

Estado de la publicación: El preprint no ha sido enviado para publicación

# Amistad, franqueza y adulación: Filodemo y la recepción epicúrea de la caracterología asociada a la teoría de la virtud peripatética

Luciano Garófalo Rodríguez

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2026.v49.n2.e026009>

Enviado en: 2026-06-26

Postado en: 2026-06-26 (versión 1)

(AAAA-MM-DD)

DOI: 10.1590/0101-3173.2026.v49.n2.e026009

## Amistad, franqueza y adulación: Filodemo y la recepción epicúrea de la caracterología asociada a la teoría de la virtud peripatética<sup>1</sup>

Luciano Garófalo Rodriguez  
Universidad Católica de Temuco  
Temuco, Araucanía, Chile

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2616-1892>

E-mail: [lgarofalo@uct.cl](mailto:lgarofalo@uct.cl)

**Nota editorial:** Este manuscrito ha sido aceptado para su publicación en la revista *Trans/Form/Ação* y se encuentra en proceso de preparación editorial. La versión final de registro será publicada posteriormente por la revista.

**Resumen:** En este artículo se analizan varios pasajes del tratado *Sobre los vicios* y *Sobre la franqueza* de Filodemo de Gadara con vistas a determinar el lugar que ocupan en ellos ciertas disposiciones del carácter definidas por Aristóteles en sus *Éticas* y, particularmente, aquellas que tienen que ver con las interacciones sociales basadas en el intercambio de palabras y acciones. A pesar de la variación terminológica que se aprecia en los escritos de Filodemo, influidos, muy probablemente, por Teofrasto y Aristón, se argumenta a favor de la tesis de que existe un hilo conductor entre la problemática asociada a la franqueza como rasgo distintivo del sabio epicúreo, por una parte, y, por otra, la definición aristotélica de varias virtudes éticas.

**Palabras clave:** Amistad, Franqueza, Veracidad, Adulación, Obsequiosidad.

### Introducción

Es sabido que Filodemo de Gadara, filósofo epicúreo de fines del siglo II y comienzos del I a. C., compuso el único tratado conservado de la Antigüedad con el título de *Peri parrhēsias* ("Sobre la franqueza" = *Lib. dic.*). En este último es posible encontrar una descripción bastante fiel de aquello en lo que consistía el método psicagógico, pedagógico y terapéutico practicado dentro de las comunidades de enseñanza que cultivaron el epicureísmo como filosofía. Ahora bien, tal como señala la intérprete Tsouna (2007), no debe olvidarse

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido escrito en el marco del proyecto ANID Fondecyt de Iniciación en Investigación N° 11241266, sin cuyo financiamiento no hubiese sido posible.

que este texto de Filodemo forma parte de un proyecto más ambicioso y extenso, a saber, una obra dedicada a la identificación de los caracteres y modos de vida que constituyen el objeto de estudio de la ética antigua. De esta obra no conocemos más que el rótulo bajo el cual fue concebida por el autor: *Perì ethôn kai biôn* (“*Sobre los caracteres y modos de vida*”). Por tanto, no solamente se halla en el escrito *Sobre la franqueza* un conjunto de prescripciones que regulan la vida en comunidad de los adherentes a la doctrina epicúrea, sino que él ya presupone una clasificación de ciertos rasgos positivos del carácter propios de los individuos que intervienen en dicha práctica dialógica, así como también de aquellos que deben ser corregidos. En concreto, de acuerdo con lo que varios expertos han resaltado [cf. Konstan (1996); Vogt (2017)], entre las figuras centrales de la caracterología de Filodemo —algunas de ellas abordadas con mayor profundidad en el escrito *Perì kakiôn <kai tòn antikeiménon aretôn>* (“*Sobre los vicios y las virtudes contrarias*” = *Vit.*)— se encuentran: el “amigo” (*philos*), el “adulador” (*kólax*) y el “obsequioso” (*áreskos*); una lista, esta, en la que sólo el primero de los términos refiere a una disposición del carácter elogiable o a una relación positiva desde el punto de vista axiológico de la ética epicúrea.

Aun cuando en la literatura secundaria suele pasar desapercibido, esta caracterología elaborada por Filodemo es deudora de las reflexiones que Aristóteles despliega en sus *Éticas* acerca de la virtud en general. Particularmente, esto es patente en el texto *Vit.*, donde, a través de la mediación de Aristón, se plantea la cuestión de cómo diferenciar al arrogante de otros caracteres semejantes y si es posible que se libere de esa condición insana del alma. En adelante, siguiendo a Wehrli (1968), asumiré que ese Aristón del que habla Filodemo allí es el personaje peripatético homónimo proveniente de Ceos y no el de Quíos, el estoico, pese a que la discusión sobre su identidad es todavía materia de disputa, como puede verse en los trabajos de Ioppolo (1996), Hahm (2017) y Ranocchia (2017).

El propósito de este artículo consiste en analizar las obras mencionadas anteriormente con vistas a determinar el influjo que tuvieron algunas disposiciones del carácter previamente examinadas por Aristóteles en la posterior reapropiación que los epicúreos —y, en especial, Filodemo— llevaron a cabo de su teoría de la virtud. La hipótesis desde la que se parte es que, independientemente de las diferencias a nivel estructural que se pueden observar en los razonamientos de Filodemo acerca de la franqueza y los individuos que la practican, hay elementos lexicales que evidencian cierta continuidad de pensamiento entre la concepción

peripatética y la epicúrea. Esta afirmación no involucra, obviamente, desconocer las divergencias que subyacen a cada una de estas concepciones, dentro de las cuales la más notoria sea, quizás, la física atomista (*physiología*) sobre la que se fundan las consideraciones éticas del epicureísmo<sup>2</sup>.

Para ese fin, comenzaré exponiendo (1) el vínculo de la caracterología de Filodemo con la tradición peripatética anterior y, en específico, con varias secciones de los *Caracteres* de Teofrasto y algunos testimonios conservados de Aristón de Ceos. Luego, (2) centraré mi atención en un par de pasajes de la *Ética Nicomaquea* (= *EN*) con vistas a establecer lo que, según el punto de partida que hemos adoptado como hipótesis, representa el antecedente más claro de la noción de franqueza dentro de la tradición filosófica que precede al epicureísmo y, por tanto, que permite apreciar en su originalidad y profundidad el tratado *Peri parrhēσίας* de Filodemo, a saber, la noción aristotélica de veracidad (*alétheia*). Finalmente, (3) diré algunas palabras sobre la conexión existente entre la discusión relativa a los caracteres del “amigo”, el “adulador” y del “obsequioso”, por un lado, y, por otro, la práctica de la *parrhēsia* dentro de las comunidades epicúreas, la cual era realizada con el objeto de lograr una buena disposición del alma entre quienes se inician en el aprendizaje de los preceptos físicos y éticos que conducirán su vida. Así pues, a diferencia de los estudios caracterológicos modernos, como los que se hicieron corrientes en las últimas décadas del siglo XIX y a principios del XX —piénsese, p. ej., en la obra de Weininger (1909)—, la caracterología que se halla en el tratado *Sobre la franqueza* no representa una tipología con pretensiones puramente teóricas y, por ende, abstractas, sino que, en analogía con la *téchnē* del médico, tiene la intención de “corregir” al individuo en cuanto individuo, es decir, en su singularidad, y no en cuanto subsumido a un universal o a una estructura impersonal. Una analogía que, cabe destacar, tiene sus raíces en el mismo Aristóteles (cf. *Met.* 981a18-20 y el ya célebre artículo de Gigante (1975) al respecto).

