

**1. LAS FILOSOFÍAS DE LAS CRISIS:
EL EPICUREÍSMO Y EL ESTOICISMO**

El segundo libro *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio constituye una suerte de compendio de los estados de ánimo de un hipotético observador de la realidad que las circunstancias sustraen a los desbarajustes de la naturaleza. El sabio epicúreo reconoce a su constatación un orden mental salvífico frente a las perturbaciones del universo físico. La dicotomía, a la cual subyace todo individuo en sus vicisitudes mundanas, comporta, por una parte, la admisión de un grado de entropía en el universo perversamente ineludible y, por la otra, la renuncia de los mortales a participar, al respecto, de forma inmediata, al interponer cautelosamente una distancia entre la necesidad natural y la libre determinación individual. La imperturbabilidad y la serenidad del sabio no representan solo los anticuerpos para reducir los efectos devastadores de los conflictos políticos internos y externos de las ciudades-Estado, sino, también, la tentativa de

inventariar un universo mental gravado por el temor del fin e insensible a los atentos exámenes del poder temporal. Una especie de religión natural parece superar la forma política y social, causa de las incomprendiones y disidencias entre los grupos e individuos movilizados, a menudo, por un motivo ideológico y en sintonía casi siempre con el advenimiento de un régimen tutelar cada vez más invasivo.

La dicotomía conocimiento y sabiduría constituye el terreno sobre el que se explica la filosofía epicúrea. El saber no refleja el conocimiento consciente: este último utiliza un patrimonio energético capaz de alimentar y de condicionar los resultados de aquél. Por lo tanto, el aprendizaje epicúreo tiene una connotación relativa y subsidiaria con respecto a la tensión interior, en la cual se basa la imperturbabilidad del alma. Entre el torbellino atómico, delineado por Demócrito, y la actitud distanciada del sabio se insta una relación difícilmente contenible en términos de premonición y menos aún de planificación. La precariedad de la existencia se puede exorcizar solo con el distanciamiento con el cual se arriesgue a prever los efectos ímprobos y devastadores. La estrategia mental del sabio es saber convertirse en intérprete de sus mismas reacciones frente a las incumbencias naturales. Por lo tanto, la ataraxia se configura como un laboratorio mental, en el cual es

posible deliberar las actitudes más oportunas para actuar y exhibir en defensa de la continuidad del género humano y de sus testimonios, memorizados en su recorrido histórico y conceptual.

La obra en 37 libros *De la naturaleza de las cosas* de Epicuro, de la cual los papiros de Ercolano constituyen fragmentos apreciables, se desentraña como una colección ejemplar que va desde la observación de la realidad efectiva hasta la adquisición de una ética comportamental, que salvaguarda el pensamiento y la *cogitatio* sobre las cosas, antes de confiarse, perturbado (como diría Giambattista Vico), al evento y a las circunstancias. La agrupación comunitaria refleja los conocimientos naturales, en la doble intención de contemperarlos y desatenderlos dado que, una actitud o la otra, converge para dar una evidencia a la inquietud humana.

La característica didascálica de la obra de Epicuro se justifica, no tanto con la iniciación a una filosofía práctica, cuanto, más bien, con la explicación de una visión del universo difícilmente aceptable sin recurrir al método del razonamiento científico. El dominio del deseo implica discreción. Al contrario, si se hace referencia a la época moderna y contemporánea, la ampliación del deseo mediante la publicidad comporta la extroversión, las agrupaciones anónimas y de compasión, en las que se manifiesta la tentación demoníaca

de erigir el mal en defensa del bien en una confrontación sin salida. La discreción es como un sortilegio, necesario para evitar que la excitación de los sentidos reduzca los recursos de la razón y la haga complementaria respecto de las sugerencias que la mundanidad renueva continuamente. La liberación de las turbaciones, de los dolores y de los deseos constituye el fundamento del placer, entendido como una conquista de la voluntad y del criterio de juicio, con el que se connota la condición humana. Escribe Epicuro en la carta a Meneceo: «Cada placer, por naturaleza, es bien; pero no todo placer debe ser elegido; del mismo modo cada dolor, por naturaleza, es mal, pero no de todo dolor se debe huir. En la medida y norma de los útiles y daños, conviene, por lo tanto, juzgar placeres y dolores: en efecto, a veces, el bien es para nosotros un mal, a veces el mal es un bien»¹. La condición del placer es, por lo tanto, la medida, que asegura la justa fruición del mismo. «Cuando decimos que el fin es el placer, no consideramos los placeres de los disolutos y de los frívolos consumidores –como creen algunos, ignorantes o disidentes, o que nos comprenden mal– sino el no sufrir respecto del cuerpo y no turbarse respecto del alma»².

