

La areté en la época helenística

Carlos Villaseñor Osorio
in memoriam

Pedro C. TAPIA ZÚÑIGA

La religión —nos dice Toynbee— es el único campo de actividad humana en el cual los griegos fracasaron rotundamente. Tampoco tuvieron mayor éxito en tecnología. Sin embargo, en las artes visuales, en arquitectura, en literatura y en filosofía, su éxito fue preeminente. [...]; estos logros nos son familiares e indiscutibles.¹

Los éxitos y los fracasos de los griegos no son el objetivo del trabajo que citamos, sino el efecto que tuvieron en la posteridad. Irónicamente, se nos dirá en seguida, los fracasos de los griegos no fueron para nosotros tan terribles como sus éxitos, y se concluye:

La historia de los griegos confirma el epigrama de Voltaire, *le mieux est l'ennemi du bien*, si por “bueno” entendemos *progreso*, y por “mejor” una ambición frustrante de perfeccionar un grado particular de lo bueno que ya se ha alcanzado. Los grandes logros de los griegos llegaron realmente tan cerca de la perfección, que se volvieron obstáculos para avances posteriores en sus respectivas líneas. Los sucesores de los viejos maestros tenían que tomar una decisión dolorosa: o bien abandonaban un terreno en el cual sus predecesores no habían dejado espacio para conquistas posteriores,... o, como epígonos, caían en un arcaísmo imitador que adula, a la manera de Narciso, unas piezas maestras heredadas que no podían emular.²

¹ Arnold Toynbee, *The Greeks and their Heritages*, Oxford University Press, 1981, pp. 44-45.

² *Id.*, *ib.*, p. 45.

Parece que los filósofos —y el “parece” depende un poco de lo que uno entiende por “filosofía”— cayeron en el segundo grupo; A. N. Whitehead, por ejemplo, se expresaba en la forma siguiente:

Yo diría que la caracterización más adecuada de la filosofía europea puede hacerse diciendo que se compone de una serie de notas al pie de página hechas a las obras de Platón.³

Los griegos, la cultura griega, obligan a hablar de logros o de éxitos que rayan en la perfección; entre estos logros de la cultura griega, la filosofía es un terreno indiscutible, y curiosamente, si algo le preocupa a la filosofía —y me refiero a la filosofía griega— es precisamente la búsqueda de la perfección, de la *areté*, concepto que está íntimamente relacionado con el de la *episteme*, en la concepción platónica de la filosofía.

Intentar una traducción general de la palabra *areté* es una empresa plausible, pero peligrosa, aunque, por cierto, no más peligrosa que el intento frustrante de traducir exactamente cualquier otra palabra. Ni siquiera es segura la etimología de *areté*; quizá viene de *aresko*, “agradar”; tal vez de *aréion* “mejor”. Frisk,⁴ el pesimista, deja abierto el problema, indicando que la etimología es insegura; Chantrain,⁵ el optimista, señalando la inseguridad de la etimología, se inclina a pensar que *areté* viene de *aréion*. Pues bien, de *aréion* hay que anotar dos cosas: primero, que su etimología también es insegura, y segundo, que los griegos la usaron como sinónimo de *áristos*, superlativo de *agathós*, “bueno”, al lado de *béltistos* y de *crátistos*. Sin embargo, mientras *crátistos* hace referencia a la suma bondad o superioridad física, y *béltistos* a la moral, *áristos* y su sinónimo *aréion* representaron la suprema bondad, estructurada en todos sus aspectos. No por nada aquellos grandes hombres se llamaban aristócratas. Raramente un esfuerzo mínimo lleva a grandes éxitos, y

³ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, New York, 1929, p. 63.

⁴ Hjalmar Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960, s.v.

⁵ Pierre Chantrain, *Dictionnaire ethymologique de la langue grecque*, París, 1968, s.v.

estos saltos en busca de la etimología de *areté* no son la excepción; sin embargo, hay que anotar y tener en cuenta los resultados al menos como punto de referencia: *areté*, etimológicamente, es aquello que alguien, o algo, debe tener para ser *agathós* en grado superlativo; es decir, para ser *áristos*.

