

FORMAS DE VIDA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN DICEARCO DE MESINA

Javier Campos Daroca
Universidad de Almería

In memoriam
Iesu Lens Tuero
magistri et amici

I

En uno de sus más sugerentes trabajos llamaba W. Jaeger la atención sobre el hecho de que junto a las ideas filosóficas, más o menos sistematizables hasta dar el "pensamiento" de los filósofos de la Antigüedad, la filosofía antigua nos llega también en una forma de discurso que tematiza no ya las ideas, sino la figura del filósofo como hombre que se distingue por seguir una forma de vida, un *bíos*.¹ Las figuras de los pensadores no valen por sus avances en el conocimiento, sino como "arquetipos y encarnaciones de aquella forma de la vida intelectual que es característica de los filósofos de todos los tiempos".² Para que fuera posible una valoración positiva de este tipo humano, Jaeger consideraba necesaria la consolidación de un ideal filosófico consciente que se vuelve sobre el pasado y otorga una determinado sentido a sus figuras, que es lo que debemos atribuir a Platón. "Todas las historias que hacen de los primeros filósofos hombres que profesaron conscientemente el ideal del *θεωρητικός βίος* o bien proceden directamente de la escuela platónica o bien sur-

¹ Jaeger (1983). Este trabajo es especialmente deudor del debate jovial y riguroso que se desarrolla periódicamente en la Cátedra Ignacio Ellacuría que ostentan junto con A. Maestre los profs. E. Molina y J.M. Campos. Es igualmente deudor de la conversación ininterrumpida con la que me obsequian los profs. M. Nava y J.L. López Cruces. A este último debo además la revisión final del trabajo e importantes sugerencias de contenido y bibliografía.

² Jaeger (1983) p. 467.

gieron bajo el influjo del ideal platónico en los tiempos inmediatamente subsiguientes”.³

La historia de esta noción es la historia de la idea misma de filosofía y, dicho sea de paso, la de la recepción de “lo griego” como quintaesenciado en el pensamiento abstracto. Ortega resumía bien esta idea cuando localizaba en la disyuntiva entre acción y contemplación el problema fundamental de la vida humana en todas sus complejas derivaciones. Los griegos habrían sido los descubridores de la mirada esencial que aborda las cosas desde la perspectiva exenta de la contemplación, pero habrían quedado extasiados con su descubrimiento. Lo extraordinario del descubrimiento se hace fatídico: los griegos habrían “encantado” al mundo con la idea de que tan sólo ahí residía la posibilidad de acceder a la verdad de las cosas. Para “desencantarnos” de esta ilusión contemplativa, necesaria pero ya narcótica, Ortega propuso su peculiar terapia de cantar a los griegos al revés (algo que respondía adecuadamente a la posición que España geográficamente ostenta con respecto a Grecia si seguimos la orientación del Mediterráneo). Ese antídoto nos llevaría a las raíces vitales que subyacen *velis nolis* a la misma contemplación, el interés que nos arroja tras las cosas con la mirada transida de amor al mundo.

Sin embargo, este error antiguo se compensaría con una verdad vital que mantiene todavía su vigencia, aunque a ella, de tan cercana, permanecieran ciegos los griegos mismos. Por las mismas fechas que Jaeger, podía Ortega, junto con la liberación del encantamiento griego, recordar que “los griegos, como no tenían aún libros propiamente filosóficos, cuando se preguntaban ¿qué es filosofía? — como Platón — pensaban en un hombre, en el filósofo, en una vida. Para ellos filosofía era ante todo βίος θεωρητικός. En rigor, los primeros libros filosóficos — no sólo como materia, sino formalmente tales — que hubo fueron los libros de las vidas de los siete sabios, biografías. Todo lo que no sea definir la filosofía como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical”.⁴ Una verdad de cuya importancia para entender la filosofía antigua, su tan controvertida como vigente

³ Jaeger (1983) p. 471.

⁴ Ortega (1983) p. 204.

vocación terapéutica y/o estético-política, ha vuelto a recordar P. Hadot.⁵

Sin llegar, claro está, a la solución orteguiana de volver a las cosas cargados de la reflexión, lo que, frente a la mera alteración, el llamaba propiamente "acción", la Antigüedad conoce posiciones "heterodoxas" en relación a las que de manera un tanto estereotipada se asignan como propias de lo griego. En el trabajo que mencionábamos al comienzo, Jaeger destacaba en este contexto de discusión la peculiar posición de Dicearco de Mesene.⁶ Conocemos poquísimo de este autor que era todavía una de las delicias de Cicerón. El socorrido léxico *Suda* nos ofrece una breve noticia de su vida y obra:

Dicearco: hijo de Fidias, siciliano, de la ciudad de Mesene, discípulo de Aristóteles, filósofo, rétor y geómetra. *Mediciones de los montes del Peloponeso*, *Vida de Grecia* en tres libros. Escribió la *Constitución de los Espartiatas*, y se promulgó la ley en Lacedemonia de que cada año fuera leída en la residencia de los éforos y que la escucharan los jóvenes, y durante mucho tiempo estuvo esto vigente.⁷

De las abundantes y elogiosas menciones que Cicerón hace de la personalidad y obra del Mesenio, concluimos que se trataba de un escritor prolífico cuyo estilo intelectual destacaba en lo que los antiguos llamaban en sentido lato *historia*, la indagación de las cosas del mundo en tanto que se ofrecen varias y diversas, sometidas al cambio, sin que la unificación de las mismas bajo alguna forma de prin-

⁵ Hadot (1995).

⁶ Seguiremos la edición y la enumeración de fragmentos de F. Wehrli (1967). Sobre Dicearco la bibliografía es muy escasa, como corresponde a su precaria condición textual. La edición de Wehrli recoge la bibliografía más antigua hasta la fecha. Véanse además Wehrli (1968), Dörrie (1975) y Schneider (1994). El trabajo de Bodei Giglione (1986) presenta una amplia documentación y un tratamiento sugerente de las ideas de Dicearco en el *Bíos Helládos*.

⁷ Fr. 1 W (*Suda* s.v. Δικαίταρχος) También a la *Suda* (s.v. Αριστόξευος = fr. 2 W.) debemos la indicación de que era contemporáneo de Aristóxeno de Tarento, junto al cual aparece citado en numerosos fragmentos. Esto nos permite situarlo cronológicamente en la segunda mitad del siglo IV.

cipio aparezca como tarea dominante.⁸ Sin embargo, esta mirada “histórica” estaba restringida con respecto a sus antecesores por una serie de intereses, primariamente el mundo griego. Especial atención dedicó Dicearco a los elementos que constituyen una cultura determinada en una comunidad característica y diferenciada, lo que en la Grecia del siglo IV y referido a las ciudades recibía propiamente el nombre de πολιτεία. Del éxito de una de ellas, la espartana, es elocuente testimonio el texto traducido más arriba, éxito que es indicativo de otro momento que parece también haber atraído especialmente la atención de Dicearco: el mundo dorio.⁹ En él parece haber percibido Dicearco una condición especial de idealidad comunitaria, que apunta a dos de los grandes *mirages* antiguos que destellan en la eclosión misma del mundo contemporáneo, Arcadia y Roma.

Pero entre las opiniones que se le atribuyen hay una por la que se distingue especialmente en la serie de discípulos de Aristóteles y que nos lo hace especialmente atractivo. Nos referimos a su toma decidida de posición por la “vida activa”, frente a Teofrasto, sucesor de Aristóteles, quien habría continuado fiel al ideal del θεωρητικός βίος.¹⁰ Jaeger llegaba a considerar que toda la tradición de la biogra-

⁸ Varro, *rust.* I 2, 15 (fr. 51 W.); cf. Cic., *Att.* VI 2,3: “etenim erat ἱστορικώτατος” (fr. 20 W.); Plin., *Nat.* II 162: “uir in primis eruditus” (fr. 105 W.).

⁹ El nombre de Dicearco suele aparecer asociado al modelo “mixto” de constitución que tanta importancia tendrá en esta tradición de pensamiento político sobre todo para el enjuiciamiento de la forma constitucional romana que conocemos por Polibio. A este género mixto que pretendía integrar las ventajas de los demás tipos constitucionales (establecidos en Hdt. III 92) se le conocía con el nombre de “forma diceárquica”; cf. Phot., *Bibl.* 37 (fr. 71 W.) y Polibio, *Historias* VI 2 ss.; véanse asimismo Bertelli (1954), Aalders (1968) pp. 72-74 y Bobbio (1987) pp. 44-54.

¹⁰ La posición de Dicearco se habría expresado esencialmente en su escrito Περὶ βίων (citado sólo en D.L. III 4 = fr. 40 W.; Wehrli le atribuye los frr. 25-46), cuya naturaleza es controvertida. No se trata propiamente de biografías, como se ha interpretado numerosas veces, sino de un tratado sobre los diferentes modos de vida en el que cabrían naturalmente numerosos detalles biográficos. Wehrli (1967) p. 50 considera, sin embargo, que debe distinguirse entre un escrito sistemático, donde se habrían abordado los diferentes modos de vida, una serie por determinar de biografías (de Sócrates, Pitágoras, Platón y, tal vez, Heráclito) y una monografía sobre los siete sabios. La literatura περὶ βίων constituye un género característico de la época helenística; cf. Chrysipp. *SVF* III 685, 691, 693, 697, 701-703, 716, II 42, 270; D.L. X 27,

fía filosófica en la que se destacaba la función primordialmente política de los primeros sabios desde Tales de Mileto se remontaba a la obra de Dicearco,¹¹ y destacaba como la “tesis” de este autor el que “nunca ni en ninguna parte había sido la filosofía teórica la creadora original de las normas y las instituciones de la vida humana, sino que ésta había sido en todos los casos la obra de las ciudades y de sus legisladores. De esa sustancia histórica habían sacado sus ideas los filósofos”.¹²

La originalidad de esta idea de Dicearco, ya reconocida en la Antigüedad, merece hoy una atención mayor, habida cuenta de la revisión radical que la historiografía filosófica ha experimentado en la segunda mitad del siglo.¹³ Sin embargo, a pesar de que la construcción de Jaeger podría cuestionarse en prácticamente todos sus puntos, la mención de Dicearco en la historia del pensamiento antiguo se mantiene donde él la dejó, entre los sucesores de Aristóteles

que cita dos libros de Epicuro con este título. Sobre el lugar de este género en la tradición historiográfica, véase Momigliano (1971) pp. 69-71.

¹¹ Jaeger (1983) p. 506-8 destacaba en este sentido las noticias sobre Tales (DK 1 A 1 = Hdt. I 75; DK 1 A 2 = Hdt. I 170) y, sobre todo, las referentes a Pitágoras y su escuela, acerca de las cuales la literatura es muy abundante; cf. especialmente Burkert (1962), von Fritz (1977) y, en concreto sobre el fr. 34 W., Maddoli (1969-70). Destacaba Jaeger (1983) p. 508 n. 69, siguiendo a Rohde, la presencia en la literatura biográfica de época imperial de una tradición que pretendía destacar la actividad política de Pitágoras. El punto de partida es Porfirio, quien cita expresamente a Dicearco en dos momentos de su *Vida de Pitágoras* (18 = fr. 33 W. y 56 = fr. 34 W.). Sin embargo, estos pasajes de Porfirio están lejos de aportar una valoración positiva de la labor política de Pitágoras.

¹² Jaeger (1983) p. 513. El fragmento más citado al respecto afirma taxativamente que los llamados primeros filósofos no fueron tales, sino legisladores y gente despierta (συνετούς δὲ τινὰς καὶ νομοθετικούς, fr. 30 = DL. I 40) Los intentos de Jaeger por vincular las ideas éticas expresadas en la disputada *Magna Moralia* de Aristóteles están lamentablemente viciados por su esquema de la evolución filosófica aristotélica en este punto. Se recordará que para Jaeger este escrito no se debe atribuir a Aristóteles y representa una elaboración de sus ideas donde se dejaría ver el extremo en el rechazo de la posición platónica, que el mismo Aristóteles habría defendido en sus primeros escritos. Cf. Aubenque (1999) pp. 15-40.

¹³ Así la emprendida decididamente por Capizzi (1990), quien plantea precisamente el malentendimiento que los maestros fundadores de la filosofía provocaron en nuestra comprensión de los presocráticos, singularmente los más antiguos. Capizzi destaca en ellos su esencial y determinante implicación política como el primer elemento eliminado por la pseudohistoriografía filosófica de Aristóteles.

que cuestionaron más o menos radicalmente las ideas del maestro. Con ser tan singular no conocemos trabajo alguno dedicado a aclarar el sentido de esta opción que, en el contexto de un intenso debate filosófico como el que podemos reconstruir para finales del siglo IV, está lejos de ser clara. Las líneas que siguen pretenden profundizar en lo que se vislumbra como una posición original en el debate nunca solventado entre acción y pensamiento.

II

En la época de Dicearco, el debate sobre el lugar y valor relativo de los diversos géneros de vida (*bioi*) tiene ya una larga historia.¹⁴ El punto de partida hay que situarlo en la segunda mitad del siglo V, cuando aparece en Atenas la figura del que, por ostentar la especial competencia en un arte o conocimiento determinado, es reconocido como "sabio". Esta figura adquiere en la relativamente atrasada cultura ateniense,¹⁵ que presenta por entonces un fuerte cierre comunitario en torno a un radical modo de vida política (la *democracia periclea*), la apariencia excéntrica de quien desarraigado de su patria se dedica a un saber inútil o ajeno a los asuntos de la ciudad. Conocemos bien por la comedia el escándalo y ridículo que provoca este tipo humano en el que convergen muy variados saberes, herederos, en su mayor parte, de la *historie jonia*.

El conflicto entre la vida modelada por una actividad dirigida a lo más elevado y que exhibe orgullosamente su inutilidad y las exigencias de una cultura militantemente política ha tenido expresión privilegiada en una obra de Eurípides, conocida con el título de *Antíope*, que conocemos fragmentariamente. Un largo fragmento nos ha conservado el debate entre Anfión y su hermano Zeto, quien reprochaba al primero su inservible y poco viril dedicación a las Musas, tras las que se esconde la vocación de estudio consagrado a lo más eterno.¹⁶ Las palabras de Zeto todavía inspiran a Calicles en el *Gorgias* platónico cuando pretende ilustrar su ataque a la dedicación

¹⁴ Además del trabajo de Jaeger ya citado, cf. Boll (1920), Joly (1956) y Snell (1963) pp. 419-430.

¹⁵ Como Heródoto indica (VIII 132), el alcance de las miras de Atenas es al final de las Guerras Médicas todavía muy limitado.

¹⁶ Fr. 183 Nauck².

excesiva de Sócrates a la filosofía, considerada perniciosa más allá de la edad juvenil.¹⁷ La filosofía de Platón puede entenderse como el edificio intelectual que se construye sobre el hiato dramáticamente sentido entre el conocimiento de la verdad, a la que se accede por un apartamiento meditado del mundo de lo perecedero, y las sollicitaciones de la vida, que se nos da inmediatamente como vivir en común conflictivo y perentorio. Sin embargo, como ha mostrado Capizzi, Platón no equipara sin más la filosofía a esa sabiduría que prometen las grandes figuras intelectuales del momento.¹⁸ El filósofo es para Platón el modelo que encarna Sócrates para desmarcarse precisamente de la sabiduría que se niega irónicamente poseer, y para poner en su lugar una irritante búsqueda que pudo ser confundida con la sabiduría misma. La evolución platónica irá enriqueciendo esta mínima filosofía con la admisión de elementos ajenos al socratismo inicial. El filósofo tiende al sabio.

Tal vez el más determinante de estos agregados haya sido el del pitagorismo. Es precisamente en el seno del pitagorismo (y orfismo) donde adquiere el bíos el sentido de la modelación consciente de la vida humana.¹⁹ La observancia estricta de normas y máximas, cerradas en forma de doctrina y asimiladas por un ejercicio de disciplina continua, configura el propio vivir y lo distingue como un modo de vida, superior al común por atenerse a un conocimiento que se alcanza en estados especiales. Paralelamente se alcanza un nuevo sentido de verdad que no es la del discurso que refleja adecuada o fielmente una realidad que le es revelada, sino que se constituye en la conciencia reflexiva de la propia fidelidad a las normas. Es la propia vida la que recibe el reflejo de la naturaleza y queda conformada de acuerdo con ella por un acto consciente y permanente de esfuerzo modelador. La objetivación de las normas en forma de codificación, con frecuente recurso al registro escrito, y la rigidez con la que la fidelidad a las mismas es exhibida provoca la atención del no inicia-

¹⁷ *Gorgias* 514 e. Los versos de *Antiope* gozaron de una gran fama en la Antigüedad; cf. los pasajes paralelos recogidos por Dodds (1959) *ad loc.*, pp. 273-279.

¹⁸ Cf. Colli (1994) pp. 93 ss.

¹⁹ Cf. Burkert (1985) pp. 296-304. Sobre la importancia del componente pitagórico en la transformación de la idea de filosofía desde la figura de Sócrates, cf. Capizzi (1990).

do a la busca de un margen entre el acto observable y su sentido real en la persona que lo practica.

La conciliación platónica entre las exigencias de la teoría y la digna vocación de la política, esbozada sólo utópicamente por el intermedio dialéctico siempre fugitivo de las palabras, es abandonada decididamente por Aristóteles, quien, podemos decir, fija la cuestión en los términos en los que Dicearco los replantea. Aristóteles reconoce en la pluralidad análoga de la idea del bien la posibilidad de una opción que daría a la vida una forma peculiar, la vida activa que se ejerce por la palabra y la acción públicamente consideradas y que pone su fin último en el reconocimiento.²⁰ Esta opción se distingue decididamente de la vida orientada a la contemplación de lo más alto. Entre ambas (otras posibilidades quedan rápidamente descartadas) se da una rivalidad que Aristóteles no alcanza, afortunadamente, a solventar del todo, y en esta ambigüedad es donde se lee la dirección opuesta de los discípulos Teofrasto y Dicearco, de tanta fortuna doxográfica.

Merece la pena destacar un momento de la Política aristotélica especialmente revelador para el asunto que nos ocupa. Se trata de los tres primeros capítulos del libro VII que forman expresamente una suerte de proemio a la construcción de "la mejor constitución".²¹ En ellos se dirime, entre otras cuestiones previas, el modo de vida que debe proponerse a los ciudadanos, en tanto que encarna la opción virtuosa más perfecta. Dos son los candidatos, la vida práctica y política de la participación en los asuntos públicos y la ajena (*ξενικός*) dedicada a la contemplación. Entre ambas no hay concierto fácil. Aristóteles no propone una posible complementación, sino una revisión de la contemplación como forma de acción que no está proyectada hacia los demás, pero acción al fin y al cabo. Sobre esta idea de teoría, modela la ciudad proyectada como una ciudad introvertida, absorta en la excelencia de su propio funcionamiento.

¿Es la opción de Dicearco, cuya intención polémica contra su maestro es bien conocida, la contraria a la de Aristóteles? En coherencia, tal opción sólo podía ser la de un político, así la de Cicerón, uno de sus más aficionados lectores.

²⁰ Cf. *EN* I 5. 1095 b 14-1096 a 10; *EE* I. 4.

²¹ *Pol.* VII 1-3. Sobre estos capítulos, cf. Lord (1982) pp. 181-188.

En efecto, como tantas otras fórmulas doxográficas, la oposición entre Teofrasto y Dicearco era ya un tópico en época de Cicerón. Éste recurre a la figura de Dicearco en un par de ocasiones para pintar a su amigo Ático la difícil dualidad de su vida, repartida entre un ocio no del todo voluntario, aunque muy fecundo literariamente, y una acción pública y política cuyas solicitaciones son siempre la auténtica razón de ser de la vida de un romano. La polémica preferencia de Dicearco por la vida activa aparece como referente ejemplar de esa vocación práctica que Cicerón entiende como propia y prioritaria. Nada más natural, por tanto, que intentar localizar otros momentos de la obra ciceroniana donde se pudiera rastrear la influencia de Dicearco. Jaeger señaló en este sentido algunos pasajes del libro primero del *Sobre la República*, donde con toda claridad se enfrentan el interés por los asuntos celestes y el empeño en dilucidar las cuestiones humanas que tocan al gobierno recto de Roma, única cuestión digna de la reunión que se forma en la villa de Escipión y que reúne a lo más granado de la intelectualidad romana de la época.²²

Ciertamente, para alcanzar en el texto ciceroniano un atisbo de la idea de vida política de Dicearco, se debe tener muy en cuenta la compleja elaboración a la que el Arpinate somete una ya madura tradición filosófica. Ésta se ve sometida a una suerte de triple refutación cuyo fin es incardinar y superar el pensamiento griego sobre la política en una solución peculiarmente romana. Por un lado Cicerón afirma la superioridad de la acción del político en el ámbito de lo común sobre la palabra del filósofo cuyo influjo se mide, a lo sumo, con el ámbito restringido de su escuela. Ningún escrito, ninguna especulación rivaliza con la hermosura y utilidad de una ciudad bien fundada o una ley bien instituida.²³ Correspondiente griego de esta vocación inexcusable a la política sería el ejemplo de los Siete Sabios²⁴ o el de Sócrates, mientras que epicúreos y estoicos se reparten la inculpação de fomentar una retirada más o menos terminante de los asuntos públicos. La palabra del filósofo, ineficaz por estar cerrada a la acción, se interpreta como invitación a una vida entregada al

²² Jaeger (1983) pp. 513-515 y n. 74. Para los desarrollos a que dio lugar la tesis de Jaeger, cf. Wehrli (1967) p. 51 s. y Bodei Gigliione (1986) p. 632-33 con nn. 15 y 16.

²³ Cic., *Rep.* I 2,3.

²⁴ Cic., *Rep.* I 7,12.

ocio donde la dignidad inexcusablemente vinculada al reconocimiento público no puede sino desaparecer.²⁵

La vida contemplativa tiene, pues, un análogo genuinamente romano en la esfera vital del otium, donde se viene a ubicar la actividad literaria y de pensamiento que resulta en la obra filosófica. Pero escoger la vida contemplativa vendría a ser optar por una suerte de otium continuado, algo, decíamos, indigno de un hombre y casi una contradicción en términos para un ciudadano romano. Por ello Cicerón debe dejar sentado, antes de avanzar en el tema, su ya suficiente "dedicación a la política", previa condición y justificación última de su temporal inacción. Nada impide, sin embargo, que el momento de otium le permita cumplir con las exigencias de la contemplación, sin duda también valiosa, de la lectura y el trato cultivado con los amigos. Es el otium bien entendido, refugio periódico de los vaivenes políticos. La posibilidad de su uso honesto es testimonio de la solidez de una república, que garantiza la seguridad a sus ciudadanos.

