

Carlos García Gual

Epicuro



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Primera edición: 1981
Tercera edición: 2013
Sexta reimpresión: 2023

Diseño de colección: Estrada Design
Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Carlos García Gual
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1981, 2023
Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es



ISBN: 978-84-206-7884-9
Depósito legal: M. 28.419-2013
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9	Prólogo
16	Nota bibliográfica
19	1. Epicuro y Atenas
53	2. La formación filosófica de Epicuro y la escuela del Jardín
69	3. La finalidad del filosofar
91	4. Carácter sistemático de la teoría epicúrea
107	5. La teoría física. La constitución atómica del universo
163	6. Textos de ética
179	7. Del placer como bien supremo
203	8. De la religión y los dioses, y la verdadera piedad
218	9. Contra el temor a la muerte
227	10. El cálculo de los placeres y la autosuficiencia del sabio
240	11. La justicia y el derecho. El contrato social
254	12. La amistad
264	13. La figura del sabio
270	14. Algunos escritores epicúreos: Lucrecio, Filodemo, Diógenes de Enoanda y Diógenes Laercio
290	15. La posteridad y el epicureísmo
349	Índice de textos epicúreos

Prólogo

Supongo que el deseo de redactar unas páginas de prólogo a este libro podría ser catalogado entre los deseos innecesarios y no naturales, esos que, si no son saciados, no producen pesar ni dolor. Pero no voy a renunciar al placer módico de escribir estas líneas, porque, en primer lugar, me gusta prologar mis libros, y también porque pienso que tal vez aquí podría justificar, en la medida en que pueda justificarse cualquier otro libro sobre filosofía antigua, este intento de comprensión del epicureísmo, tan maltratado y trivializado por una tradición exegética hostil, por motivos ideológicos, y por las versiones rutinarias de los manuales más o menos académicos. La rutina es, por cierto, más perniciosa que la hostilidad, porque perdura más gracias a la comodidad y economía que supone repetir los tópicos. Con razón, creo, se ha dicho que ningún otro filósofo de la Antigüedad ha sido tan calumniado como Epicuro el materialista, el hedonista, el

negador de la inmortalidad del alma y de la providencia divina, y, por tanto, el enemigo de la religión y del Estado. Pero no se trata ahora de reivindicar la herencia subversiva, ni de apologizar su memoria, ni de advertir el fermento revolucionario del viejo filósofo. Todo eso ya se ha hecho, y los libros de P. Nizan y B. Farrington han tenido una curiosa divulgación. Por otro lado, la bibliografía especializada sobre Epicuro y su doctrina ha sido muy interesante, en cantidad y en calidad, en los últimos lustros, de modo que la imagen del filósofo y sus sentencias han quedado precisadas por la crítica filológica actual. No sólo contamos con una edición excelente de sus fragmentarios textos (la de G. Arrighetti, de 1960, y 2.^a ed. de 1973), y con centenas de artículos doctos, sino con algunos estudios de conjunto que me parecen una excelente introducción para su estudio. Conviene destacar entre ellos los de J. M. Rist: *Epicurus* (Cambridge, 1972), de G. Rodis-Lewis: *Épicure et son école* (París, 1975), y de A. A. Long: *Hellenistic Philosophy* (1974; trad. española, *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza Edit., 1984).

El presente estudio está en la misma línea que esos trabajos recién citados, pero tiene algunos rasgos característicos en que me gustaría insistir muy brevemente. En primer lugar, su atención a los textos, a esos fragmentos de la obra auténtica de Epicuro, que tan azarosamente nos han llegado, y que son el punto de partida de cualquier investigación real. He procurado ser riguroso en la versión castellana y en la interpretación de los mismos.

En segundo lugar, quisiera haber destacado en qué contexto histórico se inscribe esta filosofía hedonista, apun-

tando no sólo al momento abstracto de la Historia de la Filosofía en que aparece Epicuro, sino al entorno social, histórico en su sentido más amplio, que determina la orientación de este filosofar en concreto. He tratado de sugerir cómo, por debajo de las posiciones intelectuales defendidas explícitamente, laten «algunos supuestos fundamentales que los partidarios de los diversos sistemas de una época presuponen», como quería Whitehead. Por eso en los primeros capítulos se evoca el ambiente histórico de la Grecia helenística. Es probable que algunos partidarios de una interpretación marxista de la historia (filosófica) encuentren esa evocación un tanto anecdótica. Tal vez tengan algo de razón. Prefiero las anécdotas a los esquemas explicativos demasiado rígidos. Esa presentación sólo apunta ciertas características de la época; no es exhaustiva, ni quiere serlo.

En tercer lugar, trato de destacar, incluso con riesgo de machaconería, a lo largo de varios capítulos, el carácter sistemático y crítico que el materialismo de Epicuro asume. Se trata de una filosofía postaristotélica que contempla críticamente el desconcierto de los grandes idearios heredados, y ante esta crisis pretende construir un nuevo sistema, donde la coherencia importa más que la originalidad. Creo que es oportuno insistir en esta advertencia, hecha ya por algunos neohegelianos, de que los sistemas filosóficos postaristotélicos —el epicureísmo, el escepticismo y el estoicismo— representan la madurez del pensamiento crítico en Grecia, precisamente porque los manuales habituales, que siguen en la línea marcada por la *Historia de la Filosofía*, de Hegel, tratan a los pensadores helenísticos con un desdén injustificado. (El desdén y el

rencor ideológico hacia estas filosofías helenísticas, materialistas y hostiles al idealismo, sí que estaba justificado en Hegel, por su propia filosofía.)

En este sentido me resulta muy sintomático el tratamiento de la cuestión en la tan divulgada entre nosotros *Historia de la Filosofía*, de J. Marías, estudioso por lo demás sensible y buen conocedor del pensamiento griego, que califica de «toscos, de escaso rigor intelectual, de muy cortos vuelos» a todos los sistemas «postaristotélicos» (denominación que sólo por cronología le parece aplicable a ellos). Supone J. Marías que porque a estos filósofos no les gustaba demasiado la Metafísica, «les falta el sentido de la especulación», como dice de los epicúreos, en las dos páginas en que los despacha. Este enfoque, muy típico de una cierta época, es notoriamente injusto. Lo era ya en 1941 (después de los grandes libros de C. Bailey y de E. Bignone), y mucho más lo es hoy. La reivindicación de madurez crítica en los pensadores postaristotélicos no quiere decir que Platón y Aristóteles hayan de menguar en su consideración como los grandes indiscutibles de la Filosofía helénica. Pero tanto el uno como el otro fueron menos sistemáticos –al menos en relación con la obra que nos han legado– que los pensadores helenísticos. Como ha dicho alguien, el sistematismo fue una invención de este período, eminentemente crítico.

Desde el excelente libro de E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Florencia, 1936), hay una serie de estudios –los de Diano, Furley, Merlan, Krämer, etc., que citaré más adelante– que han insistido en señalar la posición crítica que Epicuro

adopta con respecto a Aristóteles, y no sólo con respecto al Aristóteles juvenil, platonizante (como pensaba Bignone), sino frente al Aristóteles de la madurez (que Bignone creía, sin fundamento firme, que Epicuro no pudo conocer). Las correcciones del atomismo democríteo, y los retoques al hedonismo, tienen en cuenta las agudas observaciones de Platón y los ataques de Aristóteles a esas ideas. El hedonismo de Aristipo está menos cercano al de Epicuro que el hedonismo del académico Eudoxo de Cnido, y la vuelta a ciertas tesis presocráticas (por seguir llamando presocrático a Demócrito, según un uso discutible) se hace considerando siempre los reparos y objeciones de la Academia y el Liceo. Se ha dicho que «de no haber existido Demócrito, no habría existido la filosofía de Epicuro». De no haber existido Aristóteles, tampoco. Por lo menos habría distado mucho de presentarse como el sistema que ahora conocemos. Hay pues una continuidad en el proceso histórico, y dialéctico, en el que surgen las filosofías postaristotélicas (denominación muy justa en todos sus aspectos). Por su materialismo y su énfasis en una ética individualista suponen un rechazo de la metafísica idealista y de la ideología de la tradición clásica, pero no parten de una brusca ruptura con el inmediato pasado filosófico (como han destacado bien M. Isnardi Parente, Long, etc.).

Es innegable que las filosofías de la época helenística surgen de una terrible crisis social, histórica, pero la filosofía es siempre producto de una crisis, según el viejo esquema orteguiano de «ideas y creencias». ¿Acaso el platonismo no fue la respuesta a una terrible crisis política y personal?

He querido señalar ese progreso de la investigación filológica y filosófica en el campo del epicureísmo mediante las referencias a esa bibliografía especializada. Para ello me he servido, sobre todo, de las notas, con el fin de indicar al lector interesado dónde puede encontrar la discusión más detallada del tema en cuestión, en la que, por razones de la extensión limitada y el carácter introductorio de este trabajo, no me detengo. De alguna manera el progreso de la investigación queda incluido en la historia del epicureísmo. He prescindido, en cambio, de las notas de erudición, limitándome siempre a citar lo que me parecía oportuno y justo.

También advertirá el lector que con alguna frecuencia cito el término griego –trasliterándolo, lo que, sin duda, es menos elegante que darlo en letras griegas, pero más divulgador– cuando trato de los conceptos fundamentales en la exposición de un tema. Cualquier lector familiarizado con las técnicas de la traducción sabe bien cómo los campos semánticos de las palabras entre dos lenguas distantes, como el griego antiguo y el castellano actual, sólo coinciden parcialmente y cómo, por tanto, una traducción exacta es imposible. Un cierto afán de precisión me incita a evocar el término griego, ya que en la estructura de la lengua griega y en el sistema terminológico de la propia filosofía epicúrea tiene un valor (una denotación y unas connotaciones) que sus «equivalentes» castellanos sólo pueden dar mitigado y con menor nitidez. Esos términos invocados con el vocablo original, siempre traducido antes o después, son términos clave de la trama discursiva, y resulta, pienso, útil y poco trabajoso manejarlos, como se hace aquí, con discreción.

Hace ya años que publiqué mi primer artículo sobre epicureísmo: «Epicuro, el liberador» (Estudios Clásicos, 1970), que dedicaba «a quienes no se dejan confundir por expresiones vanas, sino que miran sencillamente hacia los hechos reales», según la frase de Epicuro (MC 37)*. Me gustaría reincidir en la dedicatoria. Este ensayo más largo, y algo más pedante, está escrito para las mismas personas. (Que ya saben que «al mismo tiempo hay que reír y filosofar y cuidar la casa y tratar de las demás actividades familiares y no dejar nunca de manifestar las máximas de la auténtica filosofía», según la SV 41.)

C. G. G.

* A lo largo del libro se hará uso de las siguientes abreviaciones: MC (Máximas Capitales), SV (Sentencias Vaticanas), Us. (Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887), Ch. (Chilton, *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Leipzig, 1967).

Nota bibliográfica

Tan sólo quiero hacer referencia a unos cuantos libros posteriores a la redacción de mi *Epicuro* (de 1981) que pueden añadirse a los consultados y citados para actualizar la bibliografía. Me gustaría destacar los de Marcello Gigante, que precisan muy bien la relación histórica del epicureísmo con las otras escuelas filosóficas contemporáneas; añado el excelente panorama crítico de los ensayos reunidos en *SYZETESIS. Studi sull'epicureismo*, de 1983; dos libros un tanto panorámicos: la ordenada y esencial antología de textos de A. A. Long-D. Sedley y el más reciente *Companion*, de Cambridge, editado por J. Warren; y cito también varios libros sobre la ética epicúrea que he leído estos años con mucho interés. Incluyo igualmente el ágil ensayo, polémico más que riguroso, de Michel Onfray, que concede al hedonismo epicúreo, al enfrentarlo con la tradición escolar más académica, una posición culminante en su *Contrahistoria de la filosofía*, obra que me parece acertada en su enfoque básico y no tanto en detalles menores.

- A.A. V.V., SYZETESIS. *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, 2 vols. Nápoles, G. Macchiaroli ed., 1983.
- M. GIGANTE, *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, París, Les belles lettres, 1987. (Versión italiana: *Filodemo in Italia*, Firenze, Le Monnier, 1990).
- , *Scetticismo e Epicureismo*, Nápoles, Bibliopolis, 1981.
- , *Cinismo e Epicureismo*, Nápoles, Bibliopolis, 1992.
- , *Kepos e Perípatos*, Nápoles, Bibliopolis, 1999.
- A. LONG y D. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge University Press, 1987.
- E. LLEDÓ, *El epicureísmo*, Madrid, Taurus, 1995.
- Ph. MITSIS, *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca-Londres, Cornell U.P., 1988.
- P. M. MOREL, *Épicure. La nature et la raison*, París, Vrin, 2009.
- M. C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003 (trad. M. Candel).
- T. O'KEEFE, *Epicurus on Freedom*, Cambridge University Press, 2005.
- M. ONFRAY, *Les sagesse antiques. Contrehistoire de la philosophie*, I, París, Grasset, 2006.
- J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, París, Vrin, 1989.
- M. F. SMITH, *The Epicurean inscription. Diogenes of Oenoanda*, Nápoles, Bibliopolis, 1993.
- J. WARREN, *Facing Death. Epicurus and his Critics*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- J. WARREN, ed., *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, 2009.

1. Epicuro y Atenas

Del 323 al 321: el primer encuentro

Epicuro llegó a Atenas a mediados del año 323 a.C. para cumplir con sus deberes cívicos y ser así inscrito como ciudadano ateniense con plenos derechos. Provenía de la isla de Samos, donde había nacido en el 341. Su padre, Neocles, era uno de los colonos establecidos en aquella isla en el 352. Como hijo de padre y madre atenienses, el joven Epicuro acudía a la ciudad de sus mayores a los dieciocho años, a prestar su «servicio militar» como efebo, durante otros dos¹. Fueron éstos, precisamente, unos años decisivos para el futuro del mundo griego; para la ciudad de Atenas, para la familia de Epicuro, y sin duda para él.

1. Sobre estos servicios, véase Aristóteles, *Constitución de Atenas*, cap. 42.

El gran suceso histórico que conmocionó a Atenas y a todo el resto de Grecia, marcando un nuevo rumbo a su destino, fue la muerte de Alejandro de Macedonia el 10 de junio del 323. Por una sorprendente ironía del azar, el gran conquistador del Oriente, el que había sometido a su cetro las tierras desde el Nilo hasta el Indo, se eclipsó en el misterioso y espléndido palacio de Nabucodonosor a orillas del Éufrates, a los treinta y tres años. Allí, en la lejanía de Asia –acaso de malaria, o de leucemia, o tal vez, según propalaba un pronto libelo, de un rápido veneno–, murió el recién deificado y siempre sorprendente monarca, legando su imperio, según sus palabras, «al más fuerte».

Tan sólo el año anterior había exigido de las ciudades griegas que le tributaran honores como a un dios en los cultos habituales. Cansinos y escépticos, los atenienses aceptaron la escandalosa petición del joven monarca, con cierto desdén. Ni siquiera Demóstenes se había tomado la pena de oponerse. «¡Que sea Alejandro hijo de Zeus, y de Poseidón también, si así lo desea!» Tampoco el espartano Damis había mostrado grandes escrúpulos, sino que, con la brevilocuencia habitual, dijo: «Puesto que Alejandro quiere ser un dios, dejémosle serlo». Y así había concluido el debate de los representantes de las ciudades griegas sobre el tema. Que Alejandro se proclamase hijo de Zeus-Amón no les inquietaba tanto como algunas otras de sus medidas políticas. En el mismo año de 324 hubo un decreto mucho más conflictivo del monarca macedonio: el que declaraba la amnistía de todos los delitos políticos y reclamaba el regreso de todos los desterrados a sus ciudades, con plenas garantías

y devolución de sus bienes. (Para los colonos atenienses de Samos esta medida –que se encargó de hacer efectiva Perdicas en el 322– significaba la expulsión de los terrenos que ocupaban en la isla, sometida a Atenas militarmente en tiempos del estratego Timoteo. De modo que la familia de Epicuro tenía que emigrar de nuevo.)

La noticia de la muerte de Alejandro debió de causar una gran expectación por doquier. El orador Demades profetizó, con una frase brillante: «El hedor del cadáver de Alejandro impregnará el universo». Y, en efecto, el reparto de la discutida e inmensa herencia acarrió unos cuarenta años de vastas guerras y sanguinarias intrigas. Los «sucesores» –los diádocos– trastornaron con sus ambiciones y sus ejércitos las fronteras de vastos territorios sobre los que, entre reveses bélicos y destrucciones incontables, se perfilan los nuevos reinos del helenismo.

Al momento los atenienses pensaron que había llegado la oportunidad de recuperar la hegemonía perdida en Queronea e incitaron a todos los griegos a sublevarse contra los macedonios, con una proclama que recordaba la lucha de antaño contra el bárbaro invasor y la gloria de Salamina. Pero la guerra tuvo un rápido y desastroso final. Las tropas atenienses fueron derrotadas por tierra en Cranón, y por mar en Amorgos. De modo que Antípatro se presentó victorioso ante el Ática en el 322 y los atenienses se vieron obligados a aceptar sus duras condiciones de paz. Entre éstas figuraba la instalación de una guarnición macedonia permanente en Muniquia, la condena a muerte de los instigadores de la rebelión (entre ellos los oradores Hiperides y Demóstenes) y el estrangulamiento de la democracia, al reservar la ciudadanía

mediante decreto a los que contaran con una fortuna superior a los dos mil dracmas. Con ello el partido popular quedaba abolido y la mayoría de la población se veía excluida de los cargos de gobierno. (Según Plutarco, fueron 12.000 los excluidos; según Diodoro, de los 30.000 ciudadanos sólo 9.000 conservaron sus derechos.) Numerosos atenienses tuvieron que exiliarse y otros quedaron en una situación lamentable y humillante, perdiendo los beneficios cotidianos de la práctica democrática. La distinción entre ricos y pobres se perfilaba así más duramente que nunca y la tensión entre los grupos se exasperaba bajo un gobierno, de hecho, oligárquico, respaldado por la guarnición macedonia. A los quince años de la derrota de Queronea, la libertad de Atenas había sufrido un nuevo amargo revés, que daba al traste con sus esperanzas.

En el epitafio de los caídos en Queronea no se invoca a otra divinidad que al Tiempo, dios poco benévolo e indiferente:

Oh Tiempo, divinidad que velas sobre los sucesos humanos, sé de nuestros múltiples sufrimientos mensajero ante todos, y di cómo, por intentar salvar la sagrada tierra de Grecia, hemos muerto en las gloriosas llanuras de Beocia².

Tal vez Epicuro leyó esta famosa inscripción en el cementerio del Cerámico y reflexionó sobre el aciago destino

2. Un fragmento de esta inscripción –reconstruida por Kaibel en 1871, de acuerdo con el testimonio literario de la *Antología Palatina* VII 245– se encuentra hoy en el Museo Epigráfico de Atenas, con el núm. 8829.

de la democracia ateniense, sometida a los designios de caudillos extranjeros y resignada a las retóricas nostalgias de un pasado más digno. En todo caso, en aquellos dos años de su estancia asistió al ocaso de la esperanza democrática en Atenas.

Aunque despertaron menos resonancia que la de Alejandro, hubo también otras muertes notables por entonces. El preceptor en otros tiempos del joven Alejandro, receloso del ambiente antimacedónico de la ciudad, determinó ponerse a salvo de probables procesos de impiedad en Cálcide, abandonando el Liceo, «para evitar que los atenienses pecaran de nuevo contra la filosofía». Y allí, en su retiro de Cálcide, murió Aristóteles pocos meses después.

El impenitente Demóstenes se vio perseguido después de la derrota. Esta vez el vencedor macedonio exigió su cabeza con urgencia. Acosado por sus perseguidores, el gran orador se suicidó.

Por las mismas fechas que Alejandro, más o menos, debió de extinguirse la vida, más oscura, de otro personaje escandaloso de la época. Diógenes de Sinope, apodado «el Perro», murió en Corinto, ya muy viejo. No dejó tras de sí una gran herencia; tan sólo una vieja tinaja que le servía de morada y un buen puñado de anécdotas. Si no el inventor, sí fue el héroe popular de la doctrina cínica y, como tal, un glorioso testigo de su tiempo.

Dos de los grandes defensores de la ciudad como marco político ideal, el uno en el terreno de la teoría filosófica y el otro en la práctica histórica, los últimos grandes defensores de la democracia ateniense, estrictamente coetáneos y dos de los primeros partidarios del

ideal cosmopolita, el gran conquistador y el corrosivo cínico, desaparecieron de la escena en pocos meses, mientras el joven Epicuro deambulaba por Atenas.

Catorce años después volverá Epicuro, entonces en mitad del sendero de su vida, a su ciudad, para establecerse en ella definitivamente. Será en el 307, cuando la ciudad sea «liberada» por Demetrio Poliorcetes. Entonces fundará allí su propia escuela filosófica y competirá con las otras corrientes intelectuales de la época. En la capital de la filosofía será Epicuro el último filósofo importante de origen ateniense, frente a tantos maestros nacidos en Oriente o en otras ciudades griegas.

Pero detengámonos un momento a considerar la significación de estos hombres desaparecidos entre 323 y 321 que marcan el momento histórico con la huella de su personalidad.

De Alejandro y Aristóteles

Es muy difícil calcular hasta qué punto los contemporáneos de Alejandro pudieron tomar conciencia de la empresa acometida por el gran conquistador y de su significación histórica. Ni siquiera sabemos hasta qué punto él mismo actuó con un plan preciso para la construcción de un Imperio Universal. ¿Era un político pragmático? ¿Un estratega genial de increíble audacia? ¿Acaso un visionario convencido de su divinidad? ¿Un idealista muy por encima de las concepciones de su tiempo? Tampoco los historiadores actuales coinciden

en la consideración de su figura, disgregada en varias imágenes brillantes³.

En todo caso, está claro que el macedonio no siguió los consejos de Aristóteles sobre el arte de gobernar a los pueblos sometidos; sino que trató de unificar a griegos y persas, a macedonios y a otros bárbaros orientales y

3. Citaré unas líneas de J. Ferguson, traduciéndolas, de su libro *Utopies of the Classical World*, Nueva York, 1975, pp. 88-89:

«La cuestión en controversia no es, o no debe ser, si Alejandro marca una falla histórica, sino en qué medida los cambios que él produjo fueron el resultado accidental de su ambición y de su genio militar y en qué amplitud fueron una consecuencia de su deliberada política. Pese a todos los recursos de la erudición actual no tenemos ninguna imagen clara de lo que representó Alejandro. Ya G. Walser, en 1956, expresó la opinión de que durante más de un siglo ningún estudioso había atendido realmente a los testimonios históricos con una mente abierta, y que todos los Alejandros subsiguientes habían sido variantes del nacionalista helénico de 1833 en la representación del conquistador del mundo creada por Gustav Droysen. Es un pensamiento un tanto pesimista, pero no falto de justificación. Entre sus retratos más influyentes estuvo el de Tarn, que hizo de la figura creada por Droysen un visionario intelectual, que propugnaba la unidad del género humano mediante una política deliberada. Esta imagen fue seguida, a grandes trazos, por Kolbe y Robinson. Una idealización diferente de Alejandro, como un místico en búsqueda de su apoteosis, fue ofrecida por G. Radet. El retrato de U. Wilcken descende también del de Droysen, aunque se trata de un controlador de los hechos mucho más pragmático, aunque muy racional. En reacción contra Tarn podemos citar tres interpretaciones: el antihéroe de A. R. Burn, un genio militar y una personalidad dominante sin una concepción o entendimiento real de su acción, el conquistador ególatra y sin escrúpulos de F. Schachermeyr y el pragmático solitario y ambicioso, que emergió de las banderías mezquinas de Macedonia para incorporarse en la imagen de un déspota oriental según lo pinta E. Badian».

Entre los libros de los últimos años sobre Alejandro, quisiera recomendar la colección de artículos editados por G. T. Griffith en *Alexander the Great: the Main Problems*, Cambridge, 1966, y el libro de J. Seibert, *Alexander der Grosse*, Darmstadt, 1972 (con excelente