya no está sujeta a la Providencia Divina, que actúa sin atender a los deseos de las personas. Ahora, la historia se vuelve humana; el hombre se da cuenta de que es su acción, su voluntad, la que da forma y contenido al devenir. Esta conciencia histórica será central a lo largo de la Edad Moderna, llegando a su máxima expresión con la Ilustración. Petrarca, Leonardo Bruni, Lorenzo Valla, Pico della Mirandola; muchos son los pensadores que entienden la filosofía como una actividad transformadora del espíritu, y que encuentran en los textos antiguos las herramientas para reinterpretar su presente.

En el siglo XVI encontramos a Michel de Montaigne, cuya obra es una oda a la filosofía grecolatina entendida como fuente de experiencia, de comprensión del mundo, y de una manera de vivir, por así decirlo, más humana. Su producción es inmensa, pero podemos mencionar el texto *Que filosofar es aprender a morir*, donde, a través de nociones epicúreas y estoicas, expone la importancia de asumir la inevitabilidad de la muerte y de tenerla siempre presente, para que su certeza no se nos aparezca como una amenaza siempre acechante, sino como algo que no tiene nada que ver con nosotros y, por tanto, no puede dañarnos.

Como decíamos, no podemos aquí hacer justicia a todos los autores que, a lo largo de los siglos, han entendido la filosofía como algo más que un discurso racional, como una opción existencial. Descartes en sus *Meditaciones*, Spinoza en su *Ética*, Kant en su noción de sabiduría y de razón práctica, Schopenhauer, Nietzsche; la concepción antigua de la filosofía se asoma una y otra vez en la historia. Pero que esté presente no significa que sea la corriente predominante. De hecho, estos autores que mencionamos subrayarán la diferencia entre su propuesta y aquella preferente en sus épocas correspondientes. Concluimos, una vez más, con Hadot:

La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir, al contrario que la moderna, que aboga en primer lugar por la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialistas.
(2006, pág. 246)

7. Conclusión.

A lo largo de este trabajo hemos tratado de mostrar cuál era la concepción que los antiguos tenían de la filosofía. Hemos hecho un recorrido a través de las distintas escuelas helenísticas, mostrando cómo, a pesar de sus diferencias, en todas ellas podemos encontrar un elemento en común: la vinculación entre discurso racional y modo de vida. A veces se tiene una idea de la filosofía de Platón y Aristóteles como preeminentemente teórica y, a la inversa, del período helenístico como uno de crisis cultural que provocó un retraimiento a la cuestión moral y existencial, en detrimento del desarrollo teórico. Esperamos, con este estudio, haber mostrado que no hubo tal oposición entre ambas épocas y que, en todo momento, hallamos una causalidad recíproca entre discurso y vida. Decimos causalidad recíproca, porque no es que las dos caras de la filosofía se den paralelamente, sino que una es causa y efecto de la otra. No puede haber vida conforme a la razón sin investigación; no puede haber investigación sin la vida que le es propia.

Encontramos, también, que la paz del alma se presenta como objetivo final de la filosofía, pues es el estado ideal del hombre, y es el efecto que el juicio certero y la vida contemplativa provocan. Igualmente, encontramos siempre la idea de comunidad, de vida en sociedad, de cuidado de uno y de los otros como dos caras de la misma moneda.

Esta concepción está vinculada a la noción de sabiduría que presentaban los filósofos, y al tipo de conocimiento que esta conlleva. La figura del sabio se entiende siempre como un ideal, un estado inalcanzable para el hombre al que, sin embargo, debe tender. La sabiduría no es tan sólo erudición, sino una disposición del alma en la cual ya no se ve afectada por los falsos juicios, por las pasiones descontroladas, por las dificultades y particularidades de la vida diaria. Igualmente, es en este estado en que el hombre sabe siempre cómo actuar, cómo comportarse en cada situación, cómo vivir con los otros y consigo mismo. Y esto es porque el conocimiento, el auténtico conocimiento, no es teórico —en el sentido moderno, proposicional, axiomático—, sino que implica a la persona al completo. Se insiste una y otra vez en que para conocer algo no basta con escucharlo o leerlo, sino que es necesario un proceso de interiorización, de asimilación. Vivir con el problema hasta que la verdad brote en el alma, escribía Platón en la *Carta VII*. Cuando, muchos siglos después, Descartes escriba sus *Meditaciones metafísicas*, hará un ejercicio puramente antiguo al recomendar al lector que no se limite a leer el texto, sino que reflexione sobre él una y otra vez durante semanas, meses, hasta que la

profundidad de la cuestión cale en todos los niveles de su alma, y no quede en un mero pensamiento superficial.

