

LA FILOSOFÍA COMO MANERA DE VIVIR
 SOBRE LA RELACIÓN ENTRE CONOCIMIENTO Y VIDA
 SEGÚN EL DIÁLOGO PLATÓNICO DE LUCIANO *HERMOTIMOS*¹

Till Kinzel

1. La filosofía está sometida *qua* filosofía a la necesidad de verificarse a sí misma y de dar cuenta (especialmente ante la comunidad política que le rodea, incluidas sus normas religiosas) de sí misma, de su por qué y de su para qué. Por eso la filosofía debe explicarse el que no todos los que se ocupan como filósofos de la vida buena ponen realmente en práctica en sus vidas esos conocimientos logrados filosóficamente sobre la vida buena. La filosofía puede y debe brotar de forma crítica o completamente arriesgada de la visión de una sociedad comprometida con el futuro, porque el filosofar parece poner en duda las improbadas decisiones morales sobre las que descansa la unidad de la sociedad. La filosofía que se esfuerza por el conocimiento de los principios del comportamiento moral, y sobre todo se pregunta, no por lo heredado, sino por el bien (Aristóteles, *Política* II 8, 1269a 3-4), puede ser entendida así como disolvente de la moral tradicional, como ha sucedido a menudo. Este cuestionar filosófico las opiniones políticas y morales se encarnó de la forma más significativa en la historia de la filosofía en la persona de Sócrates, que veía que el sentido político y filosófico de su vida era despertar a la ciudad de su autosuficiencia, como lo hace un tábano o un mosquito con un caballo, y exhortarla a cuidar la virtud (*Apología* 30e; 31b; véase también Cicerón, *Tusculanae Disputationes* V 10). Sócrates entendía la filosofía, igual que muchos otros filósofos de la antigüedad, como una manera de vivir consagrada al conocimiento, como una manera de vivir teórica que abriga en sí misma un momento ético. Sócrates insistía también en que el interés por la conducta vital del filósofo no debe oscurecer el interés por la cuestión de la filosofía. Al final del *Euthydemos*, en el que Sócrates informa de una de sus vivas controversias con los sofistas, que practican sólo aparentemente la filosofía, Sócrates se declara conforme con la preocupación de Critón de no poder animar (προτρεπειν) a sus hijos a la filosofía, ya que sus profesores parecen ser falsos o excéntricos (αλλοκοτοπ) (306e-307a). Sócrates recoge esta preocupación e indica que “en todos los oficios son muchos los malos y estos no importan nada, pero que los buenos son sólo unos pocos, estos lo importan todo” (307a-b). Sócrates cierra la plática con la advertencia de que Critón debería dejar a un lado “si los que se esfuerzan en la Filosofía son buenos o malos y examinar con mucha profundidad y correctamente la cosa misma”. Si ésta le parece mal, entonces debe aconsejar en su contra, pero si le parece bien tienen que practicarla él y sus hijos (307c). Platón, como en el *Phaidon* (91c) y el *Gorgias* (505e-506a), hace que Sócrates desvíe la mirada sobre la persona y sobre su conducta vital hacia la cuestión, y reconoce expresamente, exige incluso, a la misma filosofía

¹ Publicado en *Das Verhältnis von Erkenntnis und Leben*, hrsg. v. H. Seidl, Olms, Hildesheim, 2002.

que pruebe si es buena o mala. Aquellos que quieran seguir a Sócrates tienen que preocuparse poco de Sócrates, pero mucho por la verdad. El horizonte platónico va así decisivamente mucho más allá de sí mismo. Platón mira a Sócrates por encima de sí mismo y ve en la persona de Sócrates lo que se encarna en esta persona, aunque no sea idéntico a ella. La muerte de Sócrates no significa entonces tampoco el fin de la Filosofía. La vida de Sócrates tiene igualmente un significado paradigmático, precisamente porque fue una vida para la que se trataba principalmente de la cuestión de la Filosofía como búsqueda de la vida buena así como la búsqueda de las verdades permanentes, de lo que siempre es. Sócrates se muestra según la representación platónica como héroe de la vida filosófica.² Para Sócrates el asunto más importante de la Filosofía era indagar lo que es una vida buena y una vida mala (*Politeia* 578c-d; Cfr. *Gorgias* 500c). Según informan los escritos platónicos Sócrates se consagró constantemente al cuidado de su alma y con ello a conocerse a sí mismo y a la sabiduría, de lo que se deduce claramente, que la Filosofía clásica tiene su sitio en la vida y que está vinculada existencialmente a ésta. Sin embargo para Platón esto no significa que ésta pueda sostenerse en pie a gracias al conocimiento individual en el sentido de un pragmatismo o de un escepticismo que permanezca indiferente frente al ascenso de una doctrina (o simplemente frente a la posibilidad de un ascenso tal). Más bien la Filosofía dirige sus esfuerzos a conocimientos generales sobre Dios, el mundo, así como sobre la esencia de la vida buena, que como conocimientos generales son principios del bien y de la vida feliz y permanecen relacionados con ella (Cicerón, *De finibus* I 11; II 86: *omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur*; III 2). La historia vital de un filósofo como Sócrates es de mucho interés en este contexto, porque y en tanto que se hace reconocible y visible en ella algo general acerca de la forma de vida filosófica. La doctrina general del filósofo no puede, como Heinrich Meier ve correctamente, separarse del auto-conocimiento del filósofo.³

(2) Contrariamente a las corrientes filosóficas modernas, que ven la Filosofía como una disciplina académica entre otras, se sitúan Sócrates, Platón y Aristóteles a favor de una comprensión de la Filosofía como forma de vivir, según la cual los problemas filosóficos no son problemas de un ámbito delimitado de la actividad académica. Más bien la vida del ser humano, así como la suya propia, es para los filósofos seguidores de Sócrates una unidad existencial con la totalidad de sus relaciones con Dios, el ser humano y el mundo en discusión, cuando él se consagra a las preguntas “¿Qué es la Virtud?”, “¿Qué es la Justicia?”, “¿Qué es la Coraje?” O “¿Qué es la Piedad?” (Ver p. e. Jenofonte, *Memorabilia* I 1, 16). La preocupación por sí mismo como preocupación por el alma en el marco de la *vita contemplativa* se constituye a través de la voluntad incondicional, no sólo en sentido estético, sino también en sentido ético-moral, de llevar una vida acertada. Nadie como Pierre Hadot ha señalado tan enfática y

² D. CLAY, *Platonic Questions. Dialogues with the Silent Philosopher*, University Park, 2000, pp. 51, 58. Véase P. J. AHRENSDORF, *The Death of Socrates and the Life of Philosophy. An Interpretation of Plato's Phaedo*, Albany, 1995, pp. 1-3, 203-205.

³ H. MEIER, *Warum Politische Philosophie?*, Stuttgart, 2000, p. 18.

sistemáticamente que la Filosofía antigua sólo puede entenderse de verdad como forma de vivir.⁴

(3) Ya que en el discurrir de la historia de la Filosofía antigua parece haberse elevado inmensamente el nivel exigencia a los filósofos como sabios, y también a la vida filosófica, por ejemplo bajo la influencia de la *Stoa* - no en última instancia a causa de desvalorización irrealista de los componentes afectivos y emocionales que forman la estructura total de la naturaleza humana - (Cfr. Cicerón, *De finibus* III 26; Séneca, *Epistulae morales* 85), casi había que mirar con ironía, como señala Hadot, este “ideal casi inalcanzable”. Hadot señala como ejemplo de una crítica irónica y ofensiva al ideal del talante filosófico a *Luciano de Samosata* (120 d. C. aprox., 188 aprox.), que insultaba al infeliz que después de toda una vida de constantes esfuerzos y noches sin dormir no habría alcanzado la sabiduría (*Hermotimos* 77). Hadot no ve sin embargo en la crítica de Luciano más que el “sano lapidario entendimiento humano, que no ha entendido toda la amplitud de la definición del filósofo como no-sabio en el *Banquete* platónico.” Uno tiene derecho a burlarse de los filósofos cuando éstos sólo parlotean acerca del ideal del sabio sin haberse decidido ni una sola vez con toda seriedad a “ejercitarse en la sabiduría, sólo así se ganarían nuestro respeto incluso si sus progresos fueran mínimos.”⁵ Me parece de todas maneras que si se mira con más precisión, la burla de Luciano contra los filósofos es más filosófica que lo que Hadot está dispuesto a admitir. Esto es lo que vamos a analizar a continuación.

(4) Luciano se ha mostrado crítico con la Filosofía en muchos de sus escritos, entre otros en diálogos satíricos como el *Vitarum auctio*, en el cual se representa la venta de la “forma de vida” filosófica en el mercado de esclavos. Christoph Martin Wieland, que tradujo al alemán en el siglo XIX este texto junto con los otros escritos de Luciano y que sentía una fundamental simpatía por este autor, le reprocha a Luciano en su comentario que se haya “permitido todo contra los filósofos” y que haya sido injusto con los objetos de burla (los filósofos) por sus tergiversaciones y malentendidos. Luciano se habría reído de los filósofos de manera parecida a como lo había hecho Aristófanes con Sócrates aunque a otro nivel más bajo (Cfr. *Bis accusatus* 33).⁶ La crítica de Luciano se alimenta de maneras diversas en efecto – según la interpretación (en lo cual no podemos profundizar aquí) – de fuentes críticas e incluso hostiles a la Filosofía, también se reconocen influencias claras de elementos de la Escéptica académica y

⁴ P. HADOT, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Berlin, 1999, pp. 75-270, 300-310.

⁵ P. HADOT, *Wege zur Weisheit*, p. 268 ss.

⁶ Wieland, en los comentarios a su traducción de Luciano de Samosata, *Lügendgeschichten und Dialoge*, Nördlingen, 1985, p. 327 ss., 347-349. Wieland ha encontrado principalmente —completado por el Shaftesbury platónico— en Luciano una fuente importante no sólo para su filosofía de la *Weltzugewandtheit* social, sino también para su crítica literaria del fanatismo y la superstición. El humor y la sátira de Luciano (igual que después en Wieland) están al servicio de la explicación ético-moral. Cfr. J.JACOBS, *Wielands Romane*, Bern & München, 1969, p. 10.

pirrónica,⁷ del cinismo, así como de un Sócrates interpretado en forma de aporía (Cfr. p. e. *Piscator* 11 y *Demonax* 5 con Platón, *Apología*), de manera que alguien ha hablado con un cierto derecho de un “cinismo literario” de Luciano⁸, pero también se ha mostrado su eclecticismo.⁹ Jacob Bernays caracterizó negativamente a Luciano como un “epicúreo mofador”, que ha atacado ‘debilidades’ en los filósofos y que se caracterizaría en asuntos de religión y metafísica por sus “odas nihilistas”.¹⁰ Efectivamente en los textos de Luciano a todas las escuelas filosóficas se les pone delante sin distinciones ni especiales indulgencias un espejo que se puede reconocer fácilmente como un espejo deformante. A pesar de todo ello parece, como muestra mi interpretación, que resulta problemático y al menos precipitado describir a Luciano fundamentalmente como “gran enemigo de la Filosofía”,¹¹ incluso siendo dudoso que su conversión a la Filosofía de la que informa Luciano en su *Nigrinus* (4 s.) tenga que ver con algún contenido de verdad.

La valoración de Edward Gibbons de que Luciano fue un filósofo que había estudiado a la humanidad permite sospechar que en sus escritos se encuentran puntos de vista filosóficamente relevantes que vale la pena salvar.¹² De manera parecida el agudo conocer del ser humano y maestro de cordura Baltasar Gracián veía como ventaja especial de Luciano la razonabilidad.¹³ Finalmente hay que recordar que un platónico cristiano como Tomás Moro adeudaba su espíritu, no sin razón, a los diálogos satíricos de Luciano. Moro encontró en el espiritualmente libre y burlesco Luciano un moralista que utilizaba las armas de la ironía y de la sátira para desenmascarar debilidades y vicios humanos para, de esta manera, dar un impulso a la mejoría que él amargamente sentía como necesaria.¹⁴

⁷ K. PRAECHTER, ‘Skeptisches bei Lukian’, *Philologus*, 51 (1892), pp. 284-293.

⁸ Véanse al respecto los estudios fundamentales y eruditos de H. NIEHUES-PRÖBSTING, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Frankfurt/M., 1988, pp. 239-261. Para el socratismo en *Hermotimos* véanse las verificaciones de Möllendorff, pp. 197-210 (ver más abajo nota 15).

⁹ H.-G. NESSELRATH, ‘Lucien et le Cynisme’, *L’Antiquité Classique*, 67 (1998), pp. 124, 129, 135.

¹⁰ Sigo aquí a Pröbsting, p. 241, el escrito de Bernays *Lucian und die Kyniker*, Berlin, 1879, cit. También desde el lado marxista Luciano es identificado como seguidor ateo de Epicuro. Véase H. LEY, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, vol. 1, Berlin (Este), 1966, p. 463.

¹¹ Con otra perspectiva, véase R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, vol. II, Leipzig, 1895, p. 271, 292-294. Cfr. I. BRUNS, ‘Lucian’s philosophische Satiren’, *Rheinisches Museum*, 43 (1888), pp. 95, 181.

¹² E. GIBBON, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 1, cap.15, Chicago, 1952, p. 202.

¹³ Véase E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern, 1954², p. 272.

¹⁴ Véase H. P. HEINRICH, *Thomas Morus*, Reinbek, 1984, p. 46 ss. Moro expresó su alegría cuando Conrad Wackers le dedicó su traducción del *Hermotimos*. Véase T. S. DORSCH, ‘Sir

En su estudio fundamental, que ha estimulado la controversia tanto filosófica como filológica con Luciano, Manuel Baumbach¹⁵ señala entre otras cosas un significativo juicio de Schiller, que coincide con la tesis mantenida aquí de tomar filosóficamente en serio a Luciano. De igual manera contra la descalificación de Wieland, señalada más arriba, Schiller emplea en “*Über naive und sentimentalische Dichtung*” esta profunda observación: “Precisamente por la burla maliciosa con la que tanto Luciano como Aristófanes maltratan a Sócrates, se prefigura una razón seria, que vindica la verdad a los sofistas, y lucha por un ideal que no siempre nombra. También el primero de los dos ha justificado sin duda alguna en su Diógenes y Demonax este carácter [sobre todo Sócrates] (...)”¹⁶ Schiller ve por lo tanto en Luciano una dimensión que enriquece lo filosófico y legitima de bella manera el interés filosófico genuino por Luciano. Más tarde éste interés se perdió ampliamente entre otras cosas gracias a la preponderante imagen negativa de Luciano de Jacob Bernays y Rudolf Helm, en cuyos estudios y artículos le negaban cualquier profundidad filosófica (Baumbach, p. 234; Cfr. 191 s., 200, 205 s., 220-225), y sólo ahora se ha vuelto a despertar.

Considerando el hecho de que los mismos enemigos de la Filosofía, así como sus más agudos (según muchos intérpretes: amistosos) críticos, como por ejemplo Aristófanes en su comedia *Las nubes*, en la que critica a Sócrates, ofrecen a ésta una oportunidad inestimable para conocerse a sí misma¹⁷, podría ser de gran ayuda observar más atentamente algunos aspectos del escrito de Luciano *Hermotimos o sobre las escuelas filosóficas* (ΕΡΜΟΤΙΜΟΣ Η ΠΕΡΙ ΑΙΡΕΣΕΩΝ) Esta observación puede llevar a aclarar la relación entre conocimiento y vida y con ello el carácter fundamental de la Filosofía como una forma de vivir.¹⁸

Thomas Morus und Lukian. Eine Interpretation der *Utopia*, en *Englische Literatur von Thomas Morus bis Laurence Sterne*, ed. by W. Erzgräber, Frankfurt/M., 1970, p. 18.

¹⁵ M. Baumbach, *Lukian in Deutschland. Eine forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Analyse vom Humanismus bis zur Gegenwart* (Beihefte zu Poetica, 25), München, 2002.

¹⁶ F. VON SCHILLER, *Sämtliche Werke*, Haag, 1830, p. 1282.

¹⁷ Cfr. H. MEIER, *Warum Politische Philosophie?*, pp. 9-14 así como Plutarco, *Moralia*, 5 (*Quomodo quis suos*), 82a-b.

¹⁸ El escrito de Luciano fue publicado con el título *Hermotimos oder Lohnt es sich, Philosophie zu studieren?* en una edición bilingüe con comentarios informativos, usados aquí muy agradecidamente, por P. von Möllendorff (Texte zur Forschung 74, Darmstadt, 2000). Cito según el número de párrafo de esta edición, aunque no siempre me atengo a la traducción alemana, a menudo muy libre, por no decir descuidada. Ver sobre el escrito en detalle especialmente H.-G. NESSELRATH, ‘Kaiserzeitlicher Skeptizismus in platonischem Gewand: Lukians *Hermotimos*’, en ANRW, II 36/5 (1992), pp. 3451-3482. Los otros textos de Luciano se citan según la edición de Loeb. Acerca de la edición de Möllendorff, véase la detallada recensión de Nesselraths, con importantes indicaciones acerca de la constitución y la traducción del texto, en *Classical Review*, 2001.05.10.

(5) De manera significativa Luciano se dedica a la discusión sobre el problema existencial de por cuál de las escuelas filosóficas debería uno decidirse, o dicho comúnmente, como se cita en la vida filosófica, si es algo Bueno, no en el marco de un ensayo (como por ejemplo hizo Luciano con el tema de la historiografía), sino en la forma literaria del diálogo. El uso precisamente de esta forma literaria tiene en cuenta el hecho de que por una parte, los progresos del conocimiento sólo se pueden fomentar a través del “proceso dialéctico”, y por otro lado el lector de un diálogo de este tipo puede ser guiado a través de su discusión con éste hacia la Filosofía de una manera especialmente sutil. Por esto Luciano caracteriza el diálogo consecuentemente como hijo de la Filosofía (*Bis accusatus* 28 s.). Así Luciano ha unido según testimonios propios (usando a un “sirio” como portavoz) el diálogo con la comedia, lo ha hecho revivir y le ha dado un carácter propio. Luciano traba así una evitación de preguntas platónicas como la de la inmortalidad del alma, la del momento de la creación del mundo por Dios o si la retórica es una silueta de una parte de la política (*Bis accusatus* 34; Cfr. *Piscator* 14), y no en último lugar por llevar la contraria a todos los filósofos – un Topos de moda de la Filosofía crítica (escéptica).¹⁹ La forma de la “sátira a la manera de Menipo” manejada virtuosamente por Luciano apunta generalmente, como bien ha mostrado Michail Bachtin, no a la crítica de la Filosofía *tout court*, sino al examen de las últimas posiciones filosóficas, y ciertamente con tendencia ético-práctica. Luciano comparte también en *Hermotimos* con el diálogo socrático, que en él se vuelve satíricamente extraña y agresivamente afilada, la máxima formulada acertadamente por Bachtin: “El examen dialéctico de la idea es al mismo tiempo una prueba para aquel que la defiende.” En el lugar de la ironía sutil de Sócrates aparece en Luciano una representación lo mismo carnavalesca que satírica, que ofrece sin disfraces “los pro y contra en las preguntas últimas de la vida”.²⁰ El *Hermotimos* se sirve de todas las obras de Luciano de manera especial como punto de partida para plantear estas “preguntas últimas de la vida”. Este, el más largo de todos los escritos de Luciano, era ya para Wieland “fruto de un espíritu que ha llegado a su plena madurez” y así mismo la más seria y filosófica de todas sus obras.²¹

(6) El diálogo, que no contiene texto introductivo de ninguna clase a la manera de un diálogo platónico ofrecido inmediatamente (no contado), sino que salta *in medias res*, consiste en una conversación entre el cuádragenario Lykinos y el sexagenario Hermotimos, que va a ver a su maestro con un libro bajo el brazo y que acaba de repetir la lección del día anterior según el lema de Hipócrates (“Corta es la vida, pero largo el arte”). Si se quiere llegar a ser un verdadero

¹⁹ D. STOVE, *Against the Idols of the Age*, New Brunswick, 1999, p. 153 ss. Véase también *Ikaromenipp* de Luciano y R. HELM, *Lucian und Menipp*, Leipzig, 1906 (Nachdruck Hildesheim, 1967), p. 81-89.

²⁰ M. BACHTIN, *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, Frankfurt/M., 1985, pp. 119-136, 129, 125. Véase por lo demás R. HELM, *Lucian und Menipp*, incluso cuando el *Hermotimos* no es naturalmente una *satira menippeica* (pp. 13, 337).

²¹ Véase NESSELRATH, ‘Kaiserzeitlicher Skeptizismus’, pp. 3452, 3459. En el mismo sentido HIRZEL, *Der Dialog* II, p. 290 ss.; V. LONGO, *Luciano e l'Ermotimo*, Genua, 1964, pp. 7, 23.

filósofo, no uno de la caterva de ignorantes, son necesarios esfuerzos más grandes que en la medicina, ya que en la Filosofía no se trata de una pequeña empresa arriesgada (1; Cfr. 28, donde Lykinos recoge estos pensamientos). Lykinos empieza enseguida a hacer burla a su manera de Sócrates sin que Hermotimos se dé cuenta. Hermotimos seguramente casi lo ha conseguido, ya que se esfuerza desde hace ya veinte años en ser un filósofo, de manera que ya no puede faltar mucho para la felicidad. Hermotimos niega con un ademán haberse entregado antes al difícil camino de la virtud. Hermotimos no ha aprendido, como se mostrará en el desarrollo posterior, para la vida, sino para la “escuela”, a la luz de la crítica de Séneca irónicamente para la escuela de los estoicos.²²

Ya al principio de la conversación, Hermotimos se ha manifestado acerca de la violencia que su maestro había dirigido en un banquete contra un adversario “no inteligente” (12). Lykinos reacciona con clara ironía sobre el asunto sin que de nuevo Hermotimos se dé cuenta – un indicio también claro de la (in)capacidad del conocimiento de Hermotimos como su apoyo a-filosófico a la violencia en la discusión de las controversias filosóficas (Cfr. *Piscator* 8). El maestro de Hermotimos no se muestra de ningún modo en lo demás como un hombre virtuoso, por lo que su pretensión de haber alcanzado la meta de la Filosofía queda desenmascarada como hipocresía (*Hermotimos* 9-12), aunque Luciano no pondría por eso en cuestión la meta misma de una vida virtuosa como tal. Precisamente la contradicción entre las palabras, que estiman la virtud, y los actos, que desprecian la virtud, de los maestros que se presentan como filósofos podría ser uno de los motivos fundamentales para la crítica de Luciano a la Filosofía (Cfr. p. e. *Timeo* 54 s.; *Fugitivi* 19), que se enlaza imparcialmente a la opinión de Plutarco según la cual la armonía de juicios y palabras con los hechos representa un criterio esencial para el progreso en la virtud (*Moralia* 5 [*Quomodo quis suos*] 84b).

(7) La pregunta que hace Lykinos por los criterios que permiten comprobar los diferentes caminos que se ofrecen hacia la Filosofía no puede ser respondida por Hermotimos. Lykinos, que lleva los aires de un socrático escéptico, está confundido por la cantidad de caminos que parecen llevar a la por él introducida “ciudad de la virtud” (o finge estarlo): “το πλῆθος τῶν ὁδῶν καὶ τὸ ἀνομοίον αὐτῶν οὐ μετρίως ταραττεῖ με καὶ ἀπορεῖν ποιεῖ” (26). La pregunta por el camino correcto para subir a la ciudad de la virtud como descripción metafórica de la pregunta por la vida buena – esta pregunta por la elección correcta es la pregunta fundamental del diálogo de Luciano. Ésta introduce inmediatamente en el problema planteado por Luciano, pero no resuelto, de la justificación teórica cognoscitiva de una posible elección. Pues la respuesta ingenua de Hermotimos de que se debe seguir a aquellos que antes que uno han recorrido el camino no ayuda mucho – no sabemos que lo hayan recorrido, sólo podemos como mucho creerles. El problema de los diferentes caminos se disloca en la credibilidad del guía, sin que se pueda probar la verdad de lo que dice (27). También se trata en éste de Lykinos de uno de los argumentos del arsenal que los escépticos usaban precisamente para advertir

²² SENECA, *Epistulae morales*, 106, 11-12.

sobre la falta de unanimidad en la pregunta por quien puede servir como sabio (Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.* II 38). El intento de Hermotimos de determinar el conocimiento de la vida buena en analogía a la matemática tampoco lleva muy lejos. Si supiéramos al menos, así reza su argumento, que $2 \times 2 = 4$, no necesitaríamos prestar atención a los que dicen que el resultado es 7 u 11. De igual modo podríamos también saber que la *Stoa* lleva al verdadero camino hacia la virtud si se nos convenciera de esto por el simple examen de esta escuela. Resulta sin embargo de *Hermotimos* 35-36 por el argumento de Lykinos que el conocimiento de la vida buena es esencialmente diferente del conocimiento matemático. Pues éste no está sometido a ninguna diferencia seria de opinión, mientras que aquella es precisamente controvertida. La agudeza de las dudas de Lykinos acerca de la posibilidad de conseguir alcanzar los conocimientos verdaderos sobre la vida buena, avanza gracias a su opinión, afirmada por Hermotimos y ya no más cuestionada, de que sólo puede haber *un* verdadero camino hacia la virtud y la sabiduría (27, 29).²³ Cabría pensar que Luciano quisiera limitar en el contexto de la comprensión de la Filosofía como forma de vivir precisamente esta aspiración a un camino verdadero, que de hecho hay un pluralismo de caminos hacia la virtud y la sabiduría, que tiene precisamente su punto de fuga hacia allí, que para todas las escuelas filosóficas la vida filosófica misma es lo Bueno, independientemente de la forma histórica concreta.

(8) En la conversación entre Hermotimos y Lykinos se deduce cada vez más, y más en consonancia con el escepticismo sobre todo en Sextus Empiricus, que la diferencia de opiniones sobre la vida filosófica no se puede trasladar a los conocimientos (66). Hermotimos saca la conclusión, acorralado por Lykinos, de que nunca vamos a filosofar. De las palabras de Lykinos se seguiría que es imposible filosofar porque no es posible desde un punto de vista temporal práctico examinar y poner a prueba con medida a todas las escuelas filosóficas (67). Hermotimos se encuentra en una aporía. Ya antes Hermotimos había reprochado a Lykinos odiar la Filosofía (51), y haber hecho la pregunta de si no se debiese uno alejar de la Filosofía (52). Pero la respuesta de Lykinos no fue en ese lugar que la Filosofía es imposible, sino que precisamente por eso se debe ser más preciso, porque filosofar es correcto. Lykinos toma en este punto una posición muy parecida a la de Sócrates cuando afirma, y también confiesa, que él no conoce la verdad (53). Luciano hace aquí una concesión al empirismo de los escépticos que no reconocen la validez de ningún conocimiento general. Pues los escépticos habían deducido de la multiplicidad externa de las opiniones sobre las cosas y sobre las escuelas filosóficas que la verdad es tan difícil de reconocer que necesitaría de una búsqueda eterna y paulatinamente directa (Cfr. Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.* I 1, 1-4). De todas maneras esta tendencia radical se limita un poco cuando se extraen y articulan otros lugares de la obra de Luciano que extienden la burla sobre los filósofos también a escépticos de diferente observancia. Así encontramos en *Verae historiae* un lugar según el cual los escépticos (académicos) no han llegado como otros filósofos a la isla de los

²³ Véase M. J. EDWARDS, 'Lucian and the Rhetoric of Philosophy: the Hermotimus', *L'Antiquité Classique*, 62 (1993), p. 197.

bienaventurados: mientras que los estoicos seguían escalando la escarpada colina de la virtud, los académicos aún se empeñaban en la investigación y ejercitaban la abstención de juicio, por lo cual su duda se caracteriza críticamente como infructuosa, ya que no guía hacia la meta de la vida feliz (II 18; Cfr. *Vitarum auctio* 27). Así mismo encontramos en el diálogo *Piscator* un discurso de Parrhesiades, que hace de portavoz de Luciano, en el Areópago en el que éste argumenta que ha sido toda la vida un admirador de la Filosofía y un amante de la verdad y de la belleza (*Piscator* 6; 20; 46) y que su – efectivamente frívola – burla a los filósofos en el *Vitarum auctio* no se refería a los honorables fundadores de las escuelas, sino a sus indignos seguidores, que pisotean la herencia legada con sus tumbos vitales y con sus palabras. Luciano se dirige en este texto expresamente contra los filosofastros y pseudo-filósofos, y de ninguna manera contra la Filosofía; hay, por lo que se refiere a la opinión sobre socráticos y platónicos (véase arriba) algunos, si bien pocos, que aspiran verdaderamente a la Filosofía (*Piscator* 15; 37; 42).²⁴ Una determinación de principios parecida se hace visible desde *Demonax* 1-2, donde Luciano propone expresamente como ejemplo digno de imitación para los jóvenes nobles al filósofo del mismo nombre, para que éstos no hagan sólo alusión al ejemplo de los antiguos en su aspiración a la Filosofía. Luciano se adhiere así neutralmente a la afirmación de Sócrates del *Eutidemo* (307a-b) citada más arriba.

(9) El recurso a la Filosofía en sentido original en el *Piscator* pudiera ser sencillamente una afirmación profiláctica condicionada por la situación – una y otra vez los filósofos resucitados precisamente bajo la guía de Sócrates lanzan piedras a Parrhesiades, y tiene que temer por su vida sin que al mismo tiempo se le haga oídos sordos. La referencia implícita a un concepto positivo de Filosofía en Luciano se hace claro también en un lugar del *Hermotimos*, en el cual Lykinos reprocha la incapacidad de autocritica de aquellos que se ofrecen como filósofos (75). Sólo puede ser un verdadero amigo de la verdad o incluso llamarse filósofo el que no se engaña a sí mismo ni a los demás y está dispuesto a admitir que se puede equivocar. Sólo a éste, que enseña a los demás a evitar el error a través del suyo propio, lo llamaría Lykinos un filósofo (Cfr. Plutarco, *Moralia* 5 [*Quomodo quis suos*] 82d-e). La explicación resulta ser aquí también la misma de la cuestión sobre cómo se debe vivir. Si la pregunta fuera por cómo debe uno llevar su vida, la misma de Luciano, ningún significado existencial atañería a la decisión a favor (¡o en contra!) de una de las escuelas filosóficas. Esta pregunta no es sin embargo, como muy bien ve Hermotimos, una pequeña empresa arriesgada (κινδυνευμα) (1). En la Filosofía se trata de la totalidad, precisamente de si ella posibilita al filósofo una vida correcta, realmente feliz .

(10) En la sátira de los filósofos que hace Luciano se atacan varios aspectos que conciernen a la relación entre conocimiento y vida. Así, el pobre conocimiento de Hermotimos sobre la bondad de la vida filosófica se muestra sobre todo en que éste no puede dar criterios puntuales ganados por la razón para su elección de una

²⁴ Véase también E. SCHMALZRIEDT, 'Halieus e Anabiuntes', en *Kindlers Neues Literatur Lexikon*, vol. 10, p. 685.

determinada escuela filosófica. A las preguntas repetidas de Lykinos de si hay un solo camino que lleve a la Filosofía o por cuál es entonces la mejor Filosofía sólo puede contestar (Herm. 14; 13; 15; 16) que él se ha decidido por la que le parece a la mayoría que es la mejor (16), o sea, la doctrina estoica. La cantidad de seguidores no puede servir como criterio de verdad, como expresa Luciano en otro lugar (Cfr. *Piscator* 12; Cfr. Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.* I 89). En un examen más profundo se sigue ciertamente que Hermotimos no ha contado primero los seguidores de las escuelas y que ha debido dejarse llevar por los testimonios no cualificados de externos, con lo que su decisión se hace todavía más dudosa. Así que, por lo que se refiere al enjuiciamiento de los epicúreos, peripatéticos y platónicos, él se ha decidido contra éstos únicamente por lo que ha oído, sin preguntar por sí mismo (16-17). Se da una ironía complementaria a ésta del hecho de que Hermotimos mismo había puesto a los filósofos al principio de la conversación como alternativa al “montón de ignorantes” (1). Eligiendo una escuela filosófica se abandonó evidentemente a la fe de ese montón de los ignorantes - ¡y no a los enemigos filosóficos de ésta! (17) -, el recurso de Hermotimos a la Filosofía se muestra como un recurso eminentemente antifilosófico a la Filosofía. Éste sólo puede llevar, como se mostrará a continuación, a una forma aparente de Filosofía, sin auténtico conocimiento de los verdaderos principios de una vida buena (Cfr. Cicerón, *De finibus* II 81). La decisión de Hermotimos de adherirse precisamente a la *Stoa*, es criticada y desenmascarada de la manera descrita, en este contexto se debe constatar que esta escuela se había convertido en aquellos tiempos en una moda normal, lo cual representa ya per definitionem un peligro para el carácter filosófico de una escuela (Cfr. Luciano, *Fugitivi* 12 s.; *Piscator* 15; 51; *Bis accusatus* 6).²⁵ Fundamentalmente la crítica de Lykinos a la *Stoa*, como él mismo explica, es una crítica que mutatis mutandis también sirve para las demás escuelas (*Hermotimos* 85). Los filósofos se han convertido, como insinúa una alusión de Lykinos a los filósofos como buhoneros, en una especie de Sofistas (Cfr. *Hermotimos* 59 con Platón, *Protágoras* 313c4-6; 314a-c), las disputas de los filósofos entre ellos serían luchas por la sombra proverbial del asno (*Hermotimos* 71).

La queja de que uno no puede examinarlo todo de manera suficiente a causa de la cantidad de escuelas filosóficas así como de la brevedad de la vida se hace poco convincente si lo miramos de cerca. Lykinos puede mostrar que Hermotimos se había decidido por los estoicos y contra otras escuelas a causa de un examen insuficiente. Pero ya que Hermotimos se había ocupado durante veinte largos años de alcanzar la cumbre de la virtud en el contexto de la *Stoa*, éste no puede justificarse seriamente diciendo que le ha faltado tiempo para examinar y tamizar las opiniones teóricas de las otras escuelas. El comportamiento manifiestamente a-filosófico de Hermotimos se hace claro en el hecho de que no se había entregado a una auténtica controversia con el contenido objetivo de las diferentes escuelas. Hermotimos, se puede decir así, pasó de largo y por fuera de esas escuelas sin un verdadero esfuerzo para entender lo creído por ellas (Cfr.

²⁵ P. HADOT, *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*, Frankfurt/M., 1997, pp. 40-41.

contrariamente a esto Cicerón, *De finibus* I 12-13). Luciano aclara esto de manera fina y maliciosa cuando hace que Hermotimos asevere que él ha juzgado por sí mismo y que de ninguna manera se ha dejado llevar solamente por otros. Pero mirándolo bien, este enjuiciar resulta ser entonces un enjuiciar sobre lo que es según su opinión la conducta sería de esos filósofos – simples superficialidades que no tienen la necesaria coherencia con el contenido filosófico de sus teorías (18; cfr. *Demonax* 48). Precisamente Hermotimos no enjuició a pesar de todos los esfuerzos supuestos y de facto eso de lo que sin embargo depende todo para el filósofo, de la verdad de sus pensamientos.

(11) El diálogo terminaba con un pasaje en el que Hermotimos reacciona estando de acuerdo con el *Logos* de Lykinos (86). Aparentemente instruido de forma fundamental sobre la insuficiencia de su hasta ahora praxis filosófica, Hermotimos se decide por una vez ¡a cambiar su talante! Después de que se ha mostrado a-filosófico en el más alto grado el recurso de Hermotimos a la Filosofía, se aparta de nuevo cómodamente y de manera también a-filosófica de la Filosofía. Debido a su confusión ahora asevera que Lykinos le ha salvado como de las olas de la tempestad. Sin objeción de Lykinos quedan finalmente las últimas duras palabras de Hermotimos contra la Filosofía, las cuales contienen por eso el carácter de una conclusión según las reglas de la retórica antigua: Si se encontrara de sopetón con un filósofo daría un rodeo para alejarse de él como para evitar perros rabiosos (¿una alusión a los cínicos?). El ardor que Hermotimos tenía al comienzo por la Filosofía en forma de la *Stoa* se vuelve bajo la presión del interrogatorio compasivo de Lykinos desprecio generalizado por todos los filósofos. Así al final de la conversación Hermotimos también se muestra en la conversión, que parece indicar un progreso en el conocimiento, aún más como un hombre realmente indigno de la vida filosófica. Pues se echa de menos en él aquella capacidad de distinguir que permitía a Luciano como examinador diferenciar entre los fundadores honorables de las escuelas y sus indignos seguidores, entre los pocos acertados y los muchos malos, entre los verdaderos y los falsos filósofos (p. e. *Piscator* 29-37, 46, 52; *Fugitivi* 12-21). Hermotimos iguala a pesar de sus sesenta años a todos aquellos jóvenes que después de Sócrates han sido puestos en contacto de mala manera con la Filosofía (*Politeia* 539c). El final de la conversación parece confirmar así la enemistad de Luciano hacia los filósofos. De todos modos en un estado de popularidad y estar de moda, en el que existe igualmente un peligroso prejuicio a favor de la Filosofía, puede ser importante para la supervivencia de la propia Filosofía deshacerse de personajes como Hermotimos, ya que éstos sólo contribuyen a difamar a la misma Filosofía – y esto en nombre de la Filosofía.²⁶ Luciano esgrime también aquí un motivo platónico, que tuvo que ser aplicado más tarde por Schopenhauer muy insistentemente en su crítica a la Filosofía universitaria. Ya Sócrates había constatado que el poco aprecio a la Filosofía había nacido del hecho de que la gente no se dedicaba a ella de la manera correcta. Por este motivo deberían entregarse a ella no los corrompidos

²⁶ Véase también I. BRUNS, 'Lucian's philosophische Satiren', *Rheinisches Museum*, 43 (1888), p. 94.

(νοθουπ), sino sólo los puros (γνησιουπ) para que no se rían de la Filosofía (*Politeia* 535c, 536b). Por eso el mismo Sócrates se esforzó expresamente hasta el último segundo de su vida en practicar Filosofía de la manera correcta (*Fedón* 69d1-3; Cfr. *Teeteto* 173c7-8; *Politeia* 619e1). El *Hermotimos* de Luciano se mostraba de improviso a la luz de esta posición de Platón vestido de una crítica tanto a la Filosofía como a los filósofos²⁷ como un servicio socrático a la verdadera Filosofía, que ya con Platón se dirige sólo hacia:

γενναιοτατοι των νεων και προ π φιλοσοφιαν ορμωντεπ,
 aquellos nobles jóvenes que sobresalen por su verdadera aspiración a la sabiduría (*Demonax* 2). Contra las primeras apariencias Luciano sería en la práctica un bienhechor (ευθεργετηπ) de la Filosofía (*Piscator* 5), y no su despreciador.

(12) En escritos antiguos como el *Hermotimos* de Luciano, a los que sólo se les presta atención marginalmente, se acredita sin embargo en todas las críticas satírico polémicas a los filósofos un sentido positivo. Este sentido reza: La pretensión de los filósofos, su forma de vivir, la forma de vida teórica, debe ser considerada como una forma de vivir más bienaventurada y elevada frente a la forma de vida gozosa y práctica (cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b4, 16-26; 8, 1178b2-8; 9, 1179a22-32), debe mostrarse en la práctica de la vida del filósofo. Hadot orienta este contexto haciendo constar que en la época de Luciano, que era también la época de Marc Aurel, “no [valía] como filósofo aquel que escribía sobre Filosofía, sino el que llevaba una vida filosófica.”²⁸ Una comprensión moderna de la Filosofía, para la cual la Filosofía no es vista como otra cosa que una *forma de vivir* dedicada al conocimiento y la ética como no más que una ciencia práctica (porque es por ejemplo tan sólo reflexión meta-ética o disciplina académica especial), este sentido debe errar en la misma medida en que está en peligro de ignorar que el mismo Luciano critica a los filósofos sobre una base que él comparte con los filósofos qua filósofos. Esta base común previa a todas las diferencias escolares entre pitagóricos, peripatéticos, académicos, escépticos, cínicos, estoicos y epicúreos, es el amor común a la verdad y la virtud.²⁹ Un conocimiento de la vida buena que fuera sólo conocimiento teórico (si cabe en el pobre sentido moderno de “teoría”) y quedara sin efecto sobre los versados, no sería, como ya había visto Sócrates, conocimiento real, sino sólo su apariencia (Cfr. *Piscator* 30; 44). Aunque sea con distanciamiento satírico, en Luciano es reconocible que la Filosofía es una forma de vivir. No hay

²⁷ Por eso se ha determinado el *Hermotimos* también como αποτρεπτικο π λογοπ. Véase C. SCHÄUBLIN, ‘Konversionen in antiken Dialogen?’, en *Catalepton*, F.S. Bernard Wyss zum 80. Geburtstag, Basel, 1985, p. 128.

²⁸ P. HADOT, *Die innere Burg*, p. 96.

²⁹ Véase también la advertencia en este sentido de que los escritos de Luciano contienen una “contranorma positiva” hecha por U. RÜTTEN, *Phantasie und Lachkultur. Lukians Wahre Geschichte* (Classica Monacensia, 16), Tübingen, 1997, p. 64. Rütten lo llama “búsqueda de la verdad en vez de dogma filosófico, realización consecuente de las máximas filosóficas en la vida privada, menosprecio de lo superficial, renuncia al comportamiento espectacular”. Véase la síntesis de H. DIETER BETZ, *Lukian von Samosata und das neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen*, Berlin, 1961, pp. 204-211.

que pasar por alto igualmente que Luciano ya no mete la totalidad de la Filosofía en esta manera de vivir. La interpreta – como ya está previamente contrastado en la valoración parcial de la ética frente a la teoría en epicúreos y estoicos – de manera ética en tal medida que lo verdaderamente filosófico, que ya no se absorbe en la lo ético, se volatiliza engrandeciéndose. La estrecha conexión o casi identificación de la Filosofía con la vida llevó a que por Filosofía se entendiera no tanto una aspiración a la sabiduría, sino más bien una forma de vivir ascética.³⁰ Comportamiento ético en el sentido de *κοινὸν βίωσιν* (*Hermotimos* 84), de la vida común a todos los hombres, es para el filósofo tan obligatorio como para todos los otros seres humanos (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X 7, 1178b5-7)³¹, esto sin embargo no vulnera la *differentia specifica* de la vida filosófica, a saber, el interés en la teoría en sentido clásico.³² Luciano reduce, como ha visto claro Diskin Clay, la Filosofía contemporánea suya a la vida de los filósofos³³, de manera que deja de verse la orientación a la *θεωρία* y no representa el patrón, como sucede en Platón, Aristóteles y el mismo Cicerón (Cfr. *De oratore* III 64). La dirección de la conversación propuesta por Luciano, que hace que *Hermotimos* se aparte de la vida filosófica y se vuelva hacia el *κοινὸν βίωσιν* como lo mejor, podría ser una consecuencia de la apología escéptica de una vida tal y como parece encontrarse en Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.* I 17; 23; 237 (Cfr. también Luciano, *Necyomantia* 21, donde la vida de los *Laios* parece la mejor).³⁴ Luciano parece haber desviado con el escepticismo la imposibilidad del verdadero conocimiento del hecho de las opiniones enfrentadas de las escuelas filosóficas sobre la vida buena (Cfr. *Hermotimos* 35-36). Esta posición, según la cual los escépticos aceptan en la práctica los usos y leyes comunes de la sociedad por motivos de abstención de juicio, no es en cualquier caso una solución al problema tratado por Luciano. Sobre todo no es una solución *filosófica*. El mismo Luciano no reconoce, o sólo insinúa, que esta “solución” mirada filosóficamente no puede llevar a una vida feliz porque las preguntas más importantes de la vida humana sólo parecen encontrar respuesta, o sea, no encuentran respuesta.³⁵ El examen de aquellas opiniones, innegociable para la Filosofía a partir de Sócrates, sobre las que los escépticos

³⁰ Véase DISKIN CLAY, ‘Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis)’, en ANRW, II 36/5 (1992), pp. 3412-14.

³¹ Véase la controversia de Plutarco con el epicureísmo, por ejemplo en *De lat. viv.*

³² M. C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994, p.5 ss.

³³ CLAY, ‘Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives’, p. 3414.

³⁴ NESSELRATH, ‘Kaiserzeitlicher Skeptizismus’, p. 3479. Longo, *Luciano e l'Ermotimo*, p. 48, n. 26, señala con razón que la *skepsis* no contiene, como en Luciano, el elemento del comportamiento social ético, sino que solamente apunta a la adecuación a lo normal. En el mismo sentido G. ESPOSITO, ‘Il contenuto e le fonti scettiche dell' *Ermotimo* di Luciano’, *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* (RAAN), 65 (1995), p. 176 ss.

³⁵ H. SEIDL, *Sittengesetz und Freiheit. Erörterungen zur Allgemeinen Ethik*, Weilheim-Bierbrunn, 1992, p. 47.

pretenden fundamentar la vida feliz de forma puramente pragmática, sólo puede facturarse a cambio de volver a caer en un estado ante-filosófico. Ciertamente la vuelta a la conciencia del día a día debería llevar a una renovación de la Filosofía con espíritu socrático, y no a su destrucción.³⁶ Pues el espíritu filosófico no puede reposar en una afirmación no reflexionada filosóficamente de lo *κοινο π βιοπ*; más bien debe hacer de éste, junto a los conceptos de la conciencia diaria que van con él, un motivo de renovación socrática, esto es, interrogatorio dialéctico que pone su mirada sobre lo Bueno.³⁷

(Conclusión) Característico de la Filosofía es el problema al mismo tiempo existencial y teórico del conocimiento de sí mismo – incluso en la forma escéptica acuñada por Luciano³⁸ – cuya forma paradigmática es el “Problema de Sócrates” (Nietzsche). La exigencia socrática de que la Filosofía pruebe si ella misma es buena o mala, hace que parezca aconsejable por este conocimiento de sí mismo del filósofo pensar seriamente la crítica de Luciano al cada vez más posible fantasma de la decadencia. La crítica ejercida por Luciano a los filósofos puede indicar un camino para la renovación de la Filosofía en sentido clásico, como insinúa la alusión de Lykinos al problema del auto-conocimiento (Cfr. *Hermotimos* 72 con *Fedro* 229d-230a). Como quiera que el “sofista”³⁹ Luciano usa su diálogo *Hermotimos* bajo las condiciones de una Filosofía que se ha convertido en moda como ilustración de la tesis socrática, según la cual una vida no examinada no vale la pena ser vivida (Platón, *Apología* 38a), él puede guiar a los filósofos a través de la implícita orientación a Sócrates hacia una reflexión crítica renovada sobre una vida de la teoría adecuada a ellos, la vida dedicada al conocimiento. La Filosofía es – sin perjuicio del desafío de la revelación divina⁴⁰ – la más alta unión alcanzable por medios puramente humanos de la vida con el conocimiento (Cfr. *Apología* 20d).

Traducción de Enrique González de la Aleja Barberán

³⁶ Véase la advertencia de H. SEIDL, *Sein und Bewußtsein. Erörterungen zur Erkenntnislehre und Metaphysik in einer Gegenüberstellung von Aristoteles und Kant*, Hildesheim, 2001, pp. 194 s., 250 s.

³⁷ R. MAURER, *Platons Staat und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik*, Berlin, 1970, pp. 46, 233 s.

³⁸ Véase ESPOSITO, ‘Il contenuto e le fonti scettiche dell' *Ermotimo* di Luciano’, pp. 163-184.

³⁹ Así es caracterizado a menudo nuestro autor, p. ej., W. KRANZ, *Geschichte der griechischen Literatur*, Birsfelden-Basel o. J., p. 513 s.

⁴⁰ Compárese AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIX con L. STRAUSS, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, 1956, p. 77.