

APUNTES DE CLASE DURANTE EL CONFINAMIENTO

Del 13 de marzo al 22 de mayo de 2020

Asignatura Historia de la Filosofía Antigua II

Curso segundo del Grado en filosofía. Grupo B1

Profesora: Dra. M^a Isabel Méndez Lloret

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona



M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Recopilatorio del contenido de clase correspondiente al viernes 13 de marzo de 2020

Final del temario sobre Platón

1.1. Lugares para identificar temas en los principales diálogos desde *Fedro* a *Leyes*

a) Sobre la divinidad o divinidades:

- *Fedro* 246e-248e: dioses intermedios platónicos; 241e: las vías para los bienaventurados no están en el Tártaro, sino en los cielos (que se presentan como lugares intelectivos ya que la inteligencia –*noús*– las sitúa en los cielos). Las divinidades son 12: dioses guardianes (Hestia, Atenea, Ares), demiúrgicos (Zeus, Poseidón, Hefesto), vivificantes (Deméter, Hera, Artemis) y elevadores (Hermes, Afrodita, Apolo). 249b: el hombre divino es el sabio porque está poseído por un dios (dialéctica); se basa en 245c, donde presenta el alma como principio de movimiento.
- *Gorgias* 523a.
- *República* 614b-621b: Moiras que mueven con sus manos el eje celeste
- *Timeo* 41a: dioses generados (astros). 28c: el dios de Platón es uno a quien es difícil de hallar o descubrir e imposible de describir para las masas (inefabilidad divina basada en el intelectualismo teológico). 28c-34b presentación de la divinidad como hacedor y del mundo como obra perfecta resultado de la acción del hacedor.
- *Parménides* 143a-145b; 147c-149d: divinidades en Platón. La teología platónica posterior arranca del *Parménides*.

El discurso psicológico en su obra es el preámbulo del metafísico, que se inicia con las consideraciones sobre los cielos y lo supraceleste. Todo este recorrido de trabajo psicológico tiene como uno de sus puntos de inicio *Fedón* 82c-e, donde Platón presenta la filosofía como liberación del alma y construye la personalidad del filósofo-rey de *República* 473 c-d.

b) Mitos significativos:

- *Fedro* 258e-259a: de las cigarras. Es un preludio para abordar el tema final del diálogo, sobre el arte del discurso; presenta la música como armonía del cosmos (música celeste) en relación con *Fedón* 61ab, donde se presenta la filosofía como la música más excelsa (este tema se completa y cierra en *Timeo* y *Parménides*, de la mano del tratamiento de la dialéctica). El alma “se pasea” por estos lugares: temas eróticos (eros como impulso pedagógico hacia la dialéctica), retóricos (no sólo hay que saber la verdad, sino transmitirla; la retórica transmite la verdad a través de la persuasión; la retórica a través de la semejanza conduce a la verdad), oratoria, dialéctica y escritura, con el debate de fondo sobre la persuasión. Según L. Robin (1968, p.57-59), el *Fedro* es como una sinfonía musical.
 - *Timeo* 21b: relato que Solón trajo de Egipto: elogio de la escritura y la poesía como recursos de conservación y de memoria; 22b-23a: destrucción del mundo en catástrofes periódicas (también en *Político* 269c-d), importante porque será la descripción que haga Aristóteles en su teoría de la historia.
- c) Sobre la dialéctica: es un tema que se empieza a definir con claridad en la *República* y ocupa lugar en la obra de Platón de vejez (obras posteriores al período de madurez). Es la ciencia suprema sobre el conocimiento de los inteligibles. El objeto de la filosofía es lo divino (la arquitectura del mundo inteligible). La *nóesis* es a lo que se refirió en *Fedón* 64a y 67a como “muerte”, que consiste en la visión del ser de las ideas (matemática ideal) y se relaciona con *Fedro* 249a y ss, encaminado hacia el discurso sobre lo uno del *Sofista*.
- *Fedro* 249a y ss: presentación de la dialéctica. 247b-c: el *hiperouranio*, que es el lugar donde se contempla lo que está más allá del cielo. 248b: el filósofo es un varón amigo del saber, que alcanza la “visión del ser” y la “pradera de la verdad”.
 - *Fedro* 276c, 277d-278b: sobre la incapacidad de la escritura de transportar al lector al objeto aludido a causa de su fijeza e inmovilidad; 275d la verdadera enseñanza es oral (en relación con *Cratilo* 432b-c y 435). El alma alada representa al *noús*.
 - *Parménides* 137c: lo uno no tiene partes ni puede ser un todo (dialéctica de lo uno) y 135c y 136e y ss. En 159e-160a se habla de la participación

en las formas y la geometría de lo uno (dialéctica de lo uno dirigida por eros).

- *Sofista* 253d: lo que descubre la dialéctica (estructura geométrica del mundo arquetípico).
- *Carta VII* 341c: la dialéctica y la verdad (lugar importante sobre el tema); también en 342b y ss. 345a-b: el conocimiento no es público (restricción y clausura propia de quienes buscan la verdad).

1.2. Resumen de los temas más destacados en el *Timeo*

Habla del nacimiento del mundo y de la naturaleza del hombre.

a) Antropología: en 22a presenta a Foroneo, “el primer hombre”; en 90a presenta al hombre como “planta celeste”

b) Alma como realidad cósmica: es engendrada pero inmortal (diferencia que introduce Platón entre el alma y el mundo arquetípico, donde no hay cabida para el movimiento y, por eso, es eterno, por su absoluta inmovilidad). El hombre del *Timeo* no aspira a romper el ciclo, como la antigua tradición órfico-pitagórica, sino a insertarse ajustadamente en él, reconociendo un parentesco entre el alma humana y la divinidad astral. Lo divino no es trascendente sino racional e inteligente (estas características identifican y determinan la necesidad de que el alma tenga movimiento y se diferencie del ser de las ideas); se muestra en los movimientos cíclicos, en el movimiento circular (de naturaleza matemática por su regularidad), que es la ley del *lógos* y es orden. En el *Timeo* se diviniza el movimiento circular. En *Timeo* 41a se presentan los astros como dioses generados: la rotación axial de los astros es debida a que “toda estrella piensa siempre los mismos pensamientos en torno a las mismas cosas”. El movimiento circular es la aportación principal y fundamental de Platón en su trabajo sobre el alma del mundo (a tener muy en cuenta para Aristóteles).

c) Mundo: en 32c-34b, se presentan sus características (único, armónico, viviente, perfecto, autosuficiente, esférico, bello (en 28c y 30c-d), necesario (48a), dios feliz (34b). Teoría de la proporción en el mundo: 86a-88b.

d) Enfermedad: 86a-87c. afecta al hombre y al mundo (son realidades unitarias); 88b equilibrio en el hombre; 81d y ss., “anatomía patológica”; 85e y ss., enfermedades del alma; aplicación de la medicina al Estado; 88b, 86c, la salud es resultado de la articulación

de las tres funciones del alma (conocimiento, valor, nutrición), que se consigue regulando los movimientos del alma en la proporción apropiada (hegemonía de la actividad racional cuyo cultivo proporciona la ciencia y la verdad con la recuperación de sus movimientos circulares – semejanza o asimilación a lo divino, que está en los cielos manifestándose a través de los movimientos celestes regulares como reflejo de la estructura geométrica del mundo arquetípico-).

e) El proyecto metafísico de Platón, según G. Reale, incluye tres líneas fundamentales: la teoría de las Ideas, la teoría de los Principios y la doctrina del Demiurgo. *Timeo* 35a-36d: donde el demiurgo, que es una divinidad, divide una mezcla de sustancias siguiendo un orden aritmético y armónico. Esta actividad está relacionada con el movimiento de los astros; narra la “creación” y viaje del alma por las esferas del conocimiento, como se describe en el *Banquete* a propósito de los misterios mayores, en 41b (describe la cratera donde el demiurgo crea el alma y los dioses astros), en 40a-c presenta a los astros como dioses, en 47d-e narra el nacimiento del mundo por la Inteligencia y la Necesidad; en 48a, el mundo es un instrumento.

1.3. Temas de los últimos diálogos que cierran los problemas anteriores.

- La recuperación del alma procurada por la restauración de su movimiento natural (circular), presente en *Timeo* 90a y ss., significa el inicio de la religión astral que Platón propone como religión para el pueblo no filósofo, en articulación con el ser (matemático) y la estructura (geométrica) de los objetos últimos de conocimiento: el alma procede de los cielos, es una divinidad celeste.
- El planteamiento de Platón es unitario e integrador debido a la naturaleza del alma: tiene una doble afección (ascética y trascendentalista y física y política) que responde a la hegemonía de la vinculación con lo celeste e inteligible. La atención al mundo, al cuerpo, a la *pólis*, no será incompatible con el cultivo privado de la ciencia matemático-astronómica y de la dialéctica, impulsado por el eros.
- El universo inteligible es “el objeto de mis esfuerzos” (Carta VII), que es LO UNO-BIEN de la *República*, *Banquete* y *Parménides*, que se configura como divinidad suprasensible. El conocimiento científico se configura como

religión al procurar la salvación del alma por visión de la divinidad supracósmica y la práctica de vida en el mundo entendida como inmanentismo divino (divinidad en el mundo). Se definen así los dos niveles de lo divino característicos de la teología de Platón.

- La propuesta religiosa para la *pólis* es la religión astral, elaborada en *Leyes* y *Epinomis* sobre la base del *Timeo*. Restablece así la armonía y comunicación entre filosofía (ciencia) y religión que había quedado rota con la sofística y su concepción de la religión como producto de la convención (no natural).
- La implantación de esta nueva religión astral en la *pólis* responde también al cálculo geométrico (no aritmético) de la diferencia social de funciones, jerárquico, por lo tanto.
- En *Leyes X*: trata ampliamente la cuestión religiosa y la vincula al conocimiento. Es una obra política ya que trata a la religión como hecho político. Ataca la impiedad (885b), como nacida de la ignorancia, y las posiciones siguientes: no hay dioses, no hay providencia (si hay dioses, no se preocupan de nosotros), los dioses son sobornables (compra de favores con promesas de honras); la impiedad nace de la concepción de una religión fruto del *nómos* o de un naturalismo materialista (que lleva a pensar el azar), que ignora la naturaleza del alma (894e) y que invierte la relación legítima entre arte (inteligencia), naturaleza y azar (caos). Para combatir la impiedad, defiende que los astros poseen alma (889b) perfecta, inteligente, inteligible, divina, que los dioses existen (888b), que existe la providencia divina (899d-905d, en particular 900d) porque los dioses se ocupan de todo y de todas sus partes (salvación universal a través de la ciencia, 904a y ss.) y son incorruptibles (905-907b). Lo divino existe porque el alma es divina (899b), con lo cual, el cielo es divino.
- Doctrinas no escritas o *ágrapha dógmata*: Aristóteles se refiere a ella en *Física* IV 2, 209b 14-15. De su contenido habla sobre todo en *Metafísica*. Son enseñanzas esotéricas que formaban parte de las enseñanzas orales de Platón en la Academia. Se trata de una nueva explicación de la doctrina de las ideas no presente en los diálogos, la doctrina de los principios (el Uno y la Díada grande-pequeño) en los que tendrían su causa y origen las ideas mismas y toda la realidad. Hay diversos testimonios sobre la existencia de esta doctrina. El

problema es su valor: si constituyen una fase más en el proceso de su pensamiento (la última), o si forman, como sostienen algunos estudiosos, su núcleo central, presente en los diálogos de madurez, sobre el cual deben leerse los diálogos de este periodo. En este caso, los diálogos tendrían que ser completados, para entenderlos bien, con la teoría de los principios. Se trataría de una síntesis velada para los que no hubieran frecuentado la enseñanza oral. Así, la lectura de esos diálogos tendría dos niveles: como instrumento propedéutico y educativo para el uso del diálogo filosófico y, para “los iniciados”, que identificarían muchas referencias a lo no escrito (claves), alusiones y discusiones mantenidas en la Academia que no se transmiten por escrito. Representantes de la fuerte presencia de lo no escrito en Platón son los integrantes de la “escuela de Tubinga (H. Krämer y K. Gaiser, acogida en Italia sobre todo por G. Reale). El fundamento de la interpretación parte de las afirmaciones platónicas sobre el valor de la escritura en *Fedro* 274b-278e y su intención de no escribir sobre cuestiones centrales y más abstractas de su filosofía (*Carta VII* 341b-342^a). Pero la línea de la Escuela de Tubinga se ha corregido y suavizado por dar excesivo peso a estas doctrinas en detrimento de lo escrito.

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al jueves, 19 de marzo de 2020

Introducción a Aristóteles y planteamiento general

1.1. Biografía intelectual de Aristóteles

Entra a formar parte de la Academia de Platón a los 18 años de edad (367 a.C.), más o menos coincidiendo con el segundo viaje de Platón a Sicilia. Permaneció en la Academia hasta la muerte de Platón (347 a.C.) y la abandonó por discrepancias doctrinales con el nuevo director de la escuela, Espeusipo (sobrino de Platón, designado para que asumiera la dirección de la escuela a su muerte).

Nació en Estagira (colonia griega en la península Tracia). Su padre, Nicómaco, era médico de la corte del rey de Macedonia Amintas II, padre de Filipo y éste de Alejandro de Macedonia. Formado en las ciencias médicas, físicas y empíricas (procede del clan médico de los Asclepiadeos), cuya vigencia y valor no habían estado afectados por la crítica de los sofistas y de Sócrates (éstos actuaron en Atenas, no alcanzando otros lugares). Sus principales preocupaciones lo situaban en el campo de la ciencia física; en concreto, en los problemas surgidos en torno al espacio y el tiempo y, principalmente, el movimiento, su origen, transmisión y conservación. F. M. Cornford dice: "...durante los veinte años que transcurrió en la Academia, como discípulo y compañero de Platón, se convirtió, de una vez para siempre, en un platónico. La obra de su vida consistió en un gigantesco esfuerzo por violentar el aparato del pensamiento platónico para que diera cuenta del mundo natural revelado por la observación"¹. Y para eso le fue de gran interés y utilidad una ciencia que se trabajaba en la Academia y cuya importancia derivaba de la función que la matemática jugaba en el pensamiento de Platón: la astronomía.

Tras la muerte de Platón y la designación de Espeusipo a la dirección de la Academia, de potencial intelectual inferior al de Platón y tras la modificación que introduce en la doctrina de las ideas (sustitución de las ideas por números ideales), abandona la escuela y se traslada de Atenas a Asos (Tróade), donde estaban antiguos miembros de la

¹ F. M. Cornford, *Antes y después de Sócrates*, Barcelona 1981 (2ª ed.), p. 219. Ed. Ariel

Academia. Allí, Aristóteles se casa con Pitia (sobrina de Hermeias de Atarneo). En Asos, en ambiente platónico, estuvo tres años; luego se traslada a Mitilene, donde crea su primera escuela para iniciar su actividad (magisterio e investigación). Poco después (en el año 343), es llamado por el rey Filipo de Macedonia para ejercer como tutor de Alejandro de Macedonia. Aristóteles aún se consideraba platónico, ya que los problemas sobre los que estaba investigando habían sido trabajados en la Academia. Sin embargo, el tratamiento que les estaba dando era totalmente nuevo². La solución pasaba por la formulación de una realidad nueva que permitiera superar la incomunicación (existencia separada) existente entre el mundo de las ideas, como causa del ser del mundo sensible, y el mundo sensible; Aristóteles critica implícitamente el papel que juega en la filosofía de Platón el alma como realidad intermediaria y comunicadora entre ambos mundos porque cree que no es la solución al problema. Para ello propone la doctrina de la sustancia (forma y materia, acto y potencia) y la del motor inmóvil (teología en su nivel superior, vinculada a la teología astral, como nivel inferior, en correspondencia con la doble propuesta teológica que había formulado Platón desde el *Fedro*).

1.2. Punto de partida: la problemática abierta en los últimos diálogos de Platón

En el *Parménides*, Platón revisa su teoría de las ideas y detecta problemas en relación con su predicación (por ejemplo, ¿puede una idea mantener su unidad, siendo sujeto de una proposición en la que se le atribuyan propiedades o predicados, como ocurre con los seres corpóreos?), el estatuto ontológico de las ideas como universales (para toda realidad física tiene que existir una idea o realidad eterna; el problema se plantea respecto a la relación que existe entre la realidad física y la ideal y cuál depende de cuál), la distancia insalvable que Platón marca entre el mundo ideal y el sensible.

En el *Teeteto*, Platón detecta un problema en relación con el conocimiento: la sensación es infalible pero no aprehende la realidad. Lo percibido por los sentidos no son los objetos sino sus propiedades, que se manifiestan a través de la relación que establecen con los órganos sensoriales (en relación con la vista, por ejemplo, Platón habla de efluvios). En el caso de la verdad, es una propiedad del juicio. El conocimiento permite construir juicios verdaderos y el juicio no depende de ningún órgano sensorial. Refuta la doctrina de

² Esto se observa claramente en los fragmentos conservados de su obra pública *Sobre la filosofía* (*Peri philosophias*) donde, partiendo de los supuestos matemáticos del mundo ideal (números y matemática ideal), critica duramente la teoría de las ideas, que era un puntal de la filosofía platónica, y corrige a Platón definiendo la realidad superior en términos teológicos y extra-físicos (en línea con el *Timeo*) para formular una doctrina nueva y propia: la existencia de los motores inmóviles.

Protágoras que defiende que existen tantas verdades como representaciones humanas haya de la realidad (la verdad para Platón no puede ser subjetiva). Y también rechaza la postura de Heráclito, que defiende la unidad en el cambio (la permanencia o estabilidad de un ser inestable), a propósito del conocimiento de un ser estable a través de la experiencia que procede de los sentidos. Las discusiones lógicas que desarrolla Platón le llevan a una revisión sobre lo que es real que desemboca en una crítica a posiciones materialistas y empiristas así como a posiciones que defienden como única realidad a la ideal, incorpórea e inteligible. Éstas tienen que poseer vida e inteligencia³; de esta manera, Platón abre la puerta a tratar a las ideas no como realidad total (no son toda la realidad) y a admitir la existencia de una realidad inteligente, que ordena y gobierna el movimiento regular que se observa en los cielos.

El *Sofista* y el *Político* abren nuevos problemas que no se solucionan, la relación entre lo eterno (ideas) y el tiempo y el espacio (sensibles) con un trasfondo lógico: al mundo físico no podemos acceder mediante la lógica (razón), por lo que no puede constituir un objeto de ciencia.

1.3. Recepción por parte de Aristóteles de la filosofía y últimos trabajos de Platón

Durante el tiempo que Aristóteles estuvo en la Academia, escribió obras siguiendo el modelo platónico del diálogo. De estos diálogos nos han quedado unos pocos fragmentos. Se trata de la obra exotérica de Aristóteles, es decir, de diálogos destinados al gran público, obras divulgativas de problemática filosófica, expositivas, cerradas que, aunque corresponden al periodo de juventud de Aristóteles, ponen de manifiesto unos contenidos muy definidos y una línea de reflexión propia, evolucionada desde los trabajos internos en la Academia. Los fragmentos conservados de estas obras permiten valorar mejor ciertos contenidos de las obras escolares de Aristóteles⁴ que son de difícil comprensión y han generado diversas interpretaciones. Uno de esos grandes problemas es la teología aristotélica.

“Sabemos por Aristóteles algunas cosas sobre la fase final del pensamiento de su maestro, en la cual desarrolló la doctrina pitagórica de que todas las cosas representaban números. Distinguía así los números Dos, Tres y demás, los cuales son Ideas, no únicamente en

³ Ésta será para Aristóteles una discusión que le llevará a concebir unas existencias inteligentes, vivas y causa y fin de toda vida (los motores inmóviles)

⁴ Obras esotéricas no destinadas al gran público; son más bien recolecciones de materiales de trabajo e investigación de Aristóteles para sus clases en el Liceo

contraposición a conjuntos de otras cosas, sino también en contraposición a una clase intermedia de números que aparecen en las proposiciones matemáticas del tipo $2+2=4$. Un número ideal es único, no puede ser sumado a sí mismo y no está compuesto por unidades. Tales números se derivan de un principio formal, a saber, el Uno, y de un principio material, a saber, “lo grande y lo pequeño” o la “Dualidad Indeterminada”, llamada así porque “se sostiene que lo indefinido procede a lo infinito tanto en la dirección del aumento como en la de la disminución”. Los principios son llamados, en el *Filebo*, con sus apelaciones pitagóricas, lo Limitado y lo Ilimitado. (...) La unión de entrambos principios produce “un ser que mixto que ya ha devenido”, verbigracia, la salud, la armonía musical, las estaciones templadas, etc”⁵. Las ideas serían, pues, números cuyo principio formal sería el Uno-Bien. Las ideas serían el límite como principio para las cosas materiales. Sobre estos problemas relacionados con el Uno-Bien y los principios, el propio Platón afirma que no dejará nada escrito (*Carta VII*, 341c-e). Este es uno de los problemas que asumirá Aristóteles en su escuela, el Liceo.

1.4. Obras de juventud de Aristóteles o exotéricas o públicas (destinadas a ser publicadas):

- *Eudemo*: inspirado en el *Fedón*; dedicado a Eudemo de Chipre, amigo de Aristóteles.
- *Protréptico*: es una defensa de la filosofía y la Academia. Será imitada por Cicerón, en su *Hortensius*, por Yámblico de Siria, en su *Protréptico*, y por Clemente de Alejandría.
- Sobre la filosofía: presentación de la filosofía. Compuesto por tres libros.
- *Grillo o sobre la retórica*: recoge las tesis de Platón en el *Gorgias*.
- *Sobre la justicia*: contiene la teoría política. Está escrito en cuatro libros.
- *Sobre las ideas*: critica la teoría platónica.
- *Político*: tratado político dedicado a Alejandro Magno cuyo tema es la monarquía
- *Alejandro o sobre la politización*: dedicado a un discípulo de Aristóteles; aborda la educación de los bárbaros por parte de los griegos.

1.5. Bibliografía recomendada

- Documentos de campus virtual del tema “Aristóteles” titulados “Referencias sobre Aristóteles”, “Sustancia en Aristóteles”, “La concepción aristotélica de la divinidad” (M^a Isabel Méndez Lloret, *Daimon. Revista de filosofía*, nº 6, 1993, pp. 23-40).

⁵Cornford, *op.cit.*, p. 216.

- Cualquiera de los estudios que encabezan el documento del campus titulado “Bibliografía de Aristóteles: fuentes y estudios (I)”.



Detalle de tumba *Il Tuffatore* (Paestum)
Fresco año 470 a. C.

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al viernes, 20 de marzo de 2020

Planteamiento general de Aristóteles y formulación de problemas nuevos en la filosofía griega

1.1. Origen, necesidad y sentido del término aristotélico *ousía*

Aristóteles pertenece a una familia de tradición médica (el clan de los Asclepiadeos); su formación familiar le llevó a interesarse por la medicina como parte de un conocimiento más amplio, como es todo lo referente a la ciencia natural, al origen y funcionamiento de la *phýsis*, de la mecánica celeste. En un primer momento, su actividad se concentró en el estudio de la biología (mientras residía en Asos) e hizo grandes avances y descubrimientos en el campo de la biología marina. Este interés fue alimentado durante los veinte años que estuvo en la Academia, donde conoció a los dos astrónomos más importantes del momento: Eudoxo y, más tarde, Calipo, su discípulo. La actividad de Eudoxo influyó mucho en el desarrollo de una parte muy importante del pensamiento de Aristóteles, la *Metafísica* (en particular, el libro XII) que, a su vez, será el fundamento de su ética (*Ética nicomaquea*). El lugar que ocupan las matemáticas en la actividad intelectual de Platón, lo ocupa la astronomía en la de Aristóteles, a la que califica como la ciencia más cercana a la teología (que es la ciencia suprema).

Como preceptor de Alejandro de Macedonia, trató de formar al nuevo monarca en la idea de la superioridad intelectual y moral de los griegos sobre los no griegos, enseñanza que no puso en práctica Alejandro cuando subió al trono e inició sus campañas. Fue entonces, cuando Alejandro fue nombrado rey de Macedonia (año 336), cuando Aristóteles abandona la corte y reanuda su actividad escolar. Un año después (335) vuelve a Atenas y funda su escuela, el Liceo. Era entonces la escuela filosófica más importante y su finalidad era distinta de la de la Academia: aunque se impartían lecciones o clases, era un centro de investigación muy centrado en cuestiones sobre la vida y el conocimiento de la Naturaleza. Para esas funciones creó la primera gran biblioteca de Grecia, donde recogió numerosos manuscritos, mapas y creó un gabinete de historia natural. En el Liceo o

Peripato¹ desarrolló la parte más importante de su actividad intelectual incluyendo sus escritos² (ver anexo I, en la última página de este documento). A la muerte de Alejandro (323) y ante la revuelta antimacedonia, Aristóteles abandona su escuela y huye a Calcis tras ser acusado de impiedad; poco después, muere (322). Deja al frente de su escuela a Teofrasto, su principal discípulo.

Aristóteles parte de la detección de tres grandes problemas que no solucionó Platón y que pertenecen al ámbito de la física: el movimiento, el espacio y el tiempo. El conocimiento científico del mundo depende de la atención dedicada a estos problemas. Reducir toda la problemática física a ellos y, especialmente, al tratamiento del movimiento, le obligaba a redefinir la realidad. Del Platón del *Timeo* tiene en cuenta la concepción del mundo como partícipe de una realidad eterna e inmutable, de la que adquiere su ser y su esencia. Aristóteles dice que el mayor placer que se puede alcanzar es el conocimiento de lo que en la naturaleza es eterno. Piensa la ousía como la realidad existente, que puede tener rango físico o metafísico.

- *Ousía* suele traducirse por “sustancia” pero también por “esencia”³. Tomás Calvo, e su traducción de *Acerca del alma*, la traduce por “entidad”.
- Sentidos de *ousía*: como ser independiente (un sujeto o *hýpokeimenon*); como causa inmanente del ser en todas las cosas que no se predicán de un sujeto (p.e., el alma para el animal, que es causa del ser animado).
- La sustancia o esencia es el último sujeto de predicación de los accidentes; es un concepto lógico y también otológico (es un “concepto esencial” –*tò ti hén eínai*– o el contenido abstracto de la definición), es la “esencia real” (*tò ti esti*) o aquello que es (la quiddidad).
- En términos coloquiales, la sustancia es el individual, todo aquello que puedo señalar con el dedo (p.e., un lápiz, un perro, un plato, una silla).

¹ *Ho peripatos* significa paseo, lugar de paseo, conversación, entretenimiento durante el paseo. Se dice que los que acudían al Liceo de Aristóteles solían conversar y debatir paseando por el pórtico del edificio.

² La obra de Aristóteles fue ordenada y compendiada, en función de los temas tratados, por Andrónico de Rodas (peripatético contemporáneo de Cicerón). La publicó, con los títulos que hoy conocemos, en torno al año 40 a. C. Inicialmente no estaba destinada a ser publicada y parte de ella pudiera ser que fueran apuntes de clase o notas de investigación que Aristóteles utilizara para sus clases. Parte de la dificultad de comprensión de algunos pasajes puede deberse a esta circunstancia: no eran obras planificadas ni cerradas.

³ Existe un debate abierto entre los estudiosos en torno al término más adecuado para traducir el valor de *ousía*, pero no voy a entrar en eso ahora.

- Se trata, por lo tanto, de abordar la diversidad de realidades desde una perspectiva que permita identificar en cada una de ellas algo estable que permita construir ciencia de los particulares.

NOTA: dedicaré un apartado propio a la doctrina de la sustancia

1.2. Una nueva orientación del valor del conocimiento

Aristóteles defiende que es posible la ciencia sobre las cosas naturales. Pero hay que abordarla adecuadamente: así como del *noús* depende el conocimiento teórico, la ciencia indaga el todo y necesita un método. El individual debe ser cognoscible a través de la indagación del universal que le da la existencia.

El planteamiento de la *paideia* platónica sobre bases científico-dialécticas satisfacía a Aristóteles. Pero debía construirse en un discurso demostrativo a partir de silogismos (demostración = *apódeixis*), es decir, desde un lenguaje científico (apodíctico) basado en premisas necesarias, de cuyas conclusiones necesarias desciende; éste es el proceder propio de la *epistémiai*. También era posible proceder desde los datos empíricos para llegar a principios o realidades simples (discurso inductivo). Sea de una forma o de otra, el procedimiento demostrativo caracteriza a la ciencia. Lo que critica Aristóteles es la concepción académica de la ciencia por no ser demostrativa; también critica de la Academia de Jenócrates (sucesor de Espeusipo en la dirección de la escuela) que estableciera una continuidad entre los números matemáticos y los números ideales, ya que en ese caso el mundo ideal empezaría en una realidad espacial (el número representado y trabajado en el momento dianoético del conocimiento) aunque fuera teóricamente.

Era, por tanto, necesario el establecimiento del método adecuado para el tratamiento de cada uno de los diversos objetos de investigación: la lógica.

1.3. La lógica como propedéutica

“La lógica es el estudio de la estructura del pensamiento racional, el análisis del pensamiento considerado como un instrumento para el logro de la verdad”⁴. Reconoce su valor en la medida en que el pensamiento puede conectar con y referir la verdad. Eso

⁴ Armstrong, *Introducción a la filosofía antigua*, p. 122. EUDEBA

significa que la verdad existe, que existe la posibilidad de conocimiento y que es preciso estructurar el pensamiento para el logro de esa verdad.

La colección de obras lógicas de Aristóteles se denomina “Organon”, o instrumento del pensamiento. No es una ciencia ni un conocimiento.

Divide las ciencias en tres clases, según sus objetos (éste criterio, el tener en cuenta el tipo de objeto para establecer las formas o modos de ciencia, es una aportación de Aristóteles que ha permitido clasificar el conocimiento humano por disciplinas, tal y como lo tratamos actualmente): teóricas, prácticas y productivas, según sus finalidades u objetos últimos, que son el conocimiento de la verdad, la conducta de una vida humana buena y la fabricación de objetos útiles o hermosos. La lógica no entra en ninguna de estas tres clases, sino que constituye una preparación general para el estudio de todas las ciencias, puesto que sólo mediante la lógica podemos aprender a razonar correctamente (éste es su objetivo propio) y llegar así al conocimiento de la verdad, necesaria en todas las ciencias, pero fin último sólo en las ciencias teóricas.

La lógica es el estudio de la estructura del pensamiento racional, el análisis del pensamiento considerado como un instrumento para el logro de la verdad. Esta idea es válida no sólo para Aristóteles sino para toda la tradición lógica escolástica medieval⁵.

Aristóteles inicia su análisis del pensamiento considerando el significado de las palabras separadamente y el número de las distintas clases de realidades a que pueden aludir. Así llegar a formular su lista de categorías, que son 10: sustancia o *ousía* (categoría primaria presupuesta por todas las demás; el sujeto de una oración), cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, condición, acción y pasión. Posteriormente pasa a analizar los posibles significados de las proposiciones, enunciados u oraciones completas, para analizar los silogismos, que es la argumentación racional por la que, dadas ciertas premisas, puede demostrarse que de ellas se sigue necesariamente una nueva verdad. Aristóteles acepta tanto la prueba inductiva como deductiva, aunque su explicación de la inducción resulta algo vaga.

Si el silogismo pretende ser una auténtica demostración científica, que establezca una verdad, las premisas deben ser verdaderas y, además, como punto de partida de una demostración científica, primarias, indemostrables e inmediatamente ciertas, al modo de

⁵ Ver W. D. Ross, *Aristotle*, París 1950, Payot, p. 35

los axiomas geométricos. Deben ser más claramente verdaderas que su conclusión, anteriores a ella y más inteligibles y deben establecer hechos que, en el plano de la realidad, son las causas de su conclusión, del mismo modo que son causas de ella en el plano de la lógica (lógica y ontología van a la par).

Establece tres tipos de silogismo: el científico (que procede de los primeros principios verdaderos y aprehendidos por la intuición), el silogismo dialéctico (cuyas premisas son sólo probables y no ciertas) y el erístico (la argumentación de tertulia, mero debate insustancial cuyas premisas no son ni siquiera probables). Su tratado Refutaciones sofísticas analiza las falacias lógicas.

1.4. Evolución del pensamiento de Aristóteles

El punto esencial que diferencia a Aristóteles de Platón consiste en su negativa a aceptar la teoría de las formas (sin embargo, tanto platónicos cristianos como aristotélicos cristianos aceptan la última teoría de Platón, según la cual las formas existen eternamente en la inteligencia divina, asumiendo la evolución de la doctrina desde el neoplatonismo).

Cree, con Platón, que los objetos del conocimiento verdadero son inmateriales e inmutables y que nuestra tarea como seres racionales es la de conocer la verdad objetiva. Pero cree que en la doctrina platónica las formas están tan separadas del mundo material que no pueden constituir los objetos de nuestro conocimiento, inmersos como estamos en un mundo material. Además, esa separación es tan absoluta que no pueden ser causas del ser de las cosas físicas, de las que extraemos nuestra experiencia; éstas son cosas concretas, individuales, particulares, de las que no puede ser causa un universal de existencia separada.

Para Aristóteles, los objetos particulares constituyen las realidades primarias. En este mundo cambiante tenemos que encontrar los objetos inmutables del conocimiento verdadero propios de la ciencia y la filosofía. Aristóteles no niega la existencia de los universales, ni cree que sean creaciones de nuestro pensamiento; cree que existen objetivamente, pero como características de los individuales y no separadamente de ellos y en un mundo trascendente.

Aristóteles detecta este punto débil del platonismo: Platón intenta salvar la incomunicación entre el mundo ideal y el material recurriendo a una realidad intermedia, el alma, que la relaciona con el mundo de las formas y actúa en los particulares (el mundo

físico). Si algo es causa de algo, según Aristóteles, debe estar en solución de continuidad: la causa debe estar próxima a su efecto⁶ para poder descubrir la causa mediante el estudio del efecto (éste método será una de las aportaciones de Aristóteles no sólo a la filosofía, sino a la ciencia en general, y es el método sobre el que construye todo su pensamiento, procediendo de lo más próximo a lo trascendente).

Así, abandona la teoría de Platón para elaborar su teoría de las formas sustanciales inmanentes, la conocida como teoría de la sustancia, desarrollada a través de la teoría de la forma/materia y el acto/potencia.

NOTA: en la próxima clase, aterrizaremos en la doctrina de la sustancia y sus tipos.

ANEXO I

Obras esotéricas de Aristóteles (escritos y materiales escolares no destinados a ser publicados), clasificadas según sus objetos de conocimiento

- Organon: *Categorías, Sobre la interpretación, Analíticos primeros y posteriores, Tópicos, Refutaciones de los sofistas.*
- Filosofía natural: *Física, Sobre el cielo (De caelo), Sobre la generación y corrupción; los Meteoros (Meteorologica).*
- Psicología: *Sobre el alma, Parva naturalia.*
- Ética y política: *Ética nicomaquea, Gran ética, Ética a Eudemo (o eudemia), Política.*
- Metafísica: *Metafísica* (compuesta por 14 libros)
- *Poética, Retórica*
- Ciencia natural: *Historia de los animales, De las partes de los animales, El movimiento de los animales, La generación de los animales.*

⁶Esta idea se convertirá en Aristóteles no sólo en regla lógica sino, sobre todo, en ley física.

Antes de empezar con la doctrina de la sustancia en Aristóteles

- Leer la última página de la introducción a la *Física* en la edición de Guillermo R. De Echandía para Gredos (Madrid, 1995, p. 68), donde habla de la traducción del término *ousía* como “sustancia” y no como “ente”.
- Rechaza el uso de los seguidores de Heidegger de *ousía* como “entidad”.

Justificación del pensamiento y formulación de “sustancia”

Física, libro I

- La ciencia resulta del conocimiento de los principios de las cosas (184a).
- Análisis de los postulados de los filósofos anteriores a Platón con el fin de rechazar la unidad del Ser y la inexistencia del movimiento: Parménides, Meliso (184b 15-187a 11); físicos, particularmente Anaximandro, Empédocles y Anaxágoras (187a 12- 188b 27).
- Según Aristóteles, los filósofos anteriores hablan de elementos y principios contrarios sin dar ninguna razón (188b 28-30) y hablan de dos o de cuatro, en relación de oposición mutua.
- La sustancia es un género único de ser: 189a 14 Y 22-29
- Aristóteles propone tres principios: 189b 2-4; 189b 17-19.
- Aristóteles introduce los argumentos que le permiten definir la sustancia en términos de “forma” y “materia” (190a 13-18; 190a 32-190b 5).
- Sobre los principios, el sustrato y la forma, 190b 24-191a 22.
- Sobre la materia, 192a 3-15.
- Sobre la forma como principio, 191a 35-37.

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al jueves, 26 de marzo de 2020

La doctrina de la sustancia y tipos de sustancias

1.1. Qué es la sustancia

El rechazo por parte de Aristóteles de la teoría de las ideas de Platón como realidades separadas de aquello de lo que son causa, se basa en el convencimiento, nacido de la observación, de que las causas tienen que tener cercanía, proximidad, contacto, con sus efectos. Conceder a esta idea rango prácticamente de axioma científico era necesario para poder construir desde la experiencia una ciencia segura basada en los hechos; hacía posible proceder de lo múltiple espacio-temporal hasta los principios de todas las cosas si se establecía un nexo de continuidad entre causa y efecto. De esta manera, los hechos cotidianos pueden leídos y entendidos como efectos de una causa (otro hecho o realidad) identificable de manera directa e inmediata al ser reconocida como causa de ellos. Establecer esa relación de continuidad le permitiría a Aristóteles leer la realidad mediante la identificación de la cadena causal que explica todos y cada uno de los hechos o realidades naturales. Pero, al mismo tiempo, introducir una relación ordenada en todo lo existente, derivada de la relación de dependencia de lo inferior (efecto) respecto de lo superior (causa), entendiendo esta dependencia en relación con el origen del ser de dicho efecto. Leer la realidad en términos causales, facilitaba a Aristóteles el trabajo de “corrección” de las teorías platónicas sobre las ideas y sobre el alma como realidad motriz ordenadora e intermediaria entre lo superior y lo inferior.

Aristóteles parte, pues, de la recuperación del valor de realidad de los objetos físicos y, en consecuencia, del convencimiento de construir ciencia desde ellos. La experiencia contiene información objetiva de la realidad. Esta posición es fruto de su forma de entender los seres físicos: una unidad indisoluble (sustancia) compuesta por materia y forma, donde la forma es el equivalente de las ideas platónicas, pero, ahora, como causas del ser de las cosas, componente de ellas. De esta manera, Aristóteles vincula una forma específica a cada realidad individual, lo que permite, en su calidad de inteligible, obtener

conocimiento objetivo sobre dicha realidad. Esa forma es un universal¹, que es causa del ser de un particular porque lo define ontológicamente y, por lo tanto, científicamente. Permite identificarlo como miembro de una especie y aplicarle una definición científica: así, Aristóteles consigue ordenar todas las realidades individuales agrupándolas según su especie y definir las científicamente.

1.2. Forma y materia, acto y potencia

La Naturaleza es una realidad que alberga una infinitud de sustancias, cada una de ellas con su forma específica realizada en la materia que las constituye.

La forma es un principio inmaterial que ordena y estructura la materia, de manera semejante a como el demiurgo hacedor lo hacía en el *Timeo* de Platón; es decir, es la realidad inteligible ordenadora de la materia. No postula un dualismo ya que está tratando a ambas como principios que no pueden existir separadamente el uno del otro².

Mediante la materia, Aristóteles explica la individualidad de cada sustancia, la diferencia (las atribuciones de la sustancia según su tabla de las categorías) entre sustancias con una misma forma, entre las que están el espacio y el tiempo (dos problemas que preocupaban a Aristóteles desde joven). Así, la cantidad, por ejemplo, diferencia a dos sustancias pertenecientes a la misma especie permitiendo diferenciar a una de la otra en función de su tamaño (espacio que ocupan). Por ejemplo, tomemos una naranja (sustancia o realidad individual): debe su ser (realidad específica) a que está constituida por la forma “naranja” y su identidad particular a la cantidad y disposición de la materia que la constituye (más grande, más pequeña, estar en determinado lugar, en determinada posición...), es decir, a sus formas de estar según la tabla de las categorías de la sustancia³.

La forma permite conocer la verdadera naturaleza de las cosas, mientras que la materia les otorga su particularidad. La materia la define Aristóteles como mero receptáculo del devenir; carece de características propias (ya que éstas proceden del límite y la definición) es una realidad o principio indeterminado susceptible de ser informada por cualquier

¹ Igual que lo eran las ideas de Platón, pero ahora, con Aristóteles, la idea no es independiente y separada sino parte constitutiva de cada individual; no puede existir separada de la materia, a la que informa

² Ésta es una doctrina desarrollada a partir del tratamiento de la doctrina de los principios de Platón en los últimos años de su actividad en la Academia

³ La primera categoría de la tabla es la sustancia, que soporta todas las demás y éstas se predicán de la sustancia.

forma⁴, es una matriz ilimitada sobre la que la forma o límite se concreta. Es pura posibilidad.

Por su parte, la forma adquiere distinción en la materia, donde se presenta como realidad definida en un individual. Es determinación. Es la íntima estructura interna de cualquier sustancia. Además, y como límite, es el principio de movimiento o vida de la sustancia (la *dýnamis*); es el alma (principio de la vida y del ser, acto primero y necesario al cambio).

La sustancia, resultado de la unión necesaria de materia y forma, es una realidad individual cambiante⁵. El cambio se explica por la privación que hay en toda sustancia, es decir, por no ser aquello que va a ser como resultado de ciertos cambios. Las posibilidades de cambio de una sustancia son limitadas ya que esa sustancia es algo y de una determinada manera en el presente, en acto (son actualmente lo que son y como son) pero tienen en sí la posibilidad de ser otra cosa o ser de otra manera (potencia).

El movimiento o cambio en Aristóteles es siempre hacia la perfección⁶ ya que lo entiende como desarrollo o manifestación de la forma en la materia. Ésta no puede expresar o manifestar el ser de la forma al completo y perfectamente; el movimiento tiene su origen en el esfuerzo de toda sustancia por actualizar o realizar de la manera más completa y perfecta posible su forma; de expresarla lo mejor posible en el tiempo y el espacio. El cambio se entiende como la actualización de una potencialidad. El origen del movimiento está en la forma. Por eso, todo movimiento está causado, porque se desarrolla con vistas a un fin (la actualización de la forma); el movimiento es teleológico.

Así todo movimiento tiene cuatro causas: material, formal, eficiente, final. Y dos tipos de cambios: formal, o de generación y corrupción (afecta a la forma: una sustancia deja de ser lo que es para ser otra de otra especie) y accidental (afecta a la materia y se resumen en cambios de cantidad, cualidad y situación).

⁴ Así es como ha evolucionado los dos principios pitagóricos que encabezaban la tabla de realidades opuestas de Filolao, “límite”-“ilimitado” y que Platón toma del pitagorismo y termina formulando como dos principios opuestos, bajo los términos “mónada” y “díada indeterminada” de sus últimas obras (dualismo platónico).

⁵ Con esta doctrina, Aristóteles intenta solucionar el problema platónico sobre la permanencia en el cambio, un problema que procede de Heráclito.

⁶ Según Platón, el movimiento desde la perfección es siempre una caída, una degradación.

El acto precede siempre a la potencia⁷: antes de que una sustancia experimente algún tipo de cambio (de lugar, de cantidad...) tiene que ser algo, tiene que estar informada para poder existir. Además, para ciertos cambios, se requiere un ser actual previo a otro (una sustancia que exista previamente a la existencia de otra, como, por ejemplo, el padre respecto al hijo). A partir de este axioma, Aristóteles ordenará jerárquicamente todas las sustancias existentes según el grado de dependencia de su causa. Tendrá que identificar las causas del movimiento a partir de la consideración de las sustancias como efectos de algo previamente en acto, de lo cual depende su vida y su ser.

1.3. Tipos de sustancia y tipos de movimiento

Según la doctrina de la sustancia, la existencia de todas las sustancias se explica mediante la conexión causal entre ellas. Aristóteles lee la Naturaleza como una cadena causal que ordena todas las sustancias, pero también como fuente de transmisión de movimiento. La causa inmediata del movimiento de cada sustancia particular es su forma, es intrínseca, inmanente (la causa formal es también la causa final).

Toda sustancia tiende de manera natural a su perfección formal. Aristóteles identifica en la Naturaleza dos tipos de movimiento distintos, el rectilíneo (hacia arriba y hacia abajo) y el circular, que permiten diferenciar dos tipos de sustancia relacionados con la causa de esos dos tipos. Aristóteles atribuye a la materia de la sustancia la diferencia del tipo de movimiento. Así, las sustancias cuyo movimiento natural es el rectilíneo son las sustancias sensibles perecederas, afectadas por el cambio de “generación y corrupción”; las realidades físicas materiales que las componen son los cuatro elementos y sus movimientos naturales son los que determinan el tipo de vida de las sustancias. Aristóteles sitúa estas sustancias en el mundo sublunar. Las sustancias cuyos movimientos naturales son circulares, están compuestas por un quinto elemento, el éter, y las sitúa en el mundo supralunar. Son las sustancias sensibles imperecederas. Aristóteles aborda el estudio de las sustancias sensibles en los tratados físicos (*Física* y *De caelo*).

Pero señala otro tipo de sustancias, sobre las que indaga como causas del movimiento de las sustancias sensibles imperecederas, las sustancias inteligibles puras o actos puros, inmateriales y, por lo tanto, extracósmicos. Serán el objeto de su teología o “filosofía primera”.

⁷Esta afirmación es regla para la investigación en Aristóteles y es decisiva para construir la teología.

1.4. Cosmología: elementos que constituyen a las sustancias y movimientos propios

“Todo movimiento es debido o a la naturaleza o a la violencia o a la voluntad... Los seres que se mueven con un movimiento natural son llevados o por su peso hacia abajo o por su ligereza hacia arriba; ninguno de estos movimientos tiene lugar en los astros puesto que se mueven siempre en círculo. Tampoco se puede decir que exista una fuerza lo suficientemente grande para obligar a los astros a un movimiento antinatural... Resta, pues, que el movimiento de los astros sea voluntario”⁸.

En este fragmento conservado perteneciente a una de sus obras públicas, Aristóteles registra tres tipos de movimiento observados en la naturaleza: el movimiento natural, que coloca en su lugar natural a los seres particulares en función de su composición material. Es decir, todos los individuales ocupan su lugar natural gracias al movimiento derivado de su componente material (teoría física de los lugares naturales); el movimiento violento, provocado por una fuerza que altera la trayectoria del movimiento natural (por ejemplo, lanzamiento de un torpedo, flecha...). El movimiento natural es siempre rectilíneo. Pero hay otro tipo de movimiento que, siendo también natural y causado por el elemento material que compone la sustancia, dibuja otra trayectoria: el círculo. Se trata del movimiento voluntario; es el movimiento propio de los cuerpos celestes que tiene características diferentes a las del rectilíneo: éste tiene principio y final (está enmarcado en el espacio y el tiempo) y tiene también su opuesto (“hacia arriba” y “hacia abajo”; el movimiento vertical tiene trayectoria rectilínea); el movimiento circular es simple y no tiene inicio sino que es homogéneo y, por lo tanto, eterno⁹, es decir, sin origen ni final. El tipo de elemento material que compone estas sustancias es el éter, o quinto elemento¹⁰, del que ofrece una etimología falsa con la intención de que no se sometiera a crítica el uso de dicho término en relación con su significado y su función en su sistema cosmológico: decía que procedía de antiguo y que se había generado de la unión de dos palabras, *aeì theîn*, que significaban “corre siempre” o “siempre en movimiento”¹¹, para atribuir el movimiento eterno a los cielos.

⁸ Aristóteles, *Perí philosophías (Sobre la filosofía)*, fr. 24 Rose, procedente del *De natura deorum* de Cicerón.

⁹ Esta postulación del movimiento circular como movimiento perfecto y eterno responde a una evolución del tratamiento del cosmos que encontrábamos en el *Timeo*, donde se divinizaba el círculo como figura geométrica perfecta.

¹⁰ El pitagorismo asignaba a los cielos una figura geométrica diferente a la de cada uno de los cuatro elementos: el dodecaedro. Es decir, concedía un estatus propio al tipo de realidad de los cuerpos celestes.

¹¹ Véase Aristóteles, *De caelo* I, III.

Este quinto elemento es del que están hechas todas las sustancias celestes, tanto los planetas, como las estrellas, como las esferas en las que los planetas están y son transportados. La característica distintiva de este elemento es que está dotado de inteligencia. El éter inteligente desarrolla un movimiento voluntario con vistas a un fin, lograr su perfección formal que, por ser inteligente, aspira a desarrollar su inteligencia de la manera más perfecta posible. Esa actividad se pone de manifiesto en los movimientos perfectos, regulares y armónicos que observamos en los cielos.

Esta presentación de los cielos es un desarrollo directo del trabajo de Platón en el *Timeo* y de la teoría del alma platónica como agente ordenador del cosmos, así como de los trabajos de Platón sobre la teología astral y su lectura de los cielos como lugares de almas-daimon que, por su inteligencia, se convierten en guías de los hombres y del mundo.

En la siguiente clase veremos cómo describe Aristóteles el mundo y trataremos su teología y psicología.

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al viernes, 27 de marzo de 2020

Física y metafísica

NOTA: os remito a la lectura del documento del campus virtual titulado “Sustancia en Aristóteles”

Lo que plantea Aristóteles es la comprensión de la vida mediante la indagación del origen y transmisión del movimiento. Por eso, plantea la investigación sobre la *PHÝSIS* entendiéndola como comienzo, desarrollo y resultado del proceso por el que una cosa se constituye. Este estudio constituye la *HISTORIA*, o procedimiento intelectual de indagación de un objeto.

“Para comprender las cosas hay que verlas desarrollarse”, Aristóteles, *Política* I, 2, 1252a24

1.1. Modelo cosmológico: mundo sublunar y mundo supralunar

Obras de Aristóteles que cubren estos temas: *Física* y *De caelo*.

Aristóteles propone un modelo de cosmos compacto, único, eterno, sin vacío, ordenado jerárquicamente y geocéntrico. Cada cambio o movimiento que se produzca en él tiene su causa y su finalidad. Toda su vida, por lo tanto, puede investigarse y explicarse remitiendo a sus causas o a sus fines.

Es un todo homogéneo estructurado por esferas materiales concéntricas, que giran y se ordenan en torno a un centro, ocupado por la tierra. Desde el centro hasta la esfera de la luna, Aristóteles lo define como “mundo sublunar”; por el movimiento natural que describen todas las sustancias que ocupan estos lugares celestes (rectilíneo), es el ámbito de la corrupción y generación (espacio-temporal); las sustancias están formadas por los cuatro elementos. Este ámbito depende en su vida y su ser del Sol y sus movimientos en su esfera. La esfera ocupada por el Sol inicia un espacio superior del cosmos que llega hasta la esfera de las estrellas fijas, la última, que cierra y limita todo el cosmos; es la esfera más externa y, por lo tanto, la que encierra más vida y más ser que cualquier otra,

ya que Aristóteles está leyendo el cosmos en términos de dependencia de lo inferior respecto a lo superior o a lo que está por encima. La jerarquía se establece en estos términos: la causa del ser de lo inferior es lo inmediatamente superior, es decir, lo que está en contacto inmediato con lo inferior¹. Por eso, Aristóteles necesita negar el vacío, para poder explicar la transmisión del movimiento desde lo superior mediante el contacto (por eso las esferas donde están los cuerpos celestes tienen que ser materiales y, por lo tanto, tener un elemento físico que las constituya que, en este caso es el éter).

La zona central del cosmos, por lo tanto, es más imperfecta que la zona supralunar ya que tiene un nivel de dependencia mayor para conseguir el mantenimiento de su vida. Sus movimientos muestran la imperfección de las sustancias que ocupan esta zona del mundo.

1.2. Relación de dependencia entre ambos niveles del mundo físico

El Sol es la causa eficiente última de todo mantenimiento y muerte de las sustancias individuales por obra del aumento o disminución del calor que origina en función de su movimiento excéntrico en la eclíptica². Pero no es la causa suprema del universo. Esta causa reside en la maquinaria de las esferas celestes. La esfera es la más perfecta de todas las figuras, y su rotación, el movimiento más perfecto ya que es completo y no se dirige a ninguna meta fuera de él (no tiene principio ni fin). Por eso el universo es esférico. Además, este universo es único ya que, según la teoría de los lugares naturales (al que tiende cada sustancia en el ordenamiento universal, según su forma) de las sustancias, todas las que pertenecen al ámbito de la generación y corrupción³, están situadas en el mismo lugar (mundo sublunar), mientras que todas las sustancias sensibles imperecederas, están situadas en su lugar natural, los cielos o mundo supralunar. No hay posibilidad, aplicando dicho principio, de que exista alguna sustancia no sólo fuera de estos lugares sino fuera del mundo. O sea, Aristóteles niega la posibilidad de la existencia de una pluralidad de mundos, como habían afirmado, por ejemplo, los atomistas (Leucipo y Demócrito) y respondiendo a ellos.

¹ Se trata de un cosmos jerarquizado en el que el orden y la jerarquía la determina el grado de realización de la forma en la materia, el cual es visible en el tipo de movimiento de la sustancia y su finalidad (*télos*). La lectura de este orden debe hacerse desde la esfera que limita (el último cielo) hacia el centro del sistema del cosmos.

² Sobre el movimiento oblicuo del Sol puede leerse *Física* 194b 13.

³ En el mundo sublunar, lo único eterno son las especies, en número limitado, aunque los particulares sean en número ilimitado debido a su condición temporal; tienen como finalidad eternizar las especies.

El sistema de Aristóteles es el resultado de los trabajos de los astrónomos académicos Eudoxo de Cnido y Calipo. Aristóteles, preocupado por ofrecer una explicación científica del mundo, parte de los datos obtenidos por estos astrónomos para, a partir de ellos, formular un sistema del mundo de acuerdo con la experiencia, es decir, al dato empírico obtenido por las observaciones y los cálculos matemáticos derivados de ellas. Por eso, para Aristóteles, la ciencia más afín a la teología es la astronomía.

Los cuerpos celestes son movidos por un juego de esferas concéntricas en contacto, que se mueven en direcciones diferentes y a velocidades diferentes. El movimiento sólo puede ser transmitido por contacto. No hay desorden o irregularidad o azar; todo se puede explicar por esta vía, es decir, mediante la identificación del motor del movimiento como causa.

El éter es el elemento inteligente y automotriz, dotado de deseo y voluntad, que se mueve por propia *phýsis*; es principio de movimiento. (*De caelo* I y III).

Lectura aconsejada: la teoría del cambio en *Física* I y *Metafísica* XII, 4 y 5.

1.3. Problemas detectados en el mundo supralunar

El modelo de cosmos aristotélico es un sistema de esferas concéntricas (semejante a la estructura de una cebolla), que se mueven arrastrando y transportando a los cuerpos celestes en ellas, estrellas (fijas) y planetas (que significa “errante”). Estas esferas se mueven mecánicamente, como resultado del arrastre ejercido de una esfera sobre otra al estar en contacto o continuidad física⁴. El engranaje celeste comunica internamente el movimiento de manera mecánica, desde las zonas más externas y superiores, a las más internas e inferiores.

- Problema 1

El comportamiento del cosmos es regular y armónico, a pesar de ciertas irregularidades que se observan (retrogradaciones, por ejemplo, en el movimiento de los planetas). A partir de los trabajos de Eudoxo, Aristóteles tiene que explicar esos movimientos: son irregulares sólo en apariencia ya que son el resultado de una combinación de movimientos circulares desarrollados desde esferas compensatorias entre el sistema de un planeta y el siguiente para “desgastar” los movimientos que se transmiten. De esta manera, Aristóteles

⁴ Léase *Metafísica* XII, 8.

introduce complejidad en su sistema planetario, los deferentes y epiciclos, como recursos físicos explicativos de los movimientos aparentemente irregulares, un recurso que irá añadiendo complicación a su sistema, en el intento de los cosmólogos posteriores de salvar los fenómenos, hasta convertirlo en un modelo difícil de asumir.

- Problema 2

Pero, además, también a partir de los datos astronómicos disponibles, observa que esa cantidad de movimiento que se desarrolla en los cielos y que muestran un comportamiento regular, varía según el lugar celeste. En *De caelo* II, 12, 292b y ss., Aristóteles describe el comportamiento de los cielos según el grado de complicación y simplificación de los movimientos observados: a medida que nos alejamos del último cielo (la esfera de las estrellas fijas, que es la esfera que contiene un número mayor de cuerpos celestes y que es la que posee el movimiento más simple), los movimientos se van multiplicando hasta un cierto lugar del sistema donde empiezan a simplificarse y reducirse, hasta llegar al centro, lugar ocupado por la Tierra, donde el movimiento es sólo de rotación.

- Problema 3

De esos movimientos registrados en los cielos, hay unos concretos cuyo origen puede explicarse por el contacto entre esferas y, por lo tanto, comunicados “hacia adentro” por transmisión directa mecánica. Pero hay otros que no pueden explicarse por esa vía, es decir, que no son producidos por contacto o arrastre. A esos movimientos no causados físicamente, Aristóteles los llama “movimientos independientes” y los entiende, como todo movimiento celeste, como movimientos circulares. Según Eudoxo, las “anomalías” de los movimientos planetarios (o movimientos retrógrados) quedan explicadas recurriendo a 26 esferas⁵ alrededor de la Tierra (4 por planeta, más la del Sol y 3 de la Luna), moviéndose en sus ejes, a velocidades y sentidos distintos. Calipo añadió 7 esferas, haciendo un total de 33. Aristóteles le dio realidad física y añadió las esferas compensatorias que explican la transmisión del movimiento. En total, 55 esferas. Aristóteles tiene que dar explicación al origen de estos movimientos o, dicho de otro modo, tiene que encontrar las causas.

Para resolver todos estos problemas y, en particular el último, recurre al movimiento voluntario, es decir, atribuye a la voluntad (no a la mecánica) el inicio y mantenimiento

⁵El cómputo es el siguiente: 1 esfera de las fijas, 4 de Saturno, 4 de Júpiter, 4 de Marte, 1 del Sol, 4 de Venus, 4 de Mercurio, 3 de la Luna, 1 de la Tierra (esfera inmóvil).

de estos movimientos (la puesta en marcha de esas esferas), que se desarrollan intencionadamente con vistas a un fin; esa voluntad supone la existencia de una inteligencia que dirige la acción con vistas a un fin. Dirá Aristóteles que las esferas se mueven llevadas por el deseo de alcanzar algo mejor que ellas (movimiento teleológico), por la realización de su forma como sustancias inteligentes (razón por la que dota de inteligencia al éter, siendo el elemento que compone la corporeidad de todos los cuerpos celestes, estrellas, planetas y esferas). El cuerpo del alma es el éter, la inteligencia y voluntad son del alma que mueve al éter. En *De caelo*, el principio del movimiento circular es la *phýsis* del éter.

Bajo esta formulación podemos identificar rasgos del socratismo (la voluntad queda ligada al conocimiento y orienta la acción hacia lo que es mejor) y de Platón (la concepción del alma como principio de movimiento ordenado, automotriz, que guía e imprime la perfección en el mundo y se hace presente en la armonía celeste).

Eso “mejor” a lo que tienden los cielos son las sustancias inteligibles puras, modelos de vida y comportamiento para las inteligencias celestes.

1.4. Lo que está “fuera” o “allí” (*tà ekeí*)

El problema del movimiento ha llevado a Aristóteles a la investigación sobre las causas y a la identificación del mismo como un problema de orden y jerarquía.

Tiene que articular una naturaleza mecánica, con un alma automotriz y una divinidad trascendente. Para ello, formula la teoría de los motores inmóviles, que carecen de alma porque son actos puros (existencias perfectas). Carecen de automoción porque lo automovido tiene que estar compuesto por dos partes, la que mueve (*dýnamis* o alma) y la que es movida (un principio activo y uno pasivo, o forma y materia), siendo el movimiento el acto del ser en potencia en cuanto tal (movimiento de lo imperfecto o incompleto para lograr su perfección).

Aquello que es lo mejor es el intelecto en acto, es decir, las formas inteligidas por el intelecto. Aristóteles busca la “causa motriz de las cosas que proceden del pensamiento”. Y lo buscado no puede tener ningún grado de potencialidad, porque en ese caso sería imperfecto, no tendría su forma completamente actualizada. Pero la incapacidad de una sustancia de desarrollar al completo y perfectamente su forma, se debe a la materia. Por

lo tanto, las sustancias buscadas deberán ser inmateriales si lo que se busca es lo mejor y más perfecto y, por lo tanto, causa primera y última de todas las cosas.

En *De caelo*, Aristóteles establece otra de sus leyes físicas: el principio de economía, que consiste en afirmar que la Naturaleza no hace nada en vano ni superfluo, sino que todo es con vistas a un fin. Esto significa que todo movimiento está orientado hacia el logro de la perfección. Y lo único perfecto pensable es un tipo de sustancia que sea acto puro, o sea, inteligencias en acto, inteligencias pensantes, que se tengan a ellas mismas como objeto de pensamiento, para que no dependan de nada distinto de ellas mismas. Son los motores inmóviles o pensamiento de pensamiento (*noésis noéseos nóesis*). Son plenamente activas, vida plena, sustancias perfectas, *enérgeia*, cuya condición inmaterial las sitúa fuera del mundo, “fuera de” la última de las esferas o cielos, “allí” (*tà ekeí*), como dice Aristóteles.

El mundo encierra toda la materia, todas las sustancias físicas, según el comportamiento de éstas en función de los lugares naturales. No es propio de las sustancias inteligibles puras ocupar espacio, puesto que son inmateriales, como tampoco estar sometidas al tiempo (son eternas, como lo son todas las formas).

Problemas que soluciona la formulación de las sustancias inteligibles puras:

- La identificación de los objetos últimos a los que tienden toda la dinámica del mundo: lo perfecto, que se desvela como principio y fin de todo movimiento y vida.
- La explicación del grado de complejidad y simplicidad de los movimientos observados en los cielos según nos alejamos de la primera de las esferas (la de las fijas): el mundo desarrolla sus movimientos para alcanzar la perfección formal pero, en función de los distintos lugares celestes, las sustancias necesitan un mayor número de movimientos para alcanzar la perfección de lo inmediatamente superior, que es de lo que depende; a partir de un determinado lugar celeste hacia el centro, los movimientos se simplifican porque por mucha cantidad de movimiento que desarrollen, jamás alcanzarán la perfección formal y la Naturaleza no hace nada en vano. Así, los movimientos circulares de las esferas que arrastran a los planetas son mayor en número, en un intento de asumir los movimientos desarrollados en lugares superiores, lo que quiere decir que los cielos mediante una determinada cantidad de movimiento, pueden alcanzar la

perfección y lo consiguen, además, desarrollando el movimiento circular, que es el más parecido en términos físicos al tipo de vida propio de las inteligencias perfectas (no sale de sí); y ese movimiento es propio de la inteligencia (por eso Aristóteles dota de inteligencia al éter y habla de movimiento voluntario). Eso lleva a comprender por qué la Tierra está en el centro: es el ámbito de la generación y corrupción, es el lugar más imperfecto porque es el que está más alejado de lo más perfecto físico, la esfera de las estrellas fijas que, siendo una esfera única, arrastra a un mayor número de cuerpos celestes, que permanecen en ella inmóviles; es, por lo tanto, la que tiene más vida y poder y se muestra en su único movimiento simple; es la más cercana a lo perfecto porque alberga mayor cantidad de inteligencia.

- La identificación del origen de los movimientos independientes o físicamente no causados por contacto (por transmisión mecánica). El cómputo total, a partir de los cálculos de los astrónomos Eudoxo y Calipo, era de 55. Ese número permite a Aristóteles introducir un nuevo tema en la presentación de los motores inmóviles, cuántos particulares constituyen ese tipo de sustancia. Resuelve que son 55, aplicando otra ley física a las relaciones entre causa y efecto: la causa, tiene que ser próxima a su efecto para que pueda ser identificable como tal, pero, además, para cada efecto hay una y sólo una causa⁶. Así, si se han contabilizado 55 movimientos físicamente no causados y el origen de estos movimientos es la actividad inteligente, tendrá que haber 55 motores inmóviles, causa cada uno de ellos de cada uno de los movimientos independientes que se han detectado en los cielos.
- Pero aún queda un problema, derivado de la contabilización de estos motores. Aristóteles observa que si el mundo es eterno es porque está perfectamente ordenado y porque este orden es estable y permanente. Según otra ley de razonamiento, que también es ley física, las características del efecto proceden se explican porque están presentes en su causa (en lenguaje ordinario actual hablaríamos de la herencia genética). Por lo tanto, si el mundo es ordenado, tiene

⁶ Esta norma regirá en todos los ámbitos de la investigación física de Aristóteles y será contestada y rebatida por la física epicúrea que formulará el recurso a la consideración de una variedad de causas como desencadenantes de un único efecto. Por ejemplo, el fenómeno del arco iris se debe a la concurrencia de diversos elementos físicos a un tiempo (un cierto grado de humedad, la refracción de la luz...). En el caso en que una sola de esas causas sufra modificación, puede no darse el fenómeno físico. La ciencia atomista epicúrea hablará de una pluralidad de causas.

que haber orden en entre las causas de este mundo. Tratándose de una pluralidad de sustancias, los 55 motores tienen que estar ordenados de alguna manera, no jerárquicamente, ya que todos pertenecen a un mismo tipo de sustancia. No queda más recurso que pensar en ellos aplicándoles un orden aritmético: numerarlos del 1 al 55 e identificando cada uno de ellos, en función del lugar que ocupan en la serie numérica, a cada uno de los movimientos celestes ordenados de la misma manera. Así, el motor que ocupa el primer número de la serie será la causa del primer movimiento celeste, el de la esfera de las estrellas fijas, que es la más perfecta por el tipo de movimiento y la cantidad de éter inteligente que alberga (las estrellas fijas), y así se procede con los demás. Pero, aún surge otro problema: descubrir la razón por la que el primero es el primero, el segundo es el segundo y así con todos los demás, dando por supuesto necesario que ninguno de esos motores intercambie sus lugares matemáticos ya que la arbitrariedad se introduciría en la identificación de la causa de cada movimiento celeste. El primero es el primero porque como primero sólo se piensa a sí mismo; el segundo se piensa a sí mismo, pero, como segundo, piensa también al primero de la serie, que es al que debe su ser como segundo; el tercero actúa de la misma manera, y todos los demás. En conclusión, el primero es el primero porque, siendo todos formas puras y perfectos, es el que desarrolla un pensamiento más simple, es quien se tiene sólo a sí mismo como objeto de pensamiento.

La próxima clase será sobre la religión y psicología

NOTA: para este apartado os remito a mi artículo publicado en la revista *Daímon*, titulado “La concepción aristotélica de la divinidad” y que está colgado en el campus virtual. Y también a la lectura del capítulo XII de la *Metafísica* de Aristóteles que os dejé en copistería al inicio de este semestre.

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al jueves, 2 de abril de 2020

Religión, psicología y ética

Partiendo de problemas físicos, y siguiendo un método de análisis y razonamiento que parte de la observación de cosas muy notorias y claras, partiendo de principios básicos que rigen el movimiento de las cosas, Aristóteles llega, inductivamente a identificar los principios extrafísicos que conducen a la ética y la política.

1.1. Religión

En uno de los fragmentos conservados de la obra pública de Aristóteles, titulado *Peri philosophía*, se presenta una breve teoría de la historia, que permite dar explicación y entender la función y el fin de los trabajos de Aristóteles.

Según Aristóteles, la civilización se pierde por catástrofes que se desencadenan periódicamente (epidemias, terremotos, guerras, erupciones volcánicas...). Los pocos supervivientes se encargan de conservar, recuperar y transmitir los logros culturales alcanzados. La herramienta son los mitos (ver el documento que está en campus virtual, en el tema de Platón, titulado “El mito en Platón y Aristóteles”). Los mitos son una fuente de información y transmisión importante ya que encierran un núcleo de verdad, envuelto en imágenes y alegorías, que preserva los fundamentos del saber humano.

El trabajo de recuperación del saber perdido (filosofía) cubre cinco etapas (*Peri philosophías* I y III). La filosofía se define en el *Protréptico* como la adquisición y uso de la *sophía*. Y la *sophía* consiste en la adquisición y uso de los bienes supremos; es la ciencia de lo supremo y más alto. Según la situación o etapa en la que viven los hombres, los objetos identificados como “lo superior y más alto” es diferente. Así, en la primera etapa, lo primero y más alto es lo útil (el dominio de los medios de subsistencia); en la segunda etapa, y conquistado lo anterior, lo buscado es lo ornamental (las artes que embellecen la vida); en la tercera etapa, es el saber moral-político; en la cuarta, el conocimiento de la Naturaleza (el objeto que da origen la filosofía); en la quinta y última,

los seres divinos, hipercósmicos y completamente inmutables (la teología o filosofía primera¹).

Sitúa su filosofía en esta última etapa y, más concretamente, identifica su filosofía como la expresión más madura de la filosofía, superando, así, a la de Platón.

En el capítulo 8 del libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles establece el número de individuos que constituyen el tipo de sustancia inteligible pura. Son 55, de igual rango, que forman una comunidad ordenada cuya actividad consiste en la actualización continua del pensamiento. Forma, por lo tanto, una comunidad filosófica, una comunidad de pensamiento, que es modelo de vida (respecto a su orden y objeto de actividad, el ser pensante) y de comportamiento (actividad ininterrumpida del pensamiento). Todo tiende a ellas².

- Qué son las sustancias primeras: la causa de todo movimiento, tanto del cósmico como del humano (fundamento de la ética y la política) porque en esos dos ámbitos está presente la actividad promovida por la inteligencia (acción voluntaria). Esas sustancias primeras son la causa motriz de las cosas que proceden del pensamiento.
- Características de estas sustancias primeras: Impasibles, inafectables, inactivas hacia fuera de sí, ociosas, inmateriales, supra-cósmicas, situadas más allá del ser (*epékeina tes ousías*) lo mejor (*àriston*), divinidad.
- Por qué poseen estas características: porque al ser lo mejor no hay nada por encima de ellas de lo que dependa su vida y su ser y, puesto que Aristóteles considera que el recurso al infinito no es propio del pensamiento científico, ya que no llega a alcanzar las explicaciones últimas, la cadena causal tiene que llegar a un principio que justifique todo el orden de los existentes. Y este principio tiene que ser perfecto respecto a la realización de su forma (forma pura) y, en cuanto

¹ Aristóteles no denomina “metafísica” a la ciencia de lo último supremo, sino “Teología o filosofía primera” porque trata de las sustancias primeras. Recuerdo que el nombre se debe a la clasificación y titulación que dio Andrónico de Rodas a los escritos de Aristóteles, siguiendo como criterio el objeto de tales escritos. Los libros que componen la obra *Metafísica*, tratan de las sustancias inmateriales y, por lo tanto, las que existen fuera del mundo físico; además, esos libros parece que estaban colocados en su biblioteca a continuación de los que Aristóteles dedicó a los problemas físicos.

² En *De caelo* II 292b 10-15, explica el movimiento, según sus grados de complejidad, como actividad desarrollada para alcanzar lo mejor: Aristóteles dice que hay una cosa que posee lo mejor, una segunda que lo alcanza inmediatamente mediante pocos estadios, una tercera que lo alcanza a través de muchos estadios y una cuarta que ni siquiera intenta alcanzarlo, sino que se contenta con acercarse a lo más alto. Lo mejor es dirigirse al último fin, pero si es imposible alcanzarlo, la sustancia mejora a medida que se acerca a lo mejor (principio de economía).

perfecto, vida plena. Por lo tanto, el grado de su perfección los hace inmutables. Son impassibles porque no hay nada que los altere ni los afecte, debido a que su perfección suma (lo mejor) y, por eso, son ociosos.

- Ociosidad divina de los hombres en relación con los dioses: Aristóteles afirma la ociosidad divina como continuación del trabajo de Platón en el libro X de *Leyes*, donde denunciaba las acciones impías e inadecuadas de los hombres en relación con los dioses (errores de la religión). Según Aristóteles, los motores inmóviles no desarrollan actividad hacia fuera de sí; eso significa que no se preocupan de los hombres y que no les llega ni alabanzas ni súplicas, ya que sólo se ocupan de ellos mismos, de pensarse a sí mismos en comunidad de pensamiento. Son modelo de vida para el filósofo y, en general, objeto de deseo de lo imperfecto e inferior. Lo superior no atiende a lo inferior ni desarrollan actividad que esté motivada por algo inferior a ello. Son motores de un movimiento desarrollado por deseo de lo mejor. Inmóviles³.
- La religión: Aristóteles afirma, como Platón, la existencia de dos niveles de lo divino (es, por lo tanto, politeísta): el superior está formado por los 55 motores inmóviles, con el primero a la cabeza; constituyen los objetos divinos de la religión del sabio o filósofo (del que actúa buscando la perfección formal de su ser inteligente, actuando en función de lo que marca la inteligencia); la filosofía es religión en su nivel superior. El nivel inferior de lo divino lo constituyen los cielos, con sus cuerpos celestes (estrellas, planetas y esferas), al ser lugares de inteligencia que desarrollan una actividad intelectual a través de su movimiento circular. El cielo en su conjunto es la divinidad visible, objeto de la religión del pueblo. Aristóteles asume y desarrolla la propuesta de religión astral de Platón. La amplía añadiendo elementos de la religión astral caldea.

1.2. Valoración de la teoría de las Inteligencias:

- Solucionan los grandes problemas platónicos.
- Convierten a la inteligencia en el criterio de valor de toda actividad y movimiento.
- Da sentido a los estudios físicos y las ciencias empíricas.

³ Un anticipo de esta formulación de lo divino lo encontrábamos en Jenófanes de Colofón, por ejemplo, fr. 26 y 27, donde afirma la existencia de una divinidad no antropomórfica, la mayor entre los dioses y los hombres, que mueve con su solo pensamiento.

- Revaloriza la moral, al presentar al hombre como ser racional que dirige sus acciones hacia el fin último, que es causa de todo.
- Unifica la diversificación disciplinar del conocimiento.
- El resultado es un universo unitario, cohesionado y armónico.

1.3. Psicología

El alma es el principio de la vida y del ser, el acto previo y necesario al cambio. No está separada del cuerpo. En *De anima* 412a 27 se define como “la actualidad primera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia, esto es, orgánico”. Es el principio formativo, capacidad de movimiento más que movimiento propiamente (*De anima* II); es el primer grado de actualidad de una sustancia. Es inferior a la inteligencia.

En *De anima* III, 5⁴, Aristóteles afirma que el alma contiene dos principios (intelectos), uno activo y uno pasivo. Uno de estos es capaz de llegar a ser todas las cosas, el otro es capaz de hacerlas todas. Éste es como una disposición habitual, y es separable, sin mezcla e imposible, acto por su propia entidad; es agente, por lo tanto, más excelso que el paciente. Una vez separado, es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. El intelecto pasivo es corruptible, pero sin él el intelecto activo no entiende en absoluto, no es capaz de actualización alguna. La razón pasiva no sobrevive al cuerpo; sin ella no puede haber pensamiento ni continuación de nuestra vida intelectual personal. Aún en el caso en que se afirme la eternidad del intelecto activo, no es posible pensar en un alma que conserve la identidad que poseía el individuo en vida; en este sentido, Aristóteles no parece defender la existencia del alma post mortem, tal como la entendía Platón.

La razón separable o activa ilumina, igual que la luz actualiza los colores, mientras que la razón pasiva, recibe y actualiza la forma de la sustancia pensada.

1.4. Ética

Se deriva de la doctrina de la sustancia y, particularmente, de la identificación de las causas últimas o sustancias primeras como causas de las acciones que derivan del pensamiento, esto es, de las sustancias dotadas de inteligencia.

⁴ Este es un pasaje muy oscuro y muy discutido, que ha dado lugar a muchas interpretaciones a lo largo de la filosofía.

En el libro I, capítulo II de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles afirma que el fin supremo del hombre es la felicidad. Es el bien que es objeto de la política. Es una actividad favorecida por la cooperación entre amigos. La felicidad es la realización del ser racional; su objeto es el máximo bien, el ser perfecto como causa última de donde procede todo gobierno y orden.

Con esta clase se termina el tema de Aristóteles.

La siguiente clase será de introducción a la época helenística. Dejamos la filosofía helenística para después de las vacaciones de Semana Santa.



Mosaico de la batalla de Issos (año 333 a. C.). Alejandro Magno frente a Darío.
Museo arqueológico de Nápoles

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase práctica correspondiente al jueves, 2 de abril de 2020

Orientación para el segundo comentario de texto: sobre Aristóteles

Texto: *Metafísica*, libro XII (texto disponible en el dossier que os dejé en copistería)

Comentar algún o algunos capítulos del libro XII teniendo en cuenta que:

El libro es un resumen o recopilación de la filosofía de Aristóteles.

El orden de exposición corresponde a una descripción del recorrido de análisis filosófico al que somete a la filosofía anterior a él y también a una exposición de su doctrina desde el inicio de su reflexión.

Por lo tanto, encontrareis en los primeros capítulos (del 1 al 6) la exposición de la doctrina de la sustancia, la crítica que hace a la filosofía natural aparecida con anterioridad a Platón, la crítica y corrección de Platón, la exposición de su doctrina sobre las causas en relación con el movimiento, dirigida a la formulación de la existencia de las causas primeras y últimas de todas las cosas (motores inmóviles) y su número.

Desde el capítulo 6, plantea los problemas sobre el movimiento continuo, la búsqueda de un principio que pueda producir cambios, la necesidad de pensar los actos puros (XII, 6, 21-23, 1058), por qué hay movimiento, aunque éste sea eterno (XII, 6, 1061), formula el teleologismo (XII 7, 1067, 25-31; 1072b, 1-30), el número de sustancias acto puro (XII, 8, 1078) partiendo de las leyes físicas (XII, 8, 1079), su pluralidad (XII, 8, 1072; 1073b), su cantidad (XII, 8, 1074, 11-17).

Podéis poner el texto elegido para comentar en relación con algún pasaje de la física o la ética, si fuera de ayuda para analizar mejor el problema que queráis comentar.

FECHA DE ENTREGA DEL COMENTARIO: Jueves, 16 de abril.

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al jueves, 16 de abril de 2020

Filosofía estoica: presentación y planteamiento general

El estoicismo es una de las tres filosofías que aparecen en la época helenística; todas ellas pretenden dar respuesta a los principales problemas que se le plantean al hombre en el nuevo orden del mundo, surgido tras las acciones de Alejandro Magno. La homologación de distintos sistemas de gobierno y regímenes políticos, distintos marcos de valores para la conducta humana y, especialmente, el reconocimiento del valor universal de la religión, bajo sus distintas formulaciones según los territorios, provocan un enorme impacto en el marco de pensamiento que sobre el mundo habían desarrollado los griegos a lo largo de siglos. Todo ello, unido a la relativización de los valores griegos (una de las principales consecuencias de la integración de los tres grandes reinos bajo la figura de Alejandro) y a la pérdida de la *pólis* (que en la época griega se caracterizaba por estar limitada y definida físicamente e identificarse como microcosmos, o como organismo unitario vivo) como referencia única desde donde definir al hombre, provocó en el pueblo griego desorientación, desconcierto, intranquilidad y miedo. Era necesario encontrar nuevos parámetros desde donde definir al hombre que permitieran situarlo en el mundo de una manera segura. Por lo tanto, el origen de la nueva orientación que va a adquirir la filosofía tras Aristóteles tenía su origen en ciertos estados psicológicos que provocaban la percepción de la pérdida del equilibrio teorizado, justificado y legitimado por la filosofía. La filosofía helenística construye al hombre como sujeto individual y único, llamado a formar parte de la historia universal del mundo. Pretenden dar seguridad al hombre en un mundo cuyas fronteras eran inabarcables. Son filosofías que combaten el miedo, principal manifestación del sentimiento de inseguridad que, a su vez, es causa del desequilibrio y la pérdida de armonía, de la pérdida de identidad, en suma.

Otros rasgos en común de las tres escuelas helenísticas son:

- Estas filosofías nacerían como remedio a los males que afligen al hombre de este momento histórico; son, por definición, terapéuticas (atienden a las enfermedades del alma)

- La filosofía se vive en las escuelas, concebidas como comunidades o sociedades filosóficas
- Los nuevos sistemas filosóficos debían solucionar con rapidez y eficacia los problemas que aquejaban a los hombres, por lo que no eran “grandes construcciones especulativas”, como las de Platón y Aristóteles, que llevaba toda una vida definir las como tampoco pretendían identificar los objetos últimos de conocimiento. Como filosofías prácticas, pretendían dotar a los hombres de las herramientas útiles para tomar la decisión correcta a nivel individual. Por eso se inicia en la época helenística el rasgo o aspecto crítico¹ que caracterizará a la filosofía desde entonces que, junto con la creación del individuo, forman las dos grandes aportaciones de la filosofía de esta época.

La filosofía es para todos los hombres, no para una élite; los nuevos filósofos no forman una “aristocracia intelectual”: partiendo de la realidad natural del hombre lo devuelven a la Naturaleza, restableciendo a través de la filosofía el diálogo natural con el mundo que se había perdido por causa de la política y el *nómos*.

Las tres escuelas helenísticas se enfrentan a la *pólis* (a la política) por considerarla fuente del daño y destrucción de la vida feliz del hombre. Es fuente de conflicto, de inseguridad, de anhelos imposibles (honor, riqueza, fama...) y de aspiraciones cuyos logros cuestan grandes y sufridos esfuerzos. La política aleja al hombre de su realidad natural. Son, por lo tanto, una propuesta de vida alternativa a la *pólis* griega. Las tres escuelas son una vuelta al socratismo como género de vida y critican abiertamente la filosofía de Platón y Aristóteles. Son, las tres, filosofías del *lógos*.

1.1. Origen de la escuela

Fue fundada por Zenón de Citio, fenicio (c., 320-250 a. C) en un edificio porticado, decorado con pinturas. Esta característica decorativa dio nombre a la escuela: la “*Stoa poikilē*”, o pórtico pintado (con colores). A quienes se reunían a debatir allí se les conocía como los de la *stoa*, los estoicos.

La actividad de la escuela consistía en reuniones espontáneas entre amigos, que debatían sobre los mismos problemas y vivían de igual manera. En un principio, se les llegó a

¹Procede del verbo griego *krínein*, que significa “discernir”, “analizar”, “separar”. De esta palabra deriva *kritikós*. Criban de la información que tiene el hombre sobre el mundo lo falso de lo verdadero mediante la separación, análisis y comprobación de dicha información.

conocer como “los harapientos”, porque reunía a hombres que vivían en la calle o que no tenían oficio. Pero la razón principal de ese sobrenombre está en el origen de la filosofía estoica. El doxógrafo Diógenes Laercio, en sus *Vidas de los filósofos ilustres*, recoge una situación descriptiva de ese origen: Zenón descubrió la figura de Sócrates leyendo *Las memorables* de Jenofonte; impactado por la personalidad socrática acudió al librero que le había procurado la obra y le preguntó dónde encontraría a un hombre como ese Sócrates. El librero le señaló a Crates, el cínico. Zenón siguió al movimiento cínico, cuya figura más destacada era Diógenes el cínico, o el Perro, como se llamaba a sí mismo.

Zenón se reconoce heredero del cinismo por su vocación cosmopolita, su forma de vida natural (la práctica de la desvengüenza como rechazo de las costumbres y la política) y la concepción de la virtud como autosuficiencia y autogobierno (*autarkía*) conducente a la felicidad natural; para Zenón, la vida independiente y libre se basará en el control de los deseos de lo que no es natural, lo superfluo (*apatía*, es decir, libre de *páthos*).

NOTA: recomiendo la lectura del libro dedicado a los cínicos y, en especial a Diógenes, en la obra citada de Diógenes Laercio². Igualmente útil es para cada una de las tres escuelas helenísticas, como fuente: estoicos (Zenón de Citio), escépticos (Pirrón de Elis) y epicúreos (Epicuro de Samos). **Os facilito la obra on-line** (la introducción ocupa hasta la página 33 de la obra y el índice está en la página 607 de la obra, la última página):

http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/118_Diogenes%20Laercio%20-Vidas%20y%20opiniones%20de%20los%20filosofos%20ilustres.pdf

²Traducción de Carlos García Gual para Alianza Editorial, 2007

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al viernes, 17 de abril de 2020

Fases de la escuela y contenido de la filosofía estoica. La lógica

La escuela estoica pasa por tres periodos:

- Estoicismo antiguo (siglo III-II a. C.): con Zenón de Citio, Cleantes de Asos (sucedió a Zenón en la dirección de la escuela) y Crisipo de Solis (sucesor de Cleantes). Zenón escribió muchas obras, de las que no se conserva prácticamente nada. A Crisipo se le conoce como el segundo fundador de la escuela porque sistematizó las enseñanzas principales del maestro.
- Estoicismo medio (siglo II-I a. C.): con Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea. Sus rasgos principales son el eclecticismo y el sincretismo: incorpora a la filosofía estoica muchos elementos procedentes del platonismo y aristotelismo y se centra en la ética.
- Estoicismo nuevo (siglo I-III d. C): con Séneca, Epicteto, Marco Aurelio. Más cercano a los rasgos del estoicismo antiguo, pero acentúa el carácter humanista de la filosofía estoica y se centra en el pensamiento moral y religioso, de gran peso en la sociedad y la política en la época imperial romana.

1.1. Filosofía estoica

Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, dedica el libro VII al estoicismo.

Las fuentes del estoicismo se recogen en *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, para Editorial Gredos, Biblioteca Clásica (Madrid, 1996) y que está en: <https://mega.nz/#F!0FIT1L6!RaWNGAbbDRM5oqrITJoosQ>

La filosofía, para Zenón, procura el fin natural del hombre, la felicidad. El sabio se define y se distingue porque es feliz; la felicidad es el signo de la virtud. Acentúa así el rasgo práctico del socratismo que caracterizaba al sabio como virtuoso, al estar en posesión de un conocimiento que orientaba su acción para que la bondad o adecuación de ésta fuera

infalible. Sin embargo, le da una nueva orientación: la felicidad es una experiencia resultante de la ajustada adecuación de la acción naturalmente propia del hombre a la Naturaleza; es resultado del perfecto ajuste entre la naturaleza individual y la universal. Lo natural en el hombre es ser feliz, de modo que, sólo actuando según el elemento distintivo de la naturaleza humana (el *lógos* o razón), el hombre, como ser natural racional, será virtuoso, actuará correctamente. La felicidad es el estado resultante de la ataraxia o imperturbabilidad de ánimo.

El estoicismo centra su atención en el *lógos*: A partir de su concepción del *lógos* definen la Naturaleza como realidad única, informada por el *lógos* (su análisis sobre la realidad se basa en un mismo patrón, probablemente derivado de la filosofía aristotélica: todo está formado por un elemento activo y otro pasivo, que se corresponden con *lógos* y materia). La Naturaleza manifiesta al *lógos*, siendo éste principio de definición y de orden. Ese *lógos* es, por lo tanto, divino y se manifiesta en el curso de los acontecimientos como Destino. Es una filosofía determinista que racionaliza el Destino o Necesidad y permite la defensa de la libertad individual en el plano moral. La lectura de la Naturaleza en estos términos adquiere tal protagonismo en Zenón que se describe su muerte en estos términos: se dice que se suicidó tras interpretar que la tierra lo llamaba al tropezar y caer al suelo:

“Murió de este modo. Al salir de su escuela cayó de un tropezón y se rompió un dedo. Golpeando la tierra con la mano, exclamó el verso de la Níobe: Ya voy. ¿Por qué me apremias? Y al momento murió, ahogándose.” (D. L. VII, 28) (p. 342, edición de García Gual).

O, según otro testimonio:

“Cuéntase que Zenón el citieo murió en la vejez cuando de sus muchos esfuerzos liberóse dejando de comer. Otros dicen que, al caerse, dijo golpeando la tierra con su mano: «Voy por mí mismo, ¿Por qué me reclamas?» Pues algunos afirman que éste es el modo como él murió.” (D.L. VII, 31) (p. 343, edición de García Gual)

Entienden la filosofía constituida bajo tres aspectos distintos, integrados en un planteamiento único: la identificación o conocimiento de la Naturaleza para el logro de la construcción del individuo como realidad natural a través de su vida, ajustada a su naturaleza. Esos tres aspectos o ámbitos son la lógica, la física y la ética. Los dos primeros nutren al último, que es el fin de la filosofía. Diógenes Laercio recoge testimonios que ilustran la estrecha relación entre ellos, asemejándolos a un huevo y las distintas partes que lo componen (cáscara, clara y yema), o a un campo de cultivo (valla, árboles y frutos).

1.2. Lógica

Es una lógica proposicional, de las inferencias y de la semántica. A diferencia de Aristóteles, la lógica es uno de los tres elementos constitutivos de la filosofía¹. Su objeto era el *lógos*, en todas sus manifestaciones. Incluía, por lo tanto, la retórica, la dialéctica, la gramática y todo lo relacionado con la teoría del conocimiento ya que para Zenón el lenguaje (*lógos*) es realidad. Esto significa que todas las cosas que existen son *lógos* individuales que forman parte del *Lógos* universal y único. En el hombre, ese *lógos* está más presente y constituye su realidad natural como pensante y hablante, como ser racional. Ese principio rige la vida del hombre y lo designan como *hegemonikón*. La lógica tiene por objeto todos los elementos que permiten el desarrollo del discurso racional (ordenado y significativo).

Teoría del conocimiento: Zenón entiende que al nacer el pensamiento (*lógos*) del hombre es como una tabla de cera donde van acuñándose diferentes impresiones mediante las sucesivas experiencias sensibles que va adquiriendo. En condiciones normales, los objetos afectan nuestros sentidos y esas alteraciones son registradas en el alma, modificándola mediante impresiones. Los sentidos son, por lo tanto, principal fuente de conocimiento sobre el mundo y se convierten en criterios de verdad porque las impresiones son verdaderas para todos los individuos. Tras sucesivas impresiones de un mismo tipo, la razón elabora imágenes mentales o conceptos generales, que son la base del pensamiento y el lenguaje (mediante la *phantasia*). Estos conceptos primeros son verdaderos, no cabe error en su producción ya que se originan en un proceso natural de recepción de información sin intervención de la voluntad (momento pasivo de la construcción del conocimiento). Son representaciones catalépticas cuya verdad es evidente y suponen la comprensión de dicha evidencia por parte del hombre. Mediante esta explicación natural del origen de los conceptos, Zenón garantizaba la unidad y comunidad de contenidos básicos del lenguaje de todos los hombres que legitimaba el valor objetivo del lenguaje (el lenguaje es universal porque su significado procede de un consenso natural).

A partir de estas representaciones, el hombre construye conceptos resultantes de la combinación y relación de los conceptos generales; son, por lo tanto, derivados, pero igualmente verdaderos. De este tipo son, por ejemplo, la idea de muerte, de color...

¹Diógenes Laercio, VII, 41

El error nace en el momento de la percepción si ésta no se produce en circunstancias normales (nivel de luz, distancia respecto al objeto percibido, enfermedad –fiebre. Defectos físicos que impiden una percepción fiable, etc) y en el juicio que emite el hombre a partir de esas percepciones, en el que otorga realidad objetiva a lo percibido.

Aún quedan dos momentos más en la construcción del conocimiento (momento activo): la formación de frases o sentencias en las que se describe o atribuye algo a algo (al objeto percibido por los sentidos); es el inicio del lenguaje mental o pensamiento (aprehensión intuitiva). Es lo que denominan como “pensar articulado”. Tras este momento, procede la emisión del juicio: se produce cuando se afirma que aquello que tengo en mi pensamiento es o se corresponde realmente con el objeto percibido (afirmación de la existencia del objeto tal cual lo he percibido). Y al mismo tiempo, implica una toma de conciencia de esos contenidos, una aprehensión del objeto o asentimiento. En esta fase o momento del conocimiento desarrollamos el “hablar articulado”, que diferencia al hombre de otros seres naturales que tienen la capacidad de hablar (loros, papagayos, picarazas...) pero sus lenguajes no son significativos. El “hablar articulado” es la expresión del “pensamiento articulado”.

En la formación del juicio es donde cabe el error: el error nace en la construcción defectuosa del juicio y es precisamente en el juicio donde se marca la diferencia entre el hombre virtuoso y el que no lo es, ya que el juicio precederá a toda elección y desarrollo de la acción buena o adecuada. La ética se basa en el desarrollo de la capacidad de discriminación racional ya que mediante el juicio el hombre determina lo engañoso de los enunciados.

Textos de fuentes en *Los estoicos antiguos* ilustrativos de la teoría del conocimiento: 69, 70, 77, 78, 84, 87; en 89 a 93, definición de ciencia.

Zenón, según testimonia Diógenes Laercio, era considerado un “inventor de palabras” pero, más que esto, la peculiaridad de su lenguaje consistía en utilizar neologismos, en otorgar nuevos significados a las palabras, en construir discursos rotundos, llenos de valor ontológico. El propio Zenón dice que “*los discursos adecuados y correctos son semejantes a las monedas de plata de Alejandría: gratos de ver y bien dibujados, tal como esa moneda legal, pero no por eso más valiosos. Los que tienen contrarias (cualidades), en cambio, se parecen a los tetradracmas atenienses, rústicamente acuñados e*

incorrectos, pero muchas veces, en verdad, más consistentes que los discursos bellamente escritos” (D. L., 18).

Otros testimonios sobre el valor y uso del lenguaje:

- *“Se satisfacen, por tanto, todos estos [médicos] que se llaman “pneumáticos” con los dogmas de los estoicos. De manera que, como Crisipo los habituó a dudar de los términos usados en filosofía, tampoco ellos vacilan en hacer lo mismo con los que utilizan la medicina. Zenón el citiense fue ya el primero que se atrevió a innovar y transgredir el uso que hacen los griegos de las palabras”².*
- *“Aun cuando entre los filósofos estoicos cambiaron el uso del mayor número [de palabras], Zenón, su jefe, no fue tanto un inventor de cosas como de palabras nuevas”³.*



² Los estoicos antiguos 30, p. 46

³ Ibid., 31, p. 46

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al jueves, 23 de abril de 2020

La Física estoica: Naturaleza y teología

1.1.Física

La física de los estoicos arranca desde dos formulaciones griegas anteriores, la de Heráclito, en su concepción de Naturaleza-*lógos* y del *pneuma*, y la doctrina de la sustancia de Aristóteles. Del primero, asume la práctica totalidad de la doctrina, mientras que del segundo utiliza el planteamiento básico sobre la constitución de la sustancia, pero lo modifica en un intento de definir la realidad individual como entidad autónoma e independiente en lo que respecta al principio de su vida (elimina el planteamiento aristotélico de realidades dependientes en su existencia de lo superior y, por lo tanto, de una naturaleza ontológicamente jerarquizada). El mundo es una estructura organizada racionalmente de la que forma parte el hombre.

Textos de fuentes en *Los estoicos antiguos* ilustrativos de la Física: de 128 a 284 (dividido por secciones según la temática).

La Naturaleza

Zenón defiende que para que algo exista tiene que cumplir al menos una de estas dos condiciones: que provoque o experimente cambios. Y ambas condiciones sólo la cumplen los cuerpos; de ahí que pasara a afirmar que todo lo que existe es corpóreo.

Sólo las realidades corpóreas tienen y pueden desarrollar actividad, por lo que llevan asociadas la vida o principio de acción.

Todos los cuerpos son resultado de la unidad indisoluble de dos elementos, uno activo, identificado con el *lógos*, y otro pasivo, identificado con la materia (*hylé*).

El *lógos* o razón, como principio activo y vital, está presente en todas las cosas naturales, dándoles su realidad individual pero también garantizando la unidad natural, que es ordenada. El orden racional se hace presente en cada ser natural pero también en el

conjunto de la Naturaleza: todo está ordenado de la mejor manera posible, todos los individuos naturales adquieren un valor propio como parte de ese orden perfecto; su existencia es necesaria para que la Naturaleza sea orden perfecto; el valor del individuo se universaliza: tiene que existir y su existencia tiene que ser tal y como es para garantizar el equilibrio y el orden natural, para que la Naturaleza sea un discurso (lógos) racional perfecto, es decir, con sentido y significado. Así, la existencia de todos y cada uno de los individuos naturales es imprescindible para que exista la Naturaleza, pero, además, el individuo se eterniza en la Naturaleza.

Toda la realidad adquiere sentido en la existencia de cada ser individual; todos los seres naturales mantienen una relación de *philía*, por semejanza, que da lugar en el estoicismo a la creencia en una relación de simpatía universal que tendrá consecuencias importantes en el ámbito de su ética.

La divinidad

Como principio formativo y dinámico, el lógos es la divinidad. Y puesto que todos los existentes están conformados por el *lógos*, todo es divino (panteísmo naturalista), tanto la Naturaleza como unidad, cuanto cada individuo particular. La divinidad es razón discursiva.

También es “fuego artístico en camino de crear”: se trata de una modificación de la doctrina de Heráclito, quien hablaba del fuego como el mejor vehículo del *lógos*, pero no identificaba ningún elemento material con él; sin embargo, la diferencia con el estoicismo consiste en que Zenón, según su forma de entender la existencia, debe conceder corporeidad al *lógos*, por lo que recurrirá a otro elemento de la filosofía de Heráclito, como es el *pneuma* (doctrina tomada de Heráclito).

El *pneuma* es una realidad física compuesta, como todas, de un elemento activo y otro pasivo, el fuego y el aire sutil, que dan como resultado un aliento ígneo. Este es el ser del *Lógos*. Como tal, se mueve a sí mismo y anima al cuerpo que informa, siendo algo distinto de éste. Su relación es de mezcla homogénea, de compenetración. Esta explicación provocó muchas preguntas y críticas provenientes tanto de las filas de los estoicos como de pensadores adversarios, principalmente peripatéticos. Fue una doctrina muy debatida dentro de la escuela estoica y que dio origen a modificaciones. El problema consiste en explicar cómo pueden estar íntimamente compenetradas dos realidades que poseen cada una de ellas una materia propia; cómo pueden unirse materias (con corporeidad)

diferentes en relación de mezcla homogénea. Dejando este problema al margen, el *pneuma* es el alma de todos los seres naturales. En el hombre, es el principio activo por el que respiramos, nos movemos y pensamos; está repartido por todo el cuerpo y su sede es el corazón. La razón humana es parte de ese *Lógos* universal, es una parte racional que está en todos los hombres y por la que conocemos, pensamos, hablamos y alcanzamos la virtud gracias a la ordenación racional que hace el hombre de sus tendencias naturales con vistas a la acción. Ese principio racional ordenador en el hombre es el *hegemonikón*. Puesto que es un componente constitutivo del hombre, todos los hombres tienen idéntica capacidad para conocer. La ética se enraíza en este punto: la regulación de la propia naturaleza individual por el principio natural racional que acerca al hombre al *Lógos* divino.

De la caracterización del *Lógos* como “fuego artístico” resulta la afirmación de la perfección de la Naturaleza, así como de la historia de cada individuo natural. Si todo está perfectamente dispuesto por el *lógos* divino, el diseño divino del mundo se presenta como Destino o Necesidad: todo ocurre de la mejor manera posible, como es necesario que ocurra. Esto significa:

- Que la historia del mundo es un despliegue o manifestación del orden del pensamiento de la divinidad en la materia y que, por lo tanto, la divinidad piensa o contiene en su pensamiento a todas y cada una de las existencias individuales, así como su función en el diseño universal del mundo. La manera de pensar la divinidad es bajo la forma de “*lógos* seminales”¹, o sea, el *lógos* o medida que define e informa a cada cosa natural. Todo está contenido en el pensamiento divino bajo la forma de *lógoi spermatikoi* (razones seminales)
- Que la divinidad es providente, es decir, que todos los seres naturales forman parte de una cadena de existencias que dan sentido racional (lógico) a los sucesos y que, por lo tanto, éstos se encadenan en el tiempo de manera ordenada.
- Esta afirmación (la existencia de la Providencia divina) permite la práctica de la mántica o adivinación como parte del conocimiento de la Naturaleza, puesto que todos los hechos y existencias están concatenados. Identificando la relación

¹ Este es un tema importante porque será retomado por Agustín de Hipona para dar explicación (interpretación alegórica) a la creación divina descrita en el *Génesis*. Agustín hablará de “razones seminales”, una fórmula que se mantendrá vigente durante la Edad Media. El antecesor inmediato de esta propuesta es Plotino, quien presenta como parte del ser de la Inteligencia divina, las ideas de Platón, convertidas en Plotino en inteligencias activas que se piensan cada una a sí misma y también a las demás.

racional y necesaria entre los acontecimientos pasados y los presentes, será posible reconocer los presentes como anticipos o presagios de los hechos futuros, previstos por la razón divina. La Física consiste en el estudio del orden natural.

- El azar no existe; lo que se llama azar señala el desconocimiento del hombre de los nexos causales que ligan los acontecimientos; si la razón humana pudiera identificar todas las relaciones entre todas las cosas, entendería el pasado, interpretaría el presente y prevería el futuro.
- En la medida en que la Naturaleza es una manifestación o un “decirse” del *Lógos* divino, que adquiere significado progresivamente en relación con la aparición de los seres y acontecimientos, tiene que tener un final, como lo tiene todo discurso racional significativo. No puede excederse infinitamente en el tiempo, como era el caso de la Naturaleza de Heráclito. Para Zenón, la “historia” del mundo tiene un fin. Es entonces cuando el discurso es perfecto, cuando se cierra sobre sí mismo, cuando se realiza por completo. Zenón habla del fin del mundo (*apokatástasis*) afirmando que ese fin consiste en un incendio universal o *ekpyrosis*, indicando así el completo cumplimiento del *Lógos* divino. Sin embargo, debido a la naturaleza dinámica y vital del *Lógos*, inicia un nuevo “discurso” racional, iniciando así la aparición de otro mundo (por lo que Zenón defiende la pluralidad de mundos, rebatiendo a Aristóteles y a una física que defendía la concentración y ordenación de la materia en sus lugares naturales). El nuevo mundo es idéntico al anteriormente finalizado: todos los sucesos e incluso todos los individuos, por ínfimos que sean, se reproducirán, volverán a aparecer y volverá a ocurrir todo lo que ocurrió en el anterior mundo, de la misma manera y en el mismo orden de sucesos (*palingenesia*), puesto que el mundo, como manifestación o providencia divina, es perfecto y cualquier modificación interna supondría un empeoramiento y pérdida de la perfección; como consecuencia, el *Lógos* divino dejaría de ser lo que es, perdería su identidad. El mundo es el mejor de los mundos posibles y su dinámica es resultado de la unidad de vida de identidades. La historia del mundo se repite cíclicamente describiendo un círculo cerrado. La historia de cada existencia adquiere una dimensión universal y eterna. El carácter cíclico de la historia del universo es la primera formulación que encontramos del eterno retorno, donde se suceden renacimiento y muerte de lo mismo en idénticas formas en una unidad de destinos (*palingenesia*).

- La física estoica presenta una concepción del mundo determinista y fatalista: es el modelo que permite a Zenón orientar al hombre en el mundo para construir su seguridad individual; perdido el valor definitorio de las murallas de la *pólis*, las nuevas murallas desde donde orientar al hombre es la historia del mundo, el *Lógos* divino manifestado en su perfección bajo la forma de ciclo histórico.

En resumen, por Naturaleza, Zenón entiende, Destino, Necesidad, Dios, Providencia, Ley, Recta Razón, “fuego artístico en camino de crear”, aliento ígneo. Cualquiera de estos términos designa la misma realidad. La física es también teología y su concepción de lo divino conduce a la formulación de una religión natural universal.

M^a Isabel Méndez Lloret

Historia de la filosofía antigua II

Clase práctica sobre estoicismo correspondiente al 23 de abril de 2020

Texto a comentar: *Himno a Zeus*, de Cleantes.

Dónde encontrarlo: volumen *Los estoicos antiguos*, editorial Gredos (facilitado en dirección on-line en el tema sobre el estoicismo), número del texto en dicha edición 679, autor Estobeo, I, 25, 3-27, 4 = SVF, I, 537 (página 288 de la edición de Gredos).

ORIENTACIONES

Es un texto clave para preservar y comprender la filosofía estoica; en términos generales, se enmarca en el campo de la religión filosófica, en la que la ética adquiere primacía, entendiéndola como “vida conforme a la Naturaleza”.

Para leer el texto correctamente conviene tener en cuenta que:

- de la mano de los estoicos aparecieron cuestiones nuevas que entrarían a formar parte constitutiva de la filosofía en adelante como, por ejemplo, el individuo, la libertad, la felicidad, el determinismo, el destino, la providencia, el eterno retorno, el modelo cíclico de la historia, el juicio racional, las pasiones, el humanismo universal, entre otras.
- La física contiene a la teología (no hay especulación metafísica ya que todo lo que existe es cuerpo)
- Que este texto tiene una función didáctica y pedagógica; por eso aparecen en él los principios fundamentales de la filosofía estoica, a modo de compendio (divinidad, hombre, naturaleza), como partes de la lógica, la física y la ética (virtud como conocimiento, por ejemplo).
- El himno es una exposición de los problemas fundamentales de la filosofía helenística y del estoicismo: la Naturaleza, a la que hay que conformarse; el destino, como expresión de la racionalidad divina (el Zeus del himno) que penetra

toda la naturaleza, que es ley universal (abre el debate en relación con el *nómos*); una divinidad ordenadora y providente (buena por causa de su perfección) y que merece ser alabada y reconocida como divinidad.

- Hay que tener en cuenta que la lectura del texto tiene que valorarlo como una plegaria, es decir, hay que hacer una interpretación plausible del elemento religioso dentro del texto.
- Los estoicos (Zenón y Cleantes) depuraron la religiosidad tradicional antigua, originada en los mitos, para ofrecer una religión natural universal, al alcance de todos los hombres de todos los tiempos (ecúmene) revalorizando la religión tradicional mediante una formulación racional de sus elementos fundamentales.

AVISOS Y COMENTARIOS:

Recordad que se trata de un comentario de texto, por lo que hay que elegir un tema-problema contenido en el texto, contextualizarlo, analizarlo, desarrollarlo, a partir del estudio y trabajo personal realizado.

Os puede ser de gran ayuda las notas a pie de página del texto en la edición de Gredos.

Fecha de entrega del comentario: Jueves, 7 de mayo. Esta fecha permite un margen amplio para trabajar en el último comentario.

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al viernes, 24 de abril de 2020

1.1. Ética

Textos de fuentes en *Los estoicos antiguos* ilustrativos de la Ética: de 285 a 425 (dividido por secciones según la temática).

Es una ética universalista porque tiene como base la igualdad natural de todos los hombres de todos los tiempos. Se basa en la puesta en práctica de la coherencia del lenguaje: la vida individual es racional por propia naturaleza, por ser parte del *Lógos* (momento pasivo en el ámbito de la ética) pero el ser natural que posee la racionalidad en mayor grado que los demás, debe actuar según ese *Lógos*, por lo tanto, convertir sus acciones en elementos racionales articulados en el discurso natural (momento activo). Es un modo de vivir coherentemente (*homologouménos*) con el pensamiento.

Postula la vida conforme a la Naturaleza (286, 288, 289, 292, 295) para lograr la virtud (autosuficiencia o autarquía) y la felicidad (293, 294, 297). Esta acomodación a la Naturaleza es consciente y voluntaria, derivada del conocimiento que el hombre ha alcanzado sobre el mundo y la divinidad. Pero, en una Naturaleza perfectamente ordenada, en un sistema del mundo determinista donde todo es necesario y obliga a que todo ocurra tal y como ocurre, sin modificaciones, ¿es posible hablar de acciones libres?, ¿es posible una ética? Y, si es así, ¿qué tipo de ética es compatible con el determinismo?

El bien es simple, solo y único, inseparable de la virtud ya que ésta se inicia como inclinación al bien y se muestra como principio del deber. El bien, por lo tanto, se dibuja como la tendencia a hacer aquello que tiene que ser, según la disposición de los acontecimientos. Conocido el bien supremo, es preciso encontrar en la Naturaleza el principio de la acción. Para orientarla, los estoicos identifican las cosas que son buenas (acordes a la Naturaleza), las que son malas (contrarias a la Naturaleza) y las que son indiferentes (ni buenas ni malas), de las que unas son preferibles y otras no-preferibles.

Los bienes (o cosas buenas) son la sabiduría (*sophía*), la templanza (*sophrosyne*), la justicia (*dikaiosyne*) y la valentía (*andreia*). Son las cuatro virtudes cardinales porque

orientan la acción y constituyen la virtud. Los males son sus contrarios: demencia, incontinencia, injusticia y cobardía; constituyen el vicio. Lo indiferente es: vida, muerte, fama, deshonra, dolor, placer, salud, enfermedad, riqueza, pobreza...

NOTA: Sobre estos temas, véase *Los estoicos antiguos*, 310-315 (p. 122-124) (op. cit).

Las virtudes llegan a su perfección por la naturaleza y el hábito o costumbre. La vida racional (filosófica) consiste, por lo tanto, en evitar los movimientos desordenados y desmedidos que proceden de las pasiones (*páthos*) porque son desviaciones de nuestra propia naturaleza racional porque se alejan del bien supremo. La atención a las pasiones se origina en un falso juicio, que reconoce como real (por lo tanto, como natural) aquello que no lo es. Es un defecto del ejercicio del juicio que pone de manifiesto una enfermedad psicológica. Las pasiones deben evitarse por medio del trabajo y el esfuerzo de la razón, por medio del hábito del ejercicio racional. El dolor, el placer, el asombro, el miedo...son expresiones irracionales que deben someterse a la razón: las pasiones son impulsos ciegos y desordenados que no se corresponden con la perfecta armonía del orden universal. Por eso, sólo el ignorante da rienda suelta a las pasiones, las atiende y las cultiva, mientras que el sabio alcanza su sabiduría porque es consciente de formar parte de un proyecto cósmico armónico regulado por la razón. Vivir conforme a la Naturaleza significa implantar la razón allí donde parece no estar. Así, ahora el sabio es el virtuoso porque ejercitando su razón alcanza la *apátheia*, se libera del *páthos*. Se caracteriza por su imperturbabilidad (*ataraxía*) de ánimo¹. El sabio comprende que no hay ni bien ni mal objetivos, sino que éstos se definen en función de la acción del hombre, de su carácter. El sabio estoico se propone como modelo a seguir y, en cuanto modelo, como ideal de vida perfecta². El sabio es feliz y su felicidad constituye su riqueza.

*“Con razón se los llamará también bellos: los rasgos del alma son, en efecto, más bellos que los del cuerpo”*³.

Respecto a los acontecimientos, el sabio, conocedor de que las cosas suceden como tienen que suceder, por necesidad racional, acepta de buen grado aquellos hechos que necesariamente sucederán. La disposición interna de aceptación no significa resignación; quien se resigna o rebela contra los acontecimientos es el ignorante; el sabio reconoce el

¹ Sobre las pasiones, véase *Los estoicos antiguos*, de 327 a 335 (p.124-130)

² Sobre el sabio, véase *Los estoicos antiguos*: en 348 (p. 133) está la presentación de la personalidad del sabio; en 350 (p. 134), su carácter libre.

³ *Los estoicos antiguos*, 355, p. 135.

bien en lo que necesariamente tiene que ocurrir; de ahí que lo acepte voluntariamente, como acto de armonización con la razón natural. Se trata, por lo tanto, de una ética que apunta a la disposición interior del individuo, una ética de la intención con la que el hombre actúa; es una ética personal. El sabio se siente cosmopolita, perteneciente a una comunidad humana universal en la que todos los hombres son iguales (*philia*) por naturaleza.

Para el estoico, la vida filosófica consiste en examinar los propios juicios e identificar en qué y cómo se alejan de la razón universal. Su antidogmatismo les lleva a diseñar una ética dinámica: el modo de vivir no está condicionado por una reglamentación estática de la acción, poco después, a los pedagogos. El estoicismo facilita unos consejos prácticos de aplicación inmediata en la vida individual, unos “preceptos para conducir la vida”, que se inician en la detección de las enfermedades del alma (el análisis diagnóstico) para, posteriormente, reconocer los progresos hacia la virtud, controlando y corrigiendo los excesos. *“De tal modo, pues, también Zenón estimaba que debemos realizar todos los actos con prudencia, como si tuviéramos que dar cuenta [de ellos]. Este varón llamaba así, en efecto, a los más de los hombres, que están dispuestos a censurar a su prójimo aun cuando nadie los invite [a hacerlo]”*⁴.

Los estoicos creen necesaria la participación del sabio en los asuntos públicos y la política, a diferencia de los epicúreos, quienes defendían la vida oculta y alejada de la política. Sin embargo, ninguno de los estoicos antiguos (Zenón, Cleantes, Crisipo) participaron en los asuntos del Estado.

1.2. Cleantes, *Himno a Zeus.*, en *Los estoicos antiguos*, 679 (p.288 y ss.).

Se trata del texto más extenso conservado del estoicismo y adquiere mucha importancia para la tradición. Lo tratamos en la clase práctica del 23 de abril.

⁴*Los estoicos antiguos*, 375, p. 140

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al jueves, 30 de abril de 2020

Pirrón y el Escepticismo

Propiamente, el estudio de la filosofía helenística se inicia con Pirrón (ca. 365-ca. 270), el originador del escepticismo, porque de los tres iniciadores de las corrientes filosóficas helenísticas (Epicuro del epicureísmo y Zenón de Citium del estoicismo) él es el mayor y el que da inicio con anterioridad a su actividad filosófica, ya en la época de Alejandro Magno.

Las páginas que a Pirrón dedica Reale-Antiseri (pp. 238-241) son excelentes, aunque incompletas, por lo que merecen ser completadas con estudios más específicos.

Bibliografía

Pirrone, testimonianze, a cura di Fernanda **Decleva Caizzi**, Nápoles 1981 (edición crítica de todos los testimonios conservados sobre Pirrón, pensador que – como Sócrates – no escribió nada).

Conche, Marcel, *Pyrrhon ou l'apparence*, París 1994 (un estudio fundamental, que ha cambiado toda la interpretación del pensamiento de Pirrón y lo ha devuelto a su verdadera dimensión, diferenciándolo del autodenominado ‘pirronismo’ posterior, que en buena medida distorsionó y deformó su pensamiento, adaptándolo a las nuevas posiciones sostenidas a partir del siglo I a. C.)

Reale, G., *Il dubbio di Pirrone*, 2004 (breve monografía, que adopta la interpretación de Conche, ampliándola y matizándola con una remisión del pensamiento de Pirrón a una posición acerca de la realidad de carácter eleático, a través de la escuela de Megara: la realidad es una, divina).

A ello hay que añadir la “**Vida de Pirrón**” en **Diógenes Laercio**, *Vidas de los filósofos ilustres*, libro IX. Que podéis consultar en formato PDF en el sitio que os facilité para Zenón, el estoico, y que os vuelvo a facilitar:

http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/118_Diogenes%20Laercio%20-Vidas%20y%20opiniones%20de%20los%20filosofos%20ilustres.pdf

Comentarios

1) La obra de Diógenes Laercio es fundamental para el estudio de la filosofía helenística, por la riqueza e importancia de las biografías de los tres fundadores de las filosofías helenísticas: Pirrón de Elis (libro IX), Zenón de Citio (libro VII) y Epicuro de Samos (libro X). Hay que tener en cuenta que Diógenes Laercio es un doxógrafo, es decir que recoge opiniones y noticias, con frecuencia son fuentes de informaciones divergentes y hasta cierto punto incompatibles y que incluye en las biografías de estos tres autores (sobre todo Pirrón y Zenón; porque el epicureísmo mostró una unidad conceptual mucho mayor, ya formulada por el fundador) unas descripciones de posiciones posteriores.

Conviene ya tener en cuenta que D. Laercio

- nos ha conservado en la “Vida de Epicuro” los únicos textos completos que nos han llegado de Epicuro: las cartas a Heródoto, Pitocles y Meneceo, más las Máximas Capitales;
- en la “Vida de Zenón” una exposición general de los principios del estoicismo;
- en la “Vida de Pirrón” una exposición, extraída de varias fuentes, de una serie de anécdotas biográficas que ilustran la forma de vida con la que Pirrón expresaba su pensamiento (al tiempo que formula las posiciones del escepticismo fenomenalista posterior a Pirrón).

Por este motivo la traducción castellana de las *Vidas de los filósofos ilustres* (de C. García Gual, Alianza Editorial, Madrid) es una lectura que completa la exposición de la filosofía helenística que podamos hacer.

2) Pirrón representa el inicio y primera formulación del escepticismo; su pensamiento se identifica como el escepticismo antiguo propiamente ya que en la Academia de Platón surgen dos escolarcas que definen posiciones semejantes a la de Pirrón, aunque la

finalidad del desarrollo de ese escepticismo (que se reducía a un ejercicio retórico, principalmente) era poner en cuestión la solidez del pirronismo, partiendo de la máxima socrática “sólo sé que no sé nada” para anular la primera parte y reforzar sólo la segunda (“no sé nada”). Estas interpretaciones o usos del escepticismo de Pirrón que lo tenían como referente; fueron:

a) la variante del escepticismo representada por la Academia Nueva de Platón (Arcesilao, siglo III, y Carnéades, siglo II: el llamado **escepticismo académico**) por ser una reacción contra el dogmatismo estoico (de Zenón y Crisipo) que por tanto lo presupone;

b) el ‘pirronismo’ posterior a Pirrón o la constitución del escepticismo o pirronismo fenomenalista a partir de Enesidemo (siglo I a. C.), que llega a su culminación con la obra (que ha llegado hasta nosotros) de Sexto Empírico: *Esbozos pirrónicos*, en tres libros y la obra más extensa conocida por el título general de su traducción latina (*Adversus mathematicos*)¹: *Contra los profesores, I-VI* (ambas en B. Clásica Gredos); *Contra los dogmáticos* [libros VII-XI; lógica-epistemología, física, moral; B. Clásica Gredos] y que podéis encontrar en el sitio de la Biblioteca Clásica Gredos que os facilite y que os recuerdo: <https://mega.nz/folder/OFIT1L6I#RaWNGAbbDRM5oqrITJoosQ>

3) Recuperado Sexto Empírico (como también Diógenes Laercio) en el Renacimiento (siglo XV), Sexto – además de fuente fundamental para el conocimiento del escepticismo y de la filosofía antigua en general – dio origen a partir del siglo XVI (con la ayuda de Cicerón y su obra *Academicae quaestiones*, dedicada al escepticismo académico y también recuperada en el Renacimiento) al escepticismo moderno, cuyo papel en el desarrollo de la filosofía moderna, desde Erasmo hasta Kant, es importantísimo. Para ello es importante que toméis nota (y cuando podáis le echéis una ojeada en la Biblioteca) del libro de **Richard H. Popkin**, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. española, F.C.E., México 1982; última edición póstuma, ampliada: *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford 2003).

¹ En el sentido etimológico primero de “matemáticos” = los que enseñan las artes (más allá de su limitación a las artes que llamamos ‘matemáticas’).

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al jueves, 30 de abril de 2020 y al jueves 7 de mayo (el viernes, 1 de mayo es festivo, no lectivo)

El nacimiento del escepticismo: Pirrón de Elis

Pirrón no es ateniense (como tampoco los otros fundadores de las escuelas helenísticas; Epicuro era ciudadano ateniense, por su ascendencia paterna, pero nació en Samos y sólo llegó a Atenas para establecer su escuela cuando ya tenía plenamente formulada y elaborada su doctrina).

Pirrón nació en Elis, no lejos de Olimpia en el Peloponeso, entre los años 365-360 a. C. Es unos 25 años mayor que Epicuro y Zenón. Ya había alcanzado una cierta madurez intelectual cuando Alejandro puso en marcha la campaña contra Persia (334-323) a la que se unió, junto con otros representantes de las corrientes filosóficas griegas: Calístenes, sobrino de Aristóteles, como representante del Perípato; Anaxarco de Abdera, de quien Diógenes Laercio dice (*Vida de Pirrón*, IX, 61):

“fue discípulo [...] después de Anaxarco, al que acompañó por todas partes, de modo que se relacionó con los gimnosofistas en la India y con los magos”.

En la breve “Vida de Anaxarco” (IX, 60) Diógenes habla de la “insensibilidad” (*apatheia*) de Anaxarco, rasgo de carácter consecuente a un distanciamiento frente a las cosas y la consiguiente *indiferencia*, ‘modo de vida’ ejemplo de la filosofía que Anaxarco elogió también en Pirrón:

“una vez que Anaxarco cayó en un pantano, pasó de largo sin socorrerle. Como algunos lo acusaran de esto, el propio Anaxarco lo elogió por su **carácter impasible e indiferente**” (*Vida de Pirrón*, IX, 63).

Como señala Diógenes, en el curso de la expedición de Alejandro, Pirrón quedó muy impresionado por el encuentro y el contacto con los llamados “gimnosofistas” (literalmente “sabios desnudos”, una especie de faquires o santones hindúes marcados

por su desprecio de las cosas y circunstancias exteriores, su *indiferencia*, por tanto). Cabe pensar, pues, que la **indiferencia** e **impasibilidad** de Pirrón tiene también un fuerte componente hindú. Otras fuentes (por ejemplo, Arriano, *Anábasis de Alejandro*, VII, 3; cf. Biblioteca Clásica Gredos) relatan el episodio del gimnosofista Calano, que mostró su indiferencia e impassibilidad subiendo voluntariamente desnudo a la pira funeraria que había ordenado se le preparara y para la que dio orden de prenderle fuego, muriendo voluntariamente con una actitud impassible.¹

Vuelto a Grecia, Pirrón vivió el resto de su vida en Elis; no fundó escuela ni escribió nada, ni pretendió enseñar doctrina positiva. Pero adquirió notoriedad, seguidores y reconocimiento ciudadano,² por su modo de vida. Diógenes Laercio transmite un variado anecdotario en las primeras páginas de la *Vida de Pirrón* (IX, 61-69, antes de pasar a la descripción del pirronismo post-pirroniano). De esas anécdotas resulta que Pirrón mostraba su pensamiento no tanto con la palabra y el discurso como con el comportamiento, en una suerte de ejercicio o representación (*performance* en expresión de Marcel Conche) que expresaba la verdad de la teoría con la praxis o forma de vida. Es lo que muestran anécdotas como:

— D. Laercio, 66: “Convivía piadosamente con su hermana, que era comadrona, según dice Eratóstenes en su *Acerca de la riqueza y la pobreza*, y a veces llevaba cosas a vender al mercado, como pollos, por caso, y cochinitos, e incluso hacia la limpieza casera con **indiferencia**. Se cuenta que incluso lavaba a su cerdo con **total indiferencia**. Pero una vez se enfureció, en defensa de su hermana, que se llamaba Filista, y al que se lo echó en cara le replicó que la demostración de indiferencia no la daba en el caso de una pobre mujer. También en una ocasión se sobresaltó al ser atacado por un

¹ Los estudiosos han señalado siempre este hecho como ejemplar para Pirrón en lo que tiene de modo de vivir, no de doctrina teórica. No obstante, un estudio reciente de un especialista en budismo chino-tibetano ha estudiado y puesto de relieve la conexión con la actitud budista ante la vida. Ver Christopher I. Beckwith, *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton-Oxford 2015 (está en la biblioteca).

² D. Laercio, 64: “Le honraron tanto en su patria que le nombraron sumo sacerdote y en honor a él concedieron la exención de impuestos a todos los filósofos”.

perro, y, al censurárselo uno, le respondió´ que **era difícil despojarse enteramente del elemento humano**”.

— D. Laercio, 68: “Mientras sus compañeros de navegación estaban despavoridos por la tempestad, él, muy sereno, reavivó su ánimo, mostrándoles un cerdito que comía a bordo del barco y diciéndoles que **el sabio debía erguirse con una imperturbabilidad semejante**”.

Este pensamiento, ejemplificado con este modo de vida y todo ese **teatro**, se basaba (según ha sostenido en su libro fundamental Marcel Conche) en la convicción de la irrealidad de las cosas, de que las “apariencias” o “percepciones” de los sentidos no tienen un referente cósmico, no remiten a un mundo de objetos diferenciados con unas propiedades objetivas. Pirrón habría afirmado, por tanto, la **apariencia** pura sin un ser (ontología) al que remita. Como dice Conche: “la diferencia entre la apariencia y el ser, sobre la que reposa la metafísica ontológica (Pirrón tiene en mente a Aristóteles [punto muy importante, que señalaré más tarde]) resulta abolida”.

Es, en suma, una **concepción nihilista**, que se extiende también al mundo de los **valores**, aunque en este caso la actitud de Pirrón (como será también la del pirronismo posterior; incluso la del escepticismo pirroniano del libertinismo europeo de los siglos XVI y XVII) es la de plegarse a-dogmáticamente al uso establecido o convencionalmente aceptado:

— D. Laercio, 62: “aseguraba que nada es bueno ni malo ni justo ni injusto. Y de igual modo que en todas las cosas nada es de verdad, sino que los hombres actúan en todo por convención y costumbre, pues no es cada cosa más lo uno que lo otro”.

Pues bien, ese pensamiento fundamental aparece recogido en un testimonio que ha llegado a nosotros a través de una serie de mediaciones y a siete siglos de distancia de Pirrón: Eusebio de Cesarea (siglo IV d. C.; representante de la patrística cristiana griega, en su *Praeparatio evangelica*) recoge y transmite el testimonio de Aristocles de Mesene, filósofo peripatético del siglo II d. C.), que a su vez lo había tomado de Timón de Fliunte (poeta satírico y filósofo, seguidor de Pirrón; ca. 320-230 a. C.). Este testimonio (= Test. 53 en Decleva Caizzi) dice así:

“Pirrón [...] no dejó nada escrito. Sin embargo, su discípulo Timón dice que **quien quiera ser feliz** ha de considerar tres cosas: cuál es la naturaleza de las cosas [**prágmata**]; qué

actitud debemos adoptar ante ellas; cuáles serán las consecuencias a los que se comportan así. Dice que Pirrón declaraba que **las cosas [prágmata] eran igualmente indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles**. Por esta razón, ni nuestras sensaciones ni opiniones son verdaderas o falsas. Por tanto, no debemos poner nuestra confianza en ellas, sino estar sin opiniones, sin prejuicios, de modo impasible, diciendo acerca de **cada una que no más [ou mâllon] es que no es o bien que es y no es o bien que ni es ni no es**. Quienes en verdad se encuentran en esta disposición, Timón dice que tendrán como resultado primero la **afasia [aphasían]** y luego la **ataraxia**".

Este testimonio es fundamental; fue estudiado por Conche en *Pyrrhon ou l'apparence* (pp. 53-150). Por ello señalo los puntos fundamentales:

— **"las cosas" [prágmata]** sobre las que versan las tres preguntas son una cuestión discutida en la literatura crítica acerca de cuál sea exactamente lo que designan. Según Beckwith son "ethical matters, questions, topics"; según Conche son las percepciones y los pensamientos en su referencialidad. Pero, hay discusión mantenida al respecto.

— "las cosas las muestra [Pirrón] por igual in-diferentes, in-mensurables, indecibles". **No hay diferencia en cuanto a verdad o falsedad en nuestras percepciones u opiniones** pues las unas no son más que las otras, por lo que lo consecuente es permanecer sin inclinarse ni a unas ni a otras, esto es, **permanecer "sin opiniones" (a-doxástous)**. Aquí se expresa la constatación de que las 'cosas' o las 'apariencias'/'percepciones' en contraste (**anti-logía**) son equipolentes, esto es, tienen "idéntica fuerza" (**iso-stheneia**).

— el resultado o consecuencia de esta actitud, si se mantiene firme y constante, es el no pronunciarse verbalmente (tampoco conceptualmente) sobre las "cosas", esto es, el **no hablar (a-phasía)** y de ese estado, posición o actitud, que se manifiesta como una forma de vida, resulta la **im-perturbabilidad (a-taraxía)**, que parece coincidir con la **felicidad (eudaimonía)** que era el objetivo buscado cuando se formulaban las tres preguntas a considerar.

Ya hemos dicho que Pirrón no profesaba una doctrina positiva ni tenía escuela, **mostrando** en todo caso **una forma de vida**, expresando su pensamiento en su conducta. Un testimonio recogido por Diógenes Laercio nos expresa la mostración teatral o en la conducta del pensamiento transmitido por el testimonio de Aristocles:

D. Laercio, 62: “Era consecuente con esto en su vida, sin desviarse ni tomar precauciones ante nada, enfrentándose a cualquier cosa, a lo que le saliera al paso, tanto carros como precipicios y perros, con total inadvertencia de sus sensaciones. Sin embargo, le ponían a salvo, según dicen los seguidores de Antígono de Caristo, sus amigos que le acompañaban”³.

Esta anécdota que, de ser cierta, como parece, muestra la diferencia en Pirrón y el ‘pirronismo’, es también muy importante. Marcel Conche ha argumentado (pp. 69-81) que, con esta *performance* Pirrón expresaba con la conducta lo que, según Aristóteles, está obligado a hacer, si quiere ser verdaderamente consecuente con su posición, el que niega el principio lógico-ontológico supremo (el principio de no contradicción [no es el caso que p y no p], equivalente lógicamente al principio de tercio excluso [p o no p] y al principio de identidad [si p, entonces p]):

Metafísica, IV, 4, 1007b 19 ss.: “Si todas las contradicciones fueran verdaderas a la vez del mismo sujeto, es evidente que todas las cosas serán una sola [...]. Y resulta lo de Anaxágoras: *todas las cosas confundidas*, y por tanto nada existe verdaderamente [...] Estas cosas suceden ciertamente a quienes sostienen tal doctrina, y también que no es necesario afirmar o negar... Resulta evidente que no es posible discutir con un individuo así acerca de nada, puesto que nada dice. En efecto, no dice que es así o que no es así, sino que es así y que no es así, para luego negar ambas cosas diciendo que ni es así ni no así. Y es que, si no hablara de esta manera, habría ya determinado algo... Y si no piensa nada, sino que cree y no cree por igual, ¿en qué se diferenciará su estado del de las

³ D. Laercio añade: “Enesidemo, en cambio, afirma que mantuvo en su filosofía el principio de la suspensión de juicio, pero que no actuaba en la vida cotidiana desprevénidamente”. Vemos aquí en acto la adaptación de Pirrón al ‘pirronismo’ posterior por parte de los escépticos fenomenalistas, con Enesidemo (siglo I a. C.) al frente.

plantas? De esto se deduce, con la mayor evidencia, que en tal estado no se halla nadie, ni de los otros ni de los que afirman esta doctrina. En efecto, ¿por qué se va a **Megara** cuando piensa que debe ir, en vez de estarse quieto? Y ¿por qué no se dirige, recién amanecido, a un pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido, como quien no piensa que caer <en ellos> es bueno y no bueno por igual? Es, pues, evidente que piensa que lo uno es mejor y lo otro no es mejor”.

Según Aristóteles (de quien se dice que en este pasaje se está enfrentando a las posiciones contrarias de la escuela de Megara), negar el principio de contradicción (es lo que hace Pirrón cuando dice que las percepciones y opiniones no son más que no son, “que son y no son” o “que no son más que son”) obliga al que lo hace a no pronunciarse sobre nada, no hacer nada, a ser prácticamente una planta. Es decir, el que niega verbalmente el principio de no contradicción, lo afirma con su vida, pues en la conducta cotidiana lo ponemos en práctica. Por eso además de esa referencia irónica a Megara en el pasaje, Aristóteles pregunta: “¿por qué no se dirige, recién amanecido, a un pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido, como quien no piensa que caer <en ellos> es bueno y no bueno por igual?”.

La anécdota referida por Diógenes Laercio muestra que Pirrón con su conducta expresaba lo que Aristóteles decía que no era expresable en la vida: “no apartarse de un pozo o un precipicio”, con lo que dejaba en manos de los que le seguían el apartarlo del peligro de caer en el precipicio o en un pozo. Era una *performance* o actuación que expresaba la negación de una realidad estable, aparente, diferenciada con un ser definido, más allá de la apariencia.

Si esta explícita oposición no verbalizada, sino actuada, a la ontología y metafísica de Aristóteles es cierta, ello implica que Pirrón ha tenido que acceder a la doctrina de Aristóteles en este punto (formulada en *Metafísica* IV), aunque este era un texto no publicado. Conche emite la hipótesis de que

“dans ce gymnase ouvert à tous qu’était le Lycée, Pyrrhon, croyons-nous, a pu, entre 333 et 332, entendre Aristote. Rien ne s’oppose, en tout cas, à ce qu’il a eu communication de ses cours d’Assos [momento, entre 348 y 343, en que Aristóteles ha escrito *Metafísica* IV], soit à Athènes, soit durant l’expédition d’Alexandre, par l’intermédiaire de

Callisthène, qui avait été l'élève de son oncle, à Assos précisément" (*Pyrrhon ou l'apparence*, p. 69).

La gran mayoría de los estudiosos han reconocido siempre una influencia notable de la escuela de Megara sobre Pirrón⁴. Esta escuela se caracterizaba, como ya hemos señalado, por un notable cultivo de la dialéctica con voluntad erística o disputativa y por un cierto eleatismo (la combinación de dialéctica y eleatismo la podemos comprender fácilmente si pensamos en el discípulo de Parménides: Zenón de Elea). El eleatismo podría haberse transmitido a Pirrón en la forma de tesis de la unidad indiferenciada del Ser unida a la irrealdad de las apariencias-fenómenos.

En su libro (reciente y corto, apenas 112 pp.) *Il dubbio di Pirrone: Ipotesi sullo scetticismo* (2008), Giovanni Reale ha asumido la interpretación de Conche (negación de la realidad objetiva de las apariencias; rechazo de la ontología pluralista de Aristóteles), pero ha tratado de ampliarla a partir de diversos testimonios procedentes de Timón y Cicerón (testimonios que, sin embargo, Conche también conoce y estudia), de los que resultaría que Pirrón

1) aun negando la ontología aristotélica y los principios lógico-ontológicos supremos

cfr. Testimonio 5 Decleva Caizzi: "[Pirrón] tenía como objetivo eliminar todos los entes",

2) habría afirmado un SER universal, UNO y DIVINO (de herencia eleática):

cfr. Testimonio 61 Decleva Caizzi (Timón): "Esto desea, Pirrón, escuchar mi corazón: ¿Cómo tú que eres un hombre todavía vives con magnífica y fácil serenidad, tú el único, que como un caudillo entre los hombres vives a la manera de un dios?"

⁴ Las posiciones de la escuela de Megara, con su fondo eleático, se asentaron en Elis, la ciudad natal de Pirrón, durante la formación de Pirrón mediante la inserción en la escuela fundada por el socrático *Fedón* de Elis (el personaje que da nombre al diálogo platónico). Véase Conche, pp. 39-42. Podemos dar por hecho que Pirrón había accedido en su ciudad a las posiciones megáricas. Conche señala también, p. 40, que el megarismo instalado en Elis mostraba en ética una tendencia hacia el cinismo. Y en la forma de vida de Pirrón se deja ver una pretensión de 'autenticidad' y 'virtud' que semeja la forma de vida cínica.

cfr. Testimonio 62 Decleva Caizzi (Timón)⁵: “Yo te diré en verdad cómo me parece que es, tomando como un recto canon esta palabra de verdad: que **vive eternamente una naturaleza del divino y del bien, de la que deriva al hombre la vida más igual** (*isótatos bíos*)”.

Como conclusión: De lo dicho resulta que Pirrón es una figura de pensador y moralista tremendamente interesante y que las muy diferentes interpretaciones que de él se han dado en el siglo XX y que siguen presentes en estos últimos años (en mi exposición he seguido la interpretación de Conche-Reale, pero el abanico es más amplio) constituyen un desafío muy interesante y enriquecedor para el que estudia la filosofía griega. Además, llamo de nuevo la atención sobre la necesidad de distinguir el pensamiento de Pirrón del ‘Pirronismo’ posterior que, a partir del siglo I a. C., se remitió a él, alterando profundamente su verdadera posición. Y, finalmente, que al pirronismo de Sexto Empírico, cuya obra se ha conservado, se remitió desde el siglo XVI la renovación del escepticismo en el pensamiento europeo (desde Montaigne en adelante), como sobre esto nos enseña el magnífico libro de Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza* (sugiero echarle una ojeada cuando podáis regresar a la Biblioteca).

Y ya para acabar, recuerdo el testimonio de Diógenes Laercio sobre Pirrón y los precipicios de que sólo era salvado por sus acompañantes porque aborda un tema central, del que trata este artículo que muestra cómo su eco y presencia llega al menos hasta Hume: M. Burnyeat, “Can the Sceptic Live his Scepticism?”, en M. Schofield, M. Burnyeat and J. Barnes, eds., *Doubt and Dogmatism*, Oxford 1980, pp. 20-53.

⁵ Este testimonio parece ser la respuesta de Pirrón a la pregunta formulada por Timón en el testimonio anterior (nº 61).

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al viernes, 8 de mayo de 2020

Epicuro

Introducción

La escuela de Epicuro (conocida como el *Jardín*) fue la primera escuela helenística fundada en Atenas (ca. 306 a. C.). Epicuro, fundador de la escuela, fue venerado casi como un dios por sus seguidores¹ por varias razones entre las que están el hecho de ser reconocido como máxima autoridad moral y por haber diseñado una religión natural cuyo culto incluía su memoria como personalidad referente de los contenidos doctrinales de la escuela; era ateniense por sus padres (colonos griegos en Samos), pero había nacido en la isla de Samos (341 a. C.).

Su formación filosófica parece haber iniciarse con Nausífanos, un pensador que lo introdujo en el pensamiento de Demócrito –su antecedente fundamental– y también de Pirrón y cuya obra, *El Trípode*, de contenido epistemológico, pudo haber influido en el tratado epicúreo *El Canon*, sobre el mismo tema. Epicuro, sin embargo, se distanció de Nausífanos, a quien no reconoce como maestro, y se presentaba como autodidacta; elabora su filosofía sobre la base del atomismo y rompe polémicamente con el platonismo y el aristotelismo. Una característica definitoria del epicureísmo, que comparte con el estoicismo, es el rechazo total, como dice Reale (pp. 213-214) de la metafísica de Platón (una realidad inteligible, causa y principio del ser sensible y el consiguiente dualismo ontológico), y la afirmación de que sólo existe un nivel del ser: la naturaleza, el ser sensible.

Así como la filosofía estoica, principalmente su ética, tras un rechazo inicial, fue integrándose progresivamente a la filosofía platónica, complementando aspectos

¹ Véase como ejemplo de ello los elogios de Lucrecio en *De rerum natura* (Biblioteca Clásica Gredos), I, 63-79; III, 1-17; V, 1-63; VI, 1-42. Véase en concreto V, 7-13: “si hay que hablar como exige la consabida grandeza del tema, **un dios, un dios fue aquel**, ilustre Memio, que por vez primera vez halló ese fundamento del vivir que ahora llamamos ‘filosofía’, y que con artificio hizo venir la vida desde tan grandes tempestades, desde tan grandes tinieblas, hasta una calma tan grande, hasta una luz tan clara”.

prácticos que afectaban al individuo de la época imperial, la filosofía epicúrea fue duramente atacada y combatida durante siglos por pensadores de distintos perfiles. Efectivamente, el estoicismo comparte rasgos básicos del platonismo y aristotelismo (el teleologismo, la religión del mundo y el gobierno divino del mundo; el mundo finito y esférico), el epicureísmo, por su base atomista, se fundamenta en una concepción mecanicista (antiteleológica) de la naturaleza, des-diviniza el mundo y excluye el gobierno providencial por la divinidad del mundo y de la vida humana, afirma un universo infinito con mundos innumerables en proceso de generación y destrucción, al tiempo que niega toda permanencia *post mortem* del hombre. Estas ideas llevaron a sus oponentes a acusarlos de impiedad, ateísmo, a-moralidad; el epicureísmo fue combatido abiertamente durante siglos por platónicos, aristotélicos y estoicos, divulgando la imagen del epicureísmo totalmente distorsionada.

Encontramos testimonios que califican a los epicúreos como piara de cerdos²; filósofos idealistas o metafísicos, que compartían con Hegel su valoración: “Las obras de Epicuro no han llegado hasta nosotros, y a la verdad que no hay por qué lamentarse. Lejos de ello, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado; los filósofos, por lo menos, habrían pasado grandes fatigas con ellas”³. El emperador Juliano (conocido como el apóstata), prohibía la lectura de escritos escépticos y epicúreos por su crítica incisiva hacia la sociedad y la filosofía desarrollada hasta entonces, dando gracias a la divinidad por la desaparición de la obra de Epicuro: “Que no vean ningún escrito de Epicuro ni de Pirrón. Pues ya han hecho bien los dioses al destruirlos, de tal modo que ya se perdieron la mayoría de estos libros. Si bien nada impide que se los cite como ejemplo de la clase de libros de que deben apartarse los sacerdotes. Y si nos referimos a los libros, mucho más a tales pensamientos”⁴.

Sin embargo, su discípulo más incondicional, Lucrecio⁵, expresaba lo que los miembros de su comunidad filosófica sentían hacia el maestro: Epicuro era el liberador de falsas creencias sobre el hombre, el mundo y los dioses; su filosofía proyectaba al hombre hacia el infinito, derribando las barreras del espacio, el tiempo y la política.

La filosofía epicúrea es un enorme esfuerzo por racionalizar el azar: para Epicuro, todo se debe al azar (posición opuesta a la estoica que, como filosofía determinista, afirma el

² Horacio, *Epístolas* I, 4, 16.

³ Hegel, *Historia de la Filosofía*, tomo III, p. 387 de la traducción de W. Roces, México 1955

⁴ *Carta* 89 b, 301 c.d. (ed. Bidez-Cumont)

⁵ El *De rerum natura* (*Sobre la naturaleza de las cosas*), es una de las fuentes sobre epicureísmo más completas, conservada en su totalidad. Escrita sobre el 60 a. C., en forma de poema, recoge las enseñanzas de Epicuro y lo ensalza, poniéndolo a la altura de una divinidad.

Destino y la Necesidad); por lo que no hay leyes que sometan al hombre o a la Naturaleza y que obliguen a un comportamiento regido desde una instancia suprema o común. El hombre al que se dirige esta filosofía es el hombre de todos los tiempos y lugares. Este rasgo de la filosofía epicúrea (el amor al hombre o filantropía) queda fielmente recogido en un texto epigráfico inscrito en Capadocia, de Diógenes de Enoanda (siglo II d.C.) y descubierto en 1884 y que se considera un texto-fuente del epicureísmo:

“Situado ya en el ocaso de la vida por mi edad, y esperando no demorar ya mi despedida de la existencia sin un hermoso peán de victoria sobre la plenitud de mi felicidad, he querido, para no ser cogido desprevenido, ofrecer ahora mi ayuda a los que están en buena disposición de ánimo. Pues si una persona sólo, o dos, o tres, o cuatro, o cinco, o seis, o todos los demás que quieras, amigo, por encima de este número, que no fueran muchísimos, me pidieran auxilio uno por uno, haría todo lo que estuviera en mi mano para darles el mejor consejo. Ahora cuando, como he dicho antes, la mayoría están enfermos en común por sus falsas creencias sobre el mundo, como en una epidemia, y cada vez enferman más -pues por mutuo contagio uno recibe del otro el morbo como sucede en los rebaños-, es justo venir en su ayuda, y en la de los que vivirán después de nosotros. Pues también ellos son algo nuestro, aunque aún no hayan nacido.

El amor a los hombres nos lleva además a socorrer a los extranjeros que lleguen por aquí. Puesto que los auxiliares consejos del libro ya se han extendido entre muchos, he querido utilizar el muro de este pórtico y exponer en público los remedios de la salvación...Pues hemos disuelto los temores que nos dominaban en vano, y en cuanto a los pesares, hemos hecho cesar los vacuos sobre el futuro, y los físicos los hemos reducido a un mínimo en su conjunto...”⁶.

1.1. Textos de Epicuro y fuentes

El desconocimiento de la filosofía epicúrea durante siglos se debió principalmente a la pérdida y ocultación de los textos originales (lo poco que se conocía era menospreciado y caricaturizado) unida a la fuerte presencia de la filosofía platónica en el occidente latino, que consideraba a la filosofía epicúrea adversaria.

Epicuro atacó duramente los siguientes rasgos del platonismo:

⁶ Carlos García Gual- Eduardo Acosta Méndez, *La génesis de una moral utilitaria. Epicuro ética*, Barcelona 1974, p. 17-8,

- el carácter político de la filosofía de Platón, definiendo la vida filosófica como vida placentera (*hedoné*),
- su filosofía natural, ofreciendo una física alternativa,
- y denunciando la creencia en la inmortalidad del alma como un recurso sofístico que, en aras de la política, obligaba a pensar en una realidad antropológica antinatural como es la negación de la muerte.

Fue a partir del descubrimiento de los textos epicúreos en, conservados en la biblioteca de textos griegos de la Villa de los Papiros de Herculano, sepultada por la erupción del Vesubio en el 79 d.C., cuando se procedió a la reconstrucción histórica de la filosofía y su escuela, mediante un esfuerzo conjunto de historiadores, filósofos y filólogos, para establecer la autenticidad de los textos.

Textos epicúreos conservados (fuentes):

Diógenes Laercio (“**Vida de Epicuro**”, X, 26-28) dice: “fue Epicuro el más prolífico escritor, sobrepasando a todos por el número de sus libros. Pues existen alrededor de trescientos rollos de él. Y están escritos sin ninguna citación intercalada, sino que son las palabras de Epicuro”. Da a continuación una larga lista de obras entre las que destaca *Acerca de la naturaleza*, en 37 libros. Sin embargo, toda esa obra se ha perdido (expresión en buena parte de la hostilidad contemporánea y posterior a lo largo de los siglos). Sólo se ha conservado lo que ha recogido Diógenes Laercio en su larga “Vida de Epicuro” (todo el libro X y último): básicamente

1) las TRES CARTAS: a *Heródoto* (X, 34-83; exposición general de la doctrina), a *Pitocles* (D. L. X, 84-116; sobre los fenómenos meteorológicos y celestes para eliminar el miedo a los mismos, explicándolos como fenómenos puramente naturales, ajenos a los dioses) y a *Meneceo* (D. L. X, 122-135; exposición de la doctrina moral).⁷

2) las 40 *Máximas Capitales* (D. L. X, 139-154), una especie de catecismo moral epicúreo, destinado a ser memorizado y leído frecuentemente, tanto en soledad como, sobre todo, en compañía de otros miembros de la escuela. Diógenes Laercio las introduce con estas palabras (D. L. X, 138): “Venga ya, ahora, el colofón, como uno podría decir; coloquemos ya todo el asunto y la vida entera del filósofo, exponiendo sus Máximas Capitales, y concluyendo con ellas todo nuestro escrito, usándolas para que el final coincida con el principio de nuestra felicidad”.

⁷ Las cartas son testimonio de la expansión de la escuela por el mundo antiguo y al mismo tiempo del valor y alcance de la **amistad** (*philia*) en el epicureísmo (a diferencia del menosprecio del vínculo político), junto con el esfuerzo por una **conservación rigurosa de la doctrina**, sin innovaciones.

3) Las muchas referencias a su doctrina y los muchos fragmentos de las obras de Epicuro, dispersos en los autores contemporáneos y posteriores hasta el fin de la Antigüedad, fueron recopilados y editados en el siglo XIX por **Hermann USENER: *Epicurea***, Leipzig 1887 (reedición con traducción italiana, Bompiani, Milán 2002); fundamental y equivalente para el epicureísmo a los *Presocráticos* de Diels).

4) En 1888 se descubrió en la Biblioteca Vaticana el llamado ***Gnomologio Vaticano***, un conjunto de 81 sentencias morales, que a veces repiten las *Máximas Capitales* y que contienen, entre ellas, algunas sentencias de discípulos inmediatos de Epicuro.

5) **Lucrecio, *De rerum natura*** (Biblioteca Clásica Gredos; en el enlace facilitado en temas anteriores), poema en seis libros del seguidor romano de Epicuro (s. I a. C.), que expone el conjunto de la filosofía epicúrea. Fuente fundamental, dada la pérdida de la obra de Epicuro.

b) **Diógenes de Enoanda** (s. II d. C): divulgador de la doctrina de Epicuro que mandó grabar enseñanzas epicúreas en un muro de 80 metros de largo por 4 de alto, situado en las proximidades de un mercado. La finalidad de esos textos epigráficos era advertir a los ciudadanos que iban a comprar de que no encontrarían la felicidad en las tiendas. El texto principal ha sido facilitado al principio de este documento, en la presentación del tema. Otros textos informaban de puntos importantes de la doctrina epicúrea (de su física, epistemología y ética), como la doctrina física del *clinamen* (desviación). Sólo se conserva un tercio del total⁸. **NOTA:** en Google encontraréis *Diogenes of Oenoanda. The Epicurean Inscription* con una traducción completa en inglés de todos los fragmentos y una reproducción fotográfica de algunos (hay traducción al catalán)

El texto como método de enseñanza

La comunidad de los sabientes se integra en torno a los textos, éstos configuran el espacio donde se identifican sus miembros: son semejantes porque comparten la misma palabra, el *lógos* sanador.

Lucrecio, en su “apología del poema”⁹, señala alguna de las funciones “pedagógicas” de sus escritos: “Recorro extraviados parajes de las Piérides, de nadie antes hollados. Me agrada descubrir fuentes intactas y de ellas beber; me agrada coger flores recientes y

⁸ La Traducción de los fragmentos se encuentra en: Carlos García Gual, *El sabio camino a la felicidad: Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, Ariel, Barcelona.

⁹ *De rerum natura*, libro IV, vv. 1-25, trad. E. Valentí Fiol, para Bosch

buscar para mi sien una insigne guirnalda en lugares de donde nunca la tomaron las Musas para ceñir la frente de un hombre. Primero, porque enseñó cosas excelsas y me esfuerzo en libertar el ánimo de los apretados nudos de las supersticiones; además, porque sobre asunto tan oscuro compongo versos tan luminosos, rociándolos todos con el hechizo de las Musas. Y no parece fuera de razón este método. Pues así como los médicos, cuando tratan de dar a los niños el repugnante ajeno, untan primero de dulce miel los bordes de la copa, para burlar, sólo hasta los labios, la incauta edad de los pequeños y hacerles apurar entre tanto el amargo brebaje, con engaño, sí, pero sin daño, antes para que se repongan de este modo y recobren sus fuerzas; así ahora yo, puesto que nuestra doctrina por lo común parece en exceso amarga a los que no la cataron, y el vulgo se estremece y retrocede ante ella, he querido exponértela en la armoniosa lengua de las Piérides y cómo untarla con la dulce miel de las Musas, por si pudiera de este modo tener tu espíritu suspenso de mis versos, hasta hacerte ver claramente el sistema entero de la Naturaleza y percarte de su utilidad”.

Epicuro escribe tratados amplios, en los que expone la totalidad de su doctrina, pero también resúmenes o compendios, y compendios de compendios, dibujando un mapa que permite viajar al lector a través de la totalidad de su obra; describen, por lo tanto, un trayecto por el que conducirse con seguridad hasta alcanzar la felicidad individual; proyectan al hombre al infinito, a un espacio libre de murallas.

Además, la forma epistolar, le permitía a Epicuro personalizar su doctrina, individualizarla y humanizarla, darle, por lo tanto, un carácter realista a la aplicación inmediata de los principios de su filosofía para aliviar al hombre de su dolor. Por eso, los escritos “breves” de Epicuro suelen ser consejos, advertencias, directrices, en suma, que orientan al hombre en situaciones concretas y cotidianas de la vida.

1.2. La escuela de Epicuro: el huerto (*képos*)

Tras haber enseñado en Colofón, Mitilene y Lámpsaco, Epicuro se trasladó a Atenas, compró una casa con huerto (el Jardín, donde abrió su escuela) en las afueras y comenzó a enseñar su doctrina, que pretendía comunicar a los hombres una sabiduría y forma de vida nueva y salvadora, en concurrencia con el planteamiento (a su juicio erróneo e interesado) de Platón y Aristóteles (a éste lo ve como un platónico). La finalidad ética del

epicureísmo (como la de Pirrón y del estoicismo) la vemos claramente expresada por el siguiente fragmento (=221 Usener), conservado por Porfirio (s. III d. C.):

“Vana es la palabra del filósofo que no remedia [*therapeuetai*] ningún sufrimiento del hombre. Porque, así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma”.

Es importante prestar atención a lo que Reale-Antiseri dicen en la p. 213 sobre “las [cinco] proposiciones generales en que puede resumirse el mensaje del Jardín”. Son cinco puntos muy importantes, pero lo que dicen sobre el cuarto y el quinto merece ser matizado:

d) “para lograr la felicidad y la paz, el hombre sólo tiene necesidad de sí mismo”; este punto es consecuencia [como hemos visto en la Presentación de la filosofía helenística] de la emergencia del individuo en la época helenística y del ocaso de la *polis* (con la autoconciencia de la filosofía como reflexión sobre el *homo politicus*). Pero ello no impide que la misma **utilidad** imponga y haga valer la *amistad* (*philia*) como lazo y vínculo conveniente entre los hombres, para conseguir y mantener la felicidad. Veamos dos textos:

Máxima capital 27: “de los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de una vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad”;

Usener-Epicurea, frg. 541: “la amistad no puede separarse del placer y por este motivo ha de ser cultivada, porque sin ella no puede vivirse en seguridad y sin miedo, ni siquiera puede vivirse alegremente”.

El epicureísmo es una sociedad de amigos y aunque es posible haber llegado a la sabiduría (i. e. a la filosofía epicúrea) al margen de la amistad (una búsqueda en común con un amigo), la amistad sin embargo es muy importante en la vida, según Epicuro, puesto que, además de la vida en común, la amistad permite recordar en compañía la doctrina para mantenerla siempre viva y gozar de sus beneficios en la vida.¹⁰

e) “no le hacen falta [para la felicidad] la ciudad, las instituciones, la nobleza, las riquezas, ninguna otra cosa y ni siquiera los dioses”. Esto acerca de los dioses es válido si se piensa que Epicuro no cree que la felicidad sea un don divino o algo que los dioses nos pueden quitar (porque los dioses de Epicuro no intervienen en absoluto en el curso de la

¹⁰ Vale la pena leer, si lo tenéis a mano o cuando lo podáis tener, el cap. 12, pp. 201-217, del libro de García Gual, *Epicuro*, Alianza Editorial.

naturaleza y en la vida humana); pero los dioses son también importantes para la felicidad humana porque a) si tenemos una falsa noción de los dioses (como interventores en nuestra vida y jueces tras nuestra muerte) los dioses (su falsa noción) nos impedirán ser felices. Por el contrario, b) la correcta noción de los dioses (seres felices e inmortales; despreocupados de lo ajeno y que viven en comunidad de amigos), se convierte en el ideal al que el epicúreo trata de asemejarse e imitar en la medida de lo posible,¹¹ el ejemplo para el hombre que busca la felicidad. Veamos dos textos:

Epístola a Meneceo, 123: “de ahí que los más grandes daños y provechos vengan de los dioses; habituados por encima de todo a su propia excelencia, acogen a los que se les asemejan, y a los que no son así los tienen por extraños”

Lucrecio, *De rerum natura*, VI, 68-79: “Si no **escupes** tales errores [**vomitás la falsa noción de los dioses**, igual que se vomita una comida perjudicial para el cuerpo] fuera de tu ánimo y rechazas lejos de ti la idea de atribuir a los dioses acciones indignas de ellos y contrarias a la paz de que gozan, el sagrado poder de los dioses, maltrecho por ti, se opondrá muchas veces en tu camino; no porque sea vulnerable la suprema potencia divina, ni anhele aplacar su ira en crueles castigos, sino porque, mientras descansan en plácida paz, creerás que la cólera levanta en su pecho olas terribles, no podrás acercarte a sus templos con el corazón sosegado y estos simulacros emanados de su santo cuerpo [*eidôla*; véase la **Canónica**] que se introducen en la mente de los hombres, nuncios de la divina belleza, no podrás ya acogerlos con el alma en paz y tranquila. Por ahí puedes ver la vida que entonces te aguarda”.¹²

Lo que Reale dice a continuación, siempre en p. 213, es interesante: los hombres son iguales, por eso la escuela de Epicuro estaba abierta a ricos y pobres, libres y esclavos, hombres y mujeres de toda condición. Así pues, lo que Epicuro proponía no era pura *theoría*, sino una **forma de vida** que buscaba la sabiduría necesaria para la vida feliz, entendiendo que esto es lo que los hombres buscan y necesitan. Esta sabiduría necesaria no es el largo curriculum filosófico-científico establecido por Platón y Aristóteles, sino el conocimiento de la estructura y funcionamiento de la naturaleza (el ser que existe; y dentro de ella el hombre) en la medida necesaria (fácilmente adquirible) para conducir nuestra vida de forma feliz y segura. Tal conocimiento es obra de la filosofía y por ello la

¹¹ Esto hace del programa filosófico y ético del epicureísmo una continuación del programa platónico y aristotélico de la “asimilación a lo divino”.

¹² De nuevo aquí es recomendable la lectura de García Gual, *Epicuro*, cap. 8, pp.165-177.

filosofía es necesaria en todo momento. Como dice al comienzo de la *Epístola a Meneceo* (122):

“Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne a la salud de su alma. El que dice que aún no le llegó la hora de filosofar o que ya le ha pasado es como quien dice que no se le presenta o que ya no hay tiempo para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo: el uno para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradecido de los días pasados; el otro para ser a un tiempo joven y maduro por su serenidad ante el futuro. Así pues, hay que meditar lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo, y cuando falta, todo lo hacemos por poseerla”.

La filosofía de Epicuro, por tanto, es una **física** (conocimiento de la naturaleza universal y humana) que aspira a culminar en una **ética** o vida feliz, que sin ese conocimiento es imposible. Pero para conocer, con verdad, la naturaleza (construir o reconocer la física verdadera), necesitamos tener clara una **epistemología**, es decir, saber distinguir lo verdadero de lo falso, poseer en suma un criterio de verdad que nos permita conocer la naturaleza en su verdadero ser.

De ahí que Epicuro (como también los estoicos) considere que la filosofía tiene TRES partes: **Canónica** (aporta el *canon* o criterio de verdad), **Física** y **Ética**. La ética es el objetivo con que se hace filosofía, pero ese objetivo no se puede alcanzar sin conocer la realidad existente (*physis* y sólo *physis*) y para reconocer la verdad de la *physis* necesitamos un criterio o canon (regla) que nos permita discriminar entre lo verdadero y lo falso.

1.3. Concepción de la filosofía

La filosofía epicúrea se consideraba una filosofía escandalosa porque, entre otras cosas:

- a) recuperaba el valor de los sentidos y la sensibilidad, como fundamento de su hedonismo;
- b) negaba la necesidad de la existencia de los dioses y su providencialismo;
- c) negaba la existencia de una legalidad universal a la que el hombre debe someterse;
- d) como los estoicos, acuñan un nuevo uso y valor del lenguaje significativo, incorporando

en él la risa como expresión escandalosa de la felicidad individual (otorgándole, por lo tanto, un valor racional).

El cultivo de la sensibilidad, junto con la atención al lenguaje, configuran parte del contenido fundamental de la filosofía de Epicuro. El lenguaje es una práctica en la que adquiere forma la vida como fiesta religiosa porque en él se produce la comunidad de los espíritus a través de la unidad de las conciencias.

Nietzsche, buen conocedor de la filosofía helenística y presocrática, identificó en ellas elementos fundamentales de la filosofía. Gual-Acosta recogen el texto siguiente de Nietzsche: “El epicúreo elige para su uso las situaciones, las personas, incluso los sucesos que convienen a su constitución intelectual, constitución extremadamente irritable; y renuncia a todo el resto, lo que quiere decir a casi todo: sería un alimento demasiado fuerte para él, demasiado pesado. El estoico, por el contrario, se ejercita en tragar piedras y gusanos, conchas, escorpiones, y en ignorar el asco; es preciso que su estómago acabe por ser indiferente a todo lo que el azar de la existencia pueda arrojarle; el estoico recuerda esos sectarios árabes, los *aissaouas* que se encuentran en Argel; le gusta tener, como esos insensibles, un público de invitados que aplauden el espectáculo de su insensibilidad, ese público cuya presencia desaconseja al epicúreo. ¿No se retira éste a sus “jardines”?”¹³.

“Epicuro decía que la filosofía es una actividad que con discursos y razonamientos procura la vida feliz” (fr. 219 Us.). La definición que da de la **filosofía** es, más que cualquier otra cosa, una definición del hombre: el fin natural del hombre es ser feliz; pero la felicidad depende de su forma de vida. Epicuro afirma que sólo mediante la filosofía se logra la vida feliz (M.C. XXV). Su *Epístola a Meneceo*, donde recoge los elementos fundamentales de su pensamiento, se abre precisamente con esta idea¹⁴.

¹³ *Op. cit.* 66. *La Gaya Ciencia*, 5.306. Sobre esta interpretación de Nietzsche cf. S. Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, París, 1979, pp. 189-224.

¹⁴ D. L. X, 122.

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al jueves, 14 de mayo de 2020

La Canónica

Dice Diógenes Laercio, “Vida de Epicuro”, X, 31: “Desdeñan la dialéctica como superflua, pues estiman que basta con que los físicos procedan de acuerdo con los nombres aplicados a las cosas. Desde luego en el *Canon* Epicuro afirma que los criterios de la verdad son las **sensaciones**, las **prolepsis** y las **afecciones**, pero los epicúreos añaden las **proyecciones representativas del pensamiento**”.

A diferencia de Aristóteles y de los estoicos, que concedieron una gran atención a la lógica (llamada también dialéctica por los estoicos) como instrumento de la filosofía y del buen juicio [Aristóteles a la lógica de predicados, los estoicos a la lógica de enunciados o de primer orden], los epicúreos (como dice Diógenes) rechazaron y desatendieron totalmente a la lógica, por considerarla “superflua” y por tanto una pérdida de tiempo en el camino urgente hacia la *ataraxia* (imperturbabilidad) a través del conocimiento de la naturaleza.

Los criterios de verdad toman su base de la física atomista. Se erigen en criterios los que se presentan bajo estos tres aspectos: claros, asequibles y evidentes. Es decir, los que son inmediatos, indubitables e iguales para todos los hombres.

Estas características las cumplen **las sensaciones**, de las que forman parte **los sentimientos de placer y dolor**; en éstos se resumen todas las sensaciones ya que cuando se producen generan uno u otro de estos sentimientos. Es evidente que todos los hombres saben qué es placer y qué es dolor, aunque su causa sea diferente para cada uno de ellos. Hay, pues, una comunidad natural en relación con este criterio, que iguala a los hombres y que será la base para la construcción del lenguaje.

Como los estoicos, los epicúreos coinciden con Aristóteles en que el conocimiento empieza por los sentidos. La **sensación** (*aisthesis*) es el principio del conocimiento y el criterio de verdad, pues por los sentidos nos llegan e impactan en nosotros los objetos

exteriores, de los que constituyen una réplica fiel (las sensaciones son siempre verdaderas en principio). Las cosas (compuestos atómicos) emiten continuamente cargas o estructuras atómicas [punto de la doctrina de Demócrito asumido también por Epicuro] **imágenes (eidôla)** que son réplicas fieles de los cuerpos emisores que impactan sobre nuestros sentidos dejando en ellos la impronta de su original (ver *Epístola a Heródoto, X, 46*), por lo que la sensación es verdadera y constituye una base fiel y objetiva de nuestro conocimiento¹. El mecanismo de impacto en los sentidos se debe a su especificidad que explica Epicuro recurriendo a la similitud atómica entre cada uno de los sentidos y las imágenes externas al hombre que impactan en él. Así, tanto el tipo de átomo como su forma, tamaño, orden y disposición respecto a los más cercanos, es lo que permite que impacten en el órgano perceptor las imágenes físicamente semejantes. La sensación, por lo tanto, es resultado de una integración de átomos procedentes del exterior (otro cuerpo) en el cuerpo receptor [NOTA: este mecanismo está en la base de la restitución de los átomos “perdidos” por la emisión continua de imágenes, que veremos en la Física; un tema importantísimo en el epicureísmo también para la Ética, en el que basa la creación de la comunidad de amigos o semejantes como comunidad natural, contraria y alternativa a la sociedad civil regida por leyes].

Este es el origen también del conocimiento de los dioses: como todos los compuestos atómicos [esto lo explicaré en el apartado de la Física], los dioses emiten sus propias **imágenes (eidôla)** que impactan también en nuestros cuerpos (esto se produce tanto durante la vigilia como durante el sueño), constituyéndose en la base y origen de nuestro conocimiento de ellos, que será correcto si (como en el caso de todo el conocimiento) no modificamos y corrompemos esa sensación con elementos ajenos a ella, procedentes principalmente del nómos, de la imagen convencional que de ellos ofrece la cultura, derivada de la política (por la función política que juegan en sistemas de pensamiento como el platónico). A esta explicación física, base de la epistemología, se refiere Epicuro en la *Epístola a Meneceo* (X, 123): “Los dioses, en efecto, existen. Porque el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. Pero no son como los cree el vulgo. Pues no los mantiene tal cual los intuye”.

El mecanismo de la percepción es infalible ya que no interviene la voluntad del hombre, por lo que toda sensación es verdadera y objetiva como representación del objeto exterior.

¹ Esta objetividad y veracidad de la sensación (ya negada por Pirrón) será objeto de la crítica del escepticismo posterior, académico y neopirroniano, tanto en la formulación epicúrea como en la estoica.

Pero esas condiciones no garantizan la ciencia o el conocimiento objetivo ya que al hombre llegan imágenes de objetos que no son reales (por ejemplo, de un hipogrifo) y cuya explicación consiste no en un error de nuestra percepción sino en la mezcla de imágenes producida con anterioridad a nuestra percepción de ellas. Por eso, el conocimiento es el resultado de una percepción repetida de un mismo tipo de imagen o, dicho en términos epicúreos, de una experiencia confirmadora de esas sensaciones. La ciencia se construye a partir de la confirmación de las percepciones. Sin embargo, hay situaciones que impiden esa experiencia confirmadora; en estos casos la validación de su veracidad y objetividad se produce si no hay ninguna otra sensación contradiga que se pretende confirmar; en caso contrario, si existe una evidencia confirmadora contraria, no se podrá avanzar en el conocimiento (un caso de este tipo sería, por ejemplo, la visión de una torre vista de lejos que percibimos de forma redonda y que, a medida que nos acercamos, confirmamos que su forma es hexagonal, siendo la distancia que nos separa de ella el elemento que interviene en la diferencia de percepción; la evidencia confirmadora se impone a la sensación primera. Esta manera de arbitrar las sensaciones se convertirá en regla o criterio epistemológico desde donde construir el conocimiento de la Naturaleza (Física).

Las sensaciones (procedentes tanto de objetos exteriores como de nosotros mismos, de nuestro organismo) están acompañadas de una **afcción (páthos)** de placer o dolor. Y este es el **criterio moral, es decir, la regla o canon que orienta nuestra acción, lo que seguimos o evitamos**. Si seguimos lo placentero y evitamos lo doloroso seguimos la voz de la naturaleza y el comportamiento de todos los compuestos naturales vivos. Sin embargo, la definición del placer y el dolor deriva directamente de la Física atomista.

El logro del placer se alcanza mediante el uso adecuado del lenguaje (*lógos*): el hombre, mediante su juicio **dosifica** los sentimientos de placer y dolor para el disfrute del placer estable. A esta sabiduría sobre el uso del juicio Epicuro la llama **cálculo prudente (*néphon logismos, symmétresis, phrónesis*)**. Como dice la **epístola a Meneceo** (X, 128- 129):

“Decimos que el placer (*hedoné*) es principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural y de él tomamos el punto de partida en cualquier elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con **la afcción como norma (*kanóni páthei*)**. Y puesto que es el bien primero y connatural, por eso no elegimos cualquier placer, sino que hay veces que soslayamos muchos placeres, cuando

de éstos se sigue para nosotros una molestia mayor. Muchos dolores consideramos preferibles a placeres, siempre que los acompañe un placer mayor para nosotros tras largo tiempo de soportar tales dolores”.

Y 130: “Conviene juzgar [*krínein*] todas estas cosas con el cálculo [*symmetrései*] y la consideración de lo útil y de lo inconveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como un bien”.

A partir de las sensaciones, por su repetición y grabación en la memoria, se forman los **conceptos o imágenes mentales generales** (asociadas a los nombres del lenguaje) que Epicuro llama *prolepseis* (prolepsis en singular) y que podemos traducir como *preconcepciones o anticipaciones*.² Como dice Diógenes Laercio (X. 33):

“En cuanto a la prolepsis, hablan de ella como de una aprehensión real o una opinión correcta o intuición o idea universal residente en nosotros, es decir como recuerdo de lo que muchas veces se le ha mostrado en el exterior, como, por ejemplo: “lo de tal aspecto es un hombre”. Porque en cuanto se pronuncia la palabra “hombre” enseguida de acuerdo con la prolepsis la imagen de éste es pensada, siendo los sentidos sus introductores previos”.

Ahora bien, los conceptos básicos de la física epicúrea y por tanto los principios últimos de la realidad, son los átomos y el vacío. Pero los átomos y el vacío son imperceptibles por los sentidos (no llegan a nosotros del exterior **imágenes o eidôla** de ellos, sino sólo de sus compuestos, por ejemplo, de los dioses como compuestos atómicos). ¿Cuál es el origen en nosotros de los átomos y del vacío y cómo podemos estar seguros de su realidad? Según Epicuro, son realidades no evidentes, supuestas y opinadas para dar razón de los fenómenos-sensaciones y no contradichas por los fenómenos-sensaciones. Así lo afirma Epicuro en la *Carta a Heródoto* (X, 40-41):

“Si no existiera lo que llamamos **vacío (kenón)**, espacio y naturaleza impalpable, los cuerpos no tendrían dónde estar ni dónde moverse, cuando aparecen en movimiento. Más allá de esto nada puede pensarse, ni por medio de la percepción ni por analogía con lo percibido, en el sentido de que posea una naturaleza completa, que no sea predicado de eso como propiedades o accidentes de las cosas. [...] de los cuerpos los unos son compuestos, y los otros aquellos (elementos) de los que se forman los compuestos. Éstos

² Ver la presentación clara, breve y precisa en Reale-Antiseri, pp. 214 s.

son **indivisibles** (*átoma*) e inmutables, so pena de que todo fuera a destruirse en el no ser, y permanecen firmes en las disgregaciones de los compuestos, al ser ellos compactos por naturaleza, de forma que no tienen manera ni lugar de disolverse. De ahí que es forzoso que los principios indivisibles (los átomos) sean los elementos originales de los cuerpos”.

La afirmación hipotética, pero como realidad confirmada por la experiencia (pues no está contradicha por la sensación, sino avalada por las sensaciones), es lo que los epicúreos entendían como **proyecciones representativas del pensamiento (D. Laercio, X, 31; ya citado al comienzo de esta sección) o *phantastikà epibolaí tês dianoías***.³

Con esta base ya podemos enfrentarnos con la física epicúrea como desarrollo con correcciones del atomismo democríteo que había constituido para Platón la auténtica ‘bestia negra’ e impía (nunca nombrado por él) contra la que se dirigía (como contra los sofistas) todo su edificio filosófico y la afirmación de la metafísica presidida por el Bien como medida y agente teleológico.

³ Es útil leer la sección “Canónica” en García Gual, *Epicuro*, pp. 76-84 (96-106 en la edición de 2019)

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la Filosofía Antigua II

Clase práctica sobre Epicuro y epicureísmo, correspondiente al jueves, 14 de mayo de 2020

Texto propuesto para comentar y directrices e información para orientar el comentario

Epístola a Meneceo

Dónde encontrar el texto: quienes dispongan del dossier que dejé en copistería al inicio del cuatrimestre, lo tienen allí; quienes no lo tengan, lo encuentran en Diógenes Laercio, X, 122-135. Por si no lo tenéis a mano, os vuelvo a facilitar el enlace a la obra:

Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, C. García Gual para Alianza Editorial

http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/118_Diogenes%20Laercio%20-Vidas%20y%20opiniones%20de%20los%20filosofos%20ilustres.pdf

Como está dicho en la introducción a Epicuro, en el documento de la primera clase sobre el tema, éste es un texto que compendia la filosofía de Epicuro.

La forma epistolar es utilizada en filosofía por Epicuro por primera vez; posteriormente la encontramos en muchos otros autores como, por ejemplo, en Cicerón. Este método de escritura pretende personalizar la doctrina del maestro (Epicuro) y conservarla y transmitirla a quienes no estén próximos (no sólo a quien va dirigida la carta). Es una nueva forma de transmisión de la filosofía, conteniendo los principios fundamentales, con el fin de que su receptor los adapte a su situación particular. El receptor de la epístola es conocedor de la totalidad de la doctrina (es decir, el contenido doctrinal que recibe en la carta ha sido previamente compartido con otros epicúreos y asimilado, por lo que, quien escribe la carta sabe que comparten un mismo nivel de lenguaje); por lo tanto, sobre muchos temas que aparecen en la carta, hay un desarrollo filosófico al cual se alude directamente, estableciendo así un hilo conductor entre cualquiera de los temas contenidos en la carta y los contenidos en otros textos de Epicuro.

La forma epistolar, además, conserva la viveza e inmediatez del diálogo entre el remitente y

el receptor, que no posee un tratado o cualquier otra forma de texto cerrado. Es decir, en este caso, a través del intercambio epistolar, el texto “habla”, el texto “pregunta” y el texto “responde”. Es palabra (*lógos*) compartida que permite mantener y alimentar la comunidad de amigos (semejantes) entre individuos no presentes físicamente pero sí integrados espiritualmente por la vía del uso racional del lenguaje (*lógos*). De esta manera, la epístola o carta, mostraba su utilidad para mantener la unidad doctrinal entre comunidades formadas en distintos lugares del Mediterráneo, consiguiendo así la unidad de un cuerpo espiritual que supera las barreras espacio-temporales [a lo que Epicuro se refiere como “unidad de corazones” y Lucrecio como la proyección del individuo al espacio infinito]. El texto de Lucrecio lo encontraréis en el enlace de la colección de la Biblioteca Clásica Gredos que ya os he facilitado pero que os copio para que lo tengáis a mano:

Biblioteca Clásica Gredos de filosofía antigua ordenadas alfabéticamente por autores

<https://mega.nz/#F!0FIT1L6I!RaWNGAbbDRM5oqrITJoosQ>

Qué hay que hacer:

Un comentario de texto, en la línea indicada desde principios de curso: elección de un tema-problema dentro del texto propuesto para su análisis, reflexión, relación con otros temas que se encuentran dentro de dicho texto o de otros del mismo autor (Epicuro), estableciendo una lectura lineal entre ellos, si se trabaja con dos textos diferentes del mismo autor. Siempre, dentro de la época histórica a la que corresponde el texto. Sobre esto, os copio parte del texto del documento sobre evaluación que está en el campus virtual desde el inicio de curso:

“El texto a comentar lo elige cada alumno en función del problema que quiera trabajar. Por lo tanto, lo que se debe trabajar es un problema que plantee el filósofo (...). El comentario de texto NO es un trabajo, sino UN COMENTARIO contextualizado y que analice en profundidad, reflexione y explique suficientemente el problema identificado. Es un análisis personal, fruto del estudio personal (trabajo autónomo) sobre el autor, que permita detectar el grado de comprensión alcanzado sobre el problema, el autor, el contexto histórico y el nivel de estudio y profundización alcanzado”

Los bloques temáticos son los siguientes:

- La presentación de la filosofía y su función
- El tetrafármaco (dentro de esto se puede tratar cualquiera de los 4 subtemas incluidos o bien todo el bloque)

- Los deseos: su conocimiento y administración (también se incluyen subtemas, como el dolor y la prudencia)
- Los dioses y la semejanza con lo divino

Fecha de entrega del comentario: Jueves, 28 de mayo.

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al viernes, 15 de mayo de 2020

La Física

El conocimiento de la Naturaleza constituye el fundamento de la acción. **Vivir según la Naturaleza** es el consejo epicúreo para lograr una vida feliz y obliga al estudio de la Naturaleza con el fin de atender la **interioridad del individuo**.

La física es el conocimiento que permite liberar al hombre porque combate las falsas creencias para el logro de la seguridad (*aspháleia*). Dice Epicuro que “El estudio de la naturaleza no forma jactanciosos artífices de la charlatanería ni ostentadores de la cultura por la que pugna la mayoría, sino espíritus independientes, capaces, orgullosos de sus propios bienes y no de los que surgen de las circunstancias”¹.

La ética es el objetivo con que se hace filosofía, pero que ese objetivo no se puede alcanzar sin conocer la realidad existente. Dos de las *Máximas Capitales* (**D. Laercio, X, 142-143**) lo dicen muy claramente:

11: “Si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte sea algo para nosotros de algún modo, y el desconocer además los límites de los dolores y de los deseos, no tendríamos necesidad de la ciencia natural”.

12: “No era posible disolver el temor ante las más importantes cuestiones sin conocer a fondo cuál es la naturaleza del todo, recelando con temor algo de lo que cuentan los mitos. De modo que sin la investigación de la naturaleza no era posible obtener placeres sin tacha”.

Esta física verdadera, elaborada con el uso del canon y que permite construir la vida dichosa o imperturbada, es una reformulación del ATOMISMO de Demócrito. Sus rasgos

¹G. V. 45

esenciales son los siguientes, tal como los podemos extraer de la *Epístola a Heródoto* y de la *Epístola a Pitocles*; también del poema de Lucrecio:

1. **No hay otro ser que la naturaleza material**, con el rechazo completo del ser inteligible-incorpóreo de Platón y Aristóteles. Todo es naturaleza y movimiento-cambio en el seno de la naturaleza: “nada nace de la nada” (*a Heródoto, X, 38*).

2. **El movimiento o el cambio en la naturaleza se produce de acuerdo con las características de los átomos y su relación con el vacío**, por lo que “el todo fue siempre tal como ahora es, y siempre será igual” (*a Heródoto, X, 39*); o, como dice Lucrecio, *De rerum natura*, III, 945: “eadem sunt omnia semper”.

3. **Sólo existen los átomos y el vacío, que son los últimos constituyentes de la naturaleza, de las cosas** (*a Heródoto, X, 39*: “el todo consiste en átomos y vacío”).

Ambos son eternos e infinitos: el **vacío o espacio vacío de cuerpo** (no -ser necesario para que pueda darse el movimiento² que percibimos por los sentidos, como había ya dicho Demócrito “matando a Parménides”) es infinito (una extensión tridimensional infinita), sin límite, por su homogeneidad, es decir, por la indiferencia de todas sus partes, pues si hubiera un límite ese límite establecería una heterogeneidad y diferencia (ver *De Rerum Natura, I, 951-983*). Asimismo, **los átomos**, los componentes últimos de los cuerpos, **son**

a) **indivisibles** porque si fueran infinitamente divisibles –como sostiene Meliso de Samos –terminarían por desaparecer (como argumenta Leucipo, quien afirma por primera vez la necesidad de la conservación de la materia y, por lo tanto, la necesidad de postular una realidad material indivisible y denuncia el error de aplicar la división ad infinitum -una división matemática- a la materia);

b) **numéricamente infinitos**, pues, si fueran finitos, se dispersarían en el espacio infinito y no llegarían a formar compuestos (*a Heródoto, X, 42*): “Pues si el espacio fuera infinito y los cuerpos limitados, en ningún sitio permanecerían los cuerpos, sino que serían arrastrados por el vacío infinito dispersos, sin encontrar algo que los sostuviera y los relanzara mediante los impulsos de choque. Y si el vacío fuera limitado, no tendrían dónde estar los cuernos infinitos”. El vacío tiene que ser infinito para poder albergar al

² *De rerum natura, I, 335-336*: “Si no existiera [el espacio-vacío], de ningún modo podrían moverse las cosas”. **Fuera de espacio-vacío y átomos no existe una “tercera sustancia”, inmaterial**, como señala Lucrecio en DRN, I, 430-448, en unos versos de la traducción de Bibl. Clásica Gredos (facilitada anteriormente en campus virtual).

número infinito de átomos y agregados que se forman en él (primeros agregados, mundos, dioses). Esta función que juega el espacio lo caracteriza como **homogéneo** (es **espacio vacío** que permite albergar realidades atómicas y su movimiento). La concepción del espacio en Epicuro está en la base de su física permitiendo definir el vacío y los átomos (únicas realidades existentes); pone en relación el vacío con los átomos, como realidades físicas contrarias: una es espacio vacío, la otra es espacio lleno.

También lleva a pensar en la **unicidad de este espacio infinito** [en términos semejantes a la manera en que Aristóteles pensaba la unicidad de su mundo], es decir en la negación de cualquier otra realidad que no tenga cabida en ese espacio; dicho en otros términos, que no sea el resultado de la relación entre átomos y vacío. Así, además de ser perfectamente homogéneo, es el **único objeto de pensamiento y lenguaje** para el hombre. Recurriendo a los átomos, es posible explicar el mundo humano (sensaciones, sentimientos, pensamiento, razonamiento, lenguaje...) pero también, y esto es importante, la realidad natural de tal manera que no provoque en el hombre miedo y que impida su utilización para legitimar la **política**, fuente de males porque bajo la forma de deseos, alimenta la ambición y la proyecta hasta el infinito, añadiendo más dolor al dolor.

Esta novedosa postulación del espacio le abre a Epicuro la posibilidad de operar en el ámbito psicológico y moral al establecer una correlación entre las realidades físicas y los **estados psicológicos** en el hombre (p. e. la identificación del espacio lleno y vacío con los estados de placer y dolor o de reflexión e inconsciencia, e igualmente con el lenguaje³; del átomo con el sabio o con la comunidad de amigos...).

4. Espacio y átomos y el universo infinito que constituyen son lo único eterno, pero ni ellos ni el universo son divinos. Los compuestos atómicos finitos son solubles y de hecho se disuelven: se disuelven (igual que se han generado) los infinitos mundos que coexisten y se suceden en el espacio infinito (*a Heródoto, X, 73*) y también todos los compuestos particulares en ellos: astros, animales, hombres. **Los mismos dioses, que son compuestos atómicos, son solubles, pero no se disuelven o mueren** (Platón, *Timeo*, 41 a-b). No se disuelven porque allí donde viven (como veremos más abajo) encuentran materia atómica suficiente para sustituir, sin ningún trabajo o esfuerzo, los átomos que pierden. Su inmortalidad no es congénita, como la del vacío y los átomos, sino conquistada por la sabiduría con que gestionan su flujo atómico (su dieta alimenticia

³ Platón, *Filebo* 31 e y ss.

corporal y espiritual, esto es, los pensamientos)⁴. En este punto, y para no extenderme en la exposición de la teología, que es parte importante de la Física, os remito a la lectura de mi artículo “la teología epicúrea”, colgado en el campus virtual desde el inicio de curso.

5. El espacio es causalmente inactivo (a Heródoto, X, 67): “el vacío no puede actuar ni padecer, sino que tan sólo proporciona a los cuerpos la posibilidad de trasladarse a través de él”.⁵

6. Hay distintos tipos de átomos que difieren entre sí por su figura, tamaño y peso (a Heródoto, X, 54), debido a su relación con el vacío (la forma, por ejemplo, es el límite impuesto por el átomo al vacío): “los átomos no poseen ninguna cualidad de los objetos aparentes a excepción de **figura, peso y tamaño** y cuanto por necesidad es congénito a la figura. Porque cualquier cualidad se transforma, mientras que los átomos no se alteran en nada, puesto que debe quedar algo firme e indisoluble en las disgregaciones de los compuestos, algo que impida los cambios al no ser o desde el no ser, sino que éstos sean sólo por transposición (de elementos) en muchos casos y por añadidos y sustracciones en otros. De ahí que resulta necesario que lo que se traspone sea indestructible y no tenga la naturaleza de lo que se transforma, pero sí volumen y figura propios. Porque es necesario que eso permanezca”⁶. En este punto es importante señalar las correcciones que introduce Epicuro en la física de Demócrito y que tienen una enorme trascendencia tanto para la física (gana en coherencia) como para la ética:

a) los átomos de Demócrito circulan por el espacio vacío sin trayectoria definida, describiendo un movimiento aleatorio prácticamente idéntico al observado muchos siglos más tarde (s. IXX) mediante microscopio en partículas contenidas en un fluido homogéneo –“movimiento browniano”. Podéis consultarlo en: https://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_browniano; Epicuro dota al átomo de un **movimiento rectilíneo**, de “caída”, en el que introduce **una desviación de la trayectoria, denominada *clinamen* o declinación (*clinamen* en Lucrecio; *parénklisis***

⁴ Por eso también son modelo para los hombres que buscan la felicidad y al conseguirla viven “como un dios entre los hombres” (a *Meneceo*, X, 134); recordad **Lucrecio, DRN, VI, 68-79**. Igual que los dioses no deben su inmortalidad a una instancia superior (como los dioses astros de Platón, según *Timeo* 41 a-b), sino a su prudencia y sabiduría, los hombres ganan también su vida feliz e imperturbada (no una inmortalidad imposible) gracias a la sabiduría y prudencia con la que imitan la vida de los dioses.

⁵ Esta concepción del espacio (infinito, homogéneo, causalmente inactivo) se recuperará en el Renacimiento, como modelo cosmológico sustitutivo del aristotélico geocéntrico, Giordano Bruno y la unirá al heliocentrismo copernicano para establecer, con la pluralidad infinita de los sistemas planetarios, la base de la cosmología de la modernidad.

⁶ Sobre este punto remito a las aclaraciones y ampliaciones de Reale-Antiseri, p. 217.

en Diógenes de Enoanda), al que se deberá que se produzcan los choques entre átomos que formarán los primeros agregados atómicos, pero también, como base física de la condición libre del hombre, fundamental para la ética.

b) para que se produzca el movimiento rectilíneo en el vacío, **dota al átomo de peso;**

c) y para explicar el peso, el tamaño y el movimiento del átomo, describe su estructura interna como resultado de la **agregación de partes mínimas (*mínima*), separadas entre sí por espacio vacío** (no lleno o no ocupado por esas partes mínimas). **El movimiento atómico es auto-causado (autónomo y libre) debido a la vibración interna producida por el choque entre sí de esas *mínima*. En los cuerpos, dichos movimientos vibratorios se transmiten entre átomos (desde las capas más internas a las más externas), siendo el origen y causa única del movimiento y vida de los cuerpos, así como de la emisión de los efluvios.**

7. **Los átomos, por su constitución interna, están eternamente en movimiento.** Además, **se mueven a la misma velocidad “de arriba hacia abajo” en un movimiento rectilíneo unidireccional (a Heródoto X, 61):** “Y también es forzoso que los átomos se desplacen con idéntica velocidad cuando se mueven a través del vacío, sin encontrar obstáculos. Porque no se ha de creer que los pesados vayan más deprisa que los pequeños y ligeros en cuanto nada se les oponga. Ni los pequeños más que los grandes, si todos tienen pasos adecuados, y nada les opone una resistencia de choque”. Al introducir el movimiento de desviación, posibilita en el plano físico, que los átomos se agreguen o que salgan rebotados y proyectados al vacío; fruto de esos choques y rebotes, se producen nuevas colisiones y encuentros. Con esta explicación, Epicuro afirma que **todo lo que existe se debe al azar**, no a la necesidad ni al destino o providencia divina; niega toda posibilidad a la existencia de un plan universal, un diseño del mundo, que tienda naturalmente al reencuentro con su origen o causa (niega, por lo tanto, el teleologismo), lo que obligará a reformular la relación del hombre con lo divino, cuya existencia podría no haberse dado. Que los dioses no sean necesarios (que pudieran no existir porque su existencia se debe a uniones azarosas entre átomos), era una afirmación verdaderamente escandalosa para la sociedad del momento.

La declinación no aparece en la *Epístola a Heródoto* (ni en los otros textos recogidos por Diógenes Laercio). Estaba expuesta en la obra perdida, especialmente en el extenso

tratado *Peri physeôs* o *Acerca de la naturaleza*, del que se han conservado pocos fragmentos. Lo encontramos recogido en:

a. Lucrecio, II, 216-220, 251-256: “Cuando los átomos caen en línea recta a través del vacío en virtud de su propio peso, en un momento indeterminado y en indeterminado lugar **se desvían un poco**, lo suficiente para poder decir que su movimiento ha variado”; “si todos los movimientos se encadenan y [...] si los átomos no hacen, declinando, un principio de moción que rompa las leyes del hado, para que una causa no siga a otra causa hasta el infinito, ¿de dónde ha venido a la tierra esta libertad de que gozan los seres vivientes?”.

b. Diógenes de Enoanda frg. 54 Ferguson Smith: “¿No sabes, quienquiera que tú seas, **que hay una especie de movimiento libre en los átomos**, que Demócrito no ha descubierto, pero que Epicuro hace conocer, **el cual consiste en una inclinación**, tal como él lo muestra a partir de los fenómenos?”.

9. **El hombre es también un compuesto atómico.** Está formado de carne (puesto que según Epicuro todo es cuerpo, la diferencia clásica entre cuerpo y alma está formulada entre **carne -sarx-** y **alma**, siendo ésta también corpórea, resultado de la unión de átomos semejantes). El **alma no es otra cosa que átomos** (más sutiles que los corporales, de cuatro tipos, siendo el más sutil de ellos el “sin nombre” o *akatonomáston*, siendo éstos los constitutivos del espíritu) distribuidos por el conjunto del cuerpo: **a Heródoto X, 63:** “el alma es un cuerpo formado por partes sutiles, diseminada por todo el organismo, muy semejante al aire con cierta mixtura de calor”. Esto es lo que Lucrecio llama **anima**; Lucrecio añade que además hay un **ánimo o mente (animus o espíritu)**, residente en el corazón, estrechamente vinculado al alma y agente del conocimiento.

Lucrecio, DRN, III, 136-144: “espíritu (*animus*) y alma están entre sí estrechamente unidos y entre los dos forman una sola sustancia, pero [...] lo que domina sobre el cuerpo entero es la inteligencia, que nosotros llamamos espíritu o mente. Ésta tiene en medio del pecho su morada fija. [...] La otra parte, el alma, esparcida por todo el cuerpo, se mueve obediente a la señal e impulso del espíritu”. Ver también la formulación en **Epicuro, a Heródoto, X, 66.**

10. El mundo también se genera de la misma manera, como agregado atómico, pero, a diferencia de Aristóteles, que postula un mundo único, que alberga la totalidad de los cuerpos, Epicuro piensa un espacio vacío con innumerables mundos coexistiendo; un

vacío infinito poblado de infinitos mundos, al tiempo que infinito número de átomos y de agregados esenciales (la homogeneidad del espacio pensada por Epicuro lleva a esto).

11. A la agregación de átomos le corresponde la disolución del agregado. A esto llama Epicuro muerte. Como le sucede a cualquier otro compuesto, **el hombre muere**. La muerte **afecta tanto a la carne (*sarx*) como al alma y al espíritu**, ya que esto también **es un compuesto atómico**. Dice Epicuro que lo único cierto e indubitable, y ante lo que el hombre no puede construir murallas defensivas, es la muerte. Tras la muerte, no sobrevive nada del hombre y, por lo tanto, al alma no le esperan premios o castigos tras esta vida, no quedará sometida a juicios, como tampoco tendrá nuevas oportunidades de vida mediante encarnaciones sucesivas (claramente combate las creencias platónicas acerca de la inmortalidad, la reencarnación, transmigración de las almas...que entendía Epicuro como alimento del miedo y de la contención no voluntaria de la acción en la vida presente, creencias que no tenían otra justificación que su funcionalidad política en el modelo platónico del Estado). Además, la manera en que Epicuro concibe a los dioses (despreocupados del hombre) no sólo liberan la acción individual del hombre, sino que lo responsabiliza de todas ellas, convirtiéndolo en el único juez de una vida que es única, sin posibilidades de corrección.

Un verso famoso de **Lucrecio (DRN, II, 651) sobre la divinidad en relación con el hombre dice: “nec bene pro meritis capitur, neque tangitur ira” [“ni se deja captar por beneficios ni conoce la ira”]**. A esta disposición deben los dioses su inmortalidad: la han conquistado filosofando, es decir, imponiendo límites al dolor, rechazando todo lo doloroso o diferente a ellos y aceptando todo lo semejante, como alimento natural. La felicidad de la que disfrutaban los dioses (y de la que nos informan las prolepsis o imágenes recibidas de ellos) es homogénea, permanente, ejercicio de sabiduría resultante de la óptima administración de la Naturaleza mediante el control que sobre ella ejerce el *lógos* (como medida y límite a través del cálculo prudente). **Son dioses, por lo tanto, racionales, que viven en comunidad porque sólo en comunidad es posible el ejercicio de la razón, aislados del mundo, habitando en los espacios entre mundos (*intermundia*)** debido al tipo sutil de átomos que componen sus cuerpos. Y que **mediante el ejercicio racional han conquistado su inmortalidad**: son nacidos pero inmortales.

Los dioses son compuestos atómicos. Su forma es humana, hablan griego y constituyen una asociación o familia de amigos (no una formación política) que comparten pensamiento y modo de vida feliz, imperturbable. Por ello vemos una vez más que

constituyen el ideal que el epicúreo quiere alcanzar en la medida de lo posible (Ver la descripción de su composición -los átomos que los forman- en Reale-Antiseri, p. 219).

12. La muerte sobreviene como resultado del desequilibrio atómico. La pérdida de orden atómico en un cuerpo se traduce como experiencia dolorosa (dolor); su restitución es la experiencia placentera. Si no se atiende el dolor, siempre que sea provocado por una carencia natural y necesaria (por ejemplo, la sed, el hambre, el sueño...), el cuerpo tiende progresivamente a instaurar el dolor hasta que sobreviene la muerte como pérdida de cohesión atómica, como disgregación. De ahí que la moral epicúrea se base en estos criterios aplicados al alma y al espíritu: el hombre feliz es quien vive en un estado de placer controlado, medido y natural. En la misma situación se encuentran los dioses: si atendieran a los hombres, sus ruegos, sus deseos de mal hacia otros hombres, sus dolores, reproducirían en ellos esas experiencias humanas negativas y sucumbirían por desajuste del orden atómico. De esta manera, Epicuro libera al hombre de la acción divina.

M^a Isabel Méndez Lloret

Curso Historia de la filosofía antigua II

Contenido de la clase correspondiente al jueves y viernes, 21 y 22 de mayo de 2020

La Ética

La Física es condición indispensable para la ética, puesto que:

a) a Heródoto, X, 78: “es tarea propia de la ciencia física el investigar con precisión la causa de los fenómenos **más importantes**, y que precisamente de eso depende nuestra felicidad”;¹

b) Lucrecio, DRN, I, 146-148 (= VI, 39-41): “este terror, pues, y estas tinieblas del espíritu [que son la fuente de la infelicidad y de la turbación], necesario es que la disipen, no los rayos del sol, ni los lúcidos dardos del día, sino la contemplación de la naturaleza y la ciencia”.

Epicuro quería procurar a los hombres la salvación de los horrores de la existencia, de los que ellos mismos eran culpables o causantes por su ignorancia y erróneos valores; pero esa salvación vendría no por un dios (aunque Epicuro fuera casi divinizado, en el sentido filosófico de lo divino) ni por una fe sustraída a la razón, sino por el conocimiento de la verdad de la naturaleza y las consecuencias morales que de ese conocimiento o enseñanza se siguen.

El elogio que Lucrecio dedica a Epicuro nos puede servir como presentación:

“Cuando la vida humana yacía a la vista de todos torpemente postrada en tierra, abrumada bajo el peso de la religión, cuya cabeza asomaba en las regiones celestes amenazando con una horrible mueca caer sobre los mortales, un griego osó el primero elevar hacia ella sus percederos ojos y rebelarse contra ella. No le detuvieron ni las fábulas de los dioses, ni los rayos, ni el cielo con su amenazante bramido, sino que aún más excitaron el ardor de su ánimo y su deseo de ser el primero en forzar los apretados cerrojos que guarnecen las

¹ De una explicación natural (ajena a la divinidad) de lo más importante. La *epístola a Pitocles* da una explicación básica de los fenómenos meteorológicos, señalando su causación puramente natural y ofreciendo una variedad de explicaciones, todas naturales, posibles, porque no tiene mucho sentido perder el tiempo en la búsqueda de una explicación única. Véase *a Pitocles, X, 85-86* y comparar con *a Heródoto X, 76 y 81-82*.

puertas de la Naturaleza. Su vigoroso espíritu triunfó y avanzó lejos, más allá del llameante recinto del mundo, y recorrió el Todo infinito con su mente y su ánimo. De allí nos trae, botín de su victoria, el conocimiento de lo que puede nacer y de lo que no puede, las leyes, en fin, que a cada cosa delimitan su poder, y sus mojones profundamente hincados. Con lo que la religión, a su vez sometida, yace a nuestros pies; a nosotros la victoria nos exalta hasta el cielo”².

Como ya hemos señalado, la finalidad de la filosofía para el epicureísmo es – de forma incluso más clara que para las otras filosofías helenísticas – la ética. Y la ética es una consecuencia o está rigurosamente fundamentada en la teoría del conocimiento (*canónica*) y en la física.

Sobre la ética epicúrea señalo de entrada que la sección de Reale-Antiseri en el capítulo sobre la Filosofía helenística (pp. 220-224) es clara y precisa para obtener una primera idea. Los libros de García Gual (*Epicuro*, al que haré frecuente referencia) y de Festugière (*Los dioses de Epicuro*) son un buen complemento.

Mi exposición va a intentar ofrecer una exposición algo más sistemática que la de Reale, ofreciendo una mayor referencia a las fuentes.

Las **fuentes** donde encontrar los puntos básicos de la ética epicúrea son:

1. **Carta a Heródoto** en su parte final (**X, 76-83**): la fundamentación en la física de la ética;
2. **Carta a Pitocles** en su comienzo (**X, 84-87**): la física del cielo (y de los meteoros) tiene como función el conocer su producción para eliminar el miedo y asegurar la imperturbabilidad (*ataraxía*);
3. **Carta a Meneceo** (**X, 122-134**), una breve epístola, en su totalidad dedicada a la ética y el texto ético fundamental de la obra conservada de Epicuro;
4. **Máximas capitales** (**X, 139-154**), un catecismo moral de cuarenta píldoras para la felicidad.

A estas obras del mismo Epicuro hay que añadir, por supuesto, muy especialmente:

²Lucrecio, *De rerum natura*, libro I, vv. 62-79.

5. **Lucrecio**. *De rerum natura*, obra dedicada sobre todo a la física, pero que contiene exposiciones éticas que pueden aparecer en cualquier momento, mas que encontramos especialmente en la conclusión de a) **libro III (versos 830-1075)**, contra el temor a la muerte, a la presunta vida *post mortem* y al infierno (v. 830: “nihil igitur mors est ad nos”: “nada es, por tanto, la muerte para nosotros”); b) **libro V (1161-1249)**, contra el miedo a los dioses. A ellos se puede añadir una síntesis de estos dos temas en **libro I (80-126**, tras el elogio a Epicuro de vv. 63-79), sobre los ‘crímenes de la religión’ y los ‘terrores de ultratumba’, donde la religión aparece vista y criticada sobre todo como **superstición (*superstitio*)**.

6. los fragmentos éticos conservados de la inscripción de Diógenes de Enoanda, pero sobre todo los testimonios sobre y fragmentos de Epicuro conservados por la doxografía y autores posteriores, por ejemplo: Cicerón, Séneca, Diógenes Laercio, Sexto Empírico, etc., recopilados en la imprescindible obra *Epicurea* de H. Usener.

Todos estos lugares indicados en los puntos 1-5 son accesibles en Diógenes Laercio y Biblioteca Clásica Gredos.

La doctrina ética tiene por objetivo procurar los elementos para una vida feliz gracias al conocimiento verdadero de la naturaleza universal de la que formamos parte y de nuestra propia naturaleza. Son unos elementos que se siguen directa e inmediatamente de escuchar la voz de la naturaleza, pues – como dice con frecuencia Lucrecio – la naturaleza “**grita** con alta voz” su llamada al placer. Véase por ejemplo **Lucrecio, DRN, II, 15-19** (en el pasaje “Naufragio con espectador”):

“¡No ver que por su parte la naturaleza no **ladra** otra cosa sino que, así que el dolor apartado del cuerpo se aleje de la mente, aquella, libre de pena y cuidado, disfrute de una sensación de alegría!” (trad. Gredos)

Que la finalidad de la ética es la **felicidad** como seguimiento y cumplimiento de esta voz de la naturaleza, ya lo hemos visto afirmado por Epicuro en el exordio de la *epístola a Meneceo* (X, 122): “deben filosofar tanto el joven como el viejo: el uno para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradecido de los días pasados; el otro para ser a un tiempo joven y maduro por su serenidad ante el futuro. Así pues, hay que meditar lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo, y cuando falta, todo lo hacemos por poseerla”.

La felicidad es interpretada por Epicuro como el **placer** (*hêdonê*), en tanto que seguimiento universal por los animales de la voz de la naturaleza, buscando lo grato y huyendo del dolor. Ahora bien, Epicuro se distancia de los cirenaicos (los seguidores del socrático Aristipo de Cirene) en que no identifica el placer con un movimiento dulce (**placer cinético**) o suave y el dolor con un movimiento violento, sino que lo concibe como movimiento sereno y estable (**placer catástemático**)³ y ausencia de dolor (*aponía*), como **imperturbabilidad** (*ataraxía*) y como el estado del **alma en calma**, comparable a la superficie ondulante del mar sereno (*galênismós*). Veamos cómo lo describe Epicuro, *a Meneceo, X, 131*:

“Por tanto, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación, como creen algunos que ignoran o que no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma”.

La doctrina de Epicuro señala dos bienes que componen la suprema beatitud: el cuerpo libre de dolor y el alma sin perturbación. Tales bienes no se incrementan si están colmados: ¿cómo crecerá, en verdad, lo que alcanza la plenitud? El cuerpo carece de dolor: ¿qué puede añadirse a la ausencia de dolor? El alma está en consonancia consigo y goza de paz: ¿qué puede añadirse a semejante tranquilidad?

La **máxima capital 29** señala que los placeres (o mejor: los deseos cuya satisfacción produce placer) son de tres clases: “De los deseos los unos son naturales y necesarios; los otros naturales y no necesarios; y otros no son ni naturales ni necesarios, sino que se originan en la vana opinión”. Y Diógenes Laercio añade la siguiente glosa que los especifica: “Naturales y necesarios considera Epicuro a los que eliminan el dolor, como beber cuando se tiene sed. Naturales, pero no necesarios los que sólo diversifican el placer, pero no eliminan el sentimiento de dolor, como la comida refinada. Ni naturales ni necesarios (considera), por ejemplo, las coronas y la erección de estatuas honoríficas”.

Los deseos naturales y necesarios son los que cabe seguir y satisfacer por ser los que conservan la vida de acuerdo con lo que la naturaleza ofrece a manos llenas y cuya satisfacción es imprescindible (si no se come o no se bebe lo necesario, sigue la muerte);

³ Sobre esta diferencia ver Reale-Antiseri, p. 220. Un mayor desarrollo en García Gual, *Epicuro*, Alianza, 2019, pp. 184 ss.

los naturales y no necesarios son los que asocian un refinamiento, sofisticación y superfluidad a los necesarios, cuya privación genera dolor; los no naturales y no necesarios son los asociados a la búsqueda de riquezas, poder, honores, cuya persecución, según Epicuro y Lucrecio, no tiene otro origen que las falsas opiniones, es decir, la ignorancia, pero cuya privación genera la más terrible frustración, dolor e inquietud de ánimo.

Por eso la **máxima capital 15** afirma: “La riqueza acorde con la naturaleza está delimitada y es fácil de conseguir. Pero la de las vanas opiniones se desparrama hasta el infinito”. O según la **epístola a Meneceo (X, 130-131)**: “Todo lo natural es fácil de conseguir y lo superfluo difícil de obtener. [...] Y el pan y el agua dan el más elevado placer cuando se los procura uno que los necesita. En efecto, habituarse a un régimen de comidas sencillas y sin lujos es provechoso a la salud, hace al hombre desenvuelto frente a las urgencias inmediatas de la vida cotidiana, nos pone en mejor disposición de ánimo cuando a intervalos accedemos a los refinamientos y nos equipa intrépidos ante la fortuna”.

Porque la fortuna varía y el hábito de deseos innecesarios, aunque naturales, genera terrible dolor cuando ya no podemos satisfacerlos. De ahí que el régimen de vida de la limitación a lo natural y necesario produzca el bien de la **autosuficiencia (autárkeia)**: “la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que en cualquier ocasión nos sirvamos de poco, sino para que, siempre que no tengamos mucho, nos contentemos con ese poco” (*a Meneceo, X, 130*).⁴

La discriminación correcta de los deseos y el seguir máximamente aquellos simplemente naturales y necesarios (según el orden de la naturaleza, no la falsa necesidad generada por los valores sociales) requiere el empleo de la **sabiduría práctica o prudencia (phrónesis)** para conseguir llevar una vida de acuerdo con el objetivo de la *ataraxia*, el placer y la ausencia de dolor. Epicuro la presenta en la **Epístola a Meneceo (X, 129-130 y 132)**, en los siguientes términos:

“puesto que es el bien primero y connatural, por eso no elegimos cualquier placer, sino que hay veces que soslayamos muchos placeres, cuando de éstos se sigue para nosotros una molestia mayor. Muchos dolores consideramos preferibles a placeres, siempre que los acompañe un placer mayor para nosotros tras largo tiempo de soportar tales dolores.

⁴ De nuevo Reale-Antiseri, pp. 220 s. y García Gual, Epicuro, cap. 7 (“Del placer como bien supremo”) precisan el tema.

Desde luego todo placer, por tener una naturaleza familiar, es un bien, aunque no sea aceptable cualquiera. De igual modo cualquier dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Conviene, por tanto, mediante **el cálculo** y la atención a los beneficios y los inconvenientes, **juzgar** todas estas cosas, porque en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal y, al contrario, de algo malo como un bien. [...] Porque ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con mujeres y adolescentes, ni pescados y las demás cosas que una mesa suntuosa ofrece, engendran una vida feliz, sino el **sobrio cálculo** que investiga las causas de toda elección y rechazo, y extirpa las falsas opiniones de las que procede la más grande perturbación que se apodera del alma. De todo esto principio y **el mayor bien es la prudencia**. Por ello la prudencia resulta algo máspreciado incluso que la filosofía. De ella nacen las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir conplacer”.

Esta **prudente** delimitación y **cálculo** (*symmétresis*) de los placeres⁵ que conduce a la vida feliz e imperturbada, comporta asimismo el rechazo y el alejamiento del ámbito de la política y de la crematística (la búsqueda de riqueza), como actividades asociadas a ese tipo de placeres innecesarios y contranaturales que generan la máxima perturbación del alma, dolor y frustración existencial. Y aquí entra también, según Epicuro, la *paideia* o **educación** griega como preparación a la vida política: “Te estimo dichoso, Apeles, porque limpio de toda educación, te entregaste a la filosofía” (frg. 117 Usener); “¡Huye, afortunado, a velas desplegadas de toda forma de educación!” (frg. 163 Usener). De ahí la máxima epicúrea de “**Vive escondido**”, transcrita por el poeta romano Horacio como “bene vivit qui latuit”.⁶

El abandono de la política como fuente de displacer, dolor y perturbación muestra claramente **el abandono (no compartido por el estoicismo) de la concepción política del hombre**, en beneficio de unas **relaciones humanas basadas en la amistad entre individuos**, en consonancia con el nuevo mundo de la época helenística.

⁵ De nuevo se puede ampliar en García Gual, Epicuro, cap. 10 (“El cálculo de los placeres y la autosuficiencia del sabio”).

⁶ Ver **Reale-Antiseri, p. 222** para el rechazo de la política, la actitud puramente utilitarista en relación con el Estado y la denegación al mismo de todo valor natural y absoluto. Con mayor detalle en García Gual, *Epicuro*, caps. 11 (“La justicia y el derecho. El contrato social”) y 12 (“La amistad”).

Los dioses y la muerte

Pero la conquista de la *ataraxia* y del placer (como Epicuro lo concibe) requiere, además del cálculo prudente de los placeres, la liberación o neutralización de dos fuentes de profundo displacer, turbación y dolor: el **miedo a los dioses y a la muerte**, cuyo origen reside en las **falsas opiniones**. De ahí lo que ya hemos visto (clases sobre Canónica y Física) decían Epicuro (*a Heródoto, X, 78*) y Lucrecio (**DRN, I, 146-148 (= VI, 39-41)**). Frente a ese conjunto de fuentes de displacer y miedo (deseos, dioses, muerte) Epicuro ofrece lo que la tradición llama un “**cuádruple remedio**” (*tetraphármakon*), presentando en las *Máximas capitales I-IV (X, 139-140)*, en los siguientes términos:

I. El ser feliz e imperecedero (la divinidad) ni tiene él preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeto a movimientos de indignación ni de agradecimiento. Porque todo lo semejante se da sólo en el débil.

II. La muerte nada es para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible, y lo insensible nada es para nosotros.⁷

III. Límite de la grandeza de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde exista placer, por el tiempo que dure, no hay ni dolor ni pena ni la mezcla de ambos.

IV. No se demora continuamente el dolor en la carne, sino que el más agudo perdura el mínimo tiempo, y el que sólo aventaja apenas lo placentero de la carne no persiste muchos días. Y las enfermedades muy duraderas ofrecen a la carne una mayor cantidad de placer que de dolor.

A) Los dioses

Ya hemos visto que la física nos ha permitido alcanzar la correcta noción de los dioses: existen, son compuestos atómicos más sutiles, antropomorfos, residen en los *intermundia*, son inmortales (porque se renuevan sin problemas) y viven felices, despreocupados y sin implicarse en el gobierno del mundo. Es una concepción sintetizada en Lucrecio, **DRN, I, 49**: “neque bene promeritis capitur nec tangitur ira” (ni se deja seducir por beneficios ni es tocado por la ira”).

⁷“Lo insensible nada es para nosotros”; no se puede expresar de forma más clara la ruptura con Platón y la negación de la metafísica.

El problema, sin embargo, es que los hombres no conservan esta correcta noción de los dioses (derivada de la **sensación de las imágenes** de los dioses y de la consiguiente

prolepsis o anticipación; ver Canónica), sino que la deforman y corrompen formando las falsas opiniones de unos dioses creadores, vigilantes, providentes, airados y seducidos con sacrificios y promesas (ver por ejemplo la descripción de Lucrecio, **DRN, I, 80-101**). De ahí surge el miedo a los dioses y el envenenamiento de la vida humana. La *Epístola a Meneceo* (**X, 123-124**) formula la doctrina con claridad:

“Considera, en primer lugar, a la divinidad como un ser viviente incorruptible y feliz, según lo ha grabado en nosotros la común noción de lo divino, y nada le atribuyas ajeno a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Respecto a ella, por el contrario, opina todo lo que sea susceptible de preservar, con su incorruptibilidad, su felicidad. Los dioses, en efecto, existen. Porque el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. Pero no son como los cree el vulgo. Pues no los mantiene tal cual los intuye. Y no es impío quien suprime los dioses de la mayoría, sino quien atribuye a los dioses las opiniones de esa mayoría. Porque no son prenociones, sino falsas suposiciones los juicios de la mayoría sobre los dioses. De ahí que los más grandes daños y provechos vengan de los dioses; habituados por encima de todo a su propia excelencia, acogen a los que se les asemejan, y a los que no son así los tienen por extraños”.

A) La muerte

La falsa noción de los dioses y el miedo o turbación que genera está estrechamente asociado a la falsa noción acerca de la muerte, esto es, a la idea de remuneraciones / castigos *post mortem*. La filosofía en la parte física nos enseña, sin embargo, que los hombres son compuestos atómicos (tanto en el cuerpo como en el alma y en la mente) y que la muerte es la disolución de la composición con la desaparición completa del sujeto y de la conciencia-sensibilidad individual. Esta concepción verdadera permite eliminar el temor a la muerte. De nuevo es la *Epístola a Meneceo* (**X, 124-126**) donde hallamos la exposición sintética de la doctrina:

“Acostúmbrate a pensar que **la muerte nada es para nosotros**. Porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es la privación del sentir. Por lo tanto, el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añade una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad.⁸ Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir. De modo que es necio quien dice que teme a la muerte no porque le angustiará al presentarse, sino porque le angustia esperarla. Pues lo que al presentarse no causa perturbación, vanamente afligirá mientras se aguarda. Así que el más espantoso de los males nada es para nosotros, puesto que **mientras somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces no existimos**. Con que ni afecta

a los vivos ni a los muertos, porque para los primeros no existe y los otros no existen ya. Sin embargo, la gente unas veces huye de la muerte como del mayor de los males y otras la acogen como descanso de los males de la vida. El sabio, en cambio, ni rehúsa la vida ni teme el no vivir. Porque no le abrumba el vivir ni considera que sea algún mal el no vivir”. De este modo, la eliminación del miedo a la muerte por la verdadera noción aportada por la filosofía elimina

- a) el terror a los castigos infernales
- b) pero también el vano deseo de una imposible continuidad de la existencia.

Es importante la sección de Lucrecio, DRN, III, 830-1075 (se accede por el enlace a Biblioteca Clásica Gredos), atendiendo a

- a) los versos 845-851 (en p. 299: “nosotros como individuos ... la continuidad de nuestra existencia”),
- b) los versos 931-962 (en p. 305 s., bajo el título *La voz de la naturaleza*),
- c) los versos 978-983, en pp. 307: “las cosas que dicen haber en el profundo Aqueronte [=Infierno], las hallamos todas en la vida” y 311: “en esta vida un extraordinario temor al castigo sigue a los graves delitos ... y si estos suplicios faltan, el alma, consciente de sus crímenes, se aplica ella misma el aguijón... sin ver qué termino puede haber a sus males ... temerosa de que su pena se agrave todavía más con la muerte. Es ahí, en fin, donde **la vida de los necios se vuelve un infierno**”.

Por eso podemos comprender que los epicúreos digan que de los dioses nos vienen los placeres y los dolores: no porque los causen activamente ellos, sino porque nos los causamos nosotros mismos (placer y dolor) por medio de la verdadera y falsa opinión que tenemos de los dioses (remito a **Lucrecio, DRN, VI,68-79**).

⁸ Ver el desarrollo de este tema en el pasaje mencionado más debajo de Lucrecio, **DRN, III, 931-962**.

Podemos comprender también que los dioses sean amigos de los hombres regenerados por la filosofía, esto es, de los epicúreos (recordad, salvando la diferencia, el pasaje de Aristóteles, *Nicomaquea*, X, 8, 1179a 23-31) o como dice un epicúreo (Filodemo de Gadara), “los sabios son amigos de los dioses y los dioses amigos de los sabios”). En efecto, esto es así porque los dioses acogen las imágenes (**eidola**) que les llegan de los hombres sabios y rechazan las de los ignorantes-necios, integrando así idealmente a los sabios en su comunidad de amigos, de la misma manera que los sabios acogen y gozan con las imágenes no contaminadas que de los dioses llegan hasta ellos, integrando así a los dioses en la comunidad de amigos o iguales que son los seguidores de Epicuro, ya que la distancia está salvada por la comunidad de imágenes y de doctrina verdadera, igual que las epístolas salvan la distancia.

Finalmente, podemos concluir (con la conclusión de *a Meneceo*, X, 135) que la rememoración en soledad y en compañía de un amigo del desvelamiento de la naturaleza llevado a cabo por Epicuro pueda ser conocimiento, placer, experiencia común y vida segura, prácticamente divina:

“Estos consejos, pues, y los afines a ellos, medítalos en tu interior día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti, y nunca ni despierto ni en sueños sufrirás perturbación, sino que vivirás **como un dios entre los hombres**. Pues en nada se asemeja a un mortal el hombre que vive entre bienes inmortales”.⁹

POLÍTICA. [**Este subtema no entra en el temario**, pero os lo indico para que tengáis acceso a la solución que propone Epicuro como alternativa a la sociedad política: además de la comunidad de amigos, la sociedad regida por las leyes o sociedad civil, por si es de vuestro interés]

Os remito a mi artículo “La doctrina política y jurídica de Epicuro” (*Res Publica. Revista de filosofía política*, nº 11-12, año 2003, pp. 143-174), colgado en el campus virtual desde el inicio de curso.

⁹ O sea una “asimilación a lo divino”, como decían de la metafísica Platón y Aristóteles, pero radicalmente subvertida a la naturaleza y en la forma mínima necesaria para conseguir el objetivo: vivir sin dolor, sin vanos temores y sin vanas esperanzas.

Colecciones de textos, traducciones y repertorios

Textos griegos

Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig (excelente aparato crítico).

Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos (Alma Mater), Madrid, CSIC (textos bilingües griego/español con introducciones y notas).

Collection des Universités de France, París, Association Guillaume Budé (también conocida como "Les Belles Lettres"; bilingüe griego-francés; introducciones, notas y aparato crítico).

The Loeb Classical Library, Londres-Cambridge (Mass.) (bilingüe griego-inglés; introducciones, escasas notas y deficiente aparato crítico).

Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford (también conocida como "Oxford Classical Texts"; los autores editados son pocos, pero muy significativos; textos muy fiables, con buen aparato crítico).

Traducciones

Akal Clásica, Madrid (relativamente pocos textos traducidos, aunque algunos muy interesantes y raros de encontrar en otras versiones; algunos autores sólo en antología).

Biblioteca Clásica Gredos, Madrid (abarca el mundo greco-latino; versiones en general muy fiables; introducciones y amplias notas).

I Classici della BUR (Bibliotheca Universale Rizzoli), Milán, Rizzoli (buenas ediciones bilingües italiano-griego, con introducciones y notas).

Clásicos de Grecia y Roma, Madrid, Alianza (colección que incluye títulos ya publicados en la colección de bolsillo de Alianza y otros nuevos; muchas y buenas traducciones).

Clásicos Políticos, Instituto de Estudios Constitucionales, Madrid (bilingüe griego-español).

Clásicos Universales Planeta, Barcelona, Planeta (buenas, aunque pocas, traducciones de clásicos grecolatinos).

Colección Erasmo de textos bilingües, Barcelona, Bosch (pocos autores y obras traducidos).

Letras Universales, Madrid, Cátedra (buenas traducciones, algunas bilingües, escasas en número de autores grecolatinos).

Diccionarios

- A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, París, 196326 (la 1ª ed. es de 1894).
- P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, París, 1968-1980.
- J. CODERCH SANCHO, *Diccionario español-griego*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997.
- H. G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 9ª ed. revisada por H. S. Jones *et al.*, Oxford, 1940 (1ª ed. 1843; la reimposición de 1996 ha sido aumentada con un nuevo *Revised Supplement*, editado por P. G. W. Glare; existe versión abreviada, *An Intermediate Greek English Lexicon*, Oxford, 1889, con múltiples reediciones).
- F. MONTANARI, *Vocabulario della lingua greca*, Turín, 1995.
- J. M. PABÓN, *Diccionario manual griego-español*, Barcelona, 1967 (múltiples reediciones).
- F. RODRÍGUEZ ADRADOS (dir.), *Diccionario griego-español*, Madrid, 1980- (seis vols. aparecidos hasta la fecha, desde a hasta ejkpelekavw).
- F. I. SEBASTIÁN YARZA, *Diccionario griego-español*, Barcelona, Sopena, 1964 (reeditado en 2 vols. por Espasa).

Literatura griega

- J. ALSINA, *Literatura griega. Contenidos, métodos y problemas*, Barcelona, Ariel, 1967.
- ID., *Teoría literaria griega*, Madrid, 1991.
- C. M. BOWRA, *Introducción a la literatura griega*, Madrid, 1968.
- G. CAMBIANO - L. CANFORA - D. LANZA (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, 3 vols., Roma, 1992-1998.
- R. CANTARELLA, *La literatura griega*, Buenos Aires, 1961.
- Q. CATAUDELLA, *Literatura griega*, Barcelona, 1967.
- P. E. EASTERLING & B. M. KNOX (eds.), *Historia de la literatura clásica. I: Literatura griega*, Madrid, 1990.
- F. FERRARI, *L'alfabeto delle Muse. Storia e testi della letteratura greca*, 3 vols., Bolonia, 1995.
- A. LESKY, *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1968.
- J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid, Cátedra, 1988.
- W. SCHMID & O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, 5 vols., Múnich, 1920-1948.

Cultura griega

- J. ALSINA, *Los grandes períodos de la cultura griega*, Madrid, 1988.
- W. CAPELLE, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1958.
- M. DETIENNE, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1981.
- E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980.
- B. FARRINGTON, *Ciencia griega*, Buenos Aires, 1957.
- M. FERNÁNDEZ GALIANO - F. R. ADRADOS - J. S. LASSO DE LA VEGA, *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, Madrid, 1955.
- ID., *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, 1959.
- M. I. FINLEY (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, 1983.
- R. FLACELIÈRE, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Madrid, 1993.
- C. GARCÍA GUAL, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza, 1989.
- B. GENTILI, *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona, 1996.
- L. GERNET, *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1981.
- L. GIL, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1961.
- ID., *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969.
- W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, 6 vols., Madrid, Gredos, 1984-1994.
- E. A. HAVELOCK, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona, 1996.
- W. JAEGER, *Paideia*, Méjico, FCE, 1962.
- H. LLOYD-JONES (ed.), *Los griegos*, Madrid, Gredos, 1966.
- H.-I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1985.
- C. MIRALLES, *El helenismo*, Barcelona, 1981.
- W. NESTLE, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1961.
- F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966.
- E. ROHDE, *Psique*, Málaga, Ágora, 1995.
- S. SEGURA MUNGUÍA, *Los juegos olímpicos*, Madrid, 1992.
- B. SNELL, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid, 1965.
- J.-P. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, 1992.
- ID. (ed.), *El hombre griego*, Madrid, Alianza, 1993.
- P. VIDAL NAQUET, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona, 1983.

Historia griega

- M. AUSTIN & P. VIDAL NAQUET, *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Barcelona, 1986.
- H. BENGTSON, *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la Edad Antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1972.
- ID., *Historia de Grecia*, Madrid, Gredos, 1987.
- R. BIANCHI BANDINELLI (ed.), *Historia y civilización de los griegos*, 10 vols., Barcelona, Bosch, 1981-1984.
- J. BOARDMAN, *Los griegos en ultramar*, Madrid, Alianza, 1974.
- C. M. BOWRA, *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza, 1974.
- J. CHADWICK, *El mundo micénico*, Madrid, Alianza, 1977.
- J. K. DAVIES, *La democracia y la Grecia clásica*, Madrid, Taurus, 1981.
- M. I. FINLEY, *La Grecia primitiva: Edad del Bronce y Era Arcaica*, Barcelona, Crítica, 1983.
- ID., *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Barcelona, Crítica, 1984.
- F. J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *Introducción a la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1998.
- O. MURRAY, *Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1981.
- S. B. POMEROY *et al.*, *La antigua Grecia. Historia política, social y cultural*, Barcelona, Crítica, 2001.
- M. S. RUIPÉREZ & J. L. MELENA, *Los griegos micénicos*, Madrid, 1990.
- V. V. STRUVE, *Historia de la antigua Grecia*, Madrid, Akal, 1974.
- W. TARN & G. T. GRIFFITH, *La civilización helenística*, Méjico, FCE, 1969.
- A. TOVAR & M. S. RUIPÉREZ, *Historia de Grecia*, Barcelona, 1963.

Religiosidad griega

- J. BERMEJO, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, Akal, 1979.
- Y. BONNEFOY (dir.), *Diccionario de las mitologías. Vol. II: Grecia*, Barcelona, Destino, 1996.
- F. CUMONT, *Astrología y religión en el mundo grecorromano*, Barcelona, 1989.
- P. DIEL, *EL simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, Labor, 1976.
- F. DÍEZ DE VELASCO, *Lenguajes de la religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia antigua*, Madrid, Trotta, 1998.

- C. ESPEJO MURIEL, *Grecia: sobre los ritos y las fiestas*, Granada, 1995.
- C. FALCÓN - E. FERNÁNDEZ GALIANO - R. LÓPEZ MELERO, *Diccionario de la mitología clásica*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1980.
- R. FLACELIÈRE, *Adivinos y oráculos griegos*, Buenos Aires, 1965.
- M^a D. GALLARDO LÓPEZ, *Manual de mitología clásica*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1995.
- C. GARCÍA GUAL, *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona, 1987.
- ID., *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 1992.
- J. GARCÍA LÓPEZ, *La religión griega*, Madrid, Istmo, 1975.
- R. GRAVES, *Los mitos griegos*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1985.
- P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1981.
- W. K. C. GUTHRIE, *Los griegos y sus dioses*, Buenos Aires, 1958.
- M. P. NILSSON, *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, Gredos, 1953.
- ID., *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, 1961.
- A. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología griega*, Madrid, Gredos, 1975.
- G. SISSA & M. DETIENNE, *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Madrid, Temas de Hoy, 1994.
- J.-P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973.

Direcciones útiles donde se puede encontrar información y recursos sobre el mundo clásico

• **Al mundo clásico a través de la imagen. DIALNET (PDF)**
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1262404.pdf>

• **Recursos para helenistas**
http://www.fyl.uva.es/~wamor/LINKS_GRECIA.htm

• **Bibliotheca Classica Selecta**
<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/>

• **Classics and Mediterranean Archaeology: ETANA**
<http://www.etana.org/node/4522>

• **Diccionario Griego-Español**
<http://dge.cchs.csic.es/xdge/>

- **Diotima: Women & Gender in the Ancient World**
<https://diotima-doctafemina.org/>

- **Electronic Resources for Classicists**
<http://www.tlg.uci.edu/index/resources.html>

- **El portal de la Cultura Clásica**
<http://www.culturaclasica.com/>

- **Exploring Ancient World Cultures. Index of Internet Resources**
<https://www.mydigitalchalkboard.org/portal/default/Resources/Viewer/ResourceViewer?action=2&resid=41325>

- **Departamento de Filología clásica e Indoeuropeo Universidad de Salamanca**
[Recursos en red para Filología Clásica \(clasicasusal.es\)](http://Recursos%20en%20red%20para%20Filolog%C3%ADa%20Cl%C3%A1sica%20(clasicasusal.es))

- **Gnomon Online**
<http://www.gnomon.ku-eichstaett.de/Gnomon/Gnomon.html>

- **Graeca**
<https://www.gottwein.de/graeca/inhalt.php>
Forma parte de Navicula Bacchi
<https://www.gottwein.de/index.php>

- **Ancient Greek Grammar on the Web**
<http://greekgrammar.wikidot.com/>

- **Ancient Greek Research Guide**
<https://carthage.libguides.com/c.php?g=469537&p=3209629>

- **KIRKE (Katalog der Internet Ressourcen für die Klassische Philologie aus Erlangen)**
<https://www.kirke.hu-berlin.de/ressourc/ressourc.html>

- **L'Année Philologique**
https://biblioteca.ugr.es/pages/biblioteca_electronica/bases_datos/annee_philologique

- **Lateinisches Link-Lexikon**
<https://www.gottwein.de/latine/inhalt.php>
Forma parte de Navicula Bacchi
<https://www.gottwein.de/index.php>

- **Perseus Digital Library**
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

Greek and Roman Materials. Perseus Digital Library

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection%3Fcollection%3DPerseus:collection:Greco-Roman>

• **Pomoerium: Diccionario francés de la Roma antigua**

<https://diccionario.reverso.net/frances-espanol/pomoerium>

• **Proyecto hellas: enlaces**

<https://www.uam.es/proyectosinv/hellas/enlaces/enlaces.html>

• **Rassegna Strumenti informatici per l'Antichità Classica**

<http://www.rassegna.unibo.it/index.html>

• **Recursos del mundo clásico en internet**

<http://www.anmal.uma.es/anmal/recursos0.htm>

• **Recursos para helenistas**

http://www.fyl.uva.es/~wamor/LINKS_GRECIA.htm

• **ROMARCH: Roman Art and Archaeology**

<https://quemdixerechaos.com/category/romarch/>

• **Sociedad Española de Estudios Clásicos**

<http://www.estudiosclasicos.org/>

• **The Seven Wonders of the Ancient World**

https://www.ancient.eu/The_Seven_Wonders/

• **TOCS-IN Integrado en Bibliotheca Classica Selecta**

<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/tocs-in/>

• **Useful weblinks for World History Instructors**

<https://www.mydigitalchalkboard.org/portal/default/Resources/Viewer/ResourceViewer?action=2&resid=41325>

• **Victoria Univ. of Wellington Classics Homepage**

<https://www.wgtn.ac.nz/slc/about/our-programmes/classics/classics-resources-and-links>

Recursos de trabajo en formato virtual

- [Gramática Griega de Jaime Berenguer Amenós](#)

- [Diccionario Manual Vox Griego Clásico-Español de José M. Pabón](#) Scribd
- [Diccionario de Griego Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon](#) Acceso libre
- [Historia de la Literatura Griega, de A. Lesky](#)
- [Lineal B. Lista de símbolos](#) Acceso libre
- [Diccionario Vox Latino-Español / Español-Latino](#)
- [CRAI: Patrimoni bibliogràfic de la UB](#)
- CRAI UB: [Cómo elaborar referencias bibliográficas](#)
- [Repositorios CRAI UB](#)
- [Criterios de la UB para la redacción de documentos de investigación](#)

BIBLIOTECAS DIGITALES NACIONALES

- [Ministerio de Educación Cultura y Deporte: Biblioteca Virtual de Patrimonio Bibliográfico \(BVPB\)](#)
- [Catálogo colectivo de bibliotecas públicas del Estado \(CCBIP\)](#)
- [Biblioteca digital Hispánica: Documentos digitalizados de la Biblioteca Nacional](#)
- [Red de bibliotecas y museos estatales \(BIMUS\)](#)
- [Biblioteca Nacional de España. Bibliotecas digitales, repositorios y recolectores](#)

BIBLIOTECAS DIGITALES EXTRANJERAS

- [World Digital Library](#)
- [National Central Library of Florence](#)
- [National Library of Israel](#)
- [Bibliothèque nationale de France \(BnF\)](#)
- [The British Library](#)
- [Europeana Collections](#)
- [The European Library](#)
- [Biblioteca digital mundial](#)

VISITAS VIRTUALES

- [Google Art Project: Cultural Institute](#)
- [15 museos virtuales que puedes visitar sin salir de clase](#)
- [50 museos virtuales que puedes visitar sin salir de clase](#)
- [Museo virtual del Louvre 360°](#)
- [54 museos y bibliotecas que han digitalizado todo su conocimiento y lo ofrecen gratis en internet](#)
- [Museo Arqueológico Nacional \(MAN\)](#)
- [Museo Nacional de Ciencias Naturales](#)
- [Museo Nacional del Prado: colección obras de arte](#)
- [Museo de Bellas Artes de Granada: visita virtual](#)
- [Museo Thyssen-Bornemisza: visitas virtuales](#)

Obras de consulta on-line

W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*:

<https://detemasytemas.files.wordpress.com/2012/05/32726025-werner-jaeger-paideia-los-ideales-de-la-cultura-griega-iii.pdf>

Obras de Platón:

<http://www.filosofia.org/cla/pla/azc02187.htm>

Colección Biblioteca Clásica Gredos:

<https://bancodelecturas.wordpress.com/2017/04/25/coleccion-filosofia-clasica-i/>

Índice

1. Final del temario sobre Platón (recapitulación).....	2
2. Introducción a Aristóteles y planteamiento general.....	9
3. Planteamiento general de Aristóteles y formulación de problemas nuevos en la filosofía griega.....	14
4. La doctrina de la sustancia y tipos de sustancias.....	21
5. Física y metafísica.....	27
6. Religión, psicología y ética.....	35
7. Orientación para el segundo comentario de texto: sobre Aristóteles.....	39
8. Filosofía estoica: presentación y planteamiento general.....	41
9. Fases de la escuela y contenido de la filosofía estoica. La lógica.....	44
10. La Física estoica: Naturaleza y teología.....	49
11. Clase práctica sobre estoicismo correspondiente al 23 de abril de 2020.....	54
12. Ética.....	56
13. Pirrón y el Escepticismo.....	59
14. El nacimiento del escepticismo: Pirrón de Elis.....	62
15. Epicuro.....	70
16. La Canónica.....	80
17. Clase práctica sobre Epicuro y epicureísmo.....	84
18. La Física.....	88
19. La Ética.....	96
20. Colecciones de textos, traducciones y repertorios.....	106
➤ Textos griegos.....	106
➤ Traducciones.....	106
➤ Diccionarios.....	106
➤ Literatura griega.....	107
➤ Cultura griega.....	108
➤ Historia griega.....	109
➤ Religiosidad griega.....	109
21. Direcciones útiles donde se puede encontrar información y recursos sobre el mundo clásico.....	110
22. Recursos de trabajo en formato virtual	112
23. Bibliotecas digitales nacionales.....	113
24. Bibliotecas digitales extranjeras.....	113
25. Visitas virtuales.....	114
26. Obras de consulta on-line.....	114