0. Preliminares

El período helenístico empieza con la muerte de Alejandro Magno en 323 a.C. y se extiende hasta 31 a.C. Con Alejandro Magno desaparece la independencia política, es decir, desaparece la polis. El helenismo es ante todo la idea de ausencia de polis.

Empiezan los reinados helenísticos donde ocurre lo que en Grecia jamás ocurrió. Se crearon provincias de polis; pero ser una polis es ser una unidad independiente por lo que las provincias no son lo mismo.

Es una época que anula los límites, hay una abolición del horizonte; es, por lo tanto, una época que se define por el haber dejado algo atrás. Ese vacío es una consecuencia de lo que Grecia significa como acontecimiento y proyecto histórico. Por eso nos alejamos de la lectura de Droysen que ve esta época como una era de progreso.

En Grecia, cada polis tiene sus especificidades, sus leyes, sus medidas, sus costumbres, pero ahora empieza un proceso de homogeneización y unificación del espacio, como consecuencia de la abolición de la independencia política de las polei griegas.

Aparece el concepto de koiné (común) que remite a la homogeneización del mundo por parte de Alejandro Magno que heleniza y, por tanto, unifica, el espacio.

El proyecto de Alejandro Magno, el proyecto imperial, consiste en unificar el espacio fundamentalmente; cuando hablamos de helenizar, nos referimos a eso. Sin él, no hay proyecto de unificación, y por lo tanto, tampoco de universalización. Sin ella, el cristianismo no puede existir y por extensión y consecuencia, tampoco podría la modernidad. El pensamiento helenístico habita un horizonte de nuevo sentido, secundario, en relación con la pérdida de la polis.

No tenemos apenas textos del periodo helenístico, ya que se ha perdido mucho por ejemplo de Epicuro. Casi todo lo que podría servir se ha perdido de forma irrecuperable, por lo que los estudiosos de la helenística tienen que basarse en noticias y testimonios, que pueden ser de muchos tipos, pero las hizo gente que vivió siglos más tarde del periodo helenístico.

En la tradición indirecta, o doxografía, lo que hacen muchas veces es satirizar el pensamiento de otro. La tradición indirecta no tiene neutralidad, no es sobrio a la hora de hacer historia de la filosofía. Los autores estaban intentando defender su propia postura o credo intelectual y para ello presentaba la filosofía del periodo helenístico, como el epicureísmo, de forma satírica, de forma polémica.

Estamos en una época polémica, por lo que siempre hay una intención polémica y no tanto neutra y sobria. No sabemos lo que decían los autores propiamente helenísticos. Es la época de las escuelas (sectas/heresías): hairesis (hairèò), que batallan entre ellas hasta que una triunfa. El triunfo será el cristianismo, por eso los apologetas, los cristianos antiguos, calificarán todas las demás como herejía para establecerse el cristianismo como la única oficial.

Hairesis (hairèò): coger, escoger, elegir....

Pertenecer a una escuela es ante todo elegir entre muchas escuelas. Es fruto de una elección personal.

Las prácticas vitales en el mundo griego ya estaban pautadas; si uno es espartano, es espartano y ya tiene un camino definido. En el mundo griego no se puede elegir libremente la forma de vida y de pensar. El individuo, cuando escoge una escuela, se está escogiendo a sí mismo, su forma de vida, está autodeterminándose. Habrá muchas escuelas que compitan por dar sentido. El caos es tal que ha de resolverse la cuestión del sentido y elegir una herejía.

Respecto al estoicismo antiguo, además de Zenon, tenemos a Cleantes y a Crisipo, y vamos a depender fundamentalmente de Diógenes Laercio (s. VII), Plutarco, Cicerón y otros. Hay una multiplicidad de autores que leer para reconstruir opiniones, a veces de forma especulativa, de la filosofía helenística.

El helenismo tiene un carácter secundario, se entiende como el desaparecer de Grecia. Veremos como Grecia produce su desaparecer y el estar en la desaparición es propio del helenismo. Los griegos están instalados en el límite como su representación, es su horizonte de pensamiento.

Es tratar de tematizar explícitamente el límite. Grecia está instalada en el límite, pero al hablar del límite se genera un segundo plano que es distinto, que es otro, no es el límite sino más bien lo carente de límite, lo ilimitado.

Todo lo inherente a la teoría tiene carácter de segundo plano, el primer plano es el límite, el horizonte de obviedad. El horizonte de obviedad de un pensador helenístico es la representación de la pérdida de los límites, ya parte y presupone lo ilimitado. El helenismo parte de lo que para los griegos era parte de la especulación teórica. Va a tomar como primario lo que para los griegos era secundario. Partirá de lo ilimitado e irá hacia una hairesis. Por eso el helenismo es un periodo "secundario" ya que están en un espacio ilimitado, apolítico, este es su nuevo horizonte.

Texto Diógenes Laercio (Libro VI, 99)

Se menciona el concepto de "patria" que remite a la "tierra de mis padres", que no escojo, me viene dada por nacimiento. Esa vinculación ya dada, de manera natural, se rechaza aquí. Estamos escuchando a un "yo" con una pretensión nueva; hace de la ausencia de la patria el hábitat nuevo. La ausencia de vinculación no es lamentada, sino que se identifica como apátrida, no necesita patria para existir y tener identidad. Este yo, voz característica del helenístico, está reivindicando el mundo como patria, cualquier lugar es bueno.

Es una actitud antipolítica en este contexto. La nueva actitud que se hace cargo del nuevo sentido es que no le debe lealtad ni respeto a ninguna patria en particular, no necesita de ninguna para comprenderse. Esa noción de ápolis, de quien ha perdido su polis, no tener un contexto de pertenencia, en Grecia era sentida como miseria, desgracia, nadie quería ser ápolis.

En este periodo helenístico esto deja de tener sentido, pues no podemos exiliar a alguien que dice que todo el mundo es su hogar. Ha hecho de la noción de ápolis algo positivo.

En la segunda página nos hablan de Diógenes de Sínope. Aquí tenemos pura negatividad, no tiene familia (aoikos), no tiene patria (apolis), es vagabundo (no pertenece a nada, no tiene arraigo). En esta condición de desarraigo aún puede llorar en principio, la precariedad se expresa en lo efímero (día a día) Vemos la negatividad de la condición, la pérdida de las raíces en Grecia se entiende como precariedad. Aquí, su condición de apátrida no le lleva necesariamente a ser ciudadano del mundo; ese salto es lo propiamente helenístico, no pertenecer a nada es pertenecer a todo.

La noción de ápolis es lo mismo que la condición de cosmopolita: hacer del cosmos nuestra polis, que es lo mismo que decir no polis, pues es una contradicción en los términos, cosa que veremos mejor en la política de Aristóteles.

De esa idea de cosmopolita nos habla el siguiente testimonio del texto, donde aparece Zenón. Veremos que dice Plutarco de la obra perdida de Zenón.

Nos habla del estoicismo como hairesis y presenta como fundador de esta a Zenón. Dice que Zenón decía que no debemos habitar la diferencia, porque habitar en el contexto

polis es habitar en la diferencia. El proyecto imperial era el proyecto de unificación de los territorios bajo las mismas leyes. Según Plutarco, Zenon habría propuesto una ciudadanía global, una única ciudadanía para todos en tanto que humanos. Al principio, estamos en la diferencia, hay gente diferente, es lo que experimentan. Zenón formula por primera vez la igualdad del género humano, la idea de humanidad es una idea helenística, cosa que era impensable, algo que los griegos no querían evocar.

La idea es que se puede prescindir de las diferencias y llegar a un segundo plano donde las diferencias son secundarias. Estamos instalados en la hostilidad, un mundo en guerra es un mundo de la diferencia. Lo que dice Zenón es que no tiene sentido defender la diferencia, sino que aboga por una polis donde podamos vivir todos. Los estoicos lo llamarían megalópolis.

A continuación, Zenon reivindica una unificación y subsiguiente unificación de la multitud (plethos).

La megalópolis es la no polis, es una contradicción en sí misma.

Aparecen dos sentidos de polis: uno que refiere al lugar en el que vivo de forma accidental y otro como algo total y universal.

Esto se veía en el concepto de koiné helenística: la idea de una lengua supralocal universal. La koiné es una lengua creada ad hoc para poder colonizar culturalmente el mundo. Es una lengua secundaria frente al giego precio al helenismo que era mucho más local (había un griego de Atenas, otro de España...)

Con la llegada de la koiné helenística el griego deja de estar atado a cualquier lugar, es un fenómeno helenístico pues deja atrás el estar instalado en un lugar propio del mundo.

El cristianismo consigue sustituir la paideia antigua (educación, formación) por una paideia cristiana tendencialmente universal. Esta batalla por la hegemonía mundial, por el poder para formar a las personas la gana el cristianismo, a costa de helenizarse. Vamos a ver cómo el cristianismo se heleniza.

Apragmosyne: la ausencia de participación o desencanto por la política.

Pericles se enorgullece de la polypragmosyne, que sería muchos prágmatas, pero ahora tenemos como consigna la apragmosyne, que es un lema que se puede rastrear incluso en Demócrito, que son de difícil estudio por no estar clara la fecha, pero en espíritu es helenístico. Cuanto menos te impliqués en la participación política mejor. Esto se puede ver muy claramente en Epicuro, la idea de no mezclarse con la vida pública y retirarse a la privada es lo que encontramos en el lema del jardín de Epicuro: "láthe biosas".

Láthe: ocúltate, pasa inadvertido, no aparezcas ante los demás en el espacio público.

Biosas: Significa forma de vida por lo que la idea aquí es nuestra forma de vivir nuestra vida debe ser pasando desapercibidos.

La polis ha dejado de ser polis en este punto. El sistema de reinados post helenístico hace creer que las ciudades son independientes, pero es que ya no hay ciudad. Por ello, el lema de Epicuro es hacerse cargo del estado de cosas.

Así vamos a estudiar la quietud, la tranquilidad, la paz: hesychia.

TEXTO: LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

¿En qué sentido defiende Aristóteles que hay una prioridad, primacía de la comunidad frente al individuo?

¿Por qué dice Aristóteles que la comunidad política es por physis y no por nomos?

¿Qué es la philia para los griegos?

Concepto de autarkeia.

¿Cuál es el telos de la comunidad política?

El concepto de eudaimonía como fin de la comunidad política.

Aristóteles investiga sobre el saber acerca de la polis, busca determinar cuál es la diferencia entre la polis y otras comunidades políticas.

No hay todavía en Aristóteles la idea de un proyecto de una sola comunidad. Considera que la polis es ella en todo, hay un montón de todos, tantos como comunidades haya. Tiene la noción de todo pero no de todo único. Hay tantas comunidades como polis. Esto contrasta con el pensamiento de Zenon. Es el horizonte de la irreductible diferencia. No postula en absoluto la supracomunidad del helenismo. Cada persona será miembro de una comunidad, y no de otra, por lo que no hay espacio para la idea helenística de una única comunidad.

Polis=comunidad

Cada comunidad existe, se ha levantado, ha llegado a ser, por mor de algún bien, algún fin; cada comunidad tiene un fin propio. Hay una comunidad tope que busca el telos tope, la comunidad suprema persigue un fin que es último o final, esto es importante porque entre otras cosas tenemos que el tope de la investigación de Aristóteles es la polis, no hay cosmópolis, piensa que cada ciudad es autosuficiente y no se integra en nada más grande, sino que es una entidad.

Da por hecho que hay distintos tipos de comunidad, la polis comprende a otro tipo de comunidades, pero la polis no está contenida por otra cosa, no hay una suprapolis.

Koinonía: unidad, no asociación, es una forma de tener algo común, la participación de algo común.

Aristóteles critica a gente que no capta la diferencia específica de la polis, que considera que lo económico y lo despótico son igual que lo político. Lo político no es simplemente el gobierno, pues lo despótico, lo económico y lo real no son lo mismo que lo político. La polis no se puede reducir a gobierno o economía (administración del oikos). Lo político es irreductible a estos conceptos.

Así, cada persona será miembro de una comunidad concreta y no de otra; el ideal helenístico de que todos formemos parte de la misma comunidad no tiene cabida. Una comunidad existe, se ha levantado, por mor de algún fin (agathón = telos); cada comunidad tiene su propio fin.

Aristóteles a continuación nos dice que hay una comunidad tope, suprema, final; que busca un fin último/final. Esto es interesante porque implica que el tope de la investigación de Aristóteles es la polis. En el helenismo se planteaba la relación de la polis con la suprapolis pero esto no tiene lugar aquí, la polis no se integra en nada más grande. Nos dice que la polis es suprema porque comprende otro tipo de comunidades (oikos, aldeas...) pero la propia polis no está contenida por alguna otra cosa.

En el helenismo la polis se reduce a la plêthos, una multitud de gente.

Sin embargo, para Aristoteles la polis no es una cuestión de cantidad, no es una casa grande, un oikos grande. El número de habitantes es irrelevante para diferenciar entre polis o aldea. Es una diferencia formal entre el oikos y la polis. Se diferencian en cuanto al eidos, es decir a la forma; si fuese una cuestión material no se diferenciarían en nada. El hecho de que tenga un eidos, una estructura/forma específica implica que es algo compuesto (syntheton), y por tanto compuesto por partes.

Hay una división (diháíresis) reconociendo sus partes esenciales. Aristóteles busca dividir la polis para reconocer sus partes esenciales y así encontrar su estructura, su forma. Quiere buscar el arkhé, el origen, el principio, entonces va a buscar la comunidad primera. No va a llegar al individuo como principio.

La koinonía básica es la de hembra y macho, y dice Aristóteles que es una comunidad forzosa y necesaria. Nos dice que no podemos escoger (prohairesis).

Para Aristóteles, toda vinculación entre seres humanos tiene un objetivo determinado. La relación entre el macho y la hembra persigue la génesis, es decir, la reproducción, mientras que la relación entre el amo y el esclavo tiene como fin la sotería, la preservación y conservación de la vida. Ambas vinculaciones son asimétricas: se basan en que una de las partes posee la capacidad de previsión racional, mientras que la otra carece de ella. Esta diferencia, establecida por la naturaleza (physis), justifica la esclavitud natural. En este sentido, Aristóteles fundamenta la esclavitud no como un acto de violencia o injusticia, sino como una necesidad natural, donde no existe una connotación negativa hacia el esclavo. Más bien, se plantea una relación de beneficio mutuo: el amo aporta el gobierno intelectual y el esclavo contribuye con su fuerza física.

La naturaleza produce desigualdades de manera esencial. Así como diferencia al hombre de la mujer, también distingue al amo del esclavo. Esta estructura de desigualdad es inherente a la organización del oikos (la casa), donde encontramos la figura del kyrios (señor) —el varón libre— que tutela a mujeres, hijos y sirvientes. En el interior del oikos, las mujeres y los sirvientes se encuentran bajo la autoridad absoluta del despotes. De este modo, las dos primeras vinculaciones —la sexual y la de amo-esclavo— confluyen en una sola institución fundamental: el oikos.

Aristóteles no propone un plano transontológico en el que las diferencias desaparezcan; por el contrario, se sitúa en el mundo real, en el aquí y ahora donde las diferencias existen de manera ineludible. La physis actúa de forma cuidadosa, produciendo una correspondencia funcional (hén prós hén, "uno para uno"): cada ser y cada instrumento tienen su propio ergon (función específica). Así como los ojos están hechos para ver y los oídos para oír, del mismo modo, cada ser humano tiene una función natural: la del hombre, la de la mujer, la del amo y la del esclavo, todas diferenciadas según su esencia.

Esta concepción de la diferencia se extiende también al ámbito cultural: así como hay desigualdad natural entre hombres y mujeres, existe una desigualdad natural entre griegos y bárbaros. Los bárbaros, al no poseer el elemento gobernante en su alma, son esclavos por naturaleza. En cambio, los griegos representan el espacio de la libertad. No solo organizan su vida en torno al oikos, sino que también han creado la polis, donde la igualdad y la libertad son posibles. En la polis, los ciudadanos no obedecen a un señor personal, sino a un nomos (ley) impersonal. Así, mientras que los griegos poseen un espacio público, la agorá, dedicado a la deliberación y a la vida política, los bárbaros, al carecer de este ámbito, permanecen sometidos al ámbito privado del oikos y, por ende, a la esclavitud.

La evolución de la koinonía: de la casa a la ciudad

La vida social humana, para Aristóteles, se desarrolla a través de distintas formas de koinonía (comunidad), cada una de las cuales tiene un fin específico.

La primera koinonía es el oikos, la casa, que integra las dos primeras vinculaciones: la unión de macho y hembra para la reproducción y la relación amo-esclavo para la conservación de la vida. El oikos tiene como finalidad el bienestar cotidiano, la satisfacción de las necesidades básicas de la vida diaria. Todo lo que pertenece a la casa —tierras, animales, propiedades— forma parte del oikos y de su lógica económica.

Cuando varios oikos se agrupan, surge la segunda koinonía: la aldea o synoikismos. Esta unión de casas tiene como objetivo la utilidad y el beneficio mutuo. Sin embargo, la

aldea no es todavía una polis. Es una especie de oikos amplificado, donde las distintas casas descienden de un tronco común y donde predomina el vínculo de parentesco. En la aldea, no existe todavía un espacio público, no hay agorá ni isonomía: seguimos estando en un ámbito pre-político, donde cada cual se ocupa de su casa sin una vida política compartida.

La verdadera comunidad política aparece recién con la polis, la koinonía teleia, la comunidad perfecta y acabada. La polis no es una simple suma de casas o de aldeas: es un todo orgánico. Aquí se alcanza el telos (fin) de la vida social humana. La polis es una entidad completa, una ousía (ser) que se basta a sí misma (autarkeia). Solo aquello que ha alcanzado su fin es plenamente real; por eso, la polis representa la consumación de la vida comunitaria: no hay que buscar más allá de ella, porque en ella se encuentra el bien completo.

La polis introduce un cambio fundamental: mientras las comunidades parciales (oikos y aldea) buscaban meramente la supervivencia, la polis busca el vivir bien, la vida buena (euzên). La finalidad política no se limita a la vida biológica, sino que se integra con la dimensión ética: vivir bien significa vivir de acuerdo a la virtud, y la polis es el espacio que dicta y sostiene esa forma de vida.

La fundamentación natural de la polis

Separándose de pensadores como Antifonte, Aristóteles defiende la idea de que la polis no es un artificio, sino una realidad natural (kata physis). Esta fundamentación se apoya en dos argumentos principales: Si las partes (la casa, la aldea) son naturales, entonces el todo (la polis) también debe serlo. No puede surgir de forma antinatural algo que proviene de elementos naturales.

La polis representa un telos, y la naturaleza es siempre teleológica: tiende hacia fines, hacia la consumación de los seres. La physis no es algo inacabado; es el proceso de realización plena de los seres. Así como el potro lucha por llegar a ser caballo y no alcanza su ser pleno hasta que se convierte en un caballo adulto, del mismo modo, la comunidad humana alcanza su physis solo cuando culmina en la polis. La polis, en tanto consumación de la vida comunitaria, es indispensable para la realización del hombre. Sin ella, el hombre permanece incompleto, como un cuchillo que no corta: tiene la forma de lo que debería ser, pero no su función plena. Solo en la polis el ser humano puede alcanzar su plenitud, su naturaleza completa, su telos.

En el pensamiento de Aristóteles, una diferencia por naturaleza (physis) implica necesariamente una diferencia de actividad. Es decir, cosas distintas tienen tareas distintas (ergon). Aristóteles no concibe la existencia de individuos aislados, sino de tipos o clases de individuos, cada uno de los cuales tiene funciones específicas dentro de un esquema de cooperación. Esta cooperación no significa hacer lo mismo, sino trabajar en común realizando tareas diferentes, en función de la naturaleza de cada uno.

Dentro de las distintas formas de cooperación, existe una particularmente importante: la koinonía politiké, la comunidad política, que tiene un carácter teleios. Lo teleios es lo acabado, lo completo, aquello que ha llegado a su consumación y que es plenamente lo que es. En este sentido, la physis no aparece al principio, sino al final: se manifiesta cuando el proceso de crecimiento se ha completado, cuando el ser ha alcanzado su plena realización. La physis es el ser en acto, ser de manera plena y consumada.

Con la noción de telos (fin), aparece la noción de autarkeia (autosuficiencia). Alcanzar el telos significa ser autosuficiente, no necesitar nada más fuera de sí para ser pleno. Así, la

autarkeia es el telos y, en consecuencia, es lo mejor. En el mundo natural, todo tiende a realizar su propio ser, a cumplir su función esencial. Del mismo modo, las diferentes formas de cooperación tienden hacia su perfección en la polis, ya que esta constituye la forma más acabada y madura de colaboración humana. Cada ser aspira a su realización plena, y el bien de cada cosa consiste en alcanzar su plenitud, mientras que su irrealización o fracaso constituye lo malo.

Desde aquí se entiende por qué la polis es por physis: porque representa la culminación natural del desarrollo humano hacia la vida plena.

El hombre como ser político por naturaleza

Aristóteles afirma que el hombre es por physis un ser político (zoon politikon). El hombre necesita de la polis para consumir su propio ser; sin ella, no puede realizarse plenamente. Si alguien carece de polis no por accidente (tykhe) —es decir, no debido a una circunstancia fortuita o externa— sino por su propia naturaleza, entonces no puede ser considerado propiamente un hombre: será algo inferior o superior al hombre, pero en ningún caso un ser humano en sentido pleno.

Aristóteles compara esta naturaleza política del hombre con otros seres vivos, como las abejas, que también son animales políticos en la medida en que cooperan en un proyecto común, como la construcción de la colmena. Sin embargo, el hombre se distingue de los animales porque su cooperación se funda en capacidades superiores.

La physis no hace nada inútilmente, todo tiene su razón de ser. El hombre posee una actividad que no puede ejercerse fuera del contexto político: el logos. A diferencia de los animales, que solo tienen phōné (voz), capacidad de expresar placer y dolor de manera instintiva e individual, el ser humano tiene logos, es decir, la capacidad de manifestar y deliberar sobre lo justo y lo injusto. El logos implica no solo la expresión de sensaciones momentáneas, sino la construcción de criterios estables y relacionales sobre el bien y el mal, sobre el orden de la convivencia.

La justicia, a diferencia del placer y el dolor, no es una experiencia privada, sino que requiere la relacionalidad y pretende ser estable y compartida. De ahí que la polis sea necesaria: sin la comunidad política, el hombre no puede desarrollar su función distintiva, que es legein (reunir, deliberar, manifestar en común lo justo e injusto). Por tanto, el hombre necesita a la polis para ser plenamente humano.

La polis como totalidad prioritaria

Por naturaleza, la polis es anterior a la casa (oikos) y a la aldea (koinonía doméstica). El telos es anterior porque la forma es anterior: en la ontología aristotélica, el ser pleno, acabado, tiene prioridad sobre el ser en potencia.

La polis es un todo especial, un holón, que tiene prioridad sobre sus partes. El todo es anterior a las partes en definición, en ser y en existencia: las partes dependen del todo para su significado y su existencia. Si destruimos el todo, las partes también desaparecen como tales; pero si una parte se separa, esta solo subsiste de modo homónimo, no de manera plena. Es decir, las partes no tienen ser ni sentido independiente: solo tienen sentido en el marco del todo.

La polis no debe pensarse como un simple agregado de individuos o casas (lo que Aristóteles llama "pan", mera suma), sino como un holón, un todo orgánico en el que las partes están integradas de manera funcional en una unidad superior. Un "pan" es una suma de elementos que no forman una unidad real; en cambio, un holón posee una estructura y un fin común que supera la mera adición de sus partes.

Así como el bien del todo no se reduce a la suma de los bienes individuales, el bien de la polis trasciende a los intereses particulares de los ciudadanos. La polis es más que la mera suma de individuos: posee algo superior, una realidad y un bien común que no puede ser reducido a los bienes privados.

Por tanto, la polis tiene una unidad y finalidad superior que no puede explicarse por la simple agregación de individuos aislados. Su ser es pleno, es el fin natural de la cooperación humana, y es el ámbito indispensable para que el hombre alcance su plenitud y su verdadera naturaleza.

Los tres teoremas fundamentales de La Política de Aristóteles

Aristóteles formula en La Política tres grandes teoremas que estructuran su pensamiento sobre la comunidad política:

- La polis es una entidad natural (physis).
- El hombre es un viviente político por naturaleza (zoon politikon).
- El todo (holón) es anterior a las partes.

La polis como compuesto unitario: el holón

La polis no es una simple suma de individuos, sino un compuesto unitario, un holón. A diferencia de las casas o las familias, que son partes, la polis se comporta como un todo estructurado, donde el conjunto tiene una prioridad ontológica sobre sus elementos. El todo puede existir sin algunas de las partes, pero las partes no tienen sentido ni ser al margen del todo. Las partes, por tanto, dependen del holón para su definición y perfección.

La polis posee una propiedad ontológica fuerte: su ser no se reduce a la agregación de sus partes, sino que tiene unidad de forma, de estructura (taxis) y de actividad (ergon).

Aristóteles diferencia aquí entre:

- Sōros (montón) y athroismos (colección): son meras sumas de partes, sin estructura interna.
- Holón: un todo verdadero que tiene eîdos (forma), physis (naturaleza) y ergon (función específica).

Lo que distingue al holón de un montón es justamente que posee forma; la forma organiza y da sentido al conjunto. Sin forma no hay unidad real.

El individuo y su dependencia de la polis

La polis es, por naturaleza, anterior a cada uno de nosotros. Aplicando el principio de la prioridad del todo sobre las partes, Aristóteles deduce que el individuo humano no es autosuficiente por sí mismo: no puede realizar su ser fuera de la polis. Si un individuo fuera autosuficiente (autarkés), entonces no sería propiamente humano: sería o bien una bestia o bien un dios.

El hombre realiza su propia función (ergon), el legein (deliberar sobre lo justo y lo injusto), solo dentro del marco político. El ser humano no puede alcanzar el bien individual aisladamente; su bien se encuentra en cuanto forma parte de un proyecto común. La perfección de la vida humana depende de su integración en la polis.

Por ello, el bien del individuo es el mismo que el bien de la polis: el bien de las partes no se separa del bien del todo.

El hombre sin polis: vileza y descontrol

Aristóteles también sostiene que sin normas de conducta compartidas —nomos (ley), dikē (justicia), areté (excelencia)— el hombre se convierte en el más vil y abyecto de los seres.

Privado de un marco restrictivo colectivo, el hombre es salvaje, desenfrenado, licencioso: como un centauro, mitad bestia, mitad hombre. Sin la polis, el hombre no desarrolla su racionalidad moral; se ve arrastrado por sus apetitos más bajos. La polis actúa como estructura de control y perfección, permitiendo la vida virtuosa.

La forma y la causalidad: ejemplos

Aristóteles subraya que la identidad de un ser no depende de la mera presencia de materiales, sino de su forma y orden estructural:

- Ejemplo del zapato: Si amontonamos los materiales de un zapato, no obtenemos un zapato. Lo que hace al zapato no es la materia, sino su forma estructurada (taxi) y su finalidad (ergon).
- Ejemplo de la sílaba: La sílaba "ba" no es simplemente "b" + "a", sino una unidad organizada. Cambiar el orden (como en "ab") destruye la identidad de la sílaba. La disposición, el orden es lo que define al ente.

Conclusión: La forma (eidos) y el orden (taxi) son las causas verdaderas del ser de las cosas, no simplemente los materiales.

Unidad política: la homonoia

La unidad de la polis no es laxa como la de una masa, sino estricta y rigurosa, como la de un holón. Para que haya unidad política, debe existir homonoia (unidad de pensamiento), es decir, pretender lo mismo, compartir un mismo proyecto. La homonoia es condición necesaria para la cooperación política. Su contrario es la stasis, la guerra civil interna, que destruye la comunidad. La dike (justicia) y el nomos (ley) son los principios que dan estructura (taxi) a la comunidad política, y su falta de respeto lleva a la disolución del cuerpo político.

¿Cuál es el objetivo común de la polis?

En Aristóteles, la polis no se reduce: A un emporio (mercado de intercambio) ni a una alianza militar (symmakhía), ni simplemente a un territorio común. Estos elementos son necesarios pero no suficientes. Lo que define a la polis es la preocupación común por la excelencia moral (areté). La polis es una comunidad para vivir bien, para perfeccionarse colectivamente. La finalidad última de la vida política es el bien como consumación y perfección del ser humano. Por eso, en la polis debe existir un esfuerzo común por formar ciudadanos virtuosos y mejorar la condición moral del conjunto. Solo en ese trabajo por la vida buena puede realizarse plenamente el ser humano.

La cuestión sobre qué es la polis en Aristóteles no puede separarse de la cuestión de para qué es. En su pensamiento, el eidos (forma) de algo comporta siempre también su telos (fin). Conocer qué es una cosa implica necesariamente conocer para qué existe. Así, el ser se identifica con el actuar, y comprender la naturaleza de la polis implica comprender su función y su finalidad.

La polis no puede reducirse a un simple conglomerado de individuos, ni a una alianza militar (symmakhía), ni a un mercado de intercambio comercial (emporion). Estas formas de asociación pueden ser condiciones necesarias, pero no son suficientes para constituir una polis propiamente dicha. Lo que distingue a la polis es la preocupación común por la excelencia (areté) y la vida buena (eu zēn).

La polis es, en su esencia, una comunidad natural que existe para vivir bien, para vivir bellamente y felizmente. Su finalidad no es meramente garantizar la vida ni satisfacer necesidades materiales, sino perfeccionar la vida humana mediante la participación en un proyecto común de excelencia moral.

La polis como holón

Aristóteles trata a la polis como un holón, es decir, como un todo que es ontológicamente anterior a sus partes. La polis tiene una unidad sustancial que no se reduce a la suma de los individuos que la componen. Esta distinción se clarifica en la diferencia aristotélica entre el sóros (montón) y el holón (todo verdadero):

En un sóros o en un athroismós (colección), el todo es simplemente la suma de las partes, sin que emerja una forma superior. En un holón, en cambio, hay algo más que la mera agregación: existe un eîdos (forma), una phýsis (naturaleza) y un érgon (actividad propia) que configuran al todo como unidad superior. Así como las partes de un zapato no constituyen por sí solas un zapato (porque el zapato depende de una forma estructurada, de un táxis, no sólo de la materia), de la misma manera los individuos no son suficientes para formar una polis. La causa de la unidad de la polis no es material, sino formal: la estructura política, el orden normativo (nómos, díke), y el objetivo común.

Aplicando esta noción del todo y las partes a la polis, Aristóteles sostiene que:

- El todo puede subsistir sin cada parte particular, pero las partes no tienen sentido pleno sin el todo.
- El individuo separado de la polis no es autárquico (autárkēs), no puede realizar plenamente su naturaleza racional y política.
- El hombre separado de la polis es o un dios (autosuficiente plenamente) o una bestia (incapaz de vida política).
- El bien del individuo y el bien de la polis son esencialmente el mismo: el individuo alcanza su perfección como parte de la comunidad.

Nomos, Dike y Arete: la necesidad de un orden común

Sin normas comunes de conducta —sin nómos (ley), sin díke (justicia) y sin la búsqueda de la areté (excelencia)—, el ser humano degenera en la más vil de las criaturas. Despojado de los vínculos políticos, el hombre se vuelve un ser salvaje, desenfrenado en sus pasiones, similar a un centauro: un ser desbocado, incontrolable.

Aristóteles insiste: sin polis, el hombre no es simplemente incompleto, sino que cae en la corrupción de su naturaleza. La estructura política —la politeía— no es una opresión externa, sino la condición misma para la realización humana.

El elemento de estructura es fundamental: la diferencia entre una masa informe (sóros) y un todo estructurado (holón) reside en la forma (eîdos). La forma no es consecuencia de los materiales, sino al revés: la forma organiza y da identidad al conjunto.

Ejemplificando esta idea, Aristóteles recurre a la sílaba: las letras “b” y “a” no son simplemente sumadas para formar “ba”; es su disposición (táxis) la que constituye la sílaba. Alterar el orden (por ejemplo, “ab” en lugar de “ba”) altera también la identidad ontológica del conjunto.

Del mismo modo, la polis no es una masa laxa de individuos, sino una unidad rigurosamente estructurada que responde a una finalidad común.

Homonóia y Stásis

La unidad política exige homonóia (unanimitad, “mismo pensar”): para que haya tarea común, los ciudadanos deben compartir un horizonte de sentido y de finalidad. La homonóia es la condición de posibilidad de la acción política. Su contrario es la stásis (guerra civil, división interna), que destruye la comunidad política cuando los políticos buscan intereses privados en vez del bien común.

El objetivo de la polis: la vida buena

Para Aristóteles, el objetivo de la polis no es la mera subsistencia ni la mera seguridad, sino la vida buena. La polis existe para vivir bien y para hacerse mejores en común. No basta compartir territorio, intercambios comerciales o defensa mutua: es esencial que exista una preocupación común por la areté, es decir, por la formación moral y la perfección humana.

Skholé, Diagogé y la vida libre

El vivir bien implica tener skholé: tiempo libre para dedicarse a actividades que no sean serviles, que no estén subordinadas a la mera necesidad. La skholé es el tiempo liberado del trabajo servil (banausía). Es el espacio en el que florecen las actividades propias de la libertad: aquellas que se realizan por sí mismas, no como medio para otro fin. La vida de diagogé —pasar la vida libremente, dedicándola a actividades bellas— se contrapone a la vida de banausía —la vida entregada a la necesidad. No toda interrupción del trabajo es verdadera skholé: la pausa para luego regresar al trabajo no es fin en sí misma. La verdadera skholé implica un vivir para lo bello y lo libre.

Las dos actividades supremas de la skholé: Mousiké y Theōría

En la polis, existen dos actividades supremas que son fines en sí mismas:

Mousiké:

- No simplemente música, sino toda la formación espiritual (paideía).
- Es la actividad que se quiere por sí misma, que no es medio para nada ulterior.
- Sirve para formar ciudadanos libres, capaces de gozar de la vida bella.
- La mousiké es esencial para mantener viva la philia y la excelencia cívica.
- Solo sociedades libres (no de esclavos) pueden dedicar tiempo a la mousiké.

Theōría:

- La contemplación filosófica.
- La forma más alta de skholé.
- Actividad pura del pensamiento, búsqueda del saber por sí mismo.

Sin skholé no hay posibilidad de areté ni de eudaimonía. Por eso, la función del legislador no es simplemente organizar la seguridad material, sino ante todo asegurar el espacio de libertad y formación para la excelencia.

LIBRO I 1253a:

El comportamiento económico es crucial en el paso de la comunidad a la sociedad. La comunidad está siendo erosionada.

El oikos no es la familia nuclear, es la hacienda (incluye los bienes y los sirvientes domésticos) por ello Aristóteles empieza hablando de bienes y veremos cómo se relaciona el arte de adquirir bienes y la *oikonomia*.

En principio la llamada crematística es una forma de adquirir bienes, por eso hay que ver la relación que establece Aristóteles entre el arte adquirir bienes y la *oikonomia*. ¿Es lo mismo la crematística que la *oikonomia*?

Cómo adquieren los seres vivos los bienes que vamos a usar en general? Adquirimos un bien para usarlo, este es el presupuesto de Aristoteles.

En principio la agricultura, la pesca, la caza, tienen como sentido producir o adquirir bienes para luego usarlo, y la *oikonomia* es el arte de usar bien esos bienes.

- **Crematística:** *Khrémata* significa “cosas ” en tanto que son usadas ya que *khráomai* significa “usar”. El uso es episteme, es saber, hay que saber cómo usar las cosas, por eso hay un arte de la *oikonomia*
 - *Khrémata* ha pasado a significar también “riquezas”, por lo que se plantea una ambigüedad; el saber de las cosas y la riqueza está al servicio del uso? Sí, pero es plenamente consciente de que la vida de las cosas no es simplemente usarlas, la vida es más complejo que eso, por lo que distingue el uso propio y el suo impropio.
 - Habla de la crematística natural y para-natural.
 - Valor de uso: es natural. Usar un zapato como un zapato, viéndolo como un zapato.
 - Valor de cambio: es impropio o antinatural. Usar el zapato para otra cosa.

Al principio Aristóteles dice que es impropio usar el zapato para venderlo, pero no condena el comercio sin más. Si uso el zapato como valor de cambio, lo vendo para comprarme una manzana, Aristóteles dirá que esto está bien, **pues al final el circuito termina en otro valor de uso**, pues voy a comerme la manzana y eso es legítimo. Esto sería lo mismo si cambio el zapato por una cantidad de monedas y luego las uso para comprarme una manzana. Por eso la crematística, incluyendo la compraventa de bienes, está bien para Aristóteles. Ahora bien, esto sería crematística natural, cuando el circuito termina en un valor de uso, cuando el fin es natural, que es el uso de comerme la manzana. Pero Aristóteles considera que hay una crematística que es antinatural. El concepto de naturaleza en este caso llama mucho la atención.

Crematística antinatural: cuando uso mi moneda para comprar un zapato y no lo uso, es decir, ahí no acaba el circuito de uso, y lo vendo por un valor superior al que lo compré, esto es antinatural. ¿Por qué una condena tan grande por parte de Aristóteles en este caso?

La moneda es el final del circuito que condena Aristóteles, ¿eso es un final? No, la moneda es medio para un fin, pero no es fin en sí misma. La moneda, que no deja de ser una cantidad, es tendencialmente ilimitada. La riqueza natural es limitada, y la antinatural es ilimitada. Tiene que haber un límite de riqueza según Aristóteles. El uso del oikos le impone un límite a la riqueza, por lo que tiene sentido hablar de final. Una casa no necesita 5000 vacas, pero un comerciante sí, porque este no las entiende como valor de uso, sino como valor de cambio. Aristóteles está analizando figuras (como la del comerciante) que en principio quedaban fuera de la ciudadanía, y con ello de la polis.

El oro, la moneda no puede ser un fin en sí mismo, sólo se puede usar para conseguir un fin. El relato del Rey Midas hace referencia a esto: si solo quieres acumular moneda tendrás una vida sin valor.

La crematística antinatural es algo que erosiona la philia. Aristóteles se pregunta ¿qué buscan las personas que le dan el trato de fin a la moneda? ¿qué implicaciones tiene esto con la relación con la polis?

En el pensamiento de Aristóteles, la distinción entre tipos de actividades resulta fundamental para comprender la finalidad de la vida política. Las actividades necesarias son aquellas que se realizan "A por mor de B": no se buscan por sí mismas, sino en función de otro fin. Estas actividades corresponden al ámbito de la askholía, es decir, a la falta de skholé, donde predomina la necesidad.

Por el contrario, las actividades bellas son aquellas que se realizan "A por mor de A", actividades que tienen valor intrínseco, deseadas no como medio para alcanzar algo más, sino por su propio valor.

Si la polis existe para garantizar la vida bella, debe crear las condiciones para que haya skholé, es decir, tiempo liberado de la servidumbre de la necesidad. Esta skholé debe estar destinada a actividades desinteresadas y libres. Legislar para la belleza significa, entonces, legislar para la libertad. Sin embargo, no basta con disponer de tiempo: es imprescindible la existencia de una paideía adecuada, una educación que forme a los ciudadanos no solo en el manejo del tiempo libre, sino en el saber utilizarlo de manera digna, orientándolos hacia la vida bella.

En el contexto de la vida económica, Aristóteles distingue entre distintas formas de adquisición de bienes, agrupadas bajo el término crematística. En primer lugar, existe una crematística natural o conforme a la phýsis, la cual está subordinada a la oikonomía: la gestión del hogar. Esta crematística natural busca asegurar lo necesario para vivir y está

limitada por el uso real de los bienes. En el oikos, no se desea una acumulación ilimitada de objetos, sino solo lo necesario para una vida autosuficiente.

En este circuito natural, el intercambio se da de la siguiente manera: cosa A → moneda → cosa B. La moneda funciona simplemente como medio de intercambio para adquirir un bien destinado al uso real, y no se convierte en un fin en sí misma.

Sin embargo, Aristóteles denuncia otra forma de crematística: la crematística antinatural (para-phýsis), en la que el circuito se invierte: moneda → bien → más moneda.

En este caso, la moneda deja de ser un simple medio y se convierte en un fin en sí mismo. La riqueza monetaria, al carecer de límite natural, puede crecer indefinidamente, lo cual resulta antinatural. Desde los presupuestos ontológicos de Aristóteles, esto es inaceptable: para él, todo ser natural tiene un límite (un télos), y la idea de incremento infinito es contraria a la naturaleza. La moneda, al ser solo valor de cambio y no de uso, introduce un segundo nivel de valoración basado en la symmetría: todas las cosas se vuelven conmensurables, se pierde la particularidad de cada objeto, y se impone un esquema cuantitativo que contradice la naturaleza cualitativa y finalista del ser.

Un tercer tipo de intercambio, aún más antinatural, es el de la obolostatiké, el préstamo a interés. En este modelo, el banquero parte de una cantidad de dinero (M) para obtener más dinero (M'), sin que medie el uso productivo de ningún bien. El interés se considera, simbólicamente, como el hijo del dinero: una generación antinatural, pues el dinero, estéril por naturaleza, no debería "producir" más dinero.

Aristóteles distingue aquí entre dos tipos de préstamo:

- Préstamos entre philíoi (amigos), en los cuales no se cobra interés, y que se consideran incrustados en la red de philia: actos desinteresados que fortalecen los vínculos comunitarios.
- Préstamos profesionales, en los cuales se cobra interés y que, por tanto, desincrustan la economía de las relaciones sociales. Este préstamo introduce una lógica de cálculo y extrañamiento que erosiona la philia y debilita el tejido de la vida política.

Así, surge una esfera económica autónoma, separada de la vida de la polis, donde los vínculos sociales se sustituyen por relaciones de mercado.

Los comerciantes y prestamistas que persiguen el incremento ilimitado de la riqueza no buscan la vida buena (eu zēn), sino simplemente la mera vida (zēn). Su objetivo no es la vida bella, sino la satisfacción de deseos ilimitados. Estos deseos, guiados por el placer (hedonismo), son, por naturaleza, indefinidos y no conocen saciedad. Por ello, quienes persiguen el placer caen en una búsqueda interminable de placeres cada vez más

extravagantes. Poner como objetivo de vida el placer conduce, paradójicamente, a la pérdida de cualquier finalidad auténtica.

Los comportamientos crematísticos antinaturales, tanto el de acumulación monetaria como el préstamo a interés, constituyen una amenaza política de primer orden. Al colocar la moneda como objetivo último, todas las actividades humanas se subordinan a un mismo fin: el enriquecimiento monetario. Esto produce la perversión de los saberes y de las prácticas humanas: por ejemplo, el médico ya no ejerce su arte por la salud, sino por el dinero; el político ya no busca el bien común, sino su propio lucro. Todo esto contradice el principio fundamental de Aristóteles: cada actividad debe ser realizada por su fin propio, y su perfección consiste en esa finalidad interna. La moneda, al introducir un fin único externo, desnaturaliza las prácticas humanas y destruye la vida comunitaria.

La vida bella es aquella que se realiza en comunidad, orientada a fines intrínsecos y no al beneficio individual. La vida del comerciante, guiada por el deseo de riqueza, es ajena tanto a la belleza como a la vida política. Aristóteles identifica aquí un fenómeno crucial: el nacimiento de una economía como esfera autónoma, separada de las relaciones personales.

Los comportamientos crematísticos antinaturales erosionan la red de relaciones basada en la *philia* y promueven el individualismo. La moneda introduce una lógica de separación, creando individuos desvinculados que ya no se sienten parte de un proyecto común. Esta queja aristotélica coincide con la queja contemporánea de Demóstenes, quien también lamenta que los ciudadanos atenienses del siglo IV hayan sucumbido al individualismo, careciendo de herramientas para frenar su expansión. El individuo desvinculado, perfeccionando su soledad, inaugura una nueva figura histórica: la del hombre que, aunque separado de su comunidad inmediata, abre la posibilidad de una conexión universal, preludio de la cosmópolis helenística.

[Definición negativa de felicidad a la que aspiran las escuelas helenísticas:

Apragmosyne- tranquilidad de quien se mantiene al margen de los asuntos políticos

Apatheia-no sufrir nada/ que no pase nada

Ataraxia-que no haya perturbación

Epojé- abstención o distancia]

TELEOLOGÍA NATURAL DE ARISTÓTELES// ETICA

En la filosofía de Aristóteles, ser algo es cumplir con el *télos* propio de aquello que se es por naturaleza. Así, ser un pájaro consiste en comportarse de manera normativa como un pájaro.

La existencia, en este sentido, es teleológica: ser es comportarse como X, en función de la naturaleza de cada cosa. Ahora bien, dentro de esta estructura de fines, Aristóteles distingue entre fines inmanentes a la actividad y fines extrínsecos. Algunas actividades, llamadas *energeiai*, tienen su fin en sí mismas, como el acto de ver: ver es en sí mismo el fin del ver. Otras actividades, sin embargo, consisten en formas de hacer (*poiein*), en las que el fin (*ergon*) no está en la propia acción, sino en algo exterior, como en la construcción de una casa: no se construye por construir, sino para obtener una casa. En estos casos, la acción es incompleta, ya que el fin no reside en ella misma, sino fuera de ella.

Por tanto, queremos A porque queremos B, y A queda subordinado a B. Las actividades cuyo fin queda fuera de sí mismas son consideradas más imperfectas: en estos casos, lo que realmente deseamos no es la acción misma, sino su resultado. Así, el fin es mejor que la actividad cuando esta no contiene su propio término. Sin embargo, incluso en aquellas actividades donde el fin reside en la acción misma, Aristóteles plantea que existe una jerarquía de fines.

Por ejemplo, en la fabricación de frenos: queremos fabricar frenos porque queremos frenar; pero frenamos para controlar al caballo, que a su vez suele usarse en la guerra. La guerra, a su vez, está subordinada a la política: no se quiere la guerra por sí misma, sino para garantizar la paz.

La paz, en último término, es condición de posibilidad para la *theoría* (contemplación), y esta a su vez para la *diagogé* (vida en comunidad y formación del carácter). De este modo, el fin supremo es la política, entendida como el espacio en que se realizan actividades comunitarias dirigidas al bien. Todo en la estructura de la acción humana queda subordinado a la política. El funcionalismo aristotélico no es ciego: está orientado a un *ergon* superior, el *ergon* político. La política versa sobre el bien más alto y constituye, por tanto, el saber más alto.

Ahora bien, si toda actividad se subordina a otra de rango superior, surge una pregunta fundamental: ¿Cómo nombrar ese fin último que causa y justifica todo lo que hacemos? Si no hubiera un fin último, si todo lo que quisiéramos lo quisiéramos en función de otra cosa de manera indefinida, entonces la motivación sería vacía y fútil. La vida sería absurda y carecería de sentido. Por eso, para Aristóteles, toda *praxis* y *poiesis* tiene un *telos*, y debe haber un *telos* último:

→ *Télos* equivale a "bien" o "ergon".

→ No es que haya un solo *telos*, sino que debe haber un *télos* último (*teleios*).

Este *télos* último es la *eudaimonía*. Aunque suele traducirse como "felicidad", en Aristóteles la *eudaimonía* no es un estado subjetivo momentáneo, sino una condición objetiva, estable y duradera. Se asemeja a una *gestalt*: una figura unitaria que organiza toda la existencia. La *eudaimonía* es una actividad (*energeia*), no puede pensarse como una pasividad: la vida buena es actividad plena y continua.

Así, actividad → *ergon* → vida lograda, como Aristóteles desarrolla en el Libro X de la *Ética* a Nicómaco. De nuevo, Aristóteles distingue entre acciones cuyo fin es intrínseco y acciones cuyo fin es extrínseco, pero en ambos casos se mantiene una dinámica de subordinación de los fines: el fin siempre es superior a los medios que conducen hacia él.

Por ejemplo, queremos la construcción de casas porque queremos tener una casa, y la casa será siempre superior en valor a la mera actividad constructiva. Pero esta cadena de fines no puede ser infinita. Si no existiera un fin absoluto que se quiera por sí mismo, caeríamos en un círculo infernal de deseos vacíos, en un movimiento inacabable y sin sentido. Por ello, debe existir algo que se quiera "por mor de sí mismo": un fin último y

absoluto. Este fin último se denomina también skopós: el "blanco" o "diana" hacia la cual se orientan todas las acciones.

¿Y cuál es la tékhne que trata del skopós? Aristóteles responde: la ética es política (politiké tékhne). Todas las demás técnicas (tékhneis) quedan subordinadas a esta, porque la política busca el fin más alto. La investigación ética es, por tanto, política en su misma raíz. Ahora bien, Aristóteles advierte que las cosas humanas están sometidas a cierta oscilación (plané): por eso, el fin de la política no es simplemente saber qué es el bien, sino hacer el bien.

Además, el fin del hombre es el mismo que el fin de la polis. El individuo no tiene un fin autónomo, sino que es tratado como parte de un todo: el bien de la parte coincide con el bien del todo. No puede haber parte sin todo; por eso, la felicidad y la perfección del individuo se subordinan a la vida comunitaria. Conseguir el bien de la ciudad es superior a conseguir el bien particular. El objeto supremo de la política son las acciones bellas y justas, y toda técnica y toda acción humana tienden hacia un fin que, en última instancia, remite a esta realización común.

Cabe advertir que traducir eudaimonía por "felicidad" puede ser problemático, ya que para el mundo moderno la felicidad se entiende como un estado mental subjetivo y transitorio, mientras que para los griegos era una condición objetiva de prosperidad y plenitud.

Por ello, se han propuesto alternativas como "florecimiento" o "bienandanza" para captar mejor su significado. La eudaimonía forma parte del campo semántico griego de la prosperidad: en la concepción griega clásica, el rico es feliz y el pobre es infeliz, ya que la felicidad no depende de un estado interior, sino de las condiciones externas. Esto contrasta con la visión helenística posterior, donde el sabio puede ser feliz incluso en la miseria, gracias a una interiorización de la felicidad. En la Grecia clásica de Aristóteles, en cambio, la felicidad sigue ligada a la fortuna exterior y a las condiciones objetivas de vida.

Para Aristóteles, una de las cuestiones fundamentales que debe dilucidarse es qué es una vida lograda y exitosa. Parte de un supuesto común, o endoxa, que sostiene que existen condiciones que influyen en la felicidad de las personas y que pueden hacer que pierdan su florecimiento. Desde este punto de partida, Aristóteles emprende un recorrido filosófico a través de la epagogé: un proceso que comienza con lo más familiar para alejarse de él progresivamente y llegar a una comprensión más profunda y alejada de las primeras ideas. Así arranca su investigación filosófica, con el objetivo de entender la eudaimonía, o el bien supremo.

Para Aristóteles, el feliz es aquella persona a quien las cosas le van bien. En este sentido, identifica la eudaimonía con el concepto de eu prattein: actuar bien, tener una vida en la que las acciones se alinean con el bien. Sin embargo, la felicidad no es algo que se pueda reducir solo a lo que parece ser una vida afortunada, sino que debe entenderse en un contexto más profundo y estructurado.

Aristóteles también asocia la felicidad con el placer, la riqueza y la timé (honor). Sin embargo, estos términos son muy variables y no hay acuerdo universal sobre su significado, lo que hace que no sean adecuados para definir la eudaimonía de manera estable. La inestabilidad de estos conceptos es incompatible con la naturaleza de la eudaimonía, que requiere una condición estable y duradera. Aristóteles no niega que el placer, la riqueza y el honor sean bienes valiosos, pero no son el fin último, ya que los queremos por otro fin ulterior.

Por lo tanto, Aristóteles desmonta esas formas de vida para proponer alternativas más apropiadas para la eudaimonía. Una de estas alternativas es la vida hedonista, centrada en el consumo de placeres. Para Aristóteles, esta vida es una vida de consumidor, casi bestial, una vida infrapolítica. En esta concepción, el placer se convierte en un fin vacío, ya que satisfacer los apetitos no es propio de una vida humana plena. El placer no puede ser el fin último, pues no da lugar a un florecimiento integral del ser humano. Tampoco la vida de honor puede ser considerada la más lograda, ni puede ser el fin último, ya que el fin último debe ser algo que pertenece inalienablemente a cada persona. Es cierto que honramos a las personas buenas, pero lo que realmente admiramos es la areté (la excelencia, la virtud), no el honor como tal. La vida política se orienta hacia la excellence; la areté es activa, se basa en la acción y en el despertar de la conciencia. En cuanto a la vida centrada en la crematística (la búsqueda de riqueza), Aristóteles también la rechaza como fin último. La riqueza es un medio, no un fin en sí misma. Su valor radica en que permite el uso adecuado de los recursos dentro del oikos (el hogar o la familia), pero no constituye el objetivo último de la vida.

La noción de "bien" en Aristóteles

Al igual que el ser se dice de muchas maneras, el bien también se manifiesta de diversas formas. El bien concreto se refiere a la acción específica que busca un fin particular. Por ejemplo, un médico no busca simplemente la salud en general, sino que busca la salud de personas particulares. Este es el tipo de bien al que Aristóteles se refiere, pero existe un bien último, que es un bien incondicionado. Este bien último es lo que Aristóteles llama el télos absoluto. Aquí se introduce el concepto de teleios, que implica completitud o acabado. El bien completo es algo que, una vez alcanzado, no necesita nada más. Este bien es la eudaimonía.

La eudaimonía como el bien completo

La eudaimonía es teleios, es decir, es completa y acabada. Cuando la alcanzamos, no deseamos nada más, ya que estamos en la plenitud de lo que significa vivir bien. Sin embargo, también perfecciona a otros bienes: aunque la eudaimonía integra otras formas de bienes, no hay que confundirla con ellos. La felicidad es un holón, un todo que integra las partes, pero no se puede reducir a ellas.

Aristóteles destaca que la vida feliz no debe ser entendida como una mera suma de bienes, no es un acumulamiento de placeres, riquezas o honores. Por el contrario, la felicidad es una experiencia holística, una integración de diversos aspectos de la vida en una estructura coherente. En este sentido, la eudaimonía es una figura unitaria (gestalt). Es un todo organizado que no puede ser comprendido solo a partir de las partes que lo componen, ya que hay una forma que organiza los bienes en un todo coherente. Aristóteles nos pide que la vida humana sea un todo coherente, con una estructura que oriente nuestras acciones.

La importancia de la planificación y la coherencia

Para evitar el fracaso, Aristóteles subraya la necesidad de tener un plan en la vida, para que no se convierta en una secuencia neurótica de eventos sin sentido. La vida feliz debe ser una vida organizada, con estructura y coherencia. No obstante, es importante señalar que en la vida humana hay plané (oscilación), ya que no podemos controlar todos los aspectos de nuestra existencia.

La clave para alcanzar la eudaimonía, entonces, radica en la autarkeia: la autosuficiencia. Esta autosuficiencia no implica aislamiento, sino la capacidad de llevar una vida que no dependa de factores externos incontrolables. Así, la felicidad es sinónimo de autarkeia: ser capaz de vivir bien de manera independiente, organizando nuestra vida de acuerdo con los principios más altos de virtud y excelencia.

La felicidad, para Aristóteles, se quiere por sí misma, es decir, es un fin último, lo que en su terminología se llama telos teleion. Esto significa que la felicidad es algo completo, que no necesita nada más, y que tiene la capacidad de unificar las partes de nuestra vida de manera coherente. Esta idea nos lleva a preguntarnos, ¿en qué sentido la eudaimonía (felicidad o florecimiento humano) es algo unitario y completo? Aristóteles propone que la felicidad no es un simple agregado de cosas, sino un todo integrado, compuesto de diversos bienes que, aunque heterogéneos, se organizan de manera coherente en torno a un bien focal. De este modo, la felicidad no es una simple suma de placeres, riquezas, o reconocimientos; es una unidad que da sentido a todos estos bienes, pero sin que cada uno de ellos tenga la misma importancia.

La felicidad se presenta como una vida organizada, no fragmentada. Aristóteles compara esta vida con una obra de arte: al igual que una obra de arte debe ser un todo armónico y no una mera yuxtaposición de fragmentos, la vida humana debe tener un carácter unitario y coherente. Esta exigencia de unidad implica que la vida debe tener un propósito claro y una estructura definida, para evitar que se convierta en una secuencia desorganizada y caótica. Por ello, Aristóteles sostiene que una vida feliz no puede ser una mera acumulación de momentos efímeros, sino que debe estar marcada por un orden y un sentido que la haga completa. Esta idea nos recuerda que la vida humana está sujeta al tiempo, y que no toda vida es igualmente feliz. Por ejemplo, un niño de dos años, que aún no ha alcanzado la madurez para cumplir con su función o ergon, no puede ser considerado feliz, ya que está en un estado de incompletitud. A este estado lo denomina Aristóteles como ateles, lo que significa "incompleto" o "sin fin". Es por esta razón que un niño no puede ser feliz: no ha alcanzado aún su fin último, su propósito esencial, porque le falta el tiempo y la madurez para lograrlo. En cambio, una vida completa se caracteriza por la capacidad de cumplir con el ergon del ser humano a lo largo del tiempo, cumpliendo con su naturaleza y alcanzando la excelencia en ese cumplimiento.

En relación con la felicidad, Aristóteles introduce el concepto de autarkeia, que se refiere a la autosuficiencia. Para él, la felicidad no puede ser entendida como un simple acumulado de bienes materiales o placeres. Autarkeia implica que la felicidad es un estado de plenitud y completitud, en el cual no se necesita añadir nada más para sentirse realizado. En este sentido, la felicidad aristotélica se distingue de las concepciones modernas de satisfacción, que suelen estar marcadas por un constante deseo de más. Para Aristóteles, la vida feliz es una vida que ha alcanzado su fin último, y por lo tanto no requiere de más logros o adquisiciones. En lugar de ser una mezcla de placeres o logros aislados, la felicidad debe ser entendida como algo completo, donde todos los elementos de la vida humana —desde la virtud hasta los bienes materiales— se integran de manera armoniosa.

Aunque la felicidad integra una pluralidad de bienes, Aristóteles afirma que no todos los bienes tienen la misma importancia. Existen bienes subordinados que están al servicio de un bien principal, que es la felicidad misma. Para comprender este principio, Aristóteles propone que debemos mirar el ergon del ser humano, es decir, su función peculiar. La función humana, a diferencia de la de otros seres vivos, es razonar y actuar conforme al logos (la razón). Es este ejercicio de la razón lo que define lo que significa ser humano, y es en la actualización del logos donde el ser humano encuentra su verdadera esencia. No

basta con tener razón; lo que Aristóteles subraya es que el ser humano debe actualizar esa capacidad a través de sus acciones, es decir, debe vivir de acuerdo con la razón y la excelencia.

La arete (virtud o excelencia) del ser humano es, por tanto, el ejercicio de su función propia con excelencia. Así como la arete de un cuchillo es cortar bien, la arete del ser humano es pensar y actuar bien, siempre de acuerdo con la razón. El hombre, en su ser más pleno, es aquel que ejercita su razón de manera excelente, es decir, aquel que cumple con su función humana de la mejor manera posible.

Por último, Aristóteles señala que la felicidad no es algo puntual, no es un estado momentáneo o incompleto. La felicidad debe entenderse como una actividad continua y duradera que se extiende a lo largo de toda la vida, y no como un evento aislado o un disfrute transitorio. La felicidad no puede ser una contradicción temporal; debe ser un estado duradero, una forma de ser que abarca la vida entera. Por eso, cuando Aristóteles habla de la vida teleios (completa), se refiere a una vida que está madurada, realizada y que ha alcanzado su fin. La felicidad está ligada a la maduración de la vida humana, un proceso que requiere tiempo y la capacidad de realizarse plenamente.

Así, la vida feliz es una vida organizada, en la que todos los aspectos de la vida humana se desarrollan de acuerdo con su fin, el ergon, alcanzando la autarkeia. La felicidad no es una mera suma de bienes, sino una vida completa, integrada y coherente, que no se puede reducir a una simple acumulación de placeres o logros materiales. La verdadera felicidad radica en la capacidad de vivir de acuerdo con nuestra naturaleza racional y de alcanzar la excelencia en cada acción que emprendemos, construyendo así una vida plena y realizada.

A Aristóteles le interesa siempre considerar tanto el pensamiento ordinario como el pensamiento de los especialistas. Observa que existe un consenso general: la felicidad no es algo pasivo, no es un estado que simplemente "ocurre" como un accidente, sino que implica un hacer y un obrar activo. En el uso cotidiano del griego, hablar de felicidad se expresa como "eu prattein", es decir, "que las cosas te vayan bien", lo cual ya señala que la felicidad es una actividad exitosa, no una simple posesión o estado inmóvil.

Para Aristóteles, el telos de la vida humana es precisamente la eudaimonía, pero esta no excluye el placer. Al contrario, en las actividades buenas, realizadas por un hombre bueno, el placer brota naturalmente, como una consecuencia inseparable. No es necesario buscar el placer como un fin adicional: el placer acompaña espontáneamente a la acción virtuosa. En este punto, Aristóteles se distancia de cualquier forma de subjetivismo hedonista: el placer auténtico está vinculado objetivamente al ejercicio de actividades que son, por sí mismas, buenas. Así, no se trata de cualquier placer, sino del placer que sigue a la excelencia.

