



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA
SEMINARIO DE LICENCIATURA EN HISTORIA
ORIENTACIÓN EN HISTORIA UNIVERSAL

Variaciones del sentido del noûs en los períodos clásico y helenístico

Derivaciones socioculturales y sociopolíticas

Prof. Yanela Araceli Pereyra

Registro n° 22.419

Dirigida por la Prof. Dra. Elbia Haydée Difabio

Codirigida por el Prof. Dr. Jorge Carlos García Carbajo

Mendoza, noviembre de 2017

ÍNDICE

Introducción	3
Primera Parte. El concepto de <i>noûs</i> en relación con el ideal del buen gobierno	6
Capítulo 1: El significado del <i>noûs</i> en la Grecia Clásica	6
1.1. Antecedentes preliminares	6
1.2. Anaxágoras de Clazomene	9
1.3. Platón	12
1.4. Aristóteles	23
1.5. Entre continuidades y rupturas	29
Capítulo 2: La recepción de las teorías clásicas del <i>noûs</i> en el período clásico	33
2.1. Dionisio I	33
2.2. Dionisio II	36
2.3. Licurgo	38
2.4. Alejandro Magno	39
2.5. Manifestaciones durante el contexto sociocultural clásico	46
2.6. La recepción del concepto de <i>noûs</i> por parte de políticos y gobernantes más destacados: balance general del período clásico	54
Segunda Parte. El <i>noûs</i> y su metamorfosis helenístico-romana en <i>intellectus</i>	56
Capítulo 3: El significado del <i>noûs</i> durante el período helenístico en Grecia	56
3.1. Epicuro en el marco del helenismo griego	59
3.2. El helenismo estoico en Grecia	61
3.2.1. Zenón de Citio	64
3.2.2. Crisipo de Tarso	65
3.3. El helenismo escéptico: Pirrón de Elis	66
3.4. Los doxógrafos: Plutarco de Queronea y Diógenes Laercio	69
3.5. El helenismo neoplatónico	70
Capítulo 4: El <i>intellectus</i> en los grandes pensadores romanos	77
4.1. La mirada del historiador y doxógrafo Tito Livio	77
4.2. Marco Tulio Cicerón	80
4.3. Estoicos romanos	86
4.3.1. Lucio Anneo Séneca	86

4.3.2. Epicteto de Hierápolis	91
4.3.3. Marco Aurelio	93
Capítulo 5: La recepción de las teorías helenísticas del <i>noûs</i> o <i>intellectus</i> durante el período helenístico	97
5.1. Julio César	97
5.2. Octavio Augusto	101
5.3. Marco Aurelio	103
5.4. Juliano el Apóstata	105
5.5. Manifestaciones durante el contexto sociocultural helenístico	109
5.6. La recepción del concepto de <i>noûs</i> o <i>intellectus</i> por parte de políticos y gobernantes más destacados: balance general del período helenístico	112
Conclusiones	114
Bibliografía	122
1. Fuentes	122
2. Obras de referencia	124
3. Bibliografía general	125
4. Bibliografía especial	129

INTRODUCCIÓN

La presente investigación se propone analizar las variaciones del sentido de *noûs* durante los períodos clásico y helenístico de la Grecia Antigua. Si bien existen estudios filosóficos relativos al *noûs*, no se ha examinado su recepción en los contextos sociopolíticos y socioculturales. Este vacío teórico o vacancia amerita un tratamiento exhaustivo, así como un examen de sus aplicaciones explícitas o implícitas por parte de los principales referentes políticos y en la literatura y la organización social de la época. Tampoco se han realizado hasta el momento estudios que correlacionen el concepto de *noûs* y la literatura. Estas razones otorgan validez, necesidad y relevancia teórica a la propuesta.

Se toman como antecedentes del tema transversal los siguientes estudios: *El noûs en Aristóteles* de Durán Martínez (1992); *Autoconsciencia y autoconstitución del noûs. Una controversia en torno a Plotino y el escepticismo* de Gutiérrez Bustos (2004); *Aristotle on Scholê and Nous as a way of life* de Kalimtzis (2015); *Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good* de Menn (1992); *Aristotle and Plotinus on the intellect. Monism and Dualism Revisted* de Nyvlt (2012) y, por último, *Plotino, las formas platónicas y el noûs aristotélico* de Santa María (2013). Así mismo, se ha escogido como obra de referencia el trabajo de Inés Durán Martínez (1992), puesto que elabora un análisis exhaustivo del origen etimológico del *noûs* desde los tiempos homéricos, pasando por Hesíodo, los poetas Teognis y Píndaro, los filósofos presocráticos como Anaxágoras hasta llegar a Aristóteles, de quien desarrolla sus diferentes variaciones del *noûs* en los campos ético y político.

La relevancia del tema está centrada en la comprensión del sentido del *noûs* y su recepción en el quehacer sociopolítico y sociocultural en dos etapas cruciales de la conformación de la matriz histórica de Occidente, de modo tal que se pongan en diálogo tanto lo político como lo literario, en el seno de la cultura griega en sus fases clásica y tardía.

Para ello, se establecen como referentes de la época clásica los pensadores Platón y Aristóteles, quienes conciben de manera distinta el concepto de *noûs*. Además, se analizará y comparará el modo en que dichas concepciones son recibidas en el escenario político de su tiempo y que probablemente se haya materializado en derivaciones socioculturales y sociopolíticas, durante el período helenístico, a partir de las posturas neoplatónicas de Plotino. De esta manera se abordará el sentido del *voûç* en vinculación con otros principios del pensamiento griego antiguo tales como la ἀρετή (excelencia, virtud), la καλοκάγαθία y el ideal

del héroe caballeresco homérico, la σοφοκρατία (sofocracia o gobierno de los sabios), νόσις (intuición), ψυχή (alma), la figura del κυβερνήτης platónico, el papel de la δικαιοσύνη (justicia), la necesidad o la ausencia de las νόμοι (leyes), las virtudes platónicas ἀνδρεία (valor, valentía), prudencia, la supremacía de la σωφροσύνη (medura, moderación) por sobre la ὕβρις (desmesura, dominio de las pasiones), la διάνοια; el ζῶον πολιτικόν o “ser que vive en polis” aristotélico; la ἐπιστήμη o ciencia por sobre la mera ὀριήσις o δόξα; la εὐδαιμονία (felicidad) en tanto fin último o τέλος; entre otros principios fundamentales que requieren necesariamente la recta razón del νοῦς. Así mismo, se intentará aproximar a la recepción de estos valores helénicos en el período romano y su variación de sentido, ahora en tanto *intellectus*.

Por otra parte, se mostrará un paneo del escenario sociopolítico y sociocultural desde el V a.C. hasta el III d. C. —desde la producción de los diálogos de inspiración socrática en Platón hasta el desarrollo de las ideas plotineanas y porfirianas, y su correspondiente difusión en el contexto grecorromano—, a fin de describir el interjuego de las ideas con las posiciones políticas adoptadas en la época, sumado a la recepción de las mismas entre los pensadores y literatos más destacados de estos períodos.

Esta tesis pretende cumplir dos objetivos generales y sus respectivos objetivos específicos a través de sus capítulos y de sus contextos históricos correspondientes. El primer objetivo general consiste en analizar el proceso de transformación semántica del νοῦς durante los períodos clásico y helenístico (griego y romano) hasta el Imperio Romano, así como sus implicancias socioculturales y sociopolíticas. Del mismo se desprenden los siguientes objetivos específicos: en primer lugar, reconocer en los diálogos platónicos el papel asignado al νοῦς, su relación con las leyes y el buen gobierno, en contraposición a los usos sofísticos y políticos; en segundo lugar, examinar las posibles variaciones de sentido que Aristóteles otorga al νοῦς en algunos de sus tratados filosóficos, políticos y éticos y sus acogidas en los gobiernos del período clásico ateniense; y, en tercer lugar, distinguir las variaciones de sentido de νοῦς en el pensamiento político y filosófico durante el lapso helenístico según el epicureísmo, el estoicismo, el escepticismo antiguo, los doxógrafos y el neoplatonismo.

Por su parte, el segundo objetivo general atiende a la contextualización de las derivaciones socioculturales y sociopolíticas del concepto de νοῦς en el período griego helenístico, en la república tardía y el Imperio Romano, en comparación con las interpretaciones previas de la etapa clásica. De esta manera se desglosan dos objetivos específicos: por un lado, describir el contexto sociocultural clásico y helenístico en torno a la importancia otorgada al

voũç o *intellectus*; por el otro, examinar la recepción del concepto de voũç entre los políticos y los gobernantes más destacados del mundo heleno clásico y helenístico, así como el alcance del *intellectus* en la república tardía y en el Imperio Romano.

Se emplea el método genealógico, mediante el análisis de rupturas y de continuidades en el devenir histórico, a través de la pervivencia de permanencias, de acuerdo con Foucault (2002), quien lo asocia a la idea de ruptura, discontinuidad, umbral, límite, serie y transformación.

El problema de investigación reside en el acercamiento a la reconstrucción histórica de las variaciones del concepto de voũç por medio de los siguientes tópicos: en primer lugar, se pretende responder cómo ha sido el proceso de transformación semántica de voũç durante los períodos clásico y helenístico y sus implicancias socioculturales y sociopolíticas; en segundo, la búsqueda de la recepción del voũç en los contextos socioculturales y sociopolíticos durante dichos períodos; en tercero, encontrar el sentido que Platón otorga al voũç en relación con la figura ideal del gobernante virtuoso, el buen gobierno y las buenas; en cuarto, investigar la posible percepción aristotélica de *noũs* en la representación del gobernante virtuoso y las constituciones más apropiadas en la realidad; en quinto lugar, responder en qué manera esta variación conceptual del *noũs* se ha manifestado durante el período helenístico y a través de qué referentes, tal como se aprecia durante la época romana y su noción de *intellectus*.

Por su parte, la hipótesis de investigación reside en la conjetura de que el concepto del *noũs* ha sufrido una transformación semántica a través del tiempo y de acuerdo con los respectivos contextos históricos y geográficos en donde se ha manifestado. Por consiguiente, se toma como punto de partida el sentido que le otorga Platón en relación con las leyes y el buen gobierno y la interpretación que Aristóteles hace del mismo, ambos durante el clasicismo. Sus manifestaciones socioculturales y sociopolíticas expresadas por los referentes helenísticos del estoicismo y el neoplatonismo testimonian la concreción práctica y contextual del concepto estudiado, alejándose del plano meramente filosófico y constituyéndose como eje transversal de los distintos momentos históricos analizados en perspectiva comparada.

PRIMERA PARTE. EL CONCEPTO DE *NOÛS* EN RELACIÓN CON EL IDEAL DEL BUEN GOBIERNO

Los conceptos de *noûs* e *intellectus* han sufrido transformaciones semánticas de acuerdo con el contexto histórico en que se plantearon, tales como capacidad de mando o conducción (Platón) por intermedio de leyes y el buen gobierno, como virtud intelectual y ética posibilitante de una convivencia y vida sabia (Aristóteles) durante el período clásico, así como sus manifestaciones socioculturales y sociopolíticas.

Esta primera parte está constituida por dos capítulos. El primero versa sobre los antecedentes etimológicos de *voûç* durante la Grecia arcaica, su recepción en los presocráticos, entre quienes descuella la interpretación de Anaxágoras, hasta llegar a la recepción filosófica (principalmente ética y política) de Platón y de Aristóteles. El segundo estriba en las recepciones diversas del *voûç* o su omisión por parte de algunos gobernantes destacados de la época clásica, como los tiranos Dionisio I y II de Siracusa, el orador ateniense Licurgo y el conquistador panhelénico Alejandro Magno, junto con las manifestaciones socioculturales y sociopolíticas.

CAPÍTULO 1: EL SIGNIFICADO DEL *NOÛS* EN LA GRECIA CLÁSICA

1.1. Antecedentes preliminares

Para comprender las variaciones de sentido del *noûs* en los períodos clásico y helenístico y en sus manifestaciones socioculturales y sociopolíticas, se procederá a una descripción genealógica del mismo y de sus procesos transformativos a partir de una revisión de los antecedentes más relevantes. Su etimología se origina en los tiempos homéricos. Puesto que se trata de una aporía lexical, no existe una etimología definitiva y unificada para *noûs*, sino distintas vertientes confluyen finalmente en una suerte de significado estandarizado.

Frisk (1973), Schwyzer¹ (1926) y Prellwitz (1905) plantean que la palabra *noûs* procede de la raíz *noϕ*. Kieckers mantiene la relación entre *vóoç* y *vέω*, que significa “nadar”, puesto que depende de un radical **now-*. Por su parte, McKenzie propone el radical indoeuropeo **noy-* — forma originaria de *nóos*—, probablemente *nóyos*, ya que se relacionaría con el sánscrito *nayas* que significa “conducta” o “principio rector”. Sin embargo, Schwyzer (1926) sostiene que la raíz indoeuropea es *now*, de donde deriva el sustantivo *nóos*, asociada a la forma gótica *snutrs* que

¹ Hjalmar Frisk (1970-1972), *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, t. II: 1-1154 [κρ-ω]; Band III: 1-312 [Nachträge, Wortregister, Corrigenda] (1972).

significa ‘sabio’ e ‘inteligente’, lo cual es corroborado por Kurt von Fritz (1943). A su vez, según el mismo Schwyzer, la raíz de *snutrs* es *snu*, que tiene el sentido de ‘olfatear’ u ‘oler’. De ahí proviene la idea de que “algo huele a algo” o que “parece sugerir algo por su aroma” —en sentido figurado—, como cuando se dice “algo me huele mal” con el sentido de que se avecina un posible peligro. También es la capacidad de reaccionar acertadamente ante una situación inminente, en el sentido de ‘prudente’, ‘previsora’, ‘sagaz’ o ‘perspicaz’. Ello se enlaza con la capacidad de intuir o anticiparse a algo. Por lo tanto, *noûs* hace mención a una connotación de tipo sensorial más que intelectual o racional.

Para Prellwitz, su origen etimológico se halla en el verbo νεύω. La correspondencia entre sustantivo y verbo queda probada por la relación entre πινυτός que significa ‘prudente’ o ‘sagaz’—también se pueden utilizar συνετός y φρόνιμος—, y el cretense νόναμαι, equiparable al griego δύναμαι ‘capacidad’, ‘facultad’ o ‘ser capaz de algo’.

En la épica, tanto en *Ilíada* como en *Odisea*, se manifiesta una ambigüedad semántica del término νόος, al expresar una concepción vital y filosófica del ser humano sin discernir entre cuerpo y alma, materia y espíritu, sensación y razón. A menudo se encuentra vinculado a los vocablos θυμός —que tiene el sentido de ‘ánimo’, ‘aliento’, ‘aliento’, ‘espíritu’, ‘fuerza vital’ o ‘temple’—, y φρήν —que alude a ‘corazón’, ‘ánimo’, ‘alma’, ‘espíritu’, ‘entendimiento’, ‘razón’, ‘pensamiento’, ‘reflexión’, ‘conciencia’ e ‘intención’—. En este aspecto, νόος denota una anticipación de sentido o una previsión respecto de acontecimientos venideros. Si bien aún no se establece una clara distinción entre capacidades humanas racionales y emocionales, sí cabe destacar el sentido, por un lado, de θυμός y de νόος y, por el otro, de φρήν.

Homero alude a dos tipos de νόος: a) el divino (θεῖος) y b) el humano (ἀνθρώπινος). Mientras que el primer caso refiere a una capacidad externa, concedida por las divinidades a determinados seres, que permiten anticipar el futuro; el segundo estriba en la facultad humana de razonar conforme a los hechos cotidianos, siendo su νόος un agente interior e independiente de las demás funciones que su mente conoce.

En Hesíodo aparecen variaciones semánticas del primigenio νόος. Al igual que Homero, apela a uno divino y a otro humano. El primero radica en la relación con el “deseo futuro” o con el “deseo proyectado hacia el futuro” a la vez que alude al designio de los dioses. Empero, el νόος *humano* concierne a una cualidad distintiva de la persona, según su carácter y moralidad, alejándose de las pasiones que pueden perjudicarlo —mientras que distingue entre θυμός y νόος—.

Durante el arcaísmo, el *vóος* homérico y hesiódico se transformó gradualmente y adquirió un matiz psicológico o psíquico durante la etapa clásica, lo cual se patentiza en obras filosóficas y literarias de esta época. Así mismo, el *vóος divino* se interpretó como una forma de clarividencia proveniente, por ejemplo, de Zeus y Apolo —según Teognis de Mégara— o como un modo de guiar el destino de la humanidad —según Píndaro—². De este modo, en una de sus elegías, Semónides de Samos³ propuso la existencia de un *vóος humano* —en sentido peyorativo; según su parecer, propio de los mortales y de su incapacidad de proyectar su vida— y de otro *divino* —a quien le compete el conocimiento del futuro—. Por su parte, Epicarmo se refirió a él como la *capacidad humana de ver y de oír*, de comprender los mensajes sensoriales; y agregó un sentido ético-práctico, propio del hombre piadoso, a la vez que lo contrapuso a *σῶμα* —polarización entre lo psíquico y lo físico—.

En torno a VI y V a.C. diversas interpretaciones del sentido de *vóος* procedieron de los primeros filósofos —Pitágoras, Jenófanes de Colofón, Heráclito de Éfeso y Parménides— (Durán Martínez, *El nous* en Aristóteles, 1992). Pitágoras lo relacionó con la idea de *ψυχή* y de alma inmortal —casi etérea, puesto que aún no había aparecido la noción de *πνεῦμα* (*spiritus*)—. Jenófanes se refirió al *vóος divino* que permanece siempre en el mismo lugar y que se correlaciona con el *νόημα* de los mortales. Heráclito distinguió entre *vóος* (el juicio recto sobre lo percibido y comprendido) y *πολυμαθία* (numerosos saberes); el primero, don natural humano, que deben descubrir y exponer. Parménides relacionó *vóος* y *λέγειν* (enunciar algo, reconocer algo, en el sentido de *voẽĩν*), mientras que distinguió entre el *vóος recto* y otro *acrítico* de quienes transitan errantes en la vida, “los que nada saben” (Durán Martínez, 1992).

En la época clásica, V-IV a.C., poetas, historiadores y filósofos utilizaron el término *vóος* o su contracto *voũς* para designar indistintamente a una entidad inteligible, separada de la impronta emotiva de los tiempos homéricos y arcaicos, orientándose hacia la interpretación que más tarde aportará Anaxágoras a la variación semántica del término de estudio. Ésquilo y Heródoto ampliaron la familia terminológica de *voũς*, mientras que Sófocles y Alceo lo concibieron como un modo de “carácter” de los hombres. Así mismo, Aristófanes colocó a *voũς* y *ψυχή* en el mismo horizonte semántico, como también habló de una “mente divina”. Por su parte, la interpretación de Jenofonte se acercaba a la concepción de Anaxágoras, ya que

² Está relacionado con los verbos “dirigir, gobernar y guiar”.

³ Cfr. Francisco Rodríguez Adrados (1956). *Líricos Griegos: Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos (siglos VII-V a.C.)*.

consideraba la existencia de un νοῦς puro, aún no mezclado, opuesto por completo al plano sensorial.

1.2. Anaxágoras de Clazomene

Existen distintas hipótesis y fuentes acerca de la vida de Anaxágoras. Según el testimonio de Diógenes Laercio, probablemente nació en la septuagésima olimpiada y pereció en el primer año de la octogésima octava olimpiada⁴; es decir, vivió hasta los setenta y dos años. Se inició en la filosofía ateniense durante el arcontado de Calias cuando tenía veinte de edad⁵.

Según la *Sucesión de los Filósofos* de Soción, el gobernante ateniense Cleón habría presentado un proceso de ἀσέβεια (impiedad) contra Anaxágoras, por considerar que la esfera solar estaba constituida por una masa incandescente. Su amistad con Pericles⁶ le permitió que su castigo se redujera al pago de cinco talentos y su posterior ostracismo.

Según la mencionada acusación, acorde con el testimonio de Sátiro, el peripatético y doxógrafo nacido en Calatis en II a.C., probablemente Anaxágoras fue acusado de ἀσέβεια por Tucídides —quien habría emprendido una campaña política adversa contra Pericles y que era amigo del acusado— y también se lo inculpó de mostrar partidismo por Persia. De este modo, Anaxágoras fue condenado a muerte en ausencia y luego se exilió a Lámpsaco, en donde falleció. De acuerdo con Sátiro, los habitantes de dicha πόλις lo enterraron con todos los honores, ya que Anaxágoras había pedido que tras su muerte en ese mes los niños recibieran vacaciones en su nombre.

Por su parte, Plutarco en el capítulo “Pericles” de su *Vida de los filósofos más ilustres* argumenta que Anaxágoras fue víctima de la emisión de un decreto contra los ateístas, presentado por Diopites ca. 433 a.C.; por consiguiente, tuvo que retirarse de Atenas.

⁴ Según las *Crónicas* de Apolodoro de Atenas.

⁵ Según el *Registro de Arcontes* de Demetrio de Falero.

⁶ A propósito de su amistad con Pericles, explica Plutarco: Ὁ δὲ πλεῖστα Περικλεῖ συγγενόμενος καὶ μάλιστα περιθειὲς ὄγκον αὐτῷ καὶ φρόνημα δημαγωγίας ἐμβριθέστερον ὅλως τε μετεωρίσας καὶ συνεξάρας τὸ ἀξίωμα τοῦ ἥθους Αναξαγόρας ἦν ὁ Κλαζομένιος, ὃν οἱ τότε ἄνθρωποι Νοῦν προσηγόρευον, εἴτε τὴν σύνεσιν αὐτοῦ μεγάλην εἰς φυσιολογίαν καὶ περιττὴν διαφανεῖσαν θαυμάσαντες εἶθ' ὅτι τοῖς ὅλοις πρῶτος οὐ τύχην οὐδ' ἀνάγκην διακοσμήσεως ἀρχήν, ἀλλὰ νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον ἐν μεμιγμένοις πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας (...) Más quien siempre asistió al lado de Pericles, quien le infundió principalmente aquella altivez y aquel espíritu domador de la muchedumbre, y quien dio majestad y elevación a sus costumbres, fue Anaxágoras de Clazomene, al cual los de su edad lo apellidaban Inteligencia, admirando su gran prudencia y sus singulares y adelantados conocimientos de las cosas físicas, o porque fue el primero que estableció por principio ordenador de todos los seres, no el acaso o la necesidad, sino una razón pura e ilibada, difundida en todas las cosas, que puso diferencias entre las que eran semejantes y estaban mezcladas (Plutarco, *Vidas Paralelas*, 1998).

Independientemente de la diversidad de fuentes que aportan información en torno de su vida, fue un personaje notable del V a.C. debido a su labor filosófica, clave en la transición entre su pensamiento cosmológico y la filosofía socrática. Ello fue fruto del ambiente político y cultural que se estaba desarrollando en la Hélade, ejemplificado por su cuestionamiento al modo arcaico en que los helenos percibían la vida. Signado por un particular estilo literario y por su aporte innovador a la interpretación del origen del κόσμος, influyó en historiadores, poetas, políticos y rétores coetáneos y posteriores a él (Durán Martínez, 1992). Según Anaxágoras, el κόσμος habría estado inmerso en un χάος primigenio hasta que la fuerza del νοῦς lo ordenó y de este modo separó las esencias opuestas que existían en él. Este principio anaxagórico se encuentra planteado por diversos pensadores: Platón (*Fedro* 97 b-98 c; *Fedón* 269 e-270 a; *Crátilo* 413c), Aristóteles (*De Anima* I, 2; 404 a-405 b; 405a 15, *Física* VIII, 5; 256b 24, *Metafísica* I, 3; 984b 15), Aecio (I, 3, 5), Hipólito de Roma (*Refutación de todas las herejías* I, 8, 1-13; I, 7, 5; I 7, 15), Jámblico (*Protréptico* 8) y Simplicio (*Física* 27, 2; 154, 29; 1121, 21) (citados por Diels y Kranz, 1906).

Según la interpretación de Durán Martínez sobre el νοῦς, Anaxágoras habría recibido influencias de diferente índole:

- a) de *término*: ya que los conceptos ἄπειρον (indeterminado, ilimitado) de Anaximandro, así como los términos médicos de origen jonio κρᾶσις (mezcla), μίξις (mezclado) y μίγνυσθαι (estar mezclado, mezclarse o unirse); γιγνώσκειν (conocer) y γνώμη (facultad de conocer, entendimiento, conocimiento, manera de sentir, temple, juicio, sentencia o máxima), se aproximan al campo semántico de νοῦς;
- b) de *concepción*: en primer lugar, el νοῦς afín a la cosmología milesia de Anaximandro; en segundo, el νοῦς semejante al λόγος de Heráclito y el sentido de alma; en tercero, la hipótesis de Marcel Detienne⁷, quien sostiene que Anaxágoras recibió la influencia directa de su conciudadano Hermotino —Durán Martínez descarta esta versión—. Por otra parte, fue influido por Protágoras, en especial sobre política, puesto que dichos tópicos resultaban de gran interés para su amigo Pericles. También posiblemente tomó de Jenófanes de Colofón la designación de νοῦς como fundamento cósmico y vital —según von Fritz—. Por último, Anaxágoras habría reemplazado la noción νόου φρενί de Jenófanes por νοῦς; y

⁷ *Les origines religieuses de la notion d'intellect Hermotime et Anaxagore.*

- c) de *expresión*: el estilo en prosa⁸ de sus “himnos filosóficos” exalta al νοῦς como a una divinidad a través de fórmulas y calificativos, tal como hacían los poetas épicos en los “himnos homéricos” a propósito de los dioses. Otra influencia es el “estilo indirecto” que retoma del *Proemio* de Parménides.

El νοῦς anaxagórico significó una nueva forma de pensar, en el orden tanto de la cosmogonía —un macrocosmos— como en el cognoscitivo —un microcosmos—: un νοῦς cósmico y uno humano. Según el primero, el κόσμος fue al principio de los tiempos una solución caótica e inmóvil en donde estaban mezcladas desordenadamente las semillas constitutivas de todos los elementos que existen, los σπέρματα. Estas, denominadas posteriormente *homeomerías* por Aristóteles [KRS, 485 y 494], Lucrecio, Simplicio y Aecio, poseían una infinita divisibilidad y agregabilidad. “En todas las cosas hay semillas de todas las cosas”⁹, puesto que el compuesto esencial de cada elemento se vincula con los σπέρματα predominantes en ellos. Sin embargo, también contienen en su interior σπέρματα de otras naturalezas. En cambio, el νοῦς puro, infinito, autónomo e indisoluble —entendido como *intelecto*— fue el responsable de ordenar y colocar en sus respectivos lugares las distintas partes que conforman el κόσμος y separar los componentes opuestos entre sí, ya que posee fuerza propia¹⁰.

Así mismo, Anaxágoras afirma que el conocimiento estriba en el discernimiento entre estos opuestos. No obstante, el νοῦς no logra eliminar la mezcla: todas las cosas permanecen unidas. Por ende, el νοῦς o intelecto, en tanto facultad política ejercida por un gobernante, lo torna capaz de guiar a su pueblo a pesar de las diversas facciones o grupos que lo constituyen y que, aunque divergentes, revisten una identidad que las trasciende.

⁸ Cfr. Jaeger en *Teología de los primeros filósofos griegos*: 203-204.

⁹ Simplicio, *Física*, 164, 22. Ἐν παντί παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι.

¹⁰ Según la versión de Diels y Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1952) de Diógenes Laercio (*Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, 1959), II, 6-15:

(6) Ἀναξαγόρας [...] πρῶτος τῆι ὕληι νοῦν ἐπέστησεν, [...] ἡρμηνευμένον· ἅπαντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν (= fr. 17 Schaubach, cfr. B 1). Παρὸ καὶ Νοῦς ἐπεκλήθη, καὶ φησι περὶ αὐτοῦ Τίμων ἐν τοῖς Σίλλοις οὕτω (fr. 24 D.)

Καί που Ἀναξαγόρη φάσ' ἔμμεναι, ἄλκιμον ἦρω
Νοῦν, ὅτι δὴ νόος αὐτῶι, ὃς ἐξαπίνης ἐπεγείρας
πάντα συνεσφῆκωσεν ὁμοῦ τεταραγμένα πρόσθεν.

Anaxágoras [...] fue el primero en considerar como materia [de todas las cosas, *hyle*] al intelecto [*noûs*, inteligencia, pensamiento, alma, espíritu o mente; prudencia, sagacidad, voluntad] [...] dice: “Todas las cosas estaban juntas; luego sobrevino el intelecto y las ordenó”, y por esta razón se llama *Intelecto*. Timón dice de él lo mismo en sus *Sátiras*, en esta forma: Donde dicen que el héroe valeroso Anaxágoras se apellida *Intelecto* (y lo tuvo dichoso), porque ciertamente el intelecto en sí mismo, quien, de repente habiendo despertado todas las cosas, les otorgó un orden a lo antes confusamente amontonado.

Conforme a la interpretación anaxagórea del orden cognoscitivo, el νοῦς humano —el *intellecto*— es puro, infinito y autónomo, cualidades semejantes a las del νοῦς cósmico o λόγος. Tiene existencia por sí mismo, sin necesidad de la presencia de otros elementos. Governa y está por encima de todo aquello que posee vida, como también conoce todas las cosas ya mezcladas. Por consiguiente, es un ente independiente que rige las acciones humanas racionales, en consonancia con el νοῦς cósmico.

De este modo, se asevera que si el νοῦς domina todo aquello con vida y da forma a cada elemento existente en el universo, dentro de este extenso espectro se encuentra el fenómeno político y su expresión en los gobernantes (ἄρχοντες), como también en el ámbito sociocultural y el ἦθος de los integrantes de la πόλις en cada período histórico. Por ejemplo, si se considera el contexto propio de Atenas en la plenitud del V a.C., se comprende que un concreto sentido de νοῦς político predominó en los referentes de pensamiento de la época —a pesar de la diversidad y la discrepancia de δόξα—, como también un determinado sentido de νοῦς político fue llevado adelante por sus gobernantes, el cual seguramente habrá repercutido de manera particular en el imaginario social de aquel período.

Si se toma en consideración y punto de partida el pensamiento filosófico de Anaxágoras y su relación de amistad con Pericles, es viable establecer vínculos entre θεωρία y πράξις. Más allá de considerar como realidad o falacia la correlación entre el pensamiento de uno y la ejecución del mismo en el otro, la tendencia política de Anaxágoras y su teoría sobre el νοῦς podría o no haber sido llevada a la práctica por el estadista, así como por otros gobernantes atenienses de aquel entonces. De este modo se entendería cómo el νοῦς, en tanto idea política y filosófica, se habría aplicado o no al manejo de la πόλις. Ahora bien, el νοῦς político aún no estaba claramente definido por Anaxágoras ni tampoco la expresa intención de lograr la ἀρετή política, como sí ocurrirá un siglo más tarde en los pensadores del período clásico (Platón y Aristóteles).

Entre V y IV a.C. —gloria y esplendor del sistema democrático ateniense—, la primera democracia de Pericles se constituyó en un recuerdo nostálgico y la στάσις fue el elemento predominante. El νοῦς político propuesto por Platón en *República* y en *Leyes* —entre otros— tenía que ver con la búsqueda de la ἀρετή de los gobernantes, la πολιτεία y los πολῖται, mientras el ἠθικός era el elemento constitutivo del mismo.

1.3. Platón

A lo largo de los diálogos platónicos, claras referencias aluden al anhelo del pensador de encontrar la excelencia (ἀρετή) en un gobernante. En *República* VIII caracteriza distintas

πολιτεῖαι y sus respectivos gobernantes. Comienza con su forma de gobierno ideal, la *sofocracia* (σοφοκρατία, gobierno de los sabios), que se irá degradando a *timocracia*, *oligarquía*, *democracia*, hasta culminar en *tiranía*. En otros diálogos, como el *Político* y *Leyes*, reaparece el mismo tópico.

El concepto de νοῦς, conforme con lo afirmado, ha sufrido modificaciones según interpretaciones heterogéneas. En el filósofo ateniense se evidencia una contundente influencia del νοῦς anaxagórico a través de sus diálogos —caso de *República*, si bien se repite en los demás—. Acorde con su perspectiva existía, por un lado, un νοῦς humano de carácter genérico (un intelecto individual, νοῦς) y uno divino, cósmico y eterno (Νοῦς). En el *Timeo*, discierne entre νοῦς y ἀνάγκη, que alude a la creación del κόσμος (Durán Martínez, *El noûs en Aristóteles*, 1992).

Por otra parte, Platón se refiere al νοῦς como actividad de la razón humana, considerándolo producto de la acción de inteligir —es decir, quien detenta la inteligencia—, aunque en ciertas ocasiones aparece reemplazado por νόησις —intuición—. De cualquier manera, sea como locución verbal o preposicional, νοῦς quiere decir ‘tener buen sentido’ o ‘tener sensatez’. Como genitivo se expresa ἄνευ νόου, μετὰ νόου, mientras que como perífrasis léxica se utiliza τὸν νοῦν ἔχειν, que quiere decir ‘tener sensatez’, ‘tener buen sentido’, ‘ser razonable’; es decir, como determinación básica cambia según el tiempo verbal en que se emplee, o como fórmula de adverbio de modo: ἐχόντως νοῦν —sensatamente—. También se puede referir a su forma privativa o carente de νοῦς, tal como κτᾶσθαι; esto es, ‘la que carece de intelecto’; o su forma completa en tanto frase hecha: σμεκρὸν νοῦν ἔχειν κτᾶσθαι, ‘el que posee un intelecto pequeño’.

En otras oportunidades, Platón aplica el uso vulgar de νοῦς, refiriéndose a ‘tener intención de’, ‘tener propósito de’ con las frases ἐν νοῦ, ἐπὶ νοῦ, ἐπὶ νοῦν. Por último, lo utiliza como perífrasis léxica en relación con el verbo derivado de ἔχω, προσέχω, que da origen a τὸν νοῦν προσέχειν, esto es, ‘prestar atención’ o ‘atender’.

De este modo, Platón identifica dos planos del conocimiento. Por un lado, el de αἴσθησις, —las sensaciones— en donde se encuentra la δόξα y, por consiguiente, la ἄγνοια; por otro, el pensamiento o νοῦς, conformado por la διάνοια/ νοῦς, λογισμός/ νοῦς y que culmina en el Νοῦς.

Cuando habla acerca del νοῦς, en tanto capacidad anímica humana, está asociándolo con ψυχή y en contraposición a σῶμα, discriminando así entre un pensamiento inteligible y otro sensible. En el primero se encuentra el νοῦς, ya que es el estadio más elevado del alma racional humana, capaz de guiar al resto del cuerpo. Por ello el νοῦς en Platón aparece relacionado con la

visión, puesto que deviene en la noción “la luz o la visión del alma”¹¹ y lo asocia con su *locus* la ψυχή. Así mismo, el νοῦς platónico se integra en un alma inmortal y pura, producto de la intervención divina en determinados seres destacados o privilegiados por su intelecto. Estos podrían ser, según la perspectiva del filósofo, la encarnación del νοῦς en la figura del κυβερνήτης —ver *infra*—.

Como contrapartida del anterior, el νοῦς cósmico posee cualidades teológicas y teleológicas. En el primer caso, por su sentido de inmanencia, eternidad, trascendencia, pureza e inmortalidad, ordena el mundo¹² (por ejemplo, en *Político* 269 c-d, 272 e; *Leyes* X, 897c-d), en donde se conjugan lo psíquico-anímico y la noción de vida en un principio animador del κόσμος. La dimensión teleológica reside en que se orienta hacia un τέλος. Se trata de un νοῦς intencional divino, inmortal y perfecto, como bien en sí mismo que además de tener una finalidad inteligible respecto del ámbito vital, también lo es respecto del orden del κόσμος. Así mismo, el νοῦς como fin aparece familiarizado con ψυχή (alma) y ζωή (vida).

Por su parte, el νοῦς de Platón avanza hacia una concepción política y es interpretado como κυβερνήτης; es decir, el piloto que guía una nave, la cual metafóricamente se asocia al pueblo. Por consiguiente, este conductor debe contar con un νοῦς que le indique cómo llevar a cabo la tarea, según la figura platónica del buen gobernante: “*es el arte de guiar a los marineros*”. Ello se aprecia al decir:

ἀλλὰ κατὰ τὴν τέχνην καὶ τὴν τῶν ναυτῶν ἀρχήν.

Por el arte de gobernar a los marineros [*República* I, 341d].

También es iluminador este fragmento de *República* (I, 346e-347e):

οὐδεμία τέχνη οὐδὲ ἀρχὴ τὸ αὐτῇ ὠφέλιμον παρασκευάζει, ἀλλ', ὅπερ πάλαι ἐλέγομεν, τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ παρασκευάζει καὶ ἐπιτάττει, τὸ ἐκείνου συμφέρον ἤττονος ὄντος σκοποῦσα, ἀλλ' οὐ τὸ τοῦ κρείττονος (...) ἄρτι ἔλεγον μηδένα ἐθέλιν ἐκόντα ἄρχειν καὶ τὰ ἀλλότρια κακὰ μεταχειρίζεσθαι ἀνορθοῦντα

(...) Ningún arte ni gobierno organiza lo que le beneficia a sí mismo, sino que, como decíamos antes, organiza y dispone lo que beneficia al gobernado: atiende a lo que conviene a aquel que es el más débil, no al que es el más fuerte. (...) Nadie está dispuesto voluntariamente a gobernar y tomar en sus manos y corregir las deficiencias ajenas.

A su vez, este gobernante virtuoso, portador de un νοῦς peculiar, posibilitaría y determinaría una πολιτεία óptima, que en *República* es denominada *sofocracia*. Por consiguiente, si el κυβερνήτης sabe cómo guiar a los πολῖται según el arte de gobernar, estos también serán

¹¹ *República* 508c ss.

¹² Nótese la influencia anaxagórea en cuanto al νοῦς cósmico.

virtuosos en la medida en que los conduzca hacia el bien común y bajo el homérico ideal de la *καλοκάγαθία*, que refiere al orden bello (*καλλός*) y bueno (*ἀγαθός*) de todas las cosas¹³. Pero, ¿quién es el gobernante? Platón agrega:

— Τί δὲ κυβερνήτης; ὁ ὀρθῶς κυβερνήτης ναυτῶν ἄρχων ἐστὶν ἢ ναύτης;

— ¿Y el piloto? El verdadero piloto, ¿es un marinero o es el que manda a los marineros?

Ναυτῶν ἄρχων.

— El que manda a los marineros (*República* I, 341 c-d).

La analogía con lo marino, como el ejemplo de *κυβερνήτης*, se corresponde con la vida habitual de los griegos y su relación con el mar. Era menester que buscaran explicar distintos fenómenos, en este caso el político, en asociación con su cotidianidad. Así mismo —de acuerdo con las citas precedentes—, ese vínculo entre piloto y marineros cumplía dos funciones según la interpretación en *República*. La primera es la figura del piloto que delibera, decide, piensa y

¹³ Cfr. al respecto *Paideia: los ideales de la cultura griega* de Werner Jaeger (1993). La *areté* marca la excelencia y aristocracia de quien comporta en su ser la figura del *καλὸς κἀγαθός* en tanto caballero aristocrático (pp. 20 y 264) y noble (p. 36), y el ideal de la *καλοκάγαθία* (p. 27); es decir, el ideal mismo de la educación y de la cultura humana (*παιδεία*) (p. 520), opuesta a una simple búsqueda del poder (pp. 520 y 526) pero propia de la *εὐεργεσία* ('el obrar bien', el 'beneficio', el 'hacer algo en servicio a la comunidad', razón por la cual se realizaba el reconocimiento como 'bienhechor' como fue el caso de Calias). Este tipo de reconocimiento público se hacía a los hombres de estado cuyos servicios se reconocían públicamente en resoluciones laudatorias inmortalizadas en inscripciones (p. 537). Ello tenía como base la elección de los dirigentes políticos, que debían mostrar su prosapia e idoneidad para el ejercicio de cargos públicos y hacer el bien a sus ciudadanos, tal como lo hicieran —según Platón— Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles. No ha existido aún un estadista en el sentido socrático de la palabra (*Gorgias* 517a y 517b). Además, este comprende el conjunto de todas las exigencias ideales, corporales y espirituales (Jaeger, 1993: 263), parámetros bajo los cuales no se pudo situar al mismo Sócrates (*ibidem*: 405), pese a que él mismo expresó y enseñó la *καλοκάγαθία* (*ib.*: 426).

El mencionado ideal era atribuido a la clase dirigente, generalmente asociado a su alta educación. La *καλοκάγαθία* se encarnó para los griegos en ilustres personalidades como Pericles y Calias (p. 291). De acuerdo con *República* de Platón (I, 396b), aparece estrechamente vinculada con los "guardianes"; es decir, los virtuosos y sabios, considerados competentes para gobernar la polis (Jaeger, *ib.*: 616); así mismo se refiere al filósofo en tanto *καλοκάγαθός*, "caballero" (*Rep.* 489 e; *ib.*: 665) —en el mismo sentido de Aristóteles a lo largo de la *Ética a Nicómaco* y en un pasaje de la *Ética Eudemia* (VIII, 3, 1248 b 8)— que deberían ser en la medida de lo posible hombres bellos, fuertes y distinguidos (*Rep.* II, 535 a; Jaeger, *id.*: 716). Por su parte, Isócrates alega en contra de la misión del educador de lograr que sus discípulos alcancen la *καλοκάγαθία* en lo moral y en lo espiritual (*Antídosis* 215; *ib.*: 936). En la *Anábasis*, Jenofonte exalta la muerte heroica del soberano aqueménida Ciro II, mientras que destaca su *καλοκάγαθία* y asevera que no es una virtud —noble y varonil— exclusiva de los griegos (*ib.*: 956) pero que dicho ideal es, indudablemente, la forma más excelsa y alta de la cultura humana. Así mismo, en *Ciropedia*, Jenofonte se refiere a la *καλοκάγαθία* como lo hacían los griegos contemporáneos a él: una virtud en consonancia con la *areté*, que en este caso la atribuye al monarca aqueménida (*ib.*: 956-959). A su vez, Jenofonte en *Oikonomikós* describe una *καλοκάγαθία* relacionada con la vida de un buen agricultor, virtud reconocida por los persas (*ib.*: 972-973), mientras que en *Cinegético* asocia la caza y la educación como medios para alcanzarla —siguiendo la *paideia* mítica del centauro Quirón según la descripción de Píndaro— y la contrapone con las enseñanzas banales de los sofistas de su época hacia los jóvenes (*ib.*: 978-980).

establece las estrategias más prudentes según la ocasión. En cambio, la segunda se encuentra articulada con los marineros, aquellos que obran conforme la decisión del piloto. Por lo tanto, deberían gobernar aquellos cuyo νοῦς resultara el más digno y destacado por la trayectoria de sus decisiones y beneficios para los demás; es decir, aquellos que contaran nivel óptimo de preparación que les permitiera guiar a la tripulación y alcanzar sus cometidos. El piloto se esmera en comandar de la mejor forma y, aún siendo marinero, ve más allá que las simples maniobras o quehaceres de un navegante. Él no queda preso de la inmediatez, sino que avizora y planea en función de un propósito (ἐντολή).

- Οὐκοῦν καὶ ὁ κυβερνήτης ὁ ἀκριβῆς ναυτῶν εἶναι ἄρχων ἄλλ' οὐναύτης;¹⁴
- ¿Acaso no es cierto que el piloto es alguien que se esmera en gobernar a los marineros, aunque no es un marinero?
- Οὐκ ἄρα ὃ γε τοιοῦτος κυβερνήτης τε καὶ ἄρχων τὸ τῷ κυβερνήτῃ συμφέρον σκέπεται τε καὶ προστάξει, ἀλλὰ τὸ τῷ ναύτῃ τε καὶ ἀρχομένῳ.
- Pero entonces tal piloto-gobernante atenderá y dispondrá lo que conviene no al piloto, sino al marinero-gobernado (*República I*, 342 d-e).

En consecuencia, quien gobierna lo hace en función de lo que conviene a los gobernados, sobre quienes aplica su arte. Sin embargo, Platón expresa una paradoja tocante a esta cuestión. Tras explicitar la necesidad que tiene un pueblo de ser administrado por el mejor, el más apto o idóneo y que, por otro lado, los subordinados deben ser gobernados (puesto que aún no saben gobernar), ¿cómo es posible que estos sepan si quien los dirige es buen o mal gobernante, si todavía ellos mismos no lo son, es decir, no saben? A ello responde: “(...) ἄρχουσιν οἱ ἐπιεικέστατοι, ὅταν ἐθέλωσιν ἄρχειν” (...), gobiernan los más aptos, cuando están dispuestos a gobernar) (*República I*, 347b).

Existen dos modos de vivir (*República II*, 360 e-361 a.): por un lado, de manera “injusta”, al que no debe quitársele su injusticia; por otro, conforme a la justicia y no se le debe despojar de ella. Corresponde suponer a ambos “perfectos” según lo que es propio a cada uno. Luego llegado cada cual a su respectivo extremo, se podrá juzgar cuál es el más feliz. Así mismo, Adimanto¹⁵ afirma que prefiere la injusticia a la justicia, puesto que un injusto que a su vez es rico puede reparar cualquier delito y despojarse de sus consecuencias en la otra vida, de modo que también

¹⁴ La palabra ἀκριβῆς en posición predicativa guarda relación con κυβερνήτης. En este caso alude al ‘esmerado’, ‘cuidadoso’ y ‘preciso’ proceder. Está emparentado con ἀκρίβεια, ‘diligencia’, ‘rigor’ y ‘esmero’.

