

En los límites de la filosofía. A propósito de las *disertaciones filosóficas* de Máximo de Tiro

Fernando Miguel Pérez Herranz
Universidad de Alicante

Es condición formal de nuestro cerebro hacer coherente todo lo que observamos y aun lo que no observamos, según el famoso experimento de Gazzaniga con pacientes de epilepsia sometidos a una operación quirúrgica conocida como *comisurectomía*, que consiste en seccionar el cuerpo calloso o haz de fibras que conecta los dos hemisferios cerebrales.¹ Recordémoslo. Se presenta a cada hemisferio cerebral varios pequeños dibujos, uno de los cuales está relacionado con otro mayor presentado también a ese hemisferio. El paciente percibe con el hemisferio izquierdo la pata de una gallina y con el hemisferio derecho, una escena nevada. Ahora, entre los dibujos pequeños, ha de elegir el más apropiado. El paciente elige, correctamente, una pala con la mano izquierda, controlada por el hemisferio derecho; y elige, también correctamente, la gallina con la mano derecha, controlada por el hemisferio izquierdo. La sorpresa se produce cuando se le pregunta por qué ha cogido la pala. La contestación corresponde al hemisferio izquierdo, el único con capacidad de lenguaje; mas como no ha visto la escena nevada, **inventa** una historia sobre lo que podía percibir: «**Para limpiar el gallinero**» (fig. 1).

¹ Michael S. Gazzaniga, “Dos cerebros en uno”, *Investigación y ciencia*, nº 264, 1998.

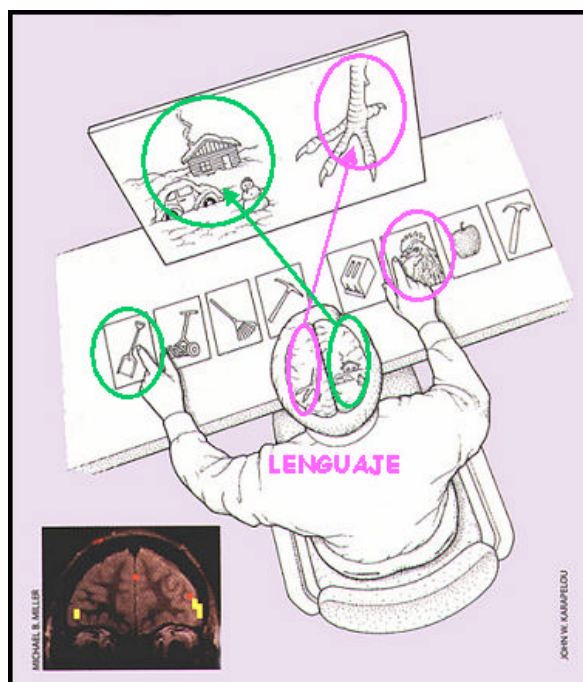


Fig. 1. El experimento de Gazzaniga

I. Evocación de los límites

Nuestro cerebro, tan competente para la supervivencia, ha de suponer que todo aquello que observamos se encuentra en el mundo de manera natural; por eso le cuesta tanto componer la *historia*, que confunde con frecuencia con la *memoria*. Pues incluso acontecimientos o sucesos que han aparecido a lo largo de nuestra vida, al poco tiempo de ser novedosos («históricos», se dice), se presentan como algo natural, como absolutamente dados desde siempre (lo que podría llamarse quizá «síndrome del nuevo rico»). Requiere una preparación perceptiva e intelectual muy sobria llegar a suponer que los objetos, las normas o las creencias que poseemos sobre el mundo son singulares. La *lógica de la diferencia* no deja de ser una filosofía muy refinada (Heidegger, Deleuze...), frente al *mecanismo del deseo mimético*, una de las nociones centrales del proceso de humanización, como ha puesto de relieve René Girard.² Así, es fácil escuchar que los tiempos de antes no son como los de ahora, pero quien de este modo habla suele referirse a la época de su infancia o de su juventud; las tradiciones «de toda la vida» no van más allá de algunas generaciones en el mejor de los casos; los crímenes más infames se justifican apelando a fantásticas leyendas imaginadas como reales; y así sucesivamente. De modo que, cuando hay que hacerse cargo de saberes tan amplios en el tiempo como lo son los asociados a la **filosofía**, no hay inconveniente en presentarlos

² R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983; *Los orígenes de la cultura*, Trotta, Madrid, 2006.

como saberes propios de todos los hombres. Y se hallarán filósofos en cualquier lugar del mundo en el presente y en el pasado: En las grandes civilizaciones, como la hindú o la china; o en pueblos cuyo radio de acción es mucho más restringido, como los dogon o los maoríes. Y todo ello afirmado sin solución de continuidad, tras repetir *ad nauseam* aquello del «milagro griego» que supuso el paso «del *mytho* al *lógos*».

En muchas ocasiones, más que de opiniones encontradas sobre la filosofía, nos encontramos con opiniones deshilvanadas, con la excusa de que la filosofía acoge cualquier definición, cuanto más popular, mejor. Aun las personas que se han familiarizado con la filosofía en los estudios secundarios, suelen identificarla con un saber corriente: «De poetas y de filósofos todos tenemos un poco»; y es habitual, incluso en profesores de la disciplina, la afirmación de que se puede filosofar espontáneamente, que sólo es necesario para ser filósofo una cierta «remoción de obstáculos» (que la derecha ideológica achaca a la maldad metafísica del mundo —el modelo de San Agustín— y la izquierda, a la maldad de la educación —el modelo de Rousseau—). E incluso unos y otros —diletantes y profesionales— están de acuerdo en denunciar que la «verdadera» filosofía estaría oculta y aun secuestrada por los profesores, por la filosofía académica, que se la hurta a las gentes honradas, al «pueblo», ofreciéndoles las opiniones de los filósofos con el fin de tenerlos en la ignorancia del verdadero filosofar; y esto cuando no la consideran como pura opresión, de la misma manera que la burguesía oprime a los trabajadores o los estados a los pueblos. Y nada mejor que citar entonces el (desafortunado) aforismo de Marx: “La filosofía hasta ahora se ha ocupado de explicar el mundo; lo que ha de hacer es cambiarlo”, olvidando (¿paradójicamente, quizá?) aquel refrán popular, puesto de moda por un ex ministro español: «Los experimentos, con gaseosa». Pues la aplicación de una regla exige establecer el parámetro que la materializa; el uso de las reglas desde su mera estructura formal puede hacer olvidar a los ingenuos o incautos que también Hitler o Stalin transformaron el mundo. Concretamente, millones de personas cambiaron de estado: del estado de «vivos» pasaron al estado de «muertos».

