



NÚMERO 24

Abril 2017

Buenos Aires

ISSN 1669-9092

LA FIGURA DEL GUÍA ESPIRITUAL

EN LA ANTIGÜEDAD¹

Ilsetraut Hadot

Traducción © Estela Golbert

En la antigüedad greco-romana, el guía espiritual aparece principalmente en las siguientes formas: como educador, músico y poeta; como legislador sabio, hombre de estado o rey, en fin como filósofo. En el pensamiento antiguo, dos factores juegan un rol importante en su acción: la autoridad y la amistad.

¹ El presente texto se basa en la traducción francesa de una conferencia en alemán bajo el título "Die Figur des Seelenleiters in der Antike", 1989, Gaienhofen, en la *XIV. Ferienkursus für Lehrer der alten Sprachen*, publicado en forma parcial previamente en traducción inglesa en *Classical Mediterranean Spirituality*, ed. A.H. Armstrong, New York 1986, pp. 436-459. Algunas referencias bibliográficas han sido agregadas.

a) **El educador, el músico y el poeta como guía espiritual**

Los orígenes de la dirección espiritual en la antigüedad coinciden con los de la educación en general, en la medida que por educación (en griego “paideia”) que se entiende como un conjunto de esfuerzos destinados a asegurar a un hombre la excelencia en el arte de vivir, y por lo tanto la formación de su actitud moral, se deduce que la función de guía espiritual coincide con la de educador.

Es en principio sobre una forma mística que encontramos las primeras representaciones del educador ideal de guía espiritual, y un primer bosquejo de una dirección práctica.

Mentor

No es por casualidad que desde el siglo XVIII, en francés, en italiano, en alemán, el consejero o guía espiritual es llamado “mentor”. Mentor es el amigo de Ulises a quien en la Odisea le fue encargado por éste el cuidado de toda su casa, y es también bajo las características del Mentor que la sabia diosa Atenea se aparece a Telémaco, el hijo de Ulises, para aconsejarlo. Pero estos datos posiblemente no sean suficientes para explicar por qué el nombre de ese personaje se ha convertido en sinónimo de “director de conciencia”. El éxito del libro de Fenelón, “Las aventuras de Telémaco” (1699) en el cual Minerva– Atenea, tomando forma de Mentor realizó la educación de Telémaco, que explica finalmente el uso de esta palabra. A lo largo del libro la diosa será la educadora y guía espiritual del hijo de Ulises, enseñándole el origen y la historia del género humano, sobre todo como lo haría Fenelón como un director de conciencia, esforzándose con mucha psicología, de aprender a obtener lecciones de sus faltas, a resistir a las tentaciones, a soportar con coraje las adversidades. Las últimas páginas del libro nos hacen asistir a la metamorfosis, a la transfiguración de Mentor en Minerva delante de Telémaco asombrado. La diosa le da entonces la línea de conducta que él deberá observar en cuanto sea llamado a reinar: “Amad a los pueblos; no olvides nada para ser amado... yo te dejo; pero mi sabiduría no te dejará jamás, en la medida de que sientas que no puedes hacer nada sin ella. Es tiempo de que aprendas a marchar solo”. Buscando inculcar al nieto de Luis XIV, duque de Bourgogne, destinatario del libro, las virtudes y las ideas que le serán necesarias en el mundo moderno, Fenelón ha sabido restituir la “paideia” arcaica, encarnada en sus educadores místicos que fueron, Chiron, Phénix, Orphée, educadores inspirados finalmente por la sabiduría divina, como el Mentor de Homero que presta a Minerva su apariencia humana.

Quirón

Esta figura del sabio, de naturaleza semi-divina, portavoz de dios, reuniendo en él, gracias a esa doble naturaleza, todas las formas de sabiduría y de saber, aparecen por ejemplo en Chiron el centauro medio hermano de Zeus, educador de héroes y de hijos de los dioses. Nosotros los descubrimos por primera vez en el siglo VIII a.C., en la poesía homérica², como el maestro de Aquiles en el arte de sanar. Otros autores dicen que también le enseñó a Aquiles diferentes artes³ y especialmente el arte de tocar la lira, y el canto, que por otra parte en esa época no estaba separada de esa enseñanza. La *Teogonía* de Hesíodo habla de él como educador de Medeos, el hijo de Jason y de Medea, en un pasaje, cuya autenticidad es discutida⁴. La mayoría de los detalles que se encuentran sobre esta figura mística nos fueron transmitidos por Píndaro en la primera mitad del siglo V de nuestra era. Chiron es el educador de los héroes Jasón⁵ y Aquiles⁶, así como del dios Asclépios, el cual enseña el arte medicinal⁷. Otros autores le atribuyen también la educación de Aristée⁸, de Teseo⁹, los Dioscuros¹⁰, de Actéon¹¹. Píndaro elogia al “sabio” Quirón, su “sabiduría profunda”, sus consejos juiciosos, sus dones proféticos¹². Para demostrar sus capacidades en la dirección de las almas, produce el testimonio de Jasón, que se glorifica de actuar siempre conforme a las enseñanzas de Quirón; durante los veinte años que pasó en la caverna de Quirón, mientras que sus hijas cuidaban a Jasón con esmero, nunca ni en palabras ni en actos ofendió su pureza¹³. Pero no solamente en el terreno de la moral Quirón se revela como un guía espiritual; también en el terreno de la religión. Un autor del primer siglo de nuestra era, Ptolémée Chennos¹⁴, cuenta que el centauro enseñó a Dionisos niño los ritos

² Homero, *Iliade*, XI, 831 ss.

³ Cf. los ejemplos recogidos en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (citados en las notas siguientes bajo la sigla *LIMC*), t.I, 2 (1981), Illustrations, n° 50–61, *Achilleus*. Commentaires avec références aux oeuvres littéraires, t. I, 1 (1981), p. 40–42, 48 y 198.

⁴ Hesíodo, *Thég.*, 1001.

⁵ Píndaro, *Pyth.*, IV, 102 ss. ; *Ném.*, III, 52 ss.

⁶ Píndaro, *Ném*, III, 43 ss.

⁷ Píndaro. *Pyth.*, III, 5 s. y 45 s.; *Ném.*, II, 53; Apolodoro, *Biblioth.*, III, 10, 3. Según el Pseudo-Justino (*De monarchia*, 6), de Apolo también habría recibido educación médica Quirón.

⁸ Apolonio de Rodas, *Argonaut.*, II, 509 s.

⁹ Jenofonte, *Cynégétique*, 1.2. Jenofonte nombra 21 alumnos de Quirón.

¹⁰ Jenofonte, *Cynégétique*, 1.2.

¹¹ Apolodoro, *Biblioth.*, III, 4.4.

¹² Píndaro, *Pyth.*, III, 63 (*sôphrôn*); *Ném.*, III, 53 (*bathumêtha*); *Pyth.*, IX, 38vs., et 51 s.

¹³ Píndaro, *Pyth.*, IV, 103 ss.

¹⁴ Ptolémée Chennos ou Ptolémée Héphestion, dans Photius, *Bibliothèque*, 190, t. III, p. 61 Henry (Les Belles Lettres). Cf. R.Turcan, «Chiron le mystagogue », en *Mélanges offerts à J. Carcopino*, Paris, 1966, p. 927–939.

báquicos y las iniciaciones secretas, y si Quirón encontró un lugar en un relieve de la Basílica neopitagórica (?) de la Puerta Mayor en Roma, que data igualmente del siglo primero¹⁵, esto es probablemente como símbolo de una enseñanza religiosa venida de los dioses. Platón¹⁶ habla también del “muy sabio” Quirón en tanto que educador de Aquiles, y para Eurípides¹⁷, es un símbolo de la piedad.

Quirón reúne en él todas las características del educador ideal, porque gracias a su naturaleza semi-divina, –es hijo de Kronos y de un mortal– él posee todos los medios para tener una influencia favorable sobre los cuerpos y las almas de sus alumnos. Y es a la vez instructor deportivo, médico y director de conciencia. Él tiene la intención de orientar a sus pupilos en la disciplina deportiva que les convenga (las representaciones iconográficas nos lo muestran enseñando la caza y la lucha¹⁸) y en el régimen alimenticio que se adapte a la constitución corporal (el centauro nutre a Aquiles con las entrañas de león, de jabalí y de oso¹⁹) y sabía, en consecuencia, procurarles la salud, y la mejor constitución posible. Pero está también el arte de curar los cuerpos enfermos, gracias a sus conocimientos medicinales. Sobre las almas se trata mediante la enseñanza del canto y de tocar la lira o la cítara– pues gracias a la reunión de la poesía y de la música, dado que en la conciencia de la Antigüedad (como lo veremos más adelante) es particularmente apropiada para ejercer una acción sobre las pasiones. Por sus sabios consejos y sus exhortaciones morales, finalmente también por la iniciación a los ritos religiosos en los misterios²⁰, se trata de procurar al alma el alimento espiritual del cual ella tiene necesidad.

Fénix

A diferencia de la tradición mística posterior, Homero no conoció a Quirón más que como maestro de Aquiles en el arte de sanar, y es al viejo Fénix que

¹⁵ Cf. la ilustración del artículo «Achille» n° 79 dans LIMC, t. I, 2. Ver también J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1927, p. 126 ss. Pour la date, cf. aussi F.L. Bastet, *De datum van het grote hypogaeum bij de Porta Maggiore te Rome*, diss. Leiden, 1958.

¹⁶ Platon, *Hippias Mineur*, 371 d.

¹⁷ Eurípides, *Iphigénie à Aulis*, 927.

¹⁸ Ver por ejemplo las ilustraciones del artículo “Achille” n° 64–72 et 77– 79, en LIMC, t. I, 2, y el catálogo, t. I, 1, p. 50–51

¹⁹ Eurípides, *Iphigénie à Aulis*, 703 s.; Apolodoro, *Bibliothèque*, 3, 13, 6; Stace, *Achilléide*, II, 382 ss. Ver las ilustraciones del artículo «Achille», n° 21 y 81 en LIMC, t. I, 2 como también el catálogo, t. I, 1, p. 45 et 51 s.

²⁰ Esta última característica es atestiguado tardíamente a partir del primer y segundo siglo d.C., cf. más arriba, notas 14 y 15.

presenta como educador de este héroe²¹. El discurso de exhortación que Fénix, en el libro IX de la *Ilíada* dirige a Aquiles para calmarlo, tuvo un valor de modelo en ese género literario, durante toda la antigüedad greco-romana, y hasta su final, se la aprenderá de memoria y citada²². En efecto, en su discurso de exhortación se ponen en marcha diversos procedimientos de dirección espiritual: Fénix utiliza allí la alegoría (IX, 502 ss) y propone ejemplos místicos e históricos (IX, 527 ss) de personajes que han tenido un comportamiento ejemplar en circunstancias análogas a aquéllas que se presentan; él exhorta a su discípulo a una moderación que se funda sobre una apreciación justa de la situación de la naturaleza humana, comparada a la de los dioses, que le es bien superior (IX, 496–512): todos estos temas serán piezas esenciales a la parénesis de la ética popular o de la filosofía misma en los siglos más tardíos.

La autoridad de Quirón se basaba en su carácter y su sabiduría divina; que Fénix construye, por una parte sobre la experiencia debido a su edad avanzada y de otra parte sobre el hecho que Pelée, el padre de Aquiles le ha transmitido su autoridad paternal, esto quiere decir que en razón de sus cualidades humanas lo eligió como educador de su hijo. Asimismo cuando Aquiles, ya adulto, parte para la guerra de Troya, Pelée le dio a Fénix como consejero y compañero. Pero lo que le dio todavía más autoridad al discurso de exhortación de Fénix es el hecho de haber sido escrito por un poeta. Volveremos más adelante sobre la importancia de la poesía en su acción sobre las almas.

Orfeo el músico

Podemos dirigirnos ahora hacia una personalidad que en cierta forma encarna, de la manera más pura la figura del guía espiritual místico: Orfeo²³. Las

²¹ No es posible suponer, con F. Pfister, *Götter- und Heldensagen der Griechen*, Heidelberg, 1956, p. 127, que Homero pensara que Quirón estuvo a cargo de la educación de Aquiles aproximadamente hasta el sexto año, y fue sólo con posterioridad una educación de una Phthie sobre Fénix; en efecto, el discurso de exhortación de Fénix a Aquiles (*Ilíada*, IX, 485–491) muestra con evidencia que Aquiles vivió con Fénix desde su temprana infancia. Para las diferentes tradiciones concenientes a la infancia de Aquiles, cf. *LIMC*, t. I, 1, p. 40–42.

²² La última prueba de ello es, probablemente, la de Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV 46 Hadot 1996, que cita algunas palabras del discurso de Fénix (Hom. *Il.*, IX, 537). Para un profundo análisis del discurso de Fénix, cf. D. Aubriot, « Remarques sur le personnage de Phénix au chant IX de l'Illiade », en *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1984, n° 4, p. 339–36.

²³ Sobre este tema, cf. K. Ziegler, art. « Orpheus et Orphische Dichtung », en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 18, col. 1200–1320 y 1341–

representaciones que figuran como las más antiguas que se han conservado de Orfeo, sin duda son las Métopes du Trésor de los Syracusains (o Sicyoniens) en Delfos (siglo VI), donde él aparece sobre la nave Argo, participando en la expedición de los argonautas y una pequeña coupe de Béotie. Los testimonios literarios más antiguos son fragmentos de los líricos Ibycus, que sólo menciona el nombre, y Simonides, que evoca el poder de la música de Orfeo, sobre los pájaros y los peces²⁴. Luego de esas primeras menciones, Orfeo es evocado tanto en las artes plásticas como en la literatura, hasta finales de la Antigüedad. La significación mística de Orfeo el Tracio, hijo de la Musa Calíope, se sitúa en un principio en el poder psicológico de su música, es decir en el efecto mágico que provoca su canto acompañado de un instrumento de cuerda. Orfeo es al mismo tiempo poeta y músico. Un espejo con mango de bronce que data del siglo V a.C., muestra a Orfeo tocando música mientras que los animales salvajes lo escuchan atentamente; cerca de él se encuentra una cesta conteniendo libros en rollos. Pero es necesario darle igualmente importancia a su rol de fundador de misterios y de movimientos religiosos atestiguados en principio en Aristófanes el cómico²⁵ y luego en Platón²⁶. Una literatura que se autorizó en nombre de Orfeo y se presentó en forma de poemas en hexámetros es atestiguado desde el siglo V²⁷ pero se remonta ciertamente a mucho antes.

Como Quirón, pero de manera mucho más acentuada, Orfeo es un guía espiritual en el dominio de la ética y de la religión, y se le atribuye también como a Quirón, conocimientos medicinales²⁸. Son cantos que tienen un efecto psicológico, ejercen una acción mágica, maravillosa, no sólo en los hombres, los animales, los árboles, las rocas y las montañas enteras, pero también sobre los poderes de la muerte y del mundo inferior, como lo prueba su viaje por el Hades, después de la muerte de su esposa Eurídice. En los *Argonautiques* de Apolonio de Rodas, poema compuesto en el siglo III a.C., Orfeo, cantando una teogonía²⁹, calma una disputa que se levantó entre los Argonautas: cuando se termina el canto, los hombres con el corazón tranquilo y apaciguados, se quedaron

1417 et F. Graf, «Orpheus: A Poet among Men », en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London–Sidney 1988, p. 80–106

²⁴ Ibycus, fragm. 25, p. 156 Page (Poetae Melici Graeci), n° 306, p. 292 Davies (Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta, t. I); Simonide, fragm. 27 (dans O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, p. 14, § 47, fragm. 40).

²⁵ Aristófanes, *Grenouilles*, 1032; ver también Eurípides, *Rhesos*, 943. Cf. F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung*, Berlin – New York, 1974, 1er chap.

²⁶ Platón, *Protágoras*, 316 d.

²⁷ Cf. Eurípides, *Hippolyte*, 952; Platón, *République*, II, 364 e; Aristófanes, *Grenouilles*, 1032.

²⁸ Cf. Eurípides, *Alceste*, 962; *Cyclope*, 646.

²⁹ Apolonio de Rodas, *Argonaut.*, I, 494–511.

sentados todavía un momento, sin moverse y sin decir una palabra, y a continuación hicieron un brindis a Zeus y se fueron a dormir. Más adelante³⁰, conforme a su rol de guía espiritual religioso, persuade a los Argonautas a abordar a Samotracia para hacerse iniciar en los misterios de Cabire, que era considerado en otros textos³¹, como el fundador.

Para comprender el mito del poder mágico ejercido por la música de Orfeo, es necesario acordarse de que los antiguos griegos atribuían a la música una dimensión ética. Se consideraba en efecto, que la música en todos sus aspectos puede ejercer una influencia sobre los estados psíquicos del hombre. No nos es posible exponer aquí de una manera más profunda esta importante teoría, cuyos ciertos elementos se encuentran en Oriente, especialmente en China, con Confucio, y en Egipto. Yo no puedo más que retornar a los artículos consagrados a este tema en los manuales especializados de historia de la música³². En todo caso, es necesario retener que, según esta teoría, la música bajo todos sus aspectos que vengo de enumerar, representa una forma poderosa de dirección espiritual: se trata del ritmo de una continuación de palabras (en la poesía, y más tarde en la prosa del arte de la retórica), o de las melodías y de los modos musicales (dórico, lidio, etc.) o del timbre y de las diferentes propiedades de los instrumentos, o incluso de gestos de la danza, todas estas formas de la música tienen el poder de producir efectos profundos en el alma de los hombres. De ello resulta que los ritmos y los modos musicales, elegidos según ciertos criterios, tienen para la educación un valor considerable. Entre música (entendida en un sentido muy vasto como el que tenía en la Grecia antigua) y moralidad, o incluso también entre música y sabiduría, se ejercía una acción recíproca. Lo mismo que la música puede provocar ciertas actitudes éticas, lo mismo a la inversa, la personalidad moral del músico y del poeta, ya sea un creador o un ejecutante tiene una enorme influencia sobre su manera de componer o de ejecutar, sólo el sabio es capaz de crear obras que tengan un valor moral. Esta conexión esencial entre sabiduría y música, está resaltada expresamente por Quintiliano, que escribió en el siglo I de nuestra era:

“Para la música yo podría contentarme personalmente con el juicio de los antiguos que sabían de música [...] en los tiempos antiguos ya no era sólo un objeto de estudio, sino de veneración, a tal punto que Orfeo y Linos, por citar sólo a ellos dos, eran considerados a la vez como músicos, poetas inspirados y filósofos [musicus, vates, sapiens]; el uno y el otro eran dioses, pero Orfeo, que suavizando los espíritus y las mentes impuras y brutas, por la maravilla de su

³⁰ Apolonio de Rodas, *Argonaut.*, I, 916 ss.

³¹ Diodore, *Bibl.*, V, 64,4 = *Ephoros, Fragm. Gr. Hist.*, p. 70, fragm. 104

³² Por ejemplo, el artículo “Ethos” de W. Vetter, en *Musik in Geschichte und Gegenwart*, t. III, Kassel–Basel 1954, col. 1581–1591.

música, según los recuerdos transmitidos por la posteridad, no solamente las bestias salvajes, sino también las rocas y los bosques. También Timàgene afirma que la música fue el más antiguo de los estudios que se conocen en la literatura, y esta afirmación está confirmada por los testimonios de los poetas más ilustres; en ellos leemos que en los banquetes reales eran cantadas, acompañadas de la cítara, las alabanzas de héroes y de dioses. Del resto, Ipoas de Virgilio no canta ‘la luna vagabunda y los eclipses de sol’³³ y otras cosas, por las cuales la mayoría de los grandes poetas dan fe que la música está ligada al conocimiento mismo de las cosas divinas³⁴”.

El poeta, inspirado por las Musas

Esta teoría de la eficacia ética de la música y de la poesía, explica, como veremos, el rol preponderante que juega en la dirección espiritual, hasta finales de la antigüedad; los versos, las sentencias, las exhortaciones y los ejercicios espirituales contruidos según las reglas poéticas o retóricas. Estas formas poéticas o retóricas han servido para expresar de una manera impresionante las reglas de la vida; ya que después de un largo período de tradición oral conservando la memoria de experiencias, que gracias a una capacidad cada vez más grande de comparación y de abstracción, no cesaron de adquirir un carácter de validez universal, los esfuerzos educativos encuentran su primera expresión literaria en la representación de reglas de vida sobre la forma de exhortaciones (*hupothêka*) en el verso. Tal como se nos aparece alrededor de 700 a.C. en los *Travaux* que Esíodo envía a su hermano Perseo, estas exhortaciones no se distinguen todavía de las instrucciones técnicas del cultivador, ligado a una práctica profesional, y es por esto que encontraron en un desorden, de todos colores, consejos sobre el trabajo en el campo y máximas éticas. Lo que confiere sin embargo a estas exhortaciones de Hesíodo, su especificidad, en su aspecto formal y religioso³⁵. Formal porque su forma versificada los eleva por encima del nivel de la simple cotidianidad y les permite grabarlo en la memoria. Religioso, porque ellos emanan de la boca de un poeta inspirado por las Musas³⁶, lo cual le da una eficacia especial a su palabra:

“Un hombre que lleva el dolor en su corazón principiante por las preocupaciones, ¿su alma se seca en el dolor? Que un cantor sirviéndose de las Musas, celebre los grandes logros de hombres de antaño, donde los dioses

³³ Virgilio, *Énéide*, I, 742.