La otra cuestión que queríamos mostrar en este trabajo es cómo esa concepción antigua de la filosofía se verá truncada en la Edad Media por efecto de la Escolástica. El cristianismo trajo, por un lado, su propio modo de vida y, por otro, su propio discurso, que no se apoyaba en la razón, sino en la autoridad divina. El fin de la filosofía deja de ser vivir con arreglo al bien, porque para eso está la fe. Desvinculado de su propuesta existencial, el discurso filosófico será tomado como una herramienta para la exégesis bíblica y la creación de un dogma cristiano. Cuando a lo largo de la Edad Moderna la filosofía adquiera de nuevo un espacio propio no subordinado a la teología, seguirá entendiéndose como una disciplina teórica que no implica una determinada praxis.

La enorme amplitud del tema a tratar imposibilita un análisis pormenorizado de cada uno de los aspectos que componían la filosofía antigua y de cada uno de los motivos que llevan, primero, a este cambio en la naturaleza de la disciplina y, después, a que la “vuelta a los clásicos” no supusiera una vuelta a la noción clásica de filosofía. No era esta nuestra intención. Siendo conscientes de las limitaciones del trabajo, quisimos hacer un bosquejo, dar unas pinceladas que mostraran los principales elementos de este proceso y abrieran las puertas a un estudio más amplio. Nos gustaría cerrar como abrimos, con un fragmento de Emilio Lledó que captura la dificultad, pero también la belleza, de intentar desentrañar los significados explícitos e implícitos de los textos filosóficos, y de introducirnos en un tiempo histórico que no es el nuestro, para arrojar luz sobre lo que fue, y lo que es:

Hablar con un texto es intentar levantar, desde nuestra propia mirada histórica, condicionada por la educación y la cultura, la voz que en él yace. Esta voz, sin embargo, no puede sonar ya como si el texto, plenamente presente, no encerrase entre sus líneas otras complicaciones que su propia y masiva densidad, que el oculto conglomerado de sus referencias interiores, que las claves que lo articulan al contexto general de la obra misma donde está engastado. Creación de un autor singular, aunque fabricado con una lengua que es, esencialmente, colectiva, cada texto del pasado está ceñido por el silencio histórico, por la total desaparición del paisaje en cuya presencia se engendró. (1984, pág. 43)

Bibliografía.*Estudios:*

- Annas, J. (1987). Epicurus on Pleasure and Happiness. *Philosophical Topics*, 15(2), 5-21.
- Berti, E. (diciembre de 2015). ¿Sabiduría o filosofía práctica? *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 4(5), 155-173.
- Blázquez Martínez, J. (1974). Rechazo y asimilación de la cultura clásica por el cristianismo primitivo. *Jano*(118), 78-87.
- Borda-Malo Echeverri, S. (2019). De Sócrates a Foucault: una larga tradición de la filosofía como forma de vida y arte de vivir a la luz de Pierre Hadot y Alexander Nehamás. *Revista Boletín Redipe*, 32-52.
- Brown, P. (1989). *El mundo en la Antigüedad tardía : de Marco Aurelio a Mahoma*. (A. Piñero, Trad.) Madrid: Taurus.
- Calvo Martínez, T. (2000). La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*(21), 21-38.
- de Romilly, J. (2010). *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*. (P. Giralt Gorina, Trad.) Madrid: Gredos.
- de Vogel, C. (febrero de 1961). What Philosophy Meant to the Greeks. *International Philosophical Quarterly*, 1(1), 35-57.
- Fernández, C. (1979). *Los filósofos medievales* (Vol. I). Madrid: Editorial Católica.
- Gilson, É. (1972). *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. (A. Pacios, & S. Caballero, Trads.) Madrid: Gredos.
- Gilson, É. (2009). *El espíritu de la filosofía medieval*. (R. Anaya Dorado, Trad.) Madrid: Ediciones Rialp.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (E. Cazenave Tapie Isoard, Trad.) Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. (J. Palacio, Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.

- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida: Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. (M. Cucurella Miquel, Trad.) Barcelona: Alpha Decay.
- Hermoso Félix, M. J. (2015). El filósofo y el teurgo en el pensamiento de Jámblico: una metafísica del símbolo. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*(35), 27-48.
- Hermoso Félix, M. J. (2020). La dialéctica platónica: ¿un fármaco para la polis? *ISEGORIA. Revista de Filosofía Moral y Política*(62), 109-123.
- Huizinga, J. (2008). *El otoño de la Edad media: Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. (J. Gaos, & A. Rodríguez de la Peña, Trads.) Madrid: Alianza Editorial.
- Jaeger, W. (2004). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. (E. C. Frost, Trad.) Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Lledó, E. (1984). *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Barcelona: Montesinos.
- Merleau-Ponty, M. (2009). *Elogio y posibilidad de la filosofía*. (E. Bello Reguera, & C. Aranda Torres, Trads.) Almería: Editorial Universidad de Almería.
- Nussbaum, M. (2012). *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. (M. Candel, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Orejanera Torres, J. (2016). Sobre la actualidad de la filosofía práctica aristotélica: sabiduría práctica y acción en los estudios hermenéuticos. *[Con]textos*, 5(18), 21-30.
- Rist, J. M. (2017). *La filosofía estoica*. (D. Casacuberta, Trad.) Barcelona: Ariel.
- Ryle, G. (1967). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.
- Sánchez Espillaque, J. (2009). *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*. Sevilla: Nueva Mínima del CIV.
- Wieland, W. (1991). La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad. *Méthexis*, 4, 19-37.

Fuentes:

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (T. C. Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.

- Aristóteles. (1998). *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. (J. Pallí Bonet, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. (E. Jiménez Sánchez-Escariche, & A. Alonso Miguel, Trads.) Madrid: Gredos.
- Aulo Gelio. (2006). *Noches áticas I: Libros 1-10*. (M.-A. Marcos Casquero, & A. Domínguez García, Trads.) Salamanca: Universidad de León.
- Boecio. (1999). *La consolación de la filosofía*. (P. Rodríguez Santidrián, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Cicerón. (2005). *Disputaciones tusculanas*. (A. Medina González, Trad.) Madrid: Gredos.
- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. (C. García Gual, Trad.) Madrid: Alianza.
- Epicuro. (1995). *Obras completas*. (J. Vara, Trad.) Madrid: Cátedra.
- Jámblico. (1997). *Sobre los misterios egipcios*. (E. Ramos Jurado, Trad.) Madrid: Gredos.
- Kant, I. (1993). *Teoría y Práctica*. (J. Palacios, M. Pérez López, & R. Rodríguez Aramayo, Trads.) Madrid: Tecnos.
- Los estoicos antiguos*. (1996). (Á. J. Cappelletti, Trad.) Madrid: Gredos.
- Lucrecio. (1984). *De la naturaleza de las cosas*. (A. García Calvo, Ed., & A. Marchena, Trad.) Madrid: Cátedra.
- Marco Aurelio. (1977). *Meditaciones*. (R. Bach Pellicer, Trad.) Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2004). *Más allá del bien y del mal*. Santa Fe: El Cid Editor. Obtenido de <https://elibro.net/es/lc/uva/titulos/36095>
- Padres apostólicos y apologistas griegos (S. II)*. (2009). (D. Ruiz Bueno, Trad.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Platón. (1985). *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. (E. Lledó Íñigo, J. Calonge Ruiz, & C. García Gual, Edits.) Madrid: Gredos.

- Platón. (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. (C. García Gual, M. Martínez Hernández, & E. Lledó Íñigo, Trads.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos VII: Cartas*. (J. Zaragoza, & P. Gómez Cardó, Trads.) Madrid: Gredos.
- Plotino. (1998). *Enéadas V-VI*. (J. Igal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Porfirio. (1984). *Sobre la abstinencia*. (M. Periago Lorente, Trad.) Madrid: Gredos.
- Porfirio: Vida de Plotino. Plotino: Enéadas I-II*. (1982). (J. Igal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Séneca. (1986). *Epístolas morales a Lucilio* (Vol. I). (I. Roca Meliá, Trad.) Madrid: Gredos.
- Séneca. (1988). *Sobre la clemencia*. (C. Codoñer Merino, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Séneca. (1989). *Epístolas morales a Lucilio* (Vol. II). (I. Roca Meliá, Trad.) Madrid: Gredos.
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos Pirrónicos*. (A. Gallego Cao, & T. Muñoz Diego, Trads.) Madrid: Gredos.
- Tabla de Cebes. Disertaciones ; Fragmentos menores / Musonio Rufo. Manual ; Fragmentos / Epicteto*. (1995). (P. Ortiz García, Trad.) Madrid: Gredos.
- Wittgenstein, L. (2018). *Tractatus logico-philosophicus*. (J. Muñoz, & I. Reguera, Trads.) Madrid: Alianza.