¿Qué significa ser bueno en grado superlativo? o mejor, ¿en qué consiste esa *areté* que alguien debe tener para ser bueno en grado superlativo? La palabra *areté* encierra conceptos fluidos que, como los sonidos fluidos de las consonantes L y R, cada pueblo los entiende y los pronuncia muy a su manera. Sin embargo, para ser más precisos, hay que decir que la fluidez del concepto de *areté* es aún más imprecisa: cambia en cada pueblo con los tiempos, y ni siquiera es posible decir que, en un X tiempo, hay acuerdo entre cada uno de los miembros de una sociedad sobre lo que sea lo mejor, sobre lo que sea la *areté*: cada individuo, por gracia o por desgracia, se forma un concepto propio de “lo mejor”, y lo sigue o no lo sigue de acuerdo con ciertas variantes individuales. En este aspecto, vale la pena rastrear el concepto de *areté* en la época helenística: es la misma palabra griega de Homero, pero se trata de otros tiempos, las sociedades son distintas. Es la misma palabra de Platón, cuyo sistema educativo tendía hacia el esclarecimiento del concepto, clásico, si se quiere; y sin embargo, precisamente pensando en este sistema educativo hay que entender la exhortación de un helenista ilustre: *paidéian pasan féuge*: huye de toda paideia, decía Epicuro.⁶ La sociedad helenística tenía otras necesidades, y ante cada necesidad social, los individuos reaccionan en formas diversas.

Es cierto que cada individuo es único e irrepetible, y así son sus puntos de vista: únicos e irrepetibles; y no obstante, el individuo no se forma muy arbitrariamente sus puntos de vista. Sin cerrar los ojos ante la interacción que se da entre individuo y sociedad, y entre sociedad y cultura, y sonriendo un poco ante la libertad humana de que nos jacta-

⁶ Epicuro, Fr. 89 Arrighetti.

mos —olvidando que en la caja de Pandora sólo se quedó la esperanza—, hay que decir, en principio, que en la formación de opiniones y juicios, de creencias y temores, de actitudes y criterios, el individuo está condicionado a la sociedad a que pertenece y, junto con ella, a la cultura en que se inserta: la cultura condiciona a las sociedades y a los individuos que, de acuerdo con los retos de cada tiempo, fijan pautas de conducta que aseguran primero la sobrevivencia, y luego, la aceptación y el reconocimiento dentro de esa sociedad. Claro que un individuo puede no aceptar estas pautas, y de ello nos ha dado una buena lección Diógenes, que se alegraba de que le dijeran cínico. Volveremos sobre el tema; sin embargo, valga, como anticipo, el asentar que el conflicto de Diógenes fue precisamente ése: no aceptar que lo que sus contemporáneos alababan como *areté* fuera la verdadera *areté*: la adecuada al ser humano de su tiempo. Con Diógenes se vislumbra un cambio del concepto de *areté*, rumbo a la *areté* en la época helenística.

¿Cómo y quiénes, dentro de la sociedad, fijan los parámetros? Normalmente se dice que las clases dominantes, los nobles de otro tiempo; supongamos que es así, matizando lo dicho mediante un intrincado proceso de interacción entre estas clases y las otras, y entre los respectivos miembros de cada clase. Fueron ciertamente los nobles⁷ de otro tiempo, los reyes, los Héctores, los Aquiles y los Agamenones quienes, por su origen divino, establecieron los parámetros: para tener *areté* hay que tener procedencia celeste, y actuar de acuerdo con ella. Estos nobles debieron ser, en sus sociedades, los buenos en grado superlativo, o, de otro modo, debieron tener la suprema bondad estructurada en todos sus aspectos; debieron ser, digo, o al menos fueron los únicos que encontraron grandes poetas que nos lo hicieran creer, y tan lo creímos, que, sin que creamos mucho en reyes y nobles de sangre azul, usamos expresiones como las siguientes: “qué persona tan noble”, “qué animal tan noble”, “qué metal tan noble”, “qué motor tan no-

⁷ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1978, pp. 19 y siguientes.

ble”, etcétera, y no nos referimos al príncipe de Gales, ni al caballo de la princesa Ana, ni a nada por el estilo. Decimos “noble” de ciertas personas y cosas, para hacer un reconocimiento, frecuentemente el último, de la bondad en grado superlativo.

Es éste un aspecto de la *areté*, la encarnación de los supremos valores humanos, físicos, éticos o teoréticos válidos para la sociedad, o para el individuo; sólo que, si la sociedad no sanciona, la *areté* de un individuo puede quedarse en el olvido: hacen falta e hicieron falta plumas que canten la *areté* de quienes han matado a un tirano. En la *areté* se trata de valores por los cuales vale la pena morir, y sin los cuales no es honesto el vivir: ser el primero, distinto y superior a sus iguales entre los héroes homéricos; ser soldado presto a consagrarse y a morir por la patria en tiempos de Tirteo en Esparta; ser vencedor en los juegos olímpicos o nemeos o píticos para Píndaro; ser apto para el ejercicio del poder y dirección de los negocios públicos para los sofistas:⁸ unas sociedades siguen a otras, los tiempos dan vuelta, las necesidades cambian, las actitudes del hombre varían ante las distintas situaciones, unos conceptos desplazan a los otros, y la *areté*, sin perder su nombre ni su definición, con cada tiempo incluye otros valores, otros supremos ideales, los ideales del hombre ante la realidad concreta que ve y vive, y sobre la cual tiene que pensar y actuar.

Cuando un hombre nace, comienza a hacerse un filósofo, nace una posibilidad de ver y vivir la vida: eso es filosofía; cuando un hombre piensa, el hombre da sus primeros pasos en la historia de la filosofía: se enfrenta al agua; aprende que el fuego quema; descubre que hay tierra; con gusto o con disgusto descubre el aire que respiramos; y finalmente, cuando el hombre piensa sobre sí mismo, sobre la sociedad que lo rodea y sobre la cultura que lo nutre, entonces se hace un buen filósofo: el que se piensa y piensa su mundo, pensando en arrancarle a ese binomio cósmico una armonía agradable. Otras actividades con etiqueta filosófica,

⁸ Henri-Irénée Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1970, pp. 13, 18, 36, 57, etcétera.

otros objetivos dados a esta ciencia, fueron designados despectivamente incluso mediante el verbo *sjolázein*. Epicteto⁹ y Marco Aurelio¹⁰ hablan del *sjolasticós* como de un torpe en la vida, de un pedante erudito que fracasa precisamente en las preguntas sobre la vida y a quien la filosofía tiene que darle las respuestas.

La sociedad, decíamos, fija pautas de conducta que aseguran sobrevivencia, aceptación y reconocimiento; el individuo, el filósofo, las acepta o no las acepta. Diógenes de Sínope, el cínico, según nos cuenta Diógenes Laercio,¹¹ decía a sus contemporáneos:

Vosotros aspiráis al dinero y a los honores, y hacéis gestos porque me conformo con un poco de pan y un sorbo de agua, y porque me basta un tonel para pasar la noche; pero, ¿sois acaso más felices y estáis más satisfechos que yo? Estáis orgullosos de vivir como ciudadanos libres de una democracia, como mejor os place; pero libre es solamente aquel que no tiene ni acreedores ni superiores a quienes teme, y que no se preocupa del pan de cada día. Vosotros llamáis despreciable mi vida, porque no me importan todas las ideas de vuestra sociedad.

Este Diógenes vivió hasta el año 327 a. C.; por estos tiempos, Alejandro Magno ya le había dado vuelta a la historia de Grecia, y su éxito sólo es comprensible a la luz de los griegos que Demóstenes nos deja ver tan lejos del optimismo.

Los griegos —nos dice Toynbee— nunca hicieron frente al error de que sus ciudades olvidaran el plano de las relaciones interestatales, hasta que este error se volvió irreparable.¹²

Se pasaron el siglo IV escribiendo utopías, describiendo y preceptuando para una *polis* única y solitaria; si Tebas, Esparta y Atenas se hubieran unido con base en tratados interestatales, la historia podría haber sido distinta. Conoce-

⁹ Cf. *Diss.* I, 2, 39; IV, 1, 138.

¹⁰ Cf. I, 16,4.

¹¹ D.L. VI 20, 81.

¹² Cf. A. Toynbee, *ib.*, p. 60.

mos los sucesos de estos años; baste decir, en síntesis, que la ciudad griega se había derrumbado: no aguantaron aquellos cimientos platónicos —quizá utópicos ya desde su origen— en que este ilustre discípulo de Sócrates había sentado su *polis* a lo largo de sus diálogos: la fortaleza, la prudencia y la templanza, coronadas por la justicia. Las columnas con que Aristóteles diseñó la estructura de la *polis* en su *Política* eran frágiles; probablemente él mismo, como nos hace ver Pohlenz,¹³ recluido en su pueblecito de Estagira y lejos de la patria durante mucho tiempo, no podía sentirse ligado a la *polis* con unos vínculos tan estrechos como aquellos con que Platón se ligaba a ella. Aristóteles nos habla en su *Política* acerca de la gran *areté* clásica de la justicia, y sin embargo, a pesar de que esta obra es como la corona de su ética, en su ética distingue claramente, para escándalo de unos y para regocijo de otros, entre dianética y ética, es decir, entre *areté* intelectual y *areté* práctica por un lado, y por el otro, entre ética individual y ética social, y bajo el aspecto ético, coloca al individuo por encima de lo social. Si una y otra *areté* son distintas, para Aristóteles es un problema científico.

Toda la *areté* clásica, ya lo oímos, gira en torno a la *polis* y en función de ella; nada extraño que la *areté* cambie de contenido, cuando se derrumba la *polis*. En el desmoronamiento de la Ciudad, se les cae a los griegos su casa, y sin casa o fuera de casa, todos nos volvemos distintos: nuestros comportamientos son otros, porque es distinto el mundo que hay que enfrentar; sus necesidades son otras o, más exactamente, hay que buscar en otro lado lo que antes nos daba la casa, ¿cómo puede uno ser bueno en grado superlativo y, en tal forma, feliz, fuera de la *polis*?

Podríamos decir que hoy vivimos un

mundo en plena transformación, un periodo crítico..., un mundo donde las viejas formas poco a poco se han vuelto vacías de contenido, donde los individuos ya no saben más a qué atenerse y tienen necesidad de un nuevo ideal; por ello, caen

¹³ Max Pohlenz, *L'Uomo Greco*, Firenze, 1976, p. 450.

en la angustia y en las supersticiones, no escapando a la obsesión del destino sino mediante la adivinación de la suerte.¹⁴

Por más que lo parezca, las líneas anteriores no intentan describir nuestro mundo o nuestra Latinoamérica o nuestro México; se trata de los rasgos con que se ha descrito aquella sociedad helenística. Si es grande el parecido de aquel tiempo con nuestros tiempos, no debe extrañar que los ideales de aquellos hombres hagan vibrar nuestras inquietudes; sofisticados y tenebrosos como nos parecen los seductores reclamos de excelencia académica y renovación moral, no dejan de acusar unas heridas profundas de nuestros tiempos, y a los gritos de protesta de todas partes podríamos agregar el de Epicuro: "Todo lo que se dice sobre la virtud no es otra cosa más que puras habladurías".¹⁵

Arriba, en estas líneas, ya se hizo mención a Diógenes el Cínico; dos veces se ha hecho referencia a Epicuro. Pues bien, cinco años después de que éste fundara su escuela, Zenón de Citio fundó la suya, la de los estoicos. Con la Academia, con el Perípato, con epicúreos y estoicos tenemos un cuadro más o menos completo del pensamiento que distingue a la época helenística. Estos son los pensadores que intentan una respuesta a las nuevas condiciones del tiempo, y estos tiempos eran difíciles: al caer la *polis*, los griegos se quedaron sin su casa, cuyo rasgo fundamental, diría yo, era la organización, en donde nadie se preguntaba cómo, por qué y qué tiene que hacer. Estas son precisamente las preguntas que se hace la época helenística cuando ya no hay *polis* y, junto con ella, se desplomaba el Olimpo. No eran problemas de lógica ni de física, sino de ética, y es la ética lo que distingue al pensamiento de estos tiempos.¹⁶ Se trata de aprender a vivir en un mundo nuevo; no en una ciudad constitucionalmente bien organizada, sino en un universo

¹⁴ M. Pierre-Maxime Schuhl, "Actualité de l'Epicurisme", en: *Actes du VIIIe Congrès*, París, Les Belles Lettres, 1969, p.46.

¹⁵ Epicuro, en Pohlenz, *op. cit.* p. 641; la cita, en Pohlenz, termina con Athen. XII, 456-457.

¹⁶ Albrecht Dihle, "Philosophie-Fachwissenschaft-Allgemeinbildung", en: *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, XXII, 1986, pp. 185-231.

anómico; es decir, se trata de que cada individuo aprenda a tomar las decisiones que antes le tomaba la *polis*, de estructurar un sistema de valores propio y adecuado, de darle un contenido operante al concepto de *areté*. ¿Cómo ser bueno en grado superlativo?

Si es la ética el tema fundamental de la época helenística, no debe resultar extraño que la filosofía de este tiempo se defina como una *tejne perí ton bíon*, técnica o ciencia acerca de la vida, ni que, para los estoicos, dividiéndose las *tejnai* en teóricas y prácticas, la *areté* sobrepasara a todas las artes por ser, al mismo tiempo, algo teórico y algo práctico.¹⁷ Ahora bien, uno es el problema fundamental de toda ética, y a la vez, el fundamento de ella: la cuestión de la libertad humana. Platón supuso que el hombre es libre, e intuitivamente hizo lo mismo Aristóteles, y sobre ese frágil supuesto hincaron sus sistemas.¹⁸ El planteamiento serio del problema pertenece a los pensadores del helenismo, y en realidad, ni siquiera debía extrañar que Aristóteles y Platón no se lo plantearan; probablemente ni siquiera podían verlo: ellos, cada uno a su manera, vivían en una ciudad que consideraban suya y libre, y de la cual se sentían parte vital, ¿cómo podían pensar en que no eran libres? Nuestro pensamiento se condiciona a lo que experimentamos y vivimos, y hay cosas, dice Foucault, que, debido a nuestro ámbito de experiencia real, ni siquiera podemos pensarlas.¹⁹

En la época helenística no se trata de aquellos ciudadanos libres que disfrutaban de la ciudad griega clásica; al contrario, se vivía en un caos político, religioso, social e incluso económico; por otra parte, los individuos se habían hecho a la idea de que en todos los aspectos de la vida se pueden lograr más cosas con una acción racional libre de prejuicios, que con el seguimiento de normas de comportamiento tradicionales, sancionadas religiosamente o de alguna otra manera.²⁰ Lo uno le daba impulso a lo otro; así se explican las

¹⁷SVF III 202.

¹⁸Cf. Pohlenz, *op. cit.*, p. 53-54.

¹⁹Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, pássim.

²⁰A. Dihle, *Griechische Literaturgeschichte*, Stuttgart, Kröner, 1967, p. 316.

figuras de Epicuro y de Zenón: atormentadas caóticamente por un lado, y personalísimas por el otro; ambos intentaron darle una respuesta al hombre de estos tiempos; ambos van tras el problema de la libertad; ambos representan posturas que ponen a la filosofía al servicio de la vida, del hombre, del arte de vivir; ambos buscan revitalizar el contenido del término *areté*, cuyo concepto no cambia: lo mejor en grado superlativo, a fin de lograr la perfección y la felicidad; la felicidad y la perfección son cosas que siempre han atormentado al hombre.

Pues bien, *areté* para los helenistas, es eso que te hace capaz de vivir sin angustias, capaz de sentirte libre en cualquier parte de la gran ciudad que es el mundo; es eso que producirá ataraxia para los epicúreos, y apatía para los estoicos, en el mejor sentido de los términos, y en los términos más positivamente personalistas. Se parte de posturas distintas, se trata de reacciones casi simultáneas ante la misma realidad, se llega a prácticas distintas, pero una y otra se encaminan hacia el mismo fin: asegurarle al hombre una perfección tal que lo lleve a la felicidad verdadera, a la *eudaimonía*. Ataraxia y apatía suponen la libertad humana. Realmente ninguno de los dos sistemas explican suficientemente el problema de la libertad; sin embargo, tenían que explicarlo y creyeron haberlo explicado; de otro modo, ¿cómo podrían justificar una *areté* capaz de producir ataraxia y apatía, cuyos conceptos son de un contenido tan individualista?

Zenón tomó el *logos* de Heráclito, le dio el nombre de “destino” y lo adornó con los atributos de “providencia” ordenadora y buena; ante él, ante el destino, la libertad consiste en aceptarlo con gusto, porque, por una parte, los hados guían al que quiere, y al que no quiere, lo arrastran, y por la otra, el *logos*, la razón, también está en uno mismo, no es algo extraño a la persona, hay que descubrirlo y, al seguirlo, el hombre es libre. Epicuro recurrió a los átomos de Demócrito, y, para justificar la libertad humana, inventó que los átomos, a pesar de su caída vertical y paralela, gozaban de cierta libertad para inclinarse por la necesidad me-

cánica en alguna otra dirección. Vistas así, en esquema, estas soluciones al problema de la libertad, posiblemente no nos convenzan; intentemos una mejor, y recordemos que ni los epicúreos convencían a los estoicos, ni los estoicos a los epicúreos. Sin embargo, resuelto o dado por resuelto el problema de la libertad humana, se abría el camino a la *areté* de la época helenística. ¿Qué es eso que produce ataraxia y apatía? La *frónesis*.²¹ Se trata de un término de herencia socrática, al cual se le han dado otros contenidos. Se entiende, tradicionalmente, como “prudencia”; aunque probablemente hoy nos resulte más adecuado el término “sabiduría”. *Frónesis*, para Epicuro, es

sabiduría práctica, válida en cuanto le garantiza al hombre sobreabundancia de placer y un estado de alma que es duraderamente sereno. Es sabiduría en el sentido del “arte de la medida” de Aristipo, la que enseña a los hombres la elección más oportuna del placer que, en un momento dado, vale la pena buscar; es la que lo protege de los apetitos que no son naturales, o son muy difíciles de satisfacer, y la que muestra de cuán poco el hombre tiene necesidad para vivir y para estar contento; es la que lo ayuda a superar el dolor y acrecienta objetivamente las fuentes del placer mediante el recuerdo de las alegrías pasadas y la esperanza de las futuras.²²

Para Zenón, *frónesis* es sabiduría que permite al hombre el vivir en un perenne acuerdo con el *logos*, con esa razón que, gobernando al mundo, está en el corazón de cada hombre; es sabiduría del bien, que controla la entrada de representaciones externas y, en tal forma, permite o impide que ellas tengan influencia en la vida psíquica o práctica del ser humano. En la época helenística, mediante la *frónesis*, Zenón invitaba a la apatía; Epicuro, a la ataraxia.

Ataraxia y apatía son, respectivamente, imperturbabilidad e impassibilidad del espíritu. Se trata de una ética completamente individualista, se trata del arte de la vida; es de-

²¹ Cf. p. ej. Epicuro, *Ep.* IV, 132; A. Graeser, *Zenon von Kiton. Positionen und Probleme*, Berlín, de Gruyter, 1975, p. 138 ss.

²² Cf. Pohlenz, *op. cit.*, p. 640.

cir, se trata de vivir en la forma más sabia, más plena, más humana: en ello los dos filósofos se podrían dar la mano, y de hecho, posteriormente se ven y se vieron figuras que conjugan y conjugaron en sus vidas los dos sistemas éticos.

Sería bello y muy provechoso para nosotros, que vivimos estos tiempos, profundizar un poco en los contenidos de estos conceptos. Su nombre mismo es sugestivo: imperturbabilidad, impassibilidad. Suenan como un reto que nos lanzan aquellos tiempos, ya para que sepamos y hagamos lo que verdaderamente nos es más plenamente placentero, ya para ponernos a tono con el armonioso ritmo del *logos* que todo lo mide, todo lo pesa, todo lo razona. Lo que no nos es verdaderamente placentero no vale la pena, parece decirnos Epicuro, y es estúpido, diría Zenón, actuar ilógicamente; ¿para qué hay *logos*, preguntaría éste, si la irracionalidad es el sello de nuestros días?; y aquél nos fulminaría con otras cuestiones: ¿para qué te sirve tu técnica y tu civilización, si ni siquiera eres capaz de distinguir, de discriminar y de disfrutar los placeres más bellos que te ofrece tu vida, la vida, tu persona? “Que no haya nada en ti que perturbe, no te dejes perturbar por el otro”.²³ Lo que te perturba sólo se debe a un falso querer, o a un falso temer, o a un falso opinar; por eso, “la imperturbabilidad del espíritu”, le dice a Heródoto, “es para liberarse de todos estos temores y para tener la mente ocupada en las cuestiones más importantes”.²⁴

Posteriormente, la ataraxia fue adoptada en la ética de los estoicos al lado de la apatía. Sin embargo, la apatía estoica no debe confundirse con la dejadez que caracteriza nuestra apatía, ni con esa falta de interés con que la definimos. La apatía de los estoicos es ciertamente negación del *pathos*, pero bajo este término hay que entender aquellos afectos del espíritu que son contrarios a la naturaleza, al *logos*, a la razón, a ese principio que todo lo gobierna. La *frónesis*, la sabiduría, la *areté* estoica, prescribe usar la razón para vivir de acuerdo con el *logos*, para vivir racionalmente; es decir,

²³ Cf. Epicuro, fr. 6. 79 Arrighetti.

²⁴ Epicuro. *Ep.*, I 82.

prescribe afinar la razón mediante el conocimiento y práctica de lo que es bueno, mediante el rechazo de lo que es malo y el desprecio de lo que es indiferente. Afinada así la razón, hay que acordarla con la razón universal ordenadora y buena: Esta sabiduría del bien, y sólo ésta, es quien debe sancionar tus impulsos cuando los juzgue valiosos; ésta y sólo ésta, debe impedir que los afectos, que el *pathos*, conduzcan a tu razón a valoraciones falsas. No se trata de “si puedes”, eso fue en la *areté* clásica; se trata de que “debes”: no es necesario vivir, lo necesario es cumplir el deber. Debemos ser sabios, y como sabios, somos libres, ricos, felices incluso en el dolor; reyes, incluso bajo el ropaje de pordioseros; como sabios nos elevamos a la altura de los dioses, y los dioses no están sometidos a las pasiones.

Esta es la *areté* en la época helenística: un producto de la reflexión acerca de la vida, un precipitado más de la filosofía griega, un éxito en donde los griegos casi llegaron a la perfección. Las buenas filosofías no pasan de moda, a no ser que esté de moda estupidizar al individuo, ya mediante el golpe más vil y bajo que uno pueda imaginarse, mediante argumentos políticos, burocráticos e incluso académicos que apelan a la razón para imponer la ignorancia; ya mediante el continuo y diabólico bombardeo de unos medios de “comunicación” serviles de un consumismo irónico y aberrante que deslumbra, atrofia y esclaviza el verdadero gusto de lo humano, mediante reclamos prostituidos que seducen hacia una civilización “más elevada”; sin embargo, y termino citando a Diógenes,

¿qué son en definitiva las llamadas conquistas de la civilización? Nada más que engaño, humo vano capaz sólo de nublar la mente del hombre, impidiéndole ver aquello de lo cual verdaderamente tiene necesidad, ¿queréis encontrar el camino de la verdadera felicidad? ¡Volved a la naturaleza!²⁵

²⁵ Cf. D.L. VI 20. 81.