³⁴ Quintilinio, *Institution Oratoire*, I, 10, 9-10, trad. Cousin, modifiée.

³⁵ Sobre el rol jugado por la versificación y las sentencias en la ética popular, cf. A. Dihle, *Die Goldene Regel*, p. 85 sq.

³⁶ Hesíodo, *Travaux* 1-10.

bienaventurados, habitantes del Olimpo: rápido olvida sus descontentos, sus penas y no las recuerda más; la presencia de los dioses rápidamente le han hecho dar un giro”.

Gracias a ellos, según las representaciones de entonces (que por otra parte, tuvieron que estar aún vigentes durante siglos), el poeta tiene el poder de decir la verdad, la *alétheia*³⁷, y expresar la voluntad de Zeus³⁸. Y en la tradición ulterior, las exhortaciones tuvieron mucho más peso y mayor eficacia, cuando fueron formuladas en versos las reflexiones sobre las experiencias morales personales, ligadas con las exigencias tradicionales de una clase social o con las enseñanzas sacadas de situaciones históricas dadas.

Esta forma literaria de dirección espiritual, con enseñanzas morales e instrucciones prácticas, presentadas bajo una forma densa y expresiva, dirigida de un hermano a un hermano o de un padre a su hijo, estaba de todos modos extendida, bastante antes que Hesíodo, en el Cercano Oriente³⁹. De la misma manera, la utilización en ese contexto de fábulas relacionadas a animales, que en el medio griego nos encontramos por primera vez con Hesíodo, se había convertido en lugar común en el género literario de las exhortaciones del Cercano Oriente⁴⁰. Es igualmente en el Cercano Oriente que existía ya una larga

³⁷ Cf. M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, p. 43: "Si analizamos el campo semántico de *Aletheia* en el pensamiento griego arcaico, uno es llevado a la conclusión de que, en los círculos poéticos, mánticas, y los mismos políticos, *Aletheia* se afirma constantemente en la oposición complementario a *Lethe*, y juega en términos de la problemática de la palabra el rol doble de la mítica de la memoria. Ahora se sabe que, en la Grecia arcaica, la memoria, que es lo más a menudo la madre de las Musas, es una representación religiosa fundamental. Ella aparece como la forma mítica de un poder de la clarividencia, un conocimiento de lo oculto y más allá. Por la memoria, el poeta como el vidente, aprehende de un golpe 'lo que es, lo que será, y lo que fue' (*Hom., Il. I.*, 70; Hesíodo, *Théogonie*, 32 et 38); ella permite a su poseedor gobernar las palabras mágico-religiosas, eficaces, la realidad efectiva. En pocas palabras, la *Aletheia* del poeta es del orden de la 'revelación'. Debido a Hesíodo tiene un don de la clarividencia, las palabras que él profiere definen 'lo que es'; ellas aparecen como la realidad a los ojos de todos los que participan en el sistema religioso del pensamiento de la Grecia antigua. Nada extraño por consiguiente si los consejos de Hesíodo a Perseo son explícitamente "los designios de Zeus".

³⁸ Hesíodo, *Travaux* 661–662: "Y aun así, voy a decir el pensamiento de Zeus, que lleva la égida, para las Musas me enseñaron a cantar un himno de inexpresable belleza".

³⁹ Cf. P. Walcot, "Hesiod and the Didactic Literature of the Near East", *Revue des Études Grecques*, 55 (1962), p. 13–36.

⁴⁰ Cf. P. Walcot, p. 17–20.

tradición de una de las formas particulares de esta literatura exhortativa, que es el “Espejo de los Príncipes”⁴¹, de los cuales volveremos a hablar.

En la Grecia antigua, la primera poesía lírica, de otros autores que no sean Hesíodo, da lugar también a ejemplos de exhortaciones de naturaleza política⁴² y moral, y encontramos condensada una ética aristocrática secular en el centro de recogimiento de las *Élégies* de Théognis (siglo VI a.C.), que es un verdadero manual de moral práctica: “Es por tu bien Cynos, que voy a formular estos preceptos, los cuales aun siendo niño, los recibí yo mismo de gente de bien⁴³”. Es así como Theognis justifica su proyecto: en medio de disturbios políticos y sociales de la revolución que agita Megara a principios del siglo VI, despertar y fortalecer en Cynos la conciencia de su origen aristocrático, y por lo tanto del valor de su noble nacimiento. Según una representación arcaica, es a ella que debe una excelencia (aretê) innata, sólo ella es capaz de asegurarle también un coraje heroico en la guerra que una resistencia digna y paciente, de cualquier mal que sea, ya que el plebeyo por el contrario es inadaptable para resistir a las vicisitudes de la fortuna⁴⁴:

“Kynos, un hombre de bien, tiene siempre una resolución firme.

Y colocado entre los males o entre los bienes, él conserva su coraje:

Pero si Dios le da a un malvado, recursos y riquezas,

En su desconcierto no puede contener su maldad”.

Siempre uno puede entrever que luego de una crisis social que retrata Théognis, en la cual la nobleza de Megara pierde fuerza y riqueza, él llevó a cabo una evolución, un cambio en la noción de “excelencia”. En la época donde el poder aristocrático aún no estaba roto, la riqueza y la excelencia o virtud coincidían totalmente, pero Théognis es llevado ahora a distinguirla radicalmente:

“Puedes tú desear no tener más que algunos pocos bienes en la piedad,

Más bien que ser rico en la injusticia y poseedor de bienes.

Es en la justicia, en una palabra, donde radica toda excelencia.

⁴¹ ⁴¹ Cf. P. Hadot, article « Fürstenspiegel », en *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. VIII, Stuttgart 1950, col. 555–632.

⁴² Por ejemplo, Callinos, fragm. 1 Diehl; Tyrtée, fragm. 7 Diehl, début ; Solon, *Eunomia* et fragm. 10 Diehl; Phocylide, fragm. 57–60.

⁴³ Theognis, *Élégies*, vers 27–28 Carrière. Los «genes del bien (agathoi)»: la expresión aósica de una manera intraducible la excelencia social y la virtud ética.

⁴⁴ Théognis, *Élégies*, vers 319–322 Carrière.

Y todo hombre es hombre de bien, Kyrnos, cuando es justo.

Para los bienes, la divinidad le da también a un hombre malo,

Kyrnos, pero a una parte de excelencia acceden muy pocos hombres”⁴⁵.

Se puede decir que en esta ética aristocrática arcaica, en el caso de Theognis, vive su valor, su *areté*, que se sublima con la desaparición del poder exterior y de la riqueza de la nobleza megariana, donde se encuentran los primeros rudimentos del ideal del Sabio estoico⁴⁶, que guarda la tranquilidad del alma en todas las tormentas del destino. Uno puede hablar con Franz Wehrli⁴⁷, de “un desarrollo orgánico de la ética filosófica en los griegos, a partir del juzgamiento de los valores originales”.

b) El legislador, el sabio, el hombre de Estado o el rey como director de conciencia

Solón vivió en Atenas alrededor del VII o VI siglo. Y fue el autor de leyes ejemplares que buscaban restablecer la armonía social. Él ha expresado sus ideas políticas de una manera extremadamente notable en sus *Élegies*. Son llamados presionando a sus conciudadanos a presentarse bajo la forma de *parénèses*, de exhortaciones, para que ellos retomen a la justa medida y al justo medio en las acciones y en las exigencias y luego a cumplirlas. Una ética clara y transparente, también simple, es por lo tanto a sus ojos la base absolutamente necesaria de su política, y la política es esencialmente la educación moral de sus ciudadanos. En su elegía Eunomia⁴⁸, Solón insiste sobre la importancia de buenas leyes para el bienestar tanto ético como económico de los ciudadanos:

“...la Eunomia (la buena legislación) recupera en todas partes el buen orden y la armonía y muchas veces rodea a los malos de obstáculos, ella allana las asperezas, reprime el orgullo y disminuye la desmesura, y seca las flores nacidas del mal. Ella endereza las sentencias torcidas, suaviza las obras de

⁴⁵ Théognis, *Élegies*, vers 145–150 Carrière.

⁴⁶ Cf. Fr. Wehrli, ΛΑΑΤΗ ΒΙΟΞΑΞ, *Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen*, Leipzig 1931 (“Introduction”). El verbo característico empleado por Théognis para describir la *aretê* (excelencia) y el *tolmân* (tener coraje), que consiste para él no solamente en una lucha corajuda contra el mal, sino sobre todo dentro del hecho de saber preservar la dignidad dentro del mal. Así que todavía se puede hablar de Tolman cuando se trata de no ser sacudido por la felicidad. Cf. M. Hoffmann, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Jambographen*, Tübingen 1914.

⁴⁷ Ver la nota precedente.

⁴⁸ Solón, Eunomia, frgm. 3, 32–39, p. 29 sq. Diehl.

orgullo, reprime las obras de discordia, detiene la hiel de la dolorosa lucha de la envidia, gracias a ella, todo en los hombres se vuelve armonía y razón”⁴⁹.

Que las leyes juegan un rol capital en la educación moral de los ciudadanos, es una convicción que permanece viva durante toda la antigüedad greco-romana. Cuando fueron fundadas en Atenas las escuelas filosóficas griegas, la filosofía tendrá en cuenta las cuestiones que reportan a ese rol de las leyes, siempre en la meta declarada de la conducta de las almas. Los nombres de tratados como tratados como *Sur la République* y *Sur les Lois*, que en gran parte se han perdido, hicieron eco en sus discusiones. Hasta finales de la Antigüedad, la política será una parte integrante de la ética filosófica.

Solón grabó sus leyes sobre estelas de madera en una escritura en boustrophédon y las hizo exponer en público. Asimismo, en la Roma arcaica, las primeras leyes codificadas por escrito, que por otra parte la tradición posterior consideró como una adaptación de las leyes de Solón a las condiciones de la vida romana⁵⁰, fueron grabadas sobre doce tablas de bronce (de ahí el nombre de “*Ley de las doce Tablas*”, visibles por todos los ciudadanos y puesta frente a la curia de manera que sirva de exhortación permanente. Hasta la época de la juventud de Cicerón⁵¹, los niños romanos debían aprender de memoria *ut carmen necessarium*, “como un poema indispensable”, la traducción de la palabra “Carmen”, por “poema”, hace que la riqueza de la palabra deje de lado su aspecto de sacralidad y de magia encantada.