¹⁵ Adimanto de Colito (ca. 432–382 a.C.) fue hijo de Aristón de Atenas y hermano de Platón, que aparece como su interlocutor en este diálogo.

persuade a los dioses. Posteriormente, Trasímaco¹⁶ también considera la injusticia mejor a la justicia, alega que es en sí misma un modo de excelencia y sabiduría (*República* II, 348 e). De todas maneras, Sócrates responde a estos dos interlocutores como a otros que aparecen a lo largo de la obra con su afirmación de que el justo siempre posee ἀρετή (la δίκη).

No obstante, aun cuando deberían gobernar los más aptos, no siempre están dispuestos a hacerlo. Una vez que están en el poder, deben enfrentar dilemas iniciados por sus propios subordinados, estrategias para intentar despojarlos de su posición de mando de la nave y evitar ser dominados por ellos. En otras palabras, quienes están habituados a vivir en penumbras, a través del velo de la mediocridad y no aspiran a mejorar su condición de hombres, no aceptan que una persona sabia, justa, recta e idónea los gobierne y les prohíba seguir viviendo como acostumbran; por tal motivo podrían hacer lo imposible para alejarlo del poder. Al comienzo el gobernante justo será adulado por los demás y luego correrá el riesgo de vanagloriarse de su cargo y ser manipulado por su propia arrogancia. A continuación Platón enfatiza lo dicho:

(...) Τῷ δὴ οὕτω διατιθεμένῳ ἐάν τις ἡρέμα προσελθὼν τάληθῆ λέγῃ, ὅτι νοῦς οὐκ ἔνεστιν αὐτῷ, δεῖται δέ, τὸ δὲ οὐ κτητὸν μὴ δουλεύσαντι τῇ κτήσει αὐτοῦ, ἄρ' εὐπετές οἶε εἶναι εἰσακοῦσαι διὰ τοσούτων κακῶν;

(...) —Y si al que está así dispuesto se acerca gentilmente alguien y le dice la verdad, a saber, que no tiene inteligencia sino que esta le falta, y que no la podrá adquirir sin trabajar como un esclavo por su posesión, ¿piensas que le será fácil prestar oídos en medio de tamaños males?

(...) Ἐὰν δ' οὖν, ἣν δ' ἐγώ, διὰ τὸ εὖ πεφυκέναι καὶ τὸ συγγενὲς τῶν λόγων εἰσαισθάνηταί τε πῆ καὶ κάμπηται καὶ ἔλκηται πρὸς φιλοσοφίαν, τί οἴομεθα δράσειν ἐκείνους τοὺς ἡγουμένους ἀπολλύναι αὐτοῦ τὴν χρείαν τε καὶ ἑταιρίαν; οὐ πᾶν μὲν ἔργον, πᾶν δ' ἔπος λέγοντάς τε καὶ πράττοντας καὶ περὶ αὐτόν, ὅπως ἂν μὴ πεισθῆ, καὶ περὶ τὸν πείθοντα, ὅπως ἂν μὴ οἴός τ' ἦ, καὶ ἰδίᾳ ἐπιβουλεύοντας καὶ δημοσίᾳ εἰς ἀγῶνας καθιστάντας;

(...) —Incluso si un individuo, en razón de su bien natural y su afinidad con tales palabras, de algún modo las capta y se vuelve y deja arrastrar hacia la filosofía, ¿qué pensaremos que harán aquellos al estimar que pierden sus servicios y su amistad? ¿Acaso no habrá acción que no realicen ni palabras que no le digan para que no se deje persuadir?; y en cuanto al que intenta persuadirle, ¿tratarán de que no sea capaz de ello, conspirando privadamente contra él e iniciándole procesos judiciales en público? (*República* VI, 494c-495a).

En el *Político*¹⁷, diálogo platónico que forma parte de una tetralogía establecida por Trasímaco —*Teeteto*, *Sofista*, *Político* y *Filósofo*— perteneciente a la última etapa de la vida del pensador, se manifiesta la presencia de un gobernante portador de una “ciencia real” y que es capaz de tejer una urdimbre. Para ello se plantea la necesidad de que el político posea una ciencia; ahora bien,

¹⁶ Trasímaco (ca. 459–ca. 400) fue un sofista de Calcedonia.

¹⁷ Cfr. *El paradigma de El Político de Platón* de S. González Escudero (2007) y *Estudio sobre El Político de Platón* de R. Ballén Molina (2005) para profundizar acerca de la lectura de este diálogo.

se distinguen las ciencias prácticas y las teóricas. Indudablemente, tal ciencia es teórica y, dentro de este conjunto, se incluye en las ciencias directoras (no críticas). Precisamente en este lugar se encuentra la ciencia política en la doctrina platónica. Empero, más allá de esta clasificación y ubicación de la política en cuanto ἐπιστήμη y su correspondiente campo analítico, a Platón le interesa quién ha de ser el que dirige, el jefe, y no aquello que gobierna o que es dirigido, el mando que él detenta y que recae sobre seres animados: las colectividades. Con respecto a esta cuestión, el eleata pregunta por qué tipo de crianza debiera dispensarse a un futuro gobernante, si debe ser rebañega o colectiva (homogeneizante), a lo que el joven Sócrates responde mediante una clasificación por especies, que existe un tipo de crianza para los hombres (diversificada) y otro para las bestias (homogeneizante).

La “ciencia” que Platón está buscando se halla dentro de aquel tipo que se da entre los animales amansados, supone una crianza terrestre que el político debe ejercer sobre los seres bípedos y para ello existen un camino largo y otro corto. Obviamente se debe transitar por uno solo de esos dos senderos y no por ambos a la vez. Por ello, se afirma que esa ciencia es el arte de apacentar hombres, un arte “real y político”.

Para explicar cómo los hombres devinieron en decadencia y debieron confeccionar leyes escritas, Platón alude al “mito de los pastores divinos”. El extranjero alega que en tiempos remotos el κόσμος procedía en marcha a veces guiado por la divinidad suprema y en otras ocasiones, en solitario. En este último caso se volvía por sí mismo en el sentido opuesto al movimiento circular, es decir, en una marcha retrógrada. Estas transformaciones en los cuerpos celestes provocaron alteraciones, trastornos y cataclismos en los seres humanos hasta poner fin a la humanidad. Consecuentemente gobernaron los dioses auxiliares, súbditos de Crono, sobre diferentes regiones y se configuró una raza autóctona. Cuando esta desapareció, el piloto del κόσμος se dirigió al puesto de vigía. De este modo, el mundo dio otro giro y los dioses auxiliares, abandonando sus reinos, evitaron un cataclismo destructivo sobre la humanidad. Posteriormente, la misma divinidad que lo había ordenado recuperó su mando y se apoderó de su timón; dio así paso a la presente generación humana —nótese que dicho piloto sería el νοῦς divino—. Por consiguiente, esta ahora se encuentra abandonada, indefensa y carece de artes; por eso necesitan el auxilio divino para sobrevivir frente al ataque de las fieras. Así concluye el mito que narra el eleata.

Ante tal referencia mítica Platón expone una serie de argumentos. En primer lugar, los humanos yerran al comparar al pastor humano (los gobernantes de la πόλις, σὺφρονες) con el

divino (posiblemente el νοῦς celestial). Existe —y de hecho ya existía en tiempos de Crono— un arte de criar rebaños, solo que ahora en vez de “crianza”, se habla de “cuidado”. Por otra parte, es equivocado confundir al rey con el tirano¹⁸, puesto que el primero detenta el “arte de cuidar rebaños de animales bípedos” a través de la *política*¹⁹ y el segundo impone su mando sobre sus súbditos de manera obligada.

Por lo tanto, el verdadero político ejerce su arte y cuidado de rebaños, portador de una ciencia real (González Laso, 1994: XII-XIII). Pero, ¿en qué consiste dicho “arte de tejer”? Su respuesta estriba en la capacidad del gobernante de entretejer, unir, amalgamar los distintos hilos, procedencias o configuraciones de los seres humanos, a través de tramas que confeccionan una urdimbre, una unidad dentro de la πόλις. El político introduce entre las personas la idea de lo justo, lo bello y lo bueno: las tres ideas generatrices creadas por el Demiurgo (*Timeo* 29 e 7–30 c). Por consiguiente, se deduce que este arquetipo de gobernante es el portador de un νοῦς:

Extranjero: — Τούτου δὴ τὸ μὲν ἀτράκτω τε στραφέν καὶ στερεὸν νῆμα γενόμενον στήμονα μὲν φάθι τὸ νῆμα, τὴν δὲ ἀπευθύνουσαν αὐτὸ τέχνην εἶναι στημονονητικὴν.

Joven Sócrates: — Ὅρθως.

Extranjero: — Ὅσα δέ γε αὖ τὴν μὲν συστροφὴν χαύνην λαμβάνει, τῇ δὲ τοῦ στήμονος ἐμπλέξει πρὸς τὴν τῆς γνάψεως ὀλκὴν ἐμμέτρως τὴν μαλακότητα ἴσχει, ταῦτ' ἄρα κρόκη μὲν τὰ νηθέντα, τὴν δὲ ἐπιτεταγμένην αὐτοῖς εἶναι τέχνην τὴν κροκονητικὴν φῶμεν.

Joven Sócrates: — Ὅρθότατα.

Extranjero: — Καὶ μὴν τό γε τῆς ὑφαντικῆς μέρος ὃ προυθέμεθα, παντί που δῆλον ἤδη. τὸ γὰρ συγκριτικῆς τῆς ἐν ταλασιουργίᾳ μόριον ὅταν εὐθυπλοκία κρόκης καὶ στήμονος ἀπεργάζεται πλέγμα, τὸ μὲν πλεχθὲν σύμπαν ἐσθῆτα ἐρεᾶν, τὴν δ' ἐπὶ τούτῳ τέχνην οὖσαν προσαγορεύομεν ὑφαντικὴν.

Joven Sócrates: — Ὅρθότατα.

Extranjero: — Pues bien, hay en ella una parte que se ha torcido con el huso, convirtiéndose en hilo [νῆμα] sólido; puedes afirmar que es la urdimbre [στήμων] y el arte que dirige esto es el arte de elaborar el hilo de la urdimbre.

Joven Sócrates: — Justo.

Extranjero: — Por otro lado, en cuanto a los hilos que reciben la torcedura más laxa y que tienen la elasticidad acomodada para el cruce con la urdimbre y la resistencia al apresto ulterior, hemos de llamarlos hilos de la trama; y al arte encargado de ellos, arte de hilar la trama.

Joven Sócrates: — Justísimo.

¹⁸ Obviamente se alude a la acepción peyorativa del concepto de ‘tirano’, propia de V y IV a.C., no a la noción de tiranía reinante entre VII y VI a.C.

¹⁹ Platón considera que, como ciencias afines a la política, se encuentran la estrategia, la jurisprudencia y la retórica.

Extranjero: — Pues de cierto que aquella parte del arte de tejer que nos habíamos propuesto por objeto, queda ya bien clara para todo el mundo. En efecto, cuando la sección unidora en el trabajo de la lana, gracias al cruce de la trama con la urdimbre, realiza un tejido, al conjunto de ese tejido lo llamamos vestido de lana y al arte que se encarga de ellos, “arte de tejer” [ὄφαντική].

Joven Sócrates: — Justísimo. (*Político* 282 e – 283 a)

Con respecto a las formas de gobierno, el eleata menciona las expuestas previamente en *República* (monarquía, aristocracia, democracia, tiranía, oligarquía y demagogia), solo que, según su punto de vista, el criterio fundamental para la categorización es el científico: el político que la posee y ejerce en sus dominios con el fin de mejorar su πόλις de la mejor manera posible. Platón opta entonces por la constitución que lleve adelante la concreción de la ciencia, si bien preferiría la séptima —*sofocracia*—, aún no practicada en la realidad. No cualquier persona tiene esa ciencia; es una característica peculiar de uno o dos individuos o de un número reducido. Esto evidencia el enlace entre la posesión de la “ciencia real” y el νοῦς político, cualidad humana y capacidad inteligible que solo algunos detentan para administrar de forma óptima la πόλις. Por otra parte, el político es el único que al contar con νοῦς puede delegar en las νόμοι el “arte real”, ya que no puede estar en todo lugar y ocasión de los casos particulares de la vida política de su ciudad.

Así mismo, Platón expresa nuevamente la noción de un νοῦς cósmico y de otro humano en su célebre *Timeo*. En este caso aparece la figura del Demiurgo, el creador del κόσμος que, a través de su intelecto, ordenó el χάος y creó a los humanos a su semejanza. Es decir, como Anaxágoras había afirmado, en el comienzo de los tiempos no existía el universo tal cual se lo conoce; era más bien un conglomerado de elementos entremezclados e indiscernibles hasta que el νοῦς los colocó en sus respectivos lugares. Por su parte, el Demiurgo impartió un intelecto propio a cada alma y un alma a cada cuerpo. Según Platón, este creador era un ente bueno y generoso que pretendía que su obra también fuera de esa manera, puesto que estos valores serían una característica primordial en los seres humanos inteligentes, es decir, aquellos con νοῦς. Así mismo y debido a su condición de inteligentes podían crear cosas bellas, siendo ellos más bellos y naturalmente mejores que el conjunto de cosas carentes de νοῦς (*Timeo* 29 e-30 c).

Por otra parte, en *Leyes*²⁰ destaca la figura del buen legislador de acuerdo con la importancia que cobran las νόμοι a diferencia de diálogos precedentes —por ejemplo, en *República* pretende que el gobernante sabio no necesite de legislación escrita—. Por lo tanto, la

²⁰ Cfr. los artículos de R. Ballén Molina (2007) y S. B. Maceri (2007) acerca de este diálogo.

excelencia de las mismas se conjuga paralelamente con la noción de *buen sentido*, entendiéndose así la posición del ὀρθῶς πολιτικῶς νοῦς a través de los actos del gobernante. En el libro III, un ateniense asevera que la primera de todas las virtudes es el νοῦς (que va seguido por valentía, ἀνδρεία, prudencia, σωφροσύνη, y justicia, δικαιοσύνη). Aquí es admisible traducir νοῦς como el buen sentido en la toma de decisiones, es decir, un intelecto práctico (*Leyes* III, 688 a-d).

Más adelante, el ateniense afirma que la creación de la ψυχή fue previa a la de los cuerpos, dominando los cambios y reordenamientos de los mismos (*Leyes* X, 892 a-c). Por consiguiente, tanto ψυχή como ἐπιμέλεια (administración o cuidado de lo público), νοῦς (buen sentido), τέχνη (arte), νόμος (ley) y δόξα (apariencia de las cosas) son anteriores a los elementos materiales. Se acentúa entonces la preponderancia del νοῦς y su estrecha relación con la representación del buen gobernante:

Ἀθηναῖος: — Δόξα δὴ καὶ ἐπιμέλεια καὶ νοῦς καὶ τέχνη καὶ νόμος σκληρῶν καὶ μαλακῶν καὶ βαρέων καὶ κούφων πρότερα ἂν εἶη: καὶ δὴ καὶ τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις τέχνης ἂν γίνοντο, ὄντα ἐν πρώτοις, τὰ δὲ φύσει καὶ φύσις, ἦν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο, ὕστερα καὶ ἀρχόμενα ἂν ἐκ τέχνης εἶη καὶ νοῦ. (...)

Ateniense: — Por consiguiente, opinión y diligencia, inteligencia y arte, y además la ley deberían ser anteriores a las cosas duras, blandas, pesadas o livianas. Sobre todo, las primeras grandes obras y acciones corresponderían al arte, puesto que se encuentran entre los primeros seres, mientras que lo que es natural y la naturaleza, a la que incorrectamente aplican ese nombre, serían posteriores y gobernados por y dependientes de arte e inteligencia (*Leyes* X, 892 b).

En consecuencia, el νοῦς es la parte primordial del alma²¹ que, de igual modo que en *República*, aparece vinculada a la figura del κυβερνήτης, a modo de alegoría referida al buen gobernante, cual guía en la mar. En este caso, el gobernante actúa como guardián de las leyes:

Ἀθηναῖος: — Ἔοικε γάρ. ἀλλ' ὁ περὶ τί νοῦς μετ' αἰσθήσεων κραθεῖς σωτηρία πλοίων ἐν γε χεიმῶσιν καὶ ἐν εὐδίασι γίνοντ' ἂν; ἄρ' οὐκ ἐν νηὶ κυβερνήτης ἅμα καὶ ναῦται τὰς αἰσθήσεις τῷ κυβερνητικῷ νῷ συγκερασάμενοι σώζουσιν αὐτούς τε καὶ τὰ περὶ τὴν ναῦν;

Ateniense: — Parece efectivamente. Pero la intelección mezclada, ¿con qué percepciones llegaría a ser la salvación y conservación de los navíos en las tormentas y en el buen tiempo? ¿Acaso cuando el timonel y los marineros mezclan en la nave sus percepciones con el intelecto, que domina el arte de la navegación, no se salvan y conservan a ellos mismos y también la nave? (*Leyes* XII, 961e).

²¹ Cfr. Ἀθηναῖος: ψυχῇ μὲν πρὸς τοῖς ἄλλοις νοῦς ἐγγιγνόμενος, κεφαλῇ δ' αὖ πρὸς τοῖς ἄλλοις ὄψις καὶ ἀκοή: συλλήβδην δὲ νοῦς μετὰ τῶν καλλίστων αἰσθήσεων κραθεῖς, γενόμενός τε εἰς ἓν, σωτηρία ἐκάστων δικαιοτάτ' ἂν εἶη καλουμένη.

AT. — En el alma se encuentra, además de las otras cosas, el intelecto; en la cabeza, a su vez, además de las otras cosas, la vista y el oído. En resumen, el intelecto mezclado con las percepciones más bellas, cuando se hace uno con ellas, podría denominarse de la manera más justa la salvación y conservación de cada uno (XII, 961d-e).

Esta referencia destaca la postura del pensador acerca del intelecto como factor determinante en el manejo de la comunidad. El arte de la navegación —como se ha indicado— es afín con el del gobierno, cuyo principio analógico reside a su vez en la capacidad de conducción en función de un principio superior de inteligibilidad (el νοῦς). Empero, para que un gobernante pueda ejercer su cargo, ha de poner de manifiesto el νοῦς en su complejidad expresiva. Es decir, no basta con solo ser sabio, sino que debe apropiarse de dos principios: que el alma es anterior a todo lo que se creó físicamente y que existe un νοῦς universal que guía a los astros y está por encima de todo, como principios filosófico y cosmológico intrínsecos del universo. Ahora bien, es menester que se exprese o se aplique a los hábitos del carácter y las leyes. Puesto que las leyes educan a la ciudadanía, el intelecto que las genera permite, indirectamente, que sean adquiridas como virtudes por parte del pueblo; de lo contrario todo gobierno será fallido (*Leyes* XII).

En síntesis, a través de sus distintas obras Platón se ha interesado por quienes detenten el mando en la πόλις. Los gobernantes deben ser los mejores por su buen sentido; es decir, ejercer sabiamente el νοῦς, aunque no siempre lo denomina de este modo.

Ahora bien, una serie de referencias (*República*, *Político*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*) tratan al νοῦς como un intelecto universal —continuando con la interpretación del νοῦς cósmico de Anaxágoras—, que creó todo lo que rodea al ser humano por la acción misma de ese buen sentido que, a su vez, fue colocado en los seres vivientes. Entre estos se destacan solo algunos, quienes alcanzan ese óptimo nivel de sapiencia y, por ende, son los mejores y están más capacitados para regir que el resto. Si bien Platón no menciona que el νοῦς esté presente explícitamente como un correlato en *República*, *Político*, *Timeo*, *Leyes* u otros de sus diálogos, sí admite interpretarlo como un modo en que un político llega a ser ingenioso para gobernar conforme a las circunstancias adversas que se le presentan desde la manera más óptima posible a través de su intelecto. No obstante, el problema estriba en que no siempre están dispuestos a ejercer su dominio sobre una mayoría que acostumbra a vivir de manera laxa y que probablemente rechace su gobierno. De esta manera, el pensamiento platónico sobre el νοῦς no se expresa aún en relación con el τέλος al que se orienta la πόλις y, por consiguiente, el interés general por el que actúa el gobernante asociado con la noción de ética y su orientación telética al bien. Esto será posible con la interpretación de su discípulo Aristóteles. De esta manera, el νοῦς queda representado en el pensamiento de Platón a través de tres modos respecto del gobernante, a saber: piloto, tejedor y buen legislador.

1.4. Aristóteles

El problema del νοῦς en Aristóteles atraviesa diferentes tópicos que, si bien respeta la distinción establecida por Platón (dimensiones teórica y práctica del mismo), sí genera una serie de precisiones y ampliaciones que abandonan el clásico tratamiento analógico platónico, para adentrarse en el terreno categorial y preciso del Estagirita. En cuanto a la primera distinción, es tematizada en la *Metafísica*, vinculada a los conceptos de ἐπιστήμη, θεωρία, αἴσθησις; en cambio, la segunda es tratada principalmente en la *Ética a Nicómaco*, la *Política* y la *Retórica*, asociado a los conceptos de διάνοια, δικαιοσύνη y ψυχή.

En el comienzo de la *Metafísica*, afirma la preminencia del hombre sobre los demás animales, ya que estos solamente viven con imágenes y recuerdos y hacen un simple uso de la experiencia. Por el contrario, el ser humano cuenta con las capacidades del arte y del razonamiento. Este último puede interpretarse como una variación de la noción previamente analizada del νοῦς, puesto que ciencia y arte son conocidos a través de la experiencia, mientras que la inexperiencia creó el azar. Más adelante explica que la sabiduría es una ciencia que estudia los principios y causas primeros y últimos de todas cosas, es decir, un conocimiento de lo más universal, y que es sabio quien sabe todo sin reducirse o circunscribirse a los meros detalles de cada cosa que sabe. Por otra parte, el verdadero sabio no tiene que obedecer²² a otros sino es alguien a quien los demás han de obedecer (*Metafísica*, I, 982b). En relación con el concepto de νοῦς, es una de las fuentes que testifican la interpretación anaxagórea del término, entendido como “intelecto”, rector del κόσμος y fundamento de las acciones racionales de los seres que disponen de él²³. El pensador aborda un complejo análisis acerca de las ciencias, razón por la cual nuestro objetivo de “interpretar el sentido de νοῦς”, se encuentra más cercano a otras obras del autor que a la misma *Metafísica* —obras que se tomarán en consideración *infra*—.

En el primer libro de la *Política* se refiere a la πόλις y a sus niveles de organización —la casa (el οἶκος), la aldea (κώμη) y la comunidad (κοινωνία). Según su interpretación, todas las πόλεις son comunidades que están constituidas con el propósito de alcanzar un bien, puesto que los hombres siempre obran conforme a lo que consideran bueno. De este modo, el τέλος hacia el

²² El verbo ἐπιτάττειν (voz activa) hace referencia a ‘ordenar’, ‘mandar’, ‘prescribir’ y, en un sentido filosófico, ‘atender’ u ‘hacer obedecer a algo o alguien’; mientras que en ἐπιτάττεσθαι (voz pasiva) mienta ‘recibir una orden o mandato’. Este verbo, a su vez, está asociado con la palabra ἐπίταξις, que tiene el sentido de ‘mandato’, ‘orden’ o ‘imposición’ de alguien respecto de algo. Aquí el sabio no recibe mandatos u órdenes de nadie más que de los dictados de su propia razón (λόγος), pero más específicamente de aquella parte de su alma que se gobierna por lo más elevado: el νοῦς.

²³ Véase *supra*.

cual se orientan es la ciudad-estado y la comunidad que la constituye. Así mismo, toda πόλις es, por naturaleza, anterior al οἶκος. Esta idea se desprende de su interpretación metafísica que consiste en que el todo es anterior a sus partes; en este caso, la πόλις es el fin de las comunidades primigenias, mientras que la naturaleza es un τέλος en sí mismo.

Según el Estagirita²⁴, tanto en el comienzo como a lo largo de su tratado, existen relaciones de dependencia entre dominador y dominado, tal los casos de hombre y mujer, padre e hijo, amo y esclavo —tópicos que darán origen a una parte fundamental de la *Ciencia de la Lógica* (1816) y la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817) de Hegel. Distingue entre los seres destinados a regir y aquellos que deben ser regidos, según un principio natural, puesto que parte del postulado de que los seres humanos son desiguales antropológicamente y que están determinados por el sino, nacen con cierta gracia dada por naturaleza. De acuerdo con estas premisas, argumenta que quien debe mandar es quien actúa según los parámetros de su διάνοια. El siguiente pasaje lo evidencia:

Τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῆ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπότη φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα πονεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον·διὰ δεσπότη καὶ δούλου ταὐτὸ συμφέρει.

El que es capaz de prever con el pensamiento es jefe por naturaleza y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar mediante su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza. Por tal motivo el señor y el esclavo tienen los mismos intereses. (*Política*, I, 1252a).

De la cita expuesta se desprende la idea de que solo el sabio, el astuto, aquel que cuenta con νοῦς desarrollado, tiene el derecho a dirigir, guiar y mandar sobre otros mortales, ya que está destinado a ello por naturaleza (enfaticada tres veces en la referencia aristotélica, φύσει) de acuerdo con su condición de persona preclara y con buen sentido, en consonancia con la idea aristotélica de que existen seres que deben gobernar y otros que necesariamente deben ser gobernados.

En correspondencia con las ideas expuestas y acorde con la concepción platónica del νοῦς, Aristóteles también ratifica la supremacía de la inteligencia o el obrar con buen sentido, propia de aquellos que ejercen dominio sobre sí mismos y que ‘por naturaleza’ tienen la autoridad para practicar el dominio político-administrativo sobre los demás. Estos se hallan apartados de quienes carecen de esa facultad y, por ende, resultan naturalmente inferiores o, mejor aún, subordinados. Ahora bien, cuando se refiere a los bárbaros, el filósofo los coloca en el mismo

²⁴ Para profundizar la noción del νοῦς en Aristóteles se sugiere consultar Andres (1906); Aydede (1998); Brentano (1867); Durán Martínez (1992); Kalimtzis (2015); Menn (1992); Nyvlt (2012) y Santa María (2013).

plano natural que a los esclavos (1252b); es decir, como subordinados a los ciudadanos conscientes de las leyes (νόμοι) y del orden social de la πόλις, por lo tanto, predestinados a gobernar sobre aquellos. De este modo se interpreta que no todos los seres pueden gobernar la πόλις, sino los provistos de cierta inteligencia o sensatez en el pensar y el obrar.

A propósito de ello, alega que el hombre, ser humano racional, es superior por naturaleza a los demás animales. Él es un ζῷον πολιτικόν; es decir, un ‘ser viviente social’, ‘ser viviente político’ que de acuerdo con el fin de la πόλις se orienta hacia el bien. No obstante, el pensador coloca en este punto la necesidad de leyes escritas (νόμοι) para organizar la comunidad, puesto que aun el mejor hombre, si se encuentra alejado de ellas y de la δικαιοσύνη, es el peor animal de todos (1253a 15). Esta idea se amalgama con el principio de la virtud, puesto que la δικαιοσύνη es el pilar sobre el que se sostiene la comunidad civil, partiendo del entendimiento de lo que es justo y de lo que no lo es de origen hesiódico.

Además, cuando Aristóteles separa a dominadores de dominados, lo desarrolla dentro de su marco conceptual sobre el hombre, integrado por cuerpo y alma. La ψυχή es el elemento rector, mientras que el σῶμα es el regido, conforme a la composición natural de la que parte. De este modo, la inteligencia, en los hombres guiados por la racionalidad, somete los apetitos corporales, ya que se encuentran en ámbitos diametralmente opuestos. Así, dicha inteligencia reaparece en el pensamiento aristotélico como un resabio del νοῦς platónico, el cual extendía su dominio sobre los seres y los elementos carentes del mismo. Por otra parte, a través del νοῦς (entendimiento, intelecto²⁵) o de la νόησις (intuición) se puede llegar a conocer la naturaleza, no solo a través de la ἐπιστήμη (Guthrie, 1993).

Acerca de la administración de la πόλις, Aristóteles explica que se diferencia del gobierno que un amo ejerce sobre su esclavo y su οἶκος, porque el gobierno político opera entre libres e iguales, mientras que en el segundo caso los libres por naturaleza gobiernan sobre los esclavos.

²⁵ Según Franz Brentano, el νοῦς ποιητικός aristotélico sintetiza la noción de entendimiento agente —desarrollado como doctrina durante el Medioevo—, que es facultad espiritual propia del ser humano y no una sustancia separada; a continuación se traspasa a una dimensión espiritual e inmortal, que reside en la capacidad cognoscitiva, compuesta a su vez por una parte paciente y otra agente (Brentano, 1867). Cada alma humana fue creada particularmente por Dios, entendiéndose a la semejanza del pensamiento bíblico, puesto que cada alma posee una espiritualidad que se manifiesta como conducto hacia la existencia de Dios. En consecuencia, la ψυχή es el principio natural para dirigir, ya sea sobre el cuerpo humano, sobre los elementos inanimados o sobre otras personas. En este aspecto, ψυχή y νοῦς aparecen estrechamente emparentadas. Según Guthrie, la capacidad del pensamiento usualmente se asocia con ψυχή; no obstante, en algunas ocasiones necesita del cuerpo, cuando el pensamiento se manifiesta solamente como imaginaciones o depende de las mismas. De este modo, cuando la ψυχή se expresa, por ejemplo, en forma de ira no lo hace ella misma sino el ser humano que se vale del alma para ejecutar esas expresiones. En consecuencia, la ψυχή actualiza al ser vivo.

Por consiguiente, la ciencia del amo está relacionada con la guerra y la caza, ciencia que nada tiene que ver con la política o la filosofía (1255b 5). En un gobierno doméstico es más central la cantidad de hombres de los que se dispone que poseer cosas inanimadas, valen más las virtudes de los hombres que sus riquezas y más las posesiones de los hombres libres que las de los esclavos (1259b 13).

Dentro del dominio del οἶκος, distingue entre economía y crematística: la primera es la administración de la casa (el οἶκος) a través del intercambio de bienes necesarios para la subsistencia humana, que puede constituirse en un señorío, una relación paternal-filial o una conyugal; la segunda excede las condiciones de intercambio de la economía, puesto que tiende a la acumulación cuantitativa de los bienes más que a su mera satisfacción. De la crematística se desprenden la avaricia y la ambición material desenfadada de los que detentan el poder público en la πόλις, actitud cuestionada por Aristóteles debido a su correlación con el régimen oligárquico (el cual se explicará más adelante).

Cuando Aristóteles habla acerca de la condición de ciudadano (πολίτης), expone que depende del régimen desde donde se analiza, puesto que una misma persona puede gozar de este estado, por ejemplo, en una democracia, pero no en una tiranía. No obstante, el Estagirita aclara que para ser un πολίτης, independientemente de la constitución en donde se contextualice, debe participar en la administración de la δικαιοσύνη y en el gobierno de su πόλις. Por añadidura, la ética en las personas resulta esencial y, en relación con la vida en comunidad, esa virtud debe estar orientada hacia el interés común de todos los πολῖται. Esto responde al fin de la πόλις aludido al comienzo del apartado, puesto que el τέλος de la misma es un bien en sí mismo. El gobernante, además de ejercer su poder sobre otros, debe ser un “buen gobernante” y esto solamente se concreta si está dispuesto a velar por el interés de sus conciudadanos y a dispensar las virtudes éticas sustentadas por virtudes dianoéticas que ontológicamente sea precursoras de aquellas. Por otro lado, el gobernante debe saber obedecer y mandar a la misma vez de acuerdo con sus experiencias vitales previas dentro de la administración doméstica (como amo, como padre o como hijo) y eso le permite saber cómo gobernar a otros.

En el tercer libro de la *Política*, Aristóteles clasifica las constituciones o regímenes de gobierno que él conoce de su momento histórico y de épocas anteriores. Uno de los mayores aportes del filósofo a la posteridad es su caracterización de los modos de administrar la πόλις siguiendo un criterio cuantitativo y otro cualitativo. Según la cantidad de gobernantes que ejercen el poder, los gobiernos pueden ser clasificados del siguiente modo: a) el de una sola

persona (monarquía, tiranía); b) el de unos pocos (aristocracia, oligarquía); y c) el de muchas personas (república, democracia). Ahora bien, según el criterio cualitativo que se rige por el principio del respeto a las νόμοι y su orientación al interés común al que tiende la πόλις, existen “constituciones rectas” (monarquía, aristocracia y república) y “constituciones desviadas” que tienden hacia intereses propios y no generales (tiranía, oligarquía y democracia). He ahí una clara discrepancia con su maestro Platón, puesto que este no valoraba la noción de νόμοι como un criterio fundamental para juzgar con precisión crítica si una constitución es correcta o no lo es, sino que era un instrumento innecesario para un gobernante sabio quien, por poseer νοῦς, no se apoyaría sobre leyes escritas. Sin embargo, Aristóteles coloca a las νόμοι como punto de partida para discernir entre gobiernos rectos y desviados o decadentes.

Como interpretación aristotélica del νοῦς, ya sea en su manifestación abstracta como en su concreción práctico-política, el criterio para elegir la mejor πολιτεία parte de la definición y elección de la vida preferible, de acuerdo con el principio rector del cuerpo y de la comunidad: la ψυχή. Relacionado con lo anterior se encuentra el fin hacia el cual tiende la πόλις que responde a lo que Aristóteles explica desde el comienzo de la *Política*: su τέλος es la εὐδαιμονία (felicidad) (1280a)²⁶ como bien común a todos los πολῖται, que a su vez posibilita el ocio. Esta expresión se pone de manifiesto al decir:

Ἐπεὶ δὲ τὸ αὐτὸ τέλος εἶναι φαίνεται καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τὸν αὐτὸν ὄρον ἀναγκαῖον εἶναι τῷ τε ἀρίστῳ ἀνδρὶ καὶ τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ, φανερόν ὅτι δεῖ τὰς εἰς τὴν σχολὴν ἀρετὰς ὑπάρχειν·

Puesto que es evidente que el fin de la comunidad y el del individuo es el mismo y que necesariamente ha de ser también el mismo el fin del hombre mejor y el del mejor régimen, es manifiesto que este debe poseer las virtudes que tienden al ocio especulativo (...) (*Política IV*, 1334a).

De este modo, entendida como una integración de distintos seres humanos, la comunidad tiende por naturaleza a un fin predeterminado, que es el sumo bien o bien común, ya que ningún bien de un ciudadano se encuentra por encima del bien de la comunidad, puesto que el todo es anterior a las partes: la πόλις precede a los πολῖται. Este τέλος es precisamente la felicidad (εὐδαιμονία) hacia la cual se dirigen los ciudadanos; sin embargo, la felicidad se puede entender de muchos modos aunque según el Estagirita, en una suerte de “relevamiento etnográfico” —categoría anacrónica obviamente, *EN 1094a*—, un régimen de gobierno que omite tal objetivo indudablemente no alcanzará el fin de la πόλις, porque solo busca intereses personales o

²⁶ Cfr. *Ética a Nicómaco VIII*, 9, 1160a 12.

grupales, como se patentiza en la tiranía, la oligarquía o la demagogia. Esta idea es similar a la propuesta platónica en el *Político*, específicamente en la alegoría del tejedor. Ambas aluden a gobernantes que, mediante su buen sentido o intelecto, poseen la capacidad de unificar a los πολῖται pese a su diversidad de procedencia, procurando su orientación hacia la vida en comunidad.

Por su parte, en la *Retórica* vuelve a hablar acerca de la εὐδαιμονία hacia la que se orienta la πόλις, que sería imposible de alcanzar sin el liderazgo de un gobernante idóneo dotado de un νοῦς peculiar que encauce al resto de los πολῖται. He aquí su definición:

Ἔστω δὴ εὐδαιμονία εὐπραξία μετ' ἀρετῆς, ἢ αὐτάρκεια ζωῆς, ἢ ὁ βίος ὁ μετὰ ἀσφαλείας ἡδιστος, ἢ εὐθηνία κτημάτων καὶ σωμάτων μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς τε καὶ πρακτικῆς τούτων: σχεδὸν γὰρ τούτων ἔν ἢ πλείω τὴν εὐδαιμονίαν ὁμολογοῦσιν εἶναι ἅπαντες.

Sea, pues, la felicidad un buen vivir merced a la virtud, o una suficiencia de medios de vida, o la vida más agradable con seguridad, o la prosperidad de cosas y cuerpos con poder de guardarlos y disponer de ellos, pues una de estas cosas, o varias, casi todos están de acuerdo en que es la felicidad (*Retórica*, V, 1360 b).

De este modo, el fin de la πόλις —la εὐδαιμονία— se conjuga con el buen vivir, el “vivir con virtud”. Intelecto o buen sentido aparece inseparable de la noción de ética, cualidades que identifican a los gobernantes para que se alcance dicho fin conforme al interés de todas las partes que componen la πόλις. Se obtiene la felicidad por una vida sabia conforme a la virtud y propia de un ser libre y autárquico (la vida del que busca la sabiduría), por la vida de los que buscan la seguridad en lo material (de los que buscan las riquezas) o por una suerte de combinación de ambas, puesto que quien carece de las condiciones materiales necesarias tampoco puede ser feliz según el Estagirita. El género de vida elegido condiciona en gran medida la felicidad y tal elección depende del intelecto (que avizora especulativamente), de la inteligencia práctica (que reconoce el alcance de las acciones y sus consecuencias), de la astucia y la sagacidad (para saber sopesar los pros y los contras de cada ocasión y circunstancia, a fin de realizar una adecuada elección de los medios para alcanzar fines prácticos), y del buen sentido (que permite sopesar y juzgar cada situación y decisión por tomar para que todo siga su orden y disposición natural, μοῖρα y διάθεσις), es decir, el νοῦς en sus diversas acepciones.

Puesto que para Aristóteles la constitución más apropiada para la vida en comunidad, el desarrollo virtuoso de la πόλις solo sería de la mano de los mejores de ella; por lo cual, se encuentra en estrecha dependencia con las nociones de νοῦς y δικαιοσύνη, como se aprecia en este fragmento cuando define su criterio de excelencia:

Καὶ τὸ τοῖς βελτίοσιν ὑπάρχον, ἢ ἀπλῶς ἢ ἢ βελτίους, οἷον ἡ ἀνδρεία ἰσχύος. Καὶ ὁ ἔλοιτ' ἂν ὁ βελτίων, ἢ ἀπλῶς ἢ ἢ βελτίων, οἷον τὸ ἀδικεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀδικεῖν: τοῦτο γὰρ ὁ δικαιότερος ἂν ἔλοιτο.

Y lo que existe en los mejores, o simplemente o en cuanto mejores; por ejemplo, el valor es superior a la fuerza. Y lo que preferiría el mejor, o simplemente, o en cuanto mejor; por ejemplo, sufrir injusticia antes que cometerla, pues esto es lo que el más justo elegiría (*Retórica*, VII, 1364b).

Como se aprecia en la referencia, para Aristóteles no bastaba con que un gobernante fuese astuto y el mejor para encargarse del mando de la πόλις; debía ser virtuoso y eso implica ser justo con todas las personas y en todas las ocasiones en que deba colocar los límites. Por ello el gobernante preferiría sufrir injusticia por parte de otros antes que cometerla, ya que él gobierna para todos los que están bajo su égida y no para determinados individuos, lo que explica su teoría acerca de las constituciones —πολιτεῖαι— rectas y las desviadas.

En esta obra expresa que los hombres poseen diferentes elementos que los hacen felices: la nobleza, tener muchos amigos, contar con buenos amigos, poseer riquezas, tener hijos buenos, tener muchos hijos, contar con una buena vejez, poseer ventura, entre otros (*Retórica*, V, 1360b). A ello se suman las virtudes corporales que se clasifican en virtudes del cuerpo (salud, belleza, entre otros) y del alma (prudencia, fortaleza, justicia y templanza). Estas últimas constituyen bienes, lo cual corresponde a la concepción ética aristotélica, en relación con el fin último de la πόλις y su tendencia hacia el bien común. De este modo, la variación del sentido del νοῦς adquiere un carácter ético, además de su connotación sobrehumana que se ha desarrollado desde los tiempos homéricos y su connotación inteligible, acuñada desde los pensadores presocráticos, especialmente desde Anaxágoras.

1.5. Entre continuidades y rupturas

Al concebir el discurso histórico, es menester reflexionar respecto de la temporalidad y la historicidad misma. ¿Acaso lo histórico se muestra bajo la forma de un *continuum* o como sucesiones fragmentarias o como situaciones más o menos superpuestas o como un acaecer multicausal? ¿Existe un devenir histórico desde una visión que estudie las continuidades y las rupturas, de modo tal que deje de lado la interpretación de quien percibe los documentos o testimonios? Estas cuestiones han sido puestas en escena por numerosos pensadores y filósofos de la historia con teorizaciones diversas.

Sin embargo, en los inicios del XXI difícilmente se puede proceder sin cuestionarse al menos las posibles continuidades o rupturas históricas. Los procesos históricos a menudo

presentan quiebres dentro de una aparente continuidad de la tradición y del *statu quo* de una época; Foucault (2002) lo asocia a la idea de ruptura, discontinuidad, umbral, límite, serie y transformación. Así mismo el período histórico que se aborda aquí es examinado desde esta perspectiva no como una estructura estática y global, de modo tal que las variaciones del sentido del *voũç* sufren una metamorfosis con el paso del tiempo y con la injerencia de los aportes de diferentes referentes teóricos en el mundo grecorromano. No obstante, más allá de las rupturas y continuidades existe un uso de la noción de *voũç* que pervive durante un espacio cronológico considerablemente extenso. Este concepto es asimilado por la cultura romana bajo la traducción de *intellectus*, esclerosando y restringiendo su significado en el plano teórico del término, privándolo de su sentido práctico prudencial —tal como se apreciará en el contexto helenístico que se expondrá en el Capítulo 4—.

Los términos utilizados para designar y definir determinados significados pueden verse alteradas con el paso del tiempo, permitiendo así variaciones semánticas mientras que aún conservan su etimología primigenia. Por ello se requiere un abordaje histórico capaz de comprender sus transformaciones lexicales, según los avatares que se presentan en cada contexto cronológico y espacial, una suerte de filología, en tanto disciplina genealógica que analiza la conformación y transformación de las palabras a través del tiempo. Por lo tanto, el sentido de *voũç* y sus variaciones deben analizarse en tanto fenómeno complejo. Por un lado, ello se debe a la facticidad misma del texto, puesto que todo texto tiene un cotexto; todo texto es construido en función de una intencionalidad generalmente producto de tensiones históricas específicas (examinada por una pragmática textual) y todo texto establece vinculaciones intertextuales con otros textos del pasado y de su misma época. Este acaecer histórico del texto en su contextualidad rodea al autor, pero a la vez recibe posibles impactos socioculturales —de los distintos actores sociales de su época— y que lo afectan en su modo de producir. Ahora bien, el autor también incide sobre otros autores y actores sociales de una época y de épocas futuras, cuyo posible impacto ejerce más o menos influencias sobre sus lectores, auditores o receptores secundarios. Estas tramas histórico-discursivas tienen que ser puestas en evidencia por el historiador al construir la historia o su versión de ella.

Se justifica, entonces, plantear si es posible y legítimo establecer una continuidad discursiva a modo de hilo conductor que trascienda las diversas épocas y que conserve significados originales. Esto permite que se comprenda de una manera más cabal la importancia que tiene la idea regulativa del *voũç* en el período arcaico en contraste con uno posterior, como el de la Atenas Clásica. De este modo, la interpretación del *voũç* en los tiempos homéricos desde el

plano filosófico-político facilitará esbozar un modelo explicativo de las posibles prácticas políticas de su época y de períodos contiguos, o bien saltos disruptivos como el del Renacimiento, con sus correspondientes reinterpretaciones dislocadas temporalmente, producto de lo cual surgen cuantiosos anacronismos y falsas atribuciones históricas carentes de referentes específicos. Por ende, cabe considerar si existe una continuidad o si se da una ruptura en el relato discursivo histórico entre el *voũç* griego y las traducciones ulteriores en el mundo helenístico griego y romano.

Para retomar lo planteado, desde el punto de vista morfológico el término en cuestión ha sufrido la impronta temporal evidenciada en dos variaciones morfémicas: a) *vóoc* (de origen homérico y hesiódico) y sus familias derivadas (verbos, sustantivos, adjetivos y sus construcciones lingüísticas); y b) *voũç* (cuya tradición se remontaría al uso anaxagórico del término). En sus comienzos, acaso la raíz *snutrs-*, *snu-* indoeuropea hacía referencia a una interpretación más de tipo sensorial que inteligible, percibir algo de manera astuta, comprender que ‘algo huele bien o mal’.

