

Τάξις

Revista de Filosofía

Publicación semestral del
Doctorado en Filosofía
Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”
Departamento de Humanidades y Artes - UNLa



1

Volumen 3
2021

Τάξις

Revista de Filosofía
Doctorado en Filosofía
Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”
Departamento de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Lanús
Publicación semestral

ISSN 2718- 8892

Universidad Nacional de Lanús
Rectora: Dra. Ana Jaramillo
Vicerrector: Dr. Pablo Mario Narvaja

Departamento de Humanidades y Artes
Director: Mtro. Daniel Bozzani

Directores de la Revista Τάξις
Dr. H. Daniel Dei y Dra. Marisa Divenosa

Secretaría administrativa:
Melina Ferreyra

Comité Editorial:
Dr. Oscar Conde (UNLa – UniPe)
Dra. Cristina Ambrosini (UNLa – UBA)
Dr. Luis Varela (UNLa – UNMdP)

Comité Académico:
Dr. Luciano Corsico (UNLa)
Dra. Ivana Costa (UBA - UCA)
Dr. Alberto Damiani (UNLa - UBA - CONICET)
Dra. Macarena Marey (UNLa - UBA - CONICET)
Dr. Sérgio Ricardo Silva Gacki (UNIPAMPA - Brasil)
Dr. José Luis González Quirós (Universidad Rey Juan Carlos - España)
Dr. José Luis Guzón Nestar (CES - Universidad Complutense de Madrid - España)
Dra. Françoise Prioul (Université Paris XIII Cité - Francia)
Dr. William Sweet (Saint Francis Xavier University - Canadá)

Contacto: taxisrevistafilosofia@gmail.com

Τάξις

Revista de Filosofía
Doctorado en Filosofía
Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”
Departamento de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Lanús
Publicación semestral

ISSN 2718- 8892

Τάξις es una revista cuyo objetivo es proporcionar un lugar para trabajos de actualidad filosófica, debates, posiciones críticas, interpretaciones textuales y relecturas, orientadas a problemáticas éticas.

El nombre evoca una doble cuestión que está ya presente en los orígenes de la filosofía. Por un lado, **Τάξις** es el término con el que el personaje platónico Sócrates designa su compromiso filosófico y vital. En el pasaje 28d7 de la *Apología* leemos: “Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el **puesto** en el que uno se coloca porque considera que es el mejor o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna más que la deshonra”; y agrega poco después que “sería indigno (...) que (...) ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandone mi **puesto** por temor a la muerte o cualquier cosa” (*Ap.* 29a). Literalmente, en un sentido muy general, el término puede traducirse como 'orden', 'cargo', 'deber', y era un término castrense que designaba la disposición del frente del ejército en el avance de la batalla. Por extensión entonces refiere al lugar particular que cada uno de los miembros del ejército tenía, lo cual era especialmente importante en la formación hoplita; allí, en el avance con escudos trabados entre los guerreros, que formaban una verdadera pared, cada uno de los puestos era fundamental, ya que, al dejar su lugar uno de los hoplitas, toda la pared se debilitaba. Esto es lo que deberíamos entender cuando Sócrates dice que prefiere morir, aun siendo objeto de un juicio injusto, antes de abandonar su **Τάξις**, el lugar en que Apolo lo situó para bien de los atenienses.

Τάξις designa así un compromiso vital que se traduce en la perspectiva socrática de que lo importante no es vivir, sino vivir bien (*Critón* 48b7). Las implicaciones de este 'vivir bien' nos comprometen con una vida examinada, que tiende a promover la racionalidad y el compromiso de nuestros actos. Esta actitud crítica, auténtica y abierta es la que representa el espíritu de nuestro doctorado y de la orientación que alienta al Centro de Investigaciones Éticas Dr. Ricardo Maliandi. Es por esto que hemos elegido el nombre de la publicación, pensando tanto en el lugar de responsabilidad en el que nos reconocemos como intelectuales situados en nuestro espacio, como en el valor de cada particularidad y singularidad que se suma a ella, sin la cual la fuerza de la totalidad no sería la que tiene. Así, es nuestra aspiración que el Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi” y el Doctorado en Filosofía del Departamento de Humanidades y Artes de la UNLa encuentren también su anclaje y su lugar de crecimiento común en las páginas de la Revista de Filosofía **Τάξις**.