Solón es uno de los siete sabios, con el cual las máximas fueron utilizadas durante siglos para la educación moral de los griegos. Los siete sabios no son héroes guerreros, como aquellos que describen la epopeya homérica, y fuera de Tales, tampoco son filósofos, pero la tradición literaria nos lo retrata como hombres de Estado, legisladores, árbitros y consejeros⁵². Fuera de Solón, no tenemos sobre ellos más que pocos testimonios históricos, por no decir inexistentes. Los siete Sabios –Platón⁵³ nombra Tales de Mileto, Pittacos de

⁴⁹ Solón, *Eunomia* (frgm. 3,32–39, p. 29 S. Diehl) citado después de la traducción en prosa de Bergougnan, en *La Grèce antique. Les plus beaux textes d’Homère à Origène*, Paris (*Les Belles Lettres*) 2003, p. 152.

⁵⁰ Tito Livio, III, 31, 8; 32, 1, 33, 5. Cf. el libro importante de Michèle Ducos, *L’Influence grecque sur la Loi des Douze Tables*, Paris 1978. Cf. Augustin, *De civ. Dei* II, 16.

⁵¹ Cicerón, *De legibus*, II, 23, 59.

⁵² Cf. Aristóteles, *De philosophia*, fragm. 8 Ross (=Philopon, *In Nicom.* Isag. I, 1); Cicerón, *De republ.*, I, 12; *De orat.*, III, 137).

⁵³ Platón, *Protagoras*, 343 b 1 sq.; en los primeros tiempos existen diferentes catálogos de los Siete Sabios: cf. Barkowski, article “Sieben Weise”, en *Realencyclopädie der class. Altertumsw.*, II, 2 (1923, col. 2243–2247). Más tarde, la lista de Platón prevaleció, pero en lugar de Myson de Chénée se puso a Périandre de Corinthe.

Mitilene, Bias de Priene, Solón de Atenas, Cléobule de Lindos, Mayson de Chénée y Chilon de Esparta– fueron considerados como contemporáneos los unos y los otros como autores de reglas de vida que se remontan a la más alta antigüedad, todavía próxima a la sabiduría de los dioses y por eso válidas para todos los tiempos. Muy temprano se los ha puesto en relación con el culto de Apolo en Delfos⁵⁴, y los dichos de los Siete Sabios se beneficiaron del resplandor cultural y político de ese culto. Como sabemos con certeza recientemente eran expuestos en el templo de Delfos dos series de dichos de los Siete Sabios: uno corto, conteniendo cinco sentencias, de lo cual Platón habla en el *Protagoras* (es el texto citado), y el otro largo, de alrededor de ciento cuarenta máximas: esta última grabada sobre una columna o una estela, fue expuesta para verlas delante del templo o en el Pronaos⁵⁵, o más tarde a principios del siglo III a.C. Allí es donde Cléarque de Soles, discípulo de Aristóteles, la “copia cuidadosamente”⁵⁶, para hacerla grabar sobre una estela de piedra en las fronteras más extremas del Oriente griego, en una ciudad griega situada al borde del río Oxus en Bactriane, en Aï-Khanoum, en la actual Afghanistan, para que todos los habitantes de la ciudad pudieran leerla: un monumento de moral griega en el lejano Oriente⁵⁷. Otros descubrimientos arqueológicos han mostrado que esta larga serie de máximas de los Siete Sabios, grabados sobre una estela, estuvo también expuesta al público en Miletópolis en Mysie, en la misma época (o alrededor de 300)⁵⁸, mientras que, desde el siglo IV, la serie corta encontró un lugar en el gimnasio de Théra⁵⁹. Estos no son más que ejemplos aislados de una práctica largamente desarrollada en la Antigüedad, que consistió en utilizar las inscripciones como medio de dirección espiritual colectivo. Y el hecho de que las citas o los donantes individuales consideraron que valía la pena erigir a gran costo tales monumentos, muestran que creían en la eficacia de esta práctica. En

⁵⁴ Cf. Barkowski, *op. cit.*, col. 2251–2252; Platón, *Protagoras*, 343a 8 – b7 relata que los Siete Sabios, reunidos en Delfos, habiendo consagrado a Apolo las premisas de sus sabidurías en forma de inscripciones, como el “Conócete a ti mismo”, y “Nada en demasía”. Cf. L. Robert, «De Delphes à l’Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane», *Compte rendus de l’Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres*, 1968, Paris, 1968, p. 438.

⁵⁵ Cf. L. Robert, « *De Delphes à l’Oxus. ...* » p. 442–457.

⁵⁶ Cif. el epigrama que se trabaja sobre la base de la estela: L. Robert, p. 422–424.

⁵⁷ Cf. L. Robert, artículo citado en la nota 54, p. 438–454.

⁵⁸ Cf. W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* 3, III, Leipzig 1920, p. 392–397 (n° 1268) et L. Robert, artículo citado en la nota 54, p. 440 s. Cf. también O. Hense, «Die Kyzikener Spruchsammlung», en *Berliner Philologische Wochenschrift*, 15, Juni 1907, col. 765–768. Nous connaissons cette série par ailleurs par Stobée, Anthol. III, 173, p. 125 ss. Hense sobre el título «Les conseils des Sept Sages par Sosiadas».

⁵⁹ *IG* XIII, 3, 1020.

el diálogo pseudo-platónico que se llama Hipparque, hijo del tirano Pisistrato (siglo VI a.C.), se cuenta que este Hipparque, a fin de llevar a cabo la educación moral de los habitantes de las campiñas, había grabado sobre los Hermès trazados en las rutas que conducían a la ciudad de Atenas a los diferentes *dèmes*, los versos que él había compuesto. Así sus conciudadanos no admirarían más que solamente las sabias inscripciones del templo de Delfos como “Conócete a ti mismo” o “Nada en demasía”, pero en las frecuentes idas y venidas, leyendo y revisando las máximas de sabiduría de Hipparque, gustaron de ellas y fueron alentados a perfeccionar su educación. Había, al parecer, dos inscripciones sobre los Hermès, de un lado una indicación topográfica, de otro una sentencia, por ejemplo: “Este es un monumento de Hipparque, camine por sentimientos de justicia” o de nuevo “Este es un monumento de Hipparque, no engañes a tu amigo”⁶⁰. Pero los decretos honoríferos, otorgados a ciertos ciudadanos y presentados bajo forma de inscripciones, son ellos también una forma de dirección moral ejercida en las ciudades: ellos sirven de ejemplo de buena conducta cívica y de iniciación y de llamado a imitarlas.

Otra iniciativa de las autoridades de las ciudades con vistas a inspirar a los ciudadanos una buena conducta moral, consistía en consultar los oráculos y a hacer la pregunta con la respuesta, grabada en la piedra, en lugares apropiados, como la pared de la villa o la plaza del mercado: Es así que en Oinoanda⁶¹, se ha encontrado un oráculo grabado, que data de fines del siglo II

⁶⁰ Pseudo-Platón, *Hipparchos*, 228d - 229c.

⁶¹ Cf. L. Robert, « Un oracle gravé à Oinoanda », en *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1971, p. 597-619. Debo a la amabilidad de Madame Jeannie Carlier el conocimiento de un importante artículo de A.S. Hall (“The Klarian Oracle at Oenoanda”, en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie*, 32, 1978, p. 263-267), que piensa, después de haber reexaminado los índices arqueológicos, que la inscripción del oráculo de Claros (que él data de la segunda mitad del siglo III de nuestra era) no estaba grabada sobre una orden de las autoridades de la ciudad, sino que era una iniciativa de un personaje o de un grupo privado. Un noticia tardía, en efecto, después de la refacción del muro helenístico y la reducción, por los lugares de su perímetro, la parte envolvente helenística sobre la que se trabajó esta inscripción, era probablemente venida de un tronco aislado fuera de la villa, y esto, según Hall, es solamente a partir de este momento que la inscripción se habría ejecutado. La respuesta a la cuestión de la datación de la inscripción es: II o III siglo de nuestra era, a pesar de su respuesta dada a la cuestión de saber si la inscripción ha sido grabada sobre la orden de las autoridades de la villa o de personas privadas. En la misma villa de Oinoanda (probablemente sobre el ágora primitiva) es donde fueron descubiertos los grandes fragmentos de una gigantesca inscripción de propaganda epicúrea (cubierta, repartida en columnas, el muro de un pórtico de una extensión de 80 mts. de largo y 4 mts. de ancho), ejecutada probablemente sobre el 120 de nuestra era, sobre la orden de un tal Diogène: cf. A.

de nuestra era y en el cual la primera parte es teológica, hablando de la naturaleza de Dios (“nacida de él mismo...no admitiendo nombre”), mientras que la segunda prescribe un rito (“a aquellos que pregunten sobre Dios para saber cuál es su ser, él ha declarado: el éter, dios que todo lo ve, es hacia él que es necesario poner sus miradas y rezar a la mañana, mirando hacia el Oriente”). Se trata entonces de influenciar en la actitud de los ciudadanos en relación a la divinidad. Lo mismo que en la Edad Media, los frescos, los cuadros, los vitrales y las esculturas de las iglesias eran consideradas como una suerte de biblia para el pueblo, lo mismo las inscripciones publicadas en las ciudades de la Antigüedad greco-romana representaban para el pueblo un potente medio de educación ética, religiosa y política.

Los reyes también, como las ciudades, se servían de las inscripciones como medio de dirección moral. Se puede evocar aquí como ejemplo las inscripciones que el rey indio Açoka, en el actual Afganistán, en el siglo III ac, hizo grabar una parte sobre rocas⁶², una parte sobre bloques de piedra pertenecientes a edificios⁶³ dedicados a temas griegos. En esos textos traducidos en un griego marcado por la tradición del vocabulario filosófico griego, el rey habla en primera persona; él predica una moral de la tolerancia, del amor de los hombres, y expresa su certeza que la práctica de esta moral conducirá a la humanidad a la felicidad.

En fin la teoría de los reyes, elaborada sobre todo en la época helenística, define al rey ideal como el guía moral de sus temas: Muchos “espejos de príncipes” no se cansan de afirmar que el camino más corto y más seguro para mejorar la moral de un pueblo consiste en garantizar a lo que un hombre individual, el rey, alcanza a la virtud. El rey ideal encarna en él la virtud, ejemplo viviente, él la revela por su comportamiento y la hace deseable⁶⁴. Es por esta razón que el género literario exhortatorio de “espejos de príncipes” es muy importante en la mentalidad antigua: ellas eran destinadas a educar a los educadores del pueblo.

c) El Filósofo como guía espiritual

Etienne – D. O’Meara, *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d’Oenoanda*, Fribourg/Suisse – Paris 1996 (*Vestigia* 20).

⁶² Cf. D. Schlumberger – L. Robert – A. Dupont-Sommer – E. Benveniste, «Une bilingue gréco-araméenne d’Asoka», en *Journal Asiatique*, 246 (1958), p. 1–48.