Desde el análisis del semántico de *voũç*, a lo largo del tiempo comprendido entre IX y IV a.C., se ha modificado el sentido de acuerdo con el contexto en que se enmarca. De este modo, el *voũç* en tiempos homéricos y hesiódicos se interpretaba de dos maneras: a) un intelecto divino o cósmico; y b) uno humano. Durante el arcaísmo, y concretamente en la Atenas Clásica, estas concepciones adquirieron un matiz más definido en torno a la razón, como el *voũç* en Anaxágoras, entendiéndose como un principio universal rector de toda la existencia desde la creación del *κόσμος*. Como contraparte, el *voũç* que posee cada ser humano es una facultad que se corresponde hasta cierto punto con el intelecto y a veces con la inteligencia, interpretación más avanzada del sentido de este término y que dará pie a posteriores planteos filosófico-políticos. No obstante, dichas transformaciones han continuado con una misma directriz que ha conservado tres acepciones distintas: a) la idea de ‘intelecto’; b) el sentido de ‘astucia’; y c) el significado de ‘buen sentido’, ‘buen juicio’ o ‘buen criterio para hacer algo’.

Los resabios de la concepción anaxagórea fueron recogidos por Platón en IV a.C., quien concibió al *voũç* como principio y fundamento de sus planteos acerca de la administración de la *πόλις* vinculado estrechamente con las nociones de *ἀρετή* y *καλοκἀγαθία*. De esta manera, el ateniense consideraba que la forma de gobierno óptima estaba determinada por la calidad inteligible de quienes estaban a cargo de ella, quienes contaban con *voũç* o buen sentido. Esto se evidencia a través de la *σοφοκρατία*, los gobernantes-filósofos y el *κυβερνήτης* (piloto de la

nave) en la *República*, el gobernante como ‘tejedor’ en el *Político*, la figura de *Demiurgo* en el *Timeo* y el buen gobernante en tanto ‘buen legislador’ en las *Leyes*.

Además de ser concebido como una destreza y facultad inteligible del ser humano, el *voũç* aristotélico adquiere un sentido ético manifestado a través de la virtud (*ἀρετή*), en el ‘bien común’. Así mismo, el gobernante sabio aparece asociado directamente a sus valores éticos. Por consiguiente, el *voũç* determina la supremacía del hombre sobre otros animales, carentes por naturaleza de él. Por otra parte, el término en cuestión se relaciona con otras nociones de consideración significativa para el Estagirita, tales como *διάνοια*, *δικαιοσύνη* y *ψυχή*.

De este modo es factible concluir el apartado justificando que, a partir del estudio de las fuentes escritas de estos pensadores, el sentido de *voũç* se ha transformado desde una noción sensorial hacia una racional, manteniendo en sí la idea de ‘astucia’, ‘buen sentido’, ‘intelecto’, a través de los aportes de los distintos filósofos analizados. No obstante, se debe ir más allá del plano de las ideas de estos pensadores e intentar encontrar posibles anclajes de las mismas en los procesos históricos concernientes al período en cuestión, a través del accionar de los gobernantes de turno que se destacaron durante el período clásico, independientemente de la forma de gobierno que ejecutaron en sus dominios. Para ello será menester investigar sus manifestaciones políticas mediante el análisis de fuentes históricas, que den cuenta de su obra en primera persona o, en algunos casos, relatado por testigos coetáneos.

CAPÍTULO 2: LA RECEPCIÓN DE LAS TEORÍAS CLÁSICAS DEL *NOÛS* EN EL PERÍODO CLÁSICO

Durante V y IV a.C. en la Antigua Grecia el *voũç* adquirió progresivamente el significado de intelecto (facultad óptica y gnoseológica relacionada con el conocimiento y dominio de principios tanto teóricos como prácticos), separándose del sentido primigenio de *voũç*, asociado a una percepción sensorial. Sin embargo, estas teorías del período clásico (la concepción ya platónica, ya aristotélica) se aplicaron también en el quehacer ético y político. Pero, ¿cómo se podría apreciar tal influencia en el orden fáctico de la vida política, no solo en la filosofía segunda —es decir, en la ética o la ciencia política—, mediante el análisis de fuentes históricas de aquel contexto, a fin de escudriñar sus posibles derivaciones en la realidad política y social?

En este capítulo se abordarán los posibles “ecos” de este concepto en determinadas figuras políticas destacadas en este plano del quehacer ciudadano durante el período clásico, se examinarán las relaciones entre sus programas de gobierno y la adecuación o recepción de las teorías sobre el *voũç*; es decir, si intentaron o no ser “buenos gobernantes” merced a la aplicación efectiva de sus intelectos, astucias, búsqueda de la justicia y la ética en pos del bien común.

2.1. Dionisio I

Para llegar a un conocimiento más cercano de Dionisio²⁷ I se consideran diversas fuentes históricas escritas acerca de su persona y de su gobierno en Sicilia, entre ellas, el testimonio de Platón. Aristocles de Atenas lo menciona principalmente en su *Carta VII* —para ser precisos²⁸— y en sus diálogos *Gorgias* (388-385 a.C.), *República* (ca. 380 a.C.) y *Político* (ca. 360 a.C.). Por otro lado existen otras referencias a modo de alusiones en la *Biblioteca Histórica* de Diodoro de Sicilia —o Diodoro Sículo—, historiador del I a.C.

²⁷ Se recomienda consultar la tesis doctoral de Víctor Sánchez Domínguez (2014). *Siracusa política y sociedad en el siglo IV a.C.: de los tiranos a la democracia*.

²⁸ Las trece cartas atribuidas a Platón fueron mencionadas y compiladas por Trasilo en el siglo I en su *Catálogo*, tal cual la tradición antigua las había considerado. Posteriormente, Aristófanes de Bizancio las incluye en sus *Trilogías* en el III. No obstante, una serie de escritores —Plutarco, Dionisio de Halicarnaso, Cicerón, Cornelio Nepote, Luciano y Plotino— se refirió a ellas como documentos testimoniales del pensador ateniense. Sin embargo, en el V comienza a dudarse acerca de la autoridad platónica de la *Carta XII* por desconfianza de Proclo (de acuerdo con el testimonio de Olimpiodoro). Desde el neoplatonismo hasta el renacimiento, las cartas se mantuvieron en penumbras hasta que con el advenimiento de la comunidad, en XVI comenzó a debatirse su autenticidad, lo cual es una aporía que aún no se ha resuelto pese a la intervención de críticos insignes (Platón, *Cartas*, 1970).

De acuerdo con el retrato del “buen gobernante” en la *República*, Platón manifiesta su anhelo de convertir un filósofo o sabio en político, o la opción alternativa de transformar a un político, que ya gobierna, a través de determinada constitución en un filósofo-gobernante. La propuesta del pensador ateniense buscó encontrar un sucedáneo en la realidad política del IV a.C. Por aquel entonces en Atenas gobernaba una democracia restaurada, que distaba mucho de ser la democracia del ‘Siglo de Oro de Pericles’. Por otra parte, dicha democracia había condenado a Sócrates, maestro de Platón, puesto que era inviable que el filósofo buscara hallar al gobernante óptimo en su πόλις natal y en ese escenario histórico. Por esto, gracias a sus viajes alrededor del mundo heleno, llegó por primera vez hacia el 388 a Sicilia, isla perteneciente a la Magna Grecia, en donde conoció a Dionisio I (o “el viejo”).

Según la tradición platónica evidenciada a partir de la *Carta VII*, Dionisio era un tirano cuyas conductas éticas iban contra los ideales del filósofo. Este no tardó en contactarse con Dión, hermano político de Dionisio, que compartía con él su preferencia por los postulados políticos socráticos. A raíz de esta relación, Dionisio comenzó a sospechar de ambos y el resultado de ello fue nefasto: Platón terminó obligado a exiliarse en Egina, πόλις enfrentada con Atenas en ese entonces; después fue vendido como esclavo hasta que Aníceris lo reconoció y pagó por su libertad. Finalmente, Platón retornó a Atenas en 387 a.C. y fundó su Academia con los fondos recaudados por sus discípulos para devolver el favor a Aníceris, sobre los jardines de Academo.

Por su parte, Diodoro Sículo en su *Biblioteca Histórica* comenta que Dionisio llegó a ser el tirano de la isla hacia el 405 a.C., luego de haberse desempeñado como general. Anecdóticamente se conocen de su mandato los conflictos bélicos entre Sicilia y Cartago. Sin embargo, en la *Biblioteca Histórica* (XIII, 35.1) existe un hecho interesante y propicio sobre la figura del tirano y su relación con la del buen gobernante, las leyes y la búsqueda de la excelencia y la virtud ética en las manifestaciones sociopolíticas del νοῦς. Recuerda que, previo al régimen de Dionisio I, los siracusanos habían experimentado prácticas políticas similares a las de los atenienses, tales como el sorteo en la designación de las magistraturas, la modificación de su constitución y el nombramiento de legisladores competentes para ordenar la administración política y sancionar un código. Según Diodoro Sículo, estos legisladores habían sido elegidos conforme al “buen juicio” de los siracusanos pero la figura más destacada de entre aquellos fue la del líder Diocles por su inteligencia y su fama. Junto a otros legisladores, creó una serie de νόμοι que luego de su muerte fueron denominadas “Leyes de Diocles”, también se construyó un templo en su honor. El hecho sustancial es que con el advenimiento de Dionisio I al poder, el tirano mandó a destruir el templo, a modo de intento de derribar los vestigios de un sistema que

funcionara de acuerdo con el acatamiento de las νόμοι, puesto que la tiranía es una forma desviada de la monarquía según la clasificación de regímenes de Platón.

Con respecto al sentido de νοῦς como virtud según el pensamiento de Platón, Dionisio I es descrito en la *Carta VII* como el prototipo de gobernante que conlleva a que su régimen político y su ejercicio de poder sobre los πολῖται sean totalmente opuestos a la propuesta del filósofo como gobierno ideal, puesto que, en el régimen tiránico imperante en la Sicilia en aquel entonces, no se podía alcanzar la moderación ni mucho menos lograr la virtud. Ello se contrapone al gobierno del νοῦς sobre las pasiones, pues se deja de lado la σωφροσύνη para dar primacía a la ὕβρις. Las costumbres predominantes en una constitución de esta índole solo responden a placeres mundanos como la comida, la bebida y las delicias del amor. Por consiguiente, tanto en la tiranía como en la oligarquía y la democracia —regímenes que Platón considera desviados— no es factible la manifestación de la virtud ni aun cumpliendo los mandatos que rigen en las νόμοι, ni se puede construir un sistema político justo y equitativo (326c-d). En el ejemplo del tirano de Siracusa, sometido al análisis platónico sobre el ‘buen gobernante’ y el régimen político del cual es responsable, se encuentran manifestaciones políticas y sociales adversas a la concepción de νοῦς que Platón defiende en ese contexto histórico. Si bien el filósofo intentó encontrar en Dión un discípulo que actuara contra la tiranía en pos de una σοφοκρατία (*Carta VII*, 327a-c), no fue factible al menos durante el reinado de Dionisio I que culminó con su muerte en 367 a.C. Este hecho, según el maestro de la Academia, sería el factor que conduciría hacia un ‘dechado de felicidad’ (327 a-c).

Si se analiza el gobierno del referido estadista conforme al pensamiento aristotélico del νοῦς, es incompatible con la concepción ético-política del Estagirita puesto que si el tirano es la figura preminente del gobierno y su conducta se trasmite y prolonga hacia todos los πολῖται, entonces el elemento en común en ese régimen será el comportamiento y las costumbres tendientes al vicio, no a la virtud. Por otra parte, se ha señalado que para Aristóteles la εὐδαιμονία es el τέλος hacia el que tiende una πόλις, conforme al ejercicio permanente de las virtudes éticas que conducen a las políticas. En una tiranía como la ejercida por Dionisio I ese tipo de felicidad no podría ser viable, porque las personas solo conocen vivir acorde con las pasiones humanas y los placeres terrenales; ciertamente desconocen la felicidad en relación con la δικαιοσύνη dentro de la concepción de νοῦς como “buen vivir”, esto es, “vivir en virtud”, en el sentido de la búsqueda de la ἀρετή y la καλοκάγαθία —ideal planteado tanto por Homero como por los antiguos poetas y filósofos—.

De este modo, el accionar de Dionisio I quedaría por fuera de los cánones ideológicos de aquellos que pregonaron por estos principios como medios para alcanzar una vida y un gobierno virtuosos. Esta contradicción se evidenciaría, por ejemplo, en el *Filebo* 20d de Platón, en los *Memorabilia* 1.2.23, III, 8 de Jenofonte y en la *Ética Eudemia* VIII, 3, 1248b. En el primero, Sócrates pregunta retóricamente si la perfección necesita del bien, mientras que mantiene distancia entre la vida de la prudencia y la de los placeres. Así mismo, Dionisio I se correspondería con esta última, como menciona Platón en su *Carta VII* (véase infra).

Según refiere Jenofonte, el diálogo entre Sócrates, Pericles y Alcibíades trata sobre la forma en que gobiernan los tiranos y concluye en que en todo momento están fuera de la ley, tal como Dionisio I. Por último, el Estagirita señala en la *Ética Eudemia* que no todo lo bueno es objeto de virtud; es decir, algo puede ser bueno pero no laudable, por ejemplo, la salud; de modo que si se juzga la administración de Dionisio I en su isla, quizás algunos opinen que tomó medidas y estrategias bélicas y políticas acertadas pero si el análisis adopta la perspectiva aristotélica, se podría aducir que dichas acciones no fueron virtuosas ni tampoco se realizaron bajo la égida de las νόμοι de acuerdo con la cita tomada de Jenofonte.

2.2. Dionisio II

En este apartado se examinan las manifestaciones sociopolíticas del νοῦς, plausibles o no, durante el reinado de Dionisio II o ‘el joven’ en Sicilia. Este rey fue hijo del personaje histórico antes examinado. Al respecto, la *Carta VII* se muestra como una fuente primaria para conocer la figura de este mandatario, puesto que lo menciona como el nuevo tirano de Siracusa.

De acuerdo con el filósofo ateniense, el Joven sucedió a su progenitor tras su muerte en 367 a.C. Inmediatamente, Dión hizo saber a Platón tal acontecimiento con el fin de recibirlo nuevamente en la isla para lograr el objetivo fallido con Dionisio I. De hecho, *La República* fue escrita después de sus polémicas vivencias en su primer viaje a Sicilia, de modo que posiblemente plasmó su ideal ético-político convencido de combatir férreamente contra las formas de gobierno desviadas por las vías de la razón y del bien, y no a través de la ὄβρις.

De este modo, el ateniense arribó a Siracusa por segunda vez y delegó interinamente su mando de la Academia a Eudoxio, con la expectativa de que el nuevo soberano se convirtiera en un gobernante sabio y que siguiera su concepción ético-política. Según Dión, el hijo del tirano fallecido aspiraba a ser un filósofo; por tal motivo Platón emprendió su nuevo viaje a la isla. De esta manera, Sicilia tendría la posibilidad de contar con un gobernante óptimo y con buen

sentido, que aplicara su νοῦς. No obstante, ¿el hijo seguiría los pasos paternos o el dictado de la razón? Para responder tal pregunta el rector de la Academia debió viajar y tomar contacto con el nuevo gobernante.

Una vez en Siracusa, Platón se dio cuenta de que estaba errado en sus esperanzas de convertir al mandatario en un gobernante virtuoso, que obrara en pos del bien y de la excelencia. Por un lado, Dión se hallaba debilitado en sus convicciones y sin posibilidad de ejecutar lo que tanto admiraba junto a Platón; por otro, Dionisio ya se había erigido como un sólido líder político, pero de modo tiránico al igual que su padre. De esta manera se tornaba imposible el logro de su cometido de instalar una σοφοκρατία en Siracusa y de derribar una πολιτεία tan despreciable para la filosofía socrático-platónica como la τυραννία. No obstante, Platón testifica en su *Carta* que colaboró con el nuevo monarca pero que luego se arrepintió de ello; explica además que varios calumniadores cercanos a Dionisio II le hicieron desconfiar de Dión por querer derribarlo del poder y destruir la tiranía (333c).

Puesto que no era viable lograr sus objetivos de destronar al tirano y de crear un gobierno en pos del νοῦς, Platón retornó a su patria y escribió varios de sus diálogos, entre ellos el *Político*. Si se relaciona lo anteriormente explicitado sobre esta obra y la figura del gobernante en tanto “tejedor”, es factible conjeturar que el filósofo a lo mejor haya comprendido que no era tan simple construir una σοφοκρατία, o que quizás los más capacitados para regir sobre una πόλις por contar con un buen sentido o νοῦς, no siempre están dispuestos porque se ven obligados a enfrentarse a situaciones separadas de la ética y la virtud. Acaso la mejor manera de gobernar se asocie con un gobernante que sepa comprender las necesidades de los πολῖται y hacer de ellos una urdimbre, más allá de la diversidad de procedencias y cualidades personales.

Aunque Platón había sido testigo del accionar político alejado de la virtud en Sicilia, de Dionisio I y II, decidió regresar por tercera vez a la isla hacia el 361 a.C. Esta vez lo hizo para reconciliar al tirano con Dión, tras las continuas disputas entre ambos y los rumores exacerbados que vociferaban los calumniadores cercanos a Dionisio II a los que se refiere el filósofo. Llegó a Siracusa después de la invitación del mismísimo tirano, permitiendo establecer contacto directo con Dión nuevamente. No obstante, este viaje no iba a ser pacífico ni lograría la causa que Platón y Dión buscaban para el bien de los siracusanos. Tarde o temprano el déspota iba a sospechar de ellos, como había sucedido antes, ya fuese él mismo o su padre. Inexorablemente, esto sucedió cuando Platón defendió la causa de Dión y motivó a que Dionisio II se enfrentara a ambos. De este modo, el filósofo pasó un año en Sicilia hasta poder regresar a Atenas, decidido a no volver

a luchar por derribar la tiranía en la isla. En realidad no estaba enfadado contra el tirano sino contra sí mismo y contra aquellos que lo habían hecho volver otra vez a Siracusa (345d – 345e), según consta en la *Carta VII*.

Hacia 360 a.C. Platón reencontró a Dión en Olimpia, esta vez de manera fortuita. En esta ocasión, el tío le comentó que estaba preparando una conspiración para destronar a Dioniso, no por medios virtuosos sino por la fuerza. Tras oír la propuesta, el viejo filósofo se sintió decepcionado e incomprendido por Dión, quien quizás nunca había entendido cabalmente el ideario político y ético que tanto había pregonado, puesto que un gobierno justo, virtuoso y con proyección hacia la ἀρετή y la καλοκἀγαθία nunca podría ejecutarse por medio de la ὕβρις. Desde ese momento Platón y Dión no se vieron más. Tres años después, en 357 a.C., Dión pudo deshacerse del tirano y gobernó durante un lapso, hasta ser finalmente despojado del poder y asesinado. Murió imbuido en sus anhelos de poder y lejos de su maestro. Platón, quien había intentado transmitirle un pensamiento virtuoso en pos de y por medio del bien, tristemente entendió que sus enseñanzas no habían sido contempladas, sino simplemente ignoradas.

Ya maduro y quizás menos idealista que antes, el ateniense comprendió la complejidad de los hombres que gobiernan, de las formas de administrar la πόλις, de las νόμοι y de las costumbres, que hacen que sea difícil regir con rectitud (325d). Los sicilianos acaso ya se habían habituado a vivir bajo este régimen político y habían olvidado cómo resolver sus asuntos por sí mismos, sin el arbitrio de un tirano (Andrewes, 1962), en un contexto histórico conflictivo por los permanentes enfrentamientos bélicos con otras πόλις como Cartago.

2.3. Licurgo

Licurgo²⁹ (396–323 a.C.) fue un orador ateniense del IV a.C., período decisivo en la historia de la πόλις caracterizado por su progresiva decadencia e inestabilidad política y militar. Las fuentes primarias que hablan sobre este hombre se atribuyen a Pseudo Plutarco, en su *Vida de los Diez Oradores*. Según este testimonio, Licurgo fue hijo de Licofrón —del linaje de los Eteobutadas—, recibió su primera instrucción filosófica de Platón y fue alumno del orador Isócrates. Ocupó cargos de administración pública y financiera de Atenas y también se encargó de tareas de mantenimiento y embellecimiento, como el Liceo. Según Pseudo Plutarco, era muy respetado por los demás ciudadanos y gozaba de buena reputación; aumentó el ingreso público

²⁹ Debe diferenciárselo de Licurgo de Esparta, legislador que creó la *Gran Rhetra* y que vivió posiblemente entre IX y VIII a.C. En cambio, Licurgo de Atenas fue un orador del período clásico y actuó políticamente en pos de la defensa helena contra el expansionismo macedonio.

de una manera considerable en comparación con los fondos con que se contaba hasta entonces. Con respecto a su labor como legislador, Licurgo promulgó varias νόμοι para el bien de su πόλις y para contrarrestar la injusticia. Tras caminar por una calle con un cobrador de impuestos, quien maltrataba al filósofo Jenócrates y lo conducía a prisión, Licurgo actuó contra aquel hombre y defendió a la víctima. Posteriormente el estadista reconoció este noble gesto en una reunión. No obstante, a pesar de ser respetado por sus pares, Licurgo contó con varios enemigos que lo acusaron en distintas oportunidades a través de procesos políticos, a los que él respondió con εἰσαγγελία en su defensa mediante su capacidad oratoria —entre ellos su alegato contra Leócrates—. Finalmente, fue condenado y muerto con el cargo de alta traición.

Puesto que existe escasa información sobre este personaje histórico y se lo contextualiza en el momento clave del declive de Atenas: ¿qué rol cumplió Licurgo en la πόλις mientras se avizoraba el ascenso de Macedonia sobre las demás regiones helenas? Al ser discípulo de Isócrates, orador ático que adhería a los ideales panhelénicos bajo el liderazgo de Macedonia, ¿Licurgo también compartiría estos principios o defendería los de Atenas? Según la fuente citada, el orador se habría inclinado por defender a su πόλις frente a un escenario político y bélico tan decisivo. De acuerdo con lo que los pensadores de aquel entonces entendían por νοῦς y por virtud política, podría conjeturarse que actuó en pos del bien de su πόλις y fue condenado bajo las νόμοι de la misma, según lo testificado por Pseudo Plutarco sobre lo que los atenienses opinaban acerca de él. Quizás sus ideales se estaban enfrentando a los intereses expansionistas de la Macedonia de Filipo II y de Alejandro III que, si bien pueden considerarse como estratégicos, serían contradictorios respecto de los puntos clave que debe considerar un gobierno que actúa en función del bien común, a través del νοῦς y la moral. Posiblemente el nuevo panorama sociopolítico bajo el mando de Filipo II en primera instancia y luego de su hijo, coincidía más con la gloria personal y la búsqueda de la felicidad por medio de los placeres terrenales que orientado hacia la εὐδαιμονία de todos los πολῖται.

2.4. Alejandro Magno

Μέγας Αλέξανδρος o Alejandro III de Macedonia vivió entre 356 y 323 a.C., fines del período clásico e inicio del helenístico. Su accionar político y militar marca un antes y un después en la historia de la civilización occidental, como así también en la historia universal, por todo aquello que pudo realizar durante su breve existencia y el legado cultural que brindó a toda la humanidad. Hijo de Filipo II de Macedonia, tras su muerte lo sucedió en el trono y extendió sus dominios hasta límites tan remotos que superó lo conocido por entonces. Tuvo como tutor y

maestro al mismísimo Aristóteles, convocado por el rey, ya que el padre de Aristóteles había ejercido la medicina en la corte de Macedonia. Filipo pretendía que su sucesor se nutriera y formara con el mejor maestro de la época y que este le brindara conocimientos fundamentales tanto de política como de ética, estrategia, historia y de aquello que un buen gobernante debía conocer. Durante sus treinta y dos años de vida fue capaz de expandir su hegemonía sobre el resto de las πόλεις helenas, los dominios que otrora perecieron bajo el yugo persa, el Egipto heredero del loor de los faraones e incluso logró coronarse con las glorias de los pueblos de la India, donde fue reconocido como un *mâhârajâ*.

Su imperio aglutinó diversas culturas, lenguas y tradiciones desarrolladas durante centurias. A Alejandro deben su aporte griego a sus respectivas idiosincrasias, dando así origen a una amalgama cultural más allá de la diversidad y de la heterogeneidad de los distintos pueblos del mundo conocido. Su muerte significa el comienzo de otro momento histórico, puesto que tras la simbiosis producida por la exportación de los ideales helenos, aquellas civilizaciones ya no volvieron a ser las mismas. Se habían helenizado. El cambio resultó en el plano no solo cultural, artístico y lingüístico sino también político. De este modo, las semillas del pensamiento socrático-platónico y aristotélico se dispersaron por los nuevos reinos helenísticos surgidos después de la desaparición de Alejandro Magno, pero tomaron nuevos matices de acuerdo con las influencias de los respectivos lugares en donde se desarrollaron. De él dependió la supervivencia de los conocimientos antiguos para construir el mundo occidental del cual hoy somos parte.

Su presencia en este estudio es de suma importancia por haber sido testigo de un contexto histórico tan conflictivo y caracterizado por la στάσις en la otrora “Atenas de Oro” y por haber sido educado por Aristóteles. El objetivo de tomarlo en consideración reside precisamente con su posible relación con el νοῦς (en tanto una facultad personal como política de mando), lo cual redundaría en líneas de acción e ideología de gobierno de la πόλις y sus πολῖται.

Se ha escrito mucho sobre él a lo largo de los siglos³⁰. Existen posturas favorables y detractoras que aseguran que sus respectivas versiones son las únicas historias que en realidad

³⁰ Existe gran diversidad de textos novelados asociados a la figura de Alejandro Magno, tales como Anónimo (ca. Siglo XIII), *Libro de Alexandre*, G. Haefs escribió *Alejandro, el conquistador de un imperio* (1993), del mismo autor *Alejandro Magno: Rey de Macedonia: Unificador de Grecia y Conquistador de Asia* (2005), R. Lane Fox *Alejandro Magno: Conquistador del mundo* (2007), Annabel Lyon incursionó en la relación entre Aristóteles y Alejandro en *El maestro de Alejandro* (2011), Valerio Máximo Manfredi elaboró una trilogía: *El hijo del sueño (Il figlio del sogno*, 1998), *Las arenas de Amón (Le sabbie di Amon*, 1998); *El confín del mundo (Il confine del mondo*, 1998). José Ángel Mañas también tematiza sobre él en *El secreto del Oráculo* (2007), Javier Negrete planteó *Alejandro Magno y las Águilas de Roma* (2007). Nicholas Nicastro analizó el fugaz imperio erigido por el

testifican al verdadero Alejandro y a sus hazañas bélicas. No obstante, como en todo trabajo de investigación histórica —que, por lo tanto, pretende llegar a conclusiones serias y no a interpretaciones reduccionistas y vagas—, deben escucharse distintas voces, a fin de comparar argumentos y establecer similitudes y diferencias. Entre las fuentes primarias se hallan la *Historia de las Expediciones de Alejandro* de Flavio Arriano, la *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo y las *Vidas Paralelas* de Plutarco.

El relato de Arriano, historiador y filósofo griego datado entre I y II d.C., se considera un panegírico sobre el Magno, porque en la mayor parte de los sucesos a los que se refiere lo justifica más allá de lo políticamente correcto e incorrecto. En el capítulo XII Arriano explica por qué decidió escribir su *Historia* y esto tiene que ver con la necesidad de que el soberano fallecido cuente con una versión biográfica que narre sus “tan grandes e ilustres empresas”, que nadie —ni griego ni bárbaro— fue capaz de alcanzar y que, sin embargo, personajes históricos como Hierón, Gelón o Terón, inferiores a él, tienen sus composiciones líricas. Arriano se siente digno de escribir sobre Alejandro, así como Homero inmortalizó a Aquiles. Por último, concluye este segmento dentro del mismo capítulo: “si Alejandro fue el primero de los generales, yo no me tengo por el último de los escritores griegos”.

Por otra parte, el libro XVII de la *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo, historiador siciliano del I a.C., documenta diferentes momentos de la vida del soberano. En algunas oportunidades se muestra más cercano a él; por ejemplo, en el segundo capítulo: “En muy poco tiempo, Alejandro ha logrado grandes cosas y, por la grandeza de sus obras, fruto de su inteligencia y su valentía, que ha superado todos los reyes de la historia, nos ha legado la memoria (...) ha ganado con razón gloria igual a la de los antiguos héroes y semidioses (...)”, o cuando agrega que descendía de Hércules y Eácides y que, por lo tanto, contaba con las cualidades físicas y morales de sus dignos antepasados. Sin embargo, Diodoro expresa en distintos pasajes del libro XVII rasgos iracundos, feroces y vengativos de su personalidad, como cuando ejemplifica en el capítulo IX su actitud belicista frente a la reticencia de los tebanos ante la presión macedónica. Además, en su obra denomina a los persas βάρβαροι, en consonancia con lo que pensaban Alejandro Magno y el resto de los helenos.

Macedonio en *Alejandro Magno. Imperio de ceniza* (2009). Steven Pressfield examina su figura como conquistador en *La Conquista de Alejandro Magno* (2005), así como *La Campaña Afgana* (2008). La prolífica escritora Mary Renault compuso tres atractivas obras: *Fuego del paraíso* (1970), *El muchacho persa* (1972) y *Juegos funerarios* (1981).

Como resultado de la interpretación de las fuentes primarias citadas, junto a otros documentos atribuidos a Aristóteles, Calístenes y al mismo Alejandro, se expondrán diversos aspectos sobre su vida y su personalidad, a partir de la semejanza y coherencia entre determinados momentos históricos innegables a la luz de fuentes divergentes.

Según la versión de Arriano, Alejandro III nació en 356 a.C. y asumió la corona de su πόλις a sus veinte años tras el fallecimiento de su padre Filipo II, durante el arcontado de Pitodemo en Atenas. Diodoro, en cambio, asegura que este hecho se produjo en el arcontado de Eveneto en Atenas, entre 335 y 334. El heredero se dirigió hacia el Peloponeso para reunir una asamblea con representantes de las πόλεις con el propósito de que se le concediera la jefatura del ejército para preparar la empresa militar contra sus enemigos, los persas. Los espartanos fueron los únicos en negarse a este procedimiento, puesto que ellos tradicionalmente habían acostumbrado a mandar, no a recibir órdenes; tal vez la imposición de Alejandro sobre todos los helenos significaría un oprobio de gran magnitud para el honor y el ideal agonal de los lacedemonios, heridos en su orgullo y linaje del legislador Licurgo. En cambio, los atenienses vacilaron al principio pero después, cuando vieron entrar a Alejandro, se inclinaron a otorgarle los honores como antes a Filipo II. En este contexto se ubica la sublevación de Tebas, que culminó con un sitio, el posterior degüello de los habitantes y su destrucción, hecho que atemorizó a las demás πόλεις. Este episodio se encuentra respaldado tanto por Flavio Arriano como por Diodoro Sículo, pero este último da más detalles al afirmar que supo dominar algunas πόλεις por medio de la persuasión, otras por el terror y otras por la fuerza (XVII, caps. 3 y 7).

En varias circunstancias Alejandro se relacionó con otros pueblos y esgrimió medidas en materia política, económica, social y militar, en muchos casos represivas, contra sus enemigos o conspiradores (de acuerdo con Diodoro Sículo, Flavio Arriano o Curcio Rufo). Tal el caso de haber solicitado la entrega de Demóstenes, Licurgo y de otros opositores al ideal panhelénico pregonado primero por Filipo II y luego por él, por considerarlos responsables de la derrota de Queronea. Aquí se encuentra la relación entre el orador ateniense que se trató en el apartado anterior y el advenimiento del poderío macedónico en el Ática, enfrentamiento ideológico en el marco de las ideas políticas que se cobró la vida de muchos. Era el dilema entre la decisión de seguir siendo πόλεις en constante στάσις y atemorizadas por el enemigo bárbaro o unirse contra este bajo la égida de un nuevo líder para expandir el helenismo. Quizás el problema estribaba en que cada πόλις ya estaba consolidada y acostumbrada a sus propias reglas, tradiciones y νόμοι acordes con sus respectivas πολιτεiai.

De acuerdo con Arriano, Alejandro fue piadoso con sus enemigos. Por ejemplo, después de la derrota persa en la batalla de Iso en 333 a.C., auxilió a los heridos y se encargó de que la familia del prófugo rey Darío III se hallara en buenas condiciones. Igualmente libera a los embajadores griegos que estaban en la corte persa y que habían traicionado a su patria por ponerse del lado del enemigo. Sin embargo, cuando las circunstancias fueron más allá de sus ideales, actuó siguiendo sus principios y dejando de lado la piedad, lo cual le permitió ser un emperador firme e implacable en todos los aspectos. Esto se evidencia cuando Darío le envió una carta y le reprochó su accionar de conquista, porque aludía a un tratado de amistad y alianza entre Artajerjes y Filipo, y que este último rompió. Como contrapartida, el Magno le respondió que los antepasados de los persas habían traicionado al pueblo griego, mencionando los enfrentamientos en las Guerras Médicas. De este modo, el macedonio se despidió imponiéndose como el “soberano del Asia” y pidiéndole que lo tratase como tal y no como a un simple rey.

De acuerdo con Diodoro Sículo, tras enterarse de la preocupación y del sufrimiento de la familia de Darío al sospechar su muerte, Alejandro envió a Leonato para consolarla y a avisarle que el soberano derrotado seguía vivo y había escapado (cap. XXXVII). Posteriormente, Darío se dirigió hacia Babilonia, en donde reunió los restos de su ejército. Allí escribió una carta a Alejandro —mencionada por Flavio Arriano pero con características distintas— con el propósito de ofrecerle bienes y propiedades a cambio de su amistad. Alejandro se encontraba junto a sus compañeros de batalla en el Consejo en el momento que recibió la misiva; en vez de enseñárselas, redactó otra en la que incluyó puntos favorables a él. En conclusión, la iniciativa de Darío resultó un rotundo fracaso, aunque lo animó a reorganizar sus tropas para emprender una nueva embestida contra Alejandro (cap. XXXIX).

Arriano y Diodoro se refieren a los conocidos sucesos del macedonio sobre tierras egipcias, concernientes al oráculo de Amón. Alejandro recibió un presagio durante la travesía por el desierto del Sahara, antes de llegar al templo. Una vez en él, escuchó señales de Amón y luego el sacerdote del oráculo le comunicó: “que los asesinos de su padre recibieron su castigo, que Alejandro tendría un futuro invencible y que tenía el nacimiento de un dios” (*Biblioteca Histórica* XVII, caps. L-LI). Este ejemplo muestra la concepción de poder de Alejandro y su relación con las deidades, tema que se tratará más adelante.

A fin de complementar las referencias documentales anteriores, otro testimonio de Diodoro Sículo en la *Biblioteca Histórica*, libro XIV, explica que Alejandro fue acompañado de Calístenes de Clino —sobrino de Aristóteles— a Asia y este lo presentó como héroe, como

paladín del panhelenismo y con una filiación divina (XVII, 51). Existe además un documento atribuido a Pseudo Calístenes, la *Carta de Alejandro Magno a Aristóteles y a Olimpia sobre los prodigios de la India*, en la cual escribe a su maestro y a su madre para contarles sus andanzas por los sitios recorridos en sus viajes; se presenta en primera persona y afirma haber sido proclamado ‘rey dueño del mundo’ en Persia, mientras que en Egipto fue llamado ‘rey del mundo’.

Plutarco, historiador y biógrafo griego que vivió entre I y II d.C., lo presenta en sus *Vidas Paralelas* junto a Cayo Julio César. Recuerda que el macedonio en un momento comenta a Foción que no tenía como amigos a los que no se valían de él. Al igual que Arriano, narra el episodio en que Alejandro solicita los embajadores de Atenas y entre ellos se encuentran Licurgo y Demóstenes. Cuenta que este último lo insultó cuando se dirigía contra Tebas, tratándolo de “imprudente”.

Más allá de las posturas divergentes y de la opinión de cada escritor, por lo tanto subjetiva, corresponde analizar críticamente tales comentarios y establecer similitudes y diferencias para clarificar sus posturas. Habida cuenta de lo explicitado y de otros detalles aún por citar, se toma el desafío de conjeturar si Alejandro Magno aplicó o no personal y colectivamente un sentido de *voûs* y la concepción del poder político.

En primer lugar, el monarca empleó el sentido de amistad con sus pares, el concepto de *φιλία* que aprendió de Aristóteles, como también la relación tolerante respecto de los pueblos conquistados. Por un lado, se aprecia un ideal de igualdad en la amistad entre compañeros; pero, por otro, se destaca su ambición y megalomanía cuando se atribuye filiación divina. La *φιλία* es un punto fundamental para reconstruir su concepción de poder, a pesar de su afán expansionista que lo llevó a apoderarse del mundo conocido hasta entonces y de explorar más allá de los confines.

Con respecto a la relación entre Alejandro y los conocimientos que aprendió de su maestro, existe paralelismo entre ambos respecto de la concepción de poder político en virtud de la idea de *ἀρετή* y *καλοκάγαθία*. Como discípulo del Estagirita, buscó la excelencia a través de su obra de gobierno a lo largo del vasto territorio que tenía en sus manos. En lo político se consideraba a sí mismo como el único hombre que podía administrar tan vasto territorio y oficiar de paladín de la tradición helena por encima de los demás pueblos, principalmente por sobre los propios persas. Según su perspectiva, era la victoria de la civilización helénica sobre la barbarie de los

aqueménidas, quienes habían burlado a los helenos en las Guerras Médicas y que, pese a su derrota en Maratón, Alejandro aún los sentía sus enemigos un siglo más tarde.

Militarmente, Alejandro buscó por todos los medios fortalecer sus ejércitos y logró convertirlos en los mejores de esa época, innovando en armamentos, tácticas y estrategias bélicas, como la incorporación del elefante en la caballería. Desde un enfoque cultural y artístico, expandió el conocimiento y la sabiduría tanto de su pueblo como de los conquistados a través de bibliotecas, escuelas, museos, como la Biblioteca y del Museo de Alejandría, capital cultural del mundo helenístico que pervivió durante centurias. Todo esto forma parte de su concepción cosmopolita del sentido de *voũς*, aunque de un modo más personal que colectivo, pero con una proyección hacia los pueblos vencidos. Su visión estaba orientada hacia todos los pueblos desde la costa oeste del Atlántico hasta la supuesta costa este del mismo (China).

Desde el punto de vista moral, Alejandro no habría actuado acorde con las enseñanzas de su maestro, tal como se expresan en la *Ética Nicomáquea*, la *Ética Eudemia* o la misma *Política*. Por el contrario, el soberano se vio envuelto en estado de *ῥβρις* en múltiples oportunidades, dejándose llevar por sus impulsos iracundos y por los placeres físicos de la vida cotidiana (el principio de la *ἡδονή*). Es posible entonces interpretar que se hallaba alejado de la virtud aristotélica. Empero, existe un texto apócrifo atribuido a Aristóteles, *Sobre el mundo*, donde supuestamente el filósofo le encomienda la tarea de responsabilizarse para elevar la filosofía y para enriquecer los conocimientos que de ella emanan, por ser el “más grande de los soberanos”.

Por otra parte, el Estagirita había afirmado en varias de sus obras que toda *πόλις* tendía a la *εὐδαιμονία*, en tanto bien común. El Magno ejerció una política de conquistas territoriales y militares que tendieron a fortalecer el honor personal y el botín de guerra de los vencedores que lo acompañaron a sus campañas, no con un sentido de proyección hacia la *εὐδαιμονία* de la comunidad. Este aspecto quizá tuvo que ver más con la personalidad y las aptitudes propias de Alejandro que con las enseñanzas de su maestro.

Por último, su divinización pudo formar parte de una estrategia política. Según las fuentes mencionadas en varios episodios el soberano se mostró expresamente como divino. Uno de ellos se produjo cuando viajó a Troya para honrar los restos de Aquiles, Áyax y otros héroes de la Guerra de Troya. Otro ejemplo es el conocido viaje hacia el oráculo de Amón. Podría interpretarse que esta argucia de considerarse descendiente de Zeus y Heracles, junto a sus aptitudes personales mediante las cuales se destacó en los planos administrativo, militar e intelectual, facilitaron la creación de una mitificación alrededor suyo, lo cual lo condujo a la

conquista de sus más preciados anhelos. Al respecto, Diodoro comenta en el capítulo XVIII del libro XVII de la *Biblioteca Histórica*, que “existen personajes en la historia que viven conforme a sus placeres y al poder, pero se olvidan de que son débiles mortales”. No obstante, según Arriano, la soberbia de Alejandro no debe considerarse un delito, sí su ira, de la cual se arrepintió en diversas oportunidades a diferencia de otros gobernantes y guerreros de la historia.

2.5. Manifestaciones durante el contexto sociocultural clásico

Como se ha expresado, el sentido del *voũs* ha cambiado, de acuerdo con circunstancias diacrónicas. Aunque se han mencionado las representaciones del *voũs* en tanto virtud inteligible en la práctica política de gobernantes destacados de este período histórico, aún queda inconclusa la tarea de indagar sus representaciones socioculturales. De esta manera se impone establecer vinculaciones entre lo que significó el *voũs* en el plano teórico y sus manifestaciones sociales y culturales artísticas del período clásico, a fin de estructurar ambas dimensiones e intentar un mayor acercamiento a la época estudiada.

El espacio delimitado entre el V y la primera mitad del IV a.C. en Atenas se conoce como período clásico, caracterizado por el desarrollo de las ciencias y las artes, símbolos culturales que imprimieron sus huellas en la civilización occidental, lo cual precisamente lo convierte en “clásico”. El contexto es afín con el florecimiento de la *πόλις* ateniense en todos sus ámbitos, rectora política y económica de todas las regiones helenas de aquel entonces, como consecuencia de la victoria sobre el Imperio Aqueménida. En las representaciones socioculturales, sus manifestaciones artísticas responden a una lógica guiada desde el seno mismo del poder político imperante, a fin de extender los ideales del gobierno de turno hacia el resto de los *πολιται*, de persuadirlos y de enaltecer su programa de administración de la *πόλις*. No es casual que ciertas construcciones edilicias erigidas durante esas centurias adoptaran determinadas características y resultaran diferenciadas de etapas precedentes o posteriores, tal como se verá.

El ideal “clásico” en el arte dio lugar a diversas manifestaciones en la escultura, la arquitectura y en otras expresiones que se destacan por su armonía, proporción a “escala humana”, según su perfección y orden (Pijoán, 2013). Esto se relaciona con la posición que adoptaron los gobernantes en la *πόλις* ática en ese momento. Por lo tanto, es presumible pensar que Pericles y otros mandatarios coetáneos pretendían manifestar su proyecto de gobierno a través del arte y extender una idealización de sus acciones gubernamentales hacia el resto de la sociedad, por medio de espacios públicos a los que se pudiera acceder. Los restos arqueológicos

que datan de V y IV a.C. en todas las πόλεις se destacan por haber sido construidos durante los mandatos de los estadistas estudiados en el presente capítulo.

En V a.C., habiendo llegado al poder de Atenas hombres marcados por las experiencias bélicas recientes en las Guerras Médicas, estos dieron paso a una generación de mandatarios que transformaron el sistema político aristocrático desarrollado hasta ese entonces. Nuevos tiempos signaban el advenimiento de la democracia, un ambiente distinto del anterior y que debía transformarse también en sus representaciones artísticas. Quizás esto sea un modo de legitimización del poder no solo para los griegos sino también para todas las demás civilizaciones de la historia.

En el caso preciso de Atenas, hasta 461 a.C. habían estado al frente del gobierno los aristócratas, y el último había sido Cimón. Este pretendía reconstruir los lugares de culto a las divinidades, destruidos por los ataques persas unos decenios previos. Sin embargo, en dicho año surgió una nueva figura política, Pericles, quien gobernó hasta su muerte en 429 a.C. Más allá de lo que habitualmente se conoce de su programa de gobierno, se subraya su proyecto arquitectónico. En el 454 a.C. se trasladó el tesoro de la Liga Delio-Ática desde su sede en Delos hasta Atenas, acontecimiento nada fortuito. Estos fondos se destinaron a la administración de la nueva portadora del tesoro y, principalmente, al embellecimiento de sus espacios a través de formas arquitectónicas que denotan los ideales de orden, armonía, proporción y perfección antes mencionados. Su fin era la inmortalidad de ese sistema político por medio de megaestructuras que sobrevivieran a la posteridad. Actualmente estas se aprecian a pesar del paso del tiempo, el legado clásico de la Atenas de Pericles a la eterna morada de Cronos.

La decisión de construir la Acrópolis de Atenas donde los aristócratas pretendían reconstruir los lugares sagrados fue tarea de este mandatario, lo cual manifiesta el advenimiento de los nuevos tiempos y el paso a la democracia. Principalmente Fidias y su discípulo Ictino se encargaron de este emprendimiento; también se destacaron dos discípulos del primero (Alcamenes y posiblemente Calícrates) y uno del segundo (quizá Mnesicles). La Acrópolis se constituyó en una de las construcciones edilicias de mayor relevancia religiosa, social, política y cultural, testimonio de los nuevos ideales esgrimidos por Pericles y los gobernantes que lo sucedieron. Ella está organizada y compuesta por el Partenón (construido por Ictino y Calícrates, bajo las órdenes de Fidias —quien también decoró el templo con metopas, relieves y, fundamentalmente, con la escultura de *Athenea Parthenos* en su interior— entre 447 y 437 a.C.), los Propileos (levantados entre 437 y 431 a.C. por Mnesicles), el Templete de Atenea *Nike*

(erigido por Calícrates e Ictino hacia el 421 a.C.), el Erección (obra de Filocles, entre 421 y 406 —en el cual también se halla la Logia de las Cariátides—), el Teatro de Dioniso (inicialmente edificado a mediados del siglo anterior) y el tardío Odeón de Herodes Ático (construido hacia 161 d. C. por el cónsul romano Herodes Ático en memoria de su esposa fallecida, Aspasia *Annia Regilla*). Era un símbolo de la democracia y de Pericles pero también de un *voũç* encarnado por la búsqueda de la excelencia en la estrategia política, las tácticas militares, el florecimiento de las ciencias y las artes, así como el modelo cultural que hacían de la Atenas de Pericles la escuela de la Hélade.

En cuanto a la arquitectura, los cánones, estilos u “órdenes” se mantenían vigentes. Los mismos han recibido el nombre de órdenes arquitectónicos clásicos (Pijoán, 1972), a saber: a) dórico; b) jónico; y c) corintio. El segundo fue el predilecto en las construcciones de los griegos del Asia Menor, tales como los templos de Éfeso, Sardes, Samos, Mileto y Halicarnaso. Apareció presumiblemente a fines del VI a.C. Expresa la idea de lo concreto, de aquello que remata con volutas decorativas, formas ornamentales que dan idea del peso de lo superior que descansa sobre las columnas, o bien cuyo encuentro demanda soportar peso que no ha de ser vencido gracias a la fortaleza de las columnas, pero cuyo contacto demandaba a las antiguas columnas de madera un impacto deformado, posteriormente transformado en un ornato en forma de voluta. En cambio, el corintio apareció tardíamente en el IV y se manifestó en templos como el de Zeus en Olimpia u *Olimpeión* y el *tholos* de Epidauro, en cuyo capitel aparecen talladas hojas de acanto.

Según *Los Diez Libros de Arquitectura* o *De Architectura* del arquitecto, ingeniero y escritor romano Marco Vitruvio Polión (ca. 80–15 a.C.) existen tres órdenes clásicos: dórico, jónico y corintio. Del primero se deriva otro más simplificado, de origen etrusco en la región toscana (IV, cap. VII: 101), cuyas columnas contaban con siete diámetros de imoscapo, similar al dórico.

No obstante, el arquitecto italiano del Renacimiento, Jacopo Barozzi de Vignola (1507-1573), expresa en su *Tratado de los Cinco Órdenes de la Arquitectura* (1562) que dichos órdenes son el dórico, el jónico y el corintio (clásicos), el toscano y el compuesto (posteriores a los clásicos, de origen romano). El toscano es forma simplificada del dórico por los pueblos de Etruria, mientras que el compuesto es una combinación romana de las volutas jónicas y de las hojas de acanto corintias (Vignola, 1953).

Por su parte, los griegos continentales prefirieron el dórico: se manifestó en la construcción de varios templos y edificios de Olimpia, Delfos, Atenas, Corinto, Sicilia e Italia Meridional. Rigen a este estilo las ideas de orden, equilibrio, geometría y simetría semejantes al ideal de la πόλις que ambicionaba Pericles. Esta racionalidad estética y cultural se adecua plenamente a la noción del νοῦς platónico. No obstante, sus orígenes se remontan hacia tiempos anteriores al V a.C. Según la *Summa Artis* existen dos hipótesis sobre el templo griego: a) es una última evolución de la cabaña de madera nórdica de origen dórico, antes de que estos habitantes se desplazaran hacia Grecia, ubicados en claros en la selva del norte europeo —por ejemplo, el de Hera en Olimpia, compuesto por gran variedad de columnas (primero posiblemente de madera, luego de mármol)—; b) sería adaptación del *megaron* micénico prehelénico de carácter religioso (templos como el de Atenea en la Acrópolis se sucedieron frente al altar y se transformaron con los años) (Pijoán, 1932). Sin embargo, ambas hipótesis se podrían haber combinado en el devenir histórico de las nacientes πόλεις del período arcaico hasta llegar a los tiempos de Pericles. La disposición de las columnas en el VI a.C. era más contigua y estaban esculpidas monolíticamente, tal como se comprueba en el Templo de Corinto —no por la superposición de piezas ordenadas verticalmente— a diferencia de los que construidos una centuria más tarde.

Según la teoría de Vitruvio en *De Architectura* (IV, 1), el dórico habría sido el más antiguo de los tres órdenes clásicos. Esto se remontaría hacia la época en que Doro, hijo de Heleno y de la ninfa Ópticos, era el soberano de Acaya y de las vastas regiones del Peloponeso. Él se ocupó de construir en Argos un templo dedicado a Hera y para ello optó por un estilo casual, posteriormente imitado por otras construcciones edilicias de Acaya. Conforme a los mandatos de Apolo Delfico, con el aval de los demás pueblos griegos, los atenienses consignaron trece colonias para Asia a la misma vez y en cada una se designó a un líder. Sin embargo, todas quedaron bajo la égida de Jono (Ión), quien sería el hijo de Juto y Creúsa —también considerado hijo de Apolo—. De este modo, Jono se dirigió a Asia junto a sus hombres y se apoderaron de la zona de Caria. Allí fundaron Éfeso, Mileto, Miunta, Priene, Samos, Teos, Colofona, Quíos, Eretria, Focea, Clazomene, Lesbos y Mélite. Como consecuencia, la nueva región conquistada se denominó “Jonia” en homenaje a su adalid Jono y allí se erigieron varios templos, entre los que se destaca el dedicado a Apolo Panionio que sigue el estilo u orden dórico: “proporcionado al cuerpo varonil comenzó a dar a los templos firmeza y hermosura” (IV, 1, 5.9).

Con el paso del tiempo se decidió edificar un templo en honor a Ártemis con una nueva forma. Se continuó con los fundamentos dóricos, pero se lo diseñó más delicado, al estilo del cuerpo femenino con la incorporación de ornamentos y detalles, por ejemplo, las volutas que

bordean el capitel en este nuevo orden: el jónico. Por ello, según Vitruvio los arquitectos posteriores supieron comprender la diferencia entre el dórico —de siete gruesos en su imoscapo— y el jónico³¹ —de ocho y medio.

Los templos de orden dórico poseen como características comunes la disposición armoniosa del orden y la simetría en cada parte, expresión del ideal apolíneo. Entre ellas destacan: a) el *estilóbato* (basamento sobre el cual se erige la construcción); b) la escalinata para ascender el estilóbato; c) las columnas del pórtico sobre el estilóbato (cada una con entre dieciséis y veinte estrías esculpidas, las cuales soportan el peso de los equinos y ábacos, que sostienen a su vez el entablamiento con su arquitrabe [zona lisa]); d) el friso (que incluye los triglifos y las métopas ordenados como recuadros); e) la cornisa (donde se encuentran el techo, las vigas y las tejas); f) el frontón (se hallaba por encima de todo, de forma triangular, y con decoraciones o *acroteras*); g) la *pronaos* (una suerte de antesala dentro del templo); h) la *cella* o *naos* (el santuario, en el cual se erige la estatua del numen por adorar); i) el sagrario; y j) el *opistodomos* (especie de vestuario o antesala empleada por los oficiantes).

Por su parte, el orden jónico se levanta sobre un estilóbato, en el cual las columnas se erigen sobre molduras circulares con ovas y volutas. Tal como se ha expresado, el capitel con volutas es de origen oriental, al estilo de los palacios hititas denominados *hilianis*. Además, el arquitrabe no es liso mientras que el friso contiene un espacio libre para ornamentar, a diferencia del dórico y de su estructura dividida en métopas y triglifos. Los griegos continentales comenzaron a aplicar este orden después de las Guerras Médicas y en muchos casos se experimentó su combinación con el orden dórico, por ejemplo los Propileos y el Partenón.

Conforme a la descripción previa del orden dórico en las megaestructuras de la Atenas Clásica, el Partenón³² fue construido entre 447 y 437 a.C. sobre los cimientos de las ruinas del antiguo Templo de Atenea (de la época de los aristócratas, antes de la invasión y de su

³¹ Según *Summa Artis*, el jónico recibe gran influencia de las antiguas artes asiáticas. Posee una forma de remate de una columna con volutas espirales que lo hacen característico pero que ya aparecían en el arte fenicio; este lo tomó de los asirios y, a su vez, estos lo heredaron de los palacios *hilianis* o edículos de origen hitita. La transición del orden jónico oriental hacia el griego se refleja en los capiteles del templo jónico arcaico o protojónico de Neandria, en el Museo Otomano de Estambul. En el jónico el friso está seguido sin las métopas y triglifos del friso dórico, respetando el estilo de los *hilianis*, y es extraño encontrar ejemplos de frontones con ornamentos. Templos de este orden son el de Éfeso, o bien el primitivo Templo de Ártemis en Éfeso que construyó el rey Creso de Lidia.

³² La suerte del Partenón se vio afectada por los avatares del devenir histórico. Funcionó como templo de adoración a Atenea *Partenos* hasta el IV. En tiempos bizantinos, más precisamente hacia el IX, se convirtió en una iglesia dedicada a Santa María Virgen. Tras la toma de Constantinopla por los otomanos en el XV, se transformó en una mezquita y en 1687 tuvo su mayor destrucción, durante el asedio veneciano a Atenas comandado por Morosini.

destrucción provocada por los persas en 490 a.C.) y del emplazamiento diseñado por Temístocles. El Partenón siguió sufriendo modificaciones y labores de embellecimiento. Se trata indiscutiblemente de un templo dórico, pero su interior contiene columnas jónicas y el friso bajo la columnata también lo es. A simple vista, se observan la perfección y la armonía de cada parte que lo conforma, sensación de admiración y de equilibrio que Fidias y Pericles pretendieron eternizar, como el ideal de *voũς* en aquella Atenas se corresponde con lo que significó para el resto de las *πόλεις*, además de ser una potencia talasocrática; esto es, desde su arbitrio como capital de la cultura, las ciencias y la estética manifestada en sus obras artísticas. Esto se conjuga con la construcción de edificios populares de orden dórico, lo cual responde al mismo ideal de belleza y de simetría: el ideal de *voũς*. Por otra parte, el pensador Anaxágoras era amigo del mandatario ateniense, también pudo haberse encontrado con Fidias en la morada de Pericles (Pijoán, 1972) y compartir opiniones acerca del orden y equilibrio del *κόσμος* por acción del *voũς*. Paradójicamente, al igual que el filósofo de Clazomene y de otras figuras de la época afines a Pericles, Fidias fue acusado y perseguido por los detractores políticos desplazados durante el período democrático y se lo culpó en 432 a.C. de hacer desaparecer de su taller el marfil y el oro después de la construcción del Partenón. De esta manera, Fidias debió exiliarse.

Con respecto a los diseños en las métopas y relieves del friso, sus restos están actualmente distribuidos en distintos museos como el de Atenas, el Británico o el *Louvre*. En las métopas de las cuatro fachadas se representan luchas de la Guerra de Troya, contiendas entre centauros y amazonas. Así, en las del sur se aprecia la lucha entre centauros —quizás el sabio Quirón, educador de Aquiles— y lapitas. En el frontón oeste aparece la diosa de Laborde, mientras que en la parte derecha del frontón este las Moiras o damas tejedoras representan la *τύχη* —Cloto, Láquesis y Átropos—. El Friso de las Ergastinas, de 159 metros de longitud, representa a las *κόραι* que marchan solemnemente en procesión en las Panateneas y llevan un peplo a la diosa, mientras los arcontes marcan el ritmo. El frontón occidental registra la lucha entre Atenea y Poseidón por el derecho al patronazgo de Atenas, mientras que ambos surcan el suelo de la Acrópolis; Atenea hace brotar el olivo y Poseidón ofrece un caballo. En el mismo relieve asisten los primeros habitantes atenienses, con origen divino, Cécrope, Erecteo y sus familias. El frontón oriental muestra el nacimiento de la diosa protectora desde la cabeza de Zeus, también figura el caballo de Selene, que encarna la noche, y los caballos de Helio, en mención al día: Atenea nació de día, en un momento de luz (según Pausanias).

Otros ejemplos son el *Teseión* o Templo de Teseo, el Teatro y el *Odeón*. Este último coincide con el sentido de *voũς* intrínseco en Pericles desde antes de ser mandatario, puesto que

de joven fue alumno de Damón, músico que ocultaba sus convicciones políticas y filosóficas detrás de las melodías, estrategia que Pericles posiblemente aplicó en su obra de gobierno para educar a los ciudadanos a través de la música, al estilo platónico (Pijoán, 1972).

En las colonias occidentales se desarrolló en mayor medida el modelo arquitectónico de orden, como en los templos de la época Severa que reflejan proporción y simetría. Algunos ejemplos se hallan en Posidonia (*Paestrum*) y en Segesta. Hacia fines del V a.C. se dejaron de lado progresivamente las construcciones monumentales y se dio cabida a arquitecturas civiles. Durante el gobierno de Dionisio I de Siracusa, a principios del IV a.C., una serie de enfrentamientos bélicos con otras πόλεις, tales como Tíndaris, Reggio, Catania y Solunto, e esclavizó y deportó a muchos habitantes. En Solunto y en otras regiones de la Magna Grecia de origen cartaginés, Dionisio I arrasó sus construcciones, a la vez que construyó fortificaciones en Siracusa sobre Epípolas, Érix y Motia, antes centros púnicos (Torelli & Mavrojanis, 1997).

Examinada la arquitectura, resulta pertinente dedicar un espacio a la escultura. El V a.C. fue propenso a la transformación progresiva de los κοῦροι y las κόραι hacia obras realmente humanas que representan el equilibrio y la perfección, como el Auriga de Delfos de Pitágoras de Regio. A principios de la centuria se destacan los artistas previos a Fidias, los conocidos como Tiranicidas³³, cuya primera escultura se encomendó a Antenor, la cual desapareció con la invasión persa³⁴. Una copia fue realizada por Critias y Nesiotes. También se destaca Cálamis, otro escultor. Por otro lado, se realizan relieves áticos con temas religiosos, vinculados a los misterios.

A mediados del V a.C. sobresalen varios artistas, como Mirón (500-450 a.C., creador del Discóbolo, y Atenea y Marsias), Cresilas (450-414 a.C., a quien se atribuye la cabeza de un atleta) y Policleto (440-405, autor de Doríforo y *Diadémenos*). Los últimos dos fueron contemporáneos de Fidias, de quien ya se habló en virtud de su gran obra innovadora, en la que se incluyen la estatua de Zeus en el *Olimpeidón*, la *Athenea Promakhos* con armadura (etimológicamente, “la que combate en primera línea”), una figura de Palas Atenea sin casco y la ya mencionada *Athenea Parthenos* provista de un escudo y una νίκη, que reemplazó al *xoanon* de madera.

³³ Se conoce como *Tiranicidas* a Harmodio y Aristogitón, quienes atacaron a Hippias e Hiparco, los hijos sucesores del tirano Pisístrato.

³⁴ Esta fue recuperada por Alejandro III de Macedonia tras vencer a los persas.

En las postrimerías del VI a.C. en pintura aún pervivían las cerámicas de figuras negras sobre fondo rojo, campo en el que descuellan Clitias y Ergótimos (creadores del llamado “Vaso François”), Eugenio, Nearco, Exequias, Amasis y Eufronio. El pintor innovador que dio paso a la técnica de figuras rojas sobre fondo negro fue Andócides, hacia el 510 a.C., sucedido por Nicóstenes.

El período clásico tardío sigue al clásico. Está caracterizado por el contexto conflictivo interno y externo de Atenas, las Guerras del Peloponeso, los Treinta Tiranos del 404 a.C. y la restauración democrática. Como se ha explicitado, el IV a.C. se halló imbuido en la *στάσις* y esto trastocó la estructura completa de la *πόλις*. Se produjeron reconstrucciones de los órdenes dórico y jónico tradicionales; también se combinaron con nuevos tipos edilicios como las *tholoi*, edificaciones con una planta central rodeada por columnas ubicadas circularmente. Por otra parte, comenzaron a utilizarse en mayor medida los capiteles corintios (por ejemplo, el Templo de Zeus Olímpico o *Olimpieion* en Atenas), ya inventados en la centuria precedente pero ahora con propósitos decorativos y que además podían aplicarse a distintos contextos por su adaptabilidad. Ejemplos de estos nuevos estilos son el Santuario de Atenea *Pronaia* (380–350 a.C.), la *tholos* de Epidauro (*ca.* 350 a.C.) y el Monumento de Lisícrates (335–334 a.C.).

El novedoso orden corintio se destaca por su decorado de hojas de acanto (cuyo nombre científico es *Acanthus mollis*, del griego ἄκανθος que significa ‘flor espinosa o flor rodeada de espinas’) en su capitel, que simboliza la delicadeza y elegancia de las doncellas. Según Vitruvio, su inventor fue Calímaco, tercer discípulo de Fidias. Probablemente se habría inspirado en las hojas que crecieron de la canasta que yacía sobre el sepulcro de una muchacha de Corinto, durante la época primaveral.

El primer ejemplo de construcción con este orden aparece en una sola columna del Templo de Apolo en Basa, Figalia, cuyo responsable es Ictino. Con excepción del capitel decorado minuciosamente, el resto del templo posee características jónicas. No obstante, las hojas de acanto de los templos romanos de estilo corintio representan figuras de *Acanthus spinosus*, de acuerdo con la región geográfica y su hábitat vegetal.

En fin, esta época tardía combina distintos órdenes arquitectónicos, quizás como manifestación del turbulento momento por el que pasaban. A mediados de la centuria ya se percibía la paulatina decadencia de las hegemonías de las poderosas *πόλεις* (Atenas, Esparta y la breve preponderancia de Tebas). Así mismo, Macedonia se alzaba como nueva potencia en la Hélade y una posible amenaza para cada *πόλις*, desde el reinado de Filipo II hacia el 360 a.C. y

luego por su sucesor Alejandro III entre 336 y 323 a.C. De esta manera, la corte macedonia se convirtió en punto de encuentro de diversas culturas y atrajo a los pensadores y artistas más importantes de aquel entonces, principalmente a Aristóteles. En ciudades como Pela, Edesa y *Aigai* (actual Vergina) se desarrolló la cultura de un modo significativo. Los teatros cobraron mayor dimensión, como el de Epidauro; las arquitecturas funerarias se caracterizaron por su monumentalidad, por ejemplo, el Mausoleo de Halicarnaso (IV a.C.). Se levantaron las famosas tumbas funerarias macedonias, edificios subterráneos similares a la descripción de Platón en *Las Leyes* (958e). También se ejecutan obras monumentales, como el *FilipeiÓN* o Templo de Filipo en Olimpia.

Sobresalen nuevos exponentes de la escultura: Praxíteles, Leócares y Escopas, entre otros. Se representan otros temas: deidades vinculadas directamente con los humanos como Afrodita, Eros y otros seres del campo y los bosques, así como personificaciones de las virtudes (la inteligencia o la justicia). Además se vuelven frecuentes los retratos, como los de Alejandro Magno y de Heracles bajo el cincel de Lisipo, y se incrementaron las obras pictóricas a través de frescos, como los de la Villa de los Misterios en Pompeya. Entre los pintores resaltan Parrasio, Timantes, Apeles, EtiÓN.

2.6. La recepción del concepto de *noûs* por parte de políticos y gobernantes más destacados: balance general del período clásico

La concepción de dirigir los dominios ha variado conforme la mentalidad de cada época y las influencias de distintos referentes ideológicos. No obstante, esos significativos mandatarios supieron cómo buscar la forma adecuada de gobernar de acuerdo con el sentido del *voûç*, pero con sus particularidades específicas. El período comprendido entre V y IV a.C. fue decisivo para la gestación de ideas promotoras del desarrollo del *voûç*, por las influencias de los filósofos de la época y el contexto político y militar que dotaba a los atenienses de prosperidad en todos los aspectos, mientras que los colocaba al arbitrio de la Hélade.

Así mismo, las manifestaciones del *voûç* no solo se evidenciaron en los discursos y acciones administrativas conservadas —a través de fuentes de primera y de segunda mano— o disipadas entre las cenizas de la historia sino también en aquellas manifestaciones artísticas que se produjeron con el afán de inmortalizar: las representaciones socioculturales. Estas nunca han sido ni son casuales, sobre todo si se trata de una época en que la religión y diversas prácticas asociadas a la misma influían todo el ambiente donde los *πολιται* se desenvolvían en su

cotidianidad. Esto se enlaza con la idea de considerar “divinas” a determinadas personalidades, como Alejandro Magno; pero también la comprensión del νοῦς como ente cósmico, divino y ordenador transferible a un νοῦς personal que lo dota de legitimidad para reinar. De esta manera, los gobernantes han sabido cómo aprovechar estas creencias y así construir mitos en torno a su imagen. Pero otros, como Licurgo de Atenas, lucharon por el bien de su πόλις y mantuvieron sus ideales de lealtad, como cuando se enfrentó a las autoridades que pretendían construir un sistema político panhelénico.

Como contrapartida han existido conductores que en ningún momento demostraron ni explícita ni implícitamente un proyecto político orientado por el νοῦς o a su culminación, puesto que se inclinaron a vicios y ὑβρις para saciar sus ávidos anhelos de poder y vanagloria. Tal es el ejemplo de Dionisio I y II de Siracusa. Ambos optaron por continuar con un sistema político tiránico en donde solamente ellos y su séquito se beneficiaban y no promovían virtudes en los πολῖται.

Por otro lado, los filósofos aportaron un notable sistema de clasificación y conceptualización de los regímenes de gobierno, tales como los conceptos de ley, justicia, libertad y, fundamentalmente, la idea de virtud. En el mundo heleno antiguo, la virtud ha estado estrechamente vinculada a las nociones de νοῦς, ἀρετή y καλοκάγαθία. El concepto de νοῦς y su transformación desde Anaxágoras, Platón y Aristóteles fue cada vez más compleja, hasta convertirse en un fundamento primordial de estoicos y neoplatónicos, y su posterior transición hacia el *intellectus* romano.

SEGUNDA PARTE. EL *NOÛS* Y SU METAMORFOSIS HELENÍSTICO-ROMANA EN *INTELLECTUS*

Esta parte está estructurada a través de tres capítulos, donde se aborda la transformación del *voûç* durante el helenismo hasta su recepción en la época de la República Tardía y en el Imperio Romano como *intellectus*. De esta manera, pese a las continuidades y rupturas del devenir histórico y a las particularidades de cada etapa en cuestión, se analiza si la noción de *voûç* pervivió o no bajo algún concepto semánticamente similar.

Así, pues, en primer lugar, se estudia la adaptación de la idea de *voûç* en las filosofías helenísticas correspondientes al epicureísmo, el estoicismo, el escepticismo, los doxógrafos Plutarco y Diógenes Laercio y el neoplatonismo. En segundo lugar, la recepción del *voûç*, en tanto *intellectus*, por el doxógrafo e historiador Tito Livio y los pensadores Cicerón, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio en su dimensión filosófica. Por último, se tratará la recepción del *intellectus* en los gobernantes romanos Julio César, Octavio Augusto, Marco Aurelio y Juliano ‘el Apóstata’, así como también las representaciones socioculturales y sociopolíticas asociadas a sus gestiones de gobierno.

CAPÍTULO 3: EL SIGNIFICADO DEL *NOÛS* DURANTE EL PERÍODO HELENÍSTICO EN GRECIA

Se denomina helenismo al período histórico que inicia tras la muerte de Alejandro Magno en 323 a.C. y se prolonga hasta el triunfo romano en la batalla de *Actium* en 31 a.C. Durante tres centurias convergieron distintas tradiciones de pensamiento, difusoras de principios culturales y filosóficos fundamentales de la Grecia Antigua. Estos tiempos fueron propicios para la continuidad de determinados elementos de la etapa precedente, así como para transformaciones propias de fases subsecuentes... continuidades y rupturas nuevamente signan el acontecer histórico. En este escenario político, ideológico y social cambiará el significado del *voûç* con otras particularidades.

La muerte inesperada de Alejandro ocasionó disputas internas entre los generales que lo secundaron en vida. Influyeron la falta de cohesión, intrigas palaciegas, enfrentamientos bélicos frecuentes y el escenario geográfico fragmentado bajo las cenizas del imperio alejandrino. Estas manifestaciones configuraron un panorama novedoso, cargado de desafíos y complicaciones adicionales. Las capitales Alejandría —Egipto— y Antioquía —Siria— de los respectivos reinos

ptolemaico y seléucida continuaron el modelo helénico de las instituciones sociales. En general, el vasto territorio que otrora ocupara el conquistador macedónico compartía raíces a pesar de las regiones diversas, y este es el ejemplo de la κοινή γλῶσσα.

La Alejandría ptolemaica se convirtió en un centro artístico e intelectual sustancial para la época, al punto de atraer a conocidos pensadores y estudiosos. Otras πόλεις que brillaron en la misma materia fueron Antioquía, Pérgamo y Esmirna. En ellas florecieron el arte y la ciencia; entre ellas, la historia, la geografía, la filología, la astronomía y la fisiología. Sin embargo, en aquellos momentos Atenas, la cuna de la civilización occidental, no estaba a la misma altura. Esta situación acarrió una polarización entre filosofía y ἐπιστήμη. De esta manera, Epicuro, Zenón, Arcesilao, Crisipo y otros filósofos desempeñaron su labor en Atenas mientras que los científicos Arquímedes, Aristarco ‘el astrónomo’, Herófilo y Erasítrato se ubicaron en otras partes, alejados del Ática.

La filosofía helenística se configuró a partir de nuevos movimientos y escuelas de pensamiento, entre las que se destacan el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo. No obstante, el problema primordial es la escasez de testimonios y fragmentos sobre estos filósofos y sus escuelas, en comparación con los *Corpora Platonicum* y *Aristotelicum*. Quizás este estado de la cuestión tenga su razón de ser en la actitud apologética y erística que establecieron frente a los Padres de la Iglesia, lo cual demanda un notable esfuerzo a fin de dar con fuentes de primera mano que permitan reconstruir la historia.

Epicúreos y estoicos difundieron sus ideas popularmente, en distintas partes del mundo helenístico, en el marco del ocaso de las πόλεις y de los dioses olímpicos (Long, 1977). Así mismo, el estoicismo entendió a estos como alegorías de los fenómenos naturales, mientras que los epicúreos negaban la influencia del linaje de Cronos y Rea en el mundo y en la vida. Por otra parte, los escépticos irrumpían poco a poco con ideas religiosas provenientes del Oriente. Empero, el estoicismo obtuvo una notoriedad significativa en materia institucional, a diferencia del epicureísmo, que alcanzó una breve notoriedad en los tiempos romanos durante el liderazgo de Lucrecio y Julio César.

El punto de encuentro entre las filosofías clásicas que pervivieron en el nuevo período se dio en la Academia de Platón y en el Liceo de Aristóteles. La primera fue dirigida por su fundador hasta el 346 a.C., año de su fallecimiento. Tuvo como σχολαρχαί o sucesores a Espeusipo (sobrino suyo), Jenócrates y Polemón, en una etapa prolongada de marginación con respecto a las nuevas corrientes de pensamiento. No fue hasta ca. 269 a.C. que la Academia

renovó su actividad bajo el arbitrio de Arcesilao y la incorporación del dogmatismo, el escepticismo y otras líneas filosóficas. Por su parte, el Liceo continuó con su estatus desde Aristóteles hasta la muerte de Estratón en 270 a.C., pero fue notable su actividad bajo la batuta de Teofrasto (371–287 a.C.). Del mismo modo se podría argüir que durante el helenismo,

(...) mientras que todo el pensamiento de Sócrates se hallaba orientado hacia el logro de la autonomía, del dominio interior, de la ἐγκράτεια, las especulaciones de los socráticos menores tendían a dar al hombre los medios para permitirle bastarse a sí mismo y alcanzar la αὐτάρκεια. Las ideas de Platón y de Aristóteles son mantenidas con mayor o menor fidelidad por los escolarcas de la Academia y del Liceo (Brun, 1962).

La filosofía se extendió a tiempos romanos y posteriores. Sin embargo, hacia el I. a.C. renacieron los ideales platónicos y germinó interés por la figura del Estagirita, lo cual causó que las filosofías helenísticas quedasen postergadas por el historiador de la filosofía (Long, 1977). Así mismo, resurgió la doctrina de Platón, aunque con la incorporación de notas filosóficas antiguas pitagóricas y orientales (entre ellos el hermetismo) y otras distintivas del helenismo en tiempos romanos, como el estoicismo. Este movimiento fue el neoplatonismo, que surgió hacia el II encabezado por Amonio Saccas (*ca.* 175-242) y continuado por su discípulo Plotino (205-270) y otras figuras relevantes como Porfirio (232-04, discípulo de Plotino) y Jámblico (*ca.* 250-330). El neoplatonismo retomó fundamentalmente el tema medular de este trabajo: el sentido del *voûç*, que se tratará en el quinto apartado del presente capítulo.

Otros pensadores no son de renombre usualmente, no por ello menos importantes. Se vuelve a lamentar la ausencia de fuentes o escasez de las mismas. Los hay “socráticos” como Diógenes el Cínico —a quien la tradición posterior ubicó como discípulo de Antístenes, compañero ateniense de Sócrates—, Aristipo de Cirene y Euclides de Mégara —y su Escuela de Mégara.

De acuerdo con Anthony Long, las muertes de Alejandro Magno, de Diógenes el Cínico y de Aristóteles en pocos años de diferencia —entre 325 y 323— marcó un hito, por la necesidad de considerar la continuidad y el cambio en la interpretación de la filosofía helenística. El primero habría dicho “de no ser Alejandro, me habría gustado ser Diógenes” (D. L. VI, 32). Pero, ¿quién era este hombre? Diógenes de Sinope vivió entre 412 y 323, caracterizado por ser moralista y pregonar una vida adecuada a la naturaleza humana mientras que atacaba la ciudad-estado como institución. Además, también se diferenciaba del Estagirita por no desarrollar la lógica y la metafísica y de Sócrates por no reconocer obediencia a ninguna πόλις.

El segundo socrático, Aristipo de Cirene (435-356 a.C.) fundó la Escuela Cirenaica, cuyos valores primordiales asociaban “el placer como fin de la vida”³⁵, en tanto tendencia suave opuesta “a los movimientos ásperos que causan el dolor” (D. L., II, 86). El tercer “socrático”, Euclides de Mégara, junto con su escuela homónima difundió un monismo parmenídeo, cuya afirmación es que “el bien es una sola cosa, designada bajo muchos nombres” (D. L., II: 106).

En un balance general del período, la inestabilidad política propia de la época alejó la atención de los grandes temas de la filosofía clásica precedente y adoptó consideraciones de tipo prácticas relativas a la ética, la actitud del ser humano ante la vida y la búsqueda de la seguridad personal. Así mismo, el estoicismo ha sido descrito (Bevan, 1959) como un sistema que se enfrentó con un mundo desconcertado y brindó la doctrina del hombre cosmopolita, que transformó la concepción antropológica y política de la época. Por otra parte, la necesidad general en el helenismo fue dar un sentido de identidad y de guía moral, de ahí que estoicismo y epicureísmo contaron con múltiples seguidores en Atenas y en otros lugares (Long, 1977). De una u otra manera, el helenismo fue un portal hacia el advenimiento de nuevos tiempos en donde convergieron continuidades y rupturas, en donde el sentido del *voũç* pudo tomar consistencia o desvanecerse, o quizás ser rescatado por nuevas doctrinas que encarnaran su verdadera noción o que intentaran reconstruirlo. He ahí el tamaño desafío de perpetuar el *voũç* en las centurias venideras o, por el contrario, de que se extinguiera para siempre.

3.1. Epicuro en el marco del helenismo griego

Epicuro de Samos³⁶ vivió entre 341 y 270/1 a.C. (D. L, X, 14). Las fuentes para aproximarse a su pensamiento e ideas son directas (sus propias cartas) e indirectas (Diógenes Laercio, Cicerón, Séneca y Plutarco).

Una de las influencias más notables en su vida fue la de Pánfilo, un platónico (Cic., *N. D.* I, 72; D. L, X, 14), aunque su pensamiento diverge del de Platón. De adolescente se asoció a Nausífanos en Teos, un pensador afín a la escuela de Demócrito, y probablemente de quien habría aprendido la “doctrina” atomista que más tarde desarrolló en su física (Long, 1977).

Epicuro se relacionó con los ambientes filosóficos de Colofón, Mitilene, Lámpsaco y, de nuevo, de Atenas, en donde compró una casa con un gran jardín cerca del Pireo. Allí fundó su

³⁵ Se diferencia del epicureísmo por la negación de que el placer careciese de dolor.

³⁶ Cfr. R. Garrobo Robles (2011), “Epicuro y el fenómeno de la indiferencia del mundo”, en *Eikasía. Revista de Filosofía*: 79-92; y M. M. Cruz Ortiz de Landázuri (2015), “Vida y felicidad en la ética de Epicuro” en *Cuadernos salmantinos de filosofía*: 9-25.

escuela, en la cual le sucedió Hermarco, heredero (su σχολάρχης) tanto de su casa y jardín como de la misma escuela. Por lo tanto, el epicureísmo debe su nombre a su fundador, aunque era conocida como la Escuela del Jardín. Esta corriente “exige al hombre que viva de acuerdo con la naturaleza, sometiéndose a la sensación, dada como criterio de la verdad y del bien, (...) se desarrolla como un sensualismo y un hedonismo”. Sensualismo porque todo conocimiento y su legitimidad descansan en los sentidos; y hedonismo porque el fin de la vida humana tiene su plenitud en el placer natural y necesario que los sentidos proveen. Mientras tanto, el estoicismo de Zenón de Citio, “pide que el hombre viva de acuerdo con la naturaleza aceptando el orden de los acontecimientos que expresan la voluntad de Dios (...) se desarrolla como un materialismo y un racionalismo ético” (Brun, 1962).

Epicuro contó con muchos discípulos, σχολαρχαί, que le sucedieron en la escuela, entre estos Hermarco de Mitilene (h. 270 a.C.), Polistrato (250 a.C.), Dionisio (III y II a.C.), Basíledes (siglo II), Apolodoro ‘el tirano del Jardín’ († 85 a.C.), Zenón de Sidón († h. 76 a.C.), Fedro de Atenas (h. 90–70 a.C.) y Patrón (70–51 a.C.).

Esta escuela no es ni academia ni liceo. Admitía a mujeres y a esclavos, rodeados de amigos retirados de la vida civil que pretendían vivir conforme a principios comunes según la naturaleza. Probablemente, Epicuro prefería la compañía de unas pocas personas íntimas antes que el beneplácito de la multitud, lo cual se asocia con la virtud de la φιλία cultivada de forma preeminente (Long, 1977).

De la mano de la φιλία estaba la reinterpretación de la δικαιοσύνη, consistente en un acuerdo de no causar daño ni ser dañado. Según Fraile (1965), el fondo ontológico del epicureísmo es materialista, sensista y empirista, lo cual es reminiscencia del atomismo democríteo, por lo cual se dejaba de lado toda entelequia más o menos especulativa de naturaleza metafísica. Ello vino de la mano del rechazo o de la reticencia respecto de otra de las ciencias teóricas aristotélicas: la matemática. Debido a su naturaleza desligada de la praxis, era dejada de lado, puesto que la filosofía debe orientarse hacia la felicidad.

De acuerdo con el esquema que sistematiza el autor mencionado, el epicureísmo se explica a partir de los siguientes tópicos: el κανών (regla o *corpus canonicus*) —con ‘su teoría de conocimiento’ y los ‘criterios de verdad’— la física (φυσική) y la ética —en la que se distinguen las nociones del placer y de la virtud— (Fraile, 1965). El κανών está compuesto por la teoría del conocimiento y los criterios de verdad. El νοῦς no es tematizado explícitamente aunque su contenido está indirectamente tratado en el canon: a) la lógica, concebida como una teoría del

conocimiento, se vincularía con la idea de φρόνησις, es decir, como anticipación o previsión de los acaeceres; b) la física mostraría cómo la regularidad se entrelaza con el azar sin la *heimarmene* inexpugnable estoica; y c) la ética podría asociar el νοῦς a la capacidad para elegir³⁷ (Fraile, 1965).

Según Long, la diferencia entre Epicuro y Platón o Aristóteles respecto de la noción de ‘virtud’, reside en la necesidad de ella para alcanzar la felicidad (el placer): es un medio según Epicuro mientras que para los dos pensadores clásicos no solo es un medio sino un τέλος en sí mismo (Long, 1977). La virtud en Platón y Aristóteles se asemeja más a la noción de νοῦς asociada con la ἀρετή y la σωφροσύνη, siguiendo un criterio de excelencia, templanza, búsqueda de la verdad y exaltación de los ideales de la comunidad, la orientación hacia una δικαιοσύνη y no por el interés particular como pretendían los epicúreos. Los clásicos se apoyan en la inteligencia y el buen juicio sobre las circunstancias de la vida, en donde la virtud ocupaba un papel protagónico y, por extensión, en lo político, para ennoblecer a los seres humanos por encima de las pasiones y de la satisfacción de los placeres mundanos.

3.2. El helenismo estoico en Grecia

El estoicismo fue una de las escuelas de pensamiento destacadas durante el helenismo. Comprendía no solo las reflexiones de Zenón de Citio, fundador de su doctrina, sino también de discípulos y escolarcas que la dirigían (Brun, 1962). Por eso no se debe reducir a la actividad del III a.C.; conviene establecer una cronología según sus etapas: antiguo, medio y época imperial. “*Asimismo, de Sócrates salió Antístenes; de este, Diógenes, ‘el perro’; de este, Crates de Tebas; de este más tarde, Zenón de Citio; de este Cleantes y, de este, en fin, Crisipo*” (D. L., I, 13-15).

El estoicismo antiguo se sitúa en Atenas durante el III a.C.; sus exponentes provenían del Asia Menor: Zenón de Citio, Cleantes de Aso y Crisipo de Tarso. Por su parte, el medio tuvo lugar en el II a.C., identificado por su latinización; sus representantes fueron Diógenes de Babilonia, Antípater de Tarso, Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea. El último se ubicó en el Imperio Romano durante I y II; por lo tanto, fue esencialmente romano y dejó de lado la lógica

³⁷ El νοῦς se entiende como la elección de buenos amigos que, unidos a la práctica de la filosofía, permitan conducir hacia una vida feliz, donde se disfrute de los placeres naturales y necesarios. Hacia ellos orienta la moderación, a través de la templanza y de una manera de pensar (ἀίρεσις) que regule la vida sabiamente por medio de la φρόνησις. Se busca, así, alcanzar la tranquilidad o paz interior, gracias a la ausencia de dolor, el reposo, el descanso y la imperturbabilidad (ἀταραξία), de la que proviene la paz interior del alma liberada de los dolores siempre que el sabio sepa sobreponerse a los mismos.

y la física para dar cabida a la moral. Destacaron Séneca, Musonio Rufo, el esclavo liberto Epicteto y el emperador Marco Aurelio.

Este movimiento influyó en otros, de su época y posteriores; por ejemplo, algunos Padres de la Iglesia durante la Edad Media y la mayor parte de exponentes del Renacimiento. También es el caso de pensadores célebres como Spinoza, el obispo Butler, Kant, y de los deístas y naturalistas de la Ilustración.

En el presente capítulo solo se abordará una breve explicación sobre el estoicismo primigenio, puesto que se ubica cronológicamente en el contexto helenístico en el cual además existieron otras filosofías como el epicureísmo, el escepticismo y el hermetismo. Así mismo se examinará el νοῦς en dicha etapa. En líneas generales, durante el estoicismo resultaron prioritarios los conceptos de λόγος y φύσις de los que se tratará más adelante.

El estoicismo recibió influencias filosóficas de distintas escuelas y pensadores precedentes: de Sócrates tomaron la relación conocimiento-verdad; de la Escuela de Mégara, la lógica —más desarrollada por Crisipo posteriormente—; de Parménides, el monismo del ente y del κόσμος; de Platón, a través de su sucesor peripatético Polemón, la ψυχή del mundo que aparece en *Leyes* y la ‘razón creadora’; de Aristóteles y, a su vez de Heráclito, la noción del λόγος. Por último, los estoicos tomaron como referencia el orden de las rúbricas en la filosofía de acuerdo con el platónico Jenócrates: lógica, física y ética. En estas el objeto era el universo racional (Long, 1977).

Con respecto al νοῦς, la física tiene su lugar en el alma de los seres. A diferencia de los demás animales, los humanos poseen una inteligencia al modo de un soplo ígneo (πνεῦμα) sobre el cuerpo. En la ψυχή —entendida como fuego, λόγος—, el ἡγεμονικόν posee el papel primordial de directriz que rige sobre los cinco sentidos, la parte reproductora y la palabra. Así mismo, el ἡγεμονικόν administra el destino interior en los humanos, quienes conviven en un universo ordenado por la πρόνοια (en tanto ‘providencia’). De esta manera, el verbo ἡγεμονεύω como el acto de ‘guiar’, ‘conducir’ o ‘tener el mando o el gobierno’ versa sobre la función rectora que se asigna al intelecto, es decir, al νοῦς en el mando del alma interna de los seres humanos. Por consiguiente, dicha función del νοῦς se extiende hacia la πόλις, por medio de quien denota el poder gubernamental y ejerce en ella su buen sentido: el gobernante.

Por otra parte, la noción de νοῦς derivada de νόος (inteligencia, espíritu, mente, pensamiento) se vincula con la idea de πρόνοια que esgrimen los estoicos, puesto que esta procede de προ-νοέω (pre-sentir, pre-ver, pensar) y, consiguientemente, de πρό-νοος (pre-visor,

prudente). La raíz de νοῦς está contenida en πρόνοια, porque es una forma de anticipar el conocimiento sobre las cosas mediante el buen sentido, el intelecto. En ambos términos —νοῦς y πρόνοια— se manifiesta la idea de una razón rectora, que converge en la figura del ἡγεμονικόν.

Finalmente, la ética de la Στοά supone una noción práctica del término, no solo teórica. Es propedéutica, conforme con el testimonio de Diógenes Laercio (VII, 84), puesto que estudiaba las tendencias (ὄρμαί), los bienes y los males, la virtud, el bien supremo en tanto τέλος, el valor primero, las acciones, las conductas apropiadas (τὰ καθήκοντα), los estímulos y las disuasiones.

Por ello, en la ética se manifiesta en mayor medida el papel del sabio, en quien ancla el sentido del νοῦς. Él vive según la naturaleza y, como la naturaleza es λόγος (y Λόγος por antonomasia, que en el período imperial será traducido como *Verbum*), a diferencia de la Escuela del Jardín, solo es posible conforme la razón. Al igual que la idea de que el intelecto va acompañado de la σωφροσύνη —según Platón y Aristóteles—, los estoicos asociaron el νοῦς con la templanza o moderación, puesto que el sabio estaba exento de las pasiones y los desórdenes de la ὕβρις y del amor propio. Tampoco el sabio se sorprende ante los acontecimientos imprevistos, ni por temor a θάνατος, como sí sucede con el resto de los mortales, turbados no por las cosas en sí sino por las opiniones sobre las mismas (Epicteto, Ἐγχειρίδιον, X). Por consiguiente, el sabio procede a actuar correctamente, es decir, conforme al destino o imperativo universal de lo debido (κατορθώματα³⁸).

Por otra parte, quizás los representantes más significativos del estoicismo antiguo no ejecutaron en su vida personal la práctica de sus propuestas políticas y el papel correspondiente al gobernante, tal como expresa Plutarco:

Aun cuando, para decirlo en pocas palabras, muchas cosas fueron escritas por el propio Zenón, muchas por Cleantes y muchísimas por Crisipo acerca del estado, del ser mandado y el mandar, del sentenciar y el pronunciar discursos, no es posible hallar en las vidas de ninguno de ellos ni estrategia, ni legislación, ni presentación en la asamblea, ni defensa ante los jueces, ni guerra por la patria, ni embajada, ni don voluntario, sino que, como quien degusta en condición de huésped cierto lote de ocio, pasaron toda su no breve sino larguísima vida, en conversaciones, libritos y paseos. (...) (Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos*, 2, 1033 b [S.V.F. I 27])

³⁸ El sustantivo compuesto κατόρθωμα proviene del adverbio κατά ‘enteramente’ o de la preposición κατά que significa ‘conforme a’, ‘de acuerdo con’ y ‘siguiendo a’, más el verbo ὀρθόω/ῶ: ‘erguir’, ‘alzar’, ‘enderezar’, ‘rectificar’, ‘alcanzar lo más alto o la cima de algo’, ‘tener éxito’, ‘ser justo o verdadero’, es decir, ‘enderezar’, ‘mantener recto’, ‘poner algo en su sitio’ o ‘dirigir convenientemente’. Por lo tanto, κατόρθωμα significa ‘éxito’, ‘empresa bien dirigida’, ‘buena acción’ y ‘la perfección de algo’.

A propósito de este tema, Séneca también explica que tanto Zenón como Cleantes y Crisipo nunca se dedicaron a los asuntos del estado (*De la tranquilidad del alma*, I, 10).

3.2.1. Zenón de Citio

Nacido en la πόλις chipriota de Citio, Zenón (336-264) creó el estoicismo. De joven fue discípulo del cínico Crates. Este había pertenecido a la escuela fundada por Antístenes y representada por el célebre Diógenes ‘el cínico’, cuyas notas primordiales eran las críticas y el sarcasmo hacia las convenciones y las tradiciones de la sociedad griega. A su vez, Zenón estudió con Estilpón ‘el Megárico’ y probablemente escuchó lecciones o fue alumno del platónico Jenócrates (D. L., VII 1 [S.V.F. I 1-6]).

Cuando tenía cuarenta y dos años, Zenón comenzó su actividad pedagógica y estableció su escuela. Al comienzo, sus discípulos eran llamados ‘zenonianos’; posteriormente, ‘estoicos’ por el pórtico o στοά, punto de encuentro donde Zenón les enseñaba. La Στοὰ ποιικίλη —pórtico cubierto de pinturas— contaba con esta cualidad porque Polignoto lo había decorado con imágenes pictóricas con el fin de purificar el sitio en el que previamente se habría ejecutado una masacre de miles de ciudadanos durante la Tiranía de los Treinta. Por esa razón dicho movimiento intelectual también era conocido como el de los “filósofos del pórtico”.

De acuerdo con la descripción de Zenón, legada por Diógenes Laercio, el pensador habría sido sobrio y discreto. No cobraba las lecciones, cuestión por la cual el estoicismo era accesible a todos y no estaba reducido a una aristocracia, como sucedía con los sofistas (Brun, 1962). Posiblemente Zenón demostró las ideas que pregonaba con su propia práctica:

(...) Puesto que Zenón, hijo de Mnáseas, citiense, se dedicó durante veinte años a la filosofía en la ciudad, se comportó en lo demás como un hombre bueno y exhortó a los jóvenes que buscaban su compañía, invitándolos a la virtud y la templanza, se volcó hacia lo mejor proponiendo a todos su propia vida, concorde con las palabras que pronunciaba, como modelo de excelencia (...) (D. L., VII 10 [S.V.V. I 7-8]).

Sus obras conformaron un extenso corpus documental, del cual solo se conservan fragmentos y pequeñas citas. Según Diógenes Laercio, escribió: *De la Constitución, De la vida según la naturaleza, Del impulso o de la naturaleza humana, De las pasiones, Del deber, De la ley, De la educación griega, De la visión, Del universo, De los signos, Cuestiones pitagóricas, Los universales, De la dicción, Cinco problemas homéricos, De la recitación poética, Arte retórica, Soluciones, Refutación, Dichos memorables de Crates y Ética* (D. L., VII 4 [S.V.F. I 40 a]).

Murió en 264 a.C., después de que se cortara un dedo y que tuviera la nefasta premonición de su fin próximo. Entonces prosiguió y golpeó la tierra, le dijo que ya se iba a ir junto a ella. De esta forma, acabó estrangulándose. Los estoicos posteriores transformaron la ética individualista de su fundador en cosmopolita, en consonancia con la noción del ser universal del que emanan todos los seres humanos (Klimke & Colomer, 1953).

3.2.2. Crisipo de Tarso

Tras un pobre desempeño como conductor de Cleantes de Aso aparece la acreditada figura de Crisipo de Tarso —o de Soles—, quien vivió entre 280 y 210 a.C. Tercer referente a la cabeza de la Στοά, verosíblemente le devolvió la unidad por su personalidad, su sabia dialéctica y su posible carácter orgulloso y seguro de sí mismo (Brun, 1962). Le tocó un contexto muy complicado como maestro y guía, porque en aquellos momentos rivalizaba con la Escuela de Mégara —o “Erística” (Ἐριστική σχολή) y la Nueva Academia bajo la dirección de Arcesilao y el escepticismo. Gracias a Crisipo, la Στοά sistematizó su pensamiento. En política Crisipo nunca dedicó escrito a un rey, ni se sabe que haya brindado asesoría alguna. Murió a sus casi ochenta años.

En cuanto a su repertorio, Crisipo sumaría más de 705 opúsculos de los que 119 eran escritos lógicos y 43, éticos. Para un estudio concienzudo se carece de fuentes primarias y su repertorio ha llegado de modo muy fragmentario. No obstante, la fuente principal de su obra proviene de sus adversarios Plutarco y Galeno (Crisipo, 1999)³⁹.

Sobre la dimensión ética del νοῦς, Diógenes Laercio expone:

(...) las virtudes siguen unas a otras, y que el que tiene una las tiene todas⁴⁰; sus principios, en efecto, son comunes, como postulan Crisipo en el libro primero “Sobre las virtudes”, Apolodoro en su *Física según el modo antiguo*, y Hecatón en el libro tercero de su escrito *Sobre las virtudes*. Pues el hombre virtuoso es tanto conocedor teórico, como realizador práctico de lo que se ha de hacer (...). Cada una de las virtudes versa sumariamente sobre un principio fundamental que le es propio, como, por ejemplo, la valentía sobre el de las cosas que se han de soportar, la prudencia sobre el de las cosas que se han de hacer, las que no se han de hacer y las que ni se han de hacer ni dejar de hacerse; y de modo similar también las demás se ocupan de sus ámbitos propios. A la prudencia le siguen el buen consejo y la inteligencia; a la templanza, el buen orden y el decoro; a la justicia, la equidad y benignidad; a la valentía, la constancia y el vigor. (D. L., VII, 125, citado por Maldonado Villena, 1999: 315).

³⁹ Obviamente, Crisipo no dice esto sino Maldonado Villena en sus notas y comentarios sobre los fragmentos.

⁴⁰ Esta concepción de la unidad de las virtudes es típicamente socrático-platónica.

En este pasaje νοῦς es traducido como inteligencia y va asociado a otras virtudes dianoéticas, signadas por una concepción del intelecto práctico, como la prudencia (φρόνησις) y el buen consejo (εὐβουλία). Por ende, Crisipo sería afín a la tradición platónica y tomaría, hasta cierto punto, la clasificación aristotélica sin explicación abierta.

3.3. El helenismo escéptico: Pirrón de Elis

El escepticismo también se destacó durante el helenismo. Se desarrolló al margen del epicureísmo y del estoicismo; continuó aún en la época romana. Su denominación deriva de σκέψις (examen crítico, reflexión que pone los “dogmas” en cuestión, consideración o especulación que tras un análisis se encuentra ante la imposibilidad de afirmar o negar una determinada postura o proposición en el plano gnoseológico). En sentido técnico se trata de una “especulación” (Long, 1977), que puede significar una capacidad de establecer antítesis entre las apariencias y los juicios (naturales y morales), para llegar a la suspensión de los mismos y lograr el objetivo final: liberarse de las perturbaciones que aquejan al alma (Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* [*Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις*], 1, 8).

Este movimiento fue paulatinamente fortaleciéndose, con notas distintivas según el contexto histórico, pero en su conjunto mantuvo una “actitud general negativa ante la validez del conocimiento científico” (Fraile, 1965). Sus cuatro etapas contaron con sus especificidades, aunque se conoce, metonímicamente, como “pirronismo” por Pirrón, su mentor. Las etapas del escepticismo son:

1. antiguo o “pirronismo” (predominó la figura de Pirrón de Elis y continuó su discípulo Timón de Fliunte);
2. de la Academia (bajo el arbitrio de Arcesilao e impulsado contra los estoicos);
3. de finales del I a.C. (exponentes principales, Enesidemo y Agripa); y
4. de Sexto Empírico en el siglo II.

El primero versa sobre cuestiones que contradicen la veracidad de aquello que percibimos mediante los sentidos (αἰσθήσεις), por lo cual las cosas son indiscernibles, inconmensurables e indeterminables. De esta manera, mediante su portavoz Timón de Fliunte, Pirrón asevera que la especulación filosófica no es legítima. Deja de lado el mundo exterior del discurso filosófico, porque no se pueden alcanzar los objetos exteriores perceptibles más allá de la experiencia sensorial, la cual no es garante de que se aprehendan las cosas como lo son realmente. Por eso, es inviable establecer prejuicios sobre la verdad o la falsedad, ya que algo “parece ser” lo que es,

aunque quizás no lo sea: “No postulo que la miel es dulce, más admito que parece ser dulce” (Timón, *De los sentidos*, D. L, IX: 105). Se niega a definir:

Los escépticos pues, procuran aniquilar todos los dogmas de las demás sectas, y no definir ellos dogmáticamente cosa alguna. Sin embargo, de que proferían y publicaban los dogmas de los otros, nada definían, ni aun esto mismo; como que quitaban todo cuanto fuese definir; verbigracia: *Nada definimos (...) pronunciamos las opiniones o pareceres de las cosas, indicando la irresolución o la ninguna propensión en ellas (...)*. Por la palabra *nada definimos* se expresa la pasión del ánimo, llamada ἀρρηψία. (*Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Diógenes Laercio, IX, § 10: 162).

Pirrón cuestiona el principio fundamental de la filosofía cuando suspende los juicios naturales y morales sobre lo que conocemos a través de los sentidos, sin llegar a concluir estas reflexiones. Por lo tanto, entran en crisis los criterios de verdad, ya que deben ser descartados como tales la razón y la percepción sensorial.

Tampoco desarrollaron los escépticos teoría sobre cómo gobernar, qué rol debe ejercer el mandatario ni el mejor o posible régimen. No expusieron sobre el sentido del νοῦς ni del λόγος. No obstante, el orador y político romano Marco Tulio Cicerón dio muestras de su escepticismo en I a.C., ante un panorama caótico envuelto en guerras civiles. Cicerón defendió el concepto de la república en una Roma que estaba decayendo desde aquel sistema político que había durado casi cinco centurias, ante el advenimiento del Imperio. El filósofo pagó con su vida la convicción de sus ideales.

El precursor del escepticismo durante el helenismo fue precisamente Pirrón de Elis (h. 365/60–275/70), nacido en el noroeste del Peloponeso. Pintor y discípulo de Drusón, hijo de Estilpón y, posteriormente, discípulo de Anaxarco (D. L. IX, 1).

Tuvo una experiencia peculiar al acompañar a Alejandro Magno en su expedición hacia Oriente. Allí quedó estupefacto frente a los gimnosofistas (γυμνοσοφισταί⁴¹) o sabios vestidos ligeramente o con escasa ropa procedentes de la India, puesto que eran indiferentes ante el mundo sensible (Fraile, 1965). Más tarde, hacia 330 a.C., Pirrón inauguró su propia escuela en su ciudad natal, donde dio origen a lo que posteriormente se llamó escepticismo. Euríloco, Filón de

⁴¹ Los “sabios desnudos” en realidad no ‘andaban desnudos’: solían vestir una gerrúa (tela de entre 7 y 9 metros de largo). Sí estaba la escuela de los jainas digambara (vestidos de cielo) cuyos monjes hacían un voto de dejar todo tipo de vestimenta y a quienes tan solo el cielo cubría, además de poner en práctica el celibato de por vida. Sin embargo, esta línea de pensamiento y religiosa era y es una minoría en la India y difícilmente se podría asociar a aquellos personajes con los que se encontrara Alejandro Magno, pues no se ubicaron en la zona noroeste de la India y Pakistán sino hacia el centro y sudeste del subcontinente indio (Eliade, 1978; Flood, 1996; Bowker, 1997; Pániker, 2000).

Atenas, Nausífanos de Teos, Hecateo Abderita, Timón Fliasio y Tausífanos Teyo se cuentan entre sus oyentes (D. L. IX, 3-7).

Pirrón fue un filósofo ágrafo, nunca escribió su doctrina. La información acerca de él proviene fundamentalmente de su sucesor Timón de Fliunte y de otras tradiciones. La primera fue transmitida por Eratóstenes de Cirene y Antígono de Caristo (D. L. IX, 9, 61), que a su vez coincide con el testimonio posterior de Cicerón —quien rectificaba el sentido moral de Pirrón— (Cicerón, *Cuestiones Académicas*, II, 42, 130; *De finibus bonorum et malorum*, II, 13, 43; III, 3, 11; 4, 12; IV, 16, 43), al afirmar su modo de pensar similar al de los cínicos y su caracterización risible y distraída. Otra tradición sostenida por Eusebio de Cesarea (*Preparación evangélica*, XIV, 18, 27) y heredada de Aristocles de Mesenia y de Sexto Empírico (Fraile, 1965: 629) coloca a Pirrón como paladín de varios tópicos del escepticismo pero muy posteriores a él; por ejemplo, la imposibilidad de conocer la naturaleza de las cosas o la abstención de todo juicio como única actitud racional (Fraile, 1965). Es decir, se lo concibe como un socrático menor por el énfasis puesto en las nociones de felicidad, de la virtud como el mayor bien y del vicio como el mayor mal, aunque también como un escéptico, quizá por una relectura de las posturas adoptadas por sus discípulos y del mismo Cicerón.

Las fuentes para aproximarse a sus ideas no son numerosas. Ahora bien, son testimonios Clitómaco, Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón, todos escritores académicos del II a.C. que, a sí mismos, no se consideraban deudores del pirronismo sino de Sócrates y de Platón (Long, 1977). Se agregan las versiones de Sexto Empírico (*ca.* 160–*ca.* 210) y de Diógenes Laercio (*ca.* 180–*ca.* 240), pero muy lejanas en el tiempo.

Las directrices que Pirrón delineó en el V a.C. serán adoptadas por pensadores coetáneos y posteriores a él. Por su sencillez y simplificación, en comparación con el platonismo y el aristotelismo, podrían haber sido consideradas por los políticos de la época con un sentido pragmático; no obstante, no hay menciones explícitas de ello. Posiblemente adoptó la noción de *voũç* aunque no hay constancia de ello, sí de las referencias relativas al fin de la vida asociado a la idea de felicidad, aunque también lo establecen sus epígonos Platón y Aristóteles. El escepticismo se aleja de la noción del *voũç*, a diferencia de los estoicos o los neoplatónicos que aparecieron en el III a.C., debido a que desconfiaban tanto de las percepciones sensoriales como de las operaciones de la razón, del intelecto. Esto tiene que ver con su indiferencia casi total con respecto a todo dogma (Bréhier, 1956, t. I: 512).

3.4. Los doxógrafos: Plutarco de Queronea y Diógenes Laercio

A diferencia de la historiografía, cuya investigación se fundamenta en el análisis crítico de documentos históricos acerca de los procesos históricos que se pretende estudiar, la doxografía es una vertiente disciplinar de la literatura que acopia opiniones (δόξαι) de pensadores de antaño. Hermann Alexander Diels (1848-1922), historiador de filosofía, helenista y filólogo alemán, acuñó dicho término en su *Doxographi Graeci* (Berlín, 1879, 1929). A continuación se examinará sumariamente el acontecer histórico de dos doxógrafos antiguos fundamentales, quienes permiten realizar una reconstrucción histórica de las líneas de pensamiento en la Época Helenística: Plutarco de Queronea y Diógenes Laercio.

Plutarco nació hacia 45/50 en Queronea (región de Beocia) y murió en la isla de Delfos probablemente hacia 120. Se lo considera polígrafo y compilador, más que pensador original de historia y de filosofía. Recibió influencias del pitagorismo, el platonismo, el estoicismo y el cosmopolitismo característicos de aquel entonces (Moral Ruiz en Plutarco, 1998).

En *Vidas Paralelas*, Plutarco compara el accionar de distintos personajes históricos que se enfrentan a avatares similares a pesar de su distancia cronológica y geográfica. De esta manera, se desarrolla la biografía en perspectiva comparada entre, por un lado, Demóstenes y Cicerón; por otro, Pericles y Fabio Máximo. Probablemente, el género biográfico sobrevivió a la disminución de la calidad historiográfica helena durante el contexto del Imperio Romano (Cassani & Pérez Amuchástegui, 1980: 69). Este autor constituye una fuente indispensable para analizar la recepción de Pericles y Cicerón en cuanto a sus intervenciones en la política y sus propuestas teóricas asociadas al *voũς*.

Entre II y III vivió en la Antigua Roma el doxógrafo Diógenes Laercio⁴². A través de sus diez libros, recorre las opiniones (δόξαι), biografías y tradiciones recogidas de antaño acerca de los filósofos griegos de épocas precedentes, desde Tales de Mileto hasta Epicuro. En los capítulos previos se ha recurrido a fragmentos de *Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, que permite la aproximación a la bibliografía de tales pensadores. Tal es el caso de Anaxágoras de Clazomene en el libro II, “Escuela Jónica. Sócrates y sus discípulos”; Platón aparece en III, Aristóteles en el V, Zenón de Citio y Crisipo de Tarso en el VII, bajo el título “La Estoa: estoicismo”, los escépticos Pirrón de Elis y Timón de Fliunte en el IX, bajo la denominación de “Otros filósofos” y, por último, Epicuro en el X.

⁴² Cfr. R. Ramis Barceló (2009), “Hacia una lectura unitaria de la obra doxográfica de Diógenes Laercio”.

Estos doxógrafos han legado a la humanidad un aporte significativo, gracias al cual se reconstruye el devenir histórico del pensamiento antiguo en concordancia con su respectivo contexto y las ideas filosóficas, políticas y/o sociales que primaron en esas épocas pretéritas, así como su posible relación con las nociones de *voũç* y de *intellectus* en tiempos romanos.

3.5. El helenismo neoplatónico

El neoplatonismo emerge como heredero del platonismo antiguo pero metamorfoseado por una serie de doctrinas, principalmente de índoles alejandrinas y aristotélicas. Se expandió por otros centros culturales grecorromanos, tales como Roma, Atenas, Antioquía y Pérgamo. “Fue el último esfuerzo del paganismo para organizarse en un sistema racional teológico frente al Cristianismo” (Fraile, 1965), aunque Plotino (Espinal Restrepo, 2011; Santa María, 2013; Vásquez Ortiz, 2009) no se dedica con exclusividad al aspecto religioso pagano sino al filosófico. Posteriormente Porfirio y el emperador Juliano emplearon estas ideas con un sentido religioso para enfrentarse al cristianismo posconstantiniano.

La recepción plotiniana del *voũç* no se efectuó sin modificaciones que exhiben tanto rupturas como continuidades semánticas diacrónicas, principalmente en la fusión de ideas durante el Imperio Romano.

Entre los antecedentes del neoplatonismo se encuentran el neopitagorismo y el platonismo medio; este último influyó en Plutarco, Numenio de Apamea y Filón. El fundador del neoplatonismo o Escuela de Alejandría fue Amonio Sacas (*ca.* 175-240/242), literalmente ‘el que carga sacos o costales’, discípulo de Potamón de Alejandría —filósofo primero cristiano y luego pagano—. Si bien es un pensador conocido por múltiples referencias de la época, en realidad era ágrafo: lo que se conoce de su pensamiento se debe a su gran discípulo Plotino y a otros de sus alumnos como Herenio, Olimpio de Alejandría, Teodosio, Orígenes ‘el cristiano’, Orígenes ‘el pagano’, Hierocles y Longino.

Las escuelas que constituyeron la matriz neoplatónica fueron tres:

- I. filosófica (Amonio Saccas, Plotino y Porfirio);
- II. religiosa (Jámblico y Juliano ‘el Apóstata’); y
- III. enciclopédica o científica (Proclo en Atenas, Temistio en Bizancio y Amonio en Alejandría).

El neoplatonismo en Roma tuvo su mayor exponente en Plotino (*ca.* 203/4-270), quien nació en Licópolis (Egipto); bajo el gobierno de Gordiano III luchó en Persia, tras lo cual se

dirigió a Grecia, retorna a Alejandría e inicia sus estudios en la escuela de Amonio donde permaneció desde 232 hasta 242. Años más tarde funda su escuela en la capital del imperio. A la misma asistieron como oyentes Porfirio, Eustoquio de Alejandría, Amelio de Toscana y el pretor Rogaciano. También solían visitarla el emperador Galieno y la emperatriz Salonia.

Plotino propuso al emperador un proyecto novedoso, pero nunca fue autorizado y consiguientemente fracasó. Consistía en fundar en Campania una ciudad de filósofos siguiendo la *República* de Platón, cuyo nombre habría sido Platonópolis. En esta iniciativa se verifica la importancia del *voũs* en Plotino al punto de idear una ciudad en nombre del fundador de la Academia, bajo la égida del intelecto de los pensadores que la integrasen.

En 255 Plotino comenzó a dictar sus lecciones que más tarde Porfirio —con quien toma contacto en 263 y quien se convierte en su principal discípulo— ordenaría como *Enéadas*, por su organización en seis secciones con nueve tratados cada una. En ellas se plasmó el pensamiento neoplatónico que tomó como influencias directas el platonismo —la dialéctica y la dualidad sensible-inteligible—, el aristotelismo —la doctrina de la potencia y el acto, así como la trascendencia absoluta de dios—, el estoicismo, el judaísmo y las filosofías orientales (principalmente persas y de gimnosofistas egipcios). Según Klimke & Colomer (1953), Plotino habría tomado la doctrina de la emanación del pensamiento brahmánico, al decir que “Dios es el único ser del cual nacen por emanación todas las cosas”. Amonio y en mayor medida Plotino contribuyeron al resurgimiento del platonismo antiguo junto con los aportes de otras doctrinas, que en conjunto supieron impartir al *voũs* un rol primordial.

En el neoplatonismo se manifiestan como directrices las nociones del *Uno*, el *ser* y el engendramiento por una emanación libre. Todos los seres perfectos son fecundos y crean a otros semejantes a ellos (Fraile, 1965), puesto que el uno es lo perfectamente infinito de lo cual deriva todo lo que existe en el universo. Según Plotino, los seres que emanan del uno lo hacen de una manera descendente —*πρόοδος*, ‘procesión’— y, luego, ascendente —*ἐπιστροφή*, ‘retorno’—. Del Uno procede todo lo existente: va descendiendo por medio de distintas hipóstasis áρχicas y luego ascendiendo para reencontrarse con el Uno. Tal reencuentro se da con este principio perfecto que conoce todo lo existente y del que proviene todo. Estas hipóstasis son cinco, a saber:

- I. lo Uno (*τὸ ἓν*) (principio creador del que emana todo lo existente, lo perfecto por antonomasia y que no se puede conocer directamente sino a través de las hipóstasis que emanan de él); “Porque el Ente no podía estar en el no-ente, sino, si acaso, el

no-ente en el Ente. Encuéntrase, pues, con el Ente entero” (...). (*Enéadas*, VI, 4, 2, 20-25);

- II. el Intelecto (νοῦς, también llamado λόγος) (la entidad inteligible y perfecta que emana del Uno en primera instancia y constituye un todo unificado, razón totalizadora pues, como dice Plotino: (...)) “Lo Uno permanece como objeto de pensamiento, lo que nace surge como pensamiento, pero siendo pensamiento y pensando desde donde deriva es Intelecto y, por decir, tiene otro objeto de pensamiento, como aquél y es reflejo e imagen de Él” [*Enéadas*, V, 4]);
- III. el Alma del Mundo/Universal (ψυχή) (alma que proviene del νοῦς y actúa como articulación entre el intelecto y el mundo sensible, progresivamente menos perfectos);
- IV. el Mundo Sensible (κόσμος αἰσθητός) (percepciones sensoriales, se aleja cada vez más del intelecto y la perfección); y
- V. la Materia (ὄλη) (he aquí la esencia que constituye los objetos, de la cual están hechos los mismos, pero es imperfecta y se distancia opuestamente del Uno).

A medida que las hipóstasis se alejan de lo Uno devienen más imperfectas, puesto que su distancia es proporcional al grado de perfección que adquieren de su carácter creador. En el capítulo “Sobre el intelecto, las ideas y el ser” de *Enéadas* (V, 9), aparecen tres tipos de seres humanos o de filósofos: el epicúreo, el estoico y el platónico. Este último realmente conoce y busca el fundamento de su conocimiento y se ‘complace en aquel lugar verdadero’ (García Bazán, Plotino. *Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, 1992). Así mismo, este mismo autor explica que según Plotino el νοῦς verdadero o descubierto —ἀληθινός νοῦς— se manifiesta absolutamente y no en partes. Es un ser real y esencia verdadera, cuyo seno se encuentra en las ideas, puesto que el νοῦς ἀληθινός es una inteligencia en acto, no en potencia hacia el acto que se piensa a sí mismo en sí mismo y hacia lo superior. El papel que el νοῦς cumple en el neoplatonismo es crucial, al punto de que se concibe como una unidad total.

Por su parte, la inteligencia en acto se manifiesta como vida —ζωή-βίος—. Puede entenderse como una actividad inteligible plena, que se detiene ante lo Uno y, de esta manera, crea a las divinidades inteligibles, cuya fuente y raíz es el Bien, tanto en el νοῦς como en su práctica vital (García Bazán, 1992). Si se tiene en cuenta la acción práctica del νοῦς en la vida de los seres humanos y su emanación de lo Uno/Bien y del Νοῦς, llevado al ámbito político un individuo que aplica correctamente el intelecto en su vida cotidiana y en la administración de su πόλις ejecutará sus acciones conforme a la ética y al buen sentido. Probablemente concierne a un

mandatario racional rector de los demás seres humanos de acuerdo con el Bien, del cual emana según las hipóstasis esgrimidas por Plotino. Así mismo se combinan ideales éticos, como la justicia y la virtud, con la práctica constante del intelecto, de modo que genera otras virtudes, ya que así se constituye la tríada ser-vida-conocimiento (García Bazán, 1992: 97):

Aquí está la vida verdadera (para el alma); porque la vida de ahora también siendo sin dios es huella de vida puesto que imita a aquella, pero el vivir allí es el acto inteligible, y en acto engendra dioses en reposo por el contacto con Aquél, engendra la belleza, engendra justicia y engendra virtud; porque un alma plena de dios está en cinta de esto y esto es para ella principio y fin: principio, porque viene de allí; fin, porque el bien está allí y cuando llega a ser allí es lo que era (*Enéadas*, VI, 9 (9) 9, 15-22).

Según interpreta Fraile (1965) sobre el neoplatonismo de Plotino, el ser humano posee tres almas simultáneamente, aunque sin coincidencia con la distinción clásica platónica: las partes son: a) superior e intelectual, constituida por el νοῦς (intelecto); b) racional o διάνοια (inteligencia, reflexiva o discursiva); c) sensitiva o αἰσθητικὴ (perceptiva). Debe suprimir estos tres grados de manifestación del alma para ascender a lo Uno, puesto que de este deviene toda nuestra existencia:

Más nosotros... Pero, ¿quiénes somos nosotros? ¿Somos aquello o lo que va aproximándose y deviniendo en el tiempo? En realidad, aun antes de producirse este devenir, nosotros existíamos allá, éramos otros hombres y hombres particulares, dioses, almas puras e inteligencia vinculada a la Esencia universal; éramos partes de lo inteligible no deslindadas ni desconectadas, sino integrantes del conjunto” (*Enéadas*, VI, 4, 14).

De esta manera, el νοῦς cumple una función primordial en tanto creador, al punto que suscita reminiscencias platónicas:

Se investigará si el νοῦς es en sí mismo a la vez como la forma en el bronce y como el que produce la forma en el bronce. Transportando los mismos principios al alma del universo uno se elevará también en este punto al Intelecto, afirmando que es el hacedor (ποιητής) y artífice (δημιουργός) verdadero” (*Enéadas*, V, 9(5), 3)⁴³.

Entre los siglos II y III se había difundido el culto al Sol instituido por el emperador Aureliano —su objetivo era aglutinar bajo su persona a todas las religiones del Imperio Romano, incluyendo a los adeptos de Baal, los griegos y los latinos— y los misterios de Mitra a través de distintas formas (Bréhier, 1956). La filosofía neoplatónica siguió nuevos caminos tras la muerte de Plotino, de la mano de las antiguas religiones paulatinamente reemplazadas por el cristianismo durante IV y V. Los vínculos entre filosofía neoplatónica y los cultos se advierten en *Los dioses y el mundo* de Salustio. Además, se suma la práctica de ritos desde Plotino que

⁴³ Citado por Francisco García Bazán (1992: 91).

hacen de un acto de culto uno mágico (*Enéadas*, IV, 4, 38), junto a la noción de la creación necesaria del mundo y la naturaleza de Dios. Así expresa Plotino:

Pues bien, siendo que el alma razonable atiende a lo justo y lo bello investigando también su razonamiento si tal cosa es justa o si tal otra es bella, debe tener asimismo establemente algo justo, a partir de lo cual tenga lugar igualmente el razonamiento en el alma, de otro modo, ¿cómo razonaría? (...) es necesario que exista el principio del intelecto y su causa, o sea, algo divino, que no se divida en nosotros, sino que permanezca y que no estando en un lugar, por el contrario sea contemplado en muchos por cada uno de nosotros según les sea posible recibirlo, por decir, como diferente siendo idéntico (...). Porque también nosotros con algo semejante que poseemos estamos en contacto, estamos unidos y suspendidos en Él, y nos establecemos en Él si nos inclinamos hacia allá (V, 1(10)).

Por su parte, Bréhier sostiene que estas ideas se relacionan con los *Oráculos caldeos* que datan aproximadamente del III. En ellos se esgrimían los principios de la divinidad de los astros, la eternidad del mundo, la creencia en la magia y las almas divinas destinadas a volver a los dioses.

Por otro lado, algunos de estos pensadores practicaban la teúrgia⁴⁴, es decir, el conocimiento de aquellas prácticas donde el sacerdote o iniciado opera el acto mágico-sagrado bajo la influencia divina, que se evidencia en el tratado *Los misterios de los egipcios* —erróneamente atribuido a Jámblico— datado en la misma época de los textos herméticos. Estos enseñaban los principios fundamentales del platonismo bajo el nombre de Hermes o de su correlato egipcio Thot (Bréhier, 1956). El primer libro del *Corpus Hermeticum*, el ‘Poimadres’, explicita la existencia de un intelecto superior o ‘voũç andrógino’ en tanto demiurgo, que modela al mundo y al hombre (Eliade, 1979). El neoplatonismo o una parte de este nominalmente cristiano pervivió en el Imperio Romano de Oriente y se renovó durante el ‘renacimiento bizantino’ del siglo XI, destacándose entre sus representantes Pselo, quien combinaba prácticas de hermetismo y de magia (Bernal, 1785-1985).

Nacido en la ciudad fenicia de Tiro, Porfirio (ca. 233-305) conoció a Plotino en Roma y más adelante difundió su filosofía. Además de continuar la propagación de las ideas de su maestro, se dedicó a practicar un ascetismo pitagórico e incursionó en la teología alegórica (Bréhier, 1956). Entre sus obras más destacadas se encuentran *Acerca de la abstinencia de las*

⁴⁴ De acuerdo con Blázquez, Martínez-Pinna y Montero (1993), la teúrgia ha sido considerada una creación del filósofo Juliano. Tuvo como hijo a Juliano ‘el joven’ o ‘el teúrgo’ y era a su vez hijo de un filósofo caldeo que escribió los *Oracula Chaldica* en hexámetros griegos, en la época del emperador Marco Aurelio. Más adelante, Porfirio descubrió la obra de Juliano y elaboró su comentario en *De regressu animae*. Jámblico, discípulo del mismo Porfirio, culminó el interés de los neoplatónicos por la teúrgia, como muestra su *De mysteriis* con su referencia a los *Oracula*. De esta forma, Juliano (330-363) y el filósofo Máximo de Éfeso (310-372, discípulo de Jámblico) continuaron con la práctica teúrgica y los neoplatónicos la rechazaron, por ejemplo, Eusebio de Mindo.

carnes, Carta a Marcela, La filosofía según los oráculos, Las imágenes, El antro de las ninfas, Contra los cristianos, Vida de Pitágoras e Historia de los filósofos.

En *Vida de Pitágoras* explica sobre lo Uno, concebido como “la razón de la unidad, de la identidad, de la igualdad, y a la causa del acuerdo y la simpatía del universo y de la conservación de lo que se mantiene en una identidad inmutable” (Porfirio, 1987, p. 52). En *Sobre la Abstinencia* alude concretamente al ser humano virtuoso, quien ha de aplicar la razón y su autocontrol respecto de los placeres mundanos. Estas nociones están ligadas al empleo del *voũs*, puesto que este se presenta como la inteligencia prudencial respecto del mundo, se manifiesta como la moderación o templanza de ánimo para no ambicionar por sobre lo que realmente precisa y se patentiza como virtud esbozada por los neoplatónicos como uno de los bienes más elevados. Tal el ejemplo extraído de I, 44, 1:

Sin embargo, la diferencia entre el hombre virtuoso y el malvado parece consistir en que el uno tiene en todo lugar el razonamiento a su lado como dominador y regulador del elemento irracional y el otro realiza la mayoría de sus actos omitiendo en todos ellos el reconocimiento y la cooperación de la razón (Porfirio, 1984).

Más adelante alega que “la razón, desechando la abundancia y el exceso, limita lo necesario a lo mínimo” (I, 46, 1) al referirse a la abstención de la carga corporal o a la desmesura en el hábito alimentario basado en carnes y no en frutas y verduras. Añade que “el alimento sin carne y sencillo, y que para todos es más fácil de conseguir, nos libra de todos estos males, proporcionando una paz al razonamiento, que nos suministra los medios de salvación (...)” (I, 47, 2-3); y a continuación confirma su postura:

(...) no ya los que se esfuerzan por vivir, según el intelecto y, habiendo acomodado su vida a este como fin, ven como necesaria, para esta finalidad, la abstinencia de estos alimentos, sino también, casi todo filósofo, supongo, preferiría la simplicidad al lujo y aceptaría mejor al que se conforma con un mínimo de necesidades que al que necesita satisfacer un número considerable de ellas” (I, 48, 1-2).

Durante los mandatos de Diocleciano (285-306) y de Constantino (306-337) vivió el pensador y mistagogo Jámblico, exponente de la última etapa del neoplatonismo. Este movimiento filosófico era honrado públicamente en este mismo contexto, como cuando el platónico Sópatro ejecutó los ritos de fundación de Constantinopla y que quizás fuera una encarnación de la Platonópolis ideada por Plotino (Bréhier, 1956). Poco se conoce de su doctrina acerca del alma, manifestada en las *Églogas* de Estobeo. Allí se compara entre el platonismo propiamente dicho y lo que otros filósofos añadieron con el paso del tiempo, que quizás “el alma sería una esencia idéntica a la realidad superior de la que deriva”. Así mismo, Jámblico culminó

con la teúrgia que tanto interesaba a los neoplatónicos desde que Porfirio redescubrió *Oracula Chaldica* del filósofo Juliano (Blázquez, Martínez-Pinna, & Montero, 1993: 597).

CAPÍTULO 4: EL *INTELLECTUS* EN LOS GRANDES PENSADORES ROMANOS

4.1. La mirada del historiador y doxógrafo Tito Livio

Cassani y Pérez Amuchástegui (1980) plantean que la historiografía romana de la época republicana, escrita en latín y, por tanto, dejando atrás el griego, puede subdividirse en dos grupos:

1. los *anales*: estos textos aparecieron hacia el III a.C., pero surgieron de las formas precedentes asociadas a la conmemoración y conservación de las tradiciones romanas, cuyos fines eran primordialmente religiosos y administrativos. Se extendieron hasta las postrimerías de la república y podrían clasificarse, a su vez, en tres subgrupos:
 - a. primitivos (desde la *Historia de Roma* de Quinto Fabio Píctor —254-190 a.C.— hasta los *Orígenes* de Catón);
 - b. latinos (desde *Orígenes* hasta la *Historia de Roma* de Quinto Claudio Quadrigario (II-I a.C.);
 - c. desde Quadrigario hasta *Ab urbe conditia libri* de Tito Livio; y
2. las *monografías*: estos escritos se difundieron hacia el I a.C., limitados al estudio histórico de un contexto determinado o de un suceso trascendental. En esta categoría resaltaron Lucio Coelius Antípater, Lucio Cornelio Sisena, Gayo Asinio Polión y Salustio.

En los albores del Imperio, entre 59 a.C y 17 d.C., vivió el historiador latino *Titus Livius*. Nacido en *Patavium*⁴⁵, actual Padua. Fue contemporáneo de Octavio Augusto (63 a.C.-14) y de Tiberio (42 a.C.-37), hecho que se evidencia en su *Historia de Roma* y que permite reconstruir el pasado romano desde sus inicios en VIII a.C. hasta los tiempos de los que él fue testigo. De esta manera se podría argüir que “(...) *si Cicerón ha sido el maestro de la prosa de todas las lenguas europeas, y Virgilio y Horacio los de la poesía, a Tito Livio le corresponden la gloria y el honor de ser el ejemplo y el modelo de los historiadores de naciones, reinos y ciudades*” (Fontán, en Tito Livio, 2016: IX). Por esta razón, los historiadores del Renacimiento lo han tomado como referente, junto a Suetonio y César (Cassani & Pérez Amuchástegui, 1980: 9). Probablemente

⁴⁵ Cfr. Rodríguez Horrillo (2012), “Diodoro, Tito Livio y su público” en *Myrtia. Revista de filología clásica*: 89-110.

fue conocido en muchos sitios importantes de la época, apreciado como historiador, prosista, retórico y persona (Livio, 2016: XVI).

En su *Historia de Roma*, Tito Livio narra los sucesos de esta civilización a partir del 753 a.C., hito trascendental, hasta la muerte del hijo adoptivo de Augusto. Su título original era *Ab urbe condita libri, Libros escritos a partir de la fundación de Roma*, que comprendía 142 libros. De los mismos solo se conservan completos 35, a los que se deberían incluir 85 fragmentos, así como algunos sumarios. Esta obra se diferencia de los anales de aquella época por la calidad en el manejo de la información, su estilo claro y su sentido crítico y selectivo, pero que al fin y al cabo refleja una tendencia pragmático-moralizante propia de la historiografía romana (Cassani & Pérez Amuchástegui, 1980: 68).

En el primer libro se narran procesos entre VIII y VI a.C.; esto es, desde la huida del héroe homérico Eneas⁴⁶ tras la caída de Troya, su llegada a Alba Longa, la fundación de Roma por Romúlo y Remo hasta la sucesión de los siete reyes legendarios: Rómulo, Numa Pompilio, Tulo Hostilio, Anco Marcio, Tarquinio ‘el antiguo’, Servio Tulio y Tarquinio ‘el soberbio’. En líneas generales, versa sobre el período monárquico de la historia de Roma.

En el resto de los libros conservados, Tito Livio rastrea el devenir republicano. El segundo registra la época republicana, desde su primer año, y narra las guerras entre romanos y otros pueblos, entre ellos contra sabinos y auruncos. El tercero continúa con temáticas similares, como las contiendas romanas contra ecuos y volscos. Por su parte, los libros IV, V, VI y VII se desarrollan entre 445 y 342 a.C. y señalan el proceso de expansión territorial romana y conflictos bélicos, como las guerras samnitas.

Los libros VIII, IX y X engloban alrededor de medio siglo de la historia romana, entre 341 y 293 a.C.; cuentan hazañas y victorias, la importancia de la Constitución y los nuevos papeles que asumen las diversas fuerzas sociales (Villar Vidal, en Tito Livio, 2016, v. III: 7). Los libros XXI, XXII, XXIII, XXIV y XXV tratan sobre la gran expansión territorial y marítima romana, el esplendor de las instituciones republicanas y los acontecimientos decisivos, como las Guerras Púnicas, para la historia de este pueblo y para sentar las bases de lo que más tarde se erigió como Imperio Romano.

Gayo Sempronio Bleso presentó demanda de comparecencia en juicio contra Gneo Fulvio, al que acusaba en las asambleas por haber perdido el ejército en Apulia; decía y repetía que muchos

⁴⁶ Así mismo la extensa epopeya narrada por Virgilio (70-19 a.C.) en *Eneida* (escrita en 29–19[?]) legitima la conquista y el poderío romano por medio de la filiación divina de Augusto con el héroe mítico Eneas. El poeta creó esta magnífica obra por encargo del emperador.

generales, por temeridad o falta de conocimientos, habían llevado a la ruina a su ejército, pero que únicamente Gneo Fulvio había corrompido a sus legiones con toda clase de vicios antes de traicionarlas (v. 5, XXVI, 7-8).

A menudo es dable que los autores antiguos recurran a ejemplos de lo que no se debió haber hecho (lo indebido), para establecer paradigmáticamente aquello digno de oprobio y marcar así lo correcto y lo racional en un momento dado. En la cita precedente, Tito Livio destaca un juicio donde Gneo Fulvio encarna desmesura e ignorancia, es decir, contrario a todo buen intelecto o un intelecto preclaro. Este *conturbatus intellectus* ejemplificado por Gneo Fulvio instala paradójicamente la necesidad de una racionalidad centrada en ideales que se remontarían al modelo griego.

En un escenario donde el *intellectus* estratificaba según grados de adquisición del mismo, el *status* se legitimaba por el nivel alcanzado. Por este grado de *intellectus* probablemente exclama: “*¡Hasta ese extremo eran distintas en Roma las condiciones de la libertad para el rico y para el pobre, para el que desempeñaba un cargo y para el simple ciudadano!*” (v. 5, XXVI, 16, V).

Otro principio relacionado con el *voũç* tiene que ver con la exaltación de que los romanos trataban bien a sus aliados; a algunos se les concedía incluso la ciudadanía:

(...) En ella presentó la toma de Siracusa y de Capua como pruebas de los éxitos romanos en Sicilia y en Italia, y anadió que los romanos tenían una costumbre que les venía ya de sus antepasados: tratar bien a sus aliados; a unos les habían dado ciudadanía en igualdad de derechos con ellos mismos y a otros los mantenían en una situación tal que preferían ser aliados mejor que ciudadanos (...) Filipo y los macedonios eran vecionos peligrosos para ellos, y él había quebrantado su poder y su orgullo (...) (v. 5, XXVI, 24, 1-5).

Y añade: “*Por consiguiente, debía comenzar por pedir la paz al pueblo romano antes de recibir el título de rey, aliado y amigo: el pueblo romano tenía por costumbre conceder el honor de dicho título a los reyes que habían hecho grandes méritos para con él (...)*” (v. 6, XXXI, 11, 16).

En contraste con los romanos, repudia a los atenienses contemporáneos a él, quienes se han alejado de su pasado y han caído en posesión del orgullo, desviados de la razón. Por ello destaca esta actitud con una connotación negativa: “*Pues bien, los atenienses, que de su antigua grandeza no conservaban nada más que el orgullo, habían entrado en guerra con Filipo por un motivo que no lo justificaba en absoluto*” (v. 6, XXXI, 14, 6).

Destaca el poder de las instituciones republicanas; los procedimientos que se deciden no provienen de la actitud autoritaria de un funcionario sino del acuerdo entre senado y pueblo:

“*Que los proyectos del senado y del pueblo romano que afectan al estado y al inicio de una nueva guerra tengan un final bueno y feliz para el pueblo romano, para sus aliados, para la confederación latina*” (v. 6, XXXI, 1, 4). El *intellectus* supone, por ende, una búsqueda de concordia política, amparada por instituciones como el senado, el cual opera como garante de racionalidad, de decisiones criteriosas que benefician tanto al pueblo como a la clase dominante.

El historiador describe Roma desde sus inicios hasta su época. Diversos pasajes subrayan el papel de las instituciones en el ejercicio del gobierno republicano, la noción de lo que es considerado éticamente correcto y lo que no —modo expuesto precedentemente y que puede interpretarse como una manifestación del *intellectus* para discernir entre lo bueno y lo malo—.

4.2. Marco Tulio Cicerón

Esta celeberrima figura vivió entre 106 y 43 a.C., fines de la república romana. Destacado pensador, orador y político del mundo antiguo, fue testigo de la inestabilidad romana y el advenimiento del Imperio. En el 63 a.C. fue elegido cónsul. Durante su desempeño en este cargo, se destacó —entre otros episodios— por el descubrimiento y castigo de la conjura de Catilina, quien había sido un aristócrata y en ese entonces se encontraba desahuciado. Ante la derrota, Catilina intentó un golpe de estado. Como respuesta, el orador comienza sus *Catilinarias* de esta manera: “*¿Hasta cuándo ya, Catilina, seguirás abusando de nuestra paciencia?*”, en ellas Cicerón se defiende y expone la carencia de ética y de buenas costumbres del conspirador. Le recrimina:

Pues, ¿qué hay, Catilina, que pueda ya resultarte deleitoso en esta ciudad, en la que no encuentras nadie —fuera de los hombres corrompidos de esa conjuración— que no te tema, nadie que no te aborrezca? ¿Qué marca de infamia doméstica no aparece grabada ya en tu vida? ¿Qué tipo de deshonra, relativa a los asuntos privados, no está ligado a tu fama? (*En contra de Lucio Sergio Catilina*, I, 6, 13).

Frente al avance de Cayo Julio César y a su imposición como dictador vitalicio, Cicerón defendió el régimen republicano vislumbrando el futuro que se apresuraba. Su vida terminó en desgracia, puesto que fue asesinado por considerársele instigador de la muerte de Julio César y por haberse inclinado a favor de Pompeyo en aquella guerra civil. Su cabeza y sus manos se expusieron en el Senado. No obstante, su legado a la política romana y a la historia de pensamiento político occidental ha sido de notable envergadura, el cual se patentiza a través de sus diversas obras que reflejan el imaginario ideológico de aquel momento histórico del que fue testigo. Es un pensador insoslayable por su propuesta política y su respuesta a una noción de *voûç* o de *intellectus* en tiempos romanos.

Cicerón habría tenido como maestros a los epicúreos Fedón y Zenón (Cicerón, 1944: 28). Más adelante, a los académicos Filón, Antíoco de Ascalón y a los estoicos Diodoto y Posidonio. Según Millares (Cicerón, *Cuestiones Académicas*, 1944), el orador se habría refugiado en la filosofía en los últimos años. Si bien no fue muy original, merece admiración por su estilo filosófico y por difundir las doctrinas griegas antiguas a los romanos. De acuerdo con dicha interpretación, Cicerón habría profesado un eclecticismo ideológico tendiente a la Nueva Academia y habría seguido el dogma de la teoría de lo probable y verosímil. Su filosofía posiblemente se haya inclinado al estoicismo.

Con respecto al corpus ciceroniano, escribió al menos un centenar, algunas de sus obras publicadas en vida y otras póstumas (Cicerón, 2016)⁴⁷. Posiblemente eran 39 libros filosóficos de los que solamente se conservan 27 y fragmentos de otros 5; en cuanto a sus tratados acerca de oratoria, retórica, historia y crítica literaria han quedado unos 11 libros. Sus obras poéticas se han perdido en su mayoría, excepto unos 469 versos de la versión latina de los *Fenómenos* del griego Arato. En efecto, los tratados filosóficos, imprescindibles para el estudio de la ética y de la excelencia en el desempeño político, se encuentran en casi todas sus obras, pero para el presente análisis se consideran textos emblemáticos como *Acerca de la República*, *Acerca de las leyes* —ambas conforman el tríptico de diálogos de pensamiento del quinquenio 54-51 a.C. junto a *De Oratore*⁴⁸— y las *Filípicas*.

La *República* expone el ideal de estado centrado en la *concordia ordinum* o “armonía de las clases sociales, unidas por un compartido sentimiento de patriotismo” (Cicerón, 2016, t. I: XXIV, ideal que compartió con Escipión Emiliano el Africano II (nieto adoptivo de Escipión I, héroe de la segunda Guerra Púnica).

Lo que sigue es de Catón (...) este solía decir que nuestra república era superior a las de las demás ciudades por la siguiente razón: porque en las demás fueron individuos los que de manera independiente constituyeron su propio estado, dotándolo de leyes e instituciones; tal es el caso de Minos, en Creta, de Licurgo en Esparta, o de Atenas, si bien esta sufrió muchos cambios, nuestra república, en cambio, no ha sido levantada por el talento de un solo hombre, sino que el proceso de su constitución duró algunos siglos y varias generaciones. Pues nunca ha existido una inteligencia tan grande —decía— como para que no se le escapara ningún aspecto cualquiera que fuera la época; ni todas las inteligencias reunidas, formando una sola, serían capaces de organizar un plan, en un momento dado, que abarcara todos los aspectos, sin contar con la experiencia que da el paso del tiempo. (Cicerón, 1989, *Res*, II, I. 1-2).

⁴⁷ Según la introducción de Antonio Fontán a los *Discursos I* de Cicerón, de la traducción de José María Resquejo Prieto para Gredos.

⁴⁸ En *De Oratore* se manifiesta un intento de encontrar la mejor constitución del estado.

En este mismo diálogo, Cicerón expresa:

(...) voy a remontarme en mi exposición a los orígenes del pueblo romano (...) conseguiré más fácilmente mi objetivo si os pongo como ejemplo a nuestro propio estado en las distintas fases de su nacimiento, de desarrollo y, por fin, en la etapa en que llega a obtener seguridad y robustez; más fácilmente, digo, que si lo hiciera como Sócrates en Platón, esto es, remitiéndome a una ciudad por mí imaginada.” (*ib.*, *Res*, I, 3).

Con respecto a la mejor forma de gobierno:

Pues bien, república —dijo el Africano— significa “cosa del pueblo”, siendo “el pueblo”, no cualquier conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino una asociación numerosa de individuos, agrupados en virtud de un derecho por todos aceptado y de una comunidad de intereses. Y la causa primera de agruparse, no es tanto la debilidad como una especie de tendencia natural de los hombres a asociarse” (*ib.*, *Res*, I, XXV, 39).

Aquí resuenan conceptos aristotélicos establecidos en *Política*, como un paralelismo con el ζῷον πολιτικόν o ‘ser viviente político’ que se orienta hacia el bien en tanto fin de la πόλις o de la comunidad romana a la que se refiere Cicerón. En cuanto a las formas de gobierno, propone

De estas tres formas, cualquiera que mantuviera aquel vínculo primero que unió a los hombres entre sí en una comunidad ciudadana, si bien no sería perfecta ni, en mi opinión, la mejor, resultaría, no obstante, tolerable; y es de esa manera como cada una de ellas por separado puede resultar superior a las otras dos. En efecto, un rey justo y sabio, o un grupo selecto de ciudadanos principales, o el propio pueblo, aunque esto es lo menos recomendable, no obstante, siempre que no medien iniquidades o ambiciones, parece que tiene posibilidad de existir con una estabilidad no insegura, ciertamente. (*ib.*, *Res*, I, XXVI, 42).

No obstante, piensa que “*de todos los modelos de estado, no hay ninguno que se pueda comparar, ni desde el punto de vista de su constitución, ni de su organización, ni de sus principios fundamentales, con el que nos legaron nuestros padres, tras haberlo heredado ellos a su vez, de sus mayores*” (*ibidem*, *Res*, I, XLV, 70: 83), de modo que coloca al sistema político y legal romano como el mejor de todos, en un momento en que aquella república comenzaba a desestabilizar su esencia ante los constantes enfrentamientos civiles. En ese intento de defensa, el orador propone la figura del *princeps* como solución a la crisis. He aquí la posible recepción de la noción del νοῦς en el *intellectus* ciceroniano a través de su portavoz Escipión:

De la misma forma que el objetivo de un piloto es una travesía con éxito; el del médico, la salud, y el del general, la victoria; así, el objetivo de este moderador de la república al que nos estamos refiriendo lo constituye el lograr una vida feliz para sus conciudadanos (...), que sea una comunidad que destaque por su reputación, honorable por sus virtudes, a él le encomiendo la realización completa de esta empresa, sin duda la más grande y bella de la humanidad (*ibidem*, *Res*, V, VI: 8).

Al concluir el diálogo, Cicerón expone sus últimas sentencias sobre lo tratado en *República*:

En efecto, todo aquello que se mueve en virtud de un impulso externo carece de alma; en cambio, lo que posee alma se mueve gracias a su propio impulso interior, pues esta es la naturaleza y la energía propia del alma; la cual si es la única entre todas las cosas que se mueve a sí misma, es evidente que no ha nacido y que es eterna. ¡Aplica tú esta a las empresas más elevadas! Y las más elevadas son los cuidados por la buena salud de la patria; el alma que se ocupó y se aplicó a ellos volará mucho más velozmente, a esta, su sede y morada. (*ib.*, *Res*, VI, XXVI [IX], 28-29).

En *De Legibus*, al igual que Platón, Cicerón escribe un tratado sobre las leyes. Sus interlocutores son el mismo Marco Tulio Cicerón, su hermano Quinto y Ático. En este diálogo se discute la diversidad de la legislación romana que, en ocasiones, resulta contradictoria: una ley natural, una divina y unas humanas que, si obedecen a la razón, reflejan esa misma ley divina; tienen vocación universal. La conquista romana del mundo se legitima porque sus leyes son capaces de establecer la justicia. No obstante, otras leyes no merecen ese nombre, en concordancia con el contexto caótico del estado y de la sociedad romana en esos años. Así mismo, la reglamentación debe responder a principios espirituales, éticos y religiosos. Por ello *De Legibus* tendría una fuerte impronta estoica, unida al sentido romano de comunidad política y de la historia (cfr. Cicerón, 2016, I, Introd.).

De acuerdo con la concepción del hombre y de los dioses, en el primer libro de las *Leyes* Cicerón comprende que aquel fue engendrado por un dios supremo ante excelentes condiciones y, por consiguiente, es el único de todas las especies animales dotado de razón y de capacidad para reflexionar. Así mismo, considera que

(...) a quienes la naturaleza les concedió la razón, también les dio la recta razón y, por tanto, también la ley, que consiste en la rectitud de la razón en el acto de mandar y en el de prohibir; y si les dio la ley, también el derecho: y como la razón es para todos, en consecuencia, el derecho se les es concedido a todos; con razón acostumbraba Sócrates a maldecir al primero que hubiera separado lo útil de lo justo (...) (Cicerón, *Leg.* I, XII. 33).

Exhorta a que los hombres manifiesten su recta razón tanto para obrar y deliberar políticamente como para decidir qué acciones se deben prohibir. En estas decisiones residen las nociones antagónicas de lo bueno y de lo malo, lo justo y lo injusto, que solo podrían ser contempladas por medio del νοῦς o del *intellectus*. Por consiguiente, un buen gobernante semejante a los arquetipos ya analizados en pensadores como Platón o Aristóteles tendría la razón como facultad para discernir entre los actos éticamente correctos e incorrectos y prohibir estos últimos, tal vez por su afán de acabar con los conflictos constantes y con las luchas de poder de la Roma de su tiempo. Por este motivo, es crucial la aplicación del derecho como instrumento para acatar la justicia y controlar el bien obrar, conforme a la recta razón y a las buenas costumbres.

Cicerón profundiza sobre las acciones buenas y malas. De este modo añade que

En efecto, no existe una sola cosa tan semejante ni tan igual a otra como lo somos todos nosotros comparados con nosotros mismos (...) la razón, lo único por lo que sobresalimos y nos distinguimos de las bestias, por medio de la cual somos capaces de plantear hipótesis, de argumentar a favor en contra, de discutir y resolver cuestiones y de llegar a una conclusión, esta es, sin duda alguna, común (...); y el intérprete del pensamiento, el lenguaje, se diferencia por las palabras, pero es el mismo desde el punto de vista del significado, y no hay nadie, sea de la raza que sea, que tomando como guía a la naturaleza no sea capaz de alcanzar la virtud. Y no solo en las buenas acciones, sino también en las depravadas se evidencia el carácter de semejanza del género humano. (*ib.*, *Leg*, I, X, 29-XI, 31).

No es casual que haya apelado al ejercicio de la razón y a la oratoria para plantear que la condición humana es distinta de la de las bestias y que, por este motivo, el ser humano se aleja de aquellas. Posiblemente el pensador se está refiriendo no solo a las bestias que conforman el reino animal junto a los hombres sino a aquellos humanos que, en vez de vivir conforme a la razón (al *voũç* o al *intellectus*), actúan según impulsos naturales desmesurados, como los políticos contemporáneos a él y a los que aún regirían los destinos de Roma.

La concepción de la virtud ciceroniana no está basada en la opinión sino en la naturaleza. Entonces afirma que

Virtud es la razón perfecta, la que, sin duda, se encuentra en la naturaleza. En consecuencia, todo lo que es noble se halla en las mismas circunstancias. Y de la misma manera que se distingue lo verdadero de lo falso, lo consecuente de lo contrario, por su propia esencia y no por datos ajenos, así también se distingue ese sistema de vida, constante y perpetuo, que constituye la virtud (...) (*ib.*, I, XVI. 45 – XVII.45).

Más allá del pensamiento político y ético expresado en estos pasajes, cabría investigar si estas ideas se manifestaron en la visión de los políticos romanos de la época; esto es, la búsqueda de un sistema de vida regido por la razón. Probablemente existieron emperadores que hayan intentado crear una imagen de sí mismos adheridos a dichos ideales, pero que no tuvo su asidero en la realidad. No obstante, Marco Aurelio y su programa de gobierno en el siglo II fue una síntesis entre el poder político-militar y la recepción romana de la filosofía estoica antigua.

Y más adelante asocia virtud con buen comportamiento y con el ideal de felicidad que experimenta el obrar bien:

(...) una vez que el alma, conocidas y experimentadas ya las virtudes, se haya liberado de la atracción y seducción que sobre ella ejerce el cuerpo y haya reprimido el placer como si de una mancha indecorosa se tratara (...) y haya formado con los suyos una sociedad basada en el amor (...) y haya logrado aguzar tanto su ingenio como su vista que le permita escoger el bien y rechazar su contrario (virtud esta que recibe el nombre de prudencia porque viene de prever), ¿podría expresarse o pensarse en alguna situación de mayor felicidad? (*ib.*, I, XXIII, 60).

Tal vez los principios éticos ciceronianos —prudencia, moderación, austeridad— fueron un reflejo de su afán de concretar estas virtudes a través de la implementación de políticas que lo posibilitasen, ante las desavenencias de las que fue testigo.

Su tratado *Cuestiones Académicas* probablemente fue concebido en un período desafortunado de su vida, hacia 46 a.C. Ese año el orador se había divorciado de su esposa Terencia y, un año más tarde, falleció su hija Tulia. En esta obra se mencionan escuelas filosóficas del pasado y a sus representantes, también se debaten puntos de convergencia y de divergencia. Varrón, interlocutor de Cicerón, considera que en el pensamiento antiguo griego la felicidad de la existencia residía únicamente en la práctica constante de la virtud y en evitar el ocio tanto como el vicio, el desprecio de los placeres vanos y la aceptación de los actos honestos y de los mandatos que exige la naturaleza (Cicerón, 1944: 53).

En sus *Filípicas* se hace eco del momento crítico por el que atravesaba la república luego del asesinato de Julio César, acaecido el 15 de marzo de 44 a.C. La esencia de esta obra, nuevamente, tiene un correlato en una griega, pues se basa en las *Filípicas* que escribiera el orador griego Demóstenes al avizorar el poderío macedónico sobre la Hélade. En Cicerón se hace visible su temor ante el advenimiento del derrumbamiento de la república, en aras de la figura del César que, en los años próximos, desembocaría en el poder unipersonal del Imperio. Al comenzar sus *Filípicas* se refiere a la convocatoria celebrada dos días después de la primera sesión del senado:

Antes de decir, senadores, lo que considero que hay que decir en este momento sobre la República, os expondré brevemente la razón de mi marcha y la de mi regreso. Como creía que por fin la República había sido sometida a vuestra decisión y autoridad, yo estaba en la idea de que debía permanecer de guardia, por así decirlo, como consular y senador (2016, IV: 37).

A continuación, ejemplifica la situación bajo el régimen autoritario de Julio César. Indica el episodio ocurrido en Atenas con la amnistía bajo Trasíbulo a la caída de los Treinta Tiranos; es decir, contrasta la figura del gobernante asesinado con la de un tirano —concepto que ya había adquirido un profundo mote peyorativo—. Por esta razón, expresa: “*En este sagrado lugar eché, cuanto estuvo en mi mano, los cimientos para la paz e hice revivir el viejo ejemplo de los atenienses (Filípicas, I, 1)*”. Cuando arremete contra Marco Antonio, lo compara con sus enemigos políticos, situación que lo lleva a defender su postura ideológica favorable a la República:

Me sorprende, Antonio, que no te estremezcas ante el final de aquellos cuyos hechos imitas. Y esto me sorprendía menos en el caso de los otros: ninguno de ellos, en efecto, fue enemigo personal mío voluntariamente, todos fueron atacados por mí en interés de la República. En cambio, tú, ni tan

siquiera ofendido de palabra, con el fin de parecer más audaz que Lucio Catilina, más furibundo que Publio Clodio (...) (*Filípicas*, II, 1).

El pensamiento que Cicerón esboza en sus diversos tratados denota las dificultades políticas y morales que azotaban a la república de su tiempo, tanto que recepciona ideales platónicos, aristotélicos y de otros pensadores u oradores que lo precedieron históricamente que aluden a la importancia del obrar bien en consonancia con la recta razón. Empero, Cicerón imprime su rasgo singular al contextualizar sus propias experiencias en la vida pública romana, frente a las amenazas que arremetían constantemente contra las instituciones republicanas, en pro de nuevos poderes políticos que pretendían valerse de la propia fuerza física para concretarlo. Por ello el orador es imprescindible para el estudio de las manifestaciones del *voũç* en tanto *intellectus* en otro período histórico pero que, al igual que en las épocas anteriores, especulan sobre las mismas cuestiones referentes a la política sujeta a la razón, la justicia y las acciones éticamente aceptables.

4.3. Estoicos romanos

Probablemente los estoicos más conocidos, o de quienes se conservan una mayor cantidad de obras o fragmentos pertenecen al período romano. Podría conjeturarse que estos se centraron en el aspecto moral de la filosofía, más allá de la epistemología y la física, a diferencia de los anteriores. También dejan de lado el pensamiento global porque “*son pensadores prácticos que buscan la manera de vivir conforme a la naturaleza humana, y a diferencia de sus predecesores, no abrigan intereses especulativos ni científicos*” (Cardona, 2015: 43). Esto motiva que se opte por esbozar algunos principios filosóficos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, de acuerdo con la recepción del *intellectus* que desarrollaron en tiempos romanos, pero continuando los postulados de los estoicos antiguos.

4.3.1. Lucio Aneo Séneca

Durante la primera centuria, entre 4 a.C. y 65 d.C., vivió el filósofo *Lucius Annaeus Seneca*. Presenció los mandatos de los emperadores Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón y se desempeñó como preceptor del último. Su pensamiento asimila los principios del estoicismo antiguo, pero en época romana. Firmes son sus ideas acerca de la virtud y el ejercicio del bien por encima de los vicios, que cundían entre sus coetáneos.

En su diálogo *Sobre la Providencia*, Séneca⁴⁹ responde a su amigo Lucilio por qué suceden inconvenientes a los hombres de bien, aun cuando hay una providencia. Allí conjetura que la virtud deviene de los dioses y que requiere un notable esfuerzo, a diferencia de los comportamientos de los malvados, quienes solo se regocijan en los placeres mundanos:

(...) Pues la naturaleza no tolera que nunca lo bueno perjudique a lo bueno; entre los hombres buenos y los dioses hay amistad, pues la virtud la facilita. ¿Amistad digo? Más aún, confianza y semejanza, puesto que en realidad el hombre bueno solo por su duración es distinto al dios, discípulo como es suyo e imitador y legítima descendencia, a la que aquel progenitor espléndido, recaudador nada blando de virtudes, educa con gran rigor, tal como los padres severos. Así pues, cuando veas que los hombres buenos trabajan, sudan, suben por lugares escarpados, que, en cambio, los malvados se divierten y nadan en placeres, piensa que nosotros disfrutamos con la modestia de los hijos, con la insolencia de los esclavos, que aquéllos se ven reprimidos por una disciplina más que severa, que se fomenta la osadía de estos. Que eso mismo te quede claro con respecto al dios: no tiene al hombre bueno en la molición, lo pone a prueba, lo endurece, lo prepara para sí. (*Diálogos*, 1, 5-6: 7)

Y así prosigue el orador al responder la pregunta inquietante de Lucilio, alegando que los virtuosos son fuertes en espíritu; capaces de levantarse de sus caídas, se superan y continúan su camino. Se aprecia una clara impronta estoica, aun en momentos de convulsión política y moral durante la época de los Claudios:

‘¿Por qué a los hombres buenos les ocurren innumerables contrariedades?’ a un hombre bueno ningún mal puede sucederle: no se mezclan los contrarios. (...) así el ataque de las contrariedades no trastorna el espíritu del hombre fuerte: mantiene en su posición y cuanto le sucede lo acomoda a su estilo de vida, pues es más poderoso que sus circunstancias. Y no digo ‘no las siente’ sino ‘las vence’ e incluso se alza, por lo demás tranquilo y calmado, contra, contra las que lo acometen. Todas las adversidades las toma como entrenamientos (*ib.*, 2, 1-2: 7-8).

Su diálogo *Sobre la ira* complementa los conceptos anteriores y manifiesta cuán deshonrosa es la vida de quienes se dejan llevar por ella, sin ejercer la virtud como principio fundamental de sus actos. Lo racional es vivir conforme a la virtud. En este pasaje responde a Novato cómo controlar la ira:

Solicitaste de mí, Novato, que escribiera de qué manera podía amansarse la ira, y me parece que no sin razón has temido mucho este sentimiento en particular, el más abominable y violento de todos. Pues en los demás hay algo de alma y placidez, este está totalmente lanzado y en plena acometida, rabiando del bien poco humano deseo de dolor, de armas, de sangre y de suplicios, despreocupado de sí mismo mientras haga daño a otro, arrojándose incluso sobre las propias lanzas y ávido de una venganza que va a arrastrar consigo al vengador (*Sobre la ira*, I, 1: 31).

⁴⁹ Cfr. Braicovich (2014). “Moderación y ascetismo en Séneca, Musonio y Epicteto”; Braicovich (2015) “Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el *De Ira* de Séneca”; y Ramírez-Rosas (2010), “El pensamiento de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio desde la perspectiva foucaultiana”.

Añade:

Así pues, algunos de los hombres sabios calificaron la ira de locura transitoria, pues al igual que ella no tiene dominio de sí misma, olvidada del decoro, desmemoriada de sus obligaciones, tenaz y obstinada en lo que ha empezado, cerrada a la razón y a los consejos, exasperada por motivos banales, incapaz de discernir lo justo y lo verdadero, del todo parecida a las ruinas que caen destrozadas sobre aquellos que aplastaron (*Sobre la ira*, I, 2).

De esta manera su estoicismo adhiere a los comportamientos que hacen virtuoso al hombre, conforme a la razón y a la justicia. Demuestra una notable admisión de la concepción del *voũç* frente a los inconvenientes éticos de los que es testigo. Y, a propósito de esto, aclara que la ira es prácticamente humana, puesto que las fieras no son capaces de experimentarla, como tampoco la lujuria: “*A nadie más que al hombre se le ha concedido la precaución, la previsión, la atención, el pensamiento, y no solo de las virtudes humanas están excluidos los animales, sino también de los vicios*” (I, 3,7). Séneca explicita que la ira no tiene aspecto benévolo; es contraria a la virtud y grandeza de espíritu:

Tampoco hay que creer que la ira aporta algo a la grandeza de ánimo. Pues no es eso grandeza sino hinchazón; y para los cuerpos inflados por el exceso de humores corrompidos su enfermedad no supone desarrollo, sino abundancia perniciosa (...) está tan lejos de la grandeza de espíritu como la temeridad de la valentía, la desfachatez de la confianza, la tristeza de la austeridad, la crueldad de la severidad. Hay mucha diferencia, digo, entre un espíritu sublime y uno soberbio. (I, 20, 1-3: 59).

Empero, distingue entre lo que es típicamente ‘ira’ y otros comportamientos iracundos que podrían asemejarse pero que no significan lo mismo porque no se alejan de la razón: “*Alguien se ha considerado ofendido, ha querido vengarse, al instante se ha apaciguado porque lo ha disuadido un motivo cualquiera; no llamo ira a esto, una emoción del espíritu que se pliega a la razón; ira es lo que sobrepasa la razón y la arrastra consigo*” (II, 3, 4: 67).

Sus posibles soluciones son “*no caer en la ira y no hacer fechorías en plena ira*” (II, 18, 1: 84), mientras que formula el esmero en la educación como medio de combatirla, debido a la complejidad que estriba en su manifestación y las consecuencias que puede traer aparejadas, a diferencia de otros vicios que no llegan a ser tan perjudiciales para el ser humano:

Pues los demás sentimientos admiten una demora y se pueden curar con más espacio, la violencia de este, impetuosa y arrebatada por sí misma, no progresa poco a poco, sino que en cuanto empieza es total; y no solivianta los espíritus a la manera de otros vicios, sino que los enajena y, cuando ya no son dueños de sí y están ansiosos hasta de una calamidad universal, los exacerba, y se enfurece no solo contra lo que era su objetivo, sino contra lo que se tropieza en su camino. (...) Los otros vicios se alejan de la razón, este de la cordura. (III, 1, 3-5: 111-112).

Por su parte, el diálogo *Sobre la vida feliz* discurre sobre los buenos hábitos que hacen al virtuoso, a la manera de los estoicos antiguos. Presenta valores que pueden ser interpretados

como manifestaciones del *intellectus* y que se relacionan con la vida política de aquel tiempo. Por este motivo, Séneca sentencia que no se debe seguir a la multitud solo porque los demás lo hagan, posible reflejo de sus contemporáneos y de su sumisión a los políticos de la época:

Nada hay, por tanto, que procurar más que no seguir, al modo del ganado, el rebaño de los que nos preceden, encaminándonos no a donde hay que ir, sino a donde la gente va. Pues bien, nada nos enreda en desgracias mayores que el hecho de que nos amoldamos a la opinión común, calculando que lo mejor es lo que se ha admitido con general aprobación, y de que tenemos numerosos modelos y no vivimos según la razón sino según la imitación (*Sobre la vida feliz*, 1, 3-4: 168).

Seguidamente, se hace eco de los estoicos antiguos para explicar su interpretación acerca de lo que debería ser una ‘vida feliz’. Su razón estriba en la práctica de la virtud y del bien, que conllevan la tranquilidad del alma y la libertad. Esto es viable por medio del buen juicio que requiere el accionar del *intellectus*, para saber cómo optar por lo que moralmente correcto y descartar lo que aleje del dominio de la mente, como las pasiones conducentes a vicios y a vivir mal. Presenta una antinomia entre mesura y desmesura, tal como la diferencia entre σωφροσύνη y ὕβρις al estilo griego:

Mientras tanto, cosa en la que hay acuerdo entre todos los estoicos, me atengo a la naturaleza; la sabiduría consiste en no desviarse de ella y adaptarse a su ley y ejemplo. La que se conforma a su naturaleza es entonces la vida feliz, que no puede darse de otra forma que si, primero, la mente está cuerda y en perpetua posesión de esa cordura, después, si es enérgica y apasionada, como también perfectamente paciente, adaptada a las circunstancias, escrupulosa, sin angustiarse, con su cuerpo y lo que tiene que ver con él [...] que la consecuencia es la perpetua tranquilidad, la libertad, una vez erradicado lo que nos irrita o nos aterra; en efecto, con los placeres y, en vez de ellos, que son mezquinos y caducos y culpables ellos mismos de su propia aversión, sobreviene un inmenso contento, inquebrantable y constante, además, paz y concordia de espíritu, y magnanimidad acompañada de mansedumbre; pues toda clase de fiereza proviene de la inestabilidad (*Sobre la vida feliz*, 3: 171-172).

Y agrega:

Luego la vida feliz es la inamovible y afianzada en un juicio recto y certero. Pues entonces la mente es pura y liberada de toda clase de males, tal que eludirá no solo las desgarraduras sino también las picaduras, dispuesta a permanecer por siempre donde se ha parado, y a preservar su situación por ms que la suerte se enfurezca y se ensañe (5, 3-4: 174).

Queda claramente explicitado por qué el placer es lo opuesto a la virtud y a qué conlleva. He aquí una nítida expresión del contexto histórico, sobre todo si tenemos en cuenta que estuvo en la corte de Nerón y que, en los años precedentes, contempló las desgracias e intrigas en el seno del gobierno.

Añade ahora el hecho de que el placer alcanza incluso a la vida más infame, por el contrario, la virtud no admite una vida depravada, y algunos no son desdichados por el placer, más bien por culpa del placer en sí; esto no ocurriría si estuviera mezclado con la virtud el placer, del que la

virtud siempre carece y nunca necesita (...). La virtud es algo elevado, sublime y majestuoso, invencible, infatigable: el placer, algo servil, desvalido, caduco, cuya residencia y domicilio son los burdeles y las tabernas (*Sobre la vida feliz*, 7, 2-3: 175-176).

Por su parte, Séneca reitera los principios que hacen al buen vivir en su diálogo *Sobre el ocio*. Desde el inicio se advierte la necesidad de seguir el ejemplo de seres virtuosos: “¿Qué hay de que nos es posible retirarnos junto a los hombres mejores y escoger algún modelo hacia el que enderezar nuestra vida? Esto no se hace <más que> en el ocio” (1: 211). A propósito de esto, destaca la figura del sabio en la política, quien se abstiene de participar cuando la misma está plagada de vicios. Quizá Séneca esté hablando en primera persona:

Si la política está demasiado corrompida como para poder auxiliarla, si está invadida de desastres, no se empeñará el sabio en algo vano ni se esforzará para luego no servir de nada; si tiene poca influencia o poca energía y tampoco la política lo ha de admitir, si su salud se lo impide (...), igualmente no emprenderá un camino que sabe inadecuado. (*Sobre el ocio*, 3, 3-4: 214).

Y compara las posturas contrapuestas entre dos pensadores helenísticos que opinaron acerca del papel del filósofo en la política. Por un lado, Epicuro sostiene que “no intervendrá en la política el sabio, a no ser que algo le sobrevenga”, mientras que Zenón de Citio sentencia: “Intervendrá en la política, a no ser que algo se lo impida” (*Sobre el ocio*, 3, 2: 213). Así mismo, vuelve a tratar este tema en su diálogo *Sobre la tranquilidad del espíritu*⁵⁰ y se aferra a los estoicos antiguos como fundamento de la filosofía que orienta hacia la política, sin necesidad de intervenir directamente. La calma puede estar asociada con el principio estoico de ἀταράξια (imperturbabilidad):

Me parece correcto seguir los mandatos de mis maestros y lanzarme a la política de lleno; me parece correcto asumir cargos y haces, no seducido, desde luego, por la púrpura o las varas, sino para ser más eficaz y más útil a los amigos y parientes, y a todos los ciudadanos, a todos los mortales, en fin. Sigo resueltamente a Zenón, a Cleantes, a Crisipo, de los que ninguno, sin embargo, intervino en la política, y ninguno dejó de orientar hacia ella (10-11).

Este breve apartado ha intentado aproximarse a las ideas fundamentales de Séneca para el ejercicio de una vida buena inclinada hacia el bien y para la concreción de un gobierno virtuoso regido por principios éticos bajo la égida de la razón. Por esta causa, su figura es ineluctable, aun considerando el momento crítico en el que vivió, tal vez a la luz de la recepción del sentido del νοῦς concebido como *intellectus* romano cuando parecía que todo estaba destruido por los vicios de los emperadores de su época. De ahí que murió estoicamente, defendió sus convicciones hasta el final e intentó cambiar a sus contemporáneos. Como contrapartida, Séneca fue obligado a suicidarse por Nerón, de quien había sido su preceptor. Sin embargo, sus ideas jamás perecerán,

⁵⁰ Se trata del concepto *anima* y no de *spiritus*; por tanto, su traducción debiera ser *Acerca de la tranquilidad del alma*.

reviven cada vez que nos sumergimos en sus escritos, los cuales influyeron en pensadores y teóricos políticos posteriores a él.

4.3.2. Epicteto de Hierápolis

Este representante de la tercera etapa del estoicismo vivió entre 50 y 120. Siguiendo los pasos de sus predecesores de la Στοά, Epicteto se centró exclusivamente en las cuestiones éticas de la filosofía y se enfocó principalmente en las ideas de autonomía y libertad interiores. Su apreciación sobre la libertad procede de su experiencia como esclavo en Roma. Posteriormente fue manumitido y se tuvo que exiliar junto a otros filósofos que residían en esta capital, por orden del emperador Domiciano —gobernante entre 81 y 96—. Seguidamente se dirigió hacia Nicópolis y se estableció en esta ciudad, donde años más tarde fundó una escuela, en la cual gozó de gran respeto y admiración (Cardona, 2017: 43). Así mismo, uno de sus discípulos fue el historiador Flavio Arriano —autor de una de las fuentes estudiadas en el primer capítulo para reconstruir la historia de Alejandro Magno—, quien consignó sus enseñanzas por escrito en las *Máximas*.

Respecto de Epicteto se podría conjeturar que promueve la distinción entre lo que está en nuestro poder —la actitud— y lo que no —el éxito en la vida—, de modo que así se logre discernir entre la libertad y el determinismo. Por su parte, los fenómenos mentales, como los pensamientos, las creencias y las decisiones, son libres. Por consiguiente, la filosofía debe cumplir su objetivo de educar a las personas en la comprensión de lo que es bueno para ellas y así tomar decisiones libres en lugar de pasiones dañinas (Cardona, 2017: 44).

Así, pues, al comienzo de sus *Máximas*, Epicteto expresa sus primeras nociones sobre la moral en “De los bienes verdaderos y que nos son propios, de los falsos y extraños”, en donde mantiene distancia entre dichas posesiones:

1. Nuestro bien y nuestro mal no existe más que en nuestra voluntad.
2. De todas las cosas del mundo, unas dependen de nosotros y otras no. Dependen de nosotros nuestros juicios y opiniones, nuestros movimientos, nuestros deseos, nuestras inclinaciones y nuestras aversiones: en una palabra, todos nuestros actos.
3. Las que no dependen de nosotros son: el cuerpo, los bienes materiales, la reputación, las dignidades y honores: en una palabra, todas aquellas cosas que no entran en el círculo de nuestros propios actos (*Máximas*, 1-3: 37).

Todo su pensamiento estriba en aspectos éticos, de modo tal que atañe a los principios de libertad y autonomía. En el mismo, considera que para todo aquello que depende de los seres humanos, estos son libres por su misma naturaleza y nada puede detenerlas ni colocar

obstáculos. Por el contrario, para todas aquellas cosas que no dependen de los mismos, estos son débiles y esclavos (*ib.*, 4: 37).

Aquí se advierte el entrecruzamiento de la realidad romana de la época en que vivió Epicteto y su esfuerzo por cambiar las actitudes y disposiciones del alma. El único espacio que amerita cambio es el de la propia conciencia ante lo establecido por el destino que resulta incólume. Está presente su afán de liberar los espíritus corrompidos por la esclavitud de sus vidas superfluas, en pro de la virtud que reside en el hombre noble en tanto modo de recepción de la noción de *intellectus* (*ib.*, 5: 37-38). Y, más adelante, agrega que dicha virtud no procede del nacimiento sino de la virtud que reside en cada persona (*ib.*, 15: 40), lo cual denota una postura ideológica y probablemente también política en Epicteto, en contra de la práctica usual de la esclavitud y de los honores, títulos y riquezas que beneficiaban a pocos romanos.

Por su parte, quizá sintetiza algunas de sus máximas más significativas en los apartados “De la felicidad” y “Sobre el propio perfeccionamiento”. Así mismo, el primero incluye la siguiente referencia que, probablemente, explicita sus verdaderas convicciones que versan sobre la felicidad como corolario de una vida virtuosa al modo de los estoicos antiguos, al decir: “las cualidades esenciales de la verdadera felicidad son la duración y la estabilidad; durar siempre y que ningún contratiempo pueda perturbarla. La que no reúne estos caracteres no es sino una engañosa felicidad” (*ib.*, De la felicidad, 1: 41), a lo que luego añade que “el deseo y la felicidad no pueden vivir juntos (*ib.*, 3: 41)”. De manera similar a Séneca en su respectivo contexto, posiblemente sea un portavoz del momento histórico en el que vivió, de modo tal que arremete contra los vicios imperantes entre sus contemporáneos como se puede interpretar a continuación:

Los verdaderos días de fiesta son y deben ser para ti aquellos en que has vencido una tentación o te has arrancado, al menos dominado, el orgullo, la temeridad, la malignidad, la maledicencia, la envidia, la obscenidad en el lenguaje, el lujo o cualquiera de los vicios que te tiranizan. (*ib.*, 4: 41).

Por último, algunas apreciaciones éticas del pensador en “Sobre el propio perfeccionamiento” resultan insoslayables en la búsqueda de fundamentos de recepción del *intellectus*. Epicteto considera que los humanos estamos compuestos de dos naturalezas distintas: un cuerpo común con los animales y un espíritu común con los dioses. Pero el conflicto reside en que algunos hombres deciden inclinarse al primer parentesco, desdichado y muerto según el filósofo, en tanto que otros se orientan hacia el segundo, que es feliz y divino. Esta recepción de la noción del *intellectus* en Epicteto, de acuerdo con el contexto histórico del que es partícipe, lo

lleva a concluir que por estos ‘parentescos’ unos pocos piensan noblemente y bajo el dominio de la razón, mientras que la gran mayoría solo tienen pensamientos inferiores (*ib.*, 3: 48).

Tal distinción remonta a la alegoría del auriga (voῦς) indicada por Platón (*Fedro* 246a-254e), donde uno de sus potros es mestizo, rebelde y de difícil manejo (asociado al alma concupiscible, al cuerpo y sus pasiones); en cambio, el otro de raza noble, que busca las alturas, de gran belleza y bondad, sigue el designio del auriga (asociado al alma racional y el dictado de la recta razón, ὁρθώτατος). La distinción tripartita del alma aparece en la *República* (435c y 441c, 611b y ss.). Y luego agrega su distinción entre los hombres y las bestias, destacando que el primero tiene juicio para obrar por medio del uso de la razón, porque el verdadero bien en los seres humanos reside en el lugar opuesto al de las bestias (*ib.*, 4: 49).

En definitiva, Epicteto fue una figura clave en el desarrollo del pensamiento estoico en tiempos romanos. Sus experiencias personales evidencian su afán por alcanzar la libertad de espíritu, de acuerdo con su condición de esclavo, hacia la proyección de una vida virtuosa solo posible por el recto camino del *intellectus*. No obstante, resulta poco factible que sus ideas hayan sido tomadas por otros pensadores o políticos de la época dado origen esclavo (prejuicio social afincado en aquella época). Su procedencia no aristocrática debe haber pesado al respecto. Ahora bien, es muy probable que Marco Aurelio lo haya leído según se aprecia en numerosas meditaciones, por su afición por la lectura de los grandes pensadores griegos y romanos de tendencia estoica y por el contenido de aquellas.

4.3.3. Marco Aurelio

Nacido en Roma como Marco Anio Catilio Severo, Marco Aurelio vivió entre 121 y 180. Desde joven se preparó como político y emperador en el marco del Imperio Romano, el cual desempeñó en los últimos veinte años de su existencia. Durante su mandato, entre 161 y 180, se enfrentó al Imperio Parto en Asia y a las tribus de la Germania superior. En sus noches, mientras se encontraba solo en la tienda, reflexionaba en torno a cuestiones morales y las escribía en griego helenístico, las cuales posteriormente agrupó bajo el título de *Meditaciones*. Estas recibieron influencia directa del estoico Epicteto, tal como se advierte al leer los doce tomos que componen el corpus, y son pensamientos redactados en primera persona y dedicados a sí mismo para preservar el camino hacia la virtud (Cardona, 2015: 44). Por su parte, Carlos García Gual, en su introducción a las *Meditaciones* según la traducción de Bach Pellicer, considera que “*El*

solitario monarca anota sus reflexiones, dialogando consigo mismo, dándose ánimos en esos momentos de recogimiento al margen de las urgencias de su cargo” (p. XII).

Empero, Gonzalo Puente Ojea concibe otra apreciación acerca del pensamiento del emperador filósofo, que a su vez es citada en la introducción de García Gual a las *Meditaciones*:

Como Séneca y Epicteto, Marco Aurelio jamás pone en tela de juicio el orden vigente, asumiendo la prédica para purificar el corazón humano y asegurar la salvación del alma en virtud de una vida resignada y pronta al sacrificio por la colectividad. (...) se canoniza, así, no solo la naturaleza moral de la conciencia autónoma, sino el mundo real tomado en su totalidad. En esta línea de conservadurismo ideológico, Marco Aurelio llega más lejos que ninguno de sus antecesores (1974: 229-30).

El estudio del pensamiento y del accionar político de Marco Aurelio es fundamental para analizar la recepción del sentido del *intellectus*, puesto que encarna a la vez la figura de gobernante y la de filósofo. Constituye un nexo entre el estoicismo antiguo y su adaptación romana, de acuerdo con los avatares que rigieron el devenir histórico del siglo II. También se pueden establecer puntos de comparación entre él y otros emperadores o líderes políticos y militares de la Roma antigua que se abordan en este capítulo, como Julio César, Augusto o Juliano, a fin de interpretar en qué medida cada uno desempeñó o no un programa de gobierno basado en la virtud guiada por la luz de la razón.

Según el primer libro de *Meditaciones*, Marco Aurelio expone y se enorgullece de los valores morales que ha heredado de su familia: de su abuelo, el buen carácter y la serenidad; de su padre, el carácter discreto y viril legados a través de su reputación y memoria; de su madre, el respeto a los dioses, la generosidad y la abstención de obrar mal y de incurrir en los malos pensamientos; de su bisabuelo Catilio Severo, el no haber frecuentado nunca las escuelas públicas y haberse educado con buenos maestros en su casa; entre otras referencias. En el segundo libro se hallan muestras de sus valores morales, cuando dicta frases alentadoras para sí mismo, acerca de los hombres que puede encontrarse en la batalla carentes de toda ética, algunas acuñadas a causa de la ignorancia del bien y del mal (*Meditaciones*, II, 1). A propósito de esto, Marco Aurelio relaciona estas carencias con la ignorancia y la ausencia de inteligencia, al asegurar que la naturaleza del bien es lo bello y la del mal es lo vergonzoso.

A lo largo de las *Meditaciones* se nota el ímpetu con el que el emperador-filósofo se da fuerzas a sí mismo para continuar en la campaña militar y en su vida personal y política, a pesar de los obstáculos que se le imponen. Reflexiona acerca de la vida misma, para lo cual se tornan indispensables la sensibilidad y la inteligencia. La noción de *intellectus* a menudo es reemplazada por la de *inteligencia*. El *intellectus* es concebido como capacidad racional superior,

mientras que la *intelligentia* adquiere el sentido de una condición o capacidad de comprensión por su entendimiento íntimo: “(...) *si una persona tiene sensibilidad e inteligencia suficientemente profunda para captar lo que sucede en el conjunto, casi nada le parecerá, incluso entre las cosas que acontecen por efectos secundarios, no comportar algún encanto singular.*” (*ib.*, 2).

Con respecto a la recepción del *intellectus* por parte del estudio de algunas ideas éticas de los estoicos antiguos en Marco Aurelio, se ejemplifica mediante la división tripartita del hombre. De ahí que cobre tanta importancia el *intellectus* como vía para el obrar bien y vencer las pasiones internas que conducen a la desmesura y a una vida no virtuosa. Por eso, el emperador condena el accionar de Nerón, manteniendo distancia entre él y aquel cuando sentencia que recibir las impresiones a través de las imágenes —y no del intelecto— es propio de las bestias, andróginos, Fálaris⁵¹ y Nerón (*ib.*, 16). Empero, cabría investigar si esto no tiene que ver con una estrategia política para justificar sus acciones de gobierno en un intento de persuadir por medio de sus *Meditaciones*. Y añade que no se debe confundir ni perturbar jamás al dios que reside dentro su propio pecho con una multitud de imágenes, dando así prevalencia al *intellectus*.

Otro aspecto que tratar por medio de la razón, según Marco Aurelio, es el ámbito del derecho. El filósofo y gobernante plantea que la inteligencia es común a los seres racionales, y la razón es el fundamento de la decisión entre lo que se debe hacer o evitar. Ahí entra en juego el derecho, porque también la ley es común a todos los ciudadanos y si todos tienen esta condición, el mundo es una ciudad común a todos, procedente de la inteligencia. A diferencia de las especulaciones de los estoicos antiguos, Marco Aurelio imprime su rasgo de estadista y revaloriza la cuestión de ciudadanos romanos, tocando temas con el de la ley (*ib.*, 4).

Por su parte, su concepción de *intellectus* hace un balance de la virtud, entendida al modo platónico, en donde destaca la sabiduría, la prudencia, la justicia y la valentía:

Cuáles son las cosas que el vulgo considera buenas, podrías comprenderlo por lo siguiente. Porque si alguien pensara de verdad que ciertas cosas son buenas, como la sabiduría, la prudencia, la justicia, la valentía, después de una comprensión previa de estos conceptos, no sería capaz de oír eso de: ‘tan cargado está de bienes’, pues no armonizaría con él tal rasgo. (*ib.*, V, 12).

Esta idea se complementa con el papel sustancial que otorga a la razón para obrar correctamente conforme a la virtud, porque la razón es el principio ordenador del conjunto

⁵¹ Fálaris de Acragas fue un tirano que vivió ca. VI a.C. Se le atribuye haber practicado el canibalismo y haber ordenado la creación del instrumento de tortura conocido como ‘Toro de Fálaris’, en el cual se cocinaba vivas a sus víctimas.

universal (VI, 1-5). Es evidente, en este aspecto, una recepción platónica de la alegoría del demiurgo en *Timeo*.

Así mismo es importante revalorizar a estos pensadores y estadistas abordados a lo largo del presente capítulo, pues su noción de *intellectus* teórico y práctico ha significado un quiebre con las ideas predominantes en aquel contexto de la consolidación del Imperio Romano. No obstante, también se advierte la presencia de continuidades en la historia; por ejemplo, la recepción de los pensamientos platónico y estoico que se manifiestan según la realidad de los siglos I y II.

CAPÍTULO 5: LA RECEPCIÓN DE LAS TEORÍAS HELENÍSTICAS DEL *NOÛS* O *INTELLECTUS* DURANTE EL PERÍODO HELENÍSTICO

5.1. Julio César

Durante la república tardía vivió el célebre *Gaius Iulius Caesar*, entre 100 y 44 a.C. Nacido en el seno de la *gens julia*⁵², apareció en la política en la década del 60 a.C., mientras Pompeyo se encargaba de luchar contra Mitrídates del Ponto en una tercera oportunidad. En su infancia César había gozado de una vida privilegiada, pero más tarde su familia perdió sus bienes. Sin embargo, el joven Julio se mantuvo próximo al rico Craso, quien se inclinaba a favor de los *optimātes*, mientras que César hacía los *populares*. Por su parte, Mario era su tío político, en tanto que su esposa era la hija de Cinna, otro político aliado de Mario. De acuerdo con esta información, César supo abrirse camino en la política republicana gracias a personas influyentes, a pesar de su condición socioeconómica.

Hacia el 63 César logró ser elegido *pontifex maximus* o ‘sumo pontífice’, lo que produjo la derogación de la Ley de Sila. Un año después accedió al gobierno de la provincia de Hispania, mientras que Pompeyo regresó de su expedición al Oriente tras haber vendido a Mitrídates IV (132–63 a.C.). Así mismo, el senado intentó disminuir el poder de este para que no se repitiera una dictadura como la de Sila. Como contrapartida, Pompeyo se unió a Craso y a César para establecer una alianza en detrimento del senado, dando origen a lo que se conoce como *primer triunvirato*. Otra estrategia compatible con la diplomacia entre estos tres personajes fue el matrimonio entre Craso y la hija de César, si bien no había una relación amistosa entre Pompeyo y Craso.

Años más tarde, hacia el 59 a.C., Gayo Julio alcanzó el cargo de César, el cual detentó hasta su muerte, en 44. Por un lado, este nombramiento acrecentó la estabilidad política del triunvirato; mientras que, por otro, demostró la rivalidad latente entre los otros dos líderes principalmente en los años en que César invadió la Galia y Britania. Así mismo, este reunió a Craso y a Pompeyo en el 55 a.C. en Luca para renovar sus cargos de cónsules y logró que se

⁵² Siendo cuestor, César pronunció un elogio a su tía Julia y a su esposa Cornelia en la tribuna de las arengas, en el que se enorgullece de sus antepasados: “*Por mi madre, mi tía Julia descendía de reyes; por su padre, se vincula con los dioses inmortales; porque de Anco Marcio descendían los reyes Marcios, cuyo nombre llevó mi madre; de Venus descendían los Julios, y nosotros somos una rama de esa familia. Se ven, pues, unidas a nuestra familia, la majestad de los reyes, que son los dueños de los hombres, y la santidad de los dioses, de quienes los reyes dependen*” (Suetonio, VI: 5).

mantuviera una breve tregua, la cual se debilitó al año siguiente cuando falleció la hija de César y mujer de Pompeyo. A esta situación se sumó la muerte de Craso a manos de los partos en 53 a.C., acontecimiento que puso a prueba la competencia entre los mandatarios restantes. Entonces recrudesció la discrepancia entre César y Pompeyo, que ya existía desde antes puesto que el primero se inclinaba en favor de los *populares* y el segundo hacia los *optimātes*.

De esta forma, el senado nombró cónsul único a Pompeyo en 52 a.C. Mientras tanto, César se encontraba en la Guerra de las Galias. En el 50 concluyó su cargo de procónsul, de modo que necesitaba otro mandato como cónsul para prolongar dicha contienda. Empero, junto a Pompeyo, el senado se rehusó a acceder a las peticiones de César, arguyendo que él se hallaba ausente en Roma y que, por consiguiente, no podía presentarse como candidato. César decidió en el 49 a.C. cruzar el río Rubicón con sus ejércitos y la frontera entre la Galia e Italia; dio así inicio a una guerra civil contra Pompeyo. Triunfó el César, lo que motivó la huida del cónsul vencido hacia Egipto, donde luego fue asesinado por el eunuco Potino bajo las órdenes del faraón Ptolomeo XIII.

Hacia el 47 a.C. César partió hacia el Cercano Oriente para enfrentarse con Farnaces, el hijo de Mitrídates. Arrogante expresa el clásico “*veni, vidi, vici*” (*llegué, vi y vencí*). Si bien no rechazó ser nombrado rey, se sentó en un trono en el senado, con una corona de laureles en la cabeza. Entre 45 y 44 a.C., los dos últimos años de su vida, Julio César ordenó acuñar monedas con su efigie. Además, el mes de julio comenzó a llamarse así en honor a él. Con respecto a la designación de funcionarios republicanos, el dictador decidió nombrar él mismo a quienes prefería en lugar de que se eligieran por votación, como sucedió con los miembros del senado. Por estas actitudes autocráticas Julio César tuvo conflictos con el senado. En el 44, en el célebre ‘*idus de marzo*’ —el 15 de marzo— fue asesinado por un grupo de *liberatores*. Los senadores lo engañaron al hacerle leer un discurso redactado por ellos. Entre sus conspiradores se encontraban Marco Junio Bruto y Gayo Casio Longino, ambos pertenecientes al bando de Pompeyo. No obstante, César los había perdonado y aun así lo traicionaron. Este hecho tuvo eco posteriormente en la tradición medieval, al punto que Dante colocó en la *Divina Comedia* a Bruto y a Casio en el centro de las profundidades del infierno a causa de su traición, como también por el afán del poeta florentino de reivindicar sus raíces latinas.

Con respecto a la recepción del *intellectus* en Julio César, actuó a lo largo de su vida de una manera pragmática frente a los avatares que se le presentaron. No se destacó por haber sido reflexivo en cuanto a su proceder bélico ni político, aunque sí en sus mandos militares. De esta

manera, Pere J. Quetglas en su introducción general a la Guerra de las Galias y a la Guerra Civil traducido por García Yebra, Escolar Sobrino y Calogne Ruiz (César, 2016: XXIV-XXV) separa, por un lado, sus virtudes privadas; por otro, las públicas. En cuanto a las primeras, Quetglas considera que no son precisamente el camino en donde se puedan encontrar explicaciones de los éxitos de César, mientras que en las segundas sí se hallan varias virtudes: el carisma —virtud de caer bien a los demás y de suscitar confianza—, la clemencia —aunque también crueldad—, el apoyo a los más necesitados en sus varios proyectos de reforma agraria, los premios a sus tropas, su voluntad de consenso, su ausencia de rencor y el dominio de la propaganda personal a través de la oralidad.

En su *Vida de los Doce Césares*⁵³, Suetonio narra la historia de Julio César y exalta sus campañas militares y algunos rasgos de su personalidad. Así, podría decirse que admiró a Alejandro Magno, durante el período en que ejerció como cuestor y adquirió la España Ulterior, hasta llegar a Cádiz. Allí se encontró con una estatua del macedonio y suspiró lamentando no haber logrado a su edad “lo que aquel en su corta vida ya había conquistado el universo” (Suetonio, VII: 6).

Años más tarde, siendo pretor, se conoció la ‘Conjuración de Catilina’, cuando se conspiró contra Cicerón (*ib.*, XIV: 9). Mientras la unanimidad del senado declaró la condena a muerte de los conjurados, César solo opinó que se los debía tener custodiados separadamente en las ciudades municipales y confiscárseles los bienes, pero no proceder como pretendía el senado. Así mismo contó con el apoyo de muchos senadores e incluso de Cicerón, hermano del cónsul. Su proyecto se vio impedido por el discurso de Catón y posteriormente algunos senadores lo amenazaron de muerte y lo colmaron de miedo, lo que provocó que César no asistiera al senado el resto del año.

Suetonio menciona varios episodios más en su capítulo dedicado a Julio César. Por un lado, sobre sus posibles virtudes, el historiador destaca que “era muy diestro en el manejo de las armas y caballos y soportaba la fatiga más de lo que puede creerse” (*ib.*, LVII: 36), también debería admirarse su moderación y su clemencia durante la guerra civil y luego de sus triunfos (*ib.*, LXXV: 44) y que imponía su autoridad más que indulgencia (*ib.*, LXIX: 41). Pero, por otra parte, Suetonio esgrime que César no se dejaba llevar solo por los planes meditados, sino que aprovechaba sus oportunidades pragmáticamente y que jamás venció a un enemigo sin usurpar

⁵³ Estos son Julio César, Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, Galba, Otón, Vitelio, Vespasiano, Tito y Domiciano.

rápidamente su campamento ni dejó a los vencidos la posibilidad de recuperarse del temor sufrido por el asedio (*ibidem*, LX: 37-38).

La búsqueda de la fama y de la gloria llevó a César a actuar, con el paso del tiempo, cada vez más arrogantemente, en comparación con sus primeros años en la vida política de la república. De esta manera, según Suetonio se le podría criticar una serie de acciones y palabras que son testimonio de su abuso de poder y que justificarían —según el historiador— su asesinato (*ibidem*, LXXVI: 45), tales como su exceso de honores, sus reiterados y sucesivos consulados, su proclamación como dictador vitalicio, la prefectura de las costumbres, su título de emperador, su sobrenombre de ‘Padre de la Patria’, la erección de una estatua suya entre las de los reyes. Estos actos de desmesura no lo muestran como depositario de un *intellectus* preclaro.

La muerte de Julio César abrió una nueva etapa en la república romana, caracterizada por las últimas luchas internas que desembocaron en la caída de ese régimen y que dio paso al advenimiento del imperio. Uno de los generales afines a las tropas de César en contra de Pompeyo, Marco Antonio, pretendió hacerse con el poder vacante, pero el testamento del dictador difunto reveló que el heredero era Octavio, su sobrino político. Su muerte tuvo lugar el 15 de marzo de 44 a.C., apuñalado por un grupo de senadores que lo atacaron con veintitrés heridas, pero ninguno de ellos le sobrevivió apenas unos tres años, puesto que todos perecieron y no por muerte natural (*ib.*, LXXXIX: 54).

Probablemente la recepción del *intellectus* en Julio César no manifiesta en la totalidad de su accionar una correlación con el pensamiento de su coetáneo y enemigo Marco Tulio Cicerón. Tampoco siguió un programa político-administrativo en favor del liderazgo de la razón y de la búsqueda de la virtud, más bien se destacó por su incuestionable mando militar en sus triunfos y el pragmatismo en su afán de conquistar por el mero logro de la victoria, el honor y el reconocimiento. Según los planteamientos éticos aristotélicos, lo tornarían esclavo del aplauso y poseedor de una felicidad tan fugaz como la que se gana por el reconocimiento ajeno; es decir, alejada del ideal del sabio.

5.2. Octavio Augusto

Hacia 27 a.C. Octavio comenzó su principado⁵⁴ como Augusto, dando inicio al período imperial que culminó cuatro centurias más tarde. Su dinastía fue la de Julio-Claudio, que tuvo como representantes a Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón.

Gaius Octavius Turinus nació en Roma en el 63 a. C, durante el consulado de Marco Tulio Cicerón y de Antonio, y murió en la ciudad de Nola hacia el 14 d.C. Su familia provenía de las primeras de Vélicas (Suetonio, *Vida de los Doce Césares*, “Augusto”, I, I: 1). Luego del asesinato de Julio César comenzó una guerra interna entre el sobrino del dictador y su general Marco Antonio. Cuando se enteró de dicho acontecimiento, abandonó sus estudios en Iliria y retornó a Roma, cuando Marco Antonio intentaba hacerse con el poder de la república al ocupar la Galia cisalpina y al establecer una relación diplomática con Cleopatra VII en Egipto.

El primer enfrentamiento entre los dos hombres acaeció en 43 a.C. Por un lado, Octavio junto al ejército senatorial y dos cónsules; por el otro, Marco Antonio y su tropa. El resultado fue la victoria del joven heredero y de sus fuerzas militares, pero los cónsules fueron abatidos en la contienda y Octavio quedó solo al mando. Posteriormente presentó su candidatura como cónsul, rechazada por el senado. Empero Octavio no se rindió y arremetió contra Roma junto a su ejército y obtuvo forzosamente el cargo anhelado. Una vez concretado esto, el futuro emperador se unió a Marco Antonio y a Emilio Lépido, antiguo general de Julio César, conformando así el ‘segundo triunvirato’ hacia 43 a.C. El objetivo primordial era vengar el asesinato de César, episodio que se llevó a cabo en la batalla de Filipo en 42 a.C., cuando las fuerzas de Octavio y de Marco Antonio vencieron a los conspiradores Bruto y Casio luego de que huyeran hacia el Cercano Oriente; mientras tanto, de regreso a Roma, se desquitaban con el filósofo, político y orador Cicerón.

Conforme al paso del tiempo, la relación entre los triunviros se fue deteriorando a pesar de los intentos de conciliación, como lo fue la boda entre Marco Antonio y Octavia, la hermana del heredero. Este, por un lado, expulsó a Lépido del gobierno tripartito; por otro, continuó sus discrepancias con Marco Antonio y se enfrentaron en una nueva guerra civil, cuyo corolario fue la victoria de Octavio en Accio hacia el 31 a.C. Este episodio provocó el suicidio de Marco

⁵⁴ Según la traducción de Luis Coloma de los *Anales* de Tácito (1956: 1), este nuevo título que detentó Octavio Augusto podría constituir en principio una combinación de monarquía, aristocracia y democracia, cuyo único beneficio era ser el primero en votar en el senado. Así mismo, Octavio optó por el título de *príncipe* para disfrazar la enormidad de su poder. Tampoco se debe confundir el título de emperador (*imperator*) que designa al puesto al frente de los otros títulos, con el de *imperator* de la época republicana que se les otorgaba a los soldados victoriosos en los campos de batalla.

Antonio y luego el de Cleopatra VII, un año más tarde. Y como si este hecho acaso no hubiese bastado, Octavio ordenó el asesinato de Cesarión, hijo de César y de la última soberana egipcia, para ocupar el poder también de esta región histórica, ahora convertida en una provincia romana.

La recepción del *intellectus* en Augusto probablemente no tenga asidero en la noción del intelecto rector de las pasiones humanas en pos de la virtud, tal como pretendían Platón y Aristóteles y, más tarde, Marco Tulio Cicerón. Empero, en comparación con sus sucesores directos, sí manifestó un buen dominio de sus territorios y una administración con puso fin a las guerras civiles acaecidas en los últimos años de la república. De este modo dio inicio al período conocido como *Pax Romana*, entre 30 a.C. y 161 d.C. A propósito del gobierno de Augusto y de sus predecesores, el historiador Tácito comienza el primer libro de sus *Anales* considerando que

La ciudad de Roma fue a su principio gobernada por reyes. Lucio Bruto introdujo la libertad y el consulado. Las dictaduras se tomaban por tiempo limitado (...). No fue largo el señorío de Cinna, no el de Sila, y la potencia de Pompeyo y Craso tuvo fin en César, como las armas de Antonio y Lépido en Augusto, el cual, debajo del nombre de príncipe, se apoderó de todo el estado, exhausto y cansado con las discordias civiles (*Anales*, 1956, I, I: 1).

Entre sus posibles virtudes podrían destacarse algunas mencionadas por Suetonio referidas a la búsqueda de la estabilidad política y la pericia militar del imperio, la construcción de nuevos templos e infraestructura de obra pública. Puede considerarse la creación de nuevos oficios para hacer participar al mayor número de ciudadanos de la administración de la república (Suetonio, *Vida de los Doce Césares*, “Augusto”, XXXVII: 81). También, el historiador latino narra que Octavio Augusto no prodigaba fácilmente su amistad pero que, cuando lo hacía, esta duraba para siempre, como también apreciaba en sus amigos el mérito y la virtud, y que incluso soportaba los pequeños defectos y faltas (*ibidem*, LXVI: 100). A pesar de sus conocidos adulterios, festines secretos y su afición por el juego, parece ser que Augusto sintió menos pasión por los lujos que lo que se pensaba, como cuando en su campaña en Alejandría no se quedó con todos los botines (*ib.*, LXXI: 104) y que fue bastante moderado en sus costumbres y se amparó bajo su censura (*ib.*, LXXII: 105).

Empero, fue desmesurado sobre todo en sus primeros años en la vida política al final de la república. Por ejemplo, al someter a la ciudad de Perusa, según Suetonio fue cruel con los habitantes y les respondía: “Es necesario morir” (*ibidem*, XV: 63); o cuando se percató de deshacerse de todos sus posibles obstáculos para ser reconocido como Augusto, de manera que obligó a suicidarse a Marco Antonio durante el sitio de Alejandría, de deshacerse de Julio Antonio (hijo de Marco Antonio y Fulvia) y de condenar a muerte a Cesarión (hijo de Julio César y de Cleopatra VII) (*ib.*, XVII: 65-66).

Por su parte, Octavio Augusto comienza su *Res Gestae Divi Augusti* en primera persona enorgulleciéndose de que a la edad de diecinueve formó su ejército por propia iniciativa y a sus expensas con el fin restituir la libertad de la república, que había sido oprimida por la tiranía de una facción. Luego el senado lo enroló en su orden y se le otorgó el *imperium* para que la república no sufriera daños (*Res Gestae Divi Augusti*⁵⁵, I: 345-347). En este discurso, en su propia voz, Octavio aclara su capacidad de restaurar esa república ya desgastada por las guerras civiles, lo cual quizás podría considerarse como una manifestación del *intellectus* para llevar a cabo esa tarea restauradora. A continuación, agrega que él prefirió salvar antes que destruir a las naciones extranjeras (*ib.*, III: 348-349). Por último, casi al final del discurso, explica que durante su sexto y su séptimo consulados, después de haber extinguido las llamas de la guerra civil y de haber recibido un consenso general acerca de la potestad absoluta de los asuntos, transfirió la república desde su propio control hacia la voluntad del senado y del pueblo romano; por este servicio recibió el título de *Augusto* por decreto del senado, una corona cívica y un escudo de oro en reconocimiento de su valor, su clemencia, su justicia y su piedad' (*ib.*, 34: 398-401).

En conclusión, si bien no esgrimió los lineamientos del *intellectus* a la manera del *voûç* propuesto por Platón y Aristóteles ni de la *intelligentia* asociada a Marco Tulio Cicerón, Augusto sí logró durante su mandato como príncipe actuar conforme a un orden de sus dominios para contrarrestar los conflictos acaecidos en las décadas previas. En sus primeros años verosímilmente actuó con mayor crueldad para hacerse con el poder y luego para legitimarlo. Pero tomó otras medidas que pudieron ser consideradas 'virtuosas', como las que se mencionaron, o cuando exilió a las Julias —su hija y a su nieta, respectivamente— por estar manchadas con todo tipo de infamias (Suetonio, LXV: 99), hecho que testimoniaría una imposición del *intellectus* por sobre incluso las relaciones familiares y de poder.

5.3. Marco Aurelio

Entre 121 y 180 vivió Marco Anio Catilio Severo. Cuando el emperador Adriano murió, su hijo heredero Lucio Aelio César nombró como heredero a Antonino Pío, pero este debía adoptar a Marco Aurelio, su sobrino político y a Lucio Ceionio Cómodo —Lucio Vero—, hijo de Lucio Elio César. Así, pues, Antonino y Marco Aurelio comenzaron, hasta la muerte del primero hacia el 161. Posteriormente, Marco Aurelio convenció al senado de que Lucio Vero gobernara junto con él tras la muerte de este acaecida en el 169 a causa de una peste, Marco

⁵⁵ Extraído de la traducción de F. W. Shipley de la *Res Gestae Divi Augusti* del *Compendio de Historia Romana* (1924) del historiador Veleyo Patérculo.

Aurelio se proclamó único emperador, hasta que en 177 reinstauró un gobierno diárquico y reinó junto con su hijo Lucio Elio Aurelio Cómodo.

Durante el imperio encabezado por Marco Aurelio se manifestaron enfrentamientos bélicos contra los partos y contra las tribus germánicas, sucesos que advertían el progresivo debilitamiento romano frente al avance de los enemigos más allá de las fronteras. Probablemente, a pesar de los decisivos accionares militares emprendidos por el emperador filósofo, su ideal de virtud política y moral manifestado en sus *Meditaciones* lo llevó a que no procediese como lo hubieran hecho, por ejemplo, predecesores suyos como Nerón o Calígula en sus mismas circunstancias. También podría considerarse el hecho de haber gobernado junto con Lucio Vero en lugar de acaparar todo poder y honor posible de alcanzar, como hubiese decidido quizá Julio César.

Por último, es importante destacar acerca de otros gobernantes del pasado que, habiendo sido exitosos por sus conquistas y dotes militares, no obraron correctamente y se dejaron llevar por las pasiones y no por la virtud. Marco Aurelio coloca de un lado a Alejandro Magno, a Julio César y a Pompeyo; del otro, a los pensadores Diógenes, Heráclito y Sócrates. Su balance resulta una comparación entre aquellos y estos, en la que da prioridad a los filósofos porque fueron capaces de contemplar las cosas junto a sus causas, materias y principios, mientras que los célebres gobernantes y líderes militares al ignorar estos planteos eran esclavos (VIII, 3). Porque si bien la flecha sigue una trayectoria concreta, la inteligencia sigue otra distinta, pero esta siempre toma precauciones e indaga a través de una línea recta, cuyo objetivo no es inferior al de la flecha (VIII, 60).

Por esto Marco Aurelio sintetiza la recepción romana del *intellectus* en tanto filósofo y emperador a la vez, imposible de dejar de lado en la búsqueda de la figura del buen gobernante según su recta razón para desempeñar su accionar político y moral. Sus planteamientos son fundamentales para contrastar su concepción del poder imperial con respecto a sus predecesores y sucesores, mientras que lo plasma en primera persona en sus *Meditaciones*. Tal como se expuso en el apartado sobre el pensamiento político y filosófico de Marco Aurelio en capítulo anterior y su influencia del estoico Epicteto de Hierápolis, podría conjeturarse que se vio reflejado en este por encontrarse también enfermo y por su estado de esclavitud, que en el caso del futuro emperador tuvo que ver con la obligación de conducir el imperio (Salatino, 2008: 4).

5.4. Juliano el Apóstata

Flavius Claudius Iulianus nació en Constantinopla entre 331 y 332, sobrino de Constantino el grande. Probablemente sus hijos habrían ordenado una matanza en el seno familiar en 337, de la que solo se salvaron Juliano y su hermano Galo, tras ser recluidos. De esta manera, Juliano vivió durante su adolescencia en *Macellum* y allí fue educado por su eunuco preceptor Mardonio en la lengua griega y por el arriano Eusebio de Nicomedia en los asuntos religiosos. Así mismo, el joven Juliano se trasladó de Constantinopla a Nicomedia, ciudad en donde conoció al orador antioquiano Libanio (*ca.* 314-394), quien lo consideró un soberano virtuoso y lo compara con el antiguo monarca Tarquinio ‘el soberbio’ en sus *Discursos julianos*. Este monarca era orgulloso, insolente y reprobado por el senado romano, lo cual contrastaba con la figura del virtuoso Juliano (*Discursos*, XII, 7-8).

Ahora bien, ¿qué virtudes encontraría Libanio en este mandatario, a diferencia de Tarquinio? Según el orador estas eran la diligencia, la justicia y la intrepidez, cualidades compartidas con los magistrados asignados por el senado para desempeñar cargos civiles —cónsules— y militares. La diligencia —latín *diligentia*, ‘atención’, ‘celo’, ‘meticulosidad’ y ‘escrupulosidad’; procede del verbo *diligĕre*, ‘apreciar’ y ‘amar como producto de la elección y la reflexión’—, considerada una virtud cardinal que combate la pereza, puede manifestarse a través de acciones precavidas para ejecutar objetivos. Está vinculada estrechamente con la justicia para obrar por encima de todas las cosas y la intrepidez o valentía para sobrepasar los obstáculos; todo esto bajo la égida de la razón, es decir, de la práctica del *intellectus*. De manera paulatina, estas medidas habrían contribuido de acuerdo con Libanio al resurgimiento de la realeza. Quizás ese intento de reinstauración del paganismo antiguo que, resultó un fracaso, tuvo que ver con la llegada anacrónica de Juliano a la historia romana (López de Hernández, 1971: 102). Posteriormente, Juliano se dirigió hacia Pérgamo, donde se relacionó con el neoplatónico Edesio de Capadocia y, por su intermedio, con el filósofo neoplatónico Máximo de Éfeso, quien lo inició en la teúrgia. Hacia el 351 su hermano Constancio Galo se convirtió en César de Oriente, designado por su primo Constancio II. Empero, tras su asesinato en 354, Constancio colocó a Juliano en el cesarato. Al año siguiente el nuevo César fue iniciado en los misterios eleusinos y se destacó en su campaña militar en las Galias, en donde se proclamó como Augusto en París tras la victoria sobre los alamanes en la Batalla de Estrasburgo del 357. De esta manera, Juliano aún no hacía públicas sus creencias, puesto que en 360 asistió a la celebración de Epifanía como emperador romano en el aniversario de los cinco años de su llegada a Vienne.

La proclamación de Juliano como único soberano llegó en noviembre del 361, después de la muerte de su primo Constancio II. Desde entonces el nuevo emperador denostó su pensamiento religioso y filosófico a través de una serie de actitudes anticristianas. Una de estas fue la constitución del 17 de junio de 362, la cual prohibía a los cristianos la enseñanza de la gramática y la retórica. También recurrió al exilio de obispos, como fue el caso de Atanasio de Alejandría. Otras de sus medidas anticristianas fueron la proclamación solemne de la libertad de culto y religiosa en contra de las legislaciones favorables al cristianismo proclamada por Constantino el grande; la devolución a los templos de los bienes confiscados por este y la reconstrucción de templos paganos destruidos, como el Egeas en Cilicia.

Un episodio controversial sobre la política religiosa de Juliano⁵⁶ se dio tras el asesinato de Jorge de Capadocia, obispo arriano de Alejandría, en el que, si bien el César no resultó involucrado, tampoco contribuyó a esclarecer el caso; es más, se alegró por la pérdida de un ‘enemigo de los dioses’ (Juliano, *Epistolae*, 379 C⁵⁷).

A propósito de lo expuesto, cabría preguntarnos si Juliano representó en verdad un exponente de las ideas concernientes al *intellectus* y la virtud en el desempeño de una política moralmente correcta, considerando que se inició en el neoplatonismo. Libanio compara constantemente a Juliano con los antiguos griegos y eso es afín con su recepción del neoplatonismo: “Tu mesa es modesta y tus comensales discípulos de Platón” (*ib.*, XIII: 44), entre los que se destacaron intelectuales como Prisco y Máximo. Este orador agregó en favor del emperador que “Sin duda alguna, su destino lo está cambiando un hombre que se ha forjado su libertad por sus propios medios y que no ha consentido que, sobre su alma, ejerza su dominio la dictadura de los placeres” (*ib.*, XII, 101-102). De este pasaje se deduce que Libanio probablemente pretendía colocar a Juliano como un gobernante que, a través de su racionalidad, dejaba de lado los placeres mundanos y contribuía a la libertad del pueblo romano, ideas que se aprecian en los *Discursos*: “Así es nuestro emperador y cónsul, superior en todas las virtudes, no solo porque nosotros así lo creamos, sino también a juicio de los dioses” (*ib.*, XII: 96), cuya cercanía vincula con su cuestor palatino Secundo Salustio. Este fue un senador galo pagano, que contribuyó a aumentar el apoyo de las simpatías de sus colegas en la Galia hacia Juliano.

Por su parte, Libanio consuela al emperador diciéndole que algún día le ofrecerán sacrificios y le erigirán altares como a Heracles, héroe al cual Juliano imitaba, mientras que le

⁵⁶ Cfr. Juliano el Apóstata de Guardado Paz (2014) y Redondo Moyano (2012).

⁵⁷ Citado por García Moreno (1998).

pedía su asentamiento invocando a Atenea, cuya ciudad quería ver como ‘la segunda Roma’ (*ib.*, XIII, 36-37). Esto justifica desde la mirada de Libanio el neoplatonismo y las prácticas teúrgicas de Juliano, acompañado del ejemplo de que los atenienses lograron sus triunfos navales gracias a los oráculos, pero más honorable fue su humanidad para con los desafortunados.

La intolerancia, violencia y persecución progresivas de Juliano contra los cristianos en Oriente en favor del restablecimiento del paganismo clásico, tal vez significa un gesto de arrogancia a pesar de su formación intelectual, puesto que estas actitudes desmesuradas no responden al buen juicio que requiere el *intellectus*. Empero, para justificar el proceder de Juliano, el panegírico de Libanio “Sobre la cólera del emperador” atestigua que el emperador “*solo tiene un único placer: no tener conciencia de ser un malvado. Y solo se diferencia de los dioses en que come pan, porque, en el ejercicio de la virtud y el gobierno del alma, se les asemeja*” (*ib.*, XIV, 17-18).

Por otra parte, su recepción del sentido del *intellectus* se advierte en algunos de sus escritos, los cuales pueden significar una notable impronta neoplatónica. Así, en su *Discurso sobre Helio Rey* expresa la influencia de pensadores como Plotino, Porfirio o Jámblico con respecto al orden inteligible creador del universo, sus emanaciones descendentes y la división tripartita del mundo: visible (perceptible sensorialmente), mental (emocional y sentimental) e inteligible (intelectual, racional y divino). Nótese la metáfora que otorga a la razón o al intelecto en tanto rayo de luz, que tiene que ver con el título del mismo discurso que refiere al dios Helio —representación del sol— y lo asocia al principio creador Uno. He aquí una breve referencia de ello:

Este mundo magnífico y divino, que se extiende desde la bóveda elevada del cielo hasta las extremidades de la tierra, y que mantiene inmutable la providencia de Dios, existe desde toda la eternidad y existirá eternamente sin ser sostenido por esta ley que la fuerza incesante del quinto cuerpo, del cual el principio elemental es un rayo de sol; después en un segundo grado, por decir así, por el mundo intelectual y todavía encima, por el rey del universo, en torno al cual todo gravita. Este principio, séame permitido llamarle el Ser, que está por encima de nuestra inteligencia, o bien la Idea de todos los seres, el Todo inteligible, o el Uno (porque el Uno debe preceder a todos los otros como siendo el más antiguo) o formalmente, el Bien, siguiendo la expresión ordinaria de Platón (versión de Talbot, cap. 4⁵⁸).

A continuación, Juliano otorga protagonismo al sol, vinculado directamente con la noción de *intellectus* a la manera del neoplatonismo de su época:

⁵⁸ Citado por López de Hernández, “El emperador Claudio Flavio Juliano y su visión filosófica de la historia”, 1970-71: 113.

Pero un tercer sol es aparente; hablo de ese disco luminoso, que es para todos los seres sensibles un principio evidentemente generador y conservador y que, visible él mismo, comunica a los seres visibles todo lo que hemos dicho que el Gran Sol comunica a los dioses inteligentes (*ibidem*).

Estas consideraciones precedentes denotan claro influjo platónico, una recepción del *intellectus* equivalente al Demiurgo del *Timeo*. Libanio destaca en muchas líneas de sus *Discursos* la importancia de las leyes en el imperio, lo que otorga a los ciudadanos una categoría de ‘civilizados’. Esto quizá se corresponda con que Juliano acaso pretendía que a través del imperio se condujera hacia la civilización antigua, puesto que comprendía esa pugna entre la cultura clásica y la religión como conceptos idénticos y que el ser de una de estas constituye el no-ser de la otra (López de Hernández, 1970-1971: 126). Así mismo, el emperador influido por el platonismo intentó investigar el pasado con el fin de encontrar entre sus predecesores un modelo ejemplar, probablemente hallado en la figura de Marco Aurelio por ser filósofo y gobernante a la vez y, de esta manera, convertirse él en un mandatario justo, sabio, moderado, valeroso y sobrio en la forma de vivir (*ibidem*: 127).

Hacia el 363, año final de su reinado, Juliano entró en Persia y se dirigió hacia las ruinas del antiguo Templo de Salomón en Jerusalén. Su objetivo era su reconstrucción en detrimento de la expansión del cristianismo, pero fue impedido por un terremoto. Este acontecimiento despertó las sospechas de los coetáneos al César, de modo algunos atribuyeron este impedimento a fuerzas sobrenaturales, de acuerdo con el testimonio del historiador antioquiano Amiano Marcelino (*Rerum Gestarum Libri*, 23, 1, 3) quien vivió entre aproximadamente los años 330/335 y 395/400. Este, en su *Historias —Rerum Gestarum Libri—*, describe los sucesos acaecidos durante el período del Bajo Imperio Romano. Por lo tanto, fue testigo de los reinados de Constancio II, Juliano, Joviano, Valentiniano I y Valente pero, con respecto a Juliano, el historiador lo acompañó a su campaña hacia Persia, se incorporó a su ejército y ocupó un cargo que aún se desconoce (López de Hernández, 1988: 34).

No obstante, a medida que pasaba el tiempo se esmeró en practicar su política administrativa, cultural y religiosa, pero que impactó negativamente a los cristianos del siglo IV. Luego de un breve mandato, Juliano falleció en junio de ese mismo año tras ser herido por una jabalina en una campaña en el Cercano Oriente. Si bien su cargo duró muy poco tiempo, su figura suscitó las inmediatas críticas por parte de los defensores del cristianismo debido a su accionar violento e intolerante acompañado de las prácticas teúrgicas y el retorno de la religión politeísta grecorromana.

Con todo, cabe indagar si desempeñó un papel político conforme a la recta razón, situación que no puede afirmarse si se parte de aquellos acontecimientos. Pese a haber sido educado en las ideas de virtud, de bien y de moderación, Juliano no acabó por manifestar la recepción del sentido del *intellectus* en su gobierno, aun habiendo estado preparado para esa posible labor gubernativa. Este emperador fue un hombre de su tiempo y pretendió sintetizar las antiguas culturas de Grecia y de Roma, en una suerte de recuperación de diversas tradiciones mítico-mistérico-religiosas que consideró como formas propias de su cultura frente al advenimiento del cristianismo, credo que había sido promovido por Constantino, que sentó las bases para su arraigo —Teodosio lo declara “religión del Estado” o culto oficial— y posterior difusión por todo Occidente.

5.5. Manifestaciones durante el contexto sociocultural helenístico

Tanto los frontispicios como los frisos de las construcciones arquitectónicas así como el arte escultórico, constituyen libros tridimensionales donde se plasman narrativamente sucesos históricos. En ellos se expresan ideales representados iconográficamente y discursos que establecían una lectura canónica de la historia y que los gobernantes generaron a modo de propaganda y texto político. Por lo tanto, se considera la arquitectura como un documento que habla y muestra la historia tanto efectiva como idealizada. Ahora bien, ¿qué patentiza el arte romano acerca de sus ideas y sus gobernantes?

Durante la época de Augusto, él, Agripa y Gayo Clinio Mecenas⁵⁹ fueron los artífices de este nuevo proceso de romanización, a través de su recepción implícita del *intellectus* en los ideales de orden, armonía, simetría y perfección que se advierten en las obras arquitectónicas del período imperial. Si bien existen influencias helenísticas en las obras monumentales de este período, coexisten con características y usos propios romanos.

Una construcción de notable significación fue el *Ara Pacis Augustae*, dedicado a la diosa *Pax* entre 13 y 9 a.C., en conmemoración a los triunfos de Augusto en la Galia y en Hispania, celebrando así la paz augusta luego de las guerras cántabras (129-19 a.C.). En él se observa una procesión de personas encabezadas por Augusto, representado como *Pontífice Máximo*, acompañado por magistrados, lictores y familiares suyos —la emperatriz Livia, su yerno Agripa, su hijo Tiberio, Druso y Antonia, el niño Germánico, un grupo de senadores y de patricios—.

⁵⁹ De ahí deriva el término ‘mecenas’ por su actitud de amparo y promoción de las actividades culturales y de los artistas y hombres de ciencia.

Este conjunto de personas de la clase imperial se diferencia del bullicioso tumulto de los ciudadanos atenienses partícipes de las Panateneas que se representan en el *Partenón* (Pijoán, 1972: 245). El *Ara Pacis* posee una base con un grupo de acantos como los de la célebre columna corintia, seguido por rizos curvos en forma de espiral con hojas y flores, animales y el cisne de Apolo como protector de Augusto. En toda esta obra majestuosa se observan rasgos racionales de orden, de personalidad impetuosa y de perfección minuciosa en los detalles de cada hoja de acanto, a diferencia de los representados por los griegos. En su interior, el *Ara* contiene otro friso con guirnaldas de hojas de laurel, rosas y frutos sostenidas por cabezas de bueyes. En general, este monumento asemeja a las construcciones arquitectónicas de tradición helenística.

Por otra parte, durante la época de Augusto comienza el hábito de erigir arcos de triunfo para conmemorar importantes hazañas, como luego lo hicieron, por ejemplo, Tito, Trajano, Septimio Severo y Constantino. No obstante, estos arcos no son de origen helenístico; provienen del Cercano Oriente, como las puertas en algunas ciudades de la Grecia asiática.

Florece otras obras arquitectónicas en este período imperial temprano, como el circo romano o hipódromo para las carreras, de origen también griego según el estilo de los estadios de Delfos y de Olimpia; y como los anfiteatros, de origen etrusco, quizá tomados del Asia Menor. Sí es propio de la época romana el uso de los mismos, la competencia de gladiadores y las carreras que datan desde antes de la impronta helenística. El primero estaba en el valle entre las colinas Aventina y Palatina. Pero en los tiempos de Augusto se emprendió una notable campaña político-administrativa y edilicia para construir edificios históricos célebres y otros elementos arquitectónicos de carácter público para otorgar a Roma un aspecto de metrópoli. Agripa, general y yerno de Augusto, emprendió la construcción de las termas, pero posteriormente Claudio creó el gran acueducto y Nerón construyó otro circo en la colina vaticana y la *Domus Aurea* en el Palatino para complementar el recinto de Augusto en donde habitaban los emperadores.

Otra construcción fue el Foro, ubicado junto al antiguo foro republicano. Este conjunto monumental contiene un pórtico con un templo en honor a Marte —ubicado en el fondo— y el templo de Apolo al lado de su residencia en el Palatino y continúa un estilo helenístico como el del *Ara Pacis*. Además, los emperadores erigieron otros monumentos para romanizar sus territorios conquistados, como el templo de mármol dedicado a Augusto en Hispania (actual Tarragona, España) o el altar de Lyon en la Galia (actual Francia) y en las ciudades Vienne y Nimes, además del templo de Augusto en Pola erigido en 14 (actual Istria, Croacia). El

Mausoleo de Augusto se construyó en 26 a.C. cuando él tenía apenas treinta y cinco años, similar a los *tholoi* griegos.

Con respecto al arte funerario, se erigen tumbas monumentales con forma piramidal; por ejemplo, la pirámide de mármol en honor a Cayo Cestio junto a la puerta Ostiense, al estilo ptolemaico.

Con la finalización de la dinastía Julio-Claudia tras la muerte de Nerón, la familia de los Flavios y de los Antoninos continúan la obra artística y edilicia en Roma. Una de sus medidas fue la construcción del Anfiteatro Flavio o *Colosseo* —*Amphitheatrum Flavium Romae*— por Vespasiano y Tito, en el mismo sitio donde antes se hallaban los jardines y el *coloso* de Nerón. Su forma es elíptica a fin de realizar luchas de fieras y gladiadores. Su construcción data de entre 70 y 72 y es genuinamente romana pero con reminiscencias del teatro griego.

Otras construcciones notables durante los Antoninos fueron el Foro de Trajano y la *Trívoli* de la época de la Villa Adriana, bajo el auspicio de Adriano. De todas ellas resalta el Panteón de Agripa. Este había sido erigido hacia el 27 a.C., aunque lo incendiaron en el 80. Fue reconstruido por Adriano entre 118 y 125, gracias al arquitecto Apolodoro de Damasco. Su cúpula con casetones refleja una decoración interna minuciosa y detallista, que hace juego con su decoración externa. Su altura total es de 43,20 metros y en este edificio se observa la exactitud de proporciones, de orden y de equilibrio, como representaciones del *intellectus*.

La ingeniería en las carreteras romanas fue muy importante, por ejemplo los acueductos. Si bien el más antiguo en Roma data del 312 a.C. por iniciativa del censor Apio Claudio ‘el ciego’, fue sucedido por *Anio Vetus* (272 a.C.), *Aqua Marcia* (144 a.C.), *Aqua Tepula* (125 a.C.), *Aqua Iulia* (por gestión de Agripa, 33 a.C.), *Aqua Virgo* (por Agripa 19 a.C.), *Aqua Alsietina* (2 a.C.), *Aqua Claudia* (38 por Calígula, continuado por Claudio en 52), *Anio Novus* (38), *Aqua Traiana* (109) y, finalmente, *Aqua Alexandriana* (226, por Alejandro Severo). Quizás esta ordenación en la obra pública romana se corresponda con un mandato racional de *intellectus* para contribuir al bienestar del imperio, aunque no a la manera de Platón o de Aristóteles en tanto la figura del gobernante sabio y éticamente correcto.

Por su parte, hacia el siglo III instala la necesidad de fortificar las fronteras ante el avance de los bárbaros. El emperador Aureliano (270-275) hace construir las Murallas Aurelianas para enfrentar la rebelión de la ciudad de Palmira, encabezada por la soberana Zenobia, obra comenzada en el 271 y concluida durante el reinado de Probo (276-282). Con Constantino —gobernante del imperio unificado entre 324 y 337— se inició una serie de sarcófagos

paleocristianos entre los que, como ejemplos de transición entre el arte clásico y el grecorromano, la *Santa Helena* y la *Santa Constanza*, madre e hija del emperador, se encuentran en la ‘Sala de Cruz Griega’ del Museo Vaticano. Por otra parte, durante el IV se advierte un proceso de decadencia en el arte como consecuencia de la inestabilidad política y territorial en la etapa del bajo imperio romano. Son referentes las cuatro figuras de relieve de San Marcos en Venecia, que representan a los emperadores tetrarcas —Diocleciano, Maximiano, Galerio y Constancio Cloro—, que contrastan fuertemente con la imagen impetuosa de las esculturas de Octavio Augusto o las ecuestres de Marco Aurelio.

5.6. La recepción del concepto de *noûs* o *intellectus* por parte de políticos y gobernantes más destacados: balance general del período helenístico

Los años posteriores a la muerte de Alejandro Magno abrieron un nuevo período en la historia de la humanidad, caracterizado por la simbiosis entre las culturas helénica y oriental, así como la combinación de ambas tradiciones. El helenismo dio paso a la difusión de doctrinas filosóficas, literarias y artísticas en todo el territorio que otrora fuera conquistado por el líder macedónico. En ese proceso de intercambio de distintas matrices socioculturales entre aquellas regiones geográficas se encuentra la permanencia de mentalidades, que persisten en el devenir histórico.

Así mismo, la historia occidental ha experimentado el juego de continuidades y rupturas en sus diferentes períodos cronológicos. Así, en el contexto del helenismo, la recepción del *noûs* ha perseverado a pesar de las transformaciones políticas del mundo griego y luego del romano. De esta manera, fue aceptado en la noción de *intellectus* y se manifestó como tal en algunos casos, por medio de las escuelas filosóficas y las corrientes de pensamiento que se atribuían la continuación de las precedentes. Este fue el caso de las doctrinas neoplatónicas que, si bien recibieron la influencia de algunos intelectuales icónicos grecorromanos, supieron imprimir a su tiempo notas distintivas de su propio contexto.

Por su parte, los gobernantes del período helenístico se vieron condicionados por las particularidades de cada región en donde detentaron su poder. Así, pues, en algunos casos se hizo patente la recepción del *intellectus* en tanto sentido de virtud ética y política, moderación, buen juicio, excelencia o templanza, mediante manifestaciones sociopolíticas y socioculturales. De este modo se comprende en qué medida esa recepción se adaptó o no a las circunstancias propias del contexto en que se desarrollaron, puesto que una continuidad en el sentido de *noûs* o

de *intellectus* coexistió con las rupturas que signaron el devenir histórico del imperio romano. Empero valdría comparar cómo estas continuidades y rupturas se reflejaron en dicho período con las del mundo griego antigua, puesto que no todo está escrito en la historia.

CONCLUSIONES

El devenir de la historia de la humanidad es un proceso complejo que trasciende fronteras cronológicas y geográficas con marchas y contramarchas. A lo largo de centurias se advirtió que no siempre se cuenta con fuentes necesarias para abordar determinados períodos temporales, puesto que, por diversas razones, no han llegado hasta la actualidad. Por tal motivo se debe intentar una aproximación a las mismas por medio de otros mecanismos que permitan comprender el contexto histórico y las mentalidades predominantes de una época concreta. Esto es, el acercamiento hacia los vestigios del pasado que sobrevivieron al paso del tiempo y se hallan en la representación arqueológica, literaria y artística, entre otras fuentes.

Por tales motivos no se puede sostener que la historia sea concebida como un objeto acabado acerca del cual ya todo se conoce: amerita la tarea reflexiva, interpretativa y de búsqueda exhaustiva por parte del historiador, donde toda reconstrucción es una posible lectura entre otras. No se trata de un relativismo histórico, hay fuentes y documentos que gozan de mayor confiabilidad y autenticidad, hay situaciones dichas y otras de las que se carece de datos directos o indirectos que no otorgan respaldo alguno. Limitarse a documentos escritos puede ser un prejuicio, puesto que en ciertas ocasiones una escultura “dice” con mayor énfasis lo que un determinado personaje histórico fue. De esta manera, la historia debe concebirse como un proceso multifactorial en el que coexisten relaciones estructurales, coyunturales y acontecimientos que afectan las situaciones explícitamente o que más tarde emergen como un “renacer” de conflictos no resueltos en una generación y que afectan a la siguiente, transformando el devenir del histórico, pero en el que perviven continuidades que se ven interrumpidas por rupturas. Esta perspectiva de la historia ha guiado el discurrir narrativo y la construcción del mismo en esta investigación. Se ha buscado trascender las factuales sin caer en interpretaciones inconexas, vislumbrando escenarios complejos donde ideas como las de *noûs* o de *intellectus* parecen emerger, metamorfosearse, transformarse y decaer.

A través de los diversos capítulos se ha contrastado la hipótesis, así como su correspondiente comprobación. De esta manera se sostiene que el concepto del *voûç* ha sufrido una transformación semántica diacrónica, de acuerdo con el contexto histórico en que se ha recibido y desarrollado, dependiendo de las particularidades de cada región en los períodos clásico y helenístico. Por ello, mediante las interpretaciones de Platón y de Aristóteles en el período clásico, como después en los estoicos y los neoplatónicos en el helenístico, se ha

comprobado la existencia de un eje transversal centrado en el *voũç* y sus derivaciones socioculturales y sociopolíticas, merced a un estudio comparado según los distintos contextos históricos considerados. Así, pues, el concepto de *voũç* se ha transformado progresivamente desde un plano filosófico a uno ético y político, lo cual permite la injerencia de lo teórico en lo práctico a través de manifestaciones socioculturales y políticas.

Por otra parte, fue posible alcanzar los objetivos generales y específicos a través del análisis exhaustivo de las fuentes y de la bibliografía consultada, además del estudio de fuentes escultóricas y arquitectónicas de estos períodos; a saber:

- analizar el proceso de transformación semántica del concepto de *voũç* durante los períodos clásico griego y helenístico (griego y romano) hasta el Imperio Romano, así como sus implicancias socioculturales y sociopolíticas;
 - reconocer en los diálogos platónicos el papel que se asignó al *voũç*, su relación con las leyes y el buen gobierno, en contraposición a los usos sofísticos y políticos (capítulo 1);
 - examinar las posibles variaciones de sentido que Aristóteles otorga al *voũç* en algunas de sus obras y sus recepciones en los gobiernos del período clásico ateniense (capítulo 1 y 2); y
 - distinguir las variaciones de sentido del concepto de *voũç* en el pensamiento político y filosófico durante el período helenístico según el estoicismo, el escepticismo antiguo, los doxógrafos y el neoplatonismo (capítulo 3);
- contextualizar las derivaciones socioculturales y sociopolíticas del concepto de *voũç* en el período helenístico de la Grecia Antigua, así como en la república tardía y el Imperio Romano, en comparación con las interpretaciones previas durante el período clásico;
 - describir el contexto sociocultural clásico y helenístico en torno a la importancia otorgada al *voũç* o *intellectus* (capítulo 4); y
 - examinar la recepción del concepto de *voũç* entre los políticos y gobernantes más destacados del mundo griego clásico y del mundo helenístico, así como de la importancia del *intellectus* en la república tardía y el Imperio Romano (capítulo 5).

Esta investigación se propuso consultar algunas fuentes históricas claves para abordar la antigüedad, como las *Historias* de Heródoto y la *Historia de las Guerras del Peloponeso* de Tucídides, pero al no encontrarse en ellas vestigios del tema transversal no han sido objeto de

consideración. No obstante, estas obras son fundamentales para aproximarse al estudio de otros temas que versen acerca de la época clásica helena.

El análisis genealógico de una palabra y la detección de sus posibles sentidos han sido un componente central o hilo conductor del trabajo. De manera tal que la palabra no es una mera palabra: tras ella se encuentra un significado encarnado históricamente. Así la palabra se hace histórica en un contexto determinado, con hombres que la emplean, con hombres que abusan de ella, la olvidan y transforman según las demandas socioculturales y sociopolíticas del momento en que viven y las tensiones en las que se hallan. Esto ocurre con el sentido atribuido al concepto de *voûç*. En primera instancia esa raíz indoeuropea *snutrs-* o *snu-* hacía referencia a experiencias puramente sensoriales más que de orden teórico o inteligible, como cuando se dice que algo ‘huele mal’ y de la acción de percibir e intuir de antemano. Poco tiempo después, ya en el horizonte griego, este significado primigenio convivió con sentidos de naturaleza figurativa, abstracta, sujeta al juicio de valor. Existe aquello que es bien o mal percibido. Por lo tanto, el intuir o percibir comenzó a regular las nociones de lo bueno y lo malo. Así, pues, aparece el empleo del término *voûç* en la literatura épica griega arcaica de Homero y de Hesíodo. En él el concepto se aproxima al significado de intelecto. Pero como los griegos constantemente pensaban lo divino de forma antropomórfica, también los dioses debería tener esa condición, pero en grado y naturaleza superior. De este modo, el *voûç* admitía una modalidad divina o cósmica —*θεῖος*— y una humana —*ἀνθρώπινος*—. Este *voûç* está influido por un contexto que aludía a la *ἀρετή* agonal, esgrimía en el ideal caballeresco y heroico de la *καλοκάγαθία*. A propósito de ello, ¿siempre fue concebido el *voûç*, de un modo estático o bien trasciende fronteras cronológicas y geográficas, a fin de suscitar diversas recepciones, según el momento en que se percibe? En esta indagación se ha perfilado esta última posibilidad.

Los filósofos presocráticos también realizaron sus propias interpretaciones acerca de la naturaleza y de la reflexión, luego consideradas primeras intelecciones filosóficas por los sucesores de la época clásica. Entre ellos destaca Anaxágoras de Clazomene que, en lo concerniente al *voûç* y a las variaciones de su sentido, advirtió que la palabra en cuanto tal aludía a un principio originario que, por medio de una disposición inteligible, es capaz de discernir entre binas (pares de opuestos): el orden y el caos, lo racional y lo que no lo es, un *voûç* cósmico y uno humano. En esto último se aprecia una recepción del *voûç* arcaico, pero que a su vez fue adquiriendo las notas distintivas que signaron el contexto presocrático, como punto de encuentro entre estos y la filosofía socrática en V a.C. Así mismo, este contexto conlleva a que en la mitad de la centuria el *voûç* se manifieste en el arte y en las obras públicas, principalmente durante la

época de Pericles mediante las nociones racionales de armonía, de simetría, de proporción y de perfección. Esta interpretación del *voũs* asociado al arte será capital puesto que legitima la decisión metodológica empleada de mostrar cómo se manifiesta el *voũs* a través del arte y las decisiones políticas promotoras de la arquitectura y de la escultura como formas implícitas de evidenciar el *voũs*, tanto en la cultura griega como en su contraparte romana.

Por su parte, Platón concibe un nuevo sistema de pensamiento en la Atenas clásica, aunque en un contexto de inestabilidad política durante IV a.C. Además, la recepción del *voũs* anaxagórico, a través de la mirada de Platón, adquiere una connotación ética y política, de acuerdo con sus experiencias personales y las de la vida de su *πόλις*. Por un lado es ética, porque corresponde con el accionar correcto del ser humano mediante el buen juicio o buen sentido, propio de la virtud o excelencia (*ἀρετή*), la cual es ejecutada por obra del intelecto (*voũs*) o principio racional frente a lo irracional encarnado en las pasiones que turban al ser humano y sus actos, lo cual deriva en el error y el vicio (*ἀμαρτία*), como manifestación de la desmesura o falta de continencia (*ὑβρις*). Así, el *voũs* se relaciona con otras virtudes platónicas como la prudencia, la valentía, la templanza y la justicia. Por otro, la connotación política se efectiviza porque conduce al planteamiento filosófico de la búsqueda del buen gobernante, la forma de gobierno óptima (*σοφοκρατία*), la necesidad leyes que eduquen al pueblo y de buenos legisladores, ambos orientados a la búsqueda de la *ἀρετή* en función de la felicidad ciudadana.

Ello se patentizó en el paso de la *República* al *Político*, de este al *Timeo* para concluir en las *Leyes*. Las pretensiones platónicas de la puesta en práctica de su modelo programático gubernamental tuvieron a Dión en Siracusa como principal eco de sus planteamientos durante los mandatos de los tiranos Dionisio I y II, pero no lo logró. Por su parte, Dión terminó por derribar del poder a Dionisio II, aunque de una manera poco *sofocrática*, ya que fue vencido por sus propias pasiones y luego por sus enemigos, quienes ordenaron poner fin a su vida. Simultáneamente, el orador Licurgo de Atenas buscó defender a su patria bajo los preceptos del intelecto en contra de una posible invasión macedónica, pero acabó por ser condenado bajo las mismas leyes de su pueblo. Así pues, se pueden identificar entre las manifestaciones sociopolíticas del *voũs* a personajes históricos que priorizaron el uso de su fuerza bélica y el abuso de poder por sobre la razón, mientras que otros perecieron por defender sus ideales en pos de la virtud.

El planteamiento aristotélico, enraizado en los poetas arcaicos, tuvo una profunda influencia en los reyes de su tierra natal (Macedonia). Aristóteles fue testigo del advenimiento

del poderío de Filipo II y de su hijo Alejandro Magno, a quien formó y en quien puso sus anhelos políticos, aunque más tarde atestiguó su desvanecimiento con la muerte del celeberrimo Alejandro. Ahora bien, en lo que respecta al νοῦς el Estagirita, más allá de las posibles recepciones que tuvo, fue mayor lo que aportó a la historia del pensamiento occidental a través de sus tratados filosóficos y éticos, como la *Política*, la *Metafísica*, las 118 constituciones que le encomendaron o la *Ética a Nicómaco*. De esta manera, el νοῦς adquiere otras variaciones de sentido que se aproximan a la idea de ἀρετή en tanto sumo bien en una sociedad, cuyo τέλος es la búsqueda de la felicidad solo alcanzada plenariamente en el bien común, entendiendo que cada hombre es naturalmente superior a los animales debido a su intelecto, lo cual lo convierte en un ‘ser viviente político’ (ζῷον πολιτικόν) capaz de actuar en orden al bien, construir relaciones centradas en la amistad y la justicia.

Sin embargo, difícilmente es posible concebir que Alejandro III haya sido un eco de las ideas platónicas o aristotélicas, más allá de sus aspiraciones universalistas, pues no siempre cultivó ni la prudencia ni la sabiduría proclamadas como virtudes de un buen gobernante. Aun habiendo sido educado por uno de los filósofos más significativos e icónicos del pensamiento occidental y universal, Alejandro se dejó llevar por sus pasiones y su afán de conquista, de gloria y de orgullo y fama personal, interrumpido por su temprana muerte. No obstante, el ideal de orden militar (la organización del ejército) y la difusión en diversos rincones del Mediterráneo de la cultura helénica, con la creación de bibliotecas, la relevancia que otorgó a la tradición oral, las artes y las ciencias caracterizaron la visión e intervención política de Alejandro. Obviamente, tal visión no podría sino tener sus raíces en un principio racional, que avanzó allende las fronteras del espacio y del tiempo, generando a lo largo de la historia notable admiración y reconocimiento de su gesta y proyección. Por ende, no se puede argumentar que la historia es un *continuum* ininterrumpido o una concatenación de meros hechos o acontecimientos sino que, una vez más, se comprende la pervivencia de continuidades a pesar de rupturas o de quiebres que trastocan las grandes estructuras.

Durante el helenismo, si bien guarda cierta continuidad respecto de ideales con el período clásico —aunque esto puede ser obviamente objeto de numerosas aclaraciones—, persiste la importancia de la ἀρετή griega como medio para alcanzar la felicidad individual y colectiva; por otro lado representó una ruptura con ese mundo clásico, porque aparecieron mayores influencias de otras culturas y una perspectiva eminentemente práctico-administrativa que generó variaciones y “postergaciones” de una reflexión que revistiera un mayor talante teórico-filosófico. Se patentiza el intercambio de principios de pensamiento, de arte, de ciencia y de

literatura entre los griegos y otras regiones del Mediterráneo, del Cercano Oriente y de Egipto. Empero, con respecto a la concepción del νοῦς se establece que, según las distintas escuelas filosóficas, adquirió distintas connotaciones y se orientó a diversos fines. El helenismo griego se caracterizó por la proliferación de muchas doctrinas entre IV y I a.C., entre las que descollaron la Escuela del Jardín, la Στοά y los escépticos. La primera otorgó mayor preponderancia a su doctrina del conocimiento (las percepciones sensoriales), mientras que la segunda, a los principios éticos por encima de lo físico y el logro de la imperturbabilidad del alma; por último, los escépticos sembraron la duda ante todas las posibles afirmaciones ante la vida. Ninguna de ellas adoptó una participación o un compromiso político frente a los gobernantes de la época, pero sí contribuyeron a que otros personajes posteriores los tomaran como referentes y esgrimieran sus teorías en ámbitos políticos.

Por su parte, el helenismo también sentó raíces en el mundo romano y a su vez el sentido del νοῦς adquirió otras variaciones y se asimiló al *intellectus* y la *intelligentia*, según la recepción establecida principalmente por Cicerón. A veces en la historia no se cuenta con las fuentes primarias necesarias y se recurre a ciencias auxiliares de ellas y/o a los fragmentos conservados por la tradición oral. Por ello doxógrafos como Plutarco o Diógenes Laercio son fundamentales para esta labor, puesto que recogen tradiciones de antaño acerca de personajes célebres en la historia del pensamiento occidental. Así mismo, se complementa con la tarea de los historiadores, como los consultados en este trabajo: Tito Livio, Suetonio y Tácito. El primero, además de historiador y doxógrafo, elaboró su propia recepción del *intellectus*, al discernir entre lo políticamente correcto e incorrecto, así como se expuso en su correspondiente apartado. A propósito de esto, en un comienzo se conjeturó que la obra de Diógenes Laercio sería una fuente provista de gran cantidad de testimonios acerca de cada pensador que trata, pero después de su análisis se ha llegado a la conclusión de que, si bien aporta información necesaria para la contextualización de los filósofos, no desarrolla sus respectivas doctrinas en profundidad y es menester recurrir a fuentes directas provenientes de ellos o de sus sucesores.

De esta manera, durante la república tardía Julio César se destacó por sus incuestionables talentos militares y capacidad estratégica en la administración de la misma. Empero, podría considerárselo orientado a la lucha más que a principios morales, aunque por medio de su razón o *intellectus* supo cómo ser astuto y pragmático ante las desavenencias que se le presentaron. Fue coetáneo de Marco Tulio Cicerón quien, tomando referencias de los pensadores precedentes, elaboró una doctrina caracterizada por el eclecticismo de sus ideas y por su escepticismo frente a la política de César y en defensa de la república como una suerte de Demóstenes romano. Así,

pues, el final trágico de ambos podría considerarse una eterna lucha entre σωφροσύνη y ὕβρις, entre mesura y desmesura, representada respectivamente por Cicerón y por Julio César, que una vez más demuestra la existencia de continuidades y rupturas en la historia.

Por su parte, Octavio Augusto fue el artífice de la unificación romana bajo el imperio. Similar a la figura de César, aunque no podría considerarse como un paladín de la virtud caballeresca regida por la razón y que contribuyera al sumo bien. Sin embargo, a diferencia de aquel, probablemente resultó tener más instrucción y cultura, y de manera progresiva dejó de lado la violencia impuesta a sus sometidos, de acuerdo con la opinión de Suetonio. Ahora bien, ¿acaso sus sucesores fueron más indolentes y crueles de modo que, si bien existieron figuras filosóficas y morales intachables como Séneca, se vieron abrumadas y derrumbadas por el capricho de gobernantes como Nerón? La recepción del *intellectus* probablemente esté presente en la obra pública principalmente de Augusto, como de sus sucesores, en la perfección tanto de su arquitectura como de sus principios valorativos y los principios estilísticos de armonía, proporción y belleza.

Prolongación del helénico, el estoicismo sentó sus bases en el imperio. El primer gran representante del estoicismo romano fue Séneca, en quien se advierte la presencia de continuidades con el pensamiento de sus predecesores, tales como el propósito de una vida feliz y virtuosa evitando los placeres mundanos y los excesos de sus coetáneos. También se hallan rupturas, puesto que el contexto en el que vivió difiere del de Zenón y Crisipo, lo cual implica una interpretación política de su pensamiento, además de filosófica y moral en el marco del estoicismo. Posteriormente sobresalieron el esclavo Epicteto y su teoría sobre la libertad tanto física como espiritual; y el emperador filósofo Marco Aurelio, quien por primera vez, sintetiza la teoría y la práctica de una creencia filosófica a la manera del gobernante platónico de la *República*. Sin embargo, si bien la pretensión de Marco Aurelio fue un tanto ambiciosa, no significó una verdadera representación de un soberano virtuoso debido a sus guerras o enfrentamientos a los que se vio sometido, aunque sí son un ejemplo sus *Meditaciones* en comparación con los demás emperadores romanos.

Por último, una breve reflexión acerca del neoplatonismo da cuenta de una convergencia notable entre continuidades y rupturas sobre la concepción del νοῦς. La doctrina que desarrollaron Amonio Sacas, Plotino y Porfirio entre otros representantes, significó una clara impronta del intelecto en un intento de reconstrucción del mismo al modo griego clásico de Anaxágoras, Platón y Aristóteles. Es factible hallar un *continuum* en la percepción y en la carga

valorativa del $\nu\omicron\zeta$, pero señalando las fronteras temporales que los distancian. El neoplatonismo conserva fundamentos no solo del platonismo, también de corrientes ideológicas del Cercano Oriente y de Egipto, lo cual signa una unión típicamente helenística, en tanto fusión de estas fuerzas bajo la égida de la razón. No obstante, actuó en un contexto histórico errado para su desarrollo y para una posible aplicación de sus teorías bajo el auspicio de algún representante político, puesto que se manifestó como una alternativa al cristianismo primitivo que alcanzó su aprobación con Constantino el grande y su proclamación como credo oficial con Teodosio I. Por ello Juliano, titulado después ‘el apóstata’, descolló ante el resto de los gobernantes de su tiempo y representó un intento frustrado de la restitución de la religión tradicional romana, como también de una posible implementación de un gobierno basado en el neoplatonismo y en el $\nu\omicron\zeta$. A propósito de esto, al comenzar esta investigación no se contaba con fuentes históricas provenientes del mismo Juliano y, por consiguiente, se desconocía su pensamiento y su impronta neoplatónica, la cual se fue descubriendo a través de la lectura de artículos científicos basados en su persona que permitieron el acceso a testimonios escritos por él.

De esta manera, se cierra una etapa de la historia del imperio romano pero no de la historia de la humanidad, puesto que algunas de estas ideas resurgieron en épocas posteriores. Por tanto, se puede encontrar un hilo conductor entre el primitivo sentido del $\nu\omicron\zeta$ arcaico y el $\nu\omicron\zeta$ que retoman los neoplatónicos, más allá de las fronteras cronológicas y geográficas que separan a sus respectivos contextos históricos. Esta primera aproximación al estudio del $\nu\omicron\zeta$ como eje transversal abre la posibilidad de futuras líneas de investigación referentes al presente tema, como también otras derivadas de él con mayor especificidad.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

- Aristóteles (1990). *Retórica* (4^a ed.). (A. Tovar, Trad.) Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (2000). *Acerca del Alma*. (T. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2003). *Política*. (M. García Valdéz, Trad.) Barcelona: RBA - Gredos.
- Aristóteles (2007). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T. (1944). *Cuestiones Académicas*. (A. Millares Carlo, Trad.) México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cicerón, M. T. (1989). *La República y Las Leyes*. (J. M. Núñez González, Trad.) Madrid: Akal Clásica.
- Cicerón, M. T. (2016). *Discursos I*. (J. M. Requejo Prieto, Trad.) Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T. (2016). *Discursos II*. (J. M. Resquejo Prieto, Trad.) Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T. (2016). *Discursos III*. (J. Aspa Cereza, Trad.) Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T. (2016). *Discursos IV*. (M. J. Muñoz Jiménez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Crisipo (1999). *Fragmentos Morales*. (F. Maldonado Villena, Trad.) Madrid: Ediciones Clásicas.
- Crisipo (2006). *Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Demóstenes & Esquines (1969). *Elocuencia Griega. Demóstenes y Esquines. Discursos Completos*. (F. de P. Samaranch). Madrid: Aguilar.
- Demóstenes (2007). *Discursos Políticos*. (A. López Eire, Trad.) Madrid: Gredos.
- Diodoro de Sicilia (2001) *Biblioteca Histórica* (Vol. I). (F. Parreu Alasá, Trad.) Madrid: Gredos.
- Diodoro de Sicilia (2004) *Biblioteca Histórica* (Vol. II). (J. J. Torres Esbarranch, Trad.) Madrid: Gredos.
- Diodoro de Sicilia (2006) *Biblioteca Histórica* (Vol. III). (J. J. Torres Esbarranch, Trad.) Madrid: Gredos.
- Diodoro de Sicilia (2008) *Biblioteca Histórica* (Vol. IV). (J. J. Torres Esbarranch, Trad.) Madrid: Gredos.
- Diodoro de Sicilia (2012) *Biblioteca Histórica* (Vol. V). (J. J. Torres Esbarranch, Trad.) Madrid: Gredos.
- Diodoro de Sicilia (2014) *Biblioteca Histórica* (Vol. VI). (J. J. Torres Esbarranch, Trad.) Madrid: Gredos.
- Diógenes Laercio (1999). *Vidas de los más Ilustres Filósofos Griegos* (Vols. I-II). (J. Ortiz y Sainz, Trad.) Barcelona: Folio.

- Epicteto, Marco Aurelio & Boecio (1935). *Los estoicos. Máximas. Pensamientos. De la consolación por la filosofía*. Madrid: Bergua.
- Flavio Arriano (1917). *Historia de las expediciones de Alejandro Magno*. (F. Baraibar y Zumárraga, Trad.). Madrid: Perlado, Páez.
- Julio César (1982-2016). *Guerra de las Galias. Guerra Civil*. (V. García Yebra, H. Escolar Sobrino, & J. Calogne Ruiz, Trads.) Madrid: Gredos.
- Libanio (2001). *Discursos* (Vol. III). (Á. González Gálvez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Marco Aurelio (2003). *Meditaciones*. (R. Bach Pellicer, Trad.) Barcelona: Gredos.
- Platón (1970). *Cartas*. (M. Toranzo, Trad.) Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Platón (1994). *El Político - Critón - Menón*. (A. González Lazo, M. Rico Gómez, & A. Ruiz de Elvira, Trads.) Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Platón (2007). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Platón (2007). *Leyes*. Barcelona: Gredos.
- Plotino (1967). *Enéada Quinta*. (J. A. Miguez, Trad.) Buenos Aires: Aguilar.
- Plotino (1967). *Enéada Sexta*. (J. A. Miguez, Trad.) Buenos Aires: Aguilar.
- Plotino (1985). *Enéadas III - IV*. (J. Igal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Plotino (1985). *Enéadas*. (J. Igal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Plotino (1985). *Enéadas*. Madrid: Gredos.
- Plutarco (1998). *Vidas Paralelas*. (J. del Moral Ruiz, Trad.) Madrid: Club Internacional del Libro.
- Porfirio & Plotino (1992). *Vida de Plotino - Enéadas I - II*. (J. Igal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Porfirio (1984). *Sobre la Abstinencia*. (M. Periago Lorente, Trad.) Madrid: Gredos.
- Porfirio (1987). *Vida de Pitágoras. Argonáuticas Órficas. Himnos Órficos*. (M. Periago Lorente, Trad.) Madrid: Gredos.
- Pseudo Calístenes (2010). *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*. (C. García Gual, Trad.) Madrid: Gredos.
- Séneca (1982-2016). *Diálogos*. (J. Mariné Isidro, Trad.) Madrid: Gredos.
- Séneca (1982-2016). *Epístolas Morales a Lucilio II*. (I. Roca Meliá, Trad.) Madrid: Gredos.
- Séneca (1982-2016). *Tragedias I*. (J. Luque Moreno, Trad.) Madrid: Gredos.
- Séneca (1982-2016). *Tragedias II*. (J. Luque Moreno, Trad.) Madrid: Gredos.
- Suetonio (1956). *Vidas de los Doce Césares*. (J. L. Romero, Trad.) Buenos Aires: Editorial Jackson de ediciones selectas.

- Tácito (1956). *Los Anales*. (L. Coloma, Trad.) Buenos Aires: Editorial Jackson de ediciones selectas.
- Tito Livio (1982-2016). *Historia de Roma desde su fundación* (Vol. II). (J. A. Villar Vidal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Tito Livio (1982-2016). *Historia de Roma desde su fundación* (Vol. I). (J. A. Villar Vidal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Tito Livio (1982-2016). *Historia de Roma desde su fundación* (Vol. III). (J. A. Villar Vidal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Tito Livio (1982-2016). *Historia de Roma desde su fundación* (Vol. V). (J. A. Villar Vidal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Tito Livio (1982-2016). *Historia de Roma desde su fundación* (Vol. VI). (J. A. Villar Vidal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Tito Livio (1982-2016). *Historia de Roma desde su fundación* (Vol. VII). (J. A. Villar Vidal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Tito Livio (1982-2016). *Historia de Roma desde su fundación* (Vol. VIII). (J. A. Villar Vidal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Tito Livio (1982-2016). *Historia de Roma desde su fundación* (Vol. IV). (J. A. Villar Vidal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Velleius Paterculus, C. (1924). *Compendium of Roman History. Res Gestae Divi Augusti*. (F. W. Shipley, Trad.) Londres: William Heinemann.
- Zenón de Citio; Aristón de Quíos; Apolófanes; Hérido de Calcedonia; Dionisio de Heraclea; Perseo de Citio; Cleantes & Esfero (1996). *Los estoicos antiguos*. Madrid: Gredos.

2. Obras de referencia

- Aróstegui, J. (1995). *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Crítica.
- Cassani, J. L., & Pérez Amuchástegui, A. J. (1980). *Del Epos a la Historia Científica: una visión de la historiografía a través del método*. Buenos Aires: Ábaco de Rodolfo Depalma.
- Cubo de Ceverino, L. (Coord.) (2005). *Los textos de la ciencia. Principales clases del discurso científico*. Córdoba: Comunic-arte.
- Cubo de Ceverino, L., Puiatti, H., y Lancon, N. (2012). *Escribir una tesis. Manual de estrategias de producción*. Córdoba: Comunic-arte.
- Eco, U. (2016). *Cómo se hace una tesis*. Barcelona: Gedisa.
- Fernández Galiano, M. (1969). *La transcripción castellana de los nombres propios griegos* 2ª ed., Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- Foucault, M. (2002). *La Arqueología del Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., y Baptista Lucio, M. P. (2010). *Metodología de la investigación*. D.F. México: McGraw-Hill.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Mir, J. M. (1992). *VOX Diccionario ilustrado Latino-Español Español-Latino*. Barcelona: VOX-Bibliograf.
- Pabón S. de Urbina, J. M. (1993). *VOX Diccionario Manual Griego-Español*. Barcelona: VOX-Bibliograf.
- Ricoeur, P. (2008). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Vicuña, L. y Sanz de Almarza, L. (1998). *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español*. Madrid: Gredos.
- Von Hjalmar, F. (1973). *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Vols. I, II y III). Heidelberg: Heidelberg Universität.

3. Bibliografía General

- Andrewes, A. (1962). *The Greek Tyrants*. New York and Evanston: Harper & Row.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Crítica: Barcelona.
- Aymard, A. (1981). *Oriente y Grecia antigua*. Barcelona: Destino.
- Bengtson, H. (1986). *Historia de Grecia: desde los comienzos hasta la época imperial romana*. Madrid: Gredos.
- Bernal, M. (1785-1985). *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la Civilización Clásica* (Vol. I: La Invención de la Antigua Grecia). (T. de Lozoya, Trad.) Barcelona: Crítica.
- Bevan, E. (1959). *Stoics and sceptics*. Cambridge: W. Heffer & sons.
- Blázquez, J. M., López Melero, R., & Sayas, J. J. (1999). *Historia de Grecia Antigua*. Madrid: Cátedra.
- Blázquez, J. M., Martínez-Pinna, J., & Montero, S. (1993). *Historia de las Religiones Antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Madrid: Cátedra.
- Boardman, J. (1997). *El arte griego*. Barcelona: Destino.
- Bréhier, É. (1956). *Historia de la Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Brun, J. (1962). *El Estoicismo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Cabañas Bravo, M. (2004). *Summa Artis. Historia General del Arte. Antología. Arte de la Edad Antigua, Egipto, Grecia y Roma* (Vol. II). Madrid: Espasa-Calpe.

- Cantarella, R. (1972). *La literatura griega de la época helenística e imperial*. Buenos Aires: Losada.
- Cardona, J. A. (2015). *Filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos*. Barcelona: EMSE EDAPP.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987: La creación humana I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Buenos Aires.
- Charbonneau, J. (1971). *Grecia helenística : (330-50 a. de J.C.)*. Madrid: Aguilar.
- Coarelli, F. (1974-1994). *Guía Arqueológica. Viaje a las Grandes Civilizaciones del Pasado. Roma* (Vol. I). Barcelona: Folio.
- Coarelli, F. (1974-1994). *Guía Arqueológica. Viaje a las Grandes Civilizaciones del Pasado. Roma* (Vol. IV). Barcelona: Folio.
- Coarelli, F. (1974-1994). *Guía Arqueológica. Viaje a las Grandes Civilizaciones del Pasado. Roma* (Vol. II). Barcelona: Folio.
- Coarelli, F. (1974-1994). *Guía Arqueológica. Viaje a las Grandes Civilizaciones del Pasado. Roma* (Vol. V). Barcelona: Folio.
- Coarelli, F. (1974-1994). *Guía Arqueológica. Viaje a las Grandes Civilizaciones del Pasado. Roma* (Vol. VI). Barcelona: Folio.
- Coarelli, F. (1997). *Guía Arqueológica. Viaje a las Grandes Civilizaciones del Pasado. Roma* (Vol. III). Barcelona: Folio.
- Curtis, Lewis Perry. (2003). *El taller del historiador*. Distrito Federal de México: Fondo de Cultura Económica.
- Curtius, E. R. (1962). *Historia de Grecia*. Buenos Aires: El Ateneo.
- De Ruggiero, G. (1946). *Storia della filosofia parte prima: la filosofia greca, da Aristotele al neo-platonismo*. Bari: Gius. Laterza & Figli.
- Diels, H. (1929) *Doxographi Graeci*. Berlín: de Gruyter.
- Dosse, F. (2003). *La historia: conceptos y escrituras*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Durando, Furio. (2005). *Italia Antigua. Viaje hacia el descubrimiento de las obras maestras del arte y de los principales yacimientos arqueológicos*. Barcelona: Folio.
- Echeverría, R. (2008). *Raíces de sentido. Sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos*. Buenos Aires: Granica.
- Eliade, M. (1978). *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas*. (J. Valiente Malla, Trad.) Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Eliade, M. (1979). *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas*. (J. Valiente Malla, Trad.) Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Espasa (2011). *Historia del Arte*. Madrid: Espasa.
- Fernau, J. (1992). *Una historia de los griegos*. Madrid: EDAF.

- Festugière, A.-J. (1949). *La révélation d'Hermès Trismégiste. Le dieu cosmique* (Vol. II). París: Librairie Lecoffre.
- Festugière, A.-J. (1953). *La révélation d'Hermès Trismégiste. Les doctrines de l'âme* (Vol. III). París: Librairie Lecoffre.
- Festugière, A.-J. (1954). *La révélation d'Hermès Trismégiste. Le dieu inconnu et la gnose* (Vol. IV). París: Librairie Lecoffre.
- Fraile, G. (1965). *Historia de la Filosofía*. (Vol. I). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- García Bazán, F. (1991). *Oráculos caldeos - Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*. Madrid: Gredos.
- García Bazán, F. (1992). *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- García Moreno, L. (1984). *La antigüedad clásica: el Imperio Romano*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra.
- García Moreno, L. (1989). *La Antigüedad Clásica: la época helénica y helenística*. Pamplona: EUNSA.
- García Moreno, L. A. (1998). *El Bajo Imperio Romano*. Madrid: Síntesis.
- Gómez Espelosín, F. J. (2001). *Historia de Grecia Antigua*. Madrid: Akal.
- Grafton, A. (1998). *Los orígenes trágicos de la erudición*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Grimal, P. (1960). *El siglo de Augusto*. Buenos Aires: Eudeba.
- Guthrie, W. (1993). *Historia de la Filosofía Griega* (Vol. VI). (A. Medina González, Trad.) Madrid: Gredos.
- Hautecoeur, L. (1966). *Historia del arte*. Madrid: Guadarrama.
- Jaeger, W. (1993). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Distrito Federal de México: Fondo de Cultura Económica.
- Klimke, F., & Colomer, E. (1953). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Labor S.A.
- Long, A. A. (1977). *Filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Revista de Occidente.
- López de Hernández, N. (1979). *Manual de historia y cultura de la Grecia antigua*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- López de Hernández, N. (1986). *Historia y política en el pensamiento griego*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- López Férez, J. A. (1988). *Historia de la Literatura Griega*. Madrid: Cátedra.
- Miralles, C. (1989). *El helenismo: épocas helenística y romana de la cultura griega*. Barcelona: Montesinos.

- Mommsen, T. (1955). *Historia de Roma*. Madrid: Aguilar.
- Mondolfo, R. (1959). *Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos: El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana*. Buenos Aires: Losada.
- Montero, S., Bravo, G., & Martínez Pinna, J. (1991). *El imperio romano: evolución institucional e ideológica*. Madrid: Visor Libros.
- Pijoán, J. (1932). *Summa Artis. Historia General del Arte: el Arte Griego hasta la toma de Corinto por los Romanos (146 a. C)* (Vol. IV). Madrid: Espasa-Calpe, S.A.
- Pijoán, J. (1972). *Historia del Arte* (Vol. II). Barcelona: Salvat Editores, S.A.
- Pijoán, J. (1996). *Summa Artis : historia general del arte*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Pijoán, J. (2013). *Historia de la Arquitectura*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Fundación Pastor (1961). *Problemas del mundo helenístico*. Madrid: Taurus.
- Rémondon, R. (1967). *La Crisis del Imperio Romano*. Barcelona: Labor.
- Riegl, A. (1980). *Problemas de Estilo. Fundamentos para una historia de la ornamentación*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Rodenwald, G. (1947). *Arte clásico: (Grecia y Roma)*. Barcelona: Labor.
- Rodríguez Adrados, F. (1956). *Líricos griegos: elegiacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C)*. Barcelona: Alma Máter.
- Rostovtzeff, M. (1967). *Historia social y económica del mundo helenístico*.
- Ruipérez, M. (1963). *Historia de Grecia*. Barcelona: Montaner y Simón.
- Salis, A. (1948). *El arte de los griegos*. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina.
- Schuchardt, W. H. (1964). *Artes plásticas: arqueología clásica*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- Torelli, M., & Mavrojanis, T. (1997). *Guía Arqueológica. Viaje a las Grandes Civilizaciones del Pasado*. Barcelona: Folio.
- Torrents, J. M. (1990). *Los gnósticos* (Vol. I). Madrid: Gredos.
- Torrents, J. M. (1991). *Los gnósticos* (Vol. II). Madrid: Gredos.
- Vignola, G. B. (1953). *Tratado de los cinco órdenes de arquitectura*. Buenos Aires: Construcciones.
- Wenley, R. M. (1948). *El estoicismo y su influencia*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Windelband, W. (1941). *La filosofía helenístico-romana*.
- Zubiría, M. (1994-2006). *Lecciones. El Dogmatismo Antiguo (Estoicismo y Epicureísmo)*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

4. Bibliografía Especial

- Andres, W. (1906). Die Lehre des Aristoteles vom Noûs. En H. Seidel, Königliches Gymnasium zu Gross-Strehlitz. *Jahresbericht über das Schuljahr 1905/1906*. Gross-Strehlitz.
- Antela-Bernárdez, I. B. (2007). Alejandro Magno o la demostración de la divinidad. *Faventia* (29), 89-103. Obtenido de <http://www.raco.cat/index.php/Faventia/article/view/137140/187721>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Antoine Gagin, F. G. (julio-diciembre de 2006). Las pasiones en el estoicismo. *Estudios de Filosofía* (34), 187-199. Obtenido de <http://www.redalyc.org/pdf/3798/379846139009.pdf>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Aydede, M. (1998). Aristotle on episteme and noûs: the posterior analytics. *Philosophy, Humanities Collegiate Division, Committee on the Conceptual Foundations of Science*, 1-48. Obtenido de <http://faculty.arts.ubc.ca/maydede/Aristotle.pdf>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Ballén Molina, R. (2005). Estudio sobre el Político de Platón. *Diálogos de Saberes. Informes de Investigación. Grupo: hombre, sociedad y estado* (14), 13-31. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1454515>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Ballén Molina, R. (2007). La estructura del Estado en las Leyes de Platón. *Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales* (26), 45-70. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2693610.pdf>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Braicovich, R. S. (agosto de 2015). Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el De Ira de Séneca. *Ideas y Valores, LXIV* (158), 85-105. Obtenido de <https://www.crossref.org/iiPage?doi=10.15446%2Fideas-y-valores.v64n158.40098>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Braicovich, R. S. (junio-diciembre de 2014). Moderación y ascetismo en Séneca, Musonio y Epicteto. *Praxis Filosófica* (39), 157-169. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209032749008>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Brentano, F. (1867). *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*. Mainz: Franz Kirchheim.
- Carvalho, M. M. de & Munhoz de Omena, L. (2016). Considerações sobre memória e morte do imperador Juliano nos testemunhos de Libânio e Amiano Marcelino (século IV d.C.). *História* (35), 1-15. Obtenido de <http://www.scielo.br/pdf/his/v35/1980-4369-his-35-e84.pdf>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Castro Faune, C. (2009). La afección en la cosmología de Platón. *Bajo palabra* (4), 137-146. Obtenido de <https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/3508/3731>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Charrue, J.-M. (julio-diciembre de 2006). Plotin et Epicure. *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica, LXXIV* (2), 289-320. Obtenido de <http://emerita.revistas.csic.es/index.php/emerita/article/view/19/19>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.

- Cruz Ortiz de Landázuri, M. M. (2015). Vida y felicidad en la ética de Epicuro. *Cuadernos salmantinos de filosofía* (42), 9-25. Obtenido de <[http://summa.upsa.es/high.raw?id=0000039708 &name=00000001.original.pdf](http://summa.upsa.es/high.raw?id=0000039708&name=00000001.original.pdf)>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Cuervo Álvarez, B. (2014). Alejandro Magno. *Revista de Claseshistoria* (416), 1-29. Obtenido de <<http://www.claseshistoria.com/revista/2014/articulos/cuervo-alejandro-magno.pdf>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Cunha Bezerra, C. (2015). Porfírio, Dionísio e Mestre Eckhart. *Princípios: Revista de Filosofia*, 22 (37), 31-51. Obtenido de <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/6889/pdf>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Domínguez, V. S. (2014). Siracusa política y sociedad en el siglo IV a.C.: de los tiranos a la democracia. Disertación doctoral. Sevilla: Universidad de Sevilla. Obtenido de <<https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/56841>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Duarte Joly, F. (2010). Tácito e o Império Romano. *Revista de História (edição especial)*, 69-78. Obtenido de <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/download/19137/21200>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Durán Martínez, I. (1992). *El noûs en Aristóteles*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Espinal Restrepo, J. (2011). Metafísica y ética en Plotino. Reflexiones en torno a una divergencia, *Universitas Philosophica XXVIII* (56), 85-107. Obtenido de <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11031/9042>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Farías, P. (2002). Reflexiones sobre Cicerón. Las paradojas. El regreso a Cicerón. *Revista de Estudios Políticos* (117), 221-234. Obtenido de <<https://recyt.fecyt.es/index.php/RevEsPol/article/view/46179/27674>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- García Bazán, F. (2011). *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- García Gual, C. (1970). Epicuro, el liberador. *Estudios clásicos*, XIV (61), 379-408. Obtenido de <http://interclassica.um.es/index.php/interclassica/investigacion/hemeroteca/e/estudios_clasicos/numero_61_1970/epicuro_el_liberador>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Garrobo Robles, R. (2011). Epicuro y el fenómeno de la indiferencia del mundo. *Eikasia: revista de filosofía*, (41), 79-92. Obtenido de <<http://www.revistadefilosofia.org/41-05.pdf>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Gómez Franco, G. (2015). Vivir en acuerdo con la razón. Sobre las definiciones estoicas del tólos. *Disertaciones*, IV (4), 51-68. Obtenido de <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5891585>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- González Escudero, S. (2007). El paradigma de el Político de Platón. *Eikasia: revista de filosofía* (12), 69-86. Obtenido de <<http://www.revistadefilosofia.org/11-5.pdf>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.

- Guarde Paz, C. (2014). Contra Galileos: la crítica neoplatónica de Juliano el Apóstata al Cristianismo. *Pensamiento*, 70 (263), 411-430. Obtenido de <<https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/viewFile/4687/4498>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Gutiérrez Bustos, R. R. (2006). Autoconsciencia y autoconstitución del noûs. Una controversia en torno a Plotino y el escepticismo. *Estudios de Filosofía* (34), 217-229. Obtenido de <<http://www.redalyc.org/pdf/3798/379846139011.pdf>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Gutiérrez, R. (2005). El uno de Plotino y sus mediaciones. Una reflexión sobre la estructura de la mediación en el neoplatonismo y las religiones monoteístas. *Hypnos* (15), 102-116. Obtenido de <<http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/view/403/421>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Hubeñak, F. (2011). El pensador griego como hombre de acción y su legado. *Prudentia Iuris* (70), 197-211. Obtenido de <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/pensador-griego-hombre-accion-legado.pdf>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Kalimtzis, K. (2015). Aristotle on Scholê and Nous as a Way of Life. *Journal of Philosophical Research*, 40 (Suplemento), 131-136. Obtenido de <https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=jpr&id=jpr_2015_0040Supplement_0131_0136>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- López de Hernández, N. (1970-1971). El emperador Claudio Flavio Juliano y su visión filosófica de la historia. *Revista de Historia Americana y Argentina* (15-16), 101-127.
- López de Hernández, N. (1988). Amiano Marcelino, último historiador pagano. El mundo bárbaro a través de su obra. *Revista de Historia Universal* (I), 21-53.
- Maceri, S. B. (2007). Sobre la preocupación ético-política de Platón en Las Leyes. *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión*, 21 (1), 115-126.
- Mascaró Pons, J. (1986). Deseo y razón en Aristóteles. (U. d. Barcelona, Ed.) Barcelona, 1-12. Obtenido de <http://www.ub.edu/practicafilosofica/arxiu/d_r_aristoteles.pdf>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Meléndez, G. A. (enero-junio de 2014). Sobre el 'arte de vivir' en Epicteto. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* (20), 271-310. Obtenido de <<http://www.redalyc.org/html/854/85430043012/>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Menn, S. (1992). Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good. *The Review of Metaphysics*, 45 (3), 543-573. Obtenido de <<http://www.jstor.org/stable/20129216>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Nyvt, M. J. (2012). *Aristotle and Plotinus on the intellect. Monism and Dualism Revisted*. Lanham: Lexington Books.
- Parra Alvarez, C. (2000). La filosofía y el sabio estoico: examen de la virtud. *Horizontes Educativos* V (1), 27-35. Obtenido de <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3994485>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.

- Ramírez Rosas, M. S. (enero-junio de 2010). El pensamiento de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio desde la perspectiva foucaultiana. *La Colmena* (65-66), 56-63. Obtenido de <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5492952.pdf>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Ramis Barceló, R. (2009). Hacia una lectura unitaria de la obra doxográfica de Diógenes Laercio. *Astrolabio: revista internacional de filosofía* (9), 241-245. Obtenido de <<http://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/197721/264920>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Ramos Jurado, E. Á. (1991). Jámblico de Calcis y el género biográfico. *Habis* (22), 283-296. Obtenido de <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/57916.pdf>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Redondo Moyano, E. (2012). Juliano el Apóstata: Estudio de las cartas escritas entre los años 355 y 360. *Acta Poética*, 33 (1), 197-234. Obtenido de <<https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/download/387/390>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Rodríguez Horrillo, M. Á. (2012). Diodoro, Tito Livio y su público. *Myrtia: Revista de filología clásica* (27), 89-110. Obtenido de <<http://revistas.um.es/myrtia/article/view/159401/139231>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Rodríguez Valls, F. (2001). Ideas para una interpretación de la doctrina de Aristóteles sobre el intelecto teórico. *Thémata. Revista de Filosofía* (26), 197-204. Obtenido de <https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/12085/file_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Salatino, M. C. (2008). Marco Aurelio: filosofía y discurso íntimo. *Revista de Estudios Clásicos* (35), 105-130. Obtenido de <http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/2958/salatino_marcoarelio.pdf>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Sánchez, M. C. (1991). La Teología de Aristóteles. *Ágora: Papeles de Filosofía* (20), 193-198. Obtenido de <<https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/994>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Santa María, A. (2013). Plotino, las formas platónicas y el noûs aristotélico. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, XXX (2) Obtenido de <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/download/44050/41649>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Schmidt, F. W. (1888). *Zu der öffentlichen Prüfung. Welche am 22 und 23 März 1888 in dem Gymnasium Carolinum. Zur aristotelischen Lehre vom Nous von Prof. Dr. Michaelis.* Neu-Strelitz: Hellwigschen Hofbuchdruckerei (Hermann Pilger).
- Seggiaro, C. (2013). *La concepción de filosofía en el Protréptico de Aristóteles: la relación entre el plano antropológico, el gnoseológico y el práctico. Su posible influencia platónica.* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- Solana Dueso, J. (mayo-junio de 2008). Los filósofos griegos y sus escuelas. *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXIV (731), 413-422. Obtenido de <<http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/192/192>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Tonelli, M. (2012). Plotino y Nicolás de Cusa: semejanzas y diferencias. *Actas del VI Coloquio Internacional ΑΓΩΝ Competencia y cooperación de la Antigua Grecia a la actualidad. Homenaje a Ana María González de Tobia*, (págs. 799-813). Buenos Aires. Obtenido de <<http://coloquiointernacionalceh.fahce.unlp.edu.ar/6ciceh/actas/Tonelli.pdf>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- Vásquez Ortíz, A. (2009). Las tres hipóstasis dentro del pensamiento de Plotino: el camino de la materia. *A parte rei* (63), 1-8. Obtenido de <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/vazquez63.pdf>>. Recuperado el 22 de noviembre de 2017.
- UNCuyo, I. d.-F. (1998). *Aristóteles*. En H. J. Padrón (Ed.). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.