Pero cuando se pide una definición a los defensores de la filosofía espontaneísta, la respuesta no va más allá de algunos balbuceos, de cuatro vulgaridades o de la defensa de una determinada política, todo ello junto y revuelto dentro de un discurso-cajón de sastre. La filosofía razona sobre la vida; o sobre el mundo; o sobre lo que hay que hacer (a veces, la revolución; a veces, la reforma; a veces cambiarlo todo para que todo siga igual...). Y en el mismo discurso se podrá defender: que la filosofía es una ciencia exacta o una ciencia inestable, una ciencia que sirve para dar cuenta de cualquier acción que realice cualquiera en cualquier lugar y en cualquier tiempo o una ciencia puramente especulativa; que la filosofía está relacionada con todo el universo, para qué andarnos con pequeñeces, y sirve, como si de la lámpara de Aladino se tratase, para cualquier

cosa que pretenda uno realizar o que la filosofía no tiene que ver con la vida de los hombres, si acaso con los frailes o los curas; que la filosofía no es una ciencia, sino un conjunto de opiniones y que cada uno tiene la filosofía que prefiere (la que le da «la real gana»), porque es propia e intransferible; y tras haber afirmado lo absurdo de la filosofía, se dice en el mismo lugar y a renglón seguido que es imprescindible e inagotable. (Después de años de enseñanza y de corrección de exámenes, doy fe de que todas estas respuestas han sido pensadas: dichas o escritas).

Y, ciertamente, no se puede decir que estos comentarios sean gratuitos, por confusos o vulgares que se presenten; detrás de ellos hay estructuras muy sólidas que explican su despliegue, aun degenerado, como la recta o el punto son cónicas degeneradas de la circunferencia, la elipse o la hipérbola. Pues, en cualquier caso, el propio lenguaje de las culturas de tradición helenística arrastra muchos conceptos propios de la filosofía vinculados a cuestiones teológico-religiosas (las lenguas románicas se forman en un momento en que los debates filosófico-teológicos son muy intensos (escolástica, humanismo...) y luego político-ideológicos (modernidad, ilustración...). Hay sin duda un núcleo «duro» filosófico que se mantiene como referencia tanto para los filósofos profesionales como para el público en general; pero veinticinco siglos de uso de filosofemas —a lo que hay que añadir su andadura junto a estados e imperios que la han expandido por todo el mundo, desde Alejandro Magno, pasando por Roma, hasta los imperios católico español y protestante inglés— hacen que la filosofía se haya ido contaminando, distorsionando, instrumentalizando... por intereses muy lejanos ya al marco en el que se originó: la antigua Grecia decepcionada de la **política**; cruzada por las expectativas de universalización que ofrecía la ciencia desarrollada de su tiempo, las **matemáticas**; el despertar de la individualidad por medio de la **pasión** del amor; y el discurso **laico** de los dramas.³ Un núcleo que se ha ido recubriendo con otros problemas, con otros intereses, con otras necesidades... Sin embargo, su prestigio ha sido tan reconocido —continúan admirándose los ejercicios filosóficos de racionalización, de crítica, de distanciamiento de lo inmediato...—, que muchos otros saberes han pretendido absorberla en provecho de sus fines: la religión (escolásticas islámica, hebrea o cristiana...), la política (liberalismo, materialismo dialéctico...), la ciencia (*mathesis universalis*, cientificismo...), las ciencias del espíritu (historia, antropología...). En otro lugar⁴ he mostrado cómo la filosofía se encuentra rodeada de saberes que se autotitulan «filosóficos», y que he llamado **pseudofilosofías**, que actúan en los **límites** del campo propio de la filosofía, y cuya pretensión es suplantarla, hacerse con su territorio y adueñarse de su prestigio. Allí mencionaba algunas pseudo-filosofías, preocupadas por reducir la filosofía a cuestiones sobre la

³ Cf. A. Badiou, *L'Être et l'Événement*, Seuil, París, 1988; una exposición muy breve en A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1990.

⁴ Cf. F.M. Pérez Herranz, *Árthra hê péphyken: Las articulaciones naturales de la filosofía*, Universidad de Alicante, 1998.

existencia humana; a saberes para iniciados e iluminados; a incursiones hacia la unidad perdida del origen (*ursprung*); a poderosos tribunales salvadores de ciertos saberes y represores de otros; al espinoso asunto de los valores, que añadía a esta lista Alberto Hidalgo en el prólogo que tan amable y cariñosamente escribió.

Ahora bien, cuando de límites se trata, podemos colocarnos en un «más acá» o en un «más allá». Si es «más allá», la filosofía queda suplantada por ideologías, religiones, científicismos o dogmas; si es «más acá», la filosofía puede quedar desdibujada por algún elemento que se privilegia en detrimento de los demás y entonces el problema se convierte en cuestión de graduación. Es ésta una situación posible en la que todos los que nos dedicamos a cuidar este saber filosófico podemos caer. La dificultad de trabajar en el núcleo puro es enorme, y sólo algunos grandes y privilegiados filósofos serán capaces de alcanzarlo: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger... Aunque siempre se encontrará que incluso ellos se deslizan hacia esos límites cuando toman posiciones **subjetivas, sectarias o discriminadoras**; o cuando actúan como **perros guardianes** o de **mala fe**. (Pues siempre es difícil deshacerse de los restos que quedan tras los análisis). Y si eso ocurre con los grandes, ¿qué se podrá esperar de los modestos? De manera que cuando nos enfrentamos a un texto filosófico parece conveniente comenzar por saber qué tipos de deslizamientos hacia los límites realiza el autor por el territorio filosófico: si se corresponde a movimientos normalizados de su tiempo; si se enfrenta a ellos; si inicia trayectorias nuevas, etc.

II. La idea de «hombre»

Esta evocación de los límites ha sido sugerida por la lectura de las *Disertaciones filosóficas* de Máximo de Tiro, traducidas recientemente al castellano,⁵ y que me ha llevado a recorrer siquiera rápidamente aquellos primeros siglos de la era cristiana; a recordar cómo los filósofos —incluso los seguidores de Platón— se habían ido desconectando de uno de los núcleos fundamentales de la filosofía platónica —en especial, de las matemáticas— y generalizaban y vulgarizaban la filosofía; y, en fin, me pareció que podía utilizar estas *Disertaciones* como ejemplo de aquella teoría más general que expuse en el libro citado anteriormente. Pero vayamos por partes.

La época imperial

En una conferencia pronunciada en el Colegio de Francia en 1983 el excelente helenista Pierre Hadot reflexionaba sobre la rareza que significa la «continuidad» de la

⁵ Máximo de Tiro, *Disertaciones filosóficas*, 2 vols., introducción, traducción y notas de Juan Luis López Cruces y Javier Campos Daroca, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2005.

filosofía a lo largo de la historia; y, al tiempo, mostraba cómo en los primeros siglos de nuestra era cristiana se produce “la generalización, la vulgarización de la filosofía”.⁶ Sin duda sorprende hallar esta continuidad que detectan los historiadores de la filosofía para un saber tan confuso. Hay momentos en los que da la sensación de que va a desaparecer, sobre todo cuando aprieta el siempre receloso poder político,⁷ y otros en los que resurge sin saber muy bien por qué. Así ocurrió en Roma a partir del siglo I, tras la destrucción de Atenas por Sila en el año 87 *ane*. Las escuelas que habían arraigado en Atenas —el platonismo de la Academia, el aristotelismo del Liceo, el epicureísmo del Jardín y el estoicismo del Pórtico—, a las que se unieron los seguidores de las escuelas socráticas —cínicos y escépticos—, continúan su curso en ciudades del imperio, administradas por otras políticas y enseñadas en otros formatos escolares. En la época del inicio del Imperio, la filosofía se entiende como un servicio público y la ciudad ofrece una retribución a sus filósofos, lo que lleva a su apogeo Marco Aurelio (121-180) (fig. 2), que funda cuatro cátedras imperiales pagadas por el tesoro público: las escuelas platónica, aristotélica, epicúrea y estoica. Pero también hay muchos filósofos que ejercen su labor educativa desde escuelas privadas —sin el escudo protector del Estado— dirigiéndose a un público receptor, que pagará las clases impartidas con más alegría si escucha lo que desea oír.



Fig. 2. El emperador y filósofo Marco Aurelio

Lo destacable de este suceso concierne a la técnica pedagógica, pues tanto los profesores públicos como los privados habrán de someterse a alguna norma objetiva,

⁶ P. Hadot, Lección inaugural pronunciada en el Colegio de Francia el viernes 18 de febrero de 1983 recogida en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006, págs. 203-234.

⁷ Cf., por ejemplo, L. Canfora, *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Anagrama, Barcelona, 2002.

más allá del estilo, para ser reconocidos como tales filósofos y no ser confundidos con otros profesionales —poetas, sacerdotes...— que pretenden administrar el mismo territorio de las *Ideas* y *creencias*, por hablar en términos orteguianos. ¿Y qué mejor norma que los textos de las autoridades filosóficas, los textos de los maestros que han creado las escuelas?: los *Diálogos* de Platón, los *Tratados* de Aristóteles, los *Libros* de Crisipo o las *Cartas* de Epicuro. Una estrategia que, en cualquier caso, comporta sus propios peligros. El mayor de ellos no es tanto que los textos sean la referencia de una manera de comprender el mundo —por ejemplo, el *Timeo* leído por Crantor (c. 340-290 *ane*)—, sino que la verdad se confunda con la letra, que la verdad sea indistinguible de lo escrito. La aporía se presenta entonces a partir de la pluralidad de escuelas y de opiniones (*diaphonías tôn doxôn*), que permitirá dar un paso más, pues la filosofía tendrá que responder a otro interrogante: ¿Habrà una verdad común a todas las escuelas? ¿Las polémicas cruzadas entre ellas se transforman en un sistema ecléctico de la verdad?⁸

Vulgarización de la filosofía

Hadot califica esta época imperial de “generalización y vulgarización de la filosofía”. Pero *vulgarización* no implica, desde luego, desprecio por la filosofía. Yo me inclino a pensar que lo que está ocurriendo en esta época helenística es un desplazamiento del núcleo de la filosofía hacia los límites, aunque sin llegar a traspasarlos. La filosofía se mantiene en el lado que hemos llamado del «más acá», porque si da un paso y cruza los límites, ella misma se disolverá en alguna de aquellas pseudofilosofías beligerantes para con la filosofía de las que hablamos más arriba.⁹ Hay épocas en las que los filósofos se mueven por alguna razón *humanitaria* más que *humanística*, por el interés de llegar a todos, de poner la filosofía al alcance de todo el mundo, pues de lo que se trata, en última instancia, es de que los seres humanos sean mejores, adquieran una «vida mejor», una «comunidad de vida», aunque conlleve el peligro de aflojar los hilos científicos que soportan los entramados ontológico y epistemológico y de convertirse en una sofística, vinculada al discurso retórico y a la persuasión. Y se cita a Aristóteles: “Pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella” (*Ética a Nicómaco*, 1103b26). El filósofo empieza a jugar el papel de «director espiritual» que desplaza al poeta y al sacerdote. El que haya un renacimiento de Pitágoras no es en modo algo gratuito, sino el reforzamiento simbólico de esta figura; también se recupera

⁸ Cf. P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE., México, 1998.

⁹ Es esto lo ocurrido durante los dos últimos siglos. Cuando la filosofía se debilitó por los excesos del hegelianismo, los científicos de toda condición (de Letras y de Ciencias, por hablar genéricamente) trataron de disolver la filosofía en sus propias coordenadas. Tanto éstos (físicos, biólogos...) como aquéllos (antropólogos, historiadores...) pretendieron reemplazar la filosofía por otros lenguajes, otros discursos: la lógica, la estadística..., hasta conseguir que los propios filósofos hayan hablado de la «muerte de la filosofía».

al Sócrates que sólo se encuentra a gusto dentro de la ciudad, preocupado exclusivamente por las relaciones entre los hombres:

No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad (*Fedro*, 230 d).

Epicteto (50-126), por recordar a un filósofo representativo de la época imperial posterior a la *Pax Augusta*, muestra, de manera clara y concisa, por qué estas *reflexiones, meditaciones, disertaciones, manuales...* que hacen los filósofos son *filosofía* sin duda alguna —ahí está la llamada a la razón, a la demostración—, pero siempre orientada hacia la vida moral:

El primer asunto y más necesario en filosofía es el del uso de los principios, como el «No mentir». El segundo, el de las demostraciones, como el «¿Por qué no hay que mentir?»; el tercero, el que afirma y articula éstos, como «¿Por qué es eso una demostración?» y «¿Qué es una demostración, qué una consecuencia, qué una contradicción, qué es verdadero, qué es falso?». Por tanto, el tercer asunto es necesario por causa del segundo y el segundo por causa del primero; pero el más necesario y en el que han de reposar es el primero.¹⁰

Bien entendido, tal y como nos lo había advertido previamente, que no hay que dedicarse a hablar ante los profanos ni de los principios ni de las herramientas conceptuales del filósofo, porque lo importante es la acción, las obras:

Entre profanos no te llames a ti mismo filósofo ni hables mucho sobre los principios, sino actúa de acuerdo con los principios (...) Así que tampoco hagas tú ostentación de los principios ante los profanos, sino de las obras que proceden de ellos una vez digeridos.¹¹

Desconexión con la ciencia

Y si se privilegia la acción, todo lo que sea sospechoso de estar por encima del hacer humano será arrinconado por accesorio. La consecuencia es que los escritos morales se desconectan de los escritos sobre la ciencia (aunque no fueron olvidados; el mismo Epicteto, por ejemplo, escribió sobre cuestiones lógicas y físicas, aunque sólo se hayan salvado sus reflexiones morales). ¿Por qué los vínculos con la ciencia, con el saber objetivo que ha realizado la desconexión semántica para encontrar las relaciones internas entre los términos, la verdad objetiva, se aflojan hasta prácticamente desaparecer? Es precisamente esta paralización de la experiencia científica una de las características del período. Así lo resume el eminente historiador Brehier:

No se experimenta la necesidad de revisar su concepción acerca del universo y del cosmos; tal concepción, que en ellos [Platón, Aristóteles o Crisipo] del razonamiento y la experiencia, es ahora la imagen fija de la que se parte. Un mundo terminado y único; el geocentrismo; la oposición de la tierra, lugar de cambio y corrupción, y el cielo incorruptible, con las regiones intermedias del aire;

¹⁰ Epicteto, *Manual*, cap. 52, Gredos, Madrid, 2001, pág. 34.

