La filosofía helenística Uno de los temas centrales de la filosofía helenística podría expresarse en los siguientes términos. ¿Cómo ser bueno en un mundo malo? O mejor, ¿cómo conseguir la felicidad, el equilibrio en un mundo provocador de inestabilidad? Las filosofías de Platón y Aristóteles se habían planteado también problemas semejantes. La inmediata respuesta a esos interrogantes consistía en hacer bueno,

bueno al mundo. Este deseo sólo podía realizarse haciendo bueno a aquello que es naturalmente el mundo humano, la polis, o sea la organización de la colectividad. Un mundo bueno es pues equivalente a una polis justa, a una ciudad justa, y la teoría del bien se hace práctica en la justicia, en la justicia de la polis. Al lado de esta construcción intelectual que pretendía establecer en solidaridad los motivos de la convivencia y las razones por las que lo social o político se vinculaba con lo personal, la filosofía de la época clásica dedicó sus esfuerzos a un problema en principio exclusivamente intelectual, el problema del conocimiento. En él se trataba también de una forma de solidaridad que vinculaba no solo a la justicia, sino también a la justicia, sino a la justicia de la polis. No a los hombres entre sí, sino a los hombres con la naturaleza. ¿Qué relación puede establecerse entre lo que es

¿Cómo sabemos de las cosas y del mundo y lo que son las cosas y el mundo? ¿Cómo construir una episteme fija, una ciencia, por así decirlo, fija, en el universo de la doxa mutable, de las opiniones mutables? Las respuestas fueron diversas, pero el lazo común que las identificaba, al menos en el platonismo y el aristotelismo, era la posibilidad de un conocimiento que efectivamente hermanase lo exterior con lo interior. La exterioridad con la interioridad. En la filosofía helenística, estos problemas se plantearon sobre otros presupuestos y sus soluciones fueron por ello distintas. El problema ético, los lazos de solidaridad y, en consecuencia, las relaciones políticas entre los hombres, las relaciones entre los hombres, se establecieron en un universo alterado, en un universo cambiado. Para destacar las diferencias de la filosofía helenística frente al pensamiento de Platón,

o Aristóteles, se ha insistido en ese marco histórico en el que la polis, como habitación colectiva y como sistema de referencias sociales, ha perdido interés y vigencia. La polis no sólo ha entrado en un imparable proceso de desmantelamiento real en esta época, en la época helenística, sino que se ha visto enfrentada a formas de vida que implicaban también su desintegración ideal. Las conquistas de Alejandro significaron, como es sabido, el motor que impulsó estos cambios. El proceso de economización del mundo por los cada vez más estrechos vínculos comerciales, el empobrecimiento del pueblo que origina un proletariado fluctuante, los ejércitos de soldados mercenarios, los problemas de la redistribución del suelo, la nueva organización del poder, etc., marcan, entre otros, la desintegración de la polis. Entre otras, los caracteres del espacio histórico de la nueva época. Es también tradicional...

el situar los comienzos del epicureísmo, del estoicismo y el escepticismo en función de un sistema de relaciones que conectaba esta situación histórica real con los productos ideales que forman estas filosofías. La historiografía filosófica tradicional, que no se ha preocupado excesivamente en vincular el pensamiento a sus condiciones de posibilidad histórica, ha hecho, sin embargo, una importante excepción al buscar las conexiones entre la filosofía helenística y las circunstancias en las que esta filosofía se desarrolla. Esta situación pone también de manifiesto la importancia que adquiere el nuevo público que se interesa por la filosofía. Aunque no es desdeñable el trabajo que tanto Epicuro como los estoicos dedicaron

a la filosofía como epistemología o como teoría de la naturaleza, fueron principalmente... sus doctrinas morales, sus doctrinas éticas, las que adquirieron una...

popularidad que no habrían podido imaginar Platón y Aristóteles para sus propias doctrinas morales. Aquí sí que debieron de influir las necesidades del renovado paisaje histórico y los cambios realizados. Efectivamente, una sociedad erradicada de sus habituales lugares e impulsada fuera de los muros reales o ideales de la polis tenía necesariamente que inventar formas mentales, supuestos ideológicos, aliento moral. Este es el horizonte de explicación en el que el lenguaje de los historiadores encapsula la temporalidad vivida por unos hombres bajo la fórmula de helenismo. En esta fórmula, en este título general de helenismo, filosofías helenísticas, se destaca la nueva situación de los ámbitos colectivos. Los intelectuales, por así llamarlos, de este tiempo no proyectan ya una convicción de la vida de los historiadores, sino que se han convertido en una forma de convivencia después de largas disensiones sobre la

teoría de la justicia de largas discusiones más o menos académicas. El ámbito de la ley supone un ideal acomodado a principios racionales, a criterios objetivos de valoración sustentados en una aspiración a la verdad, cuyo ser consiste precisamente en poder ser compartida y aceptada. Pero los principios de la aceptación van a tener en los filósofos helenísticos otros apoyos. Precisamente por la radical soledad en que las empresas colectivas sumieron a los intelectuales, el centro de la nueva filosofía va a ser el análisis de la soledad, la reflexión sobre los criterios que a una conciencia desdichada le pueden servir para encontrar otra vez justificación y compañía. Separado de la naturaleza y de la ciudad, el hombre ya no es medida de todas las cosas como el famoso fragmento de Protágoras, sino que es un objeto de la justicia. El hombre es un objeto de la justicia, sino de sí mismo. Para ser medida de las cosas se precisaba una actitud optimista.

y creadora en la que la interpretación del mundo era en el fondo el resultado de su aceptación. El tema de la soledad de la conciencia ya había estado presente en la cultura griega de la época clásica. El pueblo del diálogo, del agora y de la democracia expresa, por ejemplo, en la tragedia el reconocimiento más duro para sus héroes, el momento de la soledad, de la ruptura de la comunicación. El espectador de la tragedia descubre también una forma de reconocimiento, de anagnórisis, que le reincorpora desde la compasión por la desdicha contemplada a la solidaria comunidad de los contempladores. Pero la soledad de la filosofía helenística no es el resultado de un héroe desmitificado o de un espectador que contempla asombrado y libre la tragedia. Situado en la encrucijada de un tiempo inestable, el espectador de la tragedia descubre también una forma de reconocimiento de la anagnórisis, el intelectual pretende, el intelectual de la época helenística pretende,

pretende responder a los interrogantes que entonces, como hoy, se planteaban. Tal vez la inseguridad de la vida provocó una mayor radicalidad en las preguntas fundamentales. ¿Cómo vivir? ¿Qué buscar? ¿Qué conseguir? Fue un planteamiento precursor de aquel otro que aparecía al final de la crítica de la razón pura. ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? La amistad, el placer, la tranquilidad, el distanciamiento, el compromiso con la subjetividad y con la naturaleza corporal fueron las respuestas inmediatas. ¿Pero cómo se construyeron? Tres abandonos constituyen las bases para justificar esas respuestas. Primero, el abandono del ideal de la polis. Segundo, el abandono

del consuelo mítico. Y tercero, el abandono de la filosofía. La filosofía entendida como conocimiento seguro y como paideia, como educación, como cultura tradicional.

El abandono de la polis tiene lugar en el epicureísmo intensificando la identificación con la subjetividad y con la individualidad. Sus empresas colectivas no pueden tener ya la forma que los teóricos de la polis, Platón y Aristóteles, los teóricos clásicos de la polis, habían previsto. No pueden constituir ya una comunidad de gentes, coinonía, ni una independencia colectiva, autarqueía, autarquía, ni una situación abstracta de dependencia y de comunicación, isonomía, ni un sistema armónico de relaciones, politeía. Pero mientras los epicúreos acentúan la vertiente de la subjetividad y la naturaleza personal, el estoicismo destacará esa identificación. La identificación con el universo y sus leyes y en un dominio más humano con la idea del universo como polis, como gran cosmópolis.

Pero el cosmopolitismo era ya una metáfora. Como anhelo de identificación con un mundo progresivamente conquistado, la idea era extraordinariamente innovadora. Pero como sublimación de un ideal que establecía la conformidad con un destino supremo e inmutable, con un logos independiente a nuestros deseos, podía servir para una escisión radical entre los sueños y la realidad, y para un insolidario apartamiento de la historia. Sin embargo, la idea de cosmópolis, de una cosmópolis, regida por el logos, era una aspiración enraizada en dos principios esenciales del estoicismo. La identificación lógica, logos con la naturaleza, y una cierta identificación y apropiación de uno mismo, tal como se expresa en la teoría de la oikeosis, o sea, de la identificación con unas fuerzas superiores, con una realidad superior, o con una realidad ajena a la conciencia.

individual. Cuando Apicuro afirma que tenemos que liberarnos de la cárcel de los intereses cotidianos y de la política, según nos dice en el fragmento 58 del etnomologio vaticano, está acentuando el otro extremo del cosmopolitismo estoico. La política aparece como la organización de la vulgaridad, como la sordida conjugación de intereses que impiden el encuentro con aquello que esencialmente somos y por consiguiente producen el falseamiento de la intimidad. La morada verdadera es la naturaleza de la que somos parte. No es posible el reencuentro con ninguna forma política que antes no se haya puesto en claro sobre el complejo organismo de donde arranca y haya descubierto en consecuencia las estructuras mismas de la corporeidad. Esa naturaleza corporal se mueve en el hombre desde un principio inusual y desde un principio inusual. Es un impulsor que tiene que ver con lo que llamaríamos mente.