⁶³ Cf. D. Schlumberger, « Une nouvelle inscription grecque d’Açoka », en *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1964, p. 1–14

⁶⁴ Cf. P. Hadot, article «Fürstenspiegel», citado más arriba nota 41.

El protagonismo de las escuelas filosóficas de Atenas en el siglo IV y III a.C., produjo un nuevo género de dirección espiritual: el del filósofo. Sin embargo, los tipos de dirección espiritual individual o colectiva, de las cuales hemos hablado antes, no desaparecieron por ello; al contrario, al menos al principio, la dirección espiritual de los filósofos hizo una mayor utilización de toda suerte de máximas, sobre la forma de aforismos o de versos.

Es necesario señalar aquí que en la antigüedad greco-romana, lo que se entendía por “filosofía” era otra cosa de lo que se entiende hoy por esa palabra. La filosofía no era una estructura de pensamiento sistemático, como en Hegel, destinada a proporcionar una explicación teórica del mundo y de los acontecimientos que en él se producen; ella era sobre todo una educación en vías de una vida feliz –feliz aquí y ahora–, y no en alguna vida hipotética después de la muerte, incluso si tal consideración no estaba siempre necesariamente omitida.

Para todas las escuelas filosóficas de la época helenística e imperial, incluidas los cínicos y los escépticos, el fin esencial de la filosofía era guiar a los hombres hacia una vida feliz; la definición teórica de la vida feliz podría variar considerablemente⁶⁵, pero en todos los casos su objetivo práctico era la de fortalecer interiormente al individuo contra las vicisitudes del destino, y de volverlas en la medida de lo posible autosuficientes. Antes que nada, la filosofía antigua era una ayuda en las dificultades de la vida y una dirección espiritual⁶⁶.

Es solamente de manera complementaria –en la medida que se consideraba importante para la dirección espiritual– que la filosofía estaba dando una explicación teórica del mundo⁶⁷. Los cínicos y los escépticos

⁶⁵ A pesar de estos fundamentos teóricos, para la mayoría de las escuelas filosóficas, la vida feliz y la vida virtuosa eran idénticas, o casi idénticas. Incluso entre los epicúreos, llaman la ética del placer es en términos prácticos, nada más que una vida virtuosa.

⁶⁶ Ver Séneca, *Letras a Lucilio*, 16,3: “La filosofía no es un arte complacer al público, o un desfile de la ciencia. No está en las palabras, sino en las cosas. No se necesita el usuario para actualizar con el acompañamiento de una la distracción de elección para cazar ocio disgusto. Da forma y forja el alma, la vida ordenada, regula las acciones, muestra lo que hay que hacer, lo ser dejado, se sienta en el timón y dirige escollo de los marineros arrojó en escollo. Sin ella, nadie puede vivir sin miedo, nadie puede vivir con seguridad”. (Trad. Noblot modificado). Cf. Cicerón, *Tusc.*, V, 5

⁶⁷ En este punto, los peripatéticos hacen una excepción. Para ellos buscar lo científico constituye un elemento esencial de la vida feliz. Ver Aristóteles, *Ética a Nicomaque*, X, 7= 1177a12 ss; cf. también I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, París, 1981 (2ª ed. 2005), p.18–23 y 34–36.

rechazaban absolutamente este aspecto teórico, y se consideraban en eso como los verdaderos discípulos de Sócrates. En efecto, así como sin exponer una doctrina filosófica clara y sin otro método que un cuestionamiento hábil, Sócrates arroja a sus interlocutores en una gran confusión –asegurándose de que tomen conciencia de su ignorancia y llevándolos a reflexionar sobre ellos mismos hasta interrogarse sobre sus vidas enteras⁶⁸–, lo mismo los cínicos rechazaban hacer otra cosa que no sea de producir sobre otros hombres, por las exhortaciones y el ejemplo de su modo de vida, un impacto moral saludable; los escépticos llevaban a sus límites más extremos el enfoque aporético de Sócrates⁶⁹.

Tal vez sea la escuela epicúrea que la complementariedad de la parte teórica de la filosofía encuentre su expresión más pura. La epistemología y la explicación del mundo (la física) no son a los ojos de Epicuro más que condiciones intelectuales necesarias con vistas a una vida feliz, por la razón que proporcionan a los hombres supersticiones y miedos del más allá. En ningún caso puede constituir un propósito por sí mismos. Hay condiciones exteriores necesarias: una vida sin necesidades, vivida en el retiro con un círculo de amigos extremadamente limitado, bajo la dirección de un maestro y guía espiritual común. Igualmente en la escuela estoica, que no estaba fundamentalmente opuesta a la actividad política, la situación ideal era la vida cotidiana en común de alumnos con sus maestros o guías espirituales; esto era así anteriormente en los pitagóricos, en la Academia de Platón y en la escuela de Para referirse en griego al filósofo–guía espiritual, se utiliza la palabra *kathêgemôn* ou *hêgemôn*, dicho de otra manera “El que guía, que muestra el camino”, lo que corresponde al primer término de nuestra expresión “guía espiritual”. Así el neoplatónico Proclus dice de su maestro Syrianus que él había estado después de los dioses, “nuestro guía hacía todo lo que es bueno y bello”⁷⁰. Del tiempo de Filodemo, a más tardar⁷¹ (siglo I a.C.), los profesores y maestros epicúreos, también ellos eran llamados *kathêgemones*, y este término era todavía común en los epicúreos del tiempo de Adriano⁷². En la tradición neoplatónica estuvo en uso desde la escuela de Plotino hasta los últimos neoplatónicos de Atenas y de Alejandría,

⁶⁸ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981, el capítulo « La figure de Socrate » (trad. Inglesa en P. Hadot, *Philosophy as a way of life*, Oxford 1995, p. 147–178).

⁶⁹ Como para los escépticos es imposible de percibir o conocer lo que es, el desarrollo de la dogmática no tenía para ellos ninguna utilidad.

⁷⁰ Proclo, *Théologie platonicienne*, I, 1 = p.7, 4 Saffrey–Westerink.

⁷¹ Filodemo, *De libertate dicendi (Peri parrêsias)*, fr.41, 5 Olivieri. El término *kathêgêtês* es también común: cf. fr.45, 5 Olivieri.

⁷² *CIL*, III, 12283 y 14203: carta de Plotina a Hadrien con la respuesta de Hadrien.

que nos son conocidos⁷³. Nosotros ignoramos qué términos designaban habitualmente los estoicos para el filósofo-guía espiritual, pero podemos suponer que era la misma que aquella que empleaban corrientemente los epicúreos y los neoplatónicos.

1) Las cualidades necesarias en el guía espiritual

Concebida como una dirección espiritual, la educación filosófica era necesariamente más eficaz si ella se basaba en una relación personal y amistosa entre el alumno y el maestro. Desde Platón y la fundación de la Academia en el siglo IV a.C., todas las escuelas filosóficas habían considerado que la forma escrita, el libro, no ha sido más que una segunda opción para reemplazar temporariamente la enseñanza personal de maestro-alumno. Para Platón, la única forma viable de enseñanza era el diálogo, hecho de preguntas y respuestas -la dialéctica-⁷⁴. Esta forma de enseñanza supone de hecho una participación activa del alumno, pues el diálogo dialéctico puede progresar sólo en caso de que en cada etapa el interlocutor conceda una aprobación crítica; es decir, cuando el que interroga y el que responde, el maestro y el alumno, llegan a un acuerdo en cada etapa de la argumentación. De este modo, para el alumno asimismo no se trata simplemente de memorizar, sino de participar activamente en la reflexión. Aunque esta misma enseñanza animada tendrá éxito sólo en el caso de un afecto mutuo que una al alumno y al maestro. Es lo que expresa claramente en el Banquete⁷⁵, cuando hace del afecto del maestro hacia el alumno una condición necesaria para el éxito de la enseñanza filosófica del maestro. L.Robin tiene razón al ver aquí una referencia a la Academia platónica⁷⁶: “Ella (la Academia) representa para él esta ‘recta concepción del amor de los jóvenes’, de los cuales hablaremos más adelante (cf.211b), una obra de amor organizada. Ella nació de esta ardiente pasión del educador y del legislador que la amó siempre... Ella vivirá del compromiso de los alumnos al pacto inicial y de la amorosa fidelidad de su devoción voluntaria al pensamiento del Maestro”.

⁷³ Cf. Porfirio, *Vie de Plotin*, 17, 42; Julien, *Orat.*, IX (6) 202d (el cínico Cratès hegemoniza el estoicismo de Zenón); Damascius, *Vie d'Isidore* p.10, 5 Zintzen (Isidore y su hegomonía, dice Damascius); Simplicius, *In Arist. Phys.* 642,17 et 774,28 Diels (Damascius y su hêgemôn) ; Id, *In Arist. De caelo* 271, 19 Heiberg. Si queremos más bien hacer hincapié en el papel del maestro como comentarista de Platón o Aristóteles, se utiliza el término de *exêgêtês*.

⁷⁴ Cf. Platón, *Phèdre*, 276a-277a, y la *Lettre VII*, donde la autenticidad es discutida.

⁷⁵ Platón, *Banquet*, 209b-d.

⁷⁶ L. Robin, in Platón, *Banquet*, p. XCI, Paris, *Les Belles Lettres* (CUF).

Robin conecta este pasaje del Banquet a un texto del Phèdre que él comenta del siguiente modo⁷⁷:

”La imagen que evoca este fragmento del Phèdre parece ser el de una asociación entre maestro y alumno para la investigación en común de la verdad, y en el cual el maestro es solamente una guía. ¿Cómo una comunidad de este tipo no se vería basada sobre el amor, amor de la verdad que es uno de los principios y el objeto, amor por el maestro para las almas que él elige cultivar, amor de las almas elegidas para el que guía y vigila su crecimiento, amor de todos juntos por lo que es el fruto imperecedero de su mutuo amor?”.

En Aristóteles, la tendencia pederástica –sublimada– de Platón da paso a una teoría de la amistad más neutra, que será recogida y desarrollada, con muy pocos cambios por todas las escuelas filosóficas que jugarán un gran rol en la dirección espiritual en los antiguos. En todas las escuelas filosóficas helenísticas, la idea de que el conocimiento de uno mismo, moral y ontológico, precede necesariamente a todo progreso moral y a todo otro conocimiento filosófico, llevará bastante rápidamente a preguntarse si el conocimiento de uno mismo, aunque fuera dentro del límite estrecho de nuestra capacidad, es posible sin la ayuda de un amigo en quien podemos contemplarnos como en un espejo, nuestro alter ego⁷⁸. Es pues evidente que tratándose de dirección espiritual, la combinación, en el mismo individuo del guía y del amigo fue considerado como la solución sencillamente ideal. Pero un amigo o muchos amigos son necesarios también para el descubrimiento filosófico de la verdad, que procede del reconocimiento ontológico de cada uno de su ser propio... Cuando se trata, no de sabios, sino de quienes están avanzando hacia la sabiduría –lo que es la situación habitual– las condiciones son las mejores cuando uno de los amigos está más avanzado que los otros en esta vía y puede servirles de guía –cuando puede tenderle la mano y llevarlos hacia lo más alto⁷⁹. En general, en todas las escuelas filosóficas de la época helenística, las enseñanzas se hacían notar en las situaciones del amigo más avanzado en comparación a los amigos deseosos de avanzar. Es así que se ve en Séneca, filósofo estoico y hombre de Estado, en su relación con Lucilius, beneficiarse de una dirección espiritual mediante cartas. No obstante Séneca lamenta tener que contentarse con la correspondencia: una

⁷⁷ L. Robin, in Platón, *Phèdre*, p.LXVII, Paris, *Les Belles Lettres* (CUF).

⁷⁸ Cf. e.g. Aristóteles, *Magna Moralia*, II, 1213a13 ss; *Éthique à Eud.*, VII, 12 =1245a35.

⁷⁹ *Manum (dextram) porrigere (dare)*: es un término técnico de la dirección espiritual: cf. Séneca, *Lettres à Lucilius*, 55,2; 29,4 ; cf. también Agustín, *De beata vita*, 1,5 ; *Lettres*, 26 (CSEL XXXIV,p.89,4).

convivencia hubiera sido más beneficiosa para los dos⁸⁰. Cornutos, otro filósofo estoico, se veía en la misma situación de guía y de amigo en relación de su alumno el poeta Perse⁸¹. El mismo cariño entre el cristiano Agustín y sus alumnos durante su estadía con los miembros del monasterio que había fundado en Thgaste⁸². A lo largo de este período, la enseñanza de los neoplatónicos jugaba todavía un rol importante en Agustín; la organización del monasterio en Thgaste, de la vida en Cassiacum, así como un poco antes, el proyecto diseñado en Milán, con nueve amigos, de una vida en común fundada en la comunidad de bienes y enteramente destinada al estudio⁸³, todo esto se basa totalmente en las concepciones utilizadas en la filosofía pagana, más precisamente al neoplatonismo⁸⁴.

De hecho, en su capacidad de almacenamiento, los neoplatónicos habían recogido todas las diferentes corrientes que justificaban ese ideal; el escepticismo de Platón sobre la posibilidad de transmitir una enseñanza filosófica por escrito, y la importancia que él le daba al diálogo que requiere un compañero, la doctrina aristotélica de la amistad, la tradición, más o menos mística de las comunidades pitagóricas, la convicción general en las escuelas dogmáticas, que sólo pueden instruirse en filosofía, el que tiene el ocio necesario para consagrarse a ella durante toda su vida, y que el mejor medio para lograrlo es adoptando el modo de vida frugal propio de los filósofos y la comunidad de bienes entre amigos, la idea que es prácticamente imposible de llegar a ser virtuoso o semejante a dios, pero que es necesario para ello el socorro de amigos esforzándose para lograr el mismo propósito y los consejos de un maestro amigo. Un centenar de años después de Agustín, uno encuentra un resumen de esas tesis en los escritos del neoplatónico Simplicius⁸⁵. Esto es lo que demuestra otra escuela de Epicuro en Atenas, que después de haber

⁸⁰ Séneca, *Lettres à Lucilius*, 6,5–6. Sobre la importancia de la amistad en la dirección espiritual en Séneca, cf. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, p.164 –173.

⁸¹ Cf. la *Vita Auli Persi Flacci* tomado del comentario de Probo, que revela la estrecha amistad entre Perse y su maestro Cornuto: "Cuando él [Perse] tenía dieciséis años, entró en amistad con Annaeus Cornutus, hasta el punto que no lo dejó jamás" (§ 4).

⁸² Cf. I. Hadot, «amicitia», in *Augustinus Lexikon*, Bâle et Stuttgart, 1985, vol.I., p. 287–293.

⁸³ Agustín, *Confessions*, VI, 14, 24.

⁸⁴ I. Hadot, «amicitia».

⁸⁵ Simplicio, *In Enchiridion Epicteti*, p.87, 51– p.88, 8; p.88, 20–89, 14 Dübner = XXXVII 221; XXXVII 237–288 Hadot (Brill 1996).

estado cerrada por Justiniano a principios del siglo VI, se ha mantenido en Harran (Carrhae), no lejos de la frontera persa⁸⁶.

No cualquiera, puede ser un amigo en el sentido que lo entiende la filosofía antigua: sólo puede serlo aquél que se dedica a una vida virtuosa. Lo mismo que un filósofo está ante todo esforzándose en llevar una vida moralmente ejemplar: la enseñanza y la vida deben coincidir. No solamente aquél que incumple sus enseñanzas en su vida no es un filósofo, sino que además no posee la autoridad necesaria para hacer creíble su enseñanza filosófica. Sin embargo encontrar la audiencia y consentimiento en virtud solo de su fuerza propia, sin saber que necesita pruebas, que es el símbolo o la marca de la autoridad verdadera. La autoridad del guía espiritual debe, pues cumplir la función de prueba mediante el ejemplo de su propia vida, prueba de validez de doctrinas que el alumno que está en la primera fase de la dirección espiritual – es decir de la enseñanza filosófica– es aún incapaz de comprender y de juzgar. Esta exigencia encuentra sin duda un terreno particularmente favorable en Roma⁸⁷, pero este aspecto no está para nada ausente en los griegos. El sólo hecho de pensar en un tal personaje provisto de autoridad puede ser suficiente para crecer hacia el bien. El estoico Séneca, cita a Epicuro para aconsejarle a Lucilius de elegir un hombre de bien y de tenerlo constantemente ante los ojos, a fin de vivir bajo su mirada y realizar todas las cosas como si él las pudiera ver⁸⁸. Manifiestamente Séneca es consciente de ser, para Lucilius, este tipo de autoridad: lo demuestra lo que él le escribió en su Lettre 32: “Vive como si lo que haces fuera a llegar a mis oídos, no, mejor ante mis ojos” (§1). Epicuro había escrito a uno de sus alumnos: “Actúa en todo como si Epicuro estaría mirando”.⁸⁹ Análogamente, Agustín, en su diálogo *De ordine*, influenciado por el neoplatonismo⁹⁰, señala el rol de la autoridad:

“Como nadie puede llegar al conocimiento sin haber sido antes ignorante, y como el que es ignorante, no sabe ni en qué condición debe encontrarse cuando quiera recurrir a maestros para estudiar, ni qué forma de vida le permitirá aprender fácilmente, sigue a lo que es la autoridad, que es la que

⁸⁶ Cf. Michel Tardieu, «Sabiens coraniques et “Sabiens” de Harran», *Journal asiatique*, 1986 et I. Hadot, «En el lugar donde el neoplatónico Simplicio fundó su escuela de las matemáticas, ¿dónde podría tener lugar la entrevista con un maniqueo? ” Y “Nota complementaria...”, en *The International Journal of the Platonic Tradition* I, 1 et I, 2, 2007.

⁸⁷ Sobre este punto, cf. I. Hadot, *Seneca...* (citado en la nota 80), p.173-76.

⁸⁸ Séneca, *Lettres à Lucilius*, 11,8-9 = Épicure, fr. 210 Usener.

⁸⁹ Séneca, *Lettres à Lucilius*, 25,5 = Épicure, fr. 211 Usener.

⁹⁰ Cf. mi interpretación del segundo libro de este diálogo: *De ordine dans Arts libéraux...* (citado en la note 67), p.101-31.

puede abrir la puerta a quienes desean aprender el Bien en su grandeza y en sus misterios”⁹¹.

Solamente más tarde continúa Agustín, cuando el alumno obedece, en cierto modo a ciegas, a las reglas impuestas por la autoridad, con vistas de alcanzar la vida perfecta, él comprenderá que esas reglas están justificadas.

2) La elección de los alumnos

El rol de la amistad en la dirección espiritual de los filósofos, y el hecho de que según las teorías filosóficas sobre la amistad, no es una amistad posible sino entre buenas personas, es decir moralmente irreprochables, tiene por consecuencia necesariamente que, en general, el filósofo en tanto que guía espiritual no admite cualquiera entre sus alumnos o en todos casos en su círculo más cerrado. Platón y Aristóteles son perfectamente claros sobre este tema⁹². Igualmente, la cerrada comunidad de vida del Jardín de Epicuro debían necesariamente tener cuidado de excluir todo elemento inasimilable, en razón de su carácter. El estoico Séneca destaca expresamente que no es necesario que el filósofo pierda su tiempo en ocuparse de alumnos incapaces; lo que no contradice de ninguna manera la teoría estoica según la cual todo hombre es igualmente capaz de convertirse en virtuoso. En efecto, el esfuerzo individual – es decir la voluntad personal del alumno de desarrollar su disposición innata hacia la virtud– sigue siendo el factor decisivo. Cuando esa voluntad está ausente, así como la disposición para reconocer sus propias faltas, toda tentativa de dirección espiritual está desde el comienzo condenada al fracaso. Imitando en eso a los epicúreos, los peripatéticos y los académicos o platónicos, Séneca se niega explícitamente de hablar, a la manera de los cínicos, en los mercados, delante de las masas, delante de cualquiera que tenga o no ganas de escuchar⁹³. Él escribe⁹⁴:

“Ahí es donde mi querido Lucilius, un método que yo no aconsejo al hombre superior: su autoridad se diluye, pierde peso ante los que menos capaces podría corregir. Eso que pedimos que falla no es por no tocar el objetivo

⁹¹ Agustín, *De ordine*, II, 9, 26.

⁹² Ver las teorías sobre la educación que Platón desarrolló en la *Republique*: sólo una élite, en el sentido moral e intelectual, es capaz de filosofar. Para Aristóteles, cf. la teoría de la amistad desarrollada en la *Éthique à Nicomaque*, y sobre todo el último capítulo, donde son discutidas las condiciones pedagógicas de una enseñanza filosófica (x, 9 = 1179b7–15, cf. también Aristóteles, *Politique*, VII, 13 = 1332a40–42).

⁹³ Séneca, *Lettres à Lucilius*, 29,1.

⁹⁴ Séneca, *Lettres à Lucilius*, 29, 3.

que raramente le falta. Eso que no se logra por casualidad no es del arte. Pero la sabiduría es un arte, que ella tiene un objetivo preciso, que elige temas susceptibles de progresar, que ella se aparta de aquellos que desesperan...”.

3. Ejercicios

El contenido al cual se refiere la dirección espiritual de las escuelas filosóficas en la época helenística, y que yo he brevemente hablado anteriormente, puede resumirse en dos fórmulas: “aprende a vivir”; “aprende a morir”, y la segunda fórmula puede parecer como el presupuesto lógico de la primera⁹⁵.

Acostumbrarse a no ver en la muerte –la suya propia como la de sus parientes y amigos– un mal, es la condición necesaria para entender esta libertad interior que hace que uno obedezca en todas circunstancias a su conciencia y que se conserve la paz del alma en toda situación. Todas las tradiciones filosóficas de la antigüedad quieren que sus miembros aprendan cómo morir y cómo superar el miedo a la muerte. Sobre este tema el estoico Séneca cita dos declaraciones de Epicuro “Medita la muerte” y “Es una gran cosa aprender a morir”, lo que él comenta como sigue:

“El que dice esto ordena a meditar la libertad. Quien ha aprendido a morir ha desaprendido a ser esclavo: él asciende por encima y en todo caso fuera de todo poder. Que le hace de jaula, los guardias, las cerraduras. Para él la puerta está abierta. La única cadena que nos tiene atados: el amor de la vida, no es necesario suprimirlo, pero es necesario debilitarla a tal punto que, si un día la situación lo exige, nada nos retiene, nada no impide estar listos en la hora lo que es necesario hacer un día”⁹⁶.

“Aprende a vivir” significa liberarse de nuestros temores y de nuestras pasiones irracionales ordinarias, es necesario eliminarlas para que sea posible la vida feliz. El más grande temor, el que es el peor obstáculo de una vida feliz, es para los ancianos, el miedo a la muerte; pero es necesario eliminar también todas las emociones violentas y ambiciones irracionales, tales como la cólera, el deseo de poder y de riqueza, el miedo de perderla.

Las bases dogmáticas sobre las cuales reposa la necesidad de eliminar el miedo a la muerte y otros temores y pasiones pueden variar mucho según las

⁹⁵ Sobre los ejercicios, ver la obra fundamental de P. Rabbow, *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954 ; et P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, cité à la note 68.

⁹⁶ Séneca, *Lettres à Lucilius*, 26,8–9.

escuelas, pero los métodos utilizados por el guía espiritual para alcanzar este objetivo, son casi siempre los mismos. El guía espiritual prescribe un modo de vida frugal –ciertas tendencias filosóficas recomiendan el vegetarianismo⁹⁷–en vista de endurecer el cuerpo y volverlo, hasta un cierto punto, insensible al dolor, pero también para mantener la salud del cuerpo, de suerte que no constituye un obstáculo para la actividad espiritual. Aunque en el combate contra el miedo a la muerte y diversos otros temores y pasiones, los dogmas juegan un rol importante en los epicúreos y estoicos neoplatónicos, pero el guía espiritual no se contenta con exponer sus doctrinas filosóficas en las conferencias: ellos la practican en sus vidas y utilizan el poder de sugestión en diversas formas. En particular, ellos no obligan al debutante a afrontar desde el principio todo el conjunto de los problemas filosóficos, pero le presentan un resumen (*epitomê*) bajo la forma de un pequeño número de máximas –por ejemplo el “Cuádruple remedio” (*tetrapharmakos*) y las “propuestas principales” (*kuriai doxai*) entre los epicúreos, y el *Manuel* de Epicteto entre los estoicos, que aún era utilizado por los neoplatónicos en la enseñanza para los principiantes junto a los *Vers d’or* pitagóricos⁹⁸. El *Manuel* de Epicteto tuvo también los favores de los cristianos⁹⁹. También en el dominio de la ética se comienza por exponer una moral tradicional y popular, de preferencia en forma de máximas o de versos. Las colecciones de máximas y de versos que eran muy populares en la antigüedad, porque se consideraban como particularmente eficaces para las primeras etapas de la dirección espiritual: su forma breve y sorprendente era apropiada para hacer un vivo efecto sobre el auditor¹⁰⁰. Una vez memorizadas las doctrinas

⁹⁷ Ej. los pitagóricos, los neoplatónicos, Sextius (sobre este último, cf. Séneca, *Lettres à Lucilius*, 108,17).

⁹⁸ Acerca de esto, cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p.160–64.

⁹⁹ Tenemos varias versiones cristianas de *Petit manuel* (*Enchiridion*).

¹⁰⁰ Cito aquí sólo un ejemplo entre muchos, ejemplo de la antigua creencia de que los premios y que tienen una gran eficacia educativa (Séneca, *Lettres à Lucilius*, 108, 9 ss.): “Pobreza falta de mucho, la avaricia de todo. / El avaro es bueno para nadie, pero es a sí mismo que es el más hostil (=traducción en prosa de Publilius Syrus, *Sententiae* 236 Ribb.2 et 234 Ribb.3). En estos versos, aunque el avaro la mayoría de los sórdidos aplaude y celebra, sus vicios están en desuso: tu opinión, ¿cuánto mayor será el efecto si estas palabras son habladas por una filósofo, al mezclarse con sus preceptos saludables, a la que él ha reducido de manera más eficaz en las almas de los ignorantes? Porque, así como dijo Cleantes, de manera que la respiración produce una más brillante cuando se toca la trompeta, habiendo sido arrastrada por un largo, estrecho canal, y el flojo busca una salida más grande, debemos tener la restricción rigurosa para hacer que nuestros sentidos (*sensus nostros*) sean más receptivos. Las mismas cosas, si son dichas en prosa, son más atentamente escuchadas y son más llamativas; cuando los ritmos se ajustan y que los metros exactos ajustan un sentido eminente (*egregium sensum*), la

fundamentales, es necesario aumentar paso a paso el saber del alumno. Así, Epicuro comienza la enseñanza específica de la física por el *Petit Épitomé*, es decir la *Lettre à Hérodote*, a la cual él adjunta después el *Grand Épitomé*, para concluir esta enseñanza para una *Physique* en treinta y siete libros. Como ya lo mostré por otra parte a propósito de la *Lettre à Hérodote*, comparándola con el método de Séneca, en Epicuro la ampliación del conocimiento procede de pequeños pasos y los dogmas fundamentales se memorizan de nuevo después de cada avance en el conocimiento o al mismo tiempo¹⁰¹. Pues lo que se quiere obtener, no es sólo el conocimiento sino más bien el conocimiento como habitus, la transformación del individuo por el conocimiento. Esto es lo que dice Ariston, un estoico heterodoxo, pero que en el texto citado coincide con todos los filósofos, con exclusión de los escépticos y de los cínicos:

“La filosofía se divide entre conocimiento y disposición del alma (habitus animi). Porque aquél que ha aprendido y comprendido lo que debe hacer y lo que no debe hacer, no será sabio hasta que su alma se transforme tomando la forma de lo que ha aprendido”¹⁰².

En primer lugar, es necesario que los alumnos se apropien de los elementos del conocimiento, que es un proceso puramente intelectual. Seguidamente el conocimiento debe imprimirse en su espíritu, de manera que esté a la mano constantemente, que ninguna circunstancia exterior pueda limitarla o borrarla, de modo que se convierta uno con el individuo, una parte constitutiva de su persona. Esta segunda etapa se atiene sólo a la práctica y al hábito, integrando el componente emocional. Por ejemplo, una doctrina

frase es lanzada como con la fuerza de un brazo. Hablamos mucho sobre el menosprecio del dinero, y en largos discursos se les enseña que los hombres necesitan sentir que su riqueza no se tiene, en su herencia, sino en sus almas, y lo que uno es rico que cuando se ha adaptado a la pobreza y se hizo rico con poco; las almas se ven más afectadas, sin embargo, cuando se expresa como el siguiente verso: "A los mortales que desean lo menos, padecen de lo menos" (Publilio Siro, *Sententiae Ribb.* 3 242) . "...cuando nosotros entendemos estas clases de géneros, nos lleva a admitir la verdad. Incluso aquellos para los que nada es suficiente para admirar, los animamos y declaran su odio al dinero. Cuando los ves en esa disposición se subraya, se acentúa, se ataca dejando a un lado las ambigüedades, los silogismos, la chicana estéril de las palabras y otras diversiones de una vana sutileza de la mente. Hablar contra la avaricia, hablar contra el lujo; cuando se ve que se ha progresado y se ha impresionado a la audiencia, la vehemencia redoblada, es increíble el impacto de tal discurso que está atento a la curación, y es en su totalidad el bien de la audiencia

¹⁰¹ Cf. I. Hadot, « Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain », en *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé* (Paris 1968), Paris, 1969, p. 347–54.

¹⁰² Ariston en Séneca, *Lettres à Lucilius*, 94, 48.

profesada por todas las escuelas filosóficas antiguas: “la muerte no es un mal”. El filósofo –guía espiritual– sabe muy bien que para el alumno no es suficiente conocer esta doctrina, de aprender de memoria y haber comprendido intelectualmente las pruebas filosóficas que la fundan; le es necesario estar convencido a tal punto que su yo interior esté completamente convencido. Para que ocurra esta transformación, el guía espiritual emplea diversos métodos pedagógicos que cree susceptibles de afectar la parte emocional del alma. Especialmente, si es estoico o platónico abordará ejemplos históricos, de gente que sacrificó su vida por la patria o por alguna otra causa, dicho de otra manera que han dado menos valor a la propia vida que ellos defendieron por su sacrificio. Además, se esforzará en desarrollar sus ejemplos utilizando todos los recursos de la retórica, de manera de producir el efecto emocional más intenso por la belleza de la forma como por la belleza del sujeto. Ya Isócrates (§ 275 sqq. *De Antidosis*) ponía el acento en la acción recíproca del *eû legein*, del buen lenguaje, y de la *phroneîn*, de la buena disposición ética del orador: el esfuerzo por expresar de una manera adecuada, un tema loable que eleve el alma del orador y lo mejore. Inversamente, el auditor será afectado emocionalmente por la belleza del discurso, y llevados a entusiasmarse por el mismo tema. En la época imperial, la retórica se volvió un auxiliar indispensable para casi todos los filósofos, también para los epicúreos¹⁰³. Además el guía espiritual utiliza frecuentemente la enseñanza de tres ramas de la filosofía: la física, para poner ante los ojos del alumno la organización del cosmos (que es, según las diversas doctrinas, producto del azar o producto de la razón) y para inculcarles la insignificancia del destino del hombre individual. La visión del universo hace experimentar la pequeñez de los asuntos humanos. Así, Marco Aurelio refiriéndose a un pasaje de la *República* (486 A), escribe:

“Cuando uno está dotado de un espíritu sublime, que contempla todos los tiempos y todos los seres, ¿crees tú que uno podría mirar la vida humana como algo de gran importancia?, –imposible, dice él–. ¿Tal hombre no mirará pues la muerte como algo que hay que temer? De ninguna manera”¹⁰⁴.