---

<sup>2</sup> Tal como se puede apreciar en las *KD* 11 y 12 de Epicuro (cf. D.L. X. 142-143), la investigación sobre la naturaleza o *physiología* es condición necesaria para poder liberarse de los temores procedentes de las falsas creencias (*hypolépsis*) que nos infunden los mitos acerca de lo que ocurrirá después de la muerte. Incluso, en la *Ep. Hdt.* 37, Epicuro insiste en que continuamente él mismo exhorta a sus aprendices a dedicarse activamente a la *physiología*, sobre todo, por la calma o serenidad (*engallēnizon*, un *hápax*) que se alcanza en la vida gracias a ella. Para ese fin, en la *Ep. Pyth.* 85, Epicuro sugiere retener en la memoria los principios aprendidos a través del estudio de la naturaleza. Este último aspecto ha sido explorado en profundidad por Spinelli (2019), resaltando la relación de esta discusión con el rol epistemológico de las *prolépsis*. Por lo demás, es interesante destacar que el alcance de la *physiología* no se limita a la ética, sino, también, a la política. Este punto ha sido tratado con detalle, recientemente, por Aoiz y Boeri (2023).

## 1. Teofrasto, Aristón y la caracterología de Filodemo

Es difícil exagerar la importancia que el breve escrito *Caracteres* de Teofrasto tiene para la ética antigua —y la llamada “comedia nueva”— en general, pero, particularmente, para la tipología de “vicios” que Filodemo identifica y amonesta en sus tratados. A tal punto que, incluso, la especialista Kondo (1971) defendió la tesis de que uno de los papiros de Herculano (= *PHerc.*) que contiene varios fragmentos de lo que probablemente era uno de los libros (“*Perì kolakeías*” = ¿libro II o VII?) del tratado filodemo *Vit.*, el *PHerc.* 1457, representa una evidencia concluyente en la edición crítica del texto de Teofrasto. La tesis de Kondo se sustenta en una cita hecha por Filodemo del capítulo V de los *Caracteres* de Teofrasto con arreglo a la cual se podría mostrar la pertenencia a este de las líneas usualmente colocadas al final del capítulo XXI y, por tanto, la coherencia interna de la obra. Más allá de esta cuestión filológica, el influjo de Teofrasto también se observa en el *PHerc.* 1008 a través del que Jensen (1911) ha establecido el texto del libro X de *Vit.*, donde la terminología empleada por Filodemo está permeada de las descripciones ofrecidas por él en *Caracteres*, como también ha insistido Kondo (1974) en otra publicación y Diggle (2004) en su comentario *ad locus*.

Ahora bien, en relación con la concepción de la franqueza desarrollada por Filodemo, la definición de la adulación (*kolakeía*) bosquejada por Teofrasto resulta de especial interés ya que en ella se encuentra reflejada la disposición del carácter que, por antonomasia, es objeto de censura para el primero (y, también, para otros pensadores no necesariamente partidarios del epicureísmo, como Cicerón y Plutarco, que fueron detractores suyos). Dicha disposición, que personifica el adúlador (*kólax*) de otros individuos (en la mayoría de los casos, debido al poder político o económico que estos últimos tienen), es, por tanto, un “vicio” (*kakía*) que debe evitarse y, sobre todo, si uno aspira a llevar un modo de vida acorde con las enseñanzas de Epicuro. No obstante, como advirtió Gargiulo (1981), el problema que presenta la discusión de Filodemo acerca de este “vicio” reside en que, a partir de la evidencia textual disponible, no es posible determinar con certeza a qué virtud se opone. Más adelante, en la tercera sección, me ocuparé nuevamente de esta dificultad. Por el momento, es preciso examinar la definición de Teofrasto mencionada anteriormente. En la traducción de Nodar

(2010, p. 55) esta dice lo siguiente:

[T1] Se podría concebir la adulación como un trato deshonesto, pero beneficioso para el que adula [...]

Como se habrá podido apreciar, se trata de una definición bastante simple, pero no por ello exenta de aspectos teóricos relevantes. Por un lado, (a) Teofrasto se hace eco allí de la discusión llevada a cabo en la *EN* sobre los vicios contrarios a una virtud sin nombre, pero asimilada a la “amabilidad” (*philia*), que muestra el individuo que en las interacciones sociales es atento (*phrontízein*) con cada uno en su justa medida (cf. *EN* 1126b19-20). Según Aristóteles, los extremos opuestos a esta disposición afable son, curiosamente, tres: (i) el obsequioso (*áreskos*); (ii) el adulator (*kólax*); y, finalmente, (iii) el díscolo y pendenciero (*dýskolos kai dýseris*) (cf. *EN* 1127a6-11). Sin embargo, (i) y (ii) tienen en común que en ambos casos la persona así dispuesta se esfuerza por causar placer o ser agradable (*hedýs*) a quien la acompaña. Lo que diferencia a uno y otro de estos caracteres es que, mientras que (i) el obsequioso lo hace sin otra finalidad que la de causar agrado (*mè diá ti állo*), el (ii) adulator lo hace para obtener algún provecho, bien sea riquezas, o bien, cualquier otra cosa que pueda adquirirse a través de las riquezas (cf. *EN* 1127a7-10).

Por otro lado, (b) es posible ver que Teofrasto —en contraste con Aristóteles— no concibe al (i) obsequioso de una manera tan similar a la del (ii) adulator, motivo por el cual le dedica una reflexión aparte en *Caracteres* (capítulo V) e introduce una definición de su disposición que es ligeramente distinta. Este detalle no resulta menor, ya que tanto Aristón como Filodemo se atienen a las definiciones establecidas por Teofrasto, en vez de a las aristotélicas. La definición de la obsequiosidad (*aréskeia*) que este último brinda en *Caracteres*, de acuerdo al modo en que la traduce Nodar (2010, p. 65), reza así:

[T2] El deseo de complacer es, por darle una definición, una solicitud encaminada a agradar, pero no con las mejores intenciones [...]

En la traducción citada, la palabra *aréskeia* es vertida por una locución verbal en la que se hace explícita la intención de agradar (o, conservando el matiz sensible, de causar placer) que anima al obsequioso, si bien en el texto griego no está presente ningún elemento que remita al ámbito desiderativo de un agente. Al que se comporta de esta manera se le denomina, según la traslación de Nodar, “complaciente”. Ruiz (1988, p. 63), en cambio, opta por “oficioso” y “oficiosidad” para el sustantivo abstracto. Diggle (2004, p. 79) en su traducción al inglés de *Caracteres*, como Boeri y Rossi (2024, p. 146) en la de *EN*, prefieren

hacerlo por “obsequioso” y “obsequiosidad”. Pese a que no veo alguna diferencia importante en el significado de estos términos, en lo sucesivo me referiré a esta disposición defectiva y al sujeto que la encarna siguiendo a Diggle, Boeri y Rossi. Menos evidente resulta, en la versión de Nodar, aquello que se quiere decir con una “solicitud”, la cual tiene como fin producir placer (*hēdoné*). La palabra griega que aparece en la definición de Teofrasto en este caso es *énteuxis*, cuyo significado —muy conocido a partir del uso dialéctico que adquiere en Platón y en los *Tópicos* de Aristóteles— involucra la idea de una interacción o relación que tiene lugar a partir de un encuentro, lo que encaja perfectamente con el carácter “homilético” [de *homileîn*, cf. Diggle (2004), p. 223] otorgado por este último a ese tipo de virtudes —como la “amabilidad” o *philia*— propias de la convivencia (*syzên*) y del intercambio de palabras y acciones (cf. *EN* 1126b11-12). No obstante, a diferencia de Aristóteles, para Teofrasto la obsequiosidad no sólo consiste en un comportamiento dirigido a provocar agrado sin más, sino que, por el contrario, esto es hecho por un motivo que no es el mejor de todos. O, incluso, en una lectura más platonizante de la expresión *ouk epì tō[i] beltistō[i]*, como la de Ruiz, podría decirse que tampoco lo hace con miras al “bien” (obviamente, no en el sentido óntico de *República*, pero sí en el lógico-ético de los diálogos socráticos). La interrogante que naturalmente podría surgir, luego de considerar este giro en la definición de Teofrasto, es qué clase de motivos tiene este último en mente cuando caracteriza al obsequioso como alguien que no actúa con vistas a lo que es mejor o bueno superlativamente. Inevitablemente, dada la brevedad de su definición, parece que la única alternativa que resta para conjeturar una posible respuesta a esta cuestión consiste en dar un vistazo a la casuística que la acompaña en el capítulo. En las ediciones modernas del texto de *Caracteres*, desafortunadamente, las cómicas descripciones de la conducta de la persona obsequiosa no nos arrojan información suficiente sobre sus intenciones. Así, por ejemplo, Teofrasto menciona que el obsequioso es tal que saluda a la distancia a otro y, después de decirle “¡Su Excelencia!” (*krátistos*) y haberle expresado su admiración, lo retiene tomándolo con las manos y caminando un trecho junto a él mientras le pregunta cuándo se verán nuevamente, despidiéndose entonces con elogios. También es de los que, si se le requiere para el arbitraje de un asunto, intenta congraciarse con ambas partes, y no sólo con la que él representa, dando así la imagen de imparcialidad. Cuando le invitan a comer, le pide al anfitrión que traiga a la mesa a sus hijos y juega con ellos, al mismo tiempo que resalta el

parecido de estos con su padre. En esta serie de escenas que Teofrasto bosqueja, como se habrá observado, no hay indicios claros que permitan inferir la intención oculta del obsequioso. Hasta uno pudiera pensar que, de haberla, no sería muy distinta a la del adulator: obtener algún beneficio de parte del agasajado. Sin embargo, de aceptarse esta interpretación, la dificultad que esto traería consigo sería la imposibilidad de distinguir —al menos definicionalmente— al obsequioso del adulator.

Otra posible interpretación podría elaborarse con base en la sección del texto del capítulo V de *Caracteres* que, aunque en los manuscritos aparece al final de este, la mayoría de los editores (menos Steinmetz y Diggle) suelen situar como cierre del capítulo XXI. En este último, Teofrasto se encarga de definir una disposición censurable que él designa en griego con el término *mikrophilotimía* (un *hápax*), el cual, como las palabras de las que este se compone sugieren, significa una especie de predilección por muestras minúsculas de reconocimiento social o de pequeños honores. Nodar (2010, p. 109) y Ruiz (1988, p. 98) lo traducen como “vanidad”, una decisión que, si bien no es errada desde el punto de vista del sentido en el que se entiende esta palabra corrientemente, parece más apropiado reservarla para uno de los extremos opuestos al magnánimo, que Aristóteles denomina *chaúnos* o *chaunótēs* (cf. *EN* 1123b9; *EN* 1123b25-26; *EN* 1124a17-33). Por esa razón, creo que la elección de Diggle (2004) es adecuada al hablar simplemente de la “ambición insignificante” (*petty ambition*) que posee el individuo descrito por Teofrasto.

En la casuística añadida al discurso sobre el *mikrophilótimos*, extraída del capítulo V, se encuentran retratadas un par de situaciones que podrían servir como sustento para especular sobre el tipo de intenciones que el obsequioso tiene en mente cuando actúa, aun si estas no son las mejores o no son con vistas a lo que es bueno en sí. Teofrasto dice que la persona con una ambición insignificante frecuente el trato con ricos y poderosos, o bien, con jóvenes esbeltos. Del mismo modo, nada de lo que compra es para su uso personal, sino para el de quienes invita a casa. Y todo lo que compra es exótico y lujoso, como aceitunas de Bizancio y perros de Laconia, para luego hacerle saber a toda la ciudad la fortuna que ha gastado. Hasta es capaz de tener una pequeña palestra con un recinto de arena destinado a la lucha y el pugilato, esto, con el fin de ofrecérselo a sofistas, maestros de armas y hombres cultos para que se exhiban, asistiendo tarde después a los espectáculos organizados allí, de manera que los asistentes rumoreen: “de él es la palestra”.

A partir de este cuadro que Teofrasto brinda de semejante carácter, es posible suponer que el motivo por el que actúa el obsequioso (el cual, al parecer, lo haría semejante en este aspecto al individuo de insignificantes ambiciones), además de solamente causar placer o agrado (como el adulator), consiste en recibir pequeños gestos de reconocimiento social de parte de aquellos a los que desea complacer, puesto que lo exceden en poder: bien sea por las riquezas que poseen, o bien, su posición política, o su belleza. A diferencia del adulator, por tanto, el obsequioso se caracterizaría por querer agradar con vistas a ser mínimamente reconocido, y no, como el primero, únicamente para obtener un beneficio económico.

En dos de los testimonios de Aristón transmitidos por Filodemo en *Vit.*, se aprecian todavía las resonancias de la discusión peripatética sobre los vicios contrarios a la “amabilidad” o *philia*. Lamentablemente, los accidentes sufridos por los papiros en que se conservan han deteriorado seriamente el texto desde las primeras ediciones realizadas en el siglo XIX. No obstante, gracias al arduo trabajo que recientemente han llevado a cabo varios editores, pueden leerse algunos fragmentos. El primero de ellos, proveniente del *PHerc. 222* restablecido por Gargiulo (1981), contiene algunas observaciones acerca del efecto del adulator en su víctima. Dado que, hasta donde tengo conocimiento, aún no existe alguna traducción al español de este papiro, a continuación propondré una propia teniendo a la vista el texto griego y la versión al italiano del mismo Gargiulo, así como la traslación al inglés de Fortenbaugh y White (2017). En el *PHerc. 222*, col. X. 1–10, Filodemo afirma:

[T3] [...] estas cosas <no son> apropiadas [...] ser apacible con el adulator <es> un autoengaño (*oiēsín*) [...] ni de semejante manera <es> apropiado [...] como dice Aristón, pero es parte de las cosas que se han omitido sobre él, tal como hemos mostrado claramente nosotros. En efecto, una cosa es imitar (*tò mimeísthai*) a alguien, mientras que otra, distinta, emularlo (*tò zēloûn*) [...]

Interesantemente, en estas líneas se halla una referencia directa a lo que probablemente era el punto de vista de Aristón sobre el carácter y las creencias de la persona adulada, en contraste con el adulator. Sin embargo, a causa de las múltiples lagunas que presenta esta columna, resulta difícil hacerse una idea precisa acerca de él. Lo que puede saberse con certeza es que, independientemente de cuál haya sido el punto de vista de Aristón, Filodemo acusa a este de haber omitido una distinción aparentemente importante entre, por un lado, la “imitación” (*mímēsis*) que es típica del comportamiento del adulator y, por otro lado, la “emulación” (*zēlos*) de un modelo que se tiene como referente. Tal como se puede percibir en los usos del término *zēlos* y otros cognados que ha registrado Vooy (1934) en su

*Lexicon Philodemeum*, estos son empleados por Filodemo en algunas oportunidades para connotar una elección o deseo consciente de seguir un determinado paradigma, generalmente, en el marco de un proceso formativo. Se trata, sin duda, de un vestigio platónico en su concepción (cf. *Prot.* 326a), si bien la fuente principal de Filodemo es Teofrasto, de quien toma en préstamo la definición de *kolakeía* en el *PHerc.* 222, col. XII. 1–3. A diferencia del auténtico aprendiz (como el de las comunidades epicúreas que Filodemo considera en *Lib. dic.*), el adulador imita cualquier cosa sin criterio alguno, sólo con la finalidad de convertirse —de acuerdo con el acertado señalamiento de Plutarco en *Quomodo adulator ab amico internoscatur* (= *Adul.*)— literalmente en un espejo del adulado (cf. *Adul.* 53A).

El otro testimonio donde se menciona explícitamente a Aristón está ubicado en el *PHerc.* 1457. Como se dijo anteriormente, la estrecha relación entre la cuestión abordada allí y la definición de obsequiosidad expuesta en *Caracteres*, es precisamente lo que condujo a Kondo al supuesto de que —dada la mayor antigüedad del papiro de Filodemo con respecto a los manuscritos preservados— el primero de esos textos debería emplearse como evidencia en la edición de la obra de Teofrasto. Por desgracia, el estado de deterioro del rollo hace prácticamente ilegible toda la columna, excepto un fragmento. En vista de que en este caso tampoco hay hasta el momento alguna traducción del testimonio sobre Aristón, ofreceré una propia. Para el texto griego, me baso en la edición de Wehrli (1968) y Kondo (1974), mientras que, por lo que se refiere a la traducción, tendré en cuenta la que Fortenbaugh y White (2017) han realizado al inglés, así como la que Kondo (1974) ha hecho al italiano. En el *PHerc.* 1457, col. XI (fr. 23), se lee lo siguiente:

[T4] Pues, el amante del elogio (*philépainos*), como lo ha llamado y caracterizado (*charakterizómenos*) Aristón, si no es íntimo [...] ni difiere completamente [...]

Tal como señala Wehrli en su edición, y en ello le siguen Fortenbaugh y White, a estas líneas les precede un conjunto de observaciones que realiza Filodemo sobre un carácter en particular, el cual, pese a las lagunas presentes en el texto, fácilmente puede reconocerse —por las letras de la palabra que lo encabeza, incluso en el diseño napolitano del papiro de Casanova (1911)— que no es otro sino el obsequioso (*areskeutikós*). En la reconstrucción del pasaje que precede a la mención de Aristón hecha por Kondo, se puede ver que Filodemo intenta establecer una comparación entre el obsequioso y un término creado por Aristón — un *hápax* hasta hoy— para caracterizar (*charakterizómenos*) un comportamiento censurable que es semejante al de este, a saber, *philépainos*. Ahora bien, el propósito de dicha

comparación ha sido objeto de debate para los intérpretes. Philippson (1938), por ejemplo, sustentándose en una lectura distinta de las líneas citadas arriba, en la que *kaloúmenos* rige sobre *diaphéron*, piensa que Filodemo rechaza el parentesco entre lo que él llama “obsequioso” y lo que Aristón denomina “amante del elogio”. Wehrli (1968), en cambio, basándose en otra lectura, cuyo énfasis está puesto en cierta acepción de la palabra *synéthēs*, cree que para Filodemo no son completamente diversos el uno del otro, sino que Aristón se sirve de un término (*philépainos*) que no es de uso corriente (= *synéthēs*) para hablar del obsequioso. Por otra parte, Kondo (1974) coincide con Wehrli en que el “amante del elogio” de Aristón es un término equivalente para designar al obsequioso de Filodemo, Teofrasto y Aristóteles, pero difiere en su lectura de la palabra *synéthēs*, ya que es producto de una corrección de los editores a partir de una *ēta* supraescrita en la línea. Ella, por el contrario, lee directamente en el manuscrito *synethes* (con *épsilon* como última vocal), de tal suerte que esta palabra no significaría tanto una excepción dentro de las convenciones del lenguaje ordinario, como un atributo perteneciente a la persona indicada por el sustantivo *philépainos*. Fortenbaugh y White (2017) siguen a Wehrli en su traducción, mientras que, en la que he ofrecido arriba, sigo a Kondo. En efecto, creo que la elección de esta intérprete no sólo es adecuada por evitar introducir una corrección al manuscrito, sino, especialmente, porque hace justicia al sentido peculiar que la palabra *synéthēs* tiene en el contexto de la ética epicúrea. Un testimonio interesante al respecto se halla en el libro I del escrito *Sobre la retórica* de Filodemo (en la edición de Sudhaus (1964) = fr. 12, col. XV. 9), donde este la emplea para aludir al círculo de personas cercanas a uno (*pròs synéthē*), con los que se tiene una relación de *philia* (p. ej., los hijos, la esposa, los amigos). Un uso que, por lo demás, ya se encuentra atestiguado en el mismo lugar de la *EN* donde Aristóteles discute sobre la virtud anónima que tiene como vicios opuestos, justamente, al (i) obsequioso y al (ii) adulator, además del (iii) díscolo. Para Aristóteles, aquello que diferencia a la amabilidad (como disposición del carácter o *héxis*) de la amistad es, precisamente, que el individuo así dispuesto se comportará de esa manera tanto con quienes son íntimos (*synétheis*) como, también, con quienes no lo son (*asynétheis*) o son desconocidos, es decir, aun cuando no sea “amigo” de estos (cf. *EN* 1126b25-26).

Otro argumento por el cual considero que la lectura de Kondo es preferible a la de Wehrli *et alii*, de índole léxica, es que el sentido adverbial que ellos suponen no concuerda

con la morfología de la palabra *synéthēs*, que, en caso de tenerlo, debería aparecer en el texto como *synéthōs* (cf. Liddell, Scott y Jones (1996) = *LSJ* s. v. III). De hecho, en esta forma y con ese valor, es usada en una ocasión por Filodemo en el escrito *Peri oikonomías* (= *Oec.*) (véase, en la edición de Jensen (1906): *Oec.* col. IX. 6).

No hay duda, pues, de que las definiciones de adulación y obsequiosidad que Teofrasto expone en *Caracteres* llevan a cabo una división más minuciosa entre estos de la que Aristóteles presenta en la *EN*. A su vez, las diversas referencias a Teofrasto y Aristón en los fragmentos conservados del tratado *Sobre los vicios* de Filodemo hacen patente el influjo de la caracterología peripatética en sus reflexiones.

## 2. Veracidad y magnanimidad en Aristóteles

Pese a que, por lo general, haya pasado desapercibido a los intérpretes, la noción de franqueza de Filodemo tiene claramente como antecedente una virtud aristotélica en especial, a saber, la veracidad o *alétheia* (cf. *EN* 1108a20). No por casualidad es justo esta virtud la que, según el orden de exposición en el que discurre Aristóteles en la *EN*, viene inmediatamente después del análisis de la amabilidad o *philia*. En efecto, como él mismo señala al inicio de su estudio de la veracidad como *areté*, la razón por la cual esta aparece en ese lugar no es otra que la esfera a la que, al igual que la amabilidad, ella se dirige: el intercambio de palabras y acciones que se da en las relaciones con otros individuos (cf. *EN* 1127a17-20: *syzên*). Sin embargo, incluso como la terminología acuñada por Aristóteles lo evidencia, el examen de la veracidad está estrechamente vinculado al de otra virtud con una esfera no muy diferente a esta, a saber, la magnanimidad. No es mi pretensión aquí inspeccionar en detalle la definición de ambas virtudes, lo cual ameritaría un trabajo aparte, sino únicamente comentar un par de pasajes que permiten apreciar la continuidad existente entre algunos aspectos presentes en la discusión aristotélica sobre ellas y la concepción epicúrea de la franqueza. Si bien en el libro IV de la *EN* Aristóteles trata la virtud de la magnanimidad antes que la veracidad, comenzaré por esta última bajo el supuesto de que de esa manera es posible obtener mayor claridad conceptual respecto de ciertas afirmaciones concernientes a la primera.

Llamativamente, en toda la sección destinada a la reflexión acerca de la veracidad en

*EN IV* no aparece un sustantivo abstracto para designar esta excelencia ética (en contraste con el esquema de *EN II* citado arriba, en el que ella recibe el nombre de *alétheia*), sino que Aristóteles, al igual que en el caso de la virtud semejante a la *philia*, asevera que resulta anónima (cf. *EN 1127a14*). No obstante, en *EN IV* él introduce un término —del que no hay registros previos en la literatura griega— para referirse en concreto a la persona que posee dicha disposición del carácter. En la traducción de Boeri y Rossi (2024, p. 149), se lee la siguiente descripción de dicha virtud (cf. *EN 1127a20-26*):

[T5] Sin duda, el impostor parece ser el simulador tanto de las [cualidades] reputadas que no posee como de [una reputación] mayor que la que posee. El que tiene falsa modestia, al revés, [parece] renunciar a [las cualidades] que posee o disminuirlas, mientras que el medio es alguien franco, ya que es veraz (*alētheutikós*) tanto en cuanto a su modo de vida como en cuanto a su discurso, y acepta que las [cualidades] que le pertenecen se refieren a él mismo, y no las aumenta ni las disminuye.

En el pasaje citado, el medio es personificado por el individuo que es veraz, mientras que el impostor (*alazōn*) que exagera sus cualidades, por una parte, y el que peca de falsa modestia (*eirōneía*) o disimula las que tiene, por otra, se le oponen como extremos. El término empleado por Aristóteles para nombrar al portador de la virtud en cuestión es *alētheutikós*, que comparte la misma raíz (*alēthe-*) que el sustantivo abstracto mencionado anteriormente. No obstante, como se puede apreciar en el texto, este individuo es caracterizado también como alguien “franco” (según la traducción citada), ya que la coherencia entre el modo de vida que lleva y su discurso es tal que refleja las cualidades que le pertenecen, sin necesidad de engrandecerlas o empequeñecerlas. La palabra griega con la que Aristóteles destaca este otro rasgo propio de la persona veraz es *authékastos*, que, si bien no es errado traducirla en este contexto por “franco”, su significado es mucho más amplio e, incluso, peyorativo para algunos peripatéticos posteriores. En un sentido positivo, más afín a la descripción aristotélica de *EN IV*, *authékastos* connota algo parecido a lo que se entiende por la “autenticidad” o el “ser auténtico” de alguien, es decir, una manera de mostrarse a sí mismo tal cual uno es, sin duplicidad ni engaños (cf. *LSJ* s. v. 1 y 3 y las observaciones de Stewart (1892) y Dirlmeier (1984) *ad locum*). En un sentido negativo, por el contrario, *authékastos* remite —como recuerda Filodemo en *Vit. X. col. XVII. 17–25* siguiendo la tipología de Aristón— a la clase de sujeto cuyo comportamiento peculiar, centrado en sí mismo y testarudo, exhibe cierta forma de arrogancia. Ahora bien, es claro que este último significado de la palabra *authékastos* no es acorde con la definición de la veracidad ofrecida

por Aristóteles. Sin embargo, como Gauthier y Jolif (2002) señalan en su comentario, representa un testimonio interesante de la evolución de la discusión en torno a esta virtud en particular dentro de la tradición peripatética.

Aun cuando el vínculo entre la veracidad y la franqueza pudiera verse opacado por esta dificultad semántica, si uno da un vistazo a la descripción aristotélica del magnánimo no cabe duda de que ambas se implican recíprocamente. En efecto, sobre este personaje Aristóteles dice, de acuerdo con la traducción de Boeri y Rossi (2024, p. 139) (cf. *EN* 1124b26-1125a2), que:

[T6] [...] necesariamente expresa también de modo ostensible sus odios y sus afectos, pues ocultarlos y tener menos cuidado por la verdad que por la fama es propio de quien teme. Y habla y actúa de modo conspicuo (pues habla sin tapujos (*parrhēsiastēs*) por ser despreciativo y veraz (*alētheutikós*), excepto respecto de cuantas cosas no [dice frontalmente] por causa de falsa modestia ante la mayoría, y no puede vivir para otro —a no ser un amigo—, pues eso corresponde a un esclavo. De ahí que todos los aduladores (*kólakes*) son serviles y [todos] los súbditos son aduladores.

Este pasaje, crucial para entender la problemática asociada a la franqueza, contiene varios elementos lexicales y conceptuales que evidencian la conexión existente entre la teoría aristotélica de la virtud y la caracterología de Filodemo. A este respecto, lo primero que hay que resaltar de este texto es la aparición en sus primeras líneas del adjetivo *parrhēsiastēs*, vertido por los traductores al español con la perífrasis más o menos equivalente: “hablar sin tapujos”. Ciertamente, esta perífrasis retrata bien el rasgo por excelencia del magnánimo de Aristóteles, que, como este lo hace explícito en el *locus* citado, consiste en actuar y expresarse abiertamente y con claridad (*phanerós*), lo cual involucra manifestar a los demás sus afectos, tanto de odio como de amistad. Otra posible traducción, tal vez más literal por su correspondencia uno a uno con dicho adjetivo, es que precisamente por esto el magnánimo resulta “franco”. En este caso, y a diferencia del término *authēkastos*, la relación etimológica entre el sustantivo *parrhēsia* (“franqueza”) y el adjetivo *parrhēsiastēs* es directa, por lo cual parece más adecuado reservar aquí la palabra “franco” para traducir este último en lugar del primero. Un segundo aspecto interesante de la descripción aristotélica de este personaje, estrechamente ligado a lo anterior, radica en el cuidado que tiene por la verdad, incluso en mayor medida que de su reputación entre la gente. Por esa razón, como Aristóteles lo indica explícitamente en este pasaje, el magnánimo es también veraz. La presencia en el texto del adjetivo *alētheutikós* que vimos en [T5] en conjunto con el adjetivo *parrhēsiastēs* es prueba

suficiente del vínculo existente entre la veracidad y la franqueza, no sólo teóricamente, sino en el léxico mismo.

No obstante, la caracterización del magnánimo que se encuentra en la cita [T6] revela asimismo un nexos conceptual relevante entre la teoría aristotélica acerca de estas virtudes y su recepción posterior, en diversos autores del período helenístico (p. ej., Filodemo, Plutarco y Cicerón). En específico, este nexos se aprecia en la manera en que —ya en la *EN*— queda delineada la oposición fundamental bajo la cual tiene lugar toda la discusión en torno a la franqueza como una excelencia ética o un rasgo propio del sabio y, por tanto, laudable. Me refiero a la oposición entre el amigo —por el cual sí se preocupa la persona que posee magnanimidad y hasta vive tomándolo en consideración (*pròs philon*), como afirma Aristóteles— y el adulador, que, por el contrario, vive preocupado por lo que piensan los demás acerca de él, demostrando así una actitud servil no muy diferente a la de un esclavo o súbdito.

### 3. Amistad, franqueza y adulación

A pesar de que el escrito *Lib. dic.* tiene su origen en una serie de apuntes tomados por Filodemo de las lecciones de Zenón de Sidón, la caracterología expuesta en el tratado *Vit.* —claramente influenciada por Teofrasto y Aristón, como se ha visto— coincide en gran medida con las disposiciones identificadas en el primero de estos textos como propias de los diversos aprendices dentro de las comunidades epicúreas. Por tanto, no resulta muy descabellado pensar que, tal vez, los libros que componen *Vit.* son producto del esfuerzo de Filodemo por estudiar en detalle cada una de ellas.

Sea como fuere, lo cierto es que en *Lib. dic.* se encuentran varios testimonios que evidencian la presencia de la oposición entre amistad, franqueza y adulación ya prefigurada en la *EN* de Aristóteles. En esta sección, centraré mi atención en algunos fragmentos y columnas parcialmente conservados en el *PHerc.* 1471 —el cual contiene lo que sabemos de *Lib. dic.*— con el fin de mostrar la conexión existente entre esta distinción caracterológica, por un lado, y la práctica de la *parrhēsia* al interior de los círculos epicúreas, por otro. No obstante, dejaré a un lado cualquier intento por ofrecer una interpretación global de esta obra filodemea. Una ardua tarea que requiere un análisis minucioso de las fuentes como el que

han llevado a cabo Gigante (1983, 1972, 1974), Glad (1996) y Allison (2020).

La cuestión clave de la que depende una interpretación semejante, y que también afecta la comprensión que uno tenga de los caracteres mencionados anteriormente, es a qué virtud o, simplemente, a qué se opone el vicio de la adulación y sus diferentes especies (como, p. ej., la obsequiosidad). Si bien es difícil suponer que Filodemo haya adoptado en sus consideraciones éticas el esquema triádico aristotélico (*i.e.* un medio que resulta elogiado y contrario a dos extremos igualmente censurables, por exceso y por defecto), parece innegable —como lo demuestra el título mismo de *Vit.*— que su caracterología no sólo es descriptiva, sino que se basa en un paradigma de la excelencia moral humana inevitablemente prescriptivo. Por tanto, la pregunta adquiere todavía más relevancia en este contexto, ya que debe haber algo opuesto a las disposiciones reprobables distinguidas para que la formación de los aprendices pueda ser encauzada hacia un modelo digno de emulación, tal como se afirma en [T3].

El primero en plantear esta cuestión fue Philippon (1938), quien llegó a la conclusión de que la *parrhēsia* es una *areté* y, en consecuencia, la virtud opuesta a la adulación. Años más tarde, Gigante (1983) objetó la tesis de Philippon con argumentos filológicos contundentes, además de mostrar que el sesgo de su lectura radica en interpretar el escrito *Lib. dic.* de Filodemo a la luz del tratado de Plutarco *Adul.* Para Gigante (1975), la *parrhēsia* es ante todo una *téchnē stochastiké*<sup>3</sup> o “técnica conjetural” de razonamientos, pero que, claramente, es expresión de un determinado carácter y un modo de vida en particular (*ēthos kai bíos*) sin los cuales no podría ser adquirida. Siguiendo las observaciones de Gigante, no mucho después, Gargiulo (1981) afirmó que la *philia* (y no la *parrhēsia*) es la *areté* opuesta a la *kolakeía* en la ética filodemea. Auricchio (1986) coincide en este punto con Gargiulo. Lo mismo ocurre en el caso de Konstan (1996), el cual remite al trabajo de Auricchio como fuente de su interpretación. Glad (1996), por su parte, también rechaza el parecer de

---

<sup>3</sup> Sin duda, como ha mostrado detalladamente Gigante (1975), el carácter “conjetural” o “estocástico” de la *parrhēsia*, comprendida como una *téchnē*, se deriva de su relación con la medicina en cuanto paradigma epistemológico para Filodemo [véase, especialmente, el escrito *De ira, PHerc.* 182, col. II. 7: *katasto[chásē]tai*, ed. Armstrong y McOsker (2020)]. El ejemplo de la medicina, por lo demás, se remonta justo a la lista de “técnicas” o “artes” conjeturales que Platón concibe en *Filebo* (cf. 56a-c). Lo específico de estas técnicas, según la acertada observación de Boeri (2010, p. 317, n. 354) en su traducción de este diálogo platónico, es que no siguen una norma rígida o medida en su proceder, sino que dependen del juicio que es propio del saber que ha adquirido un experto en su práctica, y de ahí lo “conjetural” de las mismas, que pueden “dar en el blanco” (o no), lo cual está implícito en el significado de la palabra *stochastiké*, en cuanto cognado del verbo *stocházomai*.

Philippson, sosteniendo, en cambio, que la *parrhēsia* misma es un tipo de interacción social (lit. “*homilia*” en griego) y, por tanto, una forma de amistad *sine qua non* que no es posible sin el cultivo de una manera de vivir en especial. Tsouna (2007), curiosamente, no se refiere en ninguna parte de su libro a esta polémica (ni siquiera cita la célebre entrada sobre Filodemo de Philippson en la *Realencyclopädie* donde este expone su tesis), pero, por lo que puede inferirse de sus afirmaciones, también suscribe la opinión de Gargiulo.

Así pues, la mayoría de los intérpretes están de acuerdo —*pace* Philippson— en que la franqueza no es una virtud en el sentido técnico que esta palabra adquiere a partir de Aristóteles. Una de las razones esgrimidas en contra de esta identificación, ya anticipada por Gigante (1983), era la prácticamente ausencia en *Lib. dic.* de alguna alusión a la adulación como vicio, lo que causaba sospecha acerca de la presunta contrariedad entre este y la *parrhēsia*, tema central del escrito. Sin embargo, aun cuando la posición de Philippson parece insostenible, la supuesta falta de evidencia textual sobre la que se funda su impugnación no debe conducirnos a pensar que la *kolakeia* no tiene ninguna importancia en *Lib. dic.* En primer lugar, porque dado el estado de conservación del texto, del que apenas conocemos algunos fragmentos y columnas, ignoramos si en su versión completa existían más señalamientos sobre esta disposición de los que en el presente pueden reconstruirse. En segundo lugar, puesto que, leídas a partir del contexto de la filosofía epicúrea y de las otras obras de Filodemo, como *Vit.*, las escasas referencias a la adulación obtienen una relevancia que no es menor. Un buen ejemplo de esto se ubica en el *PHerc.* 1471, col. Ib. 1–14, cuya traducción ofrezco a continuación de acuerdo con la edición de Konstan, Clay, Glad, Thom y Ware (2007):

[T7] [...] ciertamente, a partir de la cortesía, cualquiera que <sea> amistoso y filósofo comprensiva y continuamente, y <sea> elevado en su disposición (*héxei*) y no tenga ambición por la fama, y menos aún por el poder, y <esté> libre de envidia y sólo diga lo que es apropiado y no se deje llevar por las emociones —de modo que insulte, sea grosero, humille o cause daño—, de ninguna manera recurre a insolencias ni a técnicas adulatorias.

En este notable pasaje, Filodemo ofrece en pocas líneas un retrato del ideal epicúreo de maestro o preceptor. Si uno le da un vistazo a la columna que precede a esta en *Lib. dic.* (col. Ia. 1–8), es posible apreciar que esta descripción se funda sobre el contraste entre la disposición del “mal” pedagogo o pedagogo “vulgar” (*diáthesis mochthērá*), por un lado, y la disposición “cortés” o “benévola” (*diáthesis asteía*) del educador epicúreo, el cual es capaz

de hacer uso de la franqueza sin ser demasiado rudo. Es justo por el empleo de la *parrhēsia* de manera dosificada y con la cortesía propia de la vida civilizada (*apò asteías*) —a diferencia de los cínicos, por ejemplo—, que el maestro epicúreo no necesita del recurso a técnicas adulatorias, cosa que, como puede deducirse de lo dicho por Filodemo en el *PHerc.* 1089, col. IV. 3, sólo ocurre cuando uno actúa a causa de una disposición (*hypò diathéseōs*) contraria, que no es otra sino la correspondiente a la adulación. Por tanto, fácilmente se puede concluir a partir de esto, al igual que lo hizo Acosta-Méndez (1983) en su edición de este último papiro, que el concepto de *diáthesis* le permite a Filodemo enfrentar, al mismo tiempo, al educador-amigo que habla con franqueza y al pedagogo vulgar-adulador cuyo discurso es elaborado premeditadamente con fines complacientes. Una contraposición que, por lo demás, incluso podría remontarse al mismo Epicuro, como ha sugerido Angeli (1981) con base en el fr. 72 de *Lib. dic.* De hecho, muy probablemente haya sido Epicuro el personaje retratado por Filodemo, quien poseía todas las virtudes mencionadas de un verdadero maestro. En ese caso, el fragmento citado tendría también un carácter apologético, pues representaría una defensa de Epicuro frente a una de las calumnias difundidas en su contra, a saber, la de supuestamente haber adulado (*kolakeúein*) a Mitras, Timócrates, Heródoto e Idomeneo (cf. D.L. X. 4-5).

El rechazo de la adulación como disposición desde la que un epicúreo lleva a cabo su enseñanza es parejo a la desaprobación de la obsequiosidad en las prácticas correctivas al interior de la escuela. Así, en el fr. 26. 4–11 de *Lib. dic.*, según la edición de Konstan *et al.* (2007) que traduzco inmediatamente, Filodemo dice que:

[T8] [...] pongamos ante los ojos también la diferencia que hay entre, por una parte, la cuidadosa admonición y, por otra parte, la ironía que complace (*areskoúsēs*) pero hiere bastante a todos. Porque, ciertamente, a causa de esta algunos son seducidos (*deleazómenoi*).

Este fragmento se inserta en el contexto de la reacción negativa —sentimiento de odio— de un estudiante a los métodos de enseñanza del maestro epicúreo y, especialmente, a la corrección ejercida a través de la franqueza. Un indicio de esto, pese a la incertidumbre que muestra Tsouna (2007), viene dado por la expresión “pongamos ante los ojos” (*tithômen prò ommátōn*) que encabeza el texto de arriba, la cual remite al típico procedimiento filodemeo de inferencia a partir de evidencias o signos, procedente de la técnica retórica y la

medicina<sup>4</sup>. Ahora bien, teniendo en cuenta una hipotética reacción como esta, Filodemo distingue entre dos maneras de tratar a un aprendiz que se encuentra en el error: una de ellas consiste en proferir una “cuidadosa admonición” (*kēdemonikē nouthētēsis*), como lo haría el educador epicúreo, mientras que la otra radica en utilizar la “ironía” (*eirōneía*) para resultar complaciente u obsequioso, aun a riesgo de herir a los demás y causarle un mal (no ser corregido) a dicho aprendiz. Si bien es cierto que en estas líneas no se indica ningún ejemplo relativo a un pedagogo que se sirva de esta última, es muy probable, *pace* lo sostenido por Gigante (1983), que Filodemo tenga en mente a Sócrates y su característica ironía. Un testimonio a favor de esta interpretación puede verse en el fr. 231 de Usener (1887), único existente acerca de la postura de Epicuro al respecto, donde se afirma que este criticaba a Sócrates por valerse de la *eirōneía* (sobre este punto, véase los comentarios de Riley (1980) a este testimonio y otras fuentes textuales). Lo cual es coherente, por otro lado, con el rechazo explícito de Epicuro, en la *Sentencia Vaticana* (= *SV*) 54, de cualquier forma de fingimiento (*prospoiēsis*) en el cultivo de la filosofía, dentro de las que hay que contar, como ya señalaba Aristóteles, a la ironía (cf. *EN* 1127a17-20). Otra pista que conduce igualmente a Epicuro como educador ideal que en ningún caso preferiría ser obsequioso a tener que amonestar con franqueza, se halla en la *SV* 16, donde aparece el mismo verbo empleado por Filodemo, *deleádzō* (“atraer”, “seducir”), para advertir acerca de la seducción que puede provocar la confusión de un mal con un bien por compararlo con un mal todavía mayor, que es precisamente lo que le ocurre al maestro que prefiere ser complaciente con un estudiante para no suscitar su odio, que amonestarlo francamente.