Además, Aristóteles subraya que no basta con tener el alma bien dispuesta para alcanzar la felicidad. Importa también el exterior: se necesitan bienes externos —buen linaje, buenos hijos, buena apariencia— para que la eudaimonía sea posible. La felicidad aristotélica está ligada a la prosperidad y no puede darse en condiciones de extrema miseria. Aquí nos encontramos en las antípodas de la figura helenística del sabio autosuficiente y solitario: para Aristóteles, el hombre feliz necesita una cierta dosis de buena fortuna. Esto plantea una cuestión crucial: ¿cómo se relaciona la felicidad con lo que no depende de nosotros, con lo que nos viene dado?

Para responder, Aristóteles introduce el concepto de Tykhé, aquello que ocurre por azar, sin plan ni causalidad racional. La tykhé representa lo imprevisible, lo que escapa a nuestra voluntad. Sin embargo, Aristóteles insiste en que, aunque el azar pueda afectar nuestras vidas, la eudaimonía no es lo mismo que la eutykhía (la buena suerte). La felicidad verdadera no depende exclusivamente de la suerte, sino del ejercicio de la virtud y del entrenamiento (áskesis) constante desde la juventud. La felicidad, por tanto, es un arte de vivir que se cultiva y fortalece mediante la repetición y el hábito, no un premio aleatorio que el destino reparte sin criterio.

El hombre verdaderamente feliz es activo, no es un simple receptor de la fortuna o la desgracia. Es alguien que se enfrenta a lo sobrevenido, que se opone a la pasividad frente a la tykhé. Aristóteles distingue entre dos tipos de causalidad: la causalidad natural (physis o tekhné) que se rige por principios y finalidades internas, y la causalidad azarosa de la tykhé, que es espuria y sin sentido final. La verdadera felicidad tiene que ser algo que el hombre construye y domina, algo que puede controlar al menos en gran parte.

Para ilustrar esta tensión entre eudaimonía y tykhé, Aristóteles recurre a la figura de Príamo, el rey troyano. Príamo, a pesar de haber sido el hombre más dichoso y próspero, acabó su vida de manera trágica y miserable. ¿Qué enseña el ejemplo de Príamo? Que, aunque la vida haya sido buena en su mayor parte, los golpes extremos de la fortuna pueden empañar el cuadro general de la felicidad. Aristóteles dialoga así con el viejo consejo de Solón, quien advertía que no se debe llamar feliz a un hombre hasta ver cómo termina su vida. Para Aristóteles, aunque los muertos no puedan actuar —y, en rigor, la felicidad es una energeia (una actividad presente)—, existe un respeto por el destino de su linaje: si los descendientes sufren desgracias, esto afecta de algún modo la memoria y el honor del muerto.

Frente a la tiranía del azar, Aristóteles afirma que el hombre virtuoso logra mantener su integridad. Soporta las circunstancias adversas, no como quien simplemente sufre pasivamente, sino como quien vence al mantener su compostura interior. Soportar los males, en griego, tiene el sentido de coraje (andreia), una virtud activa. No se trata de anestesiarse ante el dolor, sino de enfrentarlo con fortaleza. La areté no brilla en la ausencia de dificultad, sino en la capacidad de actuar bien a pesar de las circunstancias adversas. Así, el mejor hombre es aquel capaz de hacer lo mejor con los materiales que le han sido dados, aunque no los haya elegido.

Además, Aristóteles introduce una reflexión profunda sobre el tiempo en la vida feliz. La felicidad no es algo momentáneo ni un relámpago de placer; requiere de una vida entera vivida de manera virtuosa. Aquí se abre la cuestión del porvenir (tó méllon): cómo el futuro se integra en el presente. La felicidad implica no solo actuar bien ahora, sino seguir actuando bien a lo largo de toda la vida. El tiempo no se limita al instante; el hombre feliz es quien ha logrado una vida íntegra, madura, realizada en su totalidad, en un proyecto vital que mantiene su coherencia y su excelencia desde el presente hacia el futuro.

Así, para Aristóteles, la felicidad es el ejercicio continuado de la excelencia a lo largo de una vida completa, organizada y madura, capaz de soportar y superar la fortuna adversa, y de integrar en el presente la responsabilidad del futuro, manteniendo siempre la actividad y la perfección de su ser conforme al logos.

(Recap apuntes alba) VIDA TELEIOS:

La felicidad integra bienes pero no todos los bienes están al mismo nivel. El punto focal lo encontrábamos en la definición de Aristóteles mediante la cual llega por la pregunta

¿hay un ergon (trabajo) en el hombre en tanto que el hombre? La respuesta es sí, y podemos determinar el bien del hombre si se cumple o no se cumple ese ergon. ¿En qué consiste el bien en el hombre en tanto que hombre?

Psykhés energía katà lógon: El bien del hombre en tanto que hombre podemos verlo determinando su ergon. El bien en el caso del hombre es una actualización, una energía, una actualización de la posibilidad de vivir. El hombre en tanto que hombre se logra su éxito, su bien en tanto que hombre en tanto que haya un cumplimiento de esta actividad según el logos.

No hay felicidad episódica en Aristóteles, por esto tenía que añadir un complemento, tiene que añadir algo a la definición, que es que se trata de actualizar esa posibilidad de vivir de acuerdo al logos en una vida. Aparece el problema de la palabra teleios. Se puede traducir como entera, completa, perfecta... Teleios significa lo que se ha logrado al final, por lo que se refiere a una vida acabada, lograda, realizada (es decir, hasta el final), íntegra (que integra otras cosas), madura, lo crecido plenamente.

Tiene que haber una dimensión temporal, pero no es lo más importante en Aristóteles. Entero significa cumplido, por lo que hay que existir. Se sigue, que la vida de un niño de dos años por ejemplo no es una vida completa, porque no hay crecimiento hasta llegar la madurez, que es la perfección propia, el logon propio. Telos significa final, por lo que un niño es uno de los ejemplos que da Aristóteles de lo que es atelés, quedarse en la condición de atelés se podría expresar como "sin final", pero, ¿cómo se entiende esto de sin final? Lo imperfecto, lo no cumplido. El niño es infeliz porque está todavía en un estado de incumplimiento, y en ese sentido es infeliz, no le ha dado tiempo a crecer y madurar para cumplir el ergon con excelencia. Esto no es felicidad en cuanto estado anímico, sino que es la plenitud y consumación del hombre en tanto que hombre, no es eudaimon, no hay eudaimonía. El niño necesita una extensión, pero no en un sentido sólo cronológico, sino también cualitativo. La felicidad necesita de una cierta madurez.

El capítulo VII termina haciendo una reflexión sobre el carácter que tiene la propia definición que ha hecho, que es un bosquejo. Hemos captado la definición, hemos captado un principio, un arkhé del que no tenemos que preguntarnos más, porque no tiene sentido preguntarse el por qué constante de las cosas de forma infinita. Si hemos determinado el principio, ya tenemos la mitad del camino hecho.

Esta definición según Aristóteles no entra en conflicto con las verdades ordinarias, de las distintas clasificaciones de bienes (los bienes externos y de la psykhé) la gente tiene en más estima estos últimos, además, todo el mundo está de acuerdo en que la felicidad no es una cosa pasiva, sino en un actuar, obrar, hacer, por eso la forma ordinaria de referirse a la felicidad en griego es eû práttein (que te vaya bien).

Aristóteles tiene que pensar en el placer, en su relación con su definición de felicidad. Dice que no tenemos que perseguir el placer como algo extra, pues esta actividad (la felicidad) ya tiene placer. El telos no es el placer, pero la eudaimonía no excluye el placer, ya que este estará en su vida a través de las buenas actividades. Hay una referencia objetiva, el placer lo obtiene el hombre bueno de lo que es bueno para él. El hombre bueno hallará placer en las cosas que sean de suyo buenas. Hay un de suyo bueno, las actividades buenas exudan ellas mismas placer. La felicidad consiste en hacer cosas buenas y bellas, y el hombre bueno consigue placer haciendo cosas buenas y bellas.

Hedý hedoné: placentero

No son cosas distintas lo bueno de lo bello y de lo placentero. No hay divorcio entre la bondad y el placer para el hombre bueno.

199b: no hay interiorización de la felicidad en Aristóteles, porque aquí dice que la eudaimonía necesita bienes externos. Una vida completa integra cosas que son necesarias para esta actividad. No puedes ser feliz si no tienes un buen linaje, si has nacido en una mala familia te jodes. Si no tienes hijos buenos tampoco, y si no tienes una buena figura, una buena presencia tampoco. Un hombre feo no puede ser feliz del todo, le falta algo. Estamos lejos de la soledad del sabio helenístico. Está claro que la felicidad depende en gran medida de lo externo, de tener una buena presencia, de tener hijos. Pero claro, yo no elijo ni mi aspecto ni mi familia, por lo que se plantea un dilema, ¿cómo se relaciona la felicidad con eso que no elijo, que ya viene dado? Así, va a hablar de la *týkhe*, lo que nadie ni nada ha planeado o diseñado, lo accidental, lo circunstancial, lo coyuntural.

La eudaimonía para Aristóteles no es cuestión de *týkhe*, no es cuestión de suerte, es cuestión de *áskesis*, ejercicio, aprendizaje, formación, por eso la música es parte de la política, porque la música era formativa. Es un ejercicio continuo que requiere diligencia, cuidado, *epimeleía*. En este sentido, la eudaimonía no depende de la suerte, sino del aprendizaje, que necesita asiduidad.

El hombre feliz es un hombre activo que va a estar contra los incidentes. La verdadera causalidad no puede ser el azar, no podemos dejar las cosas a la fortuna. *Týkhe* se opone aquí a *physis* y a *tekhne*, porque estos dos últimos conceptos tienen que ver con ser activo, el diseño. En la *týkhe* no hay teleología, pero Aristóteles no niega que hay cosas que pasan por *týkhe*.

1100a: Habla de la educación para crear hombres buenos. Somos ciegos para la suerte, ciegos para la *týkhe* y sobre todo para la mala *týkhe*. Habla de Príamo, quien terminó de manera miserable a pesar de tener todo lo que para Aristóteles es eudaimonía. ¿Qué pasa si el final de uno termina mal? ¿Tenemos que tener todos los bienes externos hasta el final? La manera ordinaria griega de ver las cosas que se pueden ver por ejemplo en los epitafios dice que tenemos que ver la vida hasta el final para determinar si es buena o mala. ¿Es necesario estar muerto para valorar la vida según Aristóteles?

La felicidad no es puntual ni pasajera, sino que la felicidad era una propiedad del todo, una cierta integridad, una figura de conjunto. Al principio Aristóteles opinaba como la manera ordinaria griega, que hay que terminar la vida para determinarla. Si no hay vida entera tampoco puede haber una evaluación de la vida como feliz o infeliz, pero Aristóteles tiene que matizar esto. Hay que ver el telos de cada cosa para determinar esa cosa, pero Aristóteles se ve obligado a hacer matices, y desde nuestro punto de vista estos son bastante desordenados pero vamos a tratar de ponerlos en orden.

Así, dice que no puede ser que tengamos que esperar a que todo termine para poder determinar si alguien ha sido feliz, sino que también se trata en ser feliz en un tiempo presente. Pero la felicidad en tanto que *energeia* significa un proceso, por lo que sería contradictorio decir que los muertos son felices, ya que estos no actúan, no hay *energeia*.

La felicidad de los muertos según Aristóteles también puede cambiar, porque a los muertos, aunque estén muertos y no puedan sentir o sufrir, Aristóteles considera que si los hijos de un muerto son desgraciados, ese destino de su estirpe va a afectar a su eudaimonía. ¿Cómo se relaciona la felicidad de los muertos con el futuro de su estirpe? Esto lo veremos más adelante. Para Aristóteles se trata de que la actividad sea estable y firme, la felicidad tiene que tener estabilidad y firmeza, pero claro la *týkhe* es inestable, es volátil, fluctuante, por lo que Aristóteles no niega que hay circunstancias que desestabilizan la firmeza de la felicidad. La enemiga de la felicidad estable es la *týkhe*.

1100b: La felicidad no es lo mismo que la suerte, por lo que si tienes mala suerte no necesariamente vas a ser infeliz, porque la buena suerte no es felicidad. Si tienes mala

suerte, mala týkhe, dystýkia, no hay que ser un esclavo de esta. ¿Cómo? ¿Cómo conservar en cierto modo su logro?

El hombre va tener que mantener la integridad, la compostura, porque la capacidad de soportar (no se puede hablar de resignación, importante) en el sentido de vencer, soportar las circunstancias es estar más allá de ellas. El que soporta la mala fortuna está más allá de ella y por lo tanto no es un siervo de ella, no está subordinado a ella, esto es guardar cierta distancia sobre lo que ocurre para poder sobrellevarlo.

Línea 30-32: gran diferencia con el planteamiento estoico. Hablamos de un hombre que soporta los males pero no por insensibilidad, no porque no le afecte. Hablamos de un coraje que te mantiene flotando en el mar de desgracias, la valentía es una virtud cuando hay miedo. Si no hay miedo no hay valentía, de la misma manera, soportar el dolor tiene mérito cuando hay dolor, no porque tenga anestesia.

No es lo mismo no ser feliz que ser desgraciado, puedes mantenerte en un estado de no desgracia o incluso llegar a sobreponerte. En la tercera aparición del verbo “soportar” del texto, justo antes de 1100a, toma el paradigma de lo que tiene que hacer el hombre bueno, que es ser como un carpintero o un estratega para poder seguir meditando sobre la relación entre la eudaimonía y la týkhe. Lo que está diciendo es que hay circunstancias que no puedo elegir pero no debo dejar que me afecten. El mejor artesano, el mejor humano, tiene que ser capaz de hacer lo mejor con las circunstancias que tiene. Hacer lo mejor con los materiales que no ha elegido.

Cuando definimos la felicidad como el ejercicio de la excelencia, tenemos que añadir el futuro, no solo ejercer, sino seguir ejerciendo, y es aquí donde entra la cuestión del tiempo.

Pequeño recap:

Aristóteles sostiene una posición matizada respecto a la tykhe (el azar o la fortuna). Aunque el ser humano no puede considerarse completamente independiente de la fortuna externa —puesto que los bienes externos todavía tienen un peso considerable en su concepción de la felicidad—, sí puede, en cierta medida, superar o guardar una distancia crítica frente a la mala fortuna. El término griego *hemoosúvñ* expresa precisamente esta doble dimensión: por un lado, significa “estar más allá” de las circunstancias externas, y, por otro, “resistirlas” con firmeza.

A pesar de reconocer que los bienes externos afectan a la vida feliz, Aristóteles afirma que la actividad del alma conforme al logos, que constituye el núcleo de la felicidad, no puede quedar a merced del azar. La felicidad, en tanto que expresión de una vida racionalmente ejercida y estable, no puede ser voluble ni cambiar de forma al ritmo de los vaivenes externos. No puede ser camaleónica, adaptándose de manera servil a las fluctuaciones del contexto: debe mantenerse firme, basada en un principio interior sólido. Así, las circunstancias externas, aunque puedan facilitar o dificultar las condiciones materiales de la existencia, no deben impedir la actividad racional del alma, que es la esencia misma de la vida lograda.

Este planteamiento conduce a Aristóteles a una reflexión profunda sobre el problema del tiempo en relación con la felicidad. La felicidad no puede entenderse como algo episódico, fragmentario o momentáneo, sino que exige una vida entera y unificada. Aristóteles busca una concepción de la vida feliz en sentido completo, una vida que no sea neurótica ni discontinua, sino íntegra, total y coherente. No se trata simplemente de acumular momentos felices, sino de alcanzar una vida estructurada, madura y ordenada en su totalidad.

Sin embargo, al plantear que la felicidad es un telos —un fin hacia el cual se orienta toda la existencia humana—, Aristóteles no propone relegarla a una condición post-mortem. No se trata de esperar a juzgar la felicidad de alguien únicamente después de su muerte, como defendían algunos griegos tradicionales, sino de vivir efectivamente de manera feliz en el presente, aunque siempre bajo la conciencia de que la vida aún no está totalmente concluida mientras seguimos viviendo. Mientras vivimos, siempre falta el todo: la vida es un proyecto abierto, un proceso de constante actualización.

Para resolver esta tensión, Aristóteles introduce la noción del porvenir (*tò méllon*), aquello que está “a punto de venir”. La vida feliz no solo incluye el ejercicio presente de la virtud y de la actividad racional, sino también una proyección hacia el futuro, un mantenimiento de la excelencia en el tiempo. La felicidad, por tanto, requiere una continuidad activa: no basta con haber sido feliz en el pasado o en algunos momentos aislados; es necesario seguir siendo feliz, seguir ejerciendo la virtud de manera estable y resistente frente a los azares del destino.

Así, Aristóteles propone una imagen de la felicidad como una obra viva y continua, como una energía vital que se despliega a lo largo del tiempo, que incorpora el pasado, el presente y el futuro en un único movimiento de realización humana plena.

—

Para comprender la unidad de la vida humana en Aristóteles, es indispensable incorporar la dimensión del porvenir. En el horizonte de todo ser mortal, el futuro siempre culmina inevitablemente en la muerte. No basta simplemente con ejercer en el presente la actividad del logos; se requiere seguir ejerciéndola, hacer de esta actividad un proyecto de vida sostenido en el tiempo, llevándola hasta su consumación final. Aristóteles subraya que debemos acabar la vida del mismo modo en que ahora decidimos vivirla: vivir según el logos, morir según el logos, manteniendo la coherencia hasta el último instante. La felicidad, entendida así, implica sostener el logro de vivir bien hasta el final, no como un evento momentáneo, sino como un modo de ser completo.

El término *makários*, tradicionalmente reservado para los muertos en la cultura griega, señala esta conexión con el final. Aristóteles reinterpretando a Solón, propone que podríamos llamar verdaderamente felices a aquellos que viven y mueren según el logos, realizando su vida conforme a la elección racional. Esto implica que no podemos agotar la existencia en el ahora inmediato, pues sin una proyección hacia el futuro, no habría posibilidad de configurar un proyecto vital auténtico. La vida feliz requiere un diseño previo, una estructura anticipada que guíe las acciones a lo largo de toda la existencia.

En este contexto introduce Aristóteles la noción de *prohairesis*: la elección de antemano, la decisión que no solo rige el momento presente, sino que proyecta y organiza toda la vida, incluida la muerte. Elegir de antemano la figura unitaria que dará forma a nuestra vida —esto es, definir cómo queremos vivir y morir— se convierte en un acto de autonomía fundamental. La *eudaimonía* exige esta elección del futuro, ya que, sin una orientación hacia el todo de la vida, no puede haber verdadera felicidad. Es indispensable que haya un foco, una figura estructural que dé unidad y sentido a la vida humana.

Además, Aristóteles recurre a la noción de *éndoxa* —las opiniones comunes y respetadas— para examinar otro aspecto fundamental: la relación del individuo con su descendencia. Según el pensamiento griego, la suerte de los hijos después de la muerte de una persona afecta también al muerto. Aristóteles parte de la idea de que no somos individuos aislados, sino partes de una estirpe, de un linaje más amplio. Nuestra identidad personal está entrelazada con la continuidad de esa estirpe; somos transmisores de vida y

legado. Así, lo que ocurra a nuestra descendencia tiene un impacto real en nosotros, incluso después de nuestra muerte. Para el griego clásico, mientras la estirpe vive, uno también sigue viviendo; en contraste, para el helenista, la muerte es la disolución total, pues desaparecen también las relaciones de filia, los vínculos afectivos.

Este análisis introduce de nuevo el problema de la timé, es decir, el prestigio y el honor. La ética griega es, en buena medida, una ética del reconocimiento. Surge entonces la pregunta: ¿debemos elogiar la felicidad? Aristóteles distingue entre la mera alabanza (que corresponde a disposiciones o cualidades) y la estimación verdadera, que se dirige hacia acciones reales y efectivas. La felicidad no debe ser simplemente elogiada, sino reconocida con verdadera timé, porque la felicidad es una actividad efectiva (energeia), no una simple potencialidad (dynamis). Es arkhé y aitia de todos los bienes humanos: es principio y causa de una vida buena.

De este modo, la felicidad no es una mera disposición interior, sino un obrar real, efectivo, persistente. Y aquí la política entra en escena, porque Aristóteles sostiene que la misión de la política es procurar la felicidad de los ciudadanos. Para lograr esto, el político no puede ser un técnico superficial, sino que debe conocer en profundidad el alma humana (psyché) y tener una visión holística del bien humano.

Aristóteles distingue en el alma tres dimensiones fundamentales:

- Nutritiva: compartida con todos los seres vivos (plantas y animales).
- Sensitiva: compartida con los animales.
- Lógica: propia del ser humano, la dimensión racional que permite vivir según el logos (katá logon).

Vivir de acuerdo con el logos implica la capacidad de ser persuadido por la razón, de acatar límites y ordenar los deseos. El sophoron es aquel que, gracias a la disciplina, consigue moderar sus apetitos y actuar racionalmente. El logos actúa sobre lo irracional y da forma a los deseos, permitiendo que el ser humano alcance su excelencia.

Las virtudes éticas surgen en este proceso de formación: al disciplinar el carácter, liberamos lo mejor de nosotros mismos, es decir, el nous, el principio intelectual y divino que habita en el hombre. Los defectos del carácter, por el contrario, son obstáculos que impiden que esta parte superior del alma se manifieste.

Cabe recordar que al hablar de las "partes" del alma, Aristóteles usa un lenguaje mítico, una metáfora para expresar las distintas funciones vitales. Lo que verdaderamente importa es que en una vida auténticamente humana, el logos rige y dirige, mientras que el deseo y el impulso deben ser gobernados. La educación tiene precisamente el objetivo de acostumar y formar el deseo, limitándolo y encauzándolo de modo racional. En este proceso, la música juega un papel fundamental: no como mero entretenimiento, sino como instrumento para disciplinar costumbres y moldear caracteres de manera profunda y estable.

El hombre verdaderamente varonil para Aristóteles es aquel que, al ser un buen hombre, vive de modo plenamente disciplinado, de tal manera que su vida concuerda íntegramente con el logos. La vida buena no consiste en un combate constante contra la razón, sino en armonizarse con ella. El hombre moderado es aquel que acata el logos y no entra en conflicto con él. Así, la excelencia del carácter radica en no estar en desacuerdo con la razón. Por naturaleza, el deseo tiende a oponerse al logos, por eso es indispensable disciplinarlo desde la raíz, desde la niñez.

Un hombre virtuoso no sufre discordia interna. Las virtudes del carácter existen precisamente para amansar los impulsos y lograr una vida en la que el deseo y la razón hablen al unísono. Vivir según el logos es ser regido por lo mejor que hay en nosotros mismos: nuestro principio racional.

En relación con las virtudes dianoéticas (propias del pensamiento), Aristóteles afirma que las virtudes éticas deben haber trabajado suficientemente el carácter para que el nous pueda actuar libremente en su propio dominio. El nous, la inteligencia superior en el hombre, se despliega principalmente en tres formas: sophía (sabiduría contemplativa), synesis (inteligencia práctica o comprensión) y phronesis (prudencia o sabiduría práctica). El concepto que atraviesa toda esta estructura es el de mesótes, es decir, el término medio: una proporción adecuada, un equilibrio interno que da lugar a la verdadera armonía.

En los primeros capítulos del Libro X de la Ética a Nicómaco, Aristóteles reflexiona sobre el placer. Señala que el placer no puede ser el fin último (telos) de la vida humana, ya que esto sería una perversión del bien. El telos auténtico es siempre una actividad excelente. Sin embargo, para no contradecir la endoxa (la opinión común), reconoce que el placer es inseparable de la vida humana y que acompaña a las actividades buenas, e incluso incrementa su perfección.

Aristóteles establece así una distinción esencial entre placeres nobles y placeres viles: el criterio para distinguirlos es la actividad a la que acompañan. Cada actividad tiene su placer específico, pero el placer nunca es el fin en sí mismo; es un subproducto de la acción, como la guinda de un pastel. Si se confunden placer y actividad, se arruina tanto el placer como la actividad. De ahí que la educación deba enseñar a gozar de los placeres nobles, aquellos que se asocian con acciones verdaderamente buenas. Así, el hombre bueno sentirá placer en lo bueno.

En el capítulo XI, Aristóteles retoma directamente el concepto de eudaimonía (felicidad) en su sentido más elevado: la felicidad es un fin en sí misma, deseable por sí misma, completa y autosuficiente (autárquica). Dentro de las actividades humanas, la máxima actividad que realiza plenamente la eudaimonía es la actividad del nous, denominada energeia theoretiké (actividad contemplativa o teórica).

La felicidad más alta implica noein (inteligencia contemplativa) y theoria (contemplación): es la posibilidad de ser consciente del propio estar siendo, de reflexionar sobre la vida misma en acto. Esta teoría no es un simple saber, sino una praxis de un orden especial, una meta-praxis que asume, comprende y da forma consciente a su propio ejercicio. Así, la vida teórica es la forma más elevada de actividad humana.

Sin embargo, Aristóteles advierte que la vida teórica requiere ciertas condiciones externas para su pleno ejercicio. Cuanto más dependemos de factores externos, menos autárquicos somos. Por eso, la vida política, que requiere cooperación, bienes materiales y circunstancias favorables, es menos autárquica que la vida teórica. En cambio, la actividad contemplativa es estable, permanente, no sujeta a las circunstancias externas y constituye una posesión inalienable.

El placer propio del nous es un placer puro, no mezclado con dolor, y la actividad teórica es el fin más autosuficiente y noble que el ser humano puede alcanzar. Querer comprender es un deseo que se justifica por sí mismo: quiero comprender porque quiero comprender.

El nous es, en Aristóteles, lo más divino que hay en el hombre. Actualizar el nous es realizar lo más alto de nuestra naturaleza. El ser humano es un ser intermedio, una criatura

híbrida entre mortalidad y divinidad. Vivir conforme a lo mejor de nosotros —es decir, conforme a nuestro nous— es acercarnos, en la medida de lo posible, a la vida divina.

La felicidad, aunque recoge también una prosperidad material moderada, queda claramente matizada: los bienes materiales son necesarios solo hasta cierto punto. Una vida orientada hacia la *theoria* transforma nuestra relación con la riqueza. La acumulación excesiva no es un bien, sino un obstáculo que distrae y dificulta la vida contemplativa.

Finalmente, Aristóteles señala que los dioses se interesan por los hombres: actúan como agentes divinos en las circunstancias humanas. No obstante, los dioses favorecen a los hombres excelentes no arbitrariamente, sino porque reconocen lo que es de suyo bueno. El hombre excelente no es bueno porque los dioses lo apoyan; los dioses lo apoyan porque él ya es bueno.

Los Cirenaicos

Nuestra información sobre los cirenaicos proviene de una tradición indirecta, compuesta de testimonios dispersos y noticias fragmentarias. Esta escuela representa la postura más radicalmente opuesta a la de Aristóteles: destruyen sus presupuestos básicos y proponen una ética absolutamente diferente.

Debemos tener presentes varias preguntas fundamentales:

- ¿La eudaimonía es realmente el telos (fin último)?
- ¿Qué implica poner el placer (*pathos*) como telos?
- ¿Supone esto un criterio ético válido?

Los cirenaicos proponen un presentismo extremo y una teoría del *pathos* o sensacionalismo, que afecta tanto sus criterios epistemológicos como éticos. Este presentismo radical no se limita a un individualismo, sino que desemboca en un solipsismo absoluto: solo el propio placer inmediato tiene valor, y solo la propia sensación presente tiene relevancia. Lo que sostienen en epistemología es perfectamente coherente con su ética: el conocimiento se basa exclusivamente en las sensaciones actuales, igual que el valor moral se mide exclusivamente en términos de placer inmediato.

Diogenes Laercio

Diógenes Laercio es una de nuestras principales fuentes para conocer el pensamiento cirenaico. Sin embargo, su exposición presenta dificultades importantes: pasa de una idea a otra indiscriminadamente, sin seguir un hilo argumentativo claro ni desarrollar las ideas de manera sistemática. Su relato es más bien una recopilación de datos sueltos, anécdotas y doctrinas, lo que nos obliga a ser especialmente cuidadosos al interpretarlo y a reconstruir coherentemente el pensamiento cirenaico a partir de sus fragmentos.

Según el testimonio de Diógenes Laercio:

- Todos los placeres son iguales en la medida que son placeres, es decir, no existe en sí mismo una jerarquía cualitativa entre ellos. No hay diferencia moral o ética que permita distinguir entre placeres "nobles" o "viles", como ocurría en Aristóteles o en otros sistemas filosóficos posteriores. La única característica relevante es que se trate de un placer.
- No hay posibilidad de distinguir placeres buenos o malos: todo placer, simplemente por el hecho de ser placer, es algo bueno. En este sentido, el placer es el único criterio de bondad.

- Todo placer por ser placer es bueno, lo cual conduce directamente a la conclusión de que lo bueno es aquello que complace, y no que deba complacer algo por ser bueno en sí mismo. El orden de prioridad entre placer y bien se invierte respecto de las tradiciones filosóficas más clásicas: el placer no depende del bien, sino que define lo que es el bien.
- Para los cirenaicos, el telos es el placer del cuerpo. No es una noción abstracta, ni ligada al alma en un sentido platónico; es una experiencia corporal directa, sensible, inmediata. El placer corporal es el centro de su propuesta ética.
- El telos no es la felicidad. La felicidad es concebida no como un fin último sino como un agregado, una suma de experiencias placenteras. En términos conceptuales, la felicidad es un pan (un conjunto) y no un holón (un todo superior a las partes). El holón es más que la suma de sus partes, tiene una unidad superior; el pan simplemente agrupa partes individuales sin una unidad cualitativa nueva.
- Así, si la felicidad es entendida como una suma, cada sumando individual tiene importancia por sí mismo. No hay una necesidad de integración de los placeres particulares en un sistema superior; cada placer es autónomo y valioso en sí mismo.
- Cada placer particular o parcial es el telos. Cada experiencia placentera es elegible por sí misma, sin necesidad de integrarse a un plan de vida o a una totalidad coherente.
- La felicidad no es elegible por sí misma como un fin último, sino que se desea de manera secundaria: se quiere la felicidad porque se desean los placeres particulares que la componen. No perseguimos la felicidad en cuanto totalidad, sino que buscamos, uno por uno, los placeres individuales.
- Así, se desintegra el modelo clásico de la eudaimonía: la eudaimonía como un holón se ha disuelto en placeres particulares. Cada placer posee un valor autárquico, es decir, vale por sí mismo y no necesita de otro para ser justificado.
- En la ética cirenaica, lo indecoroso es lo malo, pero los juicios de la sociedad —lo que los demás consideren decoroso o vergonzoso— carecen de valor objetivo. La mirada de los otros, el juicio social, se devalúa totalmente.
- El individuo es libre de buscar su propio placer, siempre que tenga en cuenta las limitaciones externas (por ejemplo, evitar daños que pudieran impedir futuros placeres). No existe una obligación moral de actuar conforme a lo que es valorado socialmente, sino que el individuo puede separar su propio bien del bien de los demás.
- El placer no depende de la memoria ni de la esperanza: la experiencia placentera no se enlaza ni con el recuerdo de placeres pasados ni con la expectativa de placeres futuros. El telos se ha desconectado completamente del pasado y del porvenir.
- Esto plantea una pregunta importante: ¿La suma de los placeres constituye la felicidad? Algunos textos responden afirmativamente: si se agregan muchos placeres, se genera felicidad. Sin embargo, otros textos ponen en duda esta respuesta, mostrando que si uno se obsesiona en acumular placeres para alcanzar la felicidad, ese esfuerzo puede volverse displacentero. Así, el placer debe buscarse en sí mismo, sin convertirlo en un "trabajo" dirigido a otra meta.
- En este sentido, se elimina también el trabajo hacia la felicidad como suma. El objetivo no es la felicidad como proyecto de vida, sino el placer puntual, aislado, vivido por sí mismo.
- Con la devaluación de la felicidad como un todo, también se devalúa la noción de tiempo que Aristóteles había trabajado, donde la felicidad requería una vida entera

coherente. Para los cirenaicos, esa idea se convierte en una kéne dóxa, una "opinión vacía".

- No podemos vivir la vida entera de un modo integrado, porque no podemos experimentar la totalidad de nuestra existencia. Solo podemos vivir el presente inmediato, el placer actual, en un flujo discontinuo de momentos.
- La búsqueda ética se concentra, por tanto, en el placer particular, no en la vida entera.
- El pathos (la sensación placentera) es mono-khronos: pertenece a un solo instante. Cada sensación de placer es efímera y no necesita ser coordinada ni con el pasado ni con el futuro.
- El placer es una sensación del momento presente, absolutamente desconectada de toda dimensión temporal extensa.
- Esta posición de los cirenaicos es, en su raíz, contraintuitiva y sofisticada: en la práctica cotidiana, todos los seres humanos tienden a anticipar el futuro y a recordar el pasado. Nadie vive únicamente en el instante presente. La esperanza, que es la incorporación del futuro al presente, aquí queda excluida. Así se plantea el problema del tiempo: solo el presente nos pertenece, solo el presente es nuestro.

Recap:

Una dificultad central del hedonismo cirenaico era que ya no resultaba claro si tenía sentido mantener la idea de felicidad como acumulación de placeres. El concepto tradicional de eudaimonía como un fin unitario quedaba disuelto: no solo la eudaimonía dejaba de ser el fin, sino que incluso se llegaba a considerar que había que evitarla, porque la búsqueda obsesiva de esa suma de placeres podía volverse desagradable, contradictoria con el propio placer que se deseaba.

Aristipo enseñaba que la actitud adecuada es la de atrapar el placer que se te presente, sin complicaciones, sin estrategias a largo plazo, sin construcción de proyectos de vida. No hay que pasar por mil trabajos para conseguir placer: no es necesario fatigarse, ni acumular esfuerzos; basta con acoger el placer cuando ocurre. De aquí proviene la doctrina del presentismo cirenaico: vivir atentos únicamente al instante, sin proyectarse hacia un futuro incierto ni aferrarse a un pasado ya inexistente.

No hay un telos de la vida entera. No existe un objetivo último que organice todos los momentos en una estructura coherente. Hay únicamente teloi parciales, fines pequeños, fragmentados, correspondientes a cada placer individual que aparece en el presente. Esto implica una fragmentación radical de la experiencia: no hay un relato único de la vida como totalidad, sino momentos dispersos de placer que no forman una unidad.

Podemos tener experiencia de cada placer inmediato, pero no podemos tener experiencia de nuestra vida entera como una vivencia sentida. Cada placer se experimenta en su momento. El pathos, la sensación placentera, proviene de paschein (padecer, sufrir, experimentar algo que me acontece). El placer es un pathos, una experiencia que ocurre en mi cuerpo, en mi carne, en un instante. En cambio, mi vida entera, como totalidad, es más bien khrónos, un tiempo que integra y conecta lo que ha sido, que podría ser percibido como una identidad continua de sentido. Sin embargo, para los cirenaicos, los pathos pertenecen a monos-khrónos, a un tiempo único, aislado, sin conexión necesaria con otros tiempos.

Además, para los cirenaicos, ni el recuerdo ni la anticipación causan placer. No hay un placer del recuerdo ni un placer de la expectativa: lo único real y efectivo es el placer que ocurre en el presente. El pasado ya no es nada y el futuro es incierto. Por eso, la vida correcta consiste en centrarse radicalmente en cada momento de cada día. Como resumen lapidario: “Solo el presente nos pertenece”.

En contraste, Aristóteles entiende que el deseo (*epithymía*) está efectivamente enfocado en lo inmediato (*éde*) y busca lo placentero (*hedú*). Sin embargo, introduce un correctivo fundamental: el *nous* (la mente racional) nos lleva más allá del momento presente. El *nous* resiste el deseo inmediato y guarda una distancia crítica respecto de lo presente, porque incorpora la consideración de *tó mellon* (el porvenir). Gracias al *nous*, no nos dejamos arrastrar simplemente por lo que es placentero ahora, sino que somos capaces de resistir, postergar, organizar la vida en una dimensión significativa y unitaria que supera el instante.

La estructura de nuestra racionalidad permite que el placer de momento no sea automáticamente tomado como lo bueno. Solo cuando liquidamos la dimensión del futuro, cuando eliminamos la capacidad de proyectar, de esperar, de contar con algo por venir, caemos en el hedonismo presentista. Nos volvemos hedonistas presentistas al desconectarnos del futuro, y perdemos así la posibilidad de sostener un proyecto de vida más amplio.

El *nous* —como capacidad de visión de conjunto, de articulación del presente y del futuro— guarda distancia frente al presente: no se entrega ciegamente al impulso inmediato, sino que mide, compara y orienta las acciones hacia fines duraderos.

De esta manera, como ya no se puede ser eudemonista como lo era Aristóteles —porque no hay vida unitaria ni fin último que estructure la existencia—, lo que queda es un hedonismo presentista residual, un fragmento degradado de la ética anterior. La consecuencia es una degradación de la ciudadanía: los individuos, entregados a la búsqueda de placeres del momento, pierden la capacidad de construir proyectos colectivos o personales a largo plazo.

La cancelación del porvenir implica la desaparición de la confianza, de la responsabilidad proyectiva, de la capacidad de construir instituciones o compromisos duraderos. Se pierde el poder de contar con algo o con alguien, sobre el que se basaba la posibilidad misma de organizar una vida humana plena. La vida se disgrega en una serie de instantes dispersos, y el tejido social se debilita hasta la disolución.

—

La noción del tiempo común a los autores helenísticos también refleja una pérdida, una transformación profunda respecto a la concepción clásica del tiempo. Hay diversos testimonios estoicos que nos permiten reconstruir esta visión alterada.

Para los estoicos, el tiempo es ilimitado en ambos sentidos: no tiene un principio ni un fin, se extiende indefinidamente hacia el pasado y hacia el futuro. En este nuevo marco conceptual, *kronos* —que en la Grecia clásica era el nombre del dios del tiempo pero también la representación del tiempo vivido, finito— se ha transformado en un término técnico, en un concepto abstracto que designa el tiempo ilimitado.

Esta comprensión introduce un problema profundo: aunque el tiempo se conciba como un continuo ilimitado, nosotros —los seres humanos— solo podemos habitar en un "corte" de ese tiempo, que es lo que llamamos presente. Sin embargo, ese corte es problemático: el presente, cuando lo intentamos definir de manera estricta, se revela como algo ambiguo e incluso como algo que no existe plenamente.

Si el tiempo es un flujo continuo, entonces el presente sería un punto de referencia arbitrariamente establecido por nuestra percepción. Y al intentar fijarlo, vemos que una parte del "presente" ya es pasado y otra es futuro. Así, ningún momento podría ser considerado exactamente presente. El presente nunca sería un verdadero presente, porque carece de duración propia: es un instante que, en cuanto tratamos de captarlo, se desliza hacia el pasado.

Se distinguen entonces dos sentidos del tiempo:

- Sentido estricto o teórico: En este nivel, se adopta una mirada casi matemática sobre el tiempo. Según esta concepción rigurosa, no existe realmente un presente: nunca estamos verdaderamente en el presente, porque el presente, entendido como una duración nula, no puede ser habitado ni vivido.
- Sentido general u ordinario: En el uso cotidiano, sí hablamos de "presente", pero de forma imprecisa, no rigurosa. En el lenguaje común nos referimos al presente como ese momento que estamos viviendo, aunque filosóficamente sea indefinible.

El testimonio sigue y nos presenta una diferencia terminológica muy famosa, aunque también extraña y problemática: no queda del todo claro si se habla del presente en sentido matemático (el ahora puntual) o del presente ordinario (el ahora vivido de manera amplia).

De todos modos, se afirma que el presente pertenece a nosotros, se da en nuestra experiencia, mientras que el pasado y el futuro simplemente subsisten, existen en un sentido distinto: no nos pertenecen, no están disponibles para ser vividos directamente.

La representación del tiempo como una línea infinita que se extiende a ambos lados (pasado y futuro) se convierte en una nueva obviedad para el pensamiento helenístico. Ya no se trata de un tiempo cíclico o de una historia que retorna, como en ciertos mitos griegos, sino de un tiempo lineal, extendido, que ya no tiene fin natural.

Este cambio implica una transformación radical respecto a la concepción griega clásica. Para el griego clásico, el *kronos* era un tiempo limitado, un tiempo finito, asociado a los ciclos naturales, a la vida mortal, a las estaciones, a la caducidad de los seres. En la experiencia clásica, vivir era habitar en un tiempo con finitud y medida.

El análisis helenístico, en cambio, descubre teóricamente lo infinito: lo que para el griego clásico era el final del camino del pensamiento —el reconocimiento de los límites humanos—, para el helenismo se convierte en el punto de partida. El hombre helenístico comienza su reflexión sabiendo que el tiempo es ilimitado, que su vida es solo un fragmento mínimo en un océano sin fin.

Este cambio no es solo teórico, sino que conlleva una dimensión ética decisiva. Por ejemplo, el presentismo cirenaico —la doctrina de vivir únicamente en el instante presente— aparece como una respuesta terapéutica: eliminar la angustia, eliminar las fuentes de preocupación que provienen del pasado (culpas, nostalgias) o del futuro (miedos, ansiedades).