La enseñanza teórica –las *Quaestiones naturales* de Séneca, son un excelente ejemplo para ello–, están pues por todas partes mezcladas las consideraciones que no solamente tienen fundamento en las emociones, sino que además ejercen un efecto sobre las emociones del lector o el auditor, y por

¹⁰³ Cf. *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes*, IV, 99: inscripción de Samos en honor del epicúreo Gaius Lulius Sosignes, de sobremonbre “Isócrates”, que no sólo se refieren a su excelencia en retórica. Sobre la importancia de la retórica en la Academia a partir de Filón de Larisse (1er. Siglo d.C.), cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 20052, pp. 16 –18, 25, 34, 42, 44, 47, 55, 267.

¹⁰⁴ Marcos Aurelio, VII, 35.

lo tanto la frecuente aparición estaba finalmente destinada a producir una condición psíquica específica y permanente, que llamamos la “grandeza del alma”. Estos ejercicios de meditación y otros por el estilo, tal como la práctica estoica de la *praemeditatio malorum*, que consiste en prever o anticipar intelectualmente bajo la forma “de análisis”¹⁰⁵, todas las palabras que pueden recordar, el guía espiritual las practica él mismo, que lo alienta para que practique solo, por escrito u oralmente, muchas veces al día. Los *Écrits pour lui-même* de Marco Aurelio son un buen ejemplo de la práctica intensa de esos ejercicios de meditación.

Además de la transmisión del saber y sobre todo la integración de ese saber con ayuda de poderes de sugestión, la otra gran tarea del guía espiritual consistía en ayudar al alumno a reconocer sus faltas, dicho de otra manera, a practicar un auto-análisis crítico y a aprender a tener un diario exacto de sus enfermedades del alma. Así, Seneca le da a Lucilius estos consejos: “Tanto como sea posible, pues muéstrate a ti mismo tu culpabilidad; reúne las cargas contra ti, sé en principio tu acusador, después tu juez y por último solamente tu abogado. Sé a veces duro contra ti mismo”¹⁰⁶. Y Epicteto alentaba a sus alumnos a plantearse las siguientes preguntas:

“¿Cómo me conduzco yo? ¿Verdaderamente como un sabio? ¿Verdaderamente como un hombre dueño de sí mismo? ¿Puedo yo decir también que estoy preparado para toda eventualidad? ¿Tengo como es conveniente a un hombre que no sabe nada, la conciencia que yo no sé nada? ¿Voy a lo de mi maestro, como al oráculo, listo para obedecer? ¿O bien yo también lleno de mocos voy a la escuela solo para aprender la historia (de la filosofía) y para comprender los libros que no podía entender antes y para explicarles a otros?”¹⁰⁷.

Esta forma de examen de conciencia, común a casi todas las escuelas filosóficas de la antigüedad, y traídas por los neoplatónicos a una práctica pitagórica, se hace ordinariamente a la tarde y a la mañana. Así, Porfirio escribe que Pitágoras recomendaba, para el examen de conciencia, de preferencia dos momentos del día, el momento de ir a la cama y el momento de levantarse¹⁰⁸. Es en esos dos momentos que se suponía que el discípulo examinara lo que hizo y reflexionara sobre lo que deberá hacer después. Por esta razón, antes de ir a la cama se suponía que cada uno se cantaba a sí mismo los versos siguientes: “No dejes que el sueño descienda sobre tus dulces párpados antes de volver tres

¹⁰⁵ Más sobre este método: P. Rabbow, *Seelenführung* (citado en la nota 95), p.42 ss.

¹⁰⁶ Séneca, *Lettres à Lucilius* 28, 10.

¹⁰⁷ Epicteto, *Diatr.* II, 21, 9–10.

¹⁰⁸ Porfirio, *Vie de Phytagore* 40=p.54 De los Lugares.

veces sobre cada una de tus acciones del día: ¿Dónde he trasgredido? ¿Qué es lo que he logrado? ¿Qué deber he descuidado?”¹⁰⁹, y antes de levantarse se dirá lo que sigue: “En primer lugar, cuando al salir del dulce sueño, considera con cuidado lo que harás en el día”¹¹⁰. Tenemos, en la literatura filosófica antigua, muchos testimonios de la práctica del examen de conciencia mañana y noche¹¹¹. Yo me conformaré con citar algunas líneas de Seneca: “¿Hay algo más bello que esa costumbre de escudriñar todo un día? Que el sueño que sigue el examen de sí mismo es tranquilo, profundo y libre cuando el alma ha sido ocupada y llamada al orden, ¡cuando ella se hizo el espía, el censor secreto de su propia moral! Estoy usando esta posibilidad y cada día yo abogo mi causa delante de mí. Cuando uno ha quitado la antorcha y que mi esposa, ya habituada a mi manera de actuar, guarda silencio, yo examino toda mi jornada y mido mis actos y digo: yo no escondo nada, no dejo pasar nada”¹¹².

El objetivo de este doble ejercicio es evidente, uno querría obtener una atención y una conciencia de sí mismo que sea extrema, ni un solo instante de la vida cotidiana debería escapar al control racional; asimismo, la comparación entre lo que uno ha proyectado hacer y lo que ha hecho realmente deberá permitir evaluar el progreso moral. Por esta evaluación del progreso, las anotaciones escritas también son necesarias. A propósito de tal o cual emoción que el examen de uno mismo reconoce como una falta particular, uno alienta al alumno a tener una especie de diario, donde él menciona las frecuencias de esos errores:

“¿Quieres tú no ser irascible? No des alimento a tus hábitos, no des pastura para crecer. Apacigua la primer manifestación y cuenta los días en los que tú no te has encolerizado; ‘yo tengo la costumbre de enojarme todos los días, ahora cada dos días, después cada tres, después cada cuatro’. Y si tú te contienes durante treinta días, ofrece un sacrificio a Dios. El hábito es débil la primera vez, después se destruye completamente. Hoy, yo no me dejo llevar por la tristeza, ni el día siguiente, ni sucesivamente durante dos o tres meses, yo estoy en guardia cuando se presenta alguna cuestión de irritación”¹¹³.

¹⁰⁹ *Vers d’or*, 40–42 = Porfirio, *loc. cit.*

¹¹⁰ Estos versos citados por Porfirio se basan en el manuscrito *Carmen aureum, le Monacensis* 490 et *l’Upsaliensis* 215, après les vers 40–42: cf. J.C. Thom, *The Pythagorean Golden Verses*, Leyden–New York–Köln 1995, p. 42.

¹¹¹ Ej. Séneca, *Letras à Lucilius*, 28, 10; Epicteto, *Diatr.* IV, 6, 33; III, 13, 8; II, 18, 13–17; Hiéroclès, In *Carmen aureum* XIX, p.80–84 Köhler.

¹¹² Séneca, *De la colère*, III, 36, 2–3, trad. Bourgery ligeramente modificado.

¹¹³ Epicteto, *Diatr.* II, 18, 12–14, trad. Souilhé.

Poseemos también una obra del medio platónico Plutarco titulada “Cómo estar seguro de que uno progresa en la virtud”, que proporciona un catálogo de diversos signos de progreso¹¹⁴.

Por supuesto, el resultado del examen de conciencia debería ser comunicado al guía espiritual, una práctica que, en el ámbito cristiano, conocemos como “confesión”. De la escuela de Epicuro conservamos dos extractos de un curso en el cual le es dado al guía espiritual instrucciones detalladas sobre la forma de llevar al alumno a la confesión y de llevar a cabo la discusión de manera individual y con todo cuidado. El guía espiritual no hablará jamás a un pecador, como si se angustiara de él. Lo mismo si el pecador, él mismo perdió esperanza o manifieste claramente su descontento de sí mismo, el guía espiritual se mostrará siempre benevolente y comprensivo. El no será desagradable hacia el alumno. El podrá elegir una reprimenda indirecta censurando la falta en cuestión en otra persona, o bien acusándolo de haber cometido esa falta él mismo en su loca juventud. El guía espiritual no dejará llevar hasta la injuria, la burla, la humillación. No lastimará al alumno, pero tampoco lo halagará. El determinará si el alumno es muy sensible, o si es más vale duro o tan duro que no mejorará aunque lo reprima con violencia. El dará cuenta de qué familia el alumno es originario y de qué educación se ha beneficiado, de inmediato¹¹⁵. En fin, el guía espiritual alentará al alumno a interpretar sus sueños, ya que la última llama del deseo sensual se manifiesta en los sueños¹¹⁶.

Esta práctica de la dirección espiritual, que está largamente desarrollada en la filosofía antigua, fue adoptada por los cristianos, aunque con presupuestos diferentes. Paul Rabbow lo demostró en los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola¹¹⁷, y Pierre Hadot en el monarcado desde el siglo IV¹¹⁸. A la figura del filósofo, como guía espiritual con la escuela filosófica como centro de su actividad se sustituye actualmente la persona de un clérigo, guía espiritual en las órdenes monásticas cristianas. La confesión delante de un cura secular

¹¹⁴ Ver también Plutarco, *De ira cohibenda*, 464B–C.

¹¹⁵ Filodemo, *De libertate dicendi*, resumen de conferencias dadas por el epicúreo Zenón. Cf. Rabbow, *Seelenführung...* (citado en la nota 95), p.29. Sobre la práctica epicúrea de la confesión, cf. W. Schmidt, “Epikur”, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, V, col. II741 ss.

¹¹⁶ Zenón, el estoico, en Plutarco, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectos*, 12,82 ss = SVF, I, 234, p.56 von Arnim.

¹¹⁷ Rabbow, *Seelenführung...* (citado en la nota 95), p.151–59; p.189–204.

¹¹⁸ P. Hadot, *Exercices spirituels et Philosophie Antique*, Paris 19933, capítulo « Exercices spirituels antiques et “philosophie chrétienne” », pp. 59–74. Traducción inglesa en: *Philosophy as a way of Life*, Oxford 1995, pp. 126– 144.

constituye un reflejo de esta práctica, más débil pero provista también de cierta eficacia. Pero no debería ocurrir que las similitudes bastante parecidas que existen entre la dirección espiritual antigua y la de los cristianos nos impidan ver las diferencias tan importantes que las separan en cuanto a su estado fundamental de espíritu.

- Ilsetraut Hadot es Dra. en Filosofía, Universidad de Berlín, Doctora de Estado, Universidad París IV–Sorbona. Profunda investigadora de la filosofía antigua, traductora también, ha publicado numerosos libros sobre Séneca, el neoplatonismo, y otras áreas de la misma, además de traducciones sobre textos latinos. No hay textos de ella en nuestra lengua.

- Estela Golbert ha cursado el Ciclo de Grado en Filosofía, en la Universidad de Buenos Aires, y el Profesorado de Francés, con orientación en Literatura Francesa, en la Alliance Francaise de Buenos Aires, con cursos de perfeccionamiento en París., y cursos de Historia del Arte, Asociación Amigos del Museo de Bellas Artes.