Índice

Presentación	pág. 3
Índice	pág. 4
Primera Página	pág. 5
Artículos	
José Luis González Quirós, “Una aproximación ‘política’ a la teoría de la conciencia”	pág. 11
H. Daniel Dei, “Una visión filosófica frente a la problemática de la despenalización de la droga”	pág. 27
Aldo Osiadacz Rastelli, “El instante: Eichmann y el destino de Occidente”	pág. 33
Carlos Alberto Casali, “Realidad pandémica”	pág. 55
Jorge Fernando Navarro, “La filosofía política en Epicuro, una propuesta de fundamentación filosófica”	pág. 73
Horacio E. Correa, “Aproximación a Alejandro Magno (Dhūl-Qarnayn), como enviado de Dios en el islam. Una interpretación junguiana”	pág. 92
Notas breves	
Susana Espinosa, “Si la belleza en el arte ya no es lo que era... entonces ¿qué es?”	pág. 109
Reseñas críticas	
Maximiliano Loria, Alasdair MacIntyre y la actuación racional en la tradición neorristotélica. Dykinson, S L, Madrid, 2021, 274 pp. (Mario Caponnetto)	pág. 121
Celina A. Lértora Mendoza, Filosofía: 5 minutos en dial, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2ª ed. 2020, 114 pp. (Carlos Enrique Berbeglia)	pág. 125
Actualidad académica	
Gabriela Balcarce, “Lanzamiento de <i>Estudios Posthumanos</i> ”	pág. 128
Paola Druille, II Congreso Internacional de Filón de Alejandría	pág. 132
Normas de publicación	pág. 137

La filosofía política en Epicuro, una propuesta de fundamentación filosófica

Jorge Fernando Navarro (ISHIR/CONICET-UNR)

La famosa sentencia *láthe biósas*, recogida por Plutarco como una expresión proferida directamente por Epicuro, ha favorecido una interpretación que sostiene la inexistencia de una filosofía política en su pensamiento, en la medida en que el *vive ocultamente* excluiría todo interés por reflexionar sobre la politicidad de la vida en comunidad. De este modo, en virtud de su invitación a hacer una cautelosa retirada de los asuntos de la *pólis* y de su defensa de la seguridad individual (*aspháleia*), la filosofía epicúrea fue con frecuencia interpretada como apolítica o impolítica.¹³ No obstante, es posible sostener, a partir de los fragmentos, que existe en ella una más que profunda reflexión en torno de lo político.

Aquí se expone, pues, la idea de que el Maestro de Samos sí formuló una filosofía política, novedosa y coherente con su naturalismo, que fundamentó a través del análisis de la sociabilidad humana. Al respecto, es posible observar cómo dicho análisis recorre algunos de los tópicos más relevantes de la filosofía política antigua; estos habían sido establecidos, fundamentalmente, por la reflexión de los sofistas, de Platón y de Aristóteles. Entre tales tópicos, se cuentan la génesis de la sociedad humana, el punto de vista político de la justicia —es decir, la justicia no restringida al sentido de virtud individual— y el valor ético-político de la obediencia del sabio a las leyes. Los estudios críticos del siglo XX han consagrado de manera canónica, como fundamento del establecimiento de una filosofía política en la Antigüedad clásica, precisamente, esas nociones gestadas por Aristóteles, Platón y la sofística entre los siglos IV y V a. C.

A pesar de que la perspectiva de Epicuro entroncaba con el cuño naturalista de aquellas tesis clásicas, aunque con marcadas diferencias, se privilegió hacer derivar su visión de lo político de su ética, que se fundaba en el placer como fin último, rechazaba el dolor y atribuía a la justicia un sentido utilitario. En este marco, las interpretaciones dirigidas a situar el problema de la filosofía política para el período helenístico han obstaculizado la posibilidad de encarar una reflexión sobre este aspecto que incluya al epicureísmo. Así se aprecia la sustitución del problema de la existencia de una filosofía política en Epicuro¹⁴ por un enfoque que hace primar la indagación en torno al

13 Salem, Jean, *Les atomistes de l'antiquité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Flammarion, 2013, p. 268