¹ Epicuro, *Opere, frammenti, testimonianze*, edición de Ettore Bignone, introducción de Gabriele Giannanantoni, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 33-34.

² *Ibidem*, p. 34.

La justa reacción a las solicitudes de la realidad debe tener en cuenta la presencia de la fortuna, de aquella entidad abstracta e imprevisible, aparentemente, como es el caso, que influye sobre la vicisitud humana. Por lo tanto, la prudencia es una precaución que sirve para dar consistencia a las decisiones y a las elecciones individuales. Sin embargo, la casualidad no se identifica con la arbitrariedad, sino que es, por el contrario, la versión correcta de la acción cognoscitiva y comportamental de los individuos. La ciencia de la naturaleza se opone al temor que incumbe del cielo sobre los mortales. Se encuentra escrito en las *Máximas capitales*: «De todos los bienes que la sabiduría nos ofrece para la felicidad de toda la vida, por encima de todos los demás está la adquisición de la amistad»³. La amistad, de hecho, permite a las personas compartir las convicciones corrientes y las aprensiones por el futuro. La misma corresponde a las afinidades electivas de Wolfgang Goethe. «El derecho de naturaleza es el símbolo de la utilidad recíproca respecto a no causar daño ni recibirlo»⁴. Epicuro preconiza, o da por descontado, la estipulación de un pacto entre los hombres, capaz de garantizar su seguridad y su libre disponibilidad de los recursos intelectuales y materiales. Anticipa, de este modo, la doctrina de Thomas Hobbes y, en cierto

³ *Ibidem*, p. 39.

⁴ *Ibidem*, p. 40.

sentido, la de Jean-Jacques Rousseau. «La justicia no es algo que existe de por sí, sino solo en los comercios recíprocos, y en aquellos tiempos y lugares donde existe el pacto de no producir ni recibir daño»⁵. Por lo tanto, la justicia es una propensión humana que hace consecuentes los actos de los miembros de una agrupación fundada libremente sobre los principios del conocimiento y de la convivencia civil. La justicia constituye, por lo tanto, la problemática fundamental de *La República* de Platón con las relativas implicaciones en el plano de la organización y de la división de las tareas a nivel público y privado. Si bien Epicuro y, en época contemporánea, Karl Popper, reprochan a Platón el haber delineado una sociedad cerrada, de hecho una indisponibilidad preconcebida en evaluar un modelo de laboratorio como *La República* torna contradictorio el carácter excesivamente privado y atarácico del ciudadano falto de interés por las cuestiones comunitarias. Si fuera posible argumentar sobre la existencia privada como sobre un universo autárquico, la posición de Epicuro sería coherente y justificada. Por lo tanto, no le queda sino magnificar el comportamiento individual con la intención de poner en acción una autorreglamentación, que no requeriría un organismo de control,

⁵ *L. c.*

como el Estado, que garantizara la paridad jurídica de los ciudadanos frente a la ley.

Epicuro auspicia un mundo sin las tensiones económicas y sociales que se verifican históricamente en las relaciones entre los grupos y entre los pueblos, porque cree en un universo cerrado, en un cosmos en sí mismo, en el cual las únicas variaciones están constituidas por la abstracción-resistencia de los individuos. Invita a sus semejantes a apartarse, a substraerse a los conflictos y al desafío de la competitividad. «Y más aún, —escribe Epicuro en la *Epístola a Heródoto*— el universo es infinito. En efecto, todo lo que es finito tiene una extremidad, y esta extremidad es tal respecto de otra; por lo tanto, no teniendo ningún límite extremo no tiene fin; no teniendo fin tiene que ser infinito e ilimitado»⁶. Las variables de los cuerpos son el resultado de las diferentes combinaciones de los átomos, que para Epicuro son las partes infinitesimales e indivisibles de la materia (contrariamente a la concepción científica moderna, que se ocupa, entre otras cosas, del examen del núcleo atómico y de sus componentes energéticas). «Y más aún, los mundos son infinitos, sea aquellos símiles al nuestro, sea aquellos disímiles del nuestro. Porque los átomos, que acabamos de demostrar que son infinitos, recorren los espacios más

⁶ *Ibidem*, p. 45.

lejanos. Y, en verdad, aquellos oportunos para dar origen al mundo o a constituirlo, no se pueden agotar en un solo mundo, ni en los mundos que le son símiles, ni en cuantos le son diferentes. Nada se opondrá a que los mundos sean infinitos»⁷. A pesar de esta definición del infinito, la melancolía de Epicuro se deduce de la continuidad y la imposibilidad de modificación de lo existente. Por el contrario, se arguye que las doctrinas generativas, como son las religiosas, aseguran un grado de libertad, justamente, en el ámbito, difícilmente previsible, del diseño del creador. La libertad individual, paradójicamente, está conectada con el arbitrio del geómetra del universo.

La imaginación inventa simulacros para fingir cuerpos alternativos, ficticios, respecto de los reales. Los simulacros se forman con la misma velocidad del pensamiento, para predisponer las condiciones que posibilitan interpretar el desarrollo de los eventos. Este ejercicio de la mente permite establecer las afinidades y las diferencias entre los entes. Sin contar que también la argumentación subyace a la prueba del sentido de las palabras, como es el alma, que no puede ser incorpórea como el vacío, sino una entidad activa y en profunda relación con las contingencias terrenales.

⁷ *Ibidem*, p. 46.

Las afecciones, que siente cada estirpe por la naturaleza, se encuentran en el origen del lenguaje, destinado a ser convertido por la gente en convención y, por lo tanto, a regular la argumentación. Esta propensión permite que las comunidades interactúen entre sí y se entiendan. Epicuro afirma que la institucionalización de la lengua permite a los hablantes afirmar la propia individualidad y participar en la creación de un patrimonio común de conocimientos. La representación de los criterios comportamentales refleja el convencimiento de quienes son llamados a manifestarlos para lograr sugerencias intelectuales y resultados prácticos. La palabra posibilita el acuerdo porque permite el pensamiento y la disquisición. Sin el don de la palabra, los hombres serían incapaces de presagiar el futuro y de inventariar el pasado como una experiencia silente. «Cierto –escribe Epicuro en un fragmento– no podremos pensar (en los dioses) como los más felices e indestructibles, si pensamos que no tienen habla y que no discurren entre sí, símiles, precisamente, a los hombres mudos»⁸. Según Epicuro, la poética griega –y en particular la epopeya homérica– vive las insidias de la afonía de los dioses, que imitan, ocasionalmente, el lenguaje de los mortales. Su misma existencia se ennoblece y eclipsa en la invención y en la disquisición humanas. Son los

⁸ *Ibidem*, p. 112.

poetas quienes interpretan las intenciones de los dioses y las traducen al lenguaje que utilizan para interactuar con el mundo. La propensión a interceptar las actitudes de los dioses y a apropiarse de sus pensamientos les permite a los poetas interpretar también los malestares. La agonía de los dioses coincide con la dramática conciencia de la soledad humana, que encuentra en su intimidad el principio tutor de su persistencia. «Lo esencial para la felicidad es nuestra condición íntima de la que nosotros somos padrones. Cosa grave es la milicia sujeta al comando de otro: la vida del orador está llena de inquietud y trepidación por saber si logrará persuadir a la turba»⁹. El lenguaje sirve para comprender y para convencer: actúa en el doble recorrido de la morfologización de la realidad y de su modificación. Mediante el lenguaje es posible notar algunos aspectos de la naturaleza y editar otros ficticia o efectivamente, presumiblemente verificados en el remoto pasado o verificables en un improbable futuro. «No fue la naturaleza, única para todos los seres, la que hizo a los hombres nobles o innobles, sino sus acciones y sus disposiciones espirituales»¹⁰. El poder disquisitivo preludia el cambio, tanto del modo de entender la realidad, como del modo de prevenir los resultados para la manifiesta interacción del ingenio humano. La analogía, la visión, la seme-

⁹ *Ibidem*, p. 112

¹⁰ *L. c.*

janza y la cohesión representan las figuraciones del raciocinio: mediante los diversos estadios del conocimiento el lenguaje asume connotaciones homologantes y aseverativas. Maestro de vida umbrátil y contemplativa –usando una expresión de Plinio el Viejo, autor de las *Historias naturales*– Epicuro siente atracción, ya desde su juventud, por el origen y la consistencia del caos, por aquel fenómeno físicamente imaginable, del que se deduce el universo conocido y el secreto, que la fantasía de los poetas anticipa y sugiere a la especulación y a la investigación de los científicos.

La conquista macedonia de la realidad mediterránea –el estoicismo y el declino del paganismo en el cual el helenismo del siglo V d. C. constituye una corriente de pensamiento, destinada a influir en las coordinadas conceptuales de la cultura de Occidente– marca la difusión y la modificación de algunas elaboraciones ideales en las diversas regiones del área. La corriente de pensamiento que, en mayor medida, resiente del proceso de internacionalización es el estoicismo. La antigua escuela, fundada por Zenón en la *Stoa Pecile* a finales del siglo IV a. C. cuenta con la participación de Aristón y Cleantes, pero, sobre todo, con las aportaciones especulativas de Crisipo (280-206 a.C.), de cuyo pensamiento se han salvado algunos fragmentos. Con Crisipo se concluye la fase

de la Estoa antigua para delinearse sucesivamente como Estoa media y nueva. El sistema del pensamiento estoico incluye la lógica y la física como disciplinas propedéuticas de la ética.

Aunque las sensaciones sean el fundamento del conocimiento, la base conceptual del estoicismo incluye la racionalidad del aprendizaje y de la argumentación. La aprobación individual en las adquisiciones sensibles es el rasgo orgánico de la razón. En la representación de la naturaleza es congénito al sentido unitario del conocimiento por el género humano. Si todos los individuos se encuentran inmersos en la naturaleza, la terminal cognoscitiva de tal inmersión no puede ser ajena a la comunidad (al *genus*) a la que pertenece. Al empirismo de la lógica corresponde el materialismo de la física. «Para Aristóteles, la concepción del mundo natural —escribe Guido De Ruggiero—, se desdoblaba en una física y en una metafísica, porque el movimiento de los cuerpos implicaba un primer motor divino; aquí, en cambio, el principio del movimiento de los cuerpos está ínsito en la naturaleza misma y es considerado como fuerza activa que anima y agita la materia... La misma no es, sin embargo, un principio inmaterial, sino que está constituida por una materia más sutil, el fuego o el éter (es decir, el fuego heraclíteo llevado, por así decir, a la pureza del éter aristotélico). Y la

representación de las fases del universo la escoge de Heráclito: todo viene del fuego y a él retorna; el mundo se destruye por combustión, pero, dado que el principio generador es eterno, la destrucción preludia una nueva formación cósmica»¹¹. La materia, no generada, se somete a las leyes de la causalidad que, en la denominación antigua, se identifica con el destino. La providencialidad de la materia está implícita –por lo menos según la experiencia humana– en los seres animados y en los entes inanimados que determina. La fuerza-energía es el alma del mundo, una divinidad que actúa en la naturaleza. «La naturaleza entera se diviniza; y el politeísmo de la religiosidad popular encuentra por primera vez su justificación racional en la distribución de las funciones del alma del mundo. Los diferentes dioses no son nada más que las personificaciones de las diferentes potencias cósmicas; en realidad es siempre un solo dios que, como causa de la vida, se llama Zeus, como presente en el éter se llama Atenea, en el fuego Hefesto, en el aire Hera, en la tierra Deméter o en Cibele»¹². El panteísmo estoico traduce las creencias populares en una

¹¹ Guido Del Ruggiero, *Sommario di storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1931, p. 74.

¹² *Ibidem*, p. 75.

cosmología figurada, corroborada por la unidad de medida que la justifica: la energía.

La etimología del mundo es el alma. Ella le reconoce a la concreción la función representativa, organicista, de la realidad. Su presencia garantiza la sabiduría y la virtud. La responsabilidad individual es, por lo tanto, consiguiente al conocimiento consciente. El estoicismo sostiene que la moral humana refleja las leyes intrínsecas de la naturaleza. A pesar de la posibilidad de desatender las leyes morales y de continuar a fruir de los aportes de la naturaleza, la *ratio*, que contiene en sí las propensiones y las decisiones de los seres humanos, tiene un carácter correctivo respecto de la evidencia, de la visión superficial de la realidad. «Así, la mayor parte de los intereses prácticos es ajena a la vida del estoico; él rechaza todo aquello que no favorece la dignidad y la perfección del alma, satisfecho de un aislamiento que lo hace inmune al mal»¹³. El placer y la pasión son los torbellinos del alma, a los que compete la tarea de dirigir las fuerzas de la naturaleza para que coincidan con aquellas formas en que es posible apreciarla. El alma desarrolla una función edificante para el género humano, empeñado en utilizar y evaluar las pulsiones naturales como corrientes energéticas destinadas a involucrar y a animar la existencia de los seres y de

¹³ *Ibidem*, p. 76.

los entes en su diversificación física, comportamental.

La teleología comunitaria, como parte integrante de un contexto natural más amplio (incluye los animales y las plantas) se identifica éticamente con la libertad de los individuos, de acuerdo entre sí y entre ellos y los otros factores de la existencia. La imperturbabilidad del sabio asegura a la reflexión la correspondencia con el conocimiento (general, universal, compartido). «La meta del sabio es la autarquía, considerada como dominio de sí mismo... la apatía y la ataraxia, en el sentido de impassibilidad e imperturbabilidad, es decir como negación de todo aquello que existe y es pasivo en la vida de los afectos. El sabio es feliz también en la miseria, porque esta no lo toca; es rico en la pobreza, es libre con cadenas»¹⁴. El conocimiento preciso de sí mismo frente a los acontecimientos externos se justifica, no tanto por una declaración de principio, sino, más bien, por la lógica consecuencial de la que se deducen sus principios tutelares. El conocimiento de la naturaleza, que inspira la sabiduría, implica la sintonía –sensible y conceptual– con las tensiones internas de la misma que superan las ilusorias conformaciones de la experiencia (a la que, de hecho, es oportuno, a veces,

¹⁴ *Ibidem*, p. 77.

oponer resoluciones mentales, definidas como juicios éticos).

Aunque parezca una filosofía que renuncia al compromiso social, debido a la crisis política de Grecia, la misma amedraña el aislamiento, el solipsismo y la egolatría. Su actitud introspectiva se refiere a la naturaleza, a las conformaciones que la misma asume en los distintos ámbitos de la existencia y a las propensiones cognoscitivas de la misma de parte de las generaciones desilusionadas por las vicisitudes políticas e institucionales de un período particularmente invadido por el mito de la fuerza en su irredimible exigencia de seleccionar los componentes más idóneos al abuso y a la supervivencia. «Más tarde, cuando el estoicismo llegue a Roma, en el último período de la república, se atenuará notablemente, de conformidad con las mudadas condiciones ambientales; y no volverá a su rigor inicial sino bajo el imperio, es decir en una era de renovada servidumbre civil...»¹⁵. Pero es durante este turbulento período político, en el cual el imperio de la fuerza se conjuga con el de la ley, que se ocultan especularmente (aparte de sus dimensiones) la esfera espiritual y la esfera mundana del hombre. Él mismo reconoce en su exigüidad la inquietud de la razón, dirigida a justificar los actos individuales y las

¹⁵ *Ibidem*, p. 78.

empresas colectivas como expresión de los acuerdos comunitarios y de expectativas ecuménicas. El localismo y el universalismo se conjugan en el individualismo y en el colectivismo: a cada pensamiento de Marco Aurelio y de Boecio corresponde una suerte de conmiseración, poéticamente connotada como consolación, porque aparece debilitada de aquella energía cinética, originariamente presupuesta como parte orgánica de la sensibilidad y racionalidad humanas.

En la *Ética a Nicómaco*¹⁶, Aristóteles afirma que el significado –y por lo tanto la finalidad de la vida– es la felicidad, considerada como vida buena, prosperidad. La filosofía helénica –y en particular el estoicismo– se propone connotar mejor el término felicidad. La elección entre el bien y el mal –según Aristóteles– es el resultado de la propensión racional. Por lo tanto, los niños no están en condiciones de evaluar el fundamento y la validez de un dualismo tan fuertemente vinculado a la experiencia. Según Zenón, la felicidad se identifica con la existencia según la virtud. Y, por virtud, no se entiende nada más que la ausencia de conflictos y la remoción de todas aquellas

¹⁶ Aristóteles, *E. N.*, 1095° 18 ss. Peter Funke, *Atene nell'epoca classica*, Bologna, il Mulino, 2001; Gabriella Poma, *Le istituzioni politiche della Grecia in età classica*, Bologna, il Mulino, 2003.

idiosincrasias que dañan la dignidad individual y el acuerdo electivo con los semejantes.

Esta definición, tan aproximada y perentoria, encuentra su justificación conceptual en un sistema de pensamiento que no elude la más drástica de las contradicciones: seguir las leyes de la naturaleza y contextualmente dominar sus efectos devastadores. Si bien la armonía cósmica compendia las discrasias particulares, la experiencia terrena se deduce de una serie de interacciones que no son siempre edificantes. El metabolismo cósmico aparece como salvífico y providencial, pero sus componentes humanas, animales y vegetales contienden la aplicación de un principio de rígida consecuencialidad: el nacimiento, el crecimiento, la declinación y la muerte de los entes son el resultado de un proceso de interacción, limitación y transformación sobre el que alberga la gracia o la condena divina.

La virtud, considerada por Aristóteles, por Zenón y por Crisipo como disposición fija, se justifica como una tendencia a la comprensión de la realidad, como un medio para conseguir un grado cada vez más congruente de libre determinación. En otros términos, la idea, presente en el cristianismo, que la «caída» es consiguiente a la pretensión del género humano de conocer las leyes de la naturaleza, ya invade el pensamiento que precede al advenimiento de una de

las más dramáticas componentes ideales de la cultura de Occidente. El conocimiento se configura, por lo tanto, como un atentado por parte del observador de la naturaleza a la majestuosidad del creador del universo. La ciencia sería, ya desde sus orígenes, un antídoto a las creencias religiosas. La virtud de los seres mortales se identifica con el propósito de entrar en contacto con Dios o, por lo menos, arrebatarse sus diseños en las dimensiones del espacio y del tiempo. «La respuesta estoica clásica –escribe J. M. Rist–, la dio Crisipo, quien mantenía que son el material sobre el que se basa la acción virtuosa. Y, sin duda, en tal teoría se basó Diógenes de Babilonia para definir el fin de la vida en función de seleccionar lo que es natural y rechazar lo que no es natural»¹⁷. Antípatro de Tarso trata silogísticamente el problema: si la felicidad se identifica con la elección de la existencia real, la virtud no puede prescindir de los condicionamientos naturales. «Según Diógenes, el punto de vista de Panecio y Posidonio, desarrollado presumiblemente a partir del de Antípatro, es que la virtud no es suficiente para la felicidad, pues se requieren también tales bienes externos. Y hasta podría ser que estos tres sean solo los más obvios de un grupo mucho más amplio, necesarios para edificar la virtud del hombre

¹⁷ J. M. Rist, *La filosofía estoica*, Barcelona, Crítica (Grijalbo Mondadori), 1995, pp. 16-17.

sabio»¹⁸. Si la felicidad se identifica con la búsqueda de los bienes concretos, ¿en qué consiste la autosuficiencia? Quizás en la evaluación preventiva de los recursos (intelectuales y físicos) necesarios para conseguir con las acciones individuales las satisfacciones moral y concretamente definidas.

La herejía estoica prelude la del cristianismo con respecto a las convicciones difusas de la religión pánica. Su actitud vulnerable respecto de la tradición pagana, consolidada, se encuentra en el hecho de problematizar la propensión humana a aceptar «instintivamente» la vida y a adjuntarle una finalidad trascendental que legitime la moral corriente. La herejía oculta la crisis del conocimiento desde su advenimiento en la Galilea de la evangelización cristiana hasta el Renacimiento italiano, pasando por el *Deus sive natura* de Bernardino Telesio, Giordano Bruno y Tommaso Campanella. «Para los estoicos no se puede trazar ninguna distinción válida entre la autoconsistencia y la consistencia con la naturaleza, pues el microcosmos representa el macrocosmos y viceversa»¹⁹. La razón representa la correlación entre microcosmos y macrocosmos. En el cálculo mental se instaure una natural inclinación a evidenciar los componentes energéticos del universo, según los

¹⁸ *Ibidem*, p. 17-18.

¹⁹ *Ibidem*, p. 26.

criterios evaluadores y connotativos del conocimiento consciente individual. El conocimiento es una propensión natural; por lo tanto, es legítimo suponer que la naturaleza es parte integrante del entendimiento humano.

La virtud –según Crisipo– encuentra su antídoto en la melancolía (causada por el alcohol, las drogas, los afrodisíacos) que es un aspecto de la realidad en su condición menos edificante. El fallido estado de gracia del melancólico se identifica con la eclipse solar, con el extravío que viven los mortales cuando falta la luz, por causas previsibles pero desconocidas. El suicidio está determinado –desde Porfirio hasta Séneca– por la oclusión de la esperanza en los acontecimientos terrenales de algunas personas incapaces de enfrentar el sino. El suicidio devela la corrupción física y moral de quienes lo practican, consintiéndole a la *communis opinio* condenar o absolver gestos de relevancia particular, también bajo el perfil gnoseológico. El suicidio implica la admisión de una derrota que la razón no puede admitir hasta su epílogo. La interrupción de un proceso devastador para la dignidad humana es consiguiente a la defensa del principio interactivo que se puede presagiar como operante en cada fase física o moral del ordenamiento natural y social, respectivamente.

El estoicismo sostiene que, en los acontecimientos humanos, la razón divina del universo es inmanente. La emoción representa el medio a través del que la sensibilidad humana tergiversa la razón. La argumentación es el estadio final de un continuo atarearse del pensamiento dentro de las coordenadas mentales con las cuales el acuerdo colectivo se considera posible. El estado de confusión, descrito por Cleantes, condiciona la razón porque la hace, en mayor medida, reactiva respecto de su función normal; y por el mismo motivo, la enfermedad denuncia un estado de sufrimiento que la razón logra soportar relativamente. Fuera de algunos límites, propios del equilibrio psíquico de los individuos, la razón no posee la facultad de enfrentar su disgregación y, por lo tanto, el recurrir al suicidio se perfila como, dramáticamente, providencial. Las divergencias entre Zenón y Crisipo sobre el tema se refieren a las reacciones (patológicas y fisiológicas, respectivamente) de los organismos frente a la enfermedad, capaz de debilitarlos y aniquilarlos. Para ambos, el juicio precede al estado mental, y lleva a cabo indagaciones en y sobre la realidad, con la intención de hacerla comprensible, por lo menos, en aquellos aspectos evidentes representados por la sucesiva sistemática explicativa.

Si también Max Pohlenz afirma que el estoicismo es una doctrina que contrasta con el epicureísmo, no por ello pierde su autonomía y, por los influjos cognoscitivos asegurados en un arco de tiempo que va desde el s. IV hasta la caída del imperio romano, su eficacia introspectiva. En cada período de crisis de la conciencia operativa, la reflexión intimista, por llamarla de alguna manera, es inevitable. Hasta finales de la Segunda guerra mundial, las corrientes de pensamiento inspiradas por el humanismo integral (de la revista «Esprit», de Jacques Maritain) reivindicaban, más o menos explícitamente, una especie de partenogénesis estoica, aunque de tipo judaico-cristiano (y hasta católico). Las sensaciones de placer y de dolor son consecuentes a factores cuyas causas el estoico sostiene conocer; y este conocimiento atenúa el donaire y el agrado. El juicio sobre las causas que determinan los acontecimientos forma parte del placer y del dolor. La existencia no se exterioriza en forma lineal, sino según directivas convergentes y divergentes, impuestas por el azar y por la necesidad: Jacques Monod retoma dos categorías en clave científica en la segunda mitad del s. XX, en el período en que los aportes de la relatividad y de la teoría de los cuantos crean perplejidad en los investigadores de la naturaleza. El asombro de Immanuel Kant frente al cielo estrellado se transforma en el extravío del científico contemporáneo que verifica, en su intimi-

dad, los factores congéneres a la experiencia. El irracionalismo sería, por lo tanto, la filosofía de la energía libre, sin el socorro de la comprensión y, por lo tanto, de la evaluación ética.

Diógenes afirma que la razón promueve las sensaciones, en el sentido que las homologa en formas adaptas al conocimiento objetivo. Séneca, por otra parte, considera que todos los animales tienen un sentido natural de su realidad, pero que solo los hombres tienen la conciencia de ser racionales. La conciencia es por lo tanto el estadio intelectual, mediante el que las sollicitaciones de los sentidos (de la experiencia) se constituyen en un sistema lógicamente explicativo. Las disquisiciones de Crisipo sobre la reactividad involuntaria de los músculos pierde significado cuando se consideran las causas responsables de tal fenómeno natural. Y las causas se pueden configurar, racionalmente, en el aprendizaje científico y en la sistemática conceptual que deriva del mismo. «Para Crisipo, el rechazo de la teoría aristotélica del movimiento involuntario es la única alternativa a la partición de la personalidad en facultades o partes separadas realmente y no solo conceptualmente»²⁰. La incidencia de la decisión (estoica) en el ámbito de las sensaciones reduce el

²⁰ *Ibidem*, pág. 53.

alcance de la actitud involuntaria por parte del organismo humano.

En una perspectiva libremente interpretativa del pensamiento de Crisipo, se podría decir que los órganos involuntarios se someten a cierto tipo de impulsos aún no registrados por la razón y que, si la razón dispusiera de más recursos energéticos, la modificación de la fisiología humana se encontraría influenciada (como ha estado influenciada, además, por las actitudes terapéuticas o profesionales: pensémos, por ejemplo, en los músculos sartorios nombrados así porque se encuentran en relación con la actividad de sastrería). En última instancia, quizás, Crisipo sostiene que la razón (y por lo tanto la ética) es responsable de todas aquellas sollicitaciones sensibles y emotivas que se connotan con el placer y el dolor. Si el placer es una actitud natural, su satisfacción implica un juicio de mérito que refuerza la atracción y la perspicacia. Aun cuando el placer incentiva la búsqueda del bienestar, no perjudica la intervención de la razón que ejerce un rol, no tanto, subordinado, sino, más bien, una tarea explicativa y justificativa de cada acción individual en el contexto comunitario y social.

El contraceptivo al hedonismo –delineado por Pohlenz– por parte del estoicismo y con respecto al epicureísmo, es ficticio. Cada doctrina política tiene

su identidad aunque se encuentre en antítesis con otra. Su validez se encuentra en la innovación tributada al conocimiento con las metodologías consideradas adecuadas. En el período romano, Epícteto, distinguiéndose de Panecio y Posidonio, releva algunas afinidades entre el hombre bueno y el cínico. La filosofía de los cínicos (Antístenes, Diógenes, Crates) se delinea rapsódicamente a partir de Diógenes Laercio. Antístenes considera que el comportamiento compendia los pensamientos y los propósitos de los individuos, los cuales pueden también simular sus convicciones sin ser sometidos a juicio. Esta doctrina anticipa la filosofía política de Nicolás Maquiavelo que, en *El Príncipe*, estigmatiza el falso comportamiento de hombres de bien y confiere una patente de legitimidad a la simulación individual, siempre que esté dirigida al logro de un objetivo colectivo edificante. La justificación del desdoblamiento de la personalidad consiste en hacer éticamente agradable el contexto natural en el cual se pueda promover el artificio que satisfaga las expectativas más impelentes y solidarias de un número cada vez mayor de individuos gravitantes en las diversas áreas del planeta. La sospecha de que el placer físico, aceptado sin el filtro de la razón, sea una insidia de la naturaleza en la naturaleza del hombre está presente en toda la filosofía helénica, al extremo de connotarlo como un desafío al cual responder con patriótica resignación.

El precepto de los cínicos es vivir según la virtud. Y es, propiamente, la virtud la que implica el conocimiento y, por lo tanto, la evaluación de las aportaciones de la experiencia bajo el impulso de la curiosidad y de la necesidad. Si estas premisas están presentes en cada acción humana que aspira a conseguir el bienestar, no se puede aceptar la invitación de los cínicos a vivir según la virtud si, contextualmente, no se encuentran indicados los medios con los cuales conseguir, con el conocimiento, sus componentes edificantes o negativos. La intervención evaluadora de la razón implica, por lo tanto, una función éticamente redimible respecto de la experiencia. Y es por este motivo que Diógenes reclama para sí mismo y para sus propios semejantes la libertad de acción y de expresión: la libertad de un continente ideal en el que sea posible la ciudadanía para todos los que comparten las mismas perspectivas. La ciudad del cínico es el mundo. «Es cierto que, cuando Diógenes se llama a sí mismo un “cosmopolita”, quiere decir algo negativo; no pertenece a ninguna ciudad en particular. Crates más tarde afirmó compartir la ciudadanía con Diógenes, aunque él era de Tebas y Diógenes de Sinope, basándose en que ambos pertenecían al reino de los sabios»²¹. Al rechazo del convencionalismo ciudada-

²¹ *Ibidem*, p. 69.

no corresponde una serie de actividades moralmente discutibles y, sin embargo, en sintonía con las pulsiones naturales. Diógenes no logra considerar la sublimación de las pulsiones naturales como una forma de creatividad individual, socialmente útil. El psicoanálisis, y anteriormente las doctrinas pactistas (Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau), consideran la alienación de una parte de la libertad natural para obtener la libertad política, protegida por las leyes y por la fuerza pública, el resultado del cálculo mental, elaborado por el hombre moderno, por el *homo faber*, autor de la revolución industrial y del advenimiento de la época tecnológica.

La sabiduría constituye el presupuesto de toda innovación cognoscitiva: una especie de preámbulo del pensamiento que se extiende hacia el patrimonio de nociones destinadas a conferirle al observador del universo una connotación salvadora. La sabiduría es un tipo de pesimismo social que, paradójicamente, salvaguarda todas las adquisiciones confortadas por la tradición y la experiencia. La misma precede —en forma apoteótica, la *Ciencia Nueva* de Vico— cada tentativa de subversión de las adquisiciones cognoscitivas creadas en el tiempo por el género humano. Y es la conciencia multigeneracional la que le confiere un grado de plausibilidad que se identifica

con la normativa, aunque sea, rapsódicamente, operante en los diversas etapas de la humanidad.

De la estrategia de Ulises a la rabadomántica influencia de los reformadores sociales, la sabiduría tiene como tarea ajustar las proposiciones revolucionarias, subversivas, extemporáneas. Si bien se la connote de atributos conformistas, la sabiduría prescinde de la evocación de épocas y experiencias míticas y edificantes. Su escabrosa, esencial, fungibilidad la preserva de la abrasión de las temporadas y de las modas. Su temporada es el vigor con el cual rige la confrontación con el malestar de la existencia. La filantropía de Diógenes y Crates representa el tejido epitelial del sistema nervioso de las generaciones llamadas a entretejer una relación interactiva con el tiempo. La concordia oculta, por lo tanto, la sociedad ideal. Si la convención (comunitaria, social) refleja la naturaleza, el comportamiento consecuente tiende hacia la virtud, sinónimo de ausencia de conflictos y de prevaricaciones. Estas actitudes disociativas de la unidad (humana) se consideran manifestaciones de una naturalidad inferior (animal), no dignas de ser tuteladas por la *communis opinio*, por la costumbre. La virtud, como expresión natural, se considera una garantía para el género humano que se organiza según distintas modalidades (no necesariamente antitéticas) respecto