¹¹ *Ib.*, cap. 47.

la influencia más o menos considerable de los astros sobre los destinos de la tierra, son dogmas prácticamente comunes y que no serán revisados durante mucho tiempo.¹²

En los primeros siglos de la era cristiana se cruzan experiencias, culturas y tradiciones muy variopintas que la convierten en muy confusa para el análisis. El Imperio romano en todo su esplendor admite religiones, ideologías y filosofías sin más censura que la puramente política: la aceptación de la autoridad del emperador. Pitagóricos y neopitagóricos, platonismo o aristotelismo se cruzan con las escuelas socráticas, cultos orientales, sectas místicas, misticismos... Pero en tan abigarrado cuadro, ¡el papel de la ciencia es mínimo! La ciencia parece servir solamente para preparar los simbolismos aritméticos, pero sin ejercer ningún peso categorial en el conocimiento del mundo.

La dignidad del hombre senequista

Así que las filosofías de la época imperial se preocupan más del hombre que de la ciencia; las cuestiones éticas y morales están presentes por todos los lados. ¿Cómo se explica esta actitud epocal? No parece sino que **se está constituyendo la Idea de Hombre**, una Idea compleja que exige los esfuerzos de las mejores inteligencias. Excepto para quien se tome al pie de la letra la famosa *boutade* de Foucault de que el Hombre es una invención del siglo XIX,¹³ tenemos que convenir que es una Idea necesaria para la propia configuración de la «conciencia filosófica». Una conciencia que requiere de la Idea de Hombre como instancia inmanente, superadora de los dualismos religiosos. Y esa es la labor que está llevando a cabo el estoicismo, a través de la ontología y la epistemología platónico-aristotélica. Un proceso que inicia Cleantes, continúa Cicerón y culmina Séneca (fig. 3), como nos va explicando Elorduy en su excelente exposición del pensamiento estoico.¹⁴ Y concluye de esta manera:

Lo cierto es que Séneca lo emplea [el concepto de *persona*] en este sentido, tal vez el primero en la literatura universal. Su acierto literario y lingüístico corresponde al respeto profundo manifestado —más que ningún otro autor clásico— por la **dignidad del hombre**. Es la dignidad humana fundada sólo en el título de la personalidad, no en la relevancia de sus cualidades individuales, y mucho menos en el poder proporcionado por el dinero.¹⁵

¹² Bréhier, *Historia de la filosofía*, vol. I, Tecnos, Madrid, 1988, págs. 337-338.

¹³ “Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva”; “De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden (...) una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura de hombre” M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1971, págs. 9 y 375. La edición original en francés es de 1966.

¹⁴ E. Elorduy, *El estoicismo*, 2 vols, Gredos, Madrid, 1972.

¹⁵ *Ib.*, vol. II, pág. 95.



Fig. 3. Séneca

Quizá los lectores de Foucault crean que el Hombre es una invención reciente, pero un recorrido por estos siglos lo desmiente con toda rotundidad como rotunda es la afirmación de Foucault. Y un buen ejemplo de ello son las propias *Disertaciones* de Máximo de Tiro, que les debería hacer dudar del extraño axioma foucaultiano (Véase el cuadro I con los tópicos que allá se tratan); y más aun, con un poco de paciencia, les llevará a considerarlo gratuito: los *sermones*, la *dirección espiritual*, el *examen de conciencia*... son las maneras de presentar la filosofía, que pasa casi siempre por la exposición de las materias en forma razonada o silogística. Pero lo que importa, materialmente, es lo que se dice y lo que se enseña. Todo se encuentra dirigido al hombre recortado a escala racional corpórea: la templanza en la comida y la bebida y el vegetarianismo (Musonio Rufo); la cura de vicios o enfermedades morales (Séneca); la libertad interior que huye de las opiniones falsas (Epicteto); la exigencia de perfeccionamiento del hombre (Marco Aurelio); la cautela ante las capacidades humanas para el conocimiento (los escépticos: Enesidemo o Sexto Empírico); etc.

Este *humanismo* se confronta con el *antihumanismo* de los neoplatónicos, que se colocan en el lugar del Cosmos y de su Arquitecto. Los platónicos defenderán que el mundo tiene valor por sí mismo; que no está al servicio de los humanos; y que el hombre pierde su privilegio de centro. El hombre, entonces, necesitará del dominio de sí, del aprendizaje hacia la excelencia para alcanzar el punto de vista de Dios, el trabajo que requiere el volver a constituirse como espíritu tras haber quedado encarcelada su alma en la prisión del cuerpo.¹⁶ Los neopitagóricos entran en escena trazando una aritmología fantástica que pretende conocer el mundo y sus designios a través de los números y de sus propiedades, desconectada ya de las exigencias sobrias de la Academia platónica donde se inició esa obra de referencia que son los *Elementos* de Euclides. En nuestros términos: El número no se desconecta semánticamente del mundo para demostrar teoremas de la aritmética y de la geometría, sino que se convierte en el

¹⁶ Cf. J. Alsina, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Anthropos, Barcelona, 1989.

elemento central de los rituales a través de los cuales se pretende conseguir la verdadera realidad.¹⁷

III. La traducción de las *disertaciones* de Máximo de Tiro

Pues bien, es en esta época tan abigarrada, tan cruzada por corrientes ideológicas y aun contradictorias entre sí, en la que Máximo de Tiro escribe sus *Disertaciones*. Una obra que se mueve en un punto inestable, entre los ámbitos de la moralidad, la religión y la retórica. Y en una primera lectura puede ya observarse que, si bien apunta hacia la Idea de Hombre, aún no se ha desprendido de la conciencia dualista religiosa.



Fig. 4. La traducción de las *Disertaciones*

Una lectura que hoy podemos hacer en castellano gracias a la espléndida traducción realizada por dos profesores titulares de Filología Griega de la Universidad de Almería, Juan Luis López Cruces y Javier Campos Daroca que trabajan con especial intensidad en las relaciones entre poesía y pensamiento.¹⁸ Interesados en las relaciones entre el pensamiento y la poesía, han venido trabajando en el pensamiento de cínicos, estoicos y neoplatónicos y en su relación con el teatro de la época clásica y la poesía helenística. Participan en el proyecto de Ediciones Clásicas de traducir a los filósofos cínicos, que dará su primer fruto este mismo año. J. Campos ha traducido recientemente los fragmentos de Crisipo de Solos.¹⁹ Una labor la de estos jóvenes humanistas bien necesaria en una sociedad como la nuestra, tan obsesionada con los motores y el ruido.

¹⁷ Se puede justificar esta desconexión, si se acepta con los neopitagóricos que hay una ligadura ontológica número – mundo y que, por lo tanto, no se pueden disociar los números del mundo. Véase a este respecto el siempre interesante F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Biblos, Buenos Aires, 2005.

¹⁸ Se citará indicando, tras la abreviatura D de *Disertaciones*, el capítulo, el párrafo y la página.

¹⁹ Crisipo de Solos, *Fragmentos*, Madrid, Gredos, 2006.

Si no se es especialista en la época, conviene leer el texto de la mano de los traductores, que nos regalan con abundantes notas aclaratorias y eruditas y que acercan al lector a innumerables tópicos de la poesía y la filosofía helenísticas, lo que permite una lectura muy fluida y contextualizada. Con su ayuda, el lector puede orientarse sin perderse por las no menos abundantes referencias que hace el texto a su propia época, y que hoy permanecen en el olvido. Un trabajo muy meritorio que nos acerca de manera natural al texto y al contexto, sin pedantería alguna.

Hay que agradecer también a los traductores que compongan críticamente la figura de Máximo. Desde su nacimiento, natural de Tiro, hasta cuando a una edad ya muy avanzada recitó sus *Disertaciones* en Roma entre 180 y 192; un reto que llevó a cabo sólo cuando hubo cosechado un cierto éxito en otras zonas del Imperio, alcanzando incluso fama en la capital de la filosofía, Atenas; pasando por algunas anécdotas como la de que fue el personaje a quien Artemidoro dedicó su *Interpretación de los sueños*, por haberlo animado a escribirlo;²⁰ y también el «sidonio» del que habla Luciano de Samosata en su *Vida de Demonacte*.²¹ Pero al filósofo le interesa por sobre todas estas anécdotas la **formación platónica** que había adquirido, tanto en el conocimiento de sus pensamientos como en la plena asimilación de su expresión lingüística, pues no es Máximo un mero sofista retórico, sino un filósofo que cuida su lenguaje. Alrededor de esta idea haré un breve comentario.

En primer lugar, exige preguntarse por el cómo se compaginan poesía y filosofía. Es ésta, sin duda, la cuestión primordial —que, como nos recuerdan los traductores, fue objeto de un rico tratamiento en el siglo II—²² desde la que mostrar el propio ejercicio filosófico de Máximo de Tiro dentro de los límites de la filosofía a los que nos hemos referido.

Platón y Homero

Máximo ofrece un ingenioso razonamiento para hacer compatibles a Homero y Platón. La ciudad que Platón funda con su discurso no tiene existencia física —no es ni dórica ni peloponesíaca ni siciliana ni ateniense—, porque entonces habría necesidad del poeta: de Homero, de Hesíodo, de Orfeo... Pero en la ciudad perfecta no hay necesidad de médicos; ni de la utilidad y de los placeres de los versos; y, por otra parte, en las ciudades reales no se requiere necesariamente de Homero, pues pueden estar bien

²⁰ Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, trad. y notas de E. Ruiz García, Gredos, Madrid, 2002.

²¹ Luciano de Samosata, “Vida de Demonacte”, *Antología de Luciano*, edición de Luis Gil, CSIC, Madrid, 1970, págs. 239-272.

²² Se citan: *Si Platón fue justo al expulsar a Homero de la República*, de Elio Sarapión; *A favor de Homero frente a Platón*, de Dión Criótomo; *Quién es más sabio, si Homero o Platón*, de Aristóteles de Mesene; *Sobre el acuerdo entre Homero y Platón*, de Télefo de Pérgamo. Cf. tomo I, págs. 379-380; véase también pág. 32.

gobernadas, como ocurre con las bárbaras. Así pues, no hay que juzgar a Homero en clave de placer:

¿Qué necesidad hay de remedio en un lugar del que se ha extraído todo lo bajo y lo descuidado? Al famoso Anascaris preguntó un griego si existía entre los escitas el arte de tocar la flauta: “Ni siquiera hay vides”, contestó. Pues un placer llama a otro y su crecimiento es común, interminable y eterno, toda vez que ha empezado a fluir. Y existe un sólo procedimiento para salvarse: detener los manantiales y bloquear el nacimiento de los placeres. La ciudad tal que fundó Platón no puede ser transitada por el placer de espectáculos ni de audiciones, de manera que ni siquiera considerando la poesía una preparación para el placer podría aceptarla, y menos aún en función de su utilidad (D. XVII, 4, 388-389).

El último capítulo es asimismo un homenaje a Homero y Platón: “Creo a Homero, tengo fe en Platón y compadezco a Epicuro” (D. XLI, 2, 376), convirtiendo a ambos en neoplatónicos: “Del cielo y la tierra, de los dos hogares, al uno hay que considerarlo sin parte de males, pero al otro mezclado de ambos, en el sentido que los bienes le llegan del otro y los males le nacen de su propia naturaleza malvada. Ésta es doble: la una es afección de la materia, la otra, libertad del alma” (Ib).

Este tópico del neoplatonismo, la definición del hombre según una mezcla de cuerpo y alma, siendo el cuerpo la fuente de los males y el alma la fuente de los bienes, le sirve a Máximo para cerrar las *Disertaciones* con un recuerdo al auriga del *Fedro* (246a) platónico que conduce dos caballos, a los que añade por su cuenta y riesgo, y ante la sorpresa del lector, dos caballos más:

Tras imponer el alma al cuerpo terrestre, como un auriga al carro, y darle las riendas al auriga, le dio la señal de salida, teniendo el vigor del arte que de él deriva, pero también teniendo la licencia de no emplearlo. Y cuando sube al carro y toma las riendas el alma feliz y bienaventurada, que recuerda al Dios que la ha hecho subir al carro y la ha prescrito llevar las riendas, sujeta las riendas, gobierna el carro y disciplina el impulso de los caballos. Éstos son completamente diversos y sigue cada uno su impulso a correr en una dirección diferente: el uno es indisciplinado, glotón y violento, el otro irascible, colérico e impetuoso, un tercero, sin nobleza y flojo y otro servil, pusilánime y bajo. De este modo el carro, en lucha civil, zarandea al auriga y luego, si éste no logra dominarlo, de un salto es arrastrado tras el impulso del caballo dominante: el carro es llevado ya por el caballo disoluto junto al auriga mismo a violencias, abusos, excesos y otros placeres ni decorosos ni puros, ya por el irascible a prejuicios de todo tipo... (D. XLI, 5, 382-383).

Esta proliferación de caballos, cuyos caminos divergen entre sí, nos ofrece una muestra de la distancia que la época mantiene ya con Platón. Pues parece olvidar Máximo que los dos caballos del *Fedro* platónico simbolizan el «apetito sensible» y la fuerza de resistencia de ese apetito, el «coraje». Para el ateniense, la lucha contra la pasión no es puramente racional, no depende sólo del auriga, pues es también una lucha pasional, ardor de sentimiento: el coraje contra la violencia que ejercen nuestros deseos. “En el alma —concluye Meyer—²³ combatir o servir a la razón es enfurecerse contra la

²³ M. Meyer, *Por una historia de la ontología*, Idea Books, Barcelona, 2000, pág. 14.

pasión (irascible = cólera) o, por el contrario, abandonarse a ella (irascible)”. La dialéctica platónica se transforma en Máximo en el dualismo antropológico cuerpo y alma radicalmente separados.

El drama y la filosofía

La complejidad de la época explica que el platonismo de Máximo de Tiro esté mezclado con tesis estoicas, cínicas, socráticas... lo que ha llevado a calificar su pensamiento de *ecléctico*. Todos estos matices los exponen los traductores en un intenso prólogo, en el que citan de primera mano las interpretaciones más destacadas sobre el pensamiento de Máximo de Tiro: La interpretación de Puiggalli, que lo considera un filósofo platónico; la de Zeller, ecléctico; la de Dillon, que niega el eclecticismo y pone el peso en la convergencia entre las tradiciones clásicas filosóficas; la de Trapp, que apela a su neutralidad filosófica; o la de Koniaris, que nos merece algo más de atención. Koniaris considera que el primer capítulo de las *Disertaciones* es programático y utiliza la metáfora del actor para explicar la función del filósofo; éste como aquél se adecua a las diferentes circunstancias de la obra, que para el filósofo es la vida. De manera que en cada una de las disertaciones Máximo estaría hablando desde una perspectiva diferente, resolviendo así con gran ingenio uno de los problemas más debatidos en la filosofía desde que Agripa lo formulase en su famoso tropo de la «disonancia de las opiniones» (*diaphonías tôn doxôn*). El filósofo tendría la habilidad de adoptar su voz a los diferentes personajes, como ocurre en una música polifónica:

Pues bien, considera esto también en los discursos de los filósofos: el bien no es ni variopinto ni diferenciado, sino uno y coherente. Ahora bien, sus campeones son enviados al escenario de la vida provisto cada uno de su propia guisa por la fortuna: Pitágoras, vestido con púrpura, Sócrates, con tabardo, Jenofonte, con coraza y escudo, y el campeón de Sínope [Diógenes], como el Télefo aquel, con bastón y saco. Estas mismas trazas contribuían a su representación: por ello Pitágoras turbaba, Sócrates confutaba, Jenofonte persuadía y Diógenes reprochaba. ¡Bienaventurados sean los actores de estos dramas, y bienaventurados los espectadores de sus enseñanzas! (D, I, 10, 111-112).

La interesante tesis de Koniaris apunta a que Máximo propone en la primera de las *Disertaciones* un modelo de hacer filosofía, apoyándose en la figura del actor: “Quienes representan los dramas en las Dionisias hablan unas veces con la voz de Agamenón y otras con la de Aquiles, y se ponen en otra ocasión la máscara de Télefo, de Palamedes o de cualquier otro personaje que el drama requiera...” (D. I, 1, 97). E inmediatamente Máximo hace una analogía entre el mundo del teatro y el de la vida misma a través del elemento común del drama cívico, en este espléndido arranque de las *Disertaciones*:

Si uno reserva las Dionisias para el entretenimiento y el teatro, pero estima que su propio drama es uno **cívico**, no, por Zeus, unos versos yámbicos que un poeta compone con arte con ocasión

de una fiesta, a los que añade unos cantos para que el coro lo entone, sino la **vida misma**, precisamente aquello que tiene el filósofo por un drama de argumento más verídico, con una extensión más continuada en el tiempo e instruido por el Dios, que es su poeta (D. I, 1, 97-98).

El filósofo ha de cambiar de posición argumentativa de la misma manera que el actor cambia de personaje y las diferentes tesis no serían sino los discursos que recitan diferentes personajes; pero la obra se mantiene la misma. De manera que Máximo de Tiro estaría hablando por boca de las diversas doctrinas, partiendo de unos supuestos en los que estarían de acuerdo todos los filósofos, y que para Máximo serían los tres siguientes: *a)* La distinción entre el cuerpo y el alma; *b)* la distinción entre virtud y placer; *c)* el reconocimiento de la divinidad.

Esta interpretación, desde luego, no puede pasar desapercibida a quien escribe estas líneas, autor del citado *Árthra hē péphyken*. En este libro, y como si hubiera recogido la sugerencia de Koniaris, habría tratado de llevar a cabo algo parecido al ejercicio filosófico que realiza Máximo de Tiro en esa primera *Disertación*: La exposición de las cuestiones comunes a todos los filósofos, con independencia de sus doctrinas y teorías. Después vendrá ya el estilo de cada autor, las Ideas que atraviesan sus intereses, la materia misma que trata cada pensador:

Pero ahora, al hablar sobre el Dios, ¿en quién me convertiré? ¿De qué belleza verbal lo revestiré, qué luz de las palabras más diáfanos me procuraré o qué armonía de canto escogido ensamblaré para hacer una demostración, ante mí mismo y ante otro, de lo que ahora indago? (D. XII, 1, 277).

No parece, desde luego, que la tesis fuerte de Koniaris se ajuste totalmente en el caso de Máximo; algunas disertaciones parecen estar escritas claramente en este registro, como la XXXII, que corresponde al punto de vista de Epicuro, o la XXXVI a Diógenes el Cínico; mas el método no parece que sea extensible a toda la obra. En todo caso la sugerencia de Koniaris es muy interesante, porque nos conecta con el famoso método del *Sic et non* de Abelardo que obliga al filósofo a ponerse en el lugar de los distintos discursos y argumentos a favor y en contra de los que polemiza; un método que ha resultado muy eficaz en la dialéctica de Hegel; y, entre nosotros, es quizá el modelo dialéctico de Bueno el mejor compuesto.²⁴ (La debilidad de este método se encuentra en la tentación, tan difícil de salvar para quien traza el cuadro dialéctico, de colocarse en la casilla que mejor le convenga, recurriendo a aquel eslogan —que ya no pertenece al cuadro— que Diocleciano se hizo poner en su corona: «*Roma, caput mundi, regit orbis frena rotundis*»²⁵ que en román paladino puede traducirse como: «El que parte y reparte se lleva la mejor parte»).

²⁴ Véase, por ejemplo, el cuadro dialéctico que aborda las distintas posiciones sobre el concepto de *Persona* en G. Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, pág. 154.