Pero ¿cómo se forma esta? ¿Cómo se forma nuestra mentalidad? ¿De qué está hecha esa ciudad interior que organiza nuestros actos, que interpreta nuestras percepciones y que modifica nuestra vida? Somos ciudadanos del mundo, pero arrastramos dentro de nosotros un orden mucho más imperioso de ciudadanía. Vivimos en el cosmos, pero somos esencialmente microcosmos. Alentamos dentro de nosotros un sistema de valores, de predisposiciones, de contenidos. La imagen estoica del microcosmos e incluso la idea que llega hasta el renacimiento de una fuerza que armoniza el universo con el hombre es una sublimación de un proceso mucho más humano. La simpatía. La inteligencia. Que une la inteligencia con el cosmos y que está interferida por el verdadero microcosmos, por ese mundo interior que somos.

Por ese mundo interior que puede desfigurar y alterar esa idílica relación entre nuestra luz, nuestra posible luz interior y la de los astros. Lo que realmente encierra nuestra intimidad es el complejo entramado de pulsiones, imágenes, ideas que no reflejan objetiva y pacíficamente un supuesto macrocosmos supremo e inalterable, sino que perfilan ese demonio interior que llamamos personalidad. En el mundo de la subjetividad, en nuestro mundo interior, flotan imágenes turbadoras. Aquellos restos de equilibrio. Alteran sustancialmente nuestra imagen del mundo y desgarran nuestra razón en retazos incoherentes que proyectan sobre las cosas la perspectiva de un enfoque que las desfigura. El hombre está hecho de este material confuso, llegado a él.

él precisamente a través de la paideia, de la cultura, del dominio que sobre él ejercen las ideologías, de haber nacido en un mundo de significaciones administradas y sancionadas la mayoría de las veces por el poder. Esta es la realidad original desde la que levantar cualquier filosofía, cualquier mensaje de progreso y liberación. El descubrimiento de este hecho característico de la inteligencia humana presta a la semántica de Picuro, a los contenidos de la filosofía de Picuro, su extraordinario realismo y su extraordinaria novedad. De ahí viene también su rechazo de la filosofía tradicional y de toda forma de paideia, de toda forma de cultura tradicional. No es posible el pensamiento verdadero si antes no hemos liberado nuestra intimidad de esos fantasmas que la conturban y cuyo funcionamiento desorienta. Liberar a los hombres de esos incómodos hábitos, de esos incómodos hábitos, de esos incómodos hábitos, de esos incómodos hábitos, de esos incómodos hábitos.

de la ciudad interior podía constituir una exhortación continuada que engarza a los significantes de Epicuro con las necesidades del hombre. Fruto de esta liberación sería ese estado neutro de la imperturbabilidad de la ataraxía. Pero no basta con esta actitud imperturbable. Lo que se denomina alma humana es una construcción, una obra que se alza desde nuestro ineludible fondo natural. Con independencia de todas las doctrinas heredadas, de todos los acosos culturales que por medio del lenguaje nos llegan, hay que plantearse la justificación y el sentido de la vida. Antes pues de contestar a esas preguntas sobre cómo vivir, qué buscar, qué conseguir, la conciencia liberada tiene que apoyarse en un principio que le permita planteárselas, plantearse esas preguntas. Las filosofías helenísticas destacaron la importancia de la naturaleza que...

radicalmente somos. No es posible la teoría que olvide este elemental e imprescindible principio de conocimiento. Pero mientras los estoicos, por ejemplo, ven el acuerdo con la naturaleza como macrocosmos, regido por una lógica providente que le hace asumir la realidad distanciándose de ella, el filósofo epicúreo insiste en la mínima naturaleza de su corporeidad, contrastada por aquello que le da vida y que convierte a su cuerpo en cuerpo humano, la sensación. Este simple criterio de verdad, la sensación, es el modelo de todo progreso en el conocimiento. Frente a la naturaleza cosmos de los estoicos, la naturaleza bios, vida, de los epicúreos. Pero entonces hay que hacer frente al desorden interior, hay que hacer frente a la enfermedad, hay que hacer frente al dolor. Ya no es el enemigo, es el enemigo de la naturaleza. Es el enemigo de la naturaleza. Es el enemigo de la naturaleza. Es el enemigo de la naturaleza. Es el enemigo de la naturaleza. Es el enemigo de la naturaleza.

el desconcierto y el desorden de la vida común, la ausencia de ideales solidarios, la desesperanza. El enemigo puede ser el propio cuerpo, la desarmonía de los deseos, el implacable imperio de la enfermedad y de la muerte. Son importantes los ecos que este cambio de perspectiva despiertan en la filosofía de nuestro tiempo, como lo son también las perspectivas de la teoría del logos de los estoicos, de su idea de la corporidad, de su armonía natural con las cosas. La taraxía, la apateía, la imperturbabilidad, se convierten así en autarquía, en la que dominan no los intereses del ciudadano, o sea, de un hombre engarzado en un sistema de contradicciones que le destruyen, sino los intereses de la naturaleza, del sabio convertido en ato, como en individuo libre y sin temores. Pero si esa autarquía...

Tiene que encontrarse otro principio que sobre la sensación nos marque la pauta de veracidad y el ritmo de nuestra independencia. ¿Qué buscar, pues? La respuesta epicúrea será la hedoné, el placer, el gozo, la afirmación de la sensibilidad en los niveles de la armonía del cuerpo. Este es el criterio, el verdadero criterio de verdad por el que la corporeidad se rige. En un mundo ensordecido por los constructores del dolor, el mensaje de esta filosofía irrumpe también con extraordinaria fuerza. Hemos olvidado y falseado ese modesto, inmediato y propio criterio de la hedoné, del placer, por las represiones de una sociedad cuyo confusionismo de intereses ha tejido sobre la naturaleza una capa de incomprensión, de contradicciones y de obscuridad. La defensa del gozo es un criterio que se ha convertido en un criterio de la humanidad.

era la defensa de la vida y también la defensa de la disciplina moral que podía controlar los niveles de ese contraste con el cuerpo en función de ese otro gran descubrimiento de la teoría de las necesidades. Sólo es necesario y humano lo que no consume y aniquila a quien consume. En esta teoría ética del epicureísmo desciende realmente la filosofía a la tierra. Sócrates, como sabemos, la había hecho descender, según se nos ha enseñado, pero había situado el nivel de descenso en el orden especulativo, en el orden de las ideas, en el orden del lenguaje. El nivel de Epicuro es más profundo y al par más inmediato. Pocas veces se ha hecho en la cultura antigua y, por supuesto, en la cultura posterior, un reconocimiento tan simple y decidido de que vivir es descubrir y organizar el más acá. Pero el más acá, como cuerpo, como naturaleza de la que brotan nuestras ideas, es un nivel de la que se ha

los deseos y esperanzas, nuestra ambigua historia de razón y sin razón, de suerte y de desgracia o de alegría y de dolor. Las ideas pueden regir la vida y alimentar el desarrollo humano, pero las ideas no pueden ir contra la cercana e incontaminada verdad de la naturaleza como cuerpo y del hombre como estructura teórica y práctica. En nuestros días, los filósofos de la nueva sensibilidad han modulado en otros tonos los zones epicúreos. Un universo de relaciones humanas que ya no esté mediatizado por el mercado, que ya no se base en la explicación competitiva o en el terror, exige una sensibilidad liberada de las satisfacciones represivas de las sociedades en libertad. Esto nos dice Marcuse, había dicho Marcuse en su conocido ensayo sobre la liberación. Y es lógico, pues, que en este mundo de individuos volcánicos, de los que no se puede ver, de los que no se puede ver, de los que no se puede ver, que no se puede ver, que no se puede ver, que no se puede ver, que no se puede ver, hacia su propia intimidad.

con la sensibilidad afinada hacia el rumor de la condición carnal de la existencia humana, según nos recoge Usener en el fragmento 408 de Epicuro, hubiese que buscar un vínculo que integrase tantos átomos sociales cuya unión no estaba escrita en la ley de la naturaleza. Este vínculo, que en el estoicismo consiste precisamente en una armonía con la naturaleza que se transforma en conformidad consigo mismo, es en el epicureísmo la amistad. La teoría de la amistad. Si la polis no une ya en tareas comunes y la amistad no puede ser política, la relación entre los hombres brotará de una fuente tan inmediata como la sensación para el cuerpo. La amistad es la clave de una nueva organización de la sociedad representada en esa bella imagen de la filía que, según el fragmento de Epicuro, en el Gnomologio Vaticano 52, danza, la amistad danza en torno a la tierra y como un...