El presentismo cirenaico es así un mecanismo de liberación, una estrategia ética para enfrentar la nueva condición humana en un universo ilimitado. Es una terapia para consolarse ante la imposibilidad de controlar un tiempo infinito y la incapacidad de abarcar la vida entera. Centrándose en el instante, en el aquí y ahora, los cirenaicos buscaban neutralizar el dolor existencial que trae consigo la conciencia de la infinitud del tiempo y de la precariedad de la existencia humana.

—

Plutarco polemiza contra los cirenaicos, y en su crítica se burla explícitamente del planteamiento epistemológico que estos sostenían. Sin embargo, en el acto mismo de criticarlo, podemos entrever cuáles son los puntos claves de este pensamiento. Gracias a su polémica podemos acceder de manera indirecta pero clara a la estructura interna de la posición cirenaica.

Dentro de la secta escéptica, los pensadores practicaban la epojé, que consiste en poner en suspenso el juicio sobre las cosas, no afirmando ni negando categóricamente nada. Los cirenaicos, aunque no escépticos en sentido estricto, compartían esta actitud en un nivel parcial: situaron las afecciones exclusivamente en ellos mismos. El pathos —la afección, la sensación— es siempre MI pathos. No hay experiencia neutral o compartida, sino que toda experiencia es radicalmente individual. Mi experiencia es siempre mía, no puede ser transferida ni verificada desde fuera.

Así, tanto las impresiones (phantasiai) como las experiencias (pathé) fueron ubicadas dentro del sujeto, y se sostuvo que nada que pueda decirse acerca del mundo exterior puede tener veracidad o garantías. Se abre un abismo entre la experiencia interna y el mundo externo, un problema que será clásico en la historia de la filosofía: el problema del acceso a la realidad exterior a partir de las experiencias subjetivas.

Los cirenaicos sostienen que no podemos pronunciarnos sobre las cosas externas, pero esto no equivale a ser escéptico. A diferencia del escéptico que suspende todo juicio, el cirenaico afirma con fuerza la certeza de su propia experiencia. Lo que niegan es la posibilidad de captar (katalépsis) la cosa externa tal como es en sí. Parecen haberse situado plenamente en ellos mismos, abandonando cualquier tentativa de alcanzar el mundo exterior. Las cosas están fuera de su alcance y han quedado "cerradas con llave", inasequibles.

Encerrados en sus propios pathé, los cirenaicos ya no pueden pronunciarse sobre la realidad de las cosas. Sin embargo, poseen certeza y evidencia (enargeia) acerca de sus propias experiencias: sobre lo que sienten, no hay duda posible. Solo podemos estar seguros de nuestras propias afecciones. Esta postura lleva a una primera formulación implícita de la noción de un mundo externo: si ya no podemos fundir el fenómeno y el ser, entonces se establece una separación tajante entre yo y mis experiencias y las cosas en sí.

De este modo, se sostiene que todas las experiencias son verdaderas. ¿Por qué? Porque cada persona es medida y criterio de su propia experiencia. No existe, según esta doctrina, comunicación posible entre los pathé de distintos individuos: mi pathos es absolutamente incomunicable. Cada uno está encerrado en sí mismo. Esto disuelve la posibilidad de un lenguaje común, de una comunicación real: lo único que habría serían monólogos de uno mismo consigo mismo.

Mientras que en Aristóteles encontramos la idea de que existe un criterio independiente de cada sujeto —el eidos, la forma, el ser de las cosas que todos comparten—, en los cirenaicos asistimos al desvanecimiento de ese criterio independiente. Ya no hay formas comunes, ya no hay realidades objetivas que se impongan a todos los seres racionales. Ahora solo hay pathé: afecciones, sensaciones, inapelables, irrefutables, porque el abismo entre las cosas y las experiencias ha roto cualquier puente.

Así, solo puedo opinar —emitir una doxa— sobre lo que yo siento; no puedo pronunciarme sobre lo exterior. Mi doxa siempre será verdadera en tanto que refleja fielmente mi pathos, y este es irrefutable: nadie puede corregirme sobre lo que siento. La experiencia sensible —el phainomenon (fenómeno)— es lo único de lo que puedo hablar

legítimamente. Pero ya no coincide con el ser (to on), ya no asegura ninguna conexión con la estructura real del mundo.

El fenómeno se ha convertido exclusivamente en la sensación inmediata, desvinculada de cualquier correlato ontológico. Ya no podemos afirmar que nuestras experiencias correspondan a algo existente en el mundo exterior. Esta ruptura genera por primera vez el problema central de la filosofía moderna: ¿es posible un tránsito del parecer al ser? ¿Cómo pasar de la experiencia subjetiva a la realidad objetiva?

Se opone el parecer al ser, y este problema sigue resonando hasta la filosofía contemporánea.

Por ejemplo, no podemos decir con fundamento si el fuego calienta o si el viento es frío: solo podemos hablar de nuestra sensación de calor o de frío. Pero sobre el objeto mismo, sobre su ser, no podemos emitir juicio. Nuestra relación con los objetos queda suspendida en un círculo cerrado de la sensación.

La crítica que Aristóteles dirige al subjetivismo cirenaico sería que, si las cosas son indeterminadas —es decir, si no tienen propiedades objetivas y comunes—, entonces se anula el principio de no contradicción. No habría nada que impidiera que el mismo objeto fuera caliente y frío al mismo tiempo para distintos individuos, lo cual socavaría los fundamentos mismos del pensamiento lógico y del discurso racional.

SEXTO EMPIRICO

El planteamiento cirenaico y el planteamiento escéptico son dos enfoques filosóficos que, aunque ambos se interrogan sobre el conocimiento y las percepciones humanas, no se pueden reducir a una misma posición. Una de las diferencias más marcadas entre ellos se encuentra en su concepción del telos, o fin último que cada corriente filosófica persigue.

El Telos Cirenaico: El Placer como Fin

Para los cirenaicos, el telos es el pathos, que se traduce como placer, y se entiende como la sensación agradable o el bienestar que se experimenta en cada momento. En otras palabras, el fin último para los cirenaicos es alcanzar la mayor cantidad de placeres inmediatos, especialmente aquellos de carácter corporal, como el comer, beber, descansar, etc. Ellos consideran que el placer es lo único que tiene valor en sí mismo y que es lo que da sentido y propósito a la vida.

Lo importante aquí es que, para los cirenaicos, cada placer experimentado es único y se encuentra desligado de cualquier otra forma de placer. Por lo tanto, cada momento de placer constituye un fin en sí mismo, sin necesidad de integrarse en una visión más amplia o global de la vida. No hay una unificación de la vida como un todo en el pensamiento cirenaico, sino más bien una acumulación de momentos placenteros disjuntos, tal como se recoge en los testimonios de Sexto Empírico.

El Telos Escéptico: Ataraxia y la Epojé

Ahora bien, los escépticos, según Sexto Empírico, adoptan una postura filosófica completamente diferente. Para ellos, el fin último no es la obtención de placeres inmediatos ni el placer en sí mismo. En lugar de buscar la gratificación sensorial, los escépticos buscan la ataraxia, que es un estado de imperturbabilidad, de calma interior. Para alcanzar esta condición de serenidad, los escépticos proponen la skepsis, un ejercicio constante de duda y suspensión de juicios.

La skepsis (del griego "skepsis", que significa examen o duda) lleva a la epojé, que es la práctica de poner en suspenso todos los juicios y creencias sobre la realidad exterior. Los escépticos creen que, al suspender los juicios acerca de las cosas externas, se puede alcanzar una paz interior, una libertad de las perturbaciones causadas por los juicios erróneos y las expectativas infundadas.

A diferencia de los cirenaicos, los escépticos no consideran que el placer sea el fin último de la vida. De hecho, Sexto Empírico sostiene que, para los escépticos, el placer se ve más bien como una perturbación que aleja a las personas de la verdadera paz interior, ya que el deseo de placer genera emociones fluctuantes que distorsionan nuestra serenidad. Para ellos, un estado de ataraxia solo puede lograrse cuando nos desprendemos de los impulsos inmediatos y nos abstenemos de juzgar la realidad según criterios subjetivos.

La Suspensión de Juicios y la Inaccesibilidad de la Realidad

Lo que Sexto Empírico subraya en su obra es que los escépticos renuncian a toda afirmación dogmática sobre el mundo, en contraste con las corrientes filosóficas que pretenden conocer la naturaleza última de la realidad. Según los escépticos, no podemos aprehender el ser de las cosas, y cualquier intento de hacerlo es vano. La physis (naturaleza) tal como la concebía Aristóteles es imposible de conocer en su totalidad, ya que nuestra percepción de ella siempre está mediada por nuestras limitaciones sensoriales y cognitivas.

Así, el escepticismo establece un abismo entre el sujeto (el individuo que experimenta) y el mundo exterior. Para los escépticos, no hay una correspondencia necesaria entre la experiencia interna (los pathos, las sensaciones) y el mundo objetivo. En este sentido, el escepticismo pone en evidencia la imposibilidad de obtener conocimiento cierto y objetivo de la realidad exterior.

Comparación con los Cirenaicos: El Placer y la Suspensión

Mientras que los cirenaicos se centran en la búsqueda de placeres inmediatos y en la sensación como criterio de verdad, los escépticos advierten que el deseo de placer y la búsqueda de sensaciones solo generan perturbaciones que impiden alcanzar el estado de ataraxia. Para los escépticos, lo que realmente importa no es el placer, sino la ausencia de perturbación, lo cual solo se alcanza mediante el desapego de las cosas externas y la suspensión de juicios sobre ellas. La ataraxia, por tanto, se convierte en el fin último de la vida, una vida sin prejuicios ni deseos irracionales que puedan perturbar nuestra tranquilidad.

De acuerdo con Sexto Empírico, los cirenaicos y los escépticos tienen visiones opuestas sobre lo que constituye una vida feliz. Mientras que los primeros buscan una acumulación de placeres inmediatos, los segundos buscan la eliminación de los juicios y los deseos para alcanzar un estado de calma y serenidad, libre de perturbaciones. Esta distinción, que puede parecer sutil, tiene implicaciones profundas para la ética y la visión del ser humano que cada escuela propone.

—

La posición de los cirenaicos es que conozco mi pathos, mi experiencia, pero no revela nada del mundo externo, de las cosas que ahora son designadas como "lo que está afuera". La experiencia no revela nada sobre el ser de las cosas, por lo que hay un abismo entre la experiencia interior y el mundo exterior. Estoy yo con mis experiencias que son

ciertas y por otro lado está el mundo que pasa a ser incierto, el tema de la incertidumbre era uno de los motivos conductores del pensamiento helenístico en general.

Mis experiencias son verdaderas, son evidentes, claras y distintas, pero no las cosas que suscitan esas experiencias. El fenómeno ya no concuerda con la cosa, lo que se me aparece a mí es mi experiencia. Decíamos que este abismo entre mi conocimiento y el mundo exterior es una novedad helenística que tendrá soluciones o no soluciones en una u otra escuela. Que tengamos que plantear una teoría de la verdad en clave de la correspondencia es algo que aparece aquí.

Mi pathos es completamente irrefutable, nadie me puede disputar, si yo veo algo blanco, nadie me puede disputar que YO veo algo blanco. Lo problemático es que no se pudiese corregir o refutar las experiencias.

Este problema de correspondencia entre el pathos y lo externo (tà ektá/tó ektós). Los cirenaicos dirían que el pathos solo se revela a sí mismo, pero no revela nada sobre el ser de las cosas. Estamos encerrados en nuestras propias experiencias, hay un límite del mundo y es mi experiencia, cada uno es como una ciudad en la que está encerrado. Puedo notar dulzura en la miel pero no puedo estar segura de que la miel sea dulce por sí sola, no es posible demostrarlo.

La cosa externa que produce la afección no es fenómeno para nosotros, por lo que se refiere a los pathos, todos tenemos razón, pues no hay más criterio que el pathos, lo que hace imposible refutar la experiencia. Una idea importante aquí es el solipsismo; los pathos son privados, personales, por lo que hay un solipsismo ya que lo único que conozco es mi propia experiencia y es completamente irrefutable. Sólo compartimos palabras, pero no experiencias. La palabra es puro lenguaje, puro nombre, pero la experiencia es en cierto modo incomunicable porque no es convertible. No existe ningún criterio común del conocimiento.

Lo único que puedo percibir es mi pathos, y no se puede compartir. ¿Cómo puede haber así koinonía? Parece que no sólo el conocimiento se ha separado del mundo exterior, también lo ha hecho el lenguaje, pues ahora son meras palabras.

Papiro: comentario del Teeteto

Se resucita simbólicamente a Protágoras para criticar su posición.

Aquí se plantea la cuestión de que es muy distinto decir que la cosa no es captable que preguntarse por qué no hay katalepsis.

El texto da razón sobre por qué no hay katalepsis.

Los cirenaicos nos dicen que las afecciones efectivamente tienen una raíz en el mundo externo, es causa de la experiencia interna. Las cosas son indeterminadas, y esto significa que no tienen eidos propio, en Platón y Aristóteles no hay este problema, ya que para ellos lo que vale para la ontología vale para el logos de la cosa, lo que vale para la cosa vale para el conocimiento. Somos capaces de tener definiciones porque las cosas están definidas, es decir, la determinación es el principio del conocimiento. Ser es determinación, definición, así que el conocimiento consiste en descubrir el qué es de la cosa, que para Platón y Aristóteles es el eidos. El conocimiento es descubrimiento de lo que la propia cosa es, y como tienen eidos, es decir no son determinadas, no pueden ser varias cosas a la vez, hay una sola verdad desvelada. Si una cosa no tiene determinación, si no tiene eidos, todo sería todo, todo significaría lo mismo. De algo indeterminado él puedes añadir cualquier predicado. En Aristóteles no es así, pues hay determinaciones que excluyen otras determinaciones. Si la cosa es indeterminada de suyo, desde el punto de vista de Aristóteles, no hay posibilidad de logos, por eso Aristóteles en el libro IV de la

metafísica habla del principio de no contradicción no por problemas de lógica sino por problemas de ontología.

La noción griega de cosa ha dejado de valer aquí, en el pensamiento de los cirenaicos, ya que la causa de pathen no es determinada, lo que causa las experiencias no es nada de suyo, es decir, no hay determinaciones consistentes como había en Aristóteles. Ya no conocemos por definiciones, por exclusión de predicados. El ser es lo radicalmente indeterminado, y esto es una bancarrota del conocimiento. Los cirenaicos se limitan a decir que me quemó, pero no dicen que el fuego es caliente.

Una de las inferencias fáciles de ver desde el punto de vista cirenaico es que si el otro es con quien no comparto experiencia, todos son mis otros. Podemos entender algunos testimonios de su tiempo que decían que los cirenaicos negaban la philia. No dice que el lenguaje sea privado, pero da igual, pues el lenguaje solo son nombres.

Algo que va a ser común en el planteamiento estoico y epicúreo es el hecho de que se haya abierto esta distancia entre lo interior y lo exterior. Las cosas que han perdido su eidos se han vuelto inconsistentes, ya que en Aristóteles las cosas tienen causa de sí mismas, tienen eidos. Pero para los cirenaicos no, así que cuando las cosas pierden su eidos, pierden su causa, su consistencia general; tenemos un aplanamiento al crear la expresión "lo externo", incluso puede que pasen a ser "lo neutro".

La idea básica de la filosofía de Epicuro es la filosofía terapéutica, la tarea del filósofo es aliviar el sufrimiento. La filosofía ha de estar subordinada a la felicidad. La filosofía quita los juicios equivocados, pues de ahí proceden nuestros males, perturbaciones, fracasos...

¿Por qué hay un interés por el atomismo por parte de Epicuro? Las cosas son agregados de átomos, y los átomos están hechos de la misma sustancia homogénea. Son entidades neutras, no tienen cualidades. Las cualidades son sólo por nomos, lo que hay de verdad son átomos y vacío. El atomismo postula una realidad teórica del átomo que es de suyo neutra, pues todos los átomos son lo mismo en el fondo. En el fondo, más allá de las apariencias, todo está hecho de los mismos átomos. Lo que en verdad hay es una sustancia homogénea. Epicuro postula que hay átomos ilimitados que se mueven en el vacío que es también ilimitado. El movimiento de los átomos no es teleológico, es un movimiento mecánico, se mueven por necesidad, de forma aleatoria, por lo que no hay causalidad final. Esto tiene que ser un camino hacia la felicidad, parece que es bueno que no haya causalidad final.

EPICURO

Epicuro es un filósofo helenístico que se adhiere a una concepción atomista del mundo, lo cual lo lleva a encontrar especialmente atractiva la física desarrollada previamente por Demócrito. Epicuro hereda y adapta el atomismo, no como un mero interés teórico, sino como parte de su proyecto de filosofía práctica orientada a la felicidad humana.

Uno de los núcleos fundamentales de su pensamiento es lo que se conoce como el tetrapharmakos, las "cuatro medicinas" o "cuatro remedios" que constituyen una especie de terapia racional. Estas máximas se encuentran sintetizadas en textos como la Carta a Meneceo y las Máximas Capitales, y tienen una clara intención terapéutica: se presentan como logos terapéuticos, discursos destinados a aliviar el sufrimiento humano. Para Epicuro, las palabras de un filósofo que no alivian el dolor no son filosofía auténtica. La filosofía, en su sentido más genuino, debe ser curativa, debe sanar el alma de las perturbaciones internas que la angustian.

En este sentido, el fruto de la filosofía es la eudaimonia, la felicidad o florecimiento humano. Hacemos filosofía no para acumular conocimientos inútiles, sino porque todos los seres humanos, de un modo u otro, buscan ser felices. De este modo, para Epicuro, el sabio es el virtuoso y, por consiguiente, el feliz: se establece una conexión necesaria entre sabiduría, virtud y felicidad. Saber y ser feliz van de la mano. De hecho, la posesión efectiva de la felicidad es la prueba de que se posee el saber auténtico.

El sabio, entonces, es aquel que ha eliminado los juicios equivocados y las creencias infundadas, fuente principal de nuestras perturbaciones. La filosofía, en este marco, cumple una función liberadora: desenmascara los errores de pensamiento que generan miedo, angustia y sufrimiento, y proporciona el conocimiento necesario para vivir en paz.

Dentro de esta construcción filosófica, el atomismo cumple un rol estratégico: sirve a la causa de la felicidad y apoya una ética del no dolor. Según esta concepción física, las cosas que percibimos en el mundo son simplemente agregados de átomos. Los átomos son partículas indivisibles, invisibles y, en su naturaleza fundamental, indeterminadas: todos los átomos son iguales entre sí, carecen de cualidades intrínsecas. Más allá de las apariencias sensibles, lo que existe son solo combinaciones azarosas de átomos en el vacío.

El movimiento de los átomos no responde a ningún fin determinado: no hay en la naturaleza causalidad final ni un diseño inteligente. El mundo no se organiza en función de propósitos o planes: su movimiento es mecánico y, aunque hay cierta necesidad en los choques atómicos, existe también un componente aleatorio (lo que Epicuro llama el "clinamen", la desviación espontánea de los átomos). De esta manera, no hay un logos rector del cosmos, ni una mente divina que ordene el devenir del universo.

La similitud entre los cirenaicos y Epicuro es que ambos consideran que el placer es el telos, el fin de la vida. Sin embargo, la manera en que entienden el placer es radicalmente distinta. En los cirenaicos, todos los placeres (cinéticos) tienen el mismo valor y se conciben como sensaciones momentáneas sin mayor jerarquía. En cambio, en Epicuro, no todos los placeres son iguales: distingue entre placeres cinéticos (los que implican movimiento, como comer o beber) y placeres catastemáticos (los que consisten en un estado estable de ausencia de dolor, tanto en el cuerpo como en el alma). Para Epicuro, los placeres catastemáticos son superiores, ya que representan un estado de plenitud y serenidad.

Además, Epicuro introduce el juicio como elemento fundamental en la vida ética: no basta con la sensación, es esencial corregir los juicios falsos que originan miedos innecesarios (como el temor a los dioses o a la muerte). En este sentido, la filosofía funciona como un auténtico fármaco: mediante el conocimiento, disuelve las falsas creencias que perturban y, así, conduce a la verdadera felicidad.

En el hedonismo de Epicuro, a diferencia del hedonismo cirenaico, hay un lugar central para la eudaimonia entendida como un estado completo y duradero, no como una simple sucesión de placeres efímeros. Epicuro se apoyó en el atomismo porque le permitió desarrollar una fisiología (una física) que calmara los temores más profundos del ser humano: el miedo a la muerte, el temor al castigo divino y la angustia ante la imprevisibilidad del cosmos. El atomismo elimina cualquier concepción de un orden divino o de una providencia, presentando un mundo exterior neutro desde el punto de vista moral. Las combinaciones de átomos son indiferentes a los valores humanos: no son ni buenas ni malas.

Este carácter neutral del mundo exterior es crucial: cuanto más neutro sea el cosmos, menos dependencia tendrá el individuo del exterior, y más fácil será alcanzar la autarquía, la autosuficiencia y la libertad interior. Se trata de perfeccionar la independencia del ser humano respecto al mundo, desplazando el centro de gravedad de la felicidad al individuo

mismo. De este modo, la libertad cobra pleno sentido: ser libre significa no depender de lo exterior para ser feliz.

Por eso, para Epicuro, la meta del saber es la felicidad. La verdadera sabiduría se mide por su fruto, y este fruto es la eudaimonia. Si alguien no alcanza la felicidad, es porque aún no posee el saber verdadero.

Las cuatro máximas fundamentales del tetrapharmakon resumen esta visión terapéutica de la filosofía:

- Los dioses no son temibles: no intervienen en el mundo ni causan daño a los humanos.
- La muerte nada es para nosotros: mientras estamos vivos, no hay muerte; y cuando hay muerte, ya no estamos nosotros.
- El bien es fácil de alcanzar: consiste en satisfacer las necesidades naturales y necesarias, no en deseos ilimitados.
- El mal (el dolor) es soportable: el dolor físico intenso es breve, y el dolor prolongado es leve; además, podemos recurrir al recuerdo de los placeres.

Estas enseñanzas aparecen de manera sintetizada en la Carta a Meneceo y en las Máximas Capitales, que constituyen un manual breve de sabiduría para alcanzar la vida feliz.

CARTA A MENECEO

Se quiere la filosofía porque ella produce la salud del alma, como terapia que conduce a la felicidad.

Se elabora el primer punto del tetrapharmakon. Hay que reinterpretar a los dioses, y si los conocemos bien, sabemos que no son fuente de angustia ni de temor. Los dioses viven en una ausencia de problemas y de dificultades, no tienen pragmata; y esto es así porque no se inmiscuyen en asuntos humanos. Epicuro todo lo subordina a instalarse en la gran calma, e interesa que los dioses sean modelo de imperturbabilidad: son el ejemplo más grande de ataraxia.

Luego, elabora el segundo punto. El bien y el mal residen en las sensaciones y estas son privadas. No hay bien o mal objetivos, sino que se ha subjetivado e interiorizado. La muerte consiste en la anestesia, en la no-sensación. Si la muerte consiste en no sentir, la muerte no es buena ni mala. No podemos decir que la muerte sea un mal porque no sentimos. El argumento que utiliza Epicuro es: cuando nosotros somos, ella no es; y cuando nosotros no somos, la muerte tampoco tiene nada que ver con nosotros. Desde ambos frentes, la muerte no significa nada para nosotros: aquello cuya presencia no causa mal, tampoco puede causarlo con su espera. La idea es que no me puede hacer daño la muerte.

Además, Epicuro quiere arrancar el esfuerzo por immortalizarse, es decir, no recomendaba en absoluto tener hijos para perpetuar tu nombre a través de tus descendientes. La fama como perpetuación por el hijo queda pulverizada en el pensamiento helenístico. Esta es otra forma de destrozar el valor de la philia tradicional.

En el tercer punto dice que el bien es fácil de alcanzar. Hay una clasificación de los deseos: hay que saber que unos son naturales y otros son vacíos. Dentro de los naturales, hay deseos necesarios y no necesarios. Para conseguir la felicidad hay que buscar satisfacer solo los deseos naturales necesarios, y si prescindimos de los deseos vanos y naturales no necesarios, habremos minimizado el deseo de tal manera que dependeremos lo mínimo del exterior.

Epicuro propone así una verdadera economía de los fines: hay que desear, sí, pero el deseo tiene que estar dirigido de manera adecuada. Solo hay que desear lo natural y lo necesario, y esto es muy fácil de conseguir. La naturaleza ha hecho que el bien sea fácil de conseguir, y lo difícil no importa, porque nada tiene que ver con la felicidad. Si tenemos una *theoria* sin error sobre el conocimiento, podemos guiar la elección y el rechazo correctamente. El conocimiento orienta a la elección y disipa todas las fuentes de perturbación, porque no comenzaremos a buscar lo vano.

El placer se define como la ausencia de dolor; por eso, placer y *ataraxia* son lo mismo. Define el placer como la no-perturbación: cuando eliminamos el dolor conseguimos el placer. Cuando eliminamos el dolor, ya no tenemos el dolor, y eso basta. El fin que estábamos buscando, la felicidad, es el no-dolor, porque el no-dolor es ya el placer.

Hay que entender el placer como *catastemático*, es decir, como un estado de completitud y reposo, no como una agitación de movimiento. El placer tiene un límite, y al satisfacer los deseos naturales y necesarios alcanzamos ese límite. No deseamos lo vano ni lo innecesario: esa es la economía de fines propia del helenismo.

De este modo, la filosofía para Epicuro es inseparable de su carácter terapéutico: filosofamos para ser felices, y la filosofía que no conduce a la felicidad no sirve de nada. El verdadero saber se prueba en el fruto que produce: si uno es feliz, es que sabe; si no, no posee verdadero saber. Además, en Epicuro la finalidad se desplaza definitivamente al individuo: aquí cobra pleno sentido el concepto de libertad. La felicidad no depende ya de factores externos sino de la *autarquía* del individuo respecto al exterior.

El *tetrapharmakon*, las cuatro máximas terapéuticas, resumen esta visión:

- Los dioses no son temibles.
- La muerte nada es para nosotros.
- El bien es fácil de alcanzar.
- El mal/dolor es soportable.

FALTA CLASE 7/04

Diogenes Laercio

Empezamos con el texto de Diógenes Laercio. Su estilo es muy “saltarín”.

Para los estoicos, el placer no es el fin, sino que es un añadido, por lo que no hay que buscar el fin, sino la bondad, y la bondad, la excelencia en el caso humano consiste en vivir según la *physis*, vivir de acuerdo con la *physis* (igual que Aristóteles). Esto lo podemos entender de dos maneras según Diógenes Laercio:

Vivir de acuerdo con el logos en tanto que posibilidad de realización del hombre

Vivir con la *areté*. Vivir de acuerdo con la *physis*, con las cosas, el mundo, sin más, sin rebelarte contra ella, asumiendo la *physis* tal y como es; aceptando las cosas tal y como son y cómo suceden.

Párrafo 87: Aparece algo muy nuevo, se le atribuye al estoicismo antiguo; vivir conforme a la naturaleza será vivir conforme al todo universal, y esto es específico del helenismo, porque Aristóteles dice que somos parte de un todo, pero ese todo es la polis, y esto no es el todo universal. Poner delante que somos parte del todo universal es algo nuevo, por lo que el planteamiento estoico utilizará esta visión con fines éticos, es decir, hay que considerar las cosas desde el punto de vista de la naturaleza universal, y esto significa un cambio de escala absoluto respecto al pensamiento griego. La estrategia estoica es que

hay que ver cada cosa teniendo en cuenta que es parte de un todo para evitar el miedo, una función terapéutica, una función de desimplicación.

Vivir de acuerdo con la areté: estriba la felicidad y es lo único que elegimos por ello mismo y no por mor a otras cosas. Nuestras perversiones, y por tanto nuestras desdichas, provienen de la seducción de las cosas externas; este es el gran foco del pensamiento helenístico. Las cosas se han devaluado, por lo que ni aportan ni quitan felicidad, al contrario que en el pensamiento de Aristóteles, donde sí que quitan y dan felicidad. Ahora las cosas simplemente no son buenas ni malas, se han vuelto indiferentes.

Párrafo 101-103: La llamada teoría de los indiferentes estoicos implica que las cosas en sí mismas son indiferentes, las cosas son de suyo neutras, desprovistas de todo valor. La vida, la salud, el placer, la belleza, la riqueza, la buena fama y el nacimiento noble: todo esto es indiferente. Aristóteles decía que todas estas cosas eran necesarias. Desde el punto de vista, tampoco tienen valor la muerte, el estatus... Las cosas se han desvalorizado, en sí mismas son indiferentes, es la gran y poderosa tesis estoica: las cosas no tienen un valor intrínseco, la muerte y la vida son igual de buenas y malas. Lo ente, las cosas, se han desvalorizado radicalmente.

Ahora bien, somos nosotros los que positivizamos o negativizamos las cosas en tanto que preferimos una cosa u otra, siendo la salud y la vida como algo preferible y la muerte y la enfermedad como algo no preferible. Pero no tiene que ser siempre así, hay quien prefiere la muerte. Al ser humano le provocan atracción o aversión, pero también existen las cosas enteramente indiferentes, un indiferente indiferente.

Hay que comprender la radical indiferencia de las cosas, y comprender esto es el primer camino para la eudaimonía. Lo indiferente no lo podemos cambiar, es lo exterior y por lo tanto lo exterior tal no lo puedo controlar, es lo que no depende de mí.

En el plano de preferir o no preferir, a partir de este concepto de mundo exterior, se está fraguando un plano de la interioridad o plano "lo que depende de mí". Lo interior sí es lo que depende de mí, por lo que la cuestión del bien y del mal se ha interiorizado. De mí depende el valor, de mí depende la cuestión del bien y del mal, mi relación con el mundo exterior y mi actitud ante él lo puedo cambiar. Hay que esforzarse en la actitud interior, en mi relación con las cosas, porque es lo que puedo controlar.

Epicteto dice en el capítulo 5 del manual: las cosas no nos perturban, sino nuestro juicio hacia ellas. Las cosas no son buenas ni malas, no nos perturban las cosas mismas, por lo que no me perjudican, sino que nos perturba nuestro juicio.

Si no me tengo que esforzar por las cosas exteriores sino por mi mundo interior, es que tengo que asumir el exterior tal y como es, puesto que no lo voy a poder cambiar. Tengo que querer los acontecimientos tal y como acontecen. Tengo que querer que las cosas que pasan, sean como pasan, no puedo empeñarme en que pasen como yo quiero. La mejor manera de frustrarse y ser infeliz es querer que las cosas pasen tal y como uno quiere. Es decir, tiene que ajustarse el quiero con el puedo. Hay que proponerse cosas que estén a mi alcance, que es mi actitud, mi juicio sobre las cosas externas. No puedo cambiar el mundo pero puedo cambiar mi mundo. La voluntad de la gente tiene que proponerse fines alcanzables, porque infelicidad significa no satisfacción.

El perro y el carro: Desde que nació, su vida había transcurrido prácticamente sin darse cuenta. Desde donde alcanzaba a recordar, había dependido completamente de los cuidados que recibía. Nunca le había faltado de nada; comida, bebida, un techo bajo el que estar caliente, incluso amor, aunque no tanto como al principio. Cada año notaba que le era más indiferente a los demás, pero prefería no pensarlo. En realidad, prefería no pensar mucho en nada. ¿Para qué? Aunque hacía casi lo mismo todos los días, apenas tenía que

invertir esfuerzo en ello, y tenía al alcance todo lo necesario. Llevaba una vida tranquila y aparentemente segura. ¿Para qué cambiar las cosas? Estaba bien así. Al fin y al cabo, tampoco se esperaba mucho más de él. Era un perro cualquiera. Sin embargo, para su sorpresa y sin ninguna explicación previa, una mañana y de manera inesperada fue atado a una carreta al igual que dos fuertes caballos. Estos iniciaron la marcha, algo que a nuestro protagonista no le apetecía absolutamente nada, ya que no veía necesidad alguna de ello. Casi de inmediato se percató de que debía decidir rápido entre dos opciones; Podía iniciar la marcha por sí mismo y mantener el ritmo moderado de los caballos, lo que aunque posiblemente le llegara a fatigar en algún momento, a priori, parecía asequible incluso para un perrete holgazán como él. Incluso podría llegar a disfrutar de la ruta si se lo propusiese, fuera como fuera el camino. O, por otro lado, podría negarse a moverse, ya que no le apetecía lo más mínimo, pues podría seguir tirado en el suelo, echándose la siesta o escuchando los nuevos cotilleos de los vecinos. Sin embargo, nuestro querido perrete, rápido se dio cuenta, de que hiciese lo que hiciese, a menos que alguien le soltara la cuerda que le habían atado al cuello, que no tenía mucha pinta, se acabaría desplazando por las buenas o por las malas, pues su peso no era lastre alguno para los potentes caballos. Si el perro eligiese la primera opción, podría llegar a tener un viaje gratificante e incluso placentero, disfrutando del camino. Pero si eligiese la segunda, inevitablemente sufriría dolor, frustración y daño al ser arrastrado durante un largo e incierto camino.

Externamente no somos libres, las cosas están determinadas, pero internamente somos libres. En ese sentido, la autarkeia helenística no incluye, como pasa en Aristóteles, los bienes externos.

El individuo libre es magnánimo. La magnanimidad de la que hablan los estoicos consiste en elevarse por encima de cualquier circunstancia positiva o negativa. Estar más allá de todo, esa es la idea distinta de autarkeia que aparece en el estoicismo a diferencia de Aristóteles, ya que en Aristóteles las cosas todavía tenían valor intrínseco; eran buenas o malas.

Se sigue de todo esto que lo exterior no te puede hacer infeliz, sino que eres tu el que te hace infeliz en la medida en que no aceptas el mundo exterior.

Si en lo exterior ya no hay una cuestión moral, se ha abierto una grieta, y lo exterior es una mera cuestión fáctica que no ética, se abre el melón de sí las personas son buenas porque han hecho un buen acto, pues este puede obedecer a dos motivaciones diferentes, las acciones conforme al deber pero no por el deber (esto es de Kant).

¿Cómo podemos conocer las intenciones si estas no son observables? Este dilema lo tendrá el cristianismo y lo expresa con más exactitud San Agustín.

El sabio es feliz porque es sabio, y es sabio porque tiene una adecuada relación con lo externo; es desapasionado (*apatheia*, no tiene *pathos*). Está en un estado que podemos llamar de “no receptividad”. La tranquilidad absoluta del no deseo, no movimiento, estar libre de inclinaciones y estar en una suerte de gran imparcialidad que hacen que las cosas no le afecten por ser capaz de ver todos los sucesos de la naturaleza universal desde el punto de vista de la totalidad, dándose cuenta de que todo es como ha de ser, solo queda aceptarlo para que se de la imposibilidad de que me afecte. La perspectiva de la desimplicación te da inmunidad de ser afectado, es estar más allá del bien y del mal: magnanimidad.

¿Cómo se llega a esta *apatheia*? Un *pathos* surge en mí porque lo otro me afecta. La envidia, el orgullo, la pena, todo ello son *patheia*. Un *pathos* es algo exterior que me afecta, y el lema estoico es que partiendo de la familiaridad elemental que es la que uno tiene consigo mismo, se vaya ampliando cada vez más hasta no dejar nada fuera. Cuando nos

apropiamos de lo otro, si suprimimos la alteridad, ya no nos puede afectar ni dañar, he bloqueado todo lo extraño al apropiarme de ello. Este es el proyecto que Marco Aurelio identifica con el fuego, que destruye lo que se apropia, por lo que destruimos el mundo cuando nos apropiamos de él. Esa apropiación es dominio, y en ello he destruido su poder sobre mí, lo que puse a mis pies.

118: se ve esta cuestión helenística que ya tratamos en otros momentos de no buscarse litigios y asuntos públicos. Los sabios no se ocupan de los negocios. No es un monje que se vaya lejos del mundo, pues se supone que hay que mostrarse imperturbable respecto al mundo. El sabio estoico no se va de la polis pero a su vez sí, pues se va a su mundo interior. No necesita irse de la polis, no hay que huir del mundo, pero a la vez el estoico está fuera del mundo con esa estrategia de aceptar el mundo para no ser condicionado por él.

TEXTO: MANUAL EPICTETO

Para entender mejor lo que plantea el estoicismo con esta gran escisión del mundo interior y el exterior basta con que abramos el capítulo 1 del manual de Epicteto. Este manual se llama así porque ahí están las reglas de cómo hay que vivir. Este saber no es teórico, sino práctico, para poder vivir bien. Son recursos auxiliares para la verdadera tarea que es práctica. Sólo se puede saber si alguien es sabio por sus acciones. Esta es la idea, reglas vitales para aplicar en tu estar en el mundo.

Primer capítulo: algunas cosas dependen de mí y otras no. Lo que depende de mí son mis juicios. Lo que depende de mí es mi acción, básicamente, mi acción autónoma. Por tanto, hay una división de las cosas:

- Las que dependen de mí: son libres
- Las que no dependen de mí: los bienes externos, la riqueza, la vida política..., no es libre. Lo contrario de libre es esclavo.

Hay que esforzarse por lo que depende de uno mismo. Si tomas las cosas esclavas como libres vas a ser por fuerza miserable, desgraciado. Pero si tienes clara esta distinción, entre lo que te incumbe y lo que es ajeno o extraño, entonces lo externo nunca podrá dañarte. Nada ni nadie podrá obligarte a nada y tu no podrás culpar a nada ni nadie. El sabio estoico no puede permitirse excusas. De sus juicios y acciones es pleno responsable en tanto que en el plano interior hay libertad. Si obtenemos los juicios correctos, conseguiremos libertad y felicidad. La felicidad estriba básicamente en el 90% del Epicteto la libertad frente al mundo externo. Entonces, hay que hacer una tarea de claridad, hay que clarificar y dividir las cosas en “depende de mí” o “no depende de mí”.

Podemos modificar la fantasía, la impresión, con una orthosis seautóm. Todas estas reglas de vida están ahí para arreglar, para corregir, entonces, hay que corregirse a uno mismo y lo primero que hay que hacer es someter a escrutinio las fantasías.

Capítulo 4: No es un elegible que mi canario se muera, se muere sí o sí, entonces tus elecciones tienen que estar de acuerdo con la naturaleza, hay que aceptar el mundo, la inexorabilidad de las cosas. No puedes sufrir con las cosas que pasan si tienes una actitud correcta. No son las cosas mismas, sino nuestros juicios sobre las cosas, lo que nos perturba.

Capítulo 7: La parábola del barco: la vida son las vacaciones de la muerte, la vida es estar en el recreo que te dan de un viaje. Te dejan salir un rato del barco para que puedas tener provisiones, pero tu estás ahí en ese recreo de manera provisional porque el barco sigue inexorablemente su camino. Tu eres el pasajero al que le dejan hacer ese viaje, y vas

a ser un desgraciado si te quisieras aferrar los objetos que hay en tierra porque estás en el barco.

El sabio estoico acepta que la muerte es un hecho natural y se conforma con el orden de la naturaleza. Ser feliz no depende de lo que ocurre, sino de la actitud interna que adoptamos frente a los hechos. Lo externo, desde el punto de vista moral, es indiferente: la enfermedad, la pobreza o la infamia no son males en sí mismos. La ética estoica es, en ese sentido, una ética revisionista que redefine el valor moral de lo que comúnmente se considera bueno o malo.

El sabio estoico, al aceptar los hechos tal como son, reconoce que su poder reside en modificar su actitud interna y los juicios que emite sobre las cosas. En ese ejercicio de soberanía interior es donde se encuentra la verdadera libertad: el control absoluto sobre su mundo moral. Para lograrlo, es fundamental trazar una línea divisoria entre lo que depende de uno y lo que no depende. Solo lo que está en mi poder —mis juicios, mis elecciones, mi voluntad— es susceptible de elección y, por tanto, forma parte del campo moral. Vivir con satisfacción significa alcanzar fines que realmente dependen de mí.

Esta subordinación del conocimiento a la ética aparece claramente en el Manual de Epicteto, que funciona como una guía de progreso desde la vida vulgar a la vida filosófica. El filósofo es, entonces, aquel que logra la imperturbabilidad: el sabio. El camino hacia la sabiduría es el camino de la automejora y la autoperfección. A través de la reforma interior se produce, como consecuencia, una transformación del mundo exterior. Nadie puede reformarte desde fuera, nadie puede modificar tu máxima, es decir, tu principio rector de acción.

El estoicismo distingue entre dos estados:

- Por un lado, lo que está según la naturaleza, es decir, lo exterior, lo indiferente, lo esclavo: aquello que no depende de mí y, por tanto, es ajeno.
- Por otro, el reino interior, donde reside el valor, la posibilidad de la virtud, la felicidad y la libertad. Esta esfera sí depende de mí y pertenece al ámbito del deber moral. La libertad estoica se juega al margen del mundo, en el dominio de uno sobre sí mismo.

La infelicidad surge cuando se invierte esta jerarquía y se intenta alcanzar fines en lo que es esclavo, en lo que no depende de uno. El sabio aprende que lo exterior debe ser aceptado, no combatido. No se trata de rebelarse contra los hechos, sino de reformar los juicios. La elección está entre seguir viviendo de forma vulgar, atrapado en lo externo, o dar el salto a la vida filosófica, donde la libertad consiste en adecuarse a la razón y a la naturaleza.

Un concepto clave en esta ética del discernimiento es el de phantasía. Marco Aurelio no dice que haya que borrar la fantasía, sino corregirla. El término phantasía proviene de phainomenon, es decir, “lo que aparece”. Algo aparece como algo más. Por eso, no toda representación es fiable. Las phantasíai pueden ser catalépticas —es decir, representaciones que concuerdan con la cosa— o acatalépticas, que no garantizan esa correspondencia. Estas últimas deben ser puestas a prueba, ya que la fantasía puede funcionar como una voz de seducción, generando juicio erróneo. Ante una imagen de este tipo, la recomendación de Epicteto es detenerse, examinarla, y comprobar el grado de verdad que tiene esa impresión.

Así, la sabiduría estoica no consiste en rechazar el mundo, sino en aprender a habitarlo con un juicio recto, donde la libertad interior sustituya la esclavitud del deseo por lo

que no depende de uno. La filosofía es, en este sentido, un ejercicio de entrenamiento para la vida recta.

En el Manual de Epicteto, cada proposición debe someterse a un ejercicio fundamental: preguntarse si depende de mí o no. Esta operación no es meramente lógica, sino práctica y ética. Si descubro que algo no tiene que ver conmigo, debo decirme con firmeza: “esto pertenece al dominio de lo ajeno”. Este gesto mental permite establecer la primera línea divisoria fundamental en el estoicismo: lo que depende de mí y lo que no. Es a través de este corte que podemos separar las fantasías y corregirlas.

La fantasía, en el pensamiento estoico, es peligrosa porque nos secuestra: el término que utiliza Epicteto es “atrapar”, con la connotación de “raptar”. La fantasía nos rapta cuando toma el control de nuestro juicio, y nos convertimos así en nuestros propios enemigos. La mente es el campo de batalla y, en ella, solo podemos desear aquello que efectivamente está bajo nuestro poder. Por ello, el deseo y la aversión deben situarse siempre en el plano B, el de lo interno, lo que sí depende de uno mismo. Si algo ocurre conforme a la naturaleza —es decir, si es inevitable o externo—, el deseo debe retirarse de ese terreno.

Aquí es donde la *physica* cobra sentido. Para los estoicos, ética y física no son disciplinas separadas. La física —el conocimiento del mundo tal como es, del orden natural— nos permite reconocer las fantasías catalépticas, aquellas que concuerdan con la realidad. Sin esta disciplina, no podríamos distinguir entre lo que es una representación fiel del mundo y lo que es una construcción imaginaria que nos arrastra.

El ejercicio filosófico estoico está íntimamente ligado a la *phronesis*, el libre albedrío entendido como capacidad de elegir conforme a la naturaleza. Es un término que proviene de Aristóteles, pero en Epicteto adquiere una dimensión existencial: la *phronesis* consiste en tomar decisiones anticipadas sobre cómo vivir. El Manual no es simplemente un texto teórico, sino una guía de vida, un texto de ejercicios (*askesis*). Repetidamente Epicteto exhorta: “conserva tu <para>physis”, es decir, mantente fiel a tu naturaleza racional.

En el capítulo 5, se afirma que la causa principal de la infelicidad son las fantasías. Estas pueden hacernos desear cosas que no están en nuestro poder, generando frustración y desasosiego. La actitud estoica busca lo contrario: alejarse para achicar, empequeñecer lo externo para agrandar el espíritu. Por eso, Epicteto utiliza diminutivos como “casita”, “hijito”: no para minimizar afectivamente, sino para relativizar, para reducir el peso simbólico de lo exterior.

En el capítulo 15 se introduce la imagen de la vida como un banquete. Por delante desfilan manjares: riquezas, placeres, honores. El hombre común intentará acapararlos. El filósofo, en cambio, los deja pasar con serenidad. Esta metáfora encierra el núcleo de la ética estoica: el desprendimiento. Hay que renunciar activamente al deseo de posesión, despreciar aquello que normalmente se valora: poder, riqueza, fama. Es una ética del desapego radical. Frente a la exaltación homérica de la gloria y la belleza, el estoicismo plantea una ontología del desvalor: vivimos en un mundo en el que los antiguos referentes han perdido sentido.

El capítulo 17 continúa este proceso de desmitificación con otra imagen poderosa: la vida como una obra de teatro. No elegimos nuestro papel ni la duración de la obra. Solo podemos decidir cómo representar nuestro papel. En un mundo en el que todo ha perdido valor en sí mismo, incluso los presagios y señales carecen de significado intrínseco. El sentido no está dado: somos nosotros quienes lo asignamos. Por lo tanto, los rituales y

protocolos, desprovistos de sustancia, se convierten en meras conformidades externas. Los estoicos, al rechazar esta superficialidad, desvalorizan los ritos porque no hay ya un orden sagrado que los respalde.

En este universo sin garantías, la libertad reside en nuestra actitud: desprendimiento, racionalidad y coherencia con la naturaleza. El Manual de Epicteto enseña que la verdadera fuerza no está en cambiar el mundo, sino en cambiar nuestro juicio sobre él.

Uno de los conceptos fundamentales en el estoicismo es el de oíkēiosis, que aparece, por ejemplo, en Diógenes Laercio (DL VII, 85 y ss.). Se traduce como “familiarización”, pero tiene un significado más profundo: designa el proceso por el cual lo propio (oíkēios) —lo íntimo, lo inmediato, lo cercano— se extiende desde el yo hacia lo universal. En ese sentido, el estoicismo propone una ética basada en la apropiación del todo: hacer que lo otro deje de ser otro, que lo ajeno se vuelva propio. Esta expansión del yo es la vía hacia la apátheia, el estado de imperturbabilidad.

La apátheia no es apatía entendida como indiferencia emocional banal, sino una forma de libertad superior: estar por encima de los páthe, es decir, de las pasiones que nacen de un vínculo ilusorio con lo que no depende de uno. Y este estado de desapego no se logra negando el mundo, sino integrándolo radicalmente. Si lo haces todo tuyo, entonces nada puede oponerte: no hay exterior que te perturbe si nada te resulta extraño. El sabio estoico anula la alteridad convirtiéndola en familiaridad. Hacer del todo lo propio es la otra cara del desapego.

Aquí se articula el vínculo con la magnanimidad (megalopsychía): una grandeza de ánimo que consiste en elevarse por encima de los sucesos, tanto buenos como malos. El sabio es magnánimo porque comprende que todo cuanto ocurre es indiferente en sí, y que solo la virtud —la bondad interna— es verdaderamente valiosa. Así, no busca que los acontecimientos se acomoden a su voluntad, sino ajustar su voluntad a la naturaleza de los acontecimientos. Como enseña Epicteto en el Manual: no quieras que las cosas sucedan como tú deseas, sino desea que sucedan como suceden.

Este es el núcleo de la ética estoica: distinguir entre lo que depende de mí y lo que no, y orientar el deseo solo hacia lo que depende de mí. Cuando uno se abstiene de desear lo que no puede controlar, se alcanza la tranquilidad (ataraxia), porque el mundo ya no puede dañar a quien no espera nada de él. La magnanimidad, entonces, no es un sentimiento de superioridad, sino el fruto de un discernimiento radical: reconocer la neutralidad del mundo y ejercitar la libertad solo en el ámbito en el que es posible, es decir, en el interior.

Ahora bien, ¿cómo se accede a esta posición de altura? Precisamente a través de la oíkēiosis, entendida como una estrategia ontológica y ética de familiarización con todo. Si extendiendo mi identidad hasta abarcar el cosmos, si reconozco que todo forma parte del mismo cuerpo, entonces nada me es ajeno, y por tanto, nada puede herirme. El lema estoico podría formularse así: “hazte íntimo de todo, y nada podrá dañarte”. Si no hay exterioridad, no hay resistencia. Si todo está unido, entonces no hay guerra interna ni externa.

Este principio tiene un fuerte sustento en la metafísica estoica. Para los estoicos, todo lo que existe forma parte de una única sustancia. Frente a la ontología aristotélica, que concebía las sustancias como entidades independientes, autosuficientes y definibles por sí mismas, los estoicos afirman que no hay multiplicidad de sustancias, sino una sola ousía total. Esta sustancia única puede llamarse Zeus, logos, o incluso —y aquí reside la novedad— materia primera (prôtê hylê), reinterpretada en clave helenística como sustrato neutro, pasivo y descalificado.

En este sistema, cada cosa es lo que es solo en cuanto parte del todo. Como la mano respecto al cuerpo, no tiene sentido aislarla en su definición. Todo está interrelacionado, todo está en sinergia. Esta red de interdependencias recibe distintos nombres: *symplokê* (trama), *syndesis* (vínculo), *sympátheia* (compasión o interconexión cósmica). Marco Aurelio, en *Meditaciones* (libro VII, 87), retoma esta visión al afirmar que “todas las cosas están unidas mediante una simpatía común”, y que en última instancia solo hay un único ser viviente, una única *psyché*, una única *ousía*.

Así, la *oíkēiosis* es el proceso por el cual el sabio reconoce esta unidad y se identifica con ella. Al saberse parte del todo, él es el todo en un cierto sentido. Por eso, también se disuelve la idea de múltiples acontecimientos: hay un único gran acontecimiento cósmico, y lo que llamamos “hechos” o “eventos” son simplemente momentos o fragmentos de ese único proceso total. No hay hechos independientes, como no hay seres independientes. Todo está atado a todo.

Este giro ontológico tiene consecuencias éticas decisivas: si todo está conectado, entonces el sabio vive en armonía con el cosmos, no porque renuncie a sí mismo, sino porque ha comprendido que su sí mismo ya no se opone al mundo. Ha dejado de haber una escisión entre sujeto y objeto, entre individuo y totalidad. En ese sentido, la libertad que busca el estoicismo no es una libertad frente al mundo, sino una libertad en el mundo, que nace del ajuste perfecto entre voluntad y naturaleza.

El Manual de Epicteto concluye en un silencio significativo. El autor, que a lo largo del texto mantenía un diálogo con un “tú” ficticio, en el último capítulo deja de dirigirse a él. Ese silencio no es una omisión, sino una enseñanza: hay cosas sobre las cuales no se puede hablar, porque solo se pueden mostrar con la acción. La última exhortación del texto es que las obras sean el fruto de los ejercicios. La filosofía, en Epicteto, es *askesis* —ejercicio— y, por tanto, el “cómo hay que vivir” no se demuestra con palabras, sino con actos. Por eso, el final del camino filosófico está más allá del texto: es una vida vivida conforme al *logos*.

Esta concepción práctica de la filosofía como *askesis* también está presente en los *Pensamientos* de Marco Aurelio. El conjunto de sus escritos no constituye un tratado académico, sino una serie de notas dirigidas a sí mismo, con el propósito de orientarse a actuar y a comportarse mejor. Son ejercicios de meditación, herramientas de reforma interior, que expresan un trabajo constante sobre el alma.

Entre las problemáticas recurrentes en Marco Aurelio se destacan conceptos como naturaleza total, *ousía* única y *kosmos* entero. Se trata de una ontología unitaria: todo lo que existe es parte de una única sustancia. Esta tesis metafísica tiene consecuencias decisivas. Si todo forma parte de una *ousía* total, solo esa totalidad posee existencia independiente. Las cosas singulares no existen por sí mismas, sino en la medida en que participan del todo. Solo el conjunto es lo que verdaderamente es. Todo lo demás es dependiente, fragmentario, relativo a ese todo. La independencia pertenece solo a la naturaleza universal, y de aquí se deriva una forma de pensar y vivir profundamente solidaria con el universo.

Esta unidad ontológica se expresa a través de ideas como *syndesis* (enlace) y *symplokê* (entrelazamiento): todo está atado, todo forma parte de un tejido universal. En ese tejido, todo está en *sympatheia*, es decir, en una afinidad o resonancia mutua. Hay una inteligencia en el conjunto que da sentido al devenir de las cosas. La consecuencia ética de esta visión metafísica es clara: el deber de cada parte es conformarse con el todo y colaborar con él. Vivir de acuerdo con la naturaleza es, entonces, aceptar el orden universal. Rebelarse contra él sería como una rama que quiere separarse del árbol al que

pertenece. La sabiduría consiste en reconocer que lo que ocurre es bueno para el conjunto, aunque no siempre lo parezca desde la perspectiva parcial del individuo.

Desde esta visión, Marco Aurelio formula también un proyecto político radical: una comunidad universal que no excluye a nadie. Esta comunidad se funda en la idea de un logos compartido por todos los seres humanos. Hay una única ousía, animada por un mismo pneuma —aliento vital—, que recorre todo lo existente. Por eso, todos los humanos son iguales entre sí: participan del mismo logos, están tejidos por los mismos hilos. Esta unidad metafísica fundamenta una igualdad ética y política. La fraternidad humana es la consecuencia de compartir el mismo principio vital.

A nivel físico, el pneuma se encuentra en toda la materia por igual: está tanto en una persona como en una piedra o un mosquito. Es el principio de cualificación universal. Todo lo existente está hecho de hylē (materia), pero es el pneuma lo que organiza y da forma a esa materia. Al mismo tiempo, esta materia es indiferenciada: no hay jerarquía sustancial entre las cosas. De ahí surge un doble principio: la descualificación material y la igualdad espiritual.

La filosofía estoica, tal como la entendieron Epicteto y Marco Aurelio, no busca imponer un dogma, sino formar una actitud. Se trata de aprender a vivir en armonía con la naturaleza, aceptando la razón del mundo, dominando el juicio propio y practicando la virtud. El fin no es la teoría, sino la transformación del alma. Por eso, la última palabra de la filosofía, como en Epicteto, es el silencio: cuando el logos se ha encarnado, ya no se necesita seguir hablando.

En Marco Aurelio, la idea de que todo está relacionado con todo y que, en última instancia, todo se reduce a la misma hylē (materia), cualificada por el mismo pneuma (aliento), adquiere un tono casi nihilista. Esta uniformidad ontológica genera una experiencia de hastío: si todo es lo mismo, si nada se altera verdaderamente, ¿por qué alterarse uno mismo? La indiferencia de las cosas frente a nosotros exige, como respuesta, una indiferencia simétrica. Nada externo posee valor por sí mismo. En este horizonte estoico, el valor se ha desplazado del mundo exterior a la polis interior. La única verdadera patria del sabio es su mente (noûs), el único espacio donde puede habitar sin amenaza, porque allí reside la libertad absoluta.

Este exilio hacia el interior se radicaliza. Como el noûs no es coaccionable, ningún agente externo puede afectarlo. Así, el sabio puede redefinir los juicios sobre lo que sucede fuera, pero el exterior, en sí mismo, es impotente. La ciudadela interior —imagen clave en el estoicismo tardío— representa ese espacio de autonomía moral: solo allí se decide el valor de las cosas. Por eso, Marco Aurelio afirma que el bien consiste en una ecuanimidad absoluta, una disposición estable que no se deja perturbar por nada.

Sus textos están compuestos de exhortaciones a sí mismo: ejercicios filosóficos que buscan encarnar la serenidad. Desde la perspectiva de la ousía total y del aión ápeiros —el tiempo ilimitado—, toda vida humana resulta irrelevante. Contemplar la naturaleza total es enfrentarse al abismo: un punto de vista cósmico que revela nuestra insignificancia y, al mismo tiempo, desactiva nuestras angustias. Todo lo que hoy nos inquieta no es nada frente al infinito. Todo es polvo y ceniza. En ese sentido, Marco Aurelio dice: “Medita, porque todos estaremos ya muertos”. Este vértigo existencial no paraliza, sino que conduce a la apatheia, una indiferencia lúcida ante lo efímero.

La filosofía, desde esta perspectiva, aparece como el único refugio: un consuelo racional ante el mundo degradado, un ejercicio de grandeza interior en medio de un entorno sin valor. En un universo donde todo se relativiza —incluso la ciudad natal, incluso Roma—,

la vida humana es solo un instante. Esta relativización permite superar el localismo: nacemos en una ciudad, pero estamos llamados a habitar la polis del cosmos, una ciudad universal fundada en la razón compartida. Este desplazamiento del punto de vista inaugura lo que Marco Aurelio llama *megalophorsýnē* —grandeza de ánimo o de pensamiento—. Consiste en elevar la mirada desde lo inmediato y local hacia la totalidad. Solo así podemos adoptar una perspectiva verdaderamente filosófica. Frente al egoísmo, la ambición o el deseo de poder, el sabio contempla el conjunto del cosmos y relativiza la importancia de todo lo particular.

Esta actitud se conecta con la *parrhesía* —el decir franco y veraz— como una estrategia de resistencia contra el poder, la fama y la arrogancia. Ver las cosas desde un punto de vista casi cínico y desencantado, con cierto tono cómico incluso, le priva a las cosas de su capacidad de afectarnos. Son estrategias de desapego y liberación. Marco Aurelio no busca evadir el mundo, sino enfrentarlo con una conciencia lúcida que desactiva sus pretensiones. La filosofía, así entendida, no es solo un consuelo, sino un entrenamiento constante para vivir sin ser esclavo de nada.

La idea de que “todo pasa” resume una visión profundamente desmitificadora del mundo. En esta concepción, lo bueno y lo malo pierden su valor absoluto: todo está sometido al cambio, y por lo tanto, todo es relativo. Marco Aurelio utiliza la *parresía* —el habla franca y sin adornos— para recordarnos nuestra fragilidad: “ayer eras una secreción, un moco; mañana serás una momia, ceniza”. No hay sentimentalismo en sus palabras, sino un ejercicio deliberado de desapego. En medio de este flujo constante, donde nada permanece, aferrarse es inútil. El deseo debe extinguirse, porque desear lo efímero nos hace vulnerables.

Este enfoque implica una transformación de escala: al cambiar la manera en que percibimos el mundo, transformamos también nuestra actitud ante las cosas. En el centro de esta transformación está el *noûs*, la mente, que debe mantenerse libre, no condicionada por nada externo. El objetivo último es la independencia interior: una libertad que no puede ser coaccionada por los vaivenes del mundo. El pensamiento estoico y el atomismo convergen aquí: independientemente de cómo esté constituido el universo —ya sea por una razón divina o por átomos en movimiento—, existe en el interior del ser humano una fuerza inalterable: el poder de su pensamiento. Nada puede arrastrarlo si no lo consiente. Los hechos son solo hechos; es el juicio lo que los transforma en bienes o males.

Así, la ética se funda en una libertad radical: el mundo exterior no condiciona el mundo interior. En un universo que ha perdido todo valor, la bondad —cuando es genuina y autónoma— cobra más sentido que nunca. Se establece así una base ética que no necesita del prestigio del mundo para sostenerse. La virtud se convierte en la única fuente de sentido. Esta independencia moral respecto al mundo aparece tanto en el estoicismo como en el cristianismo: dos doctrinas que, aunque diferentes, coinciden en la afirmación de la libertad incondicionada del espíritu.

En *Meditaciones*, Marco Aurelio recurre constantemente a la noción de una naturaleza única, racional, más que a la concepción atomista de una realidad caótica. Sin embargo, ambas perspectivas coinciden en lo esencial: la libertad del alma no está determinada por lo exterior. Este es también un punto de contacto con el cristianismo, que lleva la independencia moral un paso más allá, al postular una trascendencia absoluta.

La trascendencia, en este marco, es una forma de decir que el mundo entero ha sido desprestigiado, que ninguna cosa en sí misma posee valor definitivo. En la tradición crítica, esta idea se expresa como inconsistencia ontológica: si nada en el mundo tiene

consistencia por sí mismo, el valor debe situarse en otro plano —un plano trans-óptico. El cristianismo formula esta trascendencia radical: la consistencia y la verdad ya no residen en lo que es, sino en un más allá, en la alteridad absoluta. Pero esto introduce un problema: si lo verdaderamente valioso está más allá del ser, ¿cómo podemos saberlo? La respuesta cristiana a este dilema es la figura de Cristo: él representa la irrupción de la trascendencia en la inmanencia. Es la transgresión del abismo entre el mundo y el más allá. Sin esa figura mediadora, nunca podríamos acceder a lo trascendente. En ese sentido, el cristianismo también propone una filosofía del consuelo: una respuesta a la angustia ante un mundo sin valor, desplazando el sentido a otro plano, pero manteniendo viva la esperanza de que algo permanece.