²⁵ “Roma, capital del mundo, lleva las riendas del orbe redondo”

En este sentido, y aunque únicamente fuera por constituirse en un modelo ejemplar del *filosofar*, sería más que bienvenida esta edición y habría que dar la enhorabuena a los editores y traductores, cuyo esfuerzo y buen hacer puede quedar ahogado entre tanta «novedad» espuria, irrelevante y prescindible con la que las editoriales inundan el mercado del libro.

Las *Disertaciones* y los límites de la filosofía

La filosofía de las *Disertaciones* se encuentra, según lo comentado, en la parte de «más acá» de los límites. Pero no ocupa todo el territorio, sino sólo aquel que tiene que ver con la formación personal, con la transformación interior. Así, Máximo, igual que Epicteto, considera que la misión de los filósofos es la de elevar las almas de los jóvenes a la estima de la filosofía:

La suma de la filosofía y el camino que a ella conduce precisan de un maestro que eleve conjuntamente las almas de los jóvenes, guíe sus aspiraciones y no haga sino templar sus anhelos con los gozos y las penas (D, I, 8, 108).

Y la estima por la filosofía hay que situarla del lado de la acción, de la vida y no del lado de las herramientas lógicas del filósofo —verbos y nombres, manuales de discursos, refutaciones, disputas, sofismas...—, aunque estas herramientas sean condición necesaria del filosofar, porque de otro modo lo que hace no sería filosofía y para el filósofo tan importante es conocer las herramientas como “vergonzoso desconocerlas” (Ib.). Después habría que esperar que los amantes de la filosofía imiten al filósofo como el espectador imita al actor que representa el drama. Hasta aquí el proyecto es filosófico, aun cuando esté separado de su núcleo ontológico matemático o científico. Ahora bien, Máximo de Tiro (dentro del marco histórico en el que vive), señala como elementos de referencia los dioses y la poesía. Y es éste el punto problemático sobre el que nos permitiremos hacer una pequeña disertación sobre las *Disertaciones*.

Pues ese trasvase, incluso la identificación de poesía y filosofía, parece que sitúa a Máximo en la parte del «más allá» de los límites. Al interrogarse por la filosofía, responde que la filosofía es la poesía dicha de otra manera, para, a continuación, concluir mediante otra pregunta retórica: ¿Cómo arbitrar la **diferencia** entre una y otra?:

¿De hecho ¿qué es la poesía sino una filosofía antigua en el tiempo, compuesta en verso y de contenido mitológico?, ¿y qué la filosofía sino una poesía más reciente en el tiempo, más ligera en su composición y más clara en su expresión? Tratándose de dos asuntos que tan sólo difieren entre sí en el tiempo y la forma, ¿cómo podría arbitrarse la **diferencia** entre los unos y otros, lo que poetas y filósofos dicen sobre los dioses? (IV, pág. 153).

Pues bien; creemos que sí puede arbitrarse esa **diferencia**, que encontramos precisamente en el Platón que Máximo persigue. Por una parte, la ontología de Máximo incluye animales, hombres y dioses; y los dioses desempeñan un papel ontológico tan poderoso, que le hace chocar y enfrentarse con Epicuro, a quien califica de “perezoso, descuidado e ignorante de los dioses” (D. IV, 9, 162). Por otra, Máximo defiende una teoría del conocimiento en la forma propuesta por Platón, según el método de la *diarésis* (*Fedro* 265b-266b y *Sofista* 218 y ss). Pero ni en la ontología ni en la epistemología encontramos ningún lugar funcional para las matemáticas. En la *Disertación* VI Máximo se refiere a la aritmética, la geometría y la música, sin ningún interés especial ni específico. Son meros saberes que, sin embargo, le despiertan la curiosidad, pues esos saberes no los registra Homero:

Bien es verdad que Homero, hombre de otros tiempos y especialmente digno de crédito, no dice que sean éstos los conocimientos más antiguos, sino que únicamente admira por su sabiduría
al adivino, al sanador de males o al carpintero,
así como
al inspirado aedo”.²⁶

Máximo no encuentra en el aedo ni la aritmética ni la geometría; ¿Cómo aparecen, pues, en Platón? ¿Cómo identificar filosofía platónica y poesía homérica? Máximo sólo indica que son saberes que pertenecen a la razón. Y, sin embargo, el poeta no se presenta con carencias de sabiduría. Esto significa que Máximo no cae en la cuenta, como no lo hacen los neopitagóricos en general, que es en ese saber aritmético y geométrico donde radica el problema filosófico de su maestro Platón. Máximo no se pregunta por qué esa razón es capaz de construir teoremas matemáticos, excepto la *petitio principii* de suponer que la razón es capaz de realizarlos (D. VI, 4, 194).

El otro momento en el que se ocupa de las matemáticas es la *Disertación* XXXVII, en un contexto en el que se interesa por las disciplinas filosóficas que educan al ciudadano en la virtud. Máximo hace referencia a los bien conocidos pasajes de *República* 533 y *Leyes* 889d, en los que Platón expone el programa de estudios del gobernante. Máximo aquí se deleita con la música, pero le son indiferentes la aritmética y la geometría y se olvida de la astrología.²⁷

La diferencia que no tiene presente Máximo es precisamente ese saber matemático que ha exigido de Platón un reordenamiento de los problemas metafísicos y

²⁶ Cita de Homero, *Odisea*, XVII, 384-385.

²⁷ Dice Máximo: “Ciertamente, no me refiero a la que llega al alma por medio de flautas y canto, de danzas y tañidos sin concurso de la razón (*áneu lógou*), la que es apreciada por lo dulce de su escucha” (D. XXXVII, págs. 307-308). Un texto que hará las delicias de Víctor Gómez Pin. En su interesantísima tesis inmanente del lenguaje expuesta en *Entre lobos y autómatas*, Espasa, Madrid, 20006, Gómez Pin muestra cómo el lenguaje y la música vienen a constituir el fundamento inmanente en el que reposa el logos.

cuya carta de presentación es esa segunda singladura a la que hace referencia en el *Fedón* (99d).

Final

Como el paciente de Gazzaniga, nos vemos nosotros también obligados a verbalizar algunas zonas de la realidad filosófica —en este caso, el texto de Máximo de Tiro—, aunque siguiendo la vía sobria que apela a su núcleo matemático (científico). Cada lector ha de «inventarse» alguna historia que haga coherente las zonas que se hurtan a la lectura, que faltan para completar el cuadro; cada lector se ve obligado a inventar historias para rellenar esas escenas de aquella época tan rica y compleja. Una historia que ha de reconstruirse a partir de otras escenas, éstas sí percibidas; sólo hay que pedir que esa escena sea muy relevante, que haga creíble todo el conjunto. Esta escena, según mi interpretación, tiene que ver con el papel central que juegan las matemáticas en la filosofía de Platón y cuya dificultad le obligó a trazar las coordenadas del discurso filosófico. Es con Platón con quien cristaliza la filosofía; antes sólo cabe hablar de *Metafísica* que se confunde a veces con la geometrización directa de la totalidad del universo (Tales, Anaxágoras...) o con las normas y reglas de conducta que formulan los sabios griegos, mezcla de constitucionalistas, ingenieros y poetas (Solón, Tales...). Con Platón el pensamiento toma otro rumbo —el filosófico, precisamente—, se compromete con una ontología y una epistemología matemática y luego, tras Aristóteles, con una ontología y una epistemología científica que incorpora la biología y la física en detrimento de las matemáticas, con todas sus consecuencias.²⁸

Platón ha introducido la perspectiva del Hombre que mira el mundo acompañado de las Ideas. Pero Platón no cerró del todo el problema; porque a las Ideas, que son construidas desde la escala humana (la reminiscencia), se accede mediante una neutralización de los fenómenos y de las operaciones subjetivas (en el «ascenso»). Mas Platón, a falta de una lógica adecuada, apeló a una cierta ascesis, a un dominio de sí, a

²⁸ Un rumbo que no fue bien entendido ni siquiera por los neoplatónicos. Así lo entiende José Monserrat: “La teoría platónica del conocimiento era demasiado avanzada para su tiempo. el único intento de continuarla en la misma línea se debe, parece, a Espeusipo. Pero la gran escuela que sucedió a la Academia, la de Aristóteles, no acierta a recoger el relevo. Aristóteles dispersó el problema del conocimiento de un lado hacia la lógica pura, y de otro, hacia la biología, con una incursión en la teología natural. Después de Aristóteles se pudo hablar con mayor precisión y se pudo estudiar sistemáticamente a los animales; pero no se pudo convertir en ciencia el conocimiento del mundo físico. El platonismo posterior (...) operó una profunda transformación en el sistema de conceptos fundamentales erigido por Platón (...) Esta subversión puede recapitularse en dos operaciones. la primera consistió en el paso de una filosofía de los objetos en una filosofía del sujeto (....) La segunda operación subvertidora consistió en una inversión del proceso de producción de estos principios. Para Platón, el proceso es ascendente, es decir, parte de la realidad física y culmina en los principios que permiten su conocimiento objetivo. Los platónicos posteriores operaron una inversión genética. El Uno infinito pasó a ocupar el lugar de Principio absoluto tanto del ser como del conocer...” J. Monserrat, *Platón. De la perplejidad al sistema*, Ariel, Barcelona, 1995, pág. 192.

un control del cuerpo que le permitiera acceder a las Ideas.²⁹ Y es este el tipo de *humanismo* que encontramos en Máximo, que no se ha desprendido aún de su matriz dualista y que exige, cada pocos pasos dados en la argumentación, el fundamento de los dioses:

Pues del Dios ha recibido la orden de recorrer la tierra y mezclarse con toda suerte de hombres, toda opinión y toda arte, y colaborar con los buenos, vengar a los que sufren injusticia y dar su merecido a los que la cometen (D. IX, 6, 247).

²⁹ Véase la justificación del vínculo entre matemáticas y filosofía en Platón en F. M. Pérez Herranz, “La eliminación de la subjetividad de los fines. Platón y las matemáticas”, *Eikasía*, número extraordinario sobre Platón.

- I. SI EL FILÓSOFO DEBERÁ ADAPTARSE A TODO PROPÓSITO
- II. SI DEBEN ERIGIRSE IMÁGENES EN HONOR DE LOS DIOSES
- III. SI SÓCRATES HIZO BIEN EN NO DEFENDERSE
- IV. QUIÉNES HAN DISCURRIDO MEJOR SOBRE LOS DIOSES, SI LOS POETAS O LOS FILÓSOFOS
- V. SI HAY QUE HACER PLEGARIAS A LOS DIOSES
- VI. SOBRE EL CONOCIMIENTO
- VII. QUÉ ENFERMEDADES SON MÁS PENOSAS, LAS DEL CUERPO O LAS DEL ALMA
- VIII. IX. SOBRE EL DEMON DE SÓCRATES
- X. SI LAS ENSEÑANZAS SON RECUERDOS
- XI. EL DIOS SEGÚN PLATÓN
- XII. SI DEBE COMBATIRSE AL INJUSTO CON LA INJUSTICIA
- XIII. SI LA EXISTENCIA DE LA ADIVINACIÓN DEJA ALGO A NUESTRO ALBEDRÍO
- XIV. QUÉ MEDIOS HAY DE DISTINGUIR AL ADULADOR DEL AMIGO
- XV. ¿QUÉ VIDA ES MEJOR, LA ACTIVA O LA CONTEMPLATIVA? LA ACTIVA
- XVI. LA VIDA CONTEMPLATIVA ES MEJOR QUE LA ACTIVA
- XVII. SOBRE SI PLATÓN HIZO BIEN EN EXCLUIR A HOMERO DE LA REPÚBLICA
- XVIII, XIX, XX. XXI. SOBRE EL ARTE AMATORIA DE SÓCRATES
- XXII. QUE EL GOCE DE LOS DISCURSOS FILOSÓFICOS ES MEJOR QUE EL DE TODOS LOS DEMÁS
- XXIII. ¿QUIÉNES SON MÁS ÚTILES A LA CIUDAD, LOS GUERREROS O LOS AGRICULTORES? LOS GUERREROS
- XXIV. QUE LOS AGRICULTORES SON MÁS ÚTILES QUE LOS GUERREROS
- XXV. QUE LOS DISCURSOS MEJORES SON LOS QUE CONCUERDAN CON LAS ACCIONES
- XXVI. SI HAY UNA FILOSOFÍA SEGÚN HOMERO
- XXVII. SI LA VIRTUD ES UN ARTE
- XXVIII. CÓMO SE PODRÍA ESTAR SIN DOLOR
- XXIX. ¿CUÁL ES EL FIN DE LA FILOSOFÍA?
- XXX. XXXI. XXXII. SOBRE SI TAMBIÉN EL PLACER ES UN BIEN, PERO INSEGURO
- XXXIII. CUÁL ES EL FIN DE LA FILOSOFÍA
- XXXIV. QUE ES POSIBLE SACAR PROVECHO DE LAS CIRCUNSTANCIAS
- XXXV. CÓMO HABRÍA UNO DE DISPONERSE HACIA EL AMIGO
- XXXVI. SI ES PREFERIBLE LA VIDA DEL CÍNICO
- XXXVII. SI CONTRIBUYE A LA VIRTUD EL CURSO DE LAS DISCIPLINAS
- XXXVIII. SI PODRÍA HACERSE ALGUIEN BUENO POR DESIGNIO DIVINO
- XXXIX. SI UN BIEN ES MAYOR QUE OTRO BIEN
- XL. SI UN BIEN ES MAYOR QUE OTRO BIEN QUE SÍ LO ES
- XLI. SI EL DIOS HACE LOS BIENES ¿DE DÓNDE SURGEN LOS MALES?

Cuadro I. Tópicos tratados en las *Disertaciones filosóficas* de Máximo de Tiro