heraldo anuncia a todos nosotros que despertemos para la felicidad. No es extraño que el tema de la identidad consigo mismo por medio del ajedoné, del placer, de la felicidad y de la serenidad tuviesen en el helenismo una versión intelectual. Nada puede afirmarse dogmáticamente. La mente del hombre es ambigua y en ello consiste su riqueza. Su territorio no es el de la realidad sino el de la posibilidad. Ser humano es aceptar en cada conocimiento el inquietante estímulo de la duda. El escepticismo fue pues la variante epistemológica de la filosofía helenística. Una epistemología del descontento que colaboró a diluir aquellos conglomerados ideológicos en que se habían convertido el platonismo y el aristotelismo en manos de escolarcas sin talento. Pero esta crítica iba unida también al obsesivo problema de la felicidad. Ser feliz es una ciencia.

cierta forma de negación, de resistencia al compromiso y por consiguiente de libertad, lo cual no supone un idealismo de la neutralidad eterna, del infinito resbalar por los inevitables compromisos con los que nos cerca el despliegue mismo de la vida. La felicidad por la abstención era un paso metodológico importante que nos inclina más que al dogmatismo de los hechos y las ideas, a la continua libertad en la que la existencia se sustenta. Porque el mundo está lleno de inseguridades, de diferencias. Las dos caras de la realidad que una vez más, la apariencia y lo oculto, lo sensible y lo invisible, nos proyectan hacia las eternas preguntas de la filosofía que brotan de esa originaria estructura del hombre, ciudadano de dos mundos y mediador contradictorio entre el discurso de la razón y el discurso de la naturaleza. ¿Cómo pasar, pues, de las apariencias a los significados? ¿Qué tipo de relación puede estar

entre una serie de enunciados, una serie de objetos y sucesos descritos por ellos. La filosofía helenística resolvió parte de la aporía quedándose del lado de la inseguridad, del antidogmatismo y en consecuencia de la creatividad. Una vieja historia de la historia de la filosofía cuenta sin cesar el mismo cuento, la decadencia del pensamiento griego con la decadencia de la polis. Este burdo filosofema no dice más que un tópico fácil en una historia de ideas sin tiempos, de informaciones sin contexto. La filosofía helenística supuso un paso adelante en la reflexión crítica sobre el hombre y sobre la condición humana. Por eso es un paso más en el camino de Platón y Aristóteles. Frente al momento de plenitud de una mirada sobre el lenguaje y la naturaleza, el momento de plenitud también de una crítica al peso ideológico y terminológico con que se había cargado la doctrina. La filosofía de la historia de la filosofía es un paso hacia la filosofía. Entonces, como ahora, empezaba a...

a no verse el mundo oculto por los discursos que nos los describen o que intentan describirnoslo. Sólo la ideología del poder pretendió reprimir en aquellas sociedades en

busca de su polis teórica la filosofía del más acá, la reflexión sobre las condiciones del presente, sobre las condiciones de la corporeidad. La atención al cuerpo, al placer, a la sensibilidad era una llamada al encuentro con uno mismo y un ataque a cualquier ideología que pretendiese encubrir el hambre y la miseria con el engaño de la esperanza insaturable. Porque no hay otra esperanza que la de la felicidad, la que ciñe los proyectos de la mente y los sueños del deseo en esa delicada ciudadela de la corporeidad. Pero el cuerpo no es sólo el objeto primero de nuestra existencia física, sino de nuestra existencia mental. En una sociedad como la nuestra, que ataca con la agresión a la naturaleza los principios más elementales de la corporeidad y con la polución...

ideológica, con la información de la violencia y la hipocresía de los intereses, la estructura de la intimidad, ¿no es extraño que sintamos próximos el pensamiento del helenismo? La mente está llena de falsedades y miserias, la libertad interior coaccionada por los dueños de las palabras. El lenguaje no es libre, la comunicación humana no es ese medio en el que se refleja el mundo, sino en el que se esperpentizan los mensajes y en los que se aniquila la libertad interior de saber pensar. ¿No suena pues vivo el consejo epicúreo de la terapia de nuestro yo, de la limpieza de nuestras deformaciones? Solo los amigos se entienden. En el mundo de la enemistad de estos mensajes que los señores de las palabras nos administran, ¿no es la amistad la entrega hacia una lucha que evite esta continua y sancionadora teoría de la enemistad que nos acosa? Y en un mundo en el que la filosofía se congela en terminologías para pitagóricos,

iniciados que sólo miran las formas de la realidad? ¿No era el ataque al dogmatismo, al mito de que sólo unos pocos tienen la verdad, la mejor esperanza para el pensamiento y para la vida?