La conversación originaria, en efecto, tiene lugar en el ámbito del otium; es evocada por Publio Rutilio Rufo ante Marco y Quinto en un momento también de solaz, y es recogida por Cicerón en uno de los momentos de ocio semiobligado e impaciente que le impone su difícil carrera política. Ahora bien, incluso en este respiro, la atención debe seguir vuelta a la futura acción, debe aclarar sus vías, rememorar sus modelos en su inexcusable origen de la fundación de la ciudad, único tema realmente digno de ser tratado en detalle. Debe formar y consolidar, en el trato directo de la conversación, la virtud que permite abrigar la esperanza de la continuidad de la república y combatir la siempre inminente degeneración. La segunda crítica a los griegos es su inclinación excesiva a tratar asuntos de poco momento ante las solicitaciones de los asuntos públicos, que demandan la prioridad que se debe a nuestra naturaleza primordialmente sociable. Redoblan por tanto el vicio del apartamiento definitivo de la esfera pública con el de la dedicación a los asuntos perennes de la contemplación, de importancia siempre secundaria para el hombre.

Pero, en tercer lugar, incluso cuando los griegos se concentran en la realidad política sigue su respuesta sin ser satisfactoria. Por un

²⁵ Cic., *Rep.* I 1 e.

lado su atención se dispersa por mil pueblos, prueba de una endémica insatisfacción por el propio, incomprensible a la cultura romana.²⁶ Pero, además, su respuesta, anclada en un mundo ajeno a la realidad de la vida común, no puede ser sino deficiente y puramente verbal, ficticia. Precisa una fuerte elaboración para darle sentido en una cultura que no tiene duda acerca de cuál es su ideal y no precisa, por tanto, de indagar en otro sitio ni, mucho menos, de forjar una ficticia e imposible ciudad de pensamiento. Ante estas insuficiencias, Cicerón propondrá una “nueva vía” de indagación que haga justicia tanto a la necesidad de representarse un ideal, como a la riqueza empírica que la información sobre las diferentes constituciones puede brindar, dentro de un ancestral respeto por la ineludible historia de la ciudad.

La polémica de Cicerón se despliega pues en tres líneas: la oposición entre hablar y actuar, la crítica de la retirada de la política a una vida contemplativa y la dedicación al estudio de la naturaleza, y la dirigida contra quienes, aun emprendiendo el estudio de los asuntos humanos, lo hacen de manera insatisfactoria, por carecer bien de experiencia en este terreno, bien de un referente firme y único en la historia. Tres reproches estrechamente implicados y que convergen en la imagen del sabio triplemente relegado de la realidad. En este complejo argumentativo la polaridad fundamental es la que crea la oposición *otium/negotium*, que tiene la virtud de señalar léxicamente el término no marcado de la oposición. Como tal, *negotium* tiene un carácter englobante, que le hace virtualmente presente en el término que se le opone. Sobre esta latencia de sentido, el sentimiento incuestionado de los interlocutores de ser los actores de la trama política, otorga a este ocio el carácter simbólico de acción, por lo que incluso la imaginación política desarrollada en este retiro, a la que no es ajena la rememoración mitológica, histórica y hasta onírica, supera el carácter quimérico de las ideas filosóficas para adquirir un valor de realidad.

El imperativo de la acción, incluso en el momento de retiro, explica la proximidad, repetidamente expresada por Cicerón, a la posición de Dicearco. A ambos autores los aproxima el rechazo

²⁶ Cf. sobre este punto Johann (1981) p. 296 y nota.

combativo de un género de vida ajeno de alguna manera a la realidad de la acción humana y la exaltación de ciertas figuras como paradigma de vida de acción. Pero Dicearco no es él mismo un ejemplo de ello. De hecho, Dicearco es considerado en el *De legibus* uno más en la lista de los sabios que han escrito sobre asuntos políticos, de entre los cuales sólo se destaca Demetrio de Falero, a quien se reconoce el mérito de haber conjugado saber filosófico y habilidad política.²⁷ Por otro lado, tampoco el método de indagación de Dicearco, que sigue en este punto a su maestro Aristóteles, podía satisfacer las exigencias ciceronianas tal y como las hemos expuesto más arriba. Otros fragmentos evidencian que su idea de vida práctica no es, como para Aristóteles o Cicerón, equivalente de vida dedicada a la política.

III

Aristóteles nos da de nuevo otra posibilidad de entender la peculiar opción vital de Dicearco cuando hace de la acción objeto de una reflexión particular, la filosofía práctica, distinta de los saberes teóricos dedicados a la indagación de las realidades que no pueden ser alteradas por el ser humano.²⁸ No sólo es el objeto lo que la singulariza como “saber de los asuntos humanos”, sino también un método “tipológico” de comprensión de los fenómenos que permite dejarlos en su indeterminación esencial sin por ello quedar descalificada como conocimiento, y, más importante, una pretensión práctica inusitada en la reflexión teórica, cuyo objetos de reflexión son “inalterables”. De algún modo, pues, ese objeto ha comunicado algunos de sus rasgos al saber, sin que por ello debamos confundir la filosofía práctica con la acción misma o la vida que se modela por los fines que le son propios. La relación entre la filosofía práctica, los tratados y escritos en los que encuentra expresión, y la acción que aspira simultáneamente a comprender y modelar es compleja y difie-

²⁷ Cic., *Leg.* III 6,14 (= fr. 67 W.).

²⁸ La bibliografía sobre la filosofía práctica es inmensa, como corresponde a la fortuna que esta idea de raigambre aristotélica ha alcanzado en el pensamiento contemporáneo en Estados Unidos y Alemania fundamentalmente. Una visión ajustada de los conceptos de la filosofía práctica y su vigencia en el actual debate filosófico puede leerse en Bubner (1992) y (1982), esp. p. 66 con nota.

re de un tratado a otro. Pero parece indudable que se abre aquí una mediación entre el pensamiento y la acción que aspira a resolver las aporías platónicas. ¿Es esta la solución de Dicearco? ¿Se trata de un filósofo de las cosas humanas para quien sólo los asuntos prácticos merecen la atención y por este intermedio realiza su combativa predilección por la vida práctica?

El rechazo de la contemplación debería leerse como un apartamiento de los temas más propiamente especulativos, aquellos que con más propiedad se atribuirían a la vida contemplativa y que tienen como modelo inalcanzable el pensamiento de sí mismo que cabe atribuir a la divinidad. El filósofo de lo humano se enfrenta por su parte a la necesidad de sortear el doble escollo de los "técnicos" de la política, que proponen un saber libresco tan inútil para la política como para el aprendizaje de la medicina, y la mera experiencia del político profesional, incapaz de dar cuenta de su propia actividad como evidencia su incapacidad de enseñarla. El saber humano se ejercería por la útil recopilación de las experiencias políticas de los pueblos y la reflexión detenida sobre lo mejor, lo cual brindado al que ya dispone de la experiencia necesaria puede aspirar a mejorar las ciudades.²⁹

Esta interpretación de la opción de Dicearco destaca con acierto el ámbito y los modos de indagación que le son propios, los de la historia según hemos señalado más arriba. En este sentido, Dicearco seguiría, pues, practicando un modo de la teoría, el de la erudición que se practica en los grandes centros de cultura helenística, donde significativamente se acostumbra a dar el calificativo de "peripatético" a cualquiera que se dedique al estudio con cierta amplitud de intereses. A esta vida de estudio se pudo llamar también *bíos theoretikós* y provocó igualmente el escarnio de los poetas.³⁰

Sin embargo, esta interpretación ocultaría un momento fundamental de la polémica posición de Dicearco. Gracias a otros fragmentos de nuestro autor podemos constatar que el abandono de la vida contemplativa que se atribuye a Dicearco no se reducía a apar-

²⁹ EN X 9. Ésta es la interpretación que propone Johann (1981) p.307 y n. Sobre el sentido práctico que se asigna a la filosofía en este controvertido capítulo, cf. Aubenque (1965).

³⁰ Cf. Dihle (1986), esp. pp. 205-208.

tar una serie de temas y problemas como impropios de una reflexión que en cierta medida seguiría siendo teórica, sino que tiene un sentido más propio y radical como rechazo del lugar mismo que constituye la teoría: la escuela filosófica.

El texto fundamental es un pasaje de la obra de Plutarco Sobre si los ancianos deben dedicarse a la política, uno de sus escritos tardíos, donde defiende con profusión de argumentos la idea de que la vejez no es obstáculo para seguir participando en los asuntos públicos. Ejemplos griegos y romanos se acumulan para demostrar no sólo la capacidad política del hombre en la vejez, sino también la necesidad de su participación en los asuntos públicos para el buen gobierno de las ciudades. Las virtudes necesarias para contribuir a este buen gobierno, como propias que son del alma, siguen intactas en la senectud, y hasta se incrementan, tanto por la experiencia acumulada a lo largo de los años, como por la ausencia de las solitaciones de los innumerables deseos que inflaman el alma del joven. Si se atiende a la ocasión apropiada, dictada por la importancia de los asuntos, la participación activa de los mayores garantiza la excelencia y eficacia de las decisiones; su presencia moderada en las deliberaciones facilita, además, el aprendizaje de los jóvenes, así como su incorporación gradual y sin riesgos a la vida política. Se trata en definitiva de destacar las capacidades que los ancianos mantienen e incluso desarrollan a su edad, junto con el posible y necesario aprovechamiento de las mismas para la república.

Sin embargo, al final de la obra emplea Plutarco una estrategia argumentativa que es en buena medida inversa a la que hemos glossado más arriba. No se trata ya de extender la edad de la participación en los asuntos públicos, sino de ampliar el ámbito de lo que se considera la política, de modo que los ancianos entren en consideración otros momentos relevantes igualmente para la vida comunitaria.

“Al margen de todo esto hay que tener presente que la actividad política no es sólo el gobierno y los honores, ni el elevar la voz en la asamblea, ni agitarse en la tribuna con discursos o escritos, que es lo que la mayoría considera esencial de la política, como también que hacen filosofía sólomente los que disertan desde la cátedra o redactan apuntes por escrito. No se han percatado de la política y la

filosofía serenamente cotidianas, que se ofrecen de continuo a la vista en obras y acciones".³¹

La distinción fundamental, que hasta el momento se había establecido entre la vida pública de la acción política y la del retiro (con frecuentes alusiones despectivas a los asuntos de la administración doméstica y el campo), deja paso a una distinción entre dos formas de hacer política: de un lado, la forma "verbal" y falsa propia de una política ritualizada en acciones y lugares determinados, de otro la de un comportamiento estable y adecuado, que Plutarco amplía a acciones polémicamente ajenas a la política en su sentido tradicional. Llama la atención la referencia a la vida cotidiana como lugar posible del ejercicio de la política, pero sobre todo, merece destacarse que la ampliación de la idea de política corre paralela a una ampliación de la idea de filosofía. Esta sufre la misma polarización que lleva a oponer una filosofía institucionalizada y verbosa a una filosofía que es acción con sentido más que palabra. En este punto de la argumentación recurre Plutarco a una venerable autoridad, ya conocida de nosotros, la de Dicearco de Mesene:

"De hecho, de los que deambulan por los pórticos se dice que 'pasean' (περιπατεῖν), como decía Dicearco, pero ya no del que marcha al campo o va a visitar a un amigo. Pero hacer política es semejante a filosofar. Sócrates, por ejemplo, sin necesidad de levantar estrado, sentarse en la cátedra ni atenerse a una hora determinada para dar lecciones o enseñar a sus conocidos, practicaba la filosofía, incluso en broma, cuando se terciaba, o en el convite, o en campaña con quien fuera, o en el mercado, o, al final, incluso encadenado y mientras bebía la pócima. Fue el primero en mostrar que la vida en cualquiera de sus momentos, en el conjunto de sus experiencias y acciones, permite la filosofía".

La dificultad habitual para establecer con certidumbre el alcance de la cita hace difícil establecer lo que remonta al sabio de Mesene en

³¹ Plut. 796 c = fr. 29 W.

este texto.³² El conjunto presenta una argumentación relativamente cerrada, si bien no faltan pasajes en la obra de Plutarco donde aparece un contraste semejante entre palabra y acción y, en especial, la figura de Sócrates como símbolo de una feliz armonía entre ambas.³³ Lo que singulariza al texto como fragmento es la importancia que adquiere la ubicuidad del filosofar socrático, su no especialización, junto la crítica a la institucionalización del ejercicio filosófico. Pasear es primeramente una acción cotidiana practicada en el marco de nuestras actividades diarias y, como tal, está dotada de un alcance moral en la medida en que se ejerce en una comunidad determinada, pero que ha quedado acaparada por la actividad filosófica; y esa especialización acaba por instalarse definitivamente y desbancar el uso normal del término.³⁴

La usurpación de las acciones cotidianas por parte de la filosofía es paralela a la que la política ha realizado por medio de instituciones propias. En realidad, la especialización del saber en la filosofía y de la acción en la política a través del lenguaje son el efecto de un mismo fenómeno de degradación. Un Sócrates polémicamente recuperado de las elaboraciones platónicas aparece para simbolizar una forma de vida en la que todavía era el momento el que dictaba la actividad, el hombre se plegaba sin distancia a las exigencias de la misma, y el acierto en la actividad concreta era propiamente verdad.

El fragmento 31 Wehrli tiene en este contexto un valor especial. Presenta, en efecto, el interés de desarrollar una de las polaridades señaladas en los textos ciceronianos, palabra frente a acción, tomando como punto de referencia la virtud de los antiguos romanos, en términos que parecen aportar el intermedio de la recepción ciceroniana de Dicearco:

No querían los antiguos romanos, oh Seboso el mejor de los hombres, parecer sabios, por lo que no andaban a la caza de prestigio por medio de la habilidad oratoria o dichos

³² Cf. Wehrli (1967) p. 51.

³³ Son especialmente relevantes la *Vida de Temístocles* (2, 6), la *Vida de Filopemén* (1, 3) y las *Cuestiones conviviales* (613 b-c).

³⁴ El término *περιπατεῖν* designa ya en la Academia la lección filosófica; cf. Plat., *Ep.* VII 348c.

persuasivos y superfluos (δεινότητι λόγων ἢ περιττοῖς καὶ πιθανοῖς ἀποφθέγμασι), como los que pronunciaron algunos griegos que alcanzaron fama de ser más fiables que los oráculos: “Nada en demasía”, “Sigue a Dios”, “Ahorra tiempo”, “Conócete a ti mismo” “Depósito es perdición” y otros parecidos a éstos. Tal vez son útiles a quienes los siguen, y tienen una cierta dulzura y atractivo por la brevedad de su formulación. Pero Dicearco cree que ni tan siquiera son propios de hombres sabios, pues no hacían los antiguos filosofía de palabra. La filosofía era entonces más bien práctica de hermosas acciones, pero con el tiempo se convirtió en un arte de discursos populares. Y ahora al que habla persuasivamente lo consideran un gran filósofo, mientras que en los tiempos antiguos era filósofo solamente el virtuoso, aunque no fuera muy reputado ni practicara discursos populares. Pues no indagaban aquéllos si hay que participar en política ni de qué manera, sino que lo hacían bien; ni si hay que casarse, sino que se casaban como se debe y vivían con sus esposas. Éstos eran actos y prácticas de hombres sabios; los dichos mismos, un asunto vulgar.³⁵

El fragmento apunta con mayor claridad al lugar en el que Dicearco veía la fractura decisiva. No es una oposición entre modos de vida (activa y contemplativa) como opción fundamental del hombre lo que cuenta en este texto, sino un distanciamiento elemental entre palabra y acción, en la que el primer término todavía no presenta aún “especialización” teórica, sino una leve, pero ya fatal, distancia con respecto a la acción. En este sentido, se destaca la diferencia con respecto a la posición de Cicerón, quien no pretende abolir las exigencias de la contemplación, sino subordinarlas a un más urgente o, al menos, siempre prioritario llamado de la política. Por lo mismo la vida práctica es entendida en el sentido “especializado” de vida política. En Dicearco, sin embargo, la pretensión que se esconde tras la

³⁵ Fr. 30 W. = Codex Vaticanus 435. Editado por H. von Arnim (1892); cf. Cavallaro (1971/1972) para la delimitación de las ideas asignables a Dicearco en este fragmento.

vida práctica es mucho más fundamental. Se trata de apuntar al momento en que se crea la distinción misma que acabará por generar los dos modos de vida antitéticos y, como tales, incompletos y falsificados. La vida pública ha quedado oculta por su propio trasunto verbal, que ha devenido un arte en la forma de la oratoria.³⁶

Como en tantos otros autores bajo el magisterio de Platón, en este proceso degenerativo tiene especial protagonismo el ejemplo que ofrece el abigarrado e inquietante mundo de las artes (τέχναι). Dicearco apunta al proceso fatal por el que la apercepción ensimismada de la propia acción, que se da en el ejercicio continuado, la somete a una elaboración que tiene como efecto un desajuste funcional con respecto al sistema en el que antes se integraba. En las artes y el juego esa especialización degradante se produce cuando la inercia propia de los ejecutantes, ensimismados en las posibilidades de su propio arte, reviste el carácter del “virtuosismo” y crea un lujo, un exceso que es precisamente donde el arte asienta su autonomía. En ambos casos, aspectos tan fundamentales de la vida comunitaria como la fiesta y el ocio quedan progresivamente sustraídos de su sentido propio y asignados a un “experto”, quien genera un saber que se cierra en forma de doctrina especializada.³⁷

³⁶ Sobre el debate acerca del valor de la escritura, cf. Gastaldi (1981) y Usener (1994).

³⁷ Dicearco es especialmente crítico de la especialización social que detecta agudamente en los textos “utópicos” de la Antigüedad sobre el modelo de la República platónica (cf Phot., *Bibl.* 37 = fr. 71 W.). Sesónosis en Egipto introduce la especialización profesional (*schol. vet. ad Ap. Rhod.* IV 272-74 = fr. 57a W.), aspecto tradicionalmente ensalzado del Egipto faraónico (cf. Isoc. XI 15 s. y D.S. I, quien tal vez sigue en este punto a Hecateo de Abdera); relata igualmente la especialización de los Caldeos, modelo recurrente del sabio teórico para los griegos (Steph. Byz. *s.v.* Χαλδαῖοι = fr. 55 W.). De gran interés son los frr. 94-98, pertenecientes a una obra dedicada a Alceo, donde Ateneo transmite las noticias de Dicearco sobre el popular juego del cótabo. Por encima de los detalles, merece la pena destacar el proceso por el que la práctica excesiva lleva a hacer de él un fin por sí mismo en los simposios, a desarrollar técnicas para su práctica y trofeos para los ganadores. Contrasta con los frr. 88 (= *Suda s.v.* σκολιόν) y 89 (= *schol. ad Arist. Nubes* 1364) sobre la historia del escolio como forma poética simposial y su significado comunitario. El complemento de los textos de Ath. XV 694 *a-b* permite reconstruir la idea de Dicearco quien distinguía la poesía cantada por todos, la que se cantaba por orden sucesivo y, finalmente, la que cantaban los más avezados y que procedían sin orden, según el lugar en el que estuvieran colocados (cf Reitzenstein [1893] pp. 3-13 donde están recogidos y contrastados los textos más relevantes). El valor comunitario de esta contribución

Del mismo modo que las artes, los juegos y las prácticas de comensalidad, la filosofía y la política serían así una suerte de virtuosismo moral con respecto a su ejercicio simple y adecuado que, en la medida en que quiere ser eficaz y estable, no permite un ápice de reflexión y debe desconfiar del lenguaje. Por ello tampoco permite la diferencia entre filosofía y política, que florece precisamente en esta separación. El único experto, comunitariamente hablando, debería ser el hombre bueno y virtuoso: he ahí al auténtico filósofo que es por ello mismo político legítimo. No son pues dos esferas de vida contrastadas, sopesadas en sus mutuos méritos y deméritos, las que se enfrentan en Dicearco para el triunfo de una de ellas, sino que bajo la reivindicación de la vida práctica se apunta a un momento en el que dicha separación no existía y la excelencia no se segregaba de la vida comunitaria.

V

La posición de Dicearco en favor de la vida activa frente a la opción de Teofrasto debe leerse por tanto no como la simple predilección o promoción de una por encima de la otra, sino como una decidida negación de la diferencia entre ambas. Se hace inseparable de un momento en el que pueda desdibujarse la fractura que la escuela, por un lado, y la tribuna, por otro, han provocado en el seno de la comunidad, asignándose respectivamente el saber y la acción pública. Se rebela Dicearco contra dos momentos de especial significación en la historia del mundo antiguo: el desarrollo de la democracia ateniense, como modo de vida política que se ha fijado en una serie de procedimientos de participación en los que la palabra ha alcanzado un protagonismo decisivo, y el de la escuela filosófica, como modelo de difusión del saber, donde la palabra ostenta igualmente, en las diversas formas del discurso escolar, el tratamiento

poética sin asomo de especialización artística aparece subrayado expresamente al final del texto en términos que merecen reproducirse: ἐνταῦθα γὰρ ἤδη τῶν σοφῶν ἕκαστον ᾧδῆν τινα καλὴν εἰς μέσον ἤξιον προφέρειν, καλὴν δὲ ταύτην ἐνόμιζον τὴν παραίνεσιν τέ τινα καὶ γνώμην ἔχειν δοκοῦσαν χρησίμην [τε] εἰς τὸν βίον. En este sentido pueden interpretarse también los fr. 100 y 103 W. Otras propuestas sobre las ideas de Dicearco a propósito del origen de algunos géneros literarios se puede leer en Grilli (1962).

adecuado y verdadero de los asuntos éticos y políticos.³⁸ El rechazo simétrico que Dicearco parece promover de dos instituciones tan aparentemente antagónicas como la escuela y la tribuna pública cobra sentido si los vemos a ambos como desarrollos de un mismo proceso que los abarca, el que ha consolidado la cultura ateniense sobre una idea de progreso que tiene su asiento sobre todo en la profesionalización y la especialización artística y técnica. A este proceso corresponde un discurso que, aun habiendo experimentado serias fracturas y contestaciones desde finales del siglo V, mantiene su vigencia incuestionada en las escuelas filosóficas y los centros de cultura de época helenística.³⁹ Sobre todo, en los ámbitos de la reflexión ética y política, esta idea de progreso ha culminado en la idea del político "profesional" que, ya en la forma del rey filósofo, ya en la del consejero, ya en la del orador experto frente a la asamblea, ha llegado a acaparar la idea de saber ético y político al trasladarlo al medio verbal. Dicearco contesta este discurso vigente bajo tantos cambios y para ello emprende toda una reelaboración del mismo en una obra que se considera la primera *Kulturgeschichte* conocida, que conocemos bajo el innovador nombre de *Vida de Grecia*.

En su *Vida de Grecia* Dicearco reelaboraba de manera explícita el conocido mito hesiódico de las razas de acuerdo con criterios "racionales" con la pretensión de alcanzar una verdad acerca de la condición primigenia de la raza humana.⁴⁰ Con una voluntad polémica que parece serle muy querida, mantenía el elemento más mítico de todos, la condición ideal de los primeros hombres. Éstos, fiados en una naturaleza generosa que ofrecía espontáneamente sus frutos, vivían dedicados al ocio más excelente. Pero el esquema narrativo fundamental era el que había elaborado la ilustración en una inci-

³⁸ Sobre la escuela como lugar del discurso científico cf. Vegetti (1987) y (1996), pp. 202-210.

³⁹ Para la posibilidad de una idea de progreso en la Antigüedad seguimos las ideas de Ch. Meier (1980). Destacaremos también, por la mención repetida que hace de Dicearco en el campo de estas ideas culturales el controvertido libro de Cole (1967) pp. 54 s. y 148-50, así como Lovejoy-Boas (1935) pp. 93-96 y Dawson (1992) pp. 198 s. y 205.

⁴⁰ Los textos fundamentales, bastante amplios para lo que suele ser el caso de otras obras de Dicearco, se deben a Varrón (*Rust.* II 1,3 = fr. 48 W.) y a Porfirio (*Abst.* IV 2 = fr. 119 W.).

piente idea de progreso, según la cual pueden distinguirse una serie de estadios sucesivos gracias al evento decisivo de la "invención", que imprime a su vez una orientación determinada a la sucesión. En Dicearco, la pérdida de la condición de excelencia moral de los primeros hombres motiva la sucesiva degradación en los modos de vida del pastor y del agricultor.⁴¹

Dicearco ha construido una interpretación del curso de la cultura humana integrando tradiciones de pensamiento por lo general irreductibles. Por un lado, la metodología de la interpretación histórica del mito es claramente deudora de la obra de Tucídides, quien ya emprendía en su primer libro una reconstrucción de la situación antigua de Grecia donde el testimonio de la actualidad de determinadas zonas del país servían de "prueba" para la argumentación sobre las condiciones de vida pasadas.⁴² Deja intacto, decíamos, el sentido mítico de los orígenes, cuando el grueso de sus contemporáneos, entre los que cabe destacar Platón, Aristóteles y Teofrasto, influidos de manera decisiva por la ilustración sofística y la filosofía atomista, han hecho ya tópica una consideración primitivista más o menos estricta de los tiempos primeros de la humanidad, cuya recepción posterior será muy importante. La idea que da Dicearco de la evolución cultural del ser humano mantiene con la que presentan estos autores considerables analogías, pero precisamente ese compromiso con el mito de la excelencia natural de los primeros hombres lo singulariza de ellas, dando a algunos de sus tópicos un sentido especial de no poco interés.

Un punto clave y desencadenante en el tránsito entre el bios primigenio y el de los primeros pastores y recolectores está en la cuestión "dietética" (a lo que debemos la recepción de este texto por parte de Porfirio): en el origen no había consumo de carne; la dieta de los primeros hombres era exclusivamente vegetariana, lo cual explica su excelente salud. El cansancio de la dieta expresado en el combativo grito de "ya basta de bellotas" marca de por sí el tránsito a otro bios, el del pastor, donde hacen su aparición la propiedad, el

⁴¹ Cf. Bodei Giglione (1986) pp. 634-636, quien ha señalado la importancia en Dicearco del modelo estadal de tanta fortuna en los padres fundadores de la sociología y de la economía política moderna A. Ferguson, J. Millar y A. Smith.

⁴² Cf. Tucídides I 5.2; 5.3; 6.2; 6.5; Romilly (1967²) pp. 240-295.

sacrificio cruento junto con el régimen cárnico y la guerra. El sacrificio cruento para fines alimentarios o religiosos (estrechamente unidos como se sabe en la cultura antigua) era en la tradición pitagórica y órfica equiparable al asesinato por atentar contra la continuidad de la vida. La posición de Dicearco se justifica en términos estrictamente morales y su modo de exposición no es un mandato religioso ni una máxima, sino la constatación histórica de la aparición de una práctica decisiva en el proceso de la historia cultural: el sacrificio de los animales, que es ya una forma de guerra. De nuevo ha tomado Dicearco motivos de la tradición religiosa y poética, pero la ha remodelado a su manera por medio de un discurso de raigambre "ilustrada" deudor de la filosofía y la historiografía del siglo V. En efecto, es la violencia, la agresión y la guerra el factor que Dicearco asocia estrechamente al trato de posesión y consumo de los animales que distingue el nuevo bios humano. Pero sobre todo, es el cambio inmotivado en las prácticas de vida el que origina una especialización moralmente reprobable en cuanto es inseparable de una conflictividad.

VI

Estamos en condiciones de valorar en su conjunto la asignación doxográfica a Dicearco de la preponderancia de la vida activa sobre la contemplativa. Atendiendo a su peculiar reescritura de la progresión de la humanidad en forma de degradación cultural, podemos entender que la polémica posición de Dicearco esconde bajo el ideal de vida activa un modelo de comunidad en el que la modelación ética del hombre no ha dado todavía lugar a ningún trasunto que alcance a desvirtuarla como un decir o actuar vacíos y progresivamente especializados. En este respecto, no hay demasiada diferencia entre el discurso de la Academia y el discurso de la tribuna. En ambos lugares se asiste al mismo proceso de profesionalización, la de quien se empeña en el dominio de la acción por el virtuosismo del gesto, con el efecto de separarla cada vez más de su condición de autenticidad, la de ser adecuada a una situación. La crítica en el ámbito ético-político sigue el modelo de la crítica de las artes, que es de donde ha partido el empuje decisivo para la constitución del discurso y la idea de progreso a lo largo del siglo V. En efecto, en las artes el atenerse al arte misma, a la novedad que se da en su propio ejerci-

cio, ha producido un desarrollo sin paralelo que hace que los artistas contemplen el pasado como algo superado e incluso consideren una cierta aceleración de los tiempos, por el precipitado acumularse de las novedades que provoca la sobrepujada dedicación virtuosística. En el ámbito ético-político, tan estrechamente vinculado al primero, esta suerte de objetivación se da peligrosamente en la palabra. La cultura griega más avanzada se ha consagrado como una cultura de la palabra y ha dado lugar, incluso contra su más asentada ideología, a profesionales e instituciones donde la palabra, con el apoyo de la escritura, ha alcanzado un valor autónomo. En uno y otro caso el punto de partida está en esa suerte de apercepción del propio hacer y la promoción en ella de una forma cualificada de ese mismo hacer más allá de su propia razón de ser que se proyecta indefectiblemente en la innovación. El hombre antiguo vive feliz porque no se percata siquiera de su propia situación y no percibe, por ejemplo, la simpleza de su dieta. La elemental constatación de este hecho, ese mínimo ejercicio de la reflexividad sobre la propia condición de vida es fatal, es el nacimiento del tedio y la búsqueda de lo nuevo.⁴³

La filiación de Dicearco se habrá de buscar más bien en la tradición rigorista de Antístenes y en la línea de las propuestas "políticas" de cínicos y estoicos, o las más propiamente sociales de los epicúreos. También ellos rechazan los saberes más estrictamente teóricos o los

⁴³ En este punto adquiere especial importancia la no menos original teoría sobre el alma que defendió Dicearco (fr. 5-12). Según las escasas fuentes de que disponemos, Dicearco negaba la existencia del alma como elemento independiente del cuerpo y, por consiguiente, su inmortalidad. En cuanto a su idea del alma, parece haberse adherido a esa forma de epifenomenalismo que encontramos expresada en el *Fedón* platónico y que motivaba los miedos de Simias y Cebes, la de que el alma era una suerte de armonía de los elementos sin existencia propia, como la afinación de la lira; cf. Plat., *Phedon* 86 b-c, Philol. DK 44 A 23 (= Macr., *ad Scip. somn.* I 14, 19). En lugar de alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) y seres animados ($\epsilon\mu\psi\upsilon\chi\alpha$) hablaba Dicearco de vida que se difunde por igual entre los seres vivos sin ser separable del cuerpo concreto. La doctrina tiene raigambre pitagórica, pero en Dicearco resulta inesperadamente en un rechazo de la inmortalidad. Según la afinada interpretación de Wehrli (p. 46), la teoría del alma de Dicearco parece responder a lo que Aristóteles considera las opiniones antiguas al respecto, que restringen las facultades del alma al movimiento y la sensación; cf. *de An.* I. 427 b 27. Deja al margen todas las actividades intelectuales que al mismo tiempo que depositarias de la inmortalidad y de la capacidad humana de trascender son las que posibilitan la orientación práctica del hombre y aprensión inteligente de la realidad.

hacen, en todo caso, siervos de la filosofía moral.⁴⁴ Con ellos comparte la exaltación de una cierta condición de naturaleza para designar el ideal humano. Comparte también con ellos una imagen de la ciudad especialmente polémica, que redefine en términos exclusivos como lugar comunitario donde la acción crea cualitativamente el espacio. La dimensión propiamente urbanística de la ciudad, tan asociada en la Ilustración ateniense con la promoción y consolidación de un espacio público político, es cuestionada como elemento pernicioso que oculta los actos apropiados que dan sentido a la institución sin necesidad de quedar fijados a un lugar determinado y por tanto susceptibles de una retorización semejante a los discursos en la escuela o la asamblea. La configuración urbana parece adoptar para estas corrientes la apariencia y el valor de una retórica de la práctica ciudadana, sustituyendo, por ejemplo, la adoración de los dioses con el hecho de ir al templo. Reubicando el sentido en la acción, en el mismo hacer por el agente moralmente responsable, el espacio adquiere una cierta virtualidad por respecto a la acción que en él se desarrolla. Es tentador leer en este sentido la predilección de Dicaerco por las zonas poco urbanizadas, el mundo dorio singularmente, del que ya Tucídides había destacado la incongruencia entre su peso en los acontecimientos históricos de Grecia y la escasa monumentalidad de las poblaciones.⁴⁵

Se diferencia radicalmente de ellas, sin embargo, por su empeño en no tratar los problemas morales separadamente de las formas de vida en las que se asientan en su variedad temporal y local. Los modos de indagación no son por tanto lógicos, ni sus resultados pretenden de alguna manera modelar directamente la acción por el intermedio de la reflexión moral, en cualquiera de sus formas, sino que es en el modo de la historia, en aquel sentido antiguo de indagación y exposición de la experiencia, como se procede a dar cuenta de las singularidad de los modos de vida comunitarios intentando señalar los lugares en los que se da el peligro del cambio.

En resumen, parece que el intento por destilar de los testimonios posteriores el sentido aparentemente simple de la exaltación de la vida activa nos lleva a una fina percepción de uno de los momentos

⁴⁴ Dihle (1986).

⁴⁵ Tucídides I 10,2.

del cambio social. La distinción entre vida activa y contemplativa no deriva de una jerarquía natural en el ser humano que daría como conclusión el privilegio de una u otra de las dimensiones de la actividad, sino que es fruto de una degradación de la que queda el testimonio, a veces deformado, de "los antiguos". Es esta línea temporal la que pretende remontar Dicearco por un método incipientemente historiográfico/arqueológico de reconstrucción. Por él se alcanza una suerte de vivencia directa de la realidad comunitaria que hizo las delicias de Hegel para confirmar la idea de una vida ética en la que no se da distancia reflexiva en la práctica de sus formas.

•

BIBLIOGRAFÍA

- Aalders, G.J.D., *Die Theorie der gemischten Verfassung im Antike*, Amsterdam 1968.
- Arnim, H. von, "Ineditum Vaticanum", *Hermes* 27, 1892, pp. 118 ss.
- Aubenque, P., "Théorie et pratique politique chez Aristote", en *La Politique d'Aristote* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, XI), Vandoeuvres-Genève, 1965, pp. 97-114.
- Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, 1999 (2ª ed. francesa 1965).
- Bertelli, L., "Εἶδος Δικαιαρχικόν", *ATT* 95, 1954, pp. 175-209.
- Bobbio, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, 1987.
- Bodei Giglione, G., "Dicearco e la riflessione sul passato", *RSI* 98.3, 1986, pp. 629-652.
- Boll, F., *Vita contemplativa* (Berichte Heidelb. Akademie, 8), Heidelberg, 1920.
- Bubner, R., *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*, Frankfurt am Main, 1992.
- Bubner, R., *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt am Main, 1982².
- Burkert, W., *Greek Religion*, Cambridge (Mass.), 1985 (1ª ed. alemana 1977).

- _____, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nurenberg, 1962.
- Capizzi, A., *The Cosmic Republic. Notes for a non-Peripatetic History of the Birth of Philosophy in Greece*, Amsterdam, 1990.
- Cavallaro, A., "Dicearco, l'Ineditum Vaticanum e la crisi della cultura siceliota", *Helikon* 11-13, 1971/1972, pp. 213-228.
- Cole, T., *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, American Philological Association XXV, 1967.
- Colli, G., *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, 1994⁵ (ed. italiana 1975).
- Dawson, D., *Cities of the Gods. Communists Utopies in Greek Thought*, Oxford, 1992.
- Dihle, A., "Philosophie–Fachwissenschaft–Allgemeinbildung", en *Aspects de la philosophie hellénistique (Entretiens sur l'Antiquité Classique, XXXII)*, Vandoeuvres-Genève, 1986, pp. 184-231.
- Dodds, E.R., *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959.
- Dörrie, H., s.v. "Dikaiarchos", *KP* II, 1975, coll. 19-21.
- Follet, S., s.v. "Aristoclès de Messine" (A 369), *DPhA* 1, 1989, pp. 382-384.
- Fritz, K. Von, *Pythagorean Politics in Southern Italy, Analysis of the Sources*, Nueva York, 1977.
- Gastaldi, S., "La retorica del IV secolo tra oralità e scrittura: 'Sugli scrittori di discorsi' di Alcidasante", *QS* 13-14, 1981, pp. 189-225.
- Grilli, A., "Una teoria di Dicearco sull'origine della commedia?", *RFIC* 90, 1962, pp. 22-32.
- Hadot, P., *Qu'est-ce que c'est la philosophie antique?*, Paris, 1995.
- Jaeger, W., "Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida", en *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1983, pp. 467-515 (reimp. de la 1ª ed. de la trad. española de José Gaos, México, 1946; pub. originariamente en *SBBerlin* 25, 1928, pp. 390-421, y recogido en *Scripta minora*, Roma, 1960, pp. 347-393).
- Johann, H.-T., *Gerechtigkeit und Nutzen. Studien zur ciceronischen und hellenistischen Naturrechts- und Staatslehre*, Heidelberg, 1981.
- Joly, R., *Le thème philosophique des genres de vie*, Bruxelles, 1956.
- Lord, C., *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca-Londres, 1982.

- Lovejoy A O.& Boas, G., *Primitivism and related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935.
- Maddoli, G., "Pitagora a Locri in Dicearco. Un aneddoto di ortodossia politica pitagorica", *AFL* 5, 1969/70, pp. 53-62.
- Martini, E. s.v. "Dikaiarchos" 3, *RE* V, 1905, coll. 546-563.
- Meier, Ch., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main, 1980.
- Momigliano, A., *The Development of Greek Biography*, Cambridge (Mass.), 1971.
- Ortega y Gasset, J., *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, 1983.
- Reitzenstein, R., *Epigramm und Skolion. Ein Beitrag zur Geschichte der alexandrinischen Dichtung*, Giessen, 1893 (reimp. Hildesheim. Nueva York 1970).
- Romilly, J. De, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, 1967².
- Schneider, J.P., s.v. "Dicéarque de Messine" (D 98), *DPhA* 2, 1994, pp. 760-764.
- Snell, B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Turín, 1963² (ed. alemana, Göttingen 1975⁴).
- Usener, S., *Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr. (ScriptOralia, 63)*, Tübingen, 1994.
- Vegetti, M., *Il coltello e lo stilo*, Milán, 1987².
- _____, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1996⁴.
- Wehrli, F., "Der Peripatos in vorchristlicher Zeit", en *Die Schule des Aristoteles. 1: Dikaiarchos*, Basel-Stuttgart, 1967².
- Wehrli, F., s.v. "Dikaiarchos", *RE Suppl.* XI, 1968, coll. 526-534.