La admonición adecuada, no obsequiosa, semejante a la que Epicuro entregaba a sus discípulos, también es objeto de discusión en el fr. 73 de *Lib. dic.* En una traducción propia de este fragmento, con base en el texto editado por Konstan *et al.* (2007), Filodemo asevera lo siguiente:

[T9] [...] para amonestarlo, puesto que está convenientemente dispuesto, al igual que Epicuro hizo algunos ataques contra Apolónides, de tal manera que, incluso habiéndolo acusado de tales cosas, si es que era veraz (*alēthinós*), persuadió a otros a apropiárselas, y muchas, aun siendo individuos importantes, las rechazan, como habiéndolas sufrido indignamente a causa de un trato inmerecido, y mientras que citan una réplica más cínica [...]

---

<sup>4</sup> Sobre este procedimiento, estrechamente relacionado con el concepto de *epilogismós* epicúreo, hay testimonios valiosos en los tratados de Filodemo *De ira* (cf. *PHerc.* 182, col. III. 5–25) y *De signis* [cf. *PHerc.* 1065, cols. II-III, ed. De Lacy, H. y De Lacy, E. (1978)]. Véase también, Tsouna (2007, p. 55).

Como se habrá podido observar, la amonestación que Epicuro realiza a Apolónides es, para decirlo con el acertado adjetivo elegido por Gigante (1983, p. 79, n. 121) para describirla, “ímpetuosa”, a tal punto que, a través de una construcción sintáctica concesiva, Filodemo sugiere que la severidad del primero en su práctica de la franqueza pudiera dar la impresión a alguien ajeno a escuela epicúrea de que no era veraz en sus acusaciones. Sin embargo, esto se encuentra muy lejos de ser cierto, ya que, precisamente por no recurrir a la obsequiosidad en su corrección de los aprendices, el maestro epicúreo, como Epicuro mismo, incluso está abierto a la posibilidad de llevar a cabo una “severa admonición”, sin menoscabo de su veracidad. Esta última contrasta, por tanto, con la “cuidadosa admonición” de la que se habla en el fragmento analizado previamente, lo que hace patente, como otros lugares de *Lib. dic.*, que la franqueza debe ser suministrada al igual que un medicamento, es decir, en una dosis adecuada en relación con la condición caracterológica del paciente.

### **Consideraciones finales**

El análisis de las evidencias textuales pertenecientes a dos tradiciones filosóficas diferentes como lo son la peripatética y epicúrea revela una continuidad de pensamiento, por lo menos en lo que concierne a la ética, que generalmente pasa desapercibida pese a haber sido advertida hace casi un siglo por Bignone (1936). En efecto, las referencias intertextuales que pueden apreciarse en la obra de Filodemo, tanto a Teofrasto como a Aristón de Ceos, ponen de relieve el carácter infundado del prejuicio según el cual, a causa de la rivalidad entre Aristóteles y Demócrito sobre cuestiones físicas, el epicureísmo sería una filosofía situada en las antípodas del Liceo.

Ahora bien, aun cuando resulta claro que hay dentro del epicureísmo una recepción de las cuestiones éticas que presenta la teoría de la virtud aristotélica y, en particular, de la caracterología desarrollada a partir de ella por Teofrasto y Aristón, no obstante, también es preciso reconocer algunas importantes diferencias. Así, por ejemplo, en el tratamiento filodemo de la “amabilidad” o *philia*, no parece haber —como sí ocurre en el caso de Aristóteles— una distinción explícita entre esta concebida como una *héxis* (o, en la terminología empleada por Filodemo, similar en ello a la estoica, una *diáthesis*), por un lado,

y, por otro, como una relación (*koinōnía*, *homilía*) entre individuos. Se trata, sin duda, de una cuestión que no es menor, ya que justo a partir de ella puede evaluarse el debate entre Philippon, Gargiulo y quienes siguieron a este, acerca de cuál es la virtud opuesta a la adulación, que es un vicio o defecto. Los partidarios de la *philia* como disposición contraria a la *kolakeía* asumen implícitamente que, efectivamente, la primera es una *areté*, lo cual, según la definición de la virtud de la teoría aristotélica, involucra el concepto de *héxis* o *diáthesis*, y no el de *koinōnía* u *homilía*. O, al menos, no directamente. Otra diferencia, estrechamente vinculada con esta última, radica en la definición de virtud de Aristóteles según un esquema triádico (de un medio opuesto a dos extremos) y, en contraste, el modelo poliádico de Filodemo, donde una misma virtud parece oponerse a muchos vicios, todos ellos reunidos bajo uno principal que funge como género (piénsese, p. ej., en la adulación —bajo la que se subsume la obsequiosidad, el amor al elogio, la ironía, etc.— como disposición opuesta a la franqueza).

Finalmente, tal como se espera haber mostrado a través de los textos procedentes del tratado *Peri parrhēsiás* de Filodemo, es precisamente la imagen del sabio epicúreo la que se erige como figura capaz de administrar prudencialmente la franqueza (independientemente de si esta es una virtud suya o una técnica estocástica que aplica) necesaria para corregir las disposiciones negativas del carácter de los aprendices dentro de una comunidad, lo que a su vez lo convierte en el maestro ideal. Un maestro no sólo ideal, sino que existió: Epicuro.

### **Declaración de conflicto de intereses**

El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses.

### **Declaración de disponibilidad de los datos de investigación**

El conjunto completo de datos que respalda los resultados de este estudio ha sido publicado en el propio artículo.

### **Declaración sobre el uso de IA**

No se utilizaron herramientas de Inteligencia Artificial.

## Bibliografía

ACOSTA-MÉNDEZ, E. PHerc. 1089: Filodemo «Sobre la adulación». **Cronache Ercolanesi**, v. 13, p. 121-138, 1983.

ALLISON, J. **Saving One Another: Philodemus and Paul on Moral Formation in Community**. Leiden: Brill, 2020.

AOIZ, J.; BOERI, M. **Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy. Security, Justice and Tranquility**. Great Britain: Bloomsbury Academic, 2023.

ANGELI, A. I frammenti di Idomeneo di Lampsaco. **Cronache Ercolanesi**, v. 11, p. 41-101, 1981.

ARMSTRONG, D.; MCOSKER, M. **Philodemus. On Anger. Introduction, Greek Text, and Translation**. Atlanta: SBL Press, 2020.

BIGNONE, E. **L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro**. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1936 (2da ed. 1973).

BOERI, M.; ROSSI, G. **Aristóteles. Ética Nicomaquea**. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2024.

BOERI, M. **Platón. Filebo**. Buenos Aires: Losada, 2010.

BYWATER, I. **Aristotelis Ethica Nicomachea**. London: Oxford University Press, 1894.

CASANOVA, F. **Disegno del PHerc. 1457**. Nápoles: Biblioteca Nacional de Nápoles, 1911. Disponible en: <http://hdl.handle.net/20.500.12113/29852>. Consultado el 09 de marzo de 2026.

CALVO, T. **Aristóteles. Metafísica**. Madrid: Gredos, 1994.

DE LACY, E.; DE LACY, H. **Philodemus. On Methods of Inference**. Napoli: Bibliopolis, 1978.

DIGGLE, J. **Theophrastus. Characters**. New York: Cambridge University Press, 2004.

DIRLMEIER, F. **Eudemische Ethik**. Berlin: Akademie-Verlag, 1984.

DIVENOSA, M. **Platón. Protágoras**. Buenos Aires: Losada, 2006.

DORANDI, T. **Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

FORTENBAUGH, W.; WHITE, S. **Aristo of Ceos. Text, Translation, and Discussion**. New York: Routledge, 2017.

GARCÍA, J.; MORALES, C. **Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia) I**. Madrid: Gredos, 1992.

GARGIULO, T. PHerc. 222: Filodemo sull'adulazione. **Cronache Ercolanesi**, v. 11, p. 103-127, 1981.

GÄRTNER, H. **Plutarchi Moralia Vol. I**. Leipzig: B. G. Teubner, 1993.

GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y. **L'Ethique à Nicomaque**. 4 vols. Leuven: Peeters Publishers, 2002.

GIGANTE, M. **Ricerche filodemee**. Napoli: Gaetano Macchiaroli, 1983.

GIGANTE, M. Per l'interpretazione dell'opera filodemea Sulla libertà di parola. **Cronache Ercolanesi**, v. 2, p. 59-65, 1972.

GIGANTE, M. Motivi paideutici nell'opera filodemea Sulla libertà di parola. **Cronache Ercolanesi**, v. 4, p. 37-42, 1974.

GIGANTE, M. «Philosophia medicans» in Filodemo. **Cronache Ercolanesi**, v. 5, p. 53-61, 1975.

GIGANTE, M. **Philodemus in Italy**. Ann Arbor: The University Michigan Press, 1995.

GLAD, C. Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus. *En*: FITZGERALD, J. (ed.). **Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World**. Leiden: Brill, 1996. p. 21-59.

HAHM, D. In Search of Aristo of Ceos. *En*: FORTENBAUGH, W.; WHITE, S. (eds.). **Aristo of Ceos. Text, Translation, and Discussion**. New York: Routledge, 2017. p. 179-215.

IOPPOLO, A. Il Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας: una polemica antiscettica in Filodemo?. *En*: GIANNANTONI, G.; GIGANTE, M. (eds.). **L'epicureismo greco e romano**. Atti del Congresso internazionale, Napoli 19-26 maggio 1993. Napoli: Bibliopolis, 1996. p. 715-734.

JENSEN, C. **Philodemi ΠΕΡΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ**. Leipzig: B. G. Teubner, 1906.

JENSEN, C. **Philodemi ΠΕΡΙ ΚΑΚΙΩΝ Liber decimus**. Leipzig: B. G. Teubner, 1911.

KONDO, E. I Caratteri di Teofrasto nei papiri ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, v. 1, p. 73-87, 1971.

KONDO, E. Per l'interpretazione del pensiero filodemeo sulla adulazione nel PHerc. 1457. **Cronache Ercolanesi**, v. 4, p. 43-56, 1974.

KONSTAN, D. Friendship, Frankness and Flattery. *En*: FITZGERALD, J. (ed.). **Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World**.

Leiden: Brill, 1996. p. 7-19.

KONSTAN, D.; CLAY, D.; GLAD, C.; THOM, J.; WARE, J. **Philodemus. On Frank Criticism**. Atlanta: Scholars Press, 2007.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. **A Greek-English Lexicon**. New York: Oxford University Press, 1996.

NODAR, A. **Teofrasto. Caracteres**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2010.

PHILIPPSON, R. Philodemos. **Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft**, Stuttgart, v. 19, n. 2, p. 2444-2482, 1938.

RANOCCHIA, G. L'Autore del Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας: Un problema riaperto. *En*: FORTENBAUGH, W.; WHITE, S. (eds.). **Aristo of Ceos**. Text, Translation, and Discussion. New York: Routledge, 2017. p. 239-259.

RILEY, M. The Epicurean Criticism of Socrates. **Phoenix**, v. 34, n. 1, p. 55-68, 1980.

RUIZ, E. **Teofrasto. Caracteres. Alcifrón. Cartas**. Madrid: Gredos, 1988.

SPINELLI, E. *Physiologia medicans: The Epicurean Road to Happiness*. *En*: CASTAGNOLI, L.; CECCARELLI, P. (eds.). **Greek Memories. Theories and Practices**. Great Britain: Cambridge University Press, 2019. p. 278-291.

STEWART, J. A. **Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle**. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1892.

SUDHAUS, S. **Philodemi Volumina Rhetorica**. Vol. I. Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert, 1964.

TSOUNA, V. **The Ethics of Philodemus**. New York: Oxford University Press, 2007.

USENER, H. **Epicurea**. Leipzig: B. G. Teubner, 1887.

VOGT, S. Characters in Aristo. *En*: FORTENBAUGH, W.; WHITE, S. (eds.). **Aristo of Ceos**. Text, Translation, and Discussion. New York: Routledge, 2017. p. 261-278.

VOOYS, C. J. **Lexicon Philodemeum Pars Prior**. Purmerend: J. Muusses, 1934.

WEHRLI, F. **Die Schule des Aristoteles**. Texte und Kommentar: Lykon und Ariston von Keos. Heft VI. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1968.

WEININGER, O. **Geschlecht und Charakter**. Eine Prinzipielle Untersuchung. Wien und Leipzig: Wilhelm Braumüller, 1909.

## **Friendship, Frankness, and Flattery: Philodemus and the Epicurean Reception of Characterology in Peripatetic Virtue Theory**

**Abstract:** This article explores several passages from Philodemus' *On Vices* and *On Frank Criticism* in order to analyze the role of specific character dispositions defined by Aristotle in his *Ethics*, particularly those related to social interactions rooted in the exchange of words and actions. Despite the differences in terminology found in Philodemus' writings—likely influenced by Theophrastus and Aristo—I argue for a continuity between the issues surrounding frankness as a distinctive trait of the Epicurean sage, on the one hand, and the Aristotelian definition of various ethical virtues, on the other.

**Keywords:** Friendship, Frankness, Truthfulness, Flattery, Obsequiousness.

## Este preprint fue presentado bajo las siguientes condiciones:

- Los autores declaran que se obtuvieron los términos necesarios del consentimiento libre e informado de los participantes o pacientes en la investigación y se describen en el manuscrito, cuando corresponde.
- Los autores declaran que la preparación del manuscrito siguió las normas éticas de comunicación científica.
- Los autores declaran que son conscientes de que son los únicos responsables del contenido del preprint y que el depósito en SciELO Preprints no significa ningún compromiso por parte de SciELO, excepto su preservación y difusión.
- Los autores declaran que los datos, las aplicaciones y otros contenidos subyacentes al manuscrito están referenciados.
- El manuscrito depositado está en formato PDF.
- Los autores declaran que la investigación que dio origen al manuscrito siguió buenas prácticas éticas y que las aprobaciones necesarias de los comités de ética de investigación, cuando corresponda, se describen en el manuscrito.
- Los autores declaran que una vez que un manuscrito es postado en el servidor SciELO Preprints, sólo puede ser retirado mediante solicitud a la Secretaría Editorial deSciELO Preprints, que publicará un aviso de retracción en su lugar.
- Los autores aceptan que el manuscrito aprobado esté disponible bajo licencia [Creative Commons CC-BY](#).
- El autor que presenta el manuscrito declara que las contribuciones de todos los autores y la declaración de conflicto de intereses se incluyen explícitamente y en secciones específicas del manuscrito.
- Los autores declaran que el manuscrito no fue depositado y/o previamente puesto a disposición en otro servidor de preprints o publicado en una revista.
- Si el manuscrito está siendo evaluado o siendo preparando para su publicación pero aún no ha sido publicado por una revista, los autores declaran que han recibido autorización de la revista para hacer este depósito.
- El autor que envía el manuscrito declara que todos los autores del mismo están de acuerdo con el envío a SciELO Preprints.