14 Algra Keimpe, Barnes J., Mansfeld J., Schofield M., (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 739.

concepto de justicia en relación con la oposición entre naturalismo y convencionalismo a partir de la polémica sobre *phýsis* y *nómos* de la sofística.¹⁵

Hermann Usener fue quien propuso en primer lugar, en su monumental obra *Epicurea*, una exégesis por la cual no se les reconocía a las *Máximas Capitales* sobre la justicia más que un papel secundario, dado que la filosofía epicúrea, mediante la sentencia *láthe biósas*, establecía una interdicción fuerte respecto de la participación en la vida comunitaria de la *pólis*.¹⁶ Y fue la marcada impronta de esta interpretación la que llevó a Hermann Diels a atribuir erróneamente la autoría de las *Máximas Capitales* a Hermarco, primer sucesor de Epicuro al frente del Jardín, quien —tal como quedó testimoniado por Porfirio— se había interesado por los orígenes de la sociedad.

Robert Philippson, por su parte, ha defendido la tesis de que el derecho, la justicia, y la política de los epicúreos se fundamentan, de modo unilateral, en la naturaleza, y que ella constituye el único marco normativo y de universalización de todas las leyes y costumbres de la *pólis*. Con todo, el mérito de Philippson fue llamar la atención sobre el concepto de justicia, un tópico olvidado a la hora de abordar este problema respecto del epicureísmo. No obstante, la gran dificultad que presenta es la de argumentar sobre la existencia de un derecho natural que resulta ser congénere del proceso de constitución de la racionalidad y de la politicidad.¹⁷

La idea de que en la noción de naturaleza radica uno de los aspectos más ricos y complejos de la filosofía epicúrea ha constituido un presupuesto central de nuestra indagación. Según el filósofo del Jardín, la relación de los hombres con la naturaleza se revela mediante su capacidad racional de perfeccionar aquello que esta les ofrece. Más aún, desde un punto de vista ético, el hombre está llamado a ajustar sus acciones en dirección al placer en tanto constituye su “fin natural”; pero ello no implica que la naturaleza determine para el hombre normas de acción. Este, al desarrollar de manera singular su propia naturaleza, procura armonizarla con la naturaleza total, y uno de los modos privilegiados para hacerlo consiste en establecer un contrato (*syntheke*) con los otros hombres.

En el célebre Coloquio de la Association Guillaume Budé, de 1968, Reimar Müller —en abierta crítica a la postura de Philippson— discutía que se partiera de la contraposición entre *phýsis* y *nómos*, ya que —según su interpretación— se introducía un debate ajeno a la filosofía epicúrea. Él fue uno de los primeros autores que reparó en la importancia del naturalismo epicúreo para la noción de justicia y en la necesidad

15 Long, Anthony and Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p.137

16 Usener, Hermann, *Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887.

17 Philippson, Robert, “Die Rechtsphilosophie der Epikureer” in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, N° 23, (1910); pp.289-337 y *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, Georg Olms Verlag, 1983.

de afirmar la concordia que se establece entre el hombre y la naturaleza. No obstante, se abstuvo de sostener la fundamentación de una filosofía política epicúrea.¹⁸

Victor Goldschmidt no aceptó ninguna de las tesis precedentes;¹⁹ en cambio, profundizó la posición de Eduard Zeller,²⁰ para quien la definición epicúrea de justicia continuaba la antítesis sofística entre *phýsis* y *nómos*. En el exhaustivo trabajo de Goldschmidt, el concepto de justicia epicúrea no se establece a partir del análisis de su origen, sino que se reconstruye mediante la caracterización de las cualidades de la teoría del derecho epicúrea. Reticente a conceptualizar la justicia epicúrea como convencionalista, el autor opta, no obstante, por priorizar la perspectiva positivista y convencional, justificada sobre la base de la utilidad. Intenta explicar, así, que para Epicuro es imposible delimitar la justicia sin presuponer un esquema contractual capaz de establecer reglas de interés comunes. Por ello, no le otorga valor al concepto de naturaleza para fundamentar la noción de justicia y se detiene, en cambio, en el concepto de pacto (*sýmbolon*, MC XXXI), término tan discutido entre los especialistas —como es sabido, puede significar *signo*, *pacto* o *garantía*—.

A favor de una lectura convencionalista y en contra de una legitimación naturalista, se ha pronunciado de modo enfático Paul A. Vander Waerdt; su argumento principal subraya que, para Epicuro, las diferentes normas responden a lo útil para una comunidad y en una época determinada.²¹

El trabajo de Phillip Mitsis,²² por su parte, reconstruye el argumento epicúreo acerca de las virtudes en general, y trata, de modo particular, la virtud individual de la justicia. Desde su perspectiva, Epicuro continuó la tradición filosófica platónico-aristotélica de fundamentación de las virtudes como estados interiores del alma, por lo cual, según Mitsis, ofrece una argumentación que se sustenta en su psicología. Fundamentalmente, la buena vida epicúrea es la virtud misma, que se expresa como una vida bella (*kalós*) vivida con justicia (*dikaíos*), de modo tal que todas las virtudes se unifican por la acción de la *phrónesis* (prudencia). La justicia epicúrea en tanto virtud, desde la perspectiva del filósofo norteamericano, se caracteriza por resultar buena solo para un alma individual, mientras que lo injusto resulta, en el mismo sentido, siempre malo. Ello lleva al autor a dudar de que pueda identificarse la teoría de la

18 Müller, Reimar, "Sur le Concept de Phýsis dans la Philosophie Épicurienne du Droit" in AAVV, *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, Les Belles Lettres, 1969, pp. 305-315.

19 Goldschmidt, Victor, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977.

20 Zeller, Eduard, *The Stoics, Epicureans, and Sceptics*, London, Longman Green and Co., 1880, pp.490-495.

21 Vander Waerdt, Paul A., "The Justice of the Epicurean Wise Man" in *Classical Quarterly* N°37, (1987);

pp. 402-422; "Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals" in *Transactions of the American Philological Association* N °118, (1988); pp. 87-106.

22 Mitsis, Phillip, *Epicurus' Ethical Theory: the Pleasures of Invulnerability*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988.

justicia en el ámbito público con un contractualismo, cuya inexistencia concluye tras dilucidar el difícil concepto epicúreo de contrato, visto que nunca se establece como un acto de reciprocidad. Mitsis reafirma, por esta vía, su tesis de una ética de la invulnerabilidad que la filosofía del Maestro de Samos habría otorgado a los hombres.

Una línea exegética opuesta a las anteriores se encuentra representada por Anthony Long y Antonina Alberti, quienes sí argumentaron sobre la existencia en el epicureísmo de una filosofía política y sobre la necesidad de apreciar el valor de su naturalismo. Atribuyen al Maestro del Jardín una especie de naturalismo político y jurídico, pues afirman la existencia de una justicia natural prelegislativa, la cual se continuaría en una justicia jurídicamente instituida. Sin embargo, ello comporta una disminución del valor convencional del concepto de justicia, innegable en los argumentos del filósofo.²³

Dentro de la renovación en los estudios sobre el epicureísmo de los últimos años, Pierre Marie Morel nos ha permitido considerar otra fundamentación para afirmar la existencia de una filosofía política en Epicuro y los epicúreos, al poner bajo una nueva luz la articulación entre naturalismo y convencionalismo. Para el especialista francés, toda la filosofía de Epicuro podría interpretarse como un naturalismo racional, de manera tal que naturaleza y razón se verían despojadas de su carácter antagónico. Además, si hay una noción capaz de patentizar no solo la superación epicúrea de la antinomia entre *phýsis* y *nómos*, sino el aporte a la filosofía política antigua, esa es, para Morel, la de justicia.²⁴

Una serie de artículos publicados por Javier Aoiz constituye un valioso antecedente para el presente trabajo; en ella, el autor ha mostrado que la historiografía filosófica del siglo XX no otorgó hasta hoy ningún valor a la filosofía política del epicureísmo. La razón residiría, según Aoiz, en que los modelos interpretativos propuestos por Cicerón, Plutarco y Lactancio sobredeterminaron algunos “lemas” del epicureísmo y los aislaron de la tradición política de la Antigüedad; no obstante, se trata de una visión que restringe, a nuestro criterio, el verdadero alcance del problema.²⁵

Finalmente, en cuanto a nuestra propuesta metodológica, esta se sustenta en un trabajo hermenéutico que, con respecto a los argumentos filosóficos de las fuentes epicúreas, adopta un enfoque filológico-crítico. En tal sentido, el núcleo de esta

23 Long, Anthony, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 178-201; Alberti, Antonina, “The Epicurean Theory of Law and Justice” in Laks, André and Schofield, M., (eds.), *Justice and Generosity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 161-190.

24 Morel, Pierre-Marie, “Épicure, l'Histoire et le Droit” in *Revue des Études Antiques* N°102, (2000); pp.393-411.

25 Aoiz, Javier, “Prólepsis y justicia en el epicureísmo” in *Argos*, Volumen 30, N°58, (2013); pp.15-41 y “¿Epicúreos y justos?” in *Mundo Nuevo*, Año VI, N° 14, (2014), pp. 19-59.

exposición acerca de la singularidad de la filosofía política epicúrea se apoya en el análisis de los fragmentos de sus discípulos. Una idea generalizada ha señalado al epicureísmo como una escuela cuya filosofía, desde su fundación y por más de tres siglos, se mantuvo fijada a una doctrina monolítica y dogmática. Lo cierto es, sin embargo, que en ella se encuentran matices y diferencias de la mayor significación en cuanto a aspectos fundamentales del sistema. Por esta razón, los tópicos de la filosofía política antigua —como la génesis de las sociedades; el punto de vista político sobre la justicia; y el valor ético-político de la obediencia del sabio a las leyes— requieren apelar al epicureísmo posterior, así como a los trabajos antiepicúreos de Plutarco.²⁶ Se examina, entonces, el punto de vista de los continuadores inmediatos, consagrados tras la muerte de Epicuro, como en el caso de Hermarco; para luego considerar los argumentos de los filósofos epicúreos que no mantuvieron un contacto directo con el Maestro de Samos, como sucedió con la obra del poeta romano Lucrecio; en tal sentido, Plutarco, con su rechazo al epicureísmo, constituye una fuente insoslayable.

A continuación, se comienza por exponer brevemente los tópicos fundamentales de la filosofía política antigua relativos al origen de la sociedad humana, la justicia y las leyes, para luego dar cuenta del desarrollo argumentativo que realiza el epicureísmo en torno a ellos.

Los tópicos fundamentales de la filosofía política antigua

Es innegable que el núcleo de la investigación filosófica sobre el origen de la sociedad humana, la justicia política y las leyes en la sofística, Platón y Aristóteles estuvo dado por el polémico concepto de naturaleza. Hubo, no obstante, diversos naturalismos que ofrecieron fundamentaciones dispares de estos tópicos. Un tratamiento detallado de tales fundamentaciones excede los fines del presente artículo, que se limita, por tanto, a delinear los rasgos más destacados que este problema presentó para Epicuro.

En el ámbito de la sofística, es la figura de Antifonte, como han hecho ver distintos autores, la que cuenta con mayor peso específico dados sus argumentos en el debate *phýsis / nómos*.²⁷ Según el sofista, la *phýsis* recibe ciertas restricciones por parte del *nómos* que, sin embargo, no afectan su neutralidad; dichas restricciones pueden, pues, presentarse como ventajosas en algunos casos y como perjudiciales en otros (Fr. 44 B3 y B4).²⁸ Es decir, en la argumentación antifonetea, es la naturaleza

26 Algra, Keimpe, Barnes J., Mansfeld J., Schofield M., (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 748.

27 Kerferd G.B. (ed.), *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp.81-91.

De Romilly Jacqueline, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, 1997.

28 Kerferd G.B., "The Moral and the Political Doctrines of Antiphon the Sophist. A Reconsideration" in *Proceedings Cambridge Philological Society*, N.º 4, (1954-1956); pp.26-32.; Guthrie W.K.C., *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 109; *Historia de la filosofía griega III. Siglo V: Ilustración*, Madrid, Editorial Gredos, 1994.

(*phýsis*) la que da su medida a cada hombre, tanto como determina su disposición para inclinarse espontáneamente hacia fines específicos. La ley (*nómos*), por su parte, constriñe estas disposiciones naturales y las redirige a nuevas metas que ya no resultan espontáneas.

De esto último se desprende, entonces, la importancia de describir cómo se configuran, en el momento en que el individuo actúa sujeto a ambas determinaciones, las relaciones entre la esfera pública y la privada. Son los testigos quienes, en la esfera pública, obligan al hombre a someterse a la ley con todas las consecuencias que implica la fuerza coercitiva de la convención. La desobediencia a dicha ley puede tener lugar, en todo caso, en el ámbito privado, que es el único que autorizaría la búsqueda de acciones conforme a la naturaleza. Al respecto, Ada Neschke-Hentschke sostiene que, en la medida en que Antifonte subraya la diferencia entre el derecho —definido como una regla imperativa— y la naturaleza —entendida como regla no imperativa y necesaria (*anankaîon*)—, el conflicto *phýsis / nómos* resulta irreconciliable; y es allí donde encuentra, precisamente, que reside la originalidad del sofista.²⁹ Mientras el *nómos* se impone, puesto que existe un pacto o acuerdo para su legitimidad, la naturaleza, en cambio, al ser gestada, resulta necesaria.

En esta dirección, Antifonte sostiene que una acción del individuo que sigue los caminos de la naturaleza lo conduce, necesariamente, a una afirmación de la vida; y en tal sentido, ubica lo útil del lado de la vida por las principales ventajas que aporta a la singularidad del hombre: el placer y la libertad. A la inversa, la naturaleza se ve limitada y coaccionada por las leyes; y esto las convierte en fuente de dolor y hasta de un posible daño. Desde la perspectiva del sofista, la ley convencional se encuentra en conflicto insalvable con la naturaleza, ya que nada es más ventajoso para aquel que sigue a esta última que aceptar sus propias inclinaciones, en tanto conducen al placer y a la libertad. Así, la naturaleza, al ser propia de cada individuo, no puede establecerse como una legislación universal, pero ello no quita que seguir sus dictados les reporte a los hombres un gran beneficio.

El modo en que Platón enfoca el problema del naturalismo se observa con claridad en el diálogo *República*, puesto que allí la justicia se define como la capacidad de ejercer la función propia (*tà heautoû práttein; oikeioprágia*), a saber, actuar de acuerdo con la naturaleza que es propia (*pephýkenai*) de cada hombre. Por el contrario, la injusticia implica la intrusión en la praxis que corresponde a otro (*polypragmosýne*); es decir, se trata de la insubordinación (*stásis*) en el alma, que se expresa en todas las formas de la vida humana, más aún en la política.

29 Neschke-Hentschke, Ada, *Platonisme Politique et Theorie du Droit Naturel. Contribution a une Archéologie de la Culture Politique Européene, Volume I, Le Platonisme Politique dans l'Antiquité*, Louvain, Paris, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, Editions Peeters, 1995, p.144.

El ideal de justicia platónico se manifiesta, por lo tanto, como expresión del orden interior de la *psykhé* del hombre. No se trata de una facultad o de una voluntad de actuar hacia el exterior, sino de la *héxis* que resulta de armonizar todas las partes del alma mediante la razón. A su vez, esta armonía conquistada entra en consonancia con la armonía total del cosmos (*Rep.*, IV 443 d.). Superar la opinión común sobre la justicia tal como se practica en la variabilidad de los tribunales y de las ciudades demanda, a juicio de Platón, encontrar un criterio objetivo de justicia que logre la cohesión de la *pólis*, de modo que en ella los hombres puedan vivir una vida buena acorde con la razón y con el ejercicio de su propia naturaleza.

En otro diálogo, el *Timeo*, Sócrates, invitado a un “festín de discursos”, recupera de modo sintético (*en kephalaíois*) una conversación de la víspera sobre las cosas y los hombres con los cuales se podría establecer la mejor *pólis* (*Timeo* 17b-19b). Esa “víspera” corresponde, dramáticamente, a la conversación mantenida en *República*, y cuyo contenido se resume en este pasaje del *Timeo*. El diálogo se orienta luego hacia el tratamiento de la génesis del cosmos por la acción mediadora del Demiurgo, que solo puede efectuarse, según observa Platón, por un discurso verosímil. El sentido de este discurso es mostrar que lo sensible —dominado por la necesidad (*anánke*)— ha logrado ser persuadido y ordenado tanto cuanto es posible debido a la acción causal que le imprimió el artesano divino (*Timeo*, 47e3-48 a 7). Por consiguiente, la presencia causal de lo divino en el mundo, que revela cómo se constituyeron el mundo físico y los seres humanos, muestra, asimismo, que, al estar sometidos al devenir, tanto el orden de la *pólis* como el de la naturaleza requieren de un mismo principio que los conserve, los cuide y los gobierne (*Timeo* 69c1; *Político* 271 d; *Leyes* X 902e-903 a; 903b; 905e).

Así pues, la justicia no se impone desde el exterior por acción de la *pólis*, sino que es una imitación (*mímema*) del orden proporcionado del cosmos, es decir, de la justicia natural (*phýsei dikáion*) (*Rep.*, V, 484 c-d; VI, 500 c; VI, 501b). De esta manera, Platón ha alcanzado su objetivo, unificar la filosofía y la política, al presentar una fundamentación última de carácter ontológico que sobrepasa los principios ético-políticos.

Aun cuando en Aristóteles el concepto de naturaleza oscila entre presentarse o bien como un valor neutro o bien como un ideal, se torna dificultoso, en esa alternancia de sentidos, comprender la relación entre *phýsis*, *nómos* y *díkaios*. Sin embargo, fue el mismo Aristóteles quien, en la *Ética Nicomáquea*, esbozó una contundente solución a este problema al referirse a la partes natural y convencional de la justicia política, interesado no tanto en aquello que las separa cuanto en el modo en que logran interrelacionarse y, en definitiva, unificarse.

La relación *phýsis* y *nómos* en el pensamiento aristotélico requiere, por otra parte, algunas precisiones. Para empezar, dado su interés en sostener que la naturaleza tiene las disposiciones para su desarrollo en vista a un fin propio, Aristóteles retuvo el concepto dinámico de *phýsis* que tomaba el sentido del verbo *phýesthai*, que recubre el campo semántico de *engendrar, crecer, formarse*. El *télos*, de este modo, se muestra inmanente para todo ser natural porque, por esa vía, cada cosa “deviene lo que es” (Píndaro, *Píticas*, II, 72), y así es como acontece, en cada una, su verdadero autocumplimiento (*Física.*, II, I, 193b12-13). Como contrapartida, entre naturaleza y técnica se configura una clara oposición, ya que el ser natural tiene en sí la causa de su movimiento, mientras que, por el contrario, el ser artificial, creado mediante la técnica, muestra una desconexión en el orden causal; especialmente, respecto de la causa final. En suma, la técnica ejecuta aquello que la naturaleza no puede realizar, pero bajo la condición indeclinable de imitarla.

Aunque esquemática, tal caracterización de la naturaleza en Aristóteles nos permite afirmar que su naturalismo mantiene las dos dimensiones propias de esta que se habían desarrollado a lo largo de la Antigüedad: un nivel normativo y otro etiológico. No obstante, es de señalar la manera en que Aristóteles conjuga, por momentos, los dos niveles con un profundo significado de unificación. Así, la naturaleza es presentada, en un sentido etiológico, como una estructura ontológica que explica causalmente todas las cosas; pero también se la considera normativa, dado que constituye un modelo de todas las acciones y producciones humanas. Es posible determinar, ahora, el sentido otorgado por Aristóteles al llamado naturalismo político.

Los variados métodos utilizados por el Estagirita en función de sus objetos de estudio pueden subsumirse en uno solo, que aplica tanto a la filosofía de la naturaleza como a la filosofía política: se trata del método evolucionista, según el cual todo tiende a un fin (*Pol.*, I, 1, 1252 a 17-23). La *phýsis* y la *pólis* comparten, entonces, el mismo método de indagación de sus respectivos órdenes de realidad. En ambos casos, el procedimiento se inicia a partir de un compuesto que se observa desde su origen, para luego seguir el despliegue de la totalidad del proceso que lo constituye, es decir, su evolución hasta la consecución de su fin propio. Así, toda la exposición aristotélica respecto de la conformación de la *pólis* señala la existencia de un pasaje natural desde una o varias aldeas hasta llegar a constituirse en una comunