

Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinaria*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. Aramayo, J. Murguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. S. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler (comp.) - *La racionalidad: su poder y sus límites*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do kamo*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*
108. P. Feyerabend - *La conquista de la abundancia*
109. B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
110. H. Arendt - *La vida del espíritu*
111. A. MacIntyre - *Animales racionales y dependientes*
112. A. Kuper - *Cultura*
113. J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*
114. T. S. Kuhn - *El camino desde la «estructura»*
115. W. V. O. Quine - *Desde un punto de vista lógico*
116. H. Blumenberg - *Trabajo sobre el mito*
117. J. Elster - *Alquimias de la mente*
118. I. F. Shaw - *La evaluación cualitativa*
119. M. Nussbaum - *La terapia del deseo*
120. H. Arendt - *La tradición oculta*
121. H. Putnam - *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*
122. H. Arendt - *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*
123. M. C. Nussbaum - *El cultivo de la humanidad*
124. L. S. Vygotsky - *Psicología del arte*
125. C. Taylor - *Imaginarios sociales modernos*
126. J. Habermas - *Entre naturalismo y religión*
127. M. Cruz (comp.) - *El siglo de Hannah Arendt*
128. H. Arendt - *Responsabilidad y juicio*
129. H. Arendt - *La promesa de la política*
131. J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*

Martha C. Nussbaum

La terapia del deseo

Teoría y práctica en la ética helenística

Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*
Publicado en inglés, en 1994, por Princeton University Press,
Princeton, Nueva Jersey, EE. UU.

Traducción de Miguel Candel

Cubierta de Mario Eskenazi

A LA MEMORIA DE GREGORY VLASTOS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA		
BIBLIOTECA GENERAL		
ADQUISICIONES		
COMPRA <input checked="" type="checkbox"/>	CANJE <input type="checkbox"/>	DONACION <input type="checkbox"/>
FECHA 2010 Diciembre 15		
PROCEDENCIA Tienda javeriana		
SOLICITADO POR: Biblioteca		
SBJ 9815083 MB		

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*,
bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra
por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático,
y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1994 by Trustees of Oberlin College
© 2003 de la traducción, Miguel Candel
© 2003 de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-1442-1
Depósito legal: B-11.421/2009

Impreso en Book Print
Botànica, 176-178 – 08908 L'Hospitalet de Llobregat (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

La filosofía no está fuera del mundo, de la misma manera que el cerebro del hombre no está fuera de él por el hecho de no estar en su estómago; pero la filosofía, desde luego, está en el mundo con su cerebro antes de tener sus pies sobre la tierra, mientras muchas otras esferas humanas han estado desde tiempo inmemorial arraigadas en la tierra y han arrancado los frutos del mundo mucho antes de darse cuenta de que la «cabeza» pertenece también a este mundo o de que este mundo es el mundo de la cabeza.

KARL MARX, 1842

The philosopher desires

And not to have is the beginning of desire.
To have what is not is its ancient cycle...

It knows that what it has is what is not
And throws it away like a thing of another time,
As morning throws off stale moonlight and shabby sleep.

WALLACE STEVENS,
«Notes Toward a Supreme Fiction»*

* *El filósofo desea / Y no tener es el comienzo del deseo. / Tener lo que no es es su afijo ciclo... / Sabe que lo que tiene es lo que no es / Y lo arroja como cosa de otros tiempos, / Igual que la mañana arroja el rancio resplandor de la luna y el sueño gastado. (N. del t.)*

SUMARIO

Agradecimientos	13
Abreviaturas	17
Nota del traductor	19
Introducción	21
1. Argumentos terapéuticos	33
2. Dialéctica médica: la teoría y la práctica según Aristóteles	75
3. Las emociones y la salud ética según Aristóteles	111
4. Cirugía epicúrea: la argumentación y el deseo vano	139
5. Más allá de la obsesión y la aversión: la terapia del amor según Lucrecio	185
6. Inmortales mortales: la muerte y la voz de la naturaleza según Lucrecio	247
7. «Con palabras, no con armas»: Lucrecio acerca de la cólera y la agresión	303
8. Purgantes escépticos: perturbación y vida sin creencias	351
9. Tónicos estoicos: filosofía y autogobierno del alma	395
10. Los estoicos y la extirpación de las pasiones	447
11. Séneca acerca de la cólera en la vida pública	497
12. Serpientes en el alma: una lectura de la <i>Medea</i> de Séneca	539
13. La terapia del deseo	591
Filósofos y escuelas	623
Bibliografía	629
Índice de textos citados	645
Índice analítico y de nombres	663

AGRADECIMIENTOS

Este libro nació de las Martin Classical Lectures de 1986. Los textos originales de las cinco conferencias constituyeron las primeras versiones de los capítulos 1-2, 4, 8, 10 y 12. Estoy profundamente agradecida al Comité de las Martin Lectures y al Departamento de Griego y Latín del Oberlin College por haberme invitado a presentar las conferencias y por la cálida acogida y los sugerentes comentarios hechos durante mi visita. En la preparación de las conferencias conté con la inapreciable ayuda de los miembros de mi seminario de verano del National Endowment for the Humanities para profesores universitarios correspondiente a 1985, en el curso del cual recibí críticas a fondo de mis borradores y primeras ideas. El resto del trabajo lo inicié durante un año sabático del que disfruté en 1986-1987, con el apoyo de la Universidad Brown, una beca del National Endowment for the Humanities y una beca para profesores visitantes del All Souls College de Oxford, donde encontré un marco altamente favorable y acondedor para la ampliación del proyecto a sus dimensiones actuales. Los retoques finales se los di en el plácido ambiente del Center for Ideas and Society de la Universidad de California, campus de Riverside.

He recibido ayuda de muchas personas en formas muy diversas; la mayoría de mis deudas intelectuales con personas concretas se señalan al final de cada uno de los capítulos. Pero quisiera mencionar aquí especialmente mis provechosas conversaciones con Myles Burnyeat, que fue el primero en orientarme al estudio en profundidad de la ética helenística; sus trabajos en este campo me han servido de guía tanto a mí como a muchos otros, y sus implacables objeciones me han sido de una utilidad incalculable. Los Simposios Helenísticos trienales, celebrados a partir de 1978, han sido para mí una fuente de información, discusión y crítica rigurosa y auténticamente profesional. Entre otros asistentes a los simposios, quisiera dar las gracias, ante todo, a Julia Annas, Jacques Brunschwig, Brad Inwood, G. E. R. Lloyd, Phillip Mitsis, David Sedley y Richard Sorabji. Me han hecho comentarios sobre la totalidad del manuscrito Margaret Graver, Brad Inwood, Richard Posner, Henry Richardson, Richard Sorabji, Cass Sunstein y dos lectores anónimos; les estoy enormemente agradecida a todos por el tiempo y el esfuerzo que han dedicado y por las aportaciones que sus observaciones han hecho a mi trabajo.

taciones que han hecho con sus comentarios. Debo agradecer las críticas y sugerencias de todo tipo a propósito de determinados capítulos y temas por Julia Annas, Geoffrey Bakewell, Richard Bernstein, Sissela Bok, Dan Brock, Jacques Brunschwig, Myles Burnyeat, Victor Caston, Abbott Gleason, Michael Gleason, Jasper Griffin, Miriam Griffin, Charles Guignon, Caroline Hahnemann, Stephen Halliwell, David Halperin, el coronel Anthony Hartle, Dolores Iorizzo, Jaegwon Kim, David Konstan, Mary Lefkowitz, Glen Lesses, Haskel Levi, Geoffrey Lloyd, Mark McPherran, Arthur Madigan, S. J., Gareth Matthews, Giles Milhaven, Joyce Carol Oates, Anthony Price, John Procope, Michael Putnam, James Redfield, Amélie Oksenberg Rorty, Stephen Rosenbaum, Christopher Rowe, Malcolm Schofield, David Sedley, Charles Segal, Amartya Sen, Nancy Sherman, Albert Silverstein, Ernest Sosa, Zeph Stewart, Holgar Thesleff, Rex Welshon, Jeffrey Whitman, el difunto John J. Winkler y Susan Wolf. He recibido muchos y valiosos comentarios del público que ha asistido en diversos lugares a la presentación de algunos capítulos del libro en forma de conferencias; lamentó no poder agradecer una por una todas esas aportaciones.

Debo dar especialmente las gracias a Jonathan Glover, que me permitió ser la «guardesa» de su casa de Oxford durante dos veranos consecutivos, lo que me aportó un ambiente confortable y tranquilo, lleno de aire y de luz, en el que pude llevar a cabo gran parte del trabajo. Durante esos períodos, Justin Broackes (hoy, dos años después, colega mío en Brown) me prestó gentilmente una maravillosa máquina de escribir IBM, por lo que le estoy muy agradecida.

La fotografía de la cubierta, por la que doy las gracias a Rachel Nussbaum, refleja sorprendentemente, a mi modo de ver, parte de las imágenes que están en el trasfondo del capítulo 12: el contraste entre el puro blanco, asociado a la muerte, y el verde que crece oscura e infatigablemente tras él; entre una geometría puramente rectilínea y las formas caóticas de la vida; entre el azul inmaculado y la extraña luz rojiza que corta como un cuchillo cielo y árbol, una luz que parece venir del anticosmos de Medea, cerniéndose contra el mundo de la virtud estoica.

Pero tengo una deuda que sobrepasa todas las demás. Durante los últimos quince años, hasta su muerte en 1992, tuve la inmensa fortuna de ser colega y amiga de Gregory Vlastos. Su capacidad para profundizar en el conocimiento filosófico sin descanso y sin arrogancia ni afán polémico, su constante disposición a someter sus ideas al examen y a la discusión en aras de la verdad, su combinación de un conocimiento exigente de los textos con una toma clara de posiciones

filosóficas, ambas cosas unidas a un profundo sentido social, todo ello ha sido, para mí y para muchos otros, un ejemplo constante. Su amistad cálida y servicial, la manera como su amable ironía podía despejar tanto las perplejidades filosóficas como las personales, me ha servido de apoyo en mayor medida, seguramente, de lo que yo misma sé. Unos meses antes de su muerte le pregunté si podía dedicarle este libro; él aceptó. Con la tristeza de haber perdido a un amigo maravilloso, se lo dedico ahora a su memoria.

Como los perjuicios que causan la cólera y el odio en la vida pública no pueden repararse sólo mediante la filosofía, los beneficios obtenidos por la autora con la venta de este libro serán donados a Amnistía Internacional.

Partes de este material han sido publicadas con anterioridad en los lugares y las formas siguientes:

Una versión preliminar de parte de los capítulos 1 y 4 se publicó bajo el título «Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle», en M. Schofield y G. Striker (comps.), *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, págs. 31-74.

Una versión anterior del capítulo 5 se publicó bajo el título «Beyond Obsession and Disgust: Lucretius' Genealogy of Love», en *Apeiron*, nº 22, 1989, págs. 1-59.

Una versión anterior del capítulo 6 se publicó en *Philosophy and Phenomenological Research*, nº 50, 1989, págs. 303-351.

Una versión anterior del capítulo 7 se publicó con el título «By Words Not Arms»: Lucretius on Gentleness in an Unsafe World», en *Apeiron*, nº 23, 1990, págs. 41-90.

Una versión anterior del capítulo 8 se publicó bajo el título «Skeptical Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism», en *Journal of the History of Philosophy*, nº 29, 1991, págs. 1-33.

Una versión anterior del capítulo 10 se publicó en *Apeiron*, nº 20, 1987, págs. 129-175.

Una versión anterior del capítulo 12 se publicó en T. Cohen, P. Guyer y H. Putnam (comps.), *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell*, Lubbock, Texas Tech Press, 1993, págs. 307-344.

ABREVIATURAS

Para las citas de autores antiguos cuyas abreviaturas no aparezcan en la presente lista véase la lista de abreviaturas que aparece en el *Greek-English Lexicon*, 9^a edición, editado por H. G. Liddell, R. Scott y H. S. Jones (Oxford, Clarendon Press, 1968) (abreviado como LSJ).

Aristóteles (Ar.):

DA	<i>De anima (Acerca del alma)</i>
EE	<i>Ética eudemia</i>
EN	<i>Ética nicomáquea</i>
GA	<i>De generatione animalium (La generación de los animales)</i>
MA	<i>De motu animalium (El movimiento de los animales)</i>
Met.	<i>Metafísica</i>
PA	<i>De partibus animalium (Las partes de los animales)</i>
Pol.	<i>Política</i>

Cicerón (Cic.):

Fin.	<i>De finibus bonorum et malorum (Sobre los fines)</i>
DT	<i>Disputaciones tusculanas</i>

Diógenes

Laercio (DL): *Vidas de los filósofos* (libro VII sobre los estoicos, libro IX sobre los escépticos, libro X sobre Epicuro)

Epicuro:

Hdt.	<i>Carta a Heródoto</i>
Men.	<i>Carta a Meneceo</i>
Pit.	<i>Carta a Pítocles</i>
KD	<i>Kýriai doxai (Opiniones principales)</i>
SV	<i>Sentencias vaticanas (colección de máximas)</i>
Us.	H. Usener, editor de <i>Epicurea</i> (colección de fragmentos y noticias, Leipzig, 1887)

Filodemo (Fld.):

O	<i>Perì orgē (Sobre la cólera)</i>
P	<i>Perì parrhēstás (Sobre la libertad de crítica)</i>

Galen:

PHP

De placitis Hippocratis et Platonis (Opiniones de Hipócrates y de Platón); la numeración de las páginas, con arreglo a edición de P. De Lacy, Corpus Medicorum Graecorum, V.4.1-2, Berlín, 1978-1980

Plutarco:

Adv. Col.

Com. not.

LB

Non posse

St. rep.

Virt. mor.

Posidonio:

E-K

Séneca:

Ben.

Clem.

Ep.

Ir.

NQ

Íd., tragedias:

Ag.

HFu

HO

Med.

Oed.

Phdr.

Phoen.

Thy.

Sexto Empírico:

M

PH

SVF

Adversus Colotem (Contra Colotes)
De communibus notitiis (Las concepciones comunes)
Láthrē biōsas (La vida retirada)
Non posse suaviter vivere secundum Epicurum (Que según Epicuro no se puede vivir placenteramente)
De Stoicorum repugnantiss (Las contradicciones de los estoicos)
De virtute morali (Sobre la virtud moral)

Posidonio:
Edición Edelstein-Kidd, Cambridge, 1972

Séneca:
De beneficiis (Sobre las buenas acciones)
De clementia (Sobre la clemencia)
Epistulae morales (Epístolas morales)
De ira (Sobre la ira)
Naturales quaestiones (Cuestiones sobre la naturaleza)

Íd., tragedias:
Agamemnon (Agamenón)
Hercules furens (Hércules furioso)
Hercules Oetaeus (Hércules Eteo)
Medea
Oedipus (Edipo)
Phaedra (Fedra)
Phoenissae (Las fenicias)
Thyestes (Tiestes)

Sexto Empírico:
Adversus mathematicos (Contra los profesores)
Pyrrhōneiai hypotypōseis (Esbozos pirrónicos)

SVF
Stoicorum Veterum Fragmenta (Fragmentos de los estoicos antiguos), 4 vols., ed. H. von Arnim, Leipzig, 1924.

NOTA DEL TRADUCTOR SOBRE LA GRAFÍA DE LOS TÉRMINOS GRIEGOS

En esta versión española modificamos ligeramente los criterios seguidos por la autora en relación con los términos y expresiones griegas. Aquellos que corresponden a conceptos filosóficamente importantes los reproducimos con su grafía griega original, seguida de una transcripción latina la primera vez que aparecen; posteriormente se reproducen sin más en su transcripción latina. Respecto de esta última hay que tener en cuenta que, a diferencia de la transliteración no prosódica empleada por la autora, nosotros, para salir al paso de pronunciaciones erróneas, indicamos también el acento de la palabra según las normas de la lengua castellana, con las salvedades siguientes: a) hacemos la distinción entre los tres acentos (agudo, grave y circunflejo) característicos del griego antiguo; b) los diptongos los acentuamos al modo griego, sobre la vocal débil, aunque prosódicamente el acento recae en realidad sobre la vocal fuerte; c) cuando la palabra contiene en el original griego las vocales largas *eta* u *omega*, que nosotros, como la autora, transliteraremos respectivamente en *é* y *ó*, indicamos el acento siempre que la sílaba acentuada sea una distinta de las que contienen la *é* o la *ó*, y no lo indicamos, en cambio, cuando la sílaba acentuada lleva una de dichas vocales. Por ejemplo: el título *Láthrē biōsas*, que aparece en la lista precedente y donde la primera palabra lleva tilde por ser distintas la sílaba acentuada y la sílaba con vocal larga, mientras que en la segunda no hay ningún diacrítico complementario por coincidir la vocal tónica con la vocal larga. Con este sistema, por supuesto, no podemos evitar que haya ambigüedad prosódica en aquellos términos que cuenten con dos o más vocales largas, una de ellas tónica; pero el número de casos de esta naturaleza, como el lector comprobará, es mínimo. (M.C.S.)

INTRODUCCIÓN

La idea de una filosofía práctica y compasiva —es decir, una filosofía al servicio de los seres humanos, destinada a satisfacer sus necesidades más profundas, hacer frente a sus perplejidades más urgentes y llevarlos de la infelicidad a un cierto estado de florecimiento— es una idea que hace de la ética helenística un objeto de estudio cautivador para un filósofo que se pregunta qué tiene que ver la filosofía con el mundo real. Quien se dedica a escribir o enseñar filosofía es una persona afortunada como pocos seres humanos lo son, al poder dedicar su vida a la formulación de los pensamientos y sentimientos más profundos acerca de los problemas que más la han motivado y fascinado. Pero esta vida estimulante y maravillosa es también parte del mundo en su conjunto, un mundo en el que el hambre, el analfabetismo y la enfermedad son el sino diario de una gran parte de los seres humanos que aún existen, así como causas de la muerte de muchos que no existen aún. Una vida de ociosa y libre expresión es, para la mayoría de la población mundial, un sueño tan lejano que raramente se llega a concebir. El contraste entre esas dos imágenes de la vida humana da pie a una pregunta: ¿qué derecho tiene uno a vivir en el mundo feliz que puede expresarse libremente mientras exista el otro mundo y uno sea parte de él?

Una respuesta a esta pregunta puede ser ciertamente el dedicar una parte del tiempo y los recursos naturales de que una dispone a apoyar los tipos de acción política y servicio social que corresponden. Por otro lado, parece también posible que la filosofía misma, sin dejar de ser lo que es, cumpla funciones sociales y políticas que aporten algo al mundo mediante la aplicación de sus métodos y técnicas característicos. Articular esta relación, así como la concepción de la filosofía que subyace a ella, constituye una preocupación central del pensamiento helenístico y un campo en el que dicho pensamiento hace una contribución de primer orden a la filosofía.

Todas las escuelas filosóficas helenísticas de Grecia y Roma —epicúreos, escépticos y estoicos— concibieron la filosofía como un medio para afrontar las dificultades más penosas de la vida humana. Veían al filósofo como un médico compasivo cuyas artes podían curar muchos y abundantes tipos de sufrimiento humano. Practicaban

la filosofía no como una técnica intelectual elitista dedicada a la exhibición de la inteligencia, sino como un arte comprometido cuyo fin era luchar contra la desdicha humana. Centraban, por tanto, su atención en cuestiones de importancia cotidiana y urgente para el ser humano: el temor a la muerte, el amor y la sexualidad, la cólera y la agresión. Cuestiones que muchas veces se evitan como embarazosamente complicadas y personales por parte de las variedades más elitistas de la filosofía. Aquellos filósofos se enfrentaron a esas cuestiones tal como se presentaban en las vidas de los seres humanos ordinarios, prestando viva atención a las vicisitudes de dichas vidas y a las condiciones necesarias y suficientes para mejorarlas. Por un lado, aquellos filósofos eran todavía muy filósofos, es decir, estaban plenamente dedicados a la argumentación detallada, la explicitud, la generalidad y el rigor tradicionalmente buscados por la filosofía, en la tradición de reflexión ética que arranca (en Occidente) con Sócrates. (Se opusieron, a este respecto, a los métodos característicos de la religión y la magia populares.) Por otro lado, su profundo interés por el estado de los deseos y pensamientos de sus discípulos les hizo buscar una nueva y compleja manera de entender la psicología humana y los llevó a adoptar complejas estrategias —interactivas, retóricas, literarias— concebidas para permitirles hacer frente eficazmente a su objeto de estudio. En dicho proceso forjaron nuevas concepciones de lo exigido por el rigor y la precisión filosóficos. En este sentido, la ética helenística es muy diferente de la filosofía moral, mucho más elitista y académica, que se ha practicado a veces en el seno de la tradición occidental.

La filosofía del siglo xx, tanto en Europa como en América del Norte, ha hecho, hasta hace muy poco, menos uso de la ética helenística que casi cualquier otra cultura occidental desde el siglo IV a.C. No sólo el pensamiento de la baja Antigüedad y la mayoría de las manifestaciones del pensamiento cristiano, sino también los escritos de autores modernos tan diversos como Descartes, Spinoza, Kant, Adam Smith, Hume, Rousseau, los padres fundadores de los Estados Unidos, Nietzsche y Marx, son todos ellos tributarios en gran medida de los escritos de los estoicos, los epicúreos o los escépticos, con frecuencia mucho más que de los escritos de Platón y Aristóteles. Especialmente en lo que respecta a las concepciones filosóficas de la emoción, ignorar el período helenístico equivale a ignorar no sólo los mejores materiales de la tradición occidental, sino también la principal influencia en la evolución filosófica posterior.

Unos pocos ejemplos servirán para que el lector se haga una idea clara al respecto. Cuando los pensadores cristianos escriben acerca de la cólera divina, o sobre la clemencia para con la fragilidad humana, están contrayendo una fuerte deuda con los estoicos romanos. Cuando Descartes y la princesa Elizabeth mantienen una correspondencia sobre las pasiones, Séneca es el autor al que se están refiriendo principalmente. Spinoza conoce a Aristóteles, pero es mucho más profunda la influencia sobre él de la teoría estoica de las pasiones. La teoría de Smith sobre los sentimientos morales está fuertemente inspirada en modelos estoicos, al igual que su teleología económica. Cuando Rousseau defiende la emoción de la compasión, está tomando partido en un inveterado debate entre estoicos y aristotélicos. Cuando Kant repudia la compasión, se suma al debate en el bando estoico. El ataque de Nietzsche a la compasión, unido a su defensa de la clemencia, debe entenderse —tal como él insiste repetidamente— no como la política de la bota fascista ni tampoco como un inocuo rechazo de la moral de la autoindulgencia, sino como una posición opuesta tanto a la crueldad como al apego afectivo profundo, posición que deriva de su lectura de Epicteto y Séneca. Cuando hablamos de la influencia de la «tradición clásica» sobre los redactores de la Constitución de los Estados Unidos deberíamos recordar siempre que es básicamente el pensamiento ético helenístico (estoico, especialmente) el que desempeña un papel de primer orden en su educación clásica, sobre todo a través de Cicerón, Séneca y Plutarco. De modo que el olvido de este período en gran parte de la enseñanza reciente de «los clásicos» y de «los grandes libros» proyecta una imagen muy distorsionada de la tradición filosófica, a la vez que priva al estudiante de argumentos filosóficos altamente clarificadores.

La literatura filosófica contemporánea ha empezado a deshacer esos entuertos; tanto en Europa como en los Estados Unidos, hemos asistido a un florecimiento de los trabajos académicos de categoría sobre la materia, trabajos con los que el presente libro tiene contraída una gran deuda. Pero hay una utilización de los textos helenísticos dentro de la filosofía —quizá la más conocida por el público en general— que, aunque muy interesante, me parece también más que problemática. Se trata del recurso que hace Michel Foucault a los pensadores helenísticos, en el tercer volumen de su *Historia de la sexualidad*, así como en diversas conferencias pronunciadas hacia el final de su vida, presentándolos como fuentes de la idea de que la filosofía es un conjunto de *techniques du soi*, prácticas para la formación de un cierto tipo de yo. No hay duda de que Foucault ha sacado a luz

algo muy fundamental acerca de esos filósofos cuando subraya hasta qué punto no se dedican simplemente a impartir lecciones, sino también a ejecutar complejas prácticas de formación del propio yo. Pero eso es algo que los filósofos tienen en común con los movimientos religiosos y mágico-supersticiosos de diversa índole existentes en su ámbito cultural. Eran muchos los que proporcionaban una *bίον τέχνη* (*bίou téchnē*), un «arte de vivir». Lo que distingue la contribución de los filósofos es que éstos afirman que la *filosofía*, y no cualquier otra cosa, es el arte que necesitamos, un arte que se ocupa de los argumentos válidos y correctos, un arte comprometido con la verdad. Esos filósofos sostienen que la búsqueda de la validez lógica, de la coherencia intelectual y de la verdad libra a la libertad de las garras de la tiranía de la costumbre y la convención, creando una comunidad de seres que pueden hacerse cargo de la historia de su propia vida y de su propio pensamiento. (El escépticismo es en cierto modo una excepción, como veremos; pero incluso los escépticos dependen en gran medida de la razón y la reflexión, una medida en que la demás «artes» populares no dependen.) Es discutible si Foucault puede siquiera admitir la posibilidad de semejante comunidad de espíritus libres, dada su opinión de que el conocimiento y la reflexión son ellos mismos herramientas de poder. En cualquier caso, sus trabajos sobre este período, polémicos como son, no llegan a abordar el compromiso fundamental con la razón que distingue las *techniques du soi* filosóficas de otras técnicas de ese tipo. Quizás ese compromiso es una ilusión. Yo creo que no lo es. Y estoy segura de que Foucault no ha demostrado que lo sea. En cualquier caso, este libro tomará ese compromiso como su tema central y tratará de preguntar por qué ha sido necesario pensar que el uso filosófico de la razón es la técnica mediante la cual podemos llegar a ser verdaderamente libres y maduros.

Escribir sobre este período histórico plantea difíciles problemas de organización del trabajo. El mayor de ellos para un autor que quiera presentar la reflexión práctica helenística consiste en acotar el tema. La filosofía helenística es difícil de estudiar, en parte, gracias a su éxito. Las enseñanzas de las principales escuelas, a partir de finales del siglo IV a.C. en Atenas, siguen un proceso histórico continuo de difusión y elaboración hasta los primeros siglos (por lo menos) de la era cristiana en Roma, donde se escriben algunos de los textos más valiosos de esa tradición y donde la filosofía ejerce una enorme influencia en la literatura y la cultura política. Esto significa que una tiene que ocuparse, en realidad, de seis siglos y dos sociedades dife-

rentes. No es posible tratar exhaustivamente todo el material pertinente, dada su abundancia y heterogeneidad. La única forma de abordarlo es por muestreo. Ésta, por consiguiente, no intenta siquiera ser la historia completa del pensamiento ético helenístico; ni será tampoco una descripción selectiva de gran sistematicidad. Será, en cambio, una exposición un tanto peculiar de algunos temas centrales, guiada por una obsesiva investigación de algunas cuestiones y tomando como principal hilo conductor la analogía entre la filosofía y la medicina como artes de la vida.

Incluso en relación con estas cuestiones es difícil encontrar criterios de selección. Si las grandes obras de filósofos griegos helenísticos de la talla de Epicuro, Zenón y Crisipo hubieran sobrevivido, una podría decidir limitar dicho estudio a los orígenes griegos de las escuelas helenísticas y, por tanto, a una única cultura y un único período. Pero los datos disponibles no permiten hacerlo. De la vasta producción de esos filósofos extraordinariamente prolíficos sólo sobreviven, en el caso de los estoicos, fragmentos y noticias y, en el caso de Epicuro, fragmentos y noticias, así como tres breves cartas en las que se resumen sus principales doctrinas y dos colecciones de máximas. Para los argumentos de los escépticos dependemos casi exclusivamente de fuentes muy posteriores a los orígenes de la escuela: la *Vida de Pirrón*, de Diógenes Laercio, y las obras de Sexto Empírico. Hay, por supuesto, numerosos testimonios posteriores acerca de las fuentes griegas; existen también obras originales completas de autores epicúreos, estoicos y escépticos correspondientes a un período más reciente (sobre todo de Roma). La falta de coincidencia entre las fechas tempranas y los textos completos dificulta la tarea de selección.

Pero cuando una se dirige a las fuentes tardías, en especial a las romanas, no parece nada simple pasar de los datos disponibles a la reconstrucción de las fuentes griegas, como a menudo se hace. Una debe enfrentarse al hecho de que esas obras filosóficas romanas —como, por ejemplo, el *De rerum natura* de Lucrecio y los diálogos, cartas y tragedias de Séneca— son cada una de ellas en sí mismas uno todo filosófico y literario complejo, cuya función de «reflexión terapéutica» no puede entenderse adecuadamente sin prestar atención a su estructura literaria y retórica global, las pautas características de su lenguaje, sus alusiones a otros textos literarios y filosóficos. Y eso no es todo: una debe prestar atención a su romanidad. Porque la filosofía romana se pregunta acerca de la relación entre teoría y práctica al tiempo que mantiene una estrecha relación con la historia y la política romanas. La reflexión terapéutica romana no es de manera meramen-

te accidental la terapia de los romanos y de Roma; una no puede entender completamente su funcionamiento sin entender igualmente el carácter de los interlocutores participantes: de Memmio en Lucrecio, por ejemplo, de figuras como Lucilio y Novato en las obras de Séneca y, en todas esas obras por igual, del lector romano a quien van dirigidos los textos. Ello exige conocer todo lo que uno pueda de los aspectos pertinentes de la literatura y la historia política y social de Roma, de los matices de la lengua latina, tanto cuando traduce términos filosóficos griegos como cuando alude a sus propias tradiciones literarias, y, finalmente, de las actitudes específicamente romanas ante las cuestiones éticas y sociales. Los epicúreos y los estoicos romanos son epicúreos y estoicos; y, como tales, se interesan por lo que ellos piensan que son aspectos de nuestra común humanidad, tal como la entiende cada escuela. Pero, en cuanto epicúreos y estoicos, creen también que la buena reflexión filosófica ha de ser lo más personal posible, sacando a la luz y tratando las creencias que el interlocutor ha adquirido a través del proceso de culturalización y enseñanza, incluidas algunas que se encuentran tan interiorizadas que quedan ocultas a la vista. Muchas de las creencias así adquiridas son específicas de la sociedad de que se trata; así, por ejemplo, la buena filosofía epicúrea y estoica romana ha de ser a la vez una exigente investigación crítica de las tradiciones romanas.

Con frecuencia ocurre que los estudiosos de la filosofía descuidan este contexto material, pintando un cuadro de la ética helenística como un todo intemporal. Habitualmente, dichos enfoques utilizan los textos latinos únicamente como fuentes para los pensadores helenísticos griegos, dejando de lado sus rasgos literarios y sociales específicamente romanos, así como la forma de los marcos literarios en los que se inserta el material filosófico. El presente libro, en cambio, tiene por divisa estudiar los argumentos filosóficos en su contexto histórico y literario. En efecto, mostraré cómo la reflexión terapéutica helenística depende, intencionadamente, de su contexto hasta tal punto que no puede entenderse de ninguna otra manera: incluso, y sobre todo, cuando tratamos de comprender aspectos de la vida humana que siguen siendo interesantes y urgentes para nosotros. (Esto no quiere decir que no haya verdades éticas transcontextuales que puedan descubrirse en un estudio como éste, tal como veremos.) Por otro lado, soy consciente de que estudiar todos esos rasgos contextuales, sin dejarse ninguno, para cada uno de los textos y autores pertinentes sería un trabajo que ocuparía varias vidas y no un simple libro. Y tampoco puedo yo asegurar la exhaustividad limitando mi investiga-

ción a un único autor o, siquiera, a una única escuela; las cuestiones que quiero plantear exigen la comparación entre las técnicas y concepciones de las tres escuelas. Y para complicar todavía más las cosas, mi preferencia personal por textos enteros cuya forma literaria pueda analizarse como parte integrante de su temática me ha llevado cada vez más, a medida que progresaba el trabajo, al examen de fuentes romanas.

No he encontrado, por tanto, ninguna solución fácil a los problemas de fijación del ámbito cronológico y cultural, como no sea elegir determinados temas y no otros, determinadas obras de un autor más bien que otras y, en general, centrarme en Lucrecio y Séneca más que en Cicerón, Epicteto y Marco Aurelio. He empezado limitando mi atención a las tres escuelas principales en su desarrollo más o menos dominante y ortodoxo, utilizando el pensamiento ético de Aristóteles como punto de referencia y contraste. He omitido las escuelas eclécticas y las versiones tardías del aristotelismo. Una omisión más discutible es la de los cínicos, practicantes de una forma quasi filosófica de vida que desafiaba las convenciones sociales acerca de la propiedad así como las convenciones intelectuales acerca del pensamiento. Los cínicos son ciertamente importantes en varios aspectos de la historia de la idea de la terapia filosófica; y al lector de la vida de Diógenes el Cínico por Diógenes Laercio le parecerán unos personajes fascinantes. Pero por otro lado es demasiado poco, creo yo, lo que se sabe de ellos y de su influencia, ni si tenían siquiera una doctrina explícita, como para que centrarse en ellos en un libro como éste no sea sino una manera de empantanar la investigación. Con cierto pesar, pues, me ocupo de ellos sólo de manera marginal.

Para cada escuela he tratado de dar alguna idea de sus orígenes griegos, así como de su prolongación romana. Así pues, trato de reconstruir la práctica epicúrea de la reflexión terapéutica y examinar las actitudes del propio Epicuro ante el miedo, el amor y la ira, antes de ocuparme de temas análogos respecto del poema de Lucrecio y de su intención terapéutica. E intento reconstruir la teoría de Crisipo sobre las pasiones (sobre la que, afortunadamente, disponemos de mucha información) antes de examinar su desarrollo en la tragedia de Séneca. En cada caso he tratado de referirme al menos a aquellos elementos del contexto cultural que parecen más pertinentes. Aunque no estudio sistemáticamente la historia de las prácticas retóricas —empresa, una vez más, que exigiría otro libro— me ocupo con detalle de algunos puntos de la *Retórica* de Aristóteles y presto gran atención a la retórica de algunas reflexiones filosóficas concretas. Allí donde mi

exposición tiene lagunas, espero que haya la suficiente franqueza metodológica como para que esas mismas lagunas se hagan patentes, de manera que otros puedan colmarlas.

Como mínimo, espero haber mostrado —tanto por las insuficiencias de mi exposición como por sus logros— lo duro y, a la vez, estimulante que es estudiar la historia de la ética en ese período cuando una no la entiende simplemente como la historia de las doctrinas, sino también como la historia de las prácticas de argumentación e interacción psicológica con vistas al cambio personal y social.

La redacción de este libro me ha planteado también algunos problemas filosóficos delicados, que es mejor mencionar de entrada. Emprendí este proyecto para alcanzar un mejor conocimiento de un aspecto de la filosofía helenística que comparto plenamente: su compromiso práctico, su combinación de lógica y compasión. Este compromiso va en cierto modo unido a un aspecto ya más problemático del pensamiento helenístico, a saber, su defensa de diversos tipos de distanciamiento y liberación de las preocupaciones. Ambos compromisos me parecen, en principio, independientes uno del otro; y hasta cierto punto ello es también así en la práctica. Pero es obvio también que uno no puede llegar muy lejos a la hora de entender aquellas propuestas de terapia filosófica sin enfrentarse a las doctrinas normativas en favor del distanciamiento.

Y al hacerlo, una se encuentra, pienso, con tres cosas. Primero, que, hasta cierto punto, la crítica social radical de los filósofos helenísticos les exige de hecho desconfiar de las pasiones: es decir, no tomar las intuiciones de base pasional como una firme base ética, inmune a la crítica racional. Si las pasiones están formadas (al menos en parte) de creencias o juicios, y si las creencias socialmente inculcadas dejan con frecuencia de merecer crédito, quiere ello decir que las pasiones deben someterse al mismo escrutinio al que se someten otras creencias inculcadas socialmente. Pero esto parece ser una sabia política desde cualquier punto de vista filosófico (incluido el de Aristóteles) que considere que algunas creencias y preferencias éticas son más dignas de crédito que otras.

Segundo, queda claro que al menos algunos de los argumentos que los epicúreos y los estoicos dan a favor de atar corto a las pasiones son argumentos poderosos, incluso para quien esté previamente convencido de su mérito. En concreto, sus argumentos contra la cólera y los argumentos ulteriores, que conectan pasiones como el amor y la congoja con la posibilidad de una cólera destructiva, parecen de una

fuerza insuperable. Es relativamente fácil aceptar la conclusión de que, al vivir una vida de profundos apegos, uno corre el riesgo de la pérdida y el sufrimiento. Pero, según la concepción helenística, ese riesgo es también el riesgo del mal: como mínimo, de corrupción del mundo interior por el deseo de hacer daño. La confrontación con estas ideas no puede dejar de causar inquietud a cualquiera que defienda las emociones. Este libro investiga esa inquietud.

En último término, sin embargo, una encuentra, al menos en algunos de los propios textos helenísticos —especialmente en Lucrecio y Séneca—, un grado de ambivalencia mayor de lo que en principio parece en relación con las emociones y los apegos que les sirven de base. La importancia dada por Epicuro a la invulnerabilidad queda matizada enseguida por el papel central que atribuye a la amistad. En Lucrecio, los compromisos con el mundo alcanzan mayor extensión, incluyendo, al parecer, no sólo la amistad sino también el amor conyugal, paternal y patrio. Esto conduce a una posición compleja, con la que tienen que ver el amor, el miedo e incluso la cólera. La posición del estoicismo es aparentemente más simple. Pero Séneca matiza de varios modos su opinión contraria a las pasiones, incluso en sus diálogos y cartas; y en sus tragedias, creo yo, puede verse una ambivalencia más profunda, al enfrentarse el estoicismo a las normas tradicionales romanas sobre el esfuerzo y la audacia mundanas. Esta complejidad debe reconocerse en cualquier crítica de las normas helenísticas de autosuficiencia.

El papel de la política en el pensamiento helenístico plantea nuevas dificultades. Las grandes escuelas helenísticas son muy críticas con la sociedad en que se hallan, y todas tratan de establecer las condiciones necesarias para la buena vida de los seres humanos a los que la sociedad hace sufrir. Es más, son mucho más abiertas y menos elitistas en su práctica de la filosofía de lo que era Aristóteles, se preocupan mucho más por mostrar que sus estrategias tienen algo que ofrecer a cada uno de los seres humanos, con independencia de su clase, posición o género. Por otro lado, la manera como hacen eso tiene poco que ver, en general, con el cambio político, institucional o material. En lugar de hacer lo necesario para llevar los bienes de este mundo a cada ser humano, se centran en los cambios de creencias y deseos que hacen a sus discípulos menos dependientes de los bienes de este mundo. No se dedican tanto a mostrar cómo acabar con la injusticia como a enseñar al discípulo a ser indiferente a la injusticia que sufre.

El aristotelismo pone condiciones muy exigentes para lograr la buena vida, haciendo depender en varios sentidos la actividad virtuosa de unas condiciones materiales y educacionales que escapan al control del individuo. Pero Aristóteles le asigna precisamente a la política la tarea de brindar esas condiciones a la gente: la buena organización política es aquella que «permite a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz» (*Pol.*, 1324a23-25). Las escuelas helenísticas, por el contrario, ¿no promueven lo que se considera como bienestar rebajando simplemente las miras de la gente, negando que las condiciones materiales tengan importancia y renunciando al trabajo político que pudiera propiciar una más amplia distribución de esas condiciones? Epicuro instaba a retirarse por completo de la vida de la ciudad y los escépticos abogaban por una obediencia acrítica a la fuerza de las convenciones vigentes. Incluso entre los estoicos, cuyo compromiso con el valor intrínseco de la justicia es palmario, oímos hablar menos de cómo cambiar la realidad política de la esclavitud que de cómo ser verdaderamente libre con ella, aun cuando uno pueda ser (políticamente) un esclavo; menos sobre estrategias para eliminar el hambre y la sed que sobre la insignificancia de esos bienes corporales en una vida de sabiduría; menos de cómo modificar las existentes estructuras de clase y las relaciones económicas que (como sostenía Aristóteles) explicaban aquéllas que acerca de la indiferencia del sabio ante esas distinciones mundanas. En las tres escuelas por igual, la persona verdaderamente buena y virtuosa se considera radicalmente independiente de los factores materiales y económicos: realizar plenamente la propia humanidad exige únicamente un cambio interior. Pero ¿no es esto en realidad falso? ¿No es el mundo interior mismo, al menos en parte, función de las condiciones sociales y materiales? Y el hecho de que no reconozcan esto, ¿no disminuye el interés de las ideas helenísticas para el pensamiento contemporáneo? (Piénsese al respecto en cómo Marx acabó desviando su interés por Epicuro, tema de su tesis doctoral, hacia Aristóteles, el mentor clásico de su obra de madurez, una vez que la importancia del análisis de clase y de las condiciones materiales del florecimiento humano se le hicieron patentes.)

Concluiré diciendo que esta crítica tiene algún fundamento. Pero el simple contraste que acabo de trazar entre cambio material/institucional y cambio interior de creencias y deseos es demasiado simplista como para reflejar adecuadamente la relación entre Aristóteles y sus sucesores helenísticos. Porque lo cierto es que tanto Aristóteles como los pensadores helenísticos insisten en que el florecimiento

humano no puede lograrse a menos que deseo y pensamiento, tal como están habitualmente estructurados dentro de la sociedad, se transformen considerablemente. (Ambos sostienen, por ejemplo, que a la mayoría de la gente se le enseña a valorar en exceso el dinero y la posesión y que eso corrompe las relaciones, tanto personales como sociales.) Y tampoco parece fuera de lugar la atención más insistente y minuciosa prestada a esos cambios internos por las escuelas helenísticas, dado el vigor de su diagnóstico de la profundidad de los problemas. Cualquier planteamiento político viable —hoy como ayer— debe ocuparse también, como aquellas escuelas, de la crítica y la formación del pensamiento valorativo y sus preferencias.

Además, la atención helenística al mundo interior no excluye sino que de hecho lleva directamente a prestar atención a los males de la sociedad. Uno de los logros más impresionantes de la filosofía es haber mostrado irrefutablemente y con detalle cómo las condiciones sociales conforman la emoción, el deseo y el pensamiento. Una vez mostrado eso, y tras explicar que el deseo y el pensamiento, tal como se hallan hoy configurados, están deformados, nuestros filósofos se ocupan, naturalmente, de las estructuras sociales por cuya mediación esos elementos han adquirido forma, así como de su reforma. Ante todo —como Aristóteles, pero con argumentos más detallados— se ocupan de la educación. Sus terapias filosóficas describen y dan forma a un nuevo enfoque conceptual de las prácticas educativas; y en su representación de la relación entre maestro y discípulo representan también un ideal de comunidad. Aquí, al menos, parecen lograr un resultado igualitario que habría resultado inalcanzable en el mundo que les rodea.

También en otros aspectos dan nueva forma a las instituciones sociales que, a su modo de ver, impiden el florecimiento humano. Epicuro y Lucrecio llevan a cabo un ataque a ultranza a la religión convencional; Lucrecio reconstruye las prácticas sociales en los ámbitos del amor, el matrimonio y la crianza. Como quiera que sus tesis pretenden ser no sólo correctas sino también eficaces causalmente, pretenden estar contribuyendo a la revolución que describen. En los estoicos griegos encontramos una teoría política ideal que trata de eliminar las diferencias de género y clase, e incluso eliminar la significatividad moral de las fronteras locales y nacionales. En los estoicos romanos —junto con varios tipos diferentes de teorías políticas, tanto monárquicas como republicanas (estas últimas, de gran influencia práctica, tanto en la propia Roma como en revoluciones republicanas muy posteriores)— encontramos argumentos que se enfrentan a realidades políti-

cas consolidadas con atrevidas críticas en temas como la esclavitud, las relaciones entre géneros, la tolerancia étnica y el concepto mismo de ciudadanía. La idea de respeto universal de la dignidad humana en cada persona concreta, con independencia de su clase, sexo, raza y nación —idea que desde entonces ha estado siempre en el centro de todo pensamiento político avanzado dentro de la tradición occidental— es, originalmente, una idea estoica. La relación de dicha idea con el distanciamiento estoico debe examinarse con atención. Pero entretanto podemos decir que estudiar el mundo interior y su relación con las condiciones sociales es al menos una tarea necesaria, si no suficiente, para toda filosofía política que aspire a ser práctica. La filosofía helenística nos brinda una ayuda inapreciable para desempeñar esa tarea.

CAPÍTULO 1

ARGUMENTOS TERAPÉUTICOS

I

Epicuro escribió: «Vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma».¹ También el antiguo maestro escéptico se presenta a sí mismo como sanador del alma:² «Al ser un filántropo, el escéptico desea curar mediante el argumento, en la medida de lo posible, las arrogantes y vacuas creencias y la temeridad de las personas dogmáticas». Así como un médico prueba diferentes remedios con el cuerpo enfermo y utiliza aquellos que funcionan, así también el escéptico elige, para cada discípulo, los argumentos más

1. Epicuro, Us. 221 = Porfirio, *Ad Marc.*, 31, pág. 209, 23 N: véase el capítulo 4. Todas las traducciones son mías salvo que se indique lo contrario. Sobre la traducción aquí de *πάθος* (*pathos*) por «sufrimiento», véase el capítulo 4, n. 1. «Argumento» traduce *λόγος* (*logos*), que, desde luego, es un término más general que puede también significar «discurso», «palabras», «relato» (véase el cap. 2). En el capítulo 4 se explica cómo Epicuro se centra efectivamente en el argumento, basando su terapia en un tipo de *logos* que por aquel entonces era típico de la tradición filosófica. Pero, dado que su discurso terapéutico es polifacético y comprende algunas técnicas que normalmente no reciben el nombre de argumentos, es posible que en este pasaje se esté haciendo una referencia más general al discurso filosófico terapéutico. He evitado la traducción por «discurso», en gran parte, porque se ha convertido en un término técnico hiperutilizado en la teoría literaria y los estudios culturales actuales.

2. La palabra «alma», en este y en otros contextos, traduce simplemente el griego *ψυχή* (*psyche*) y, al igual que éste, no entraña ninguna teoría metafísica determinada de la personalidad. Indica, simplemente, todas las actividades vitales de la criatura; en el caso de las contraposiciones helenísticas entre cuerpo y *psyche*, es muy importante insistir en que no tiene por qué suponerse ningún tipo de exclusión del fisicismo o filialismo, pues tanto los epicúreos como los estoicos son fisicistas. La contraposición se da simplemente entre los constituyentes materiales del organismo y sus actividades vitales, sus estados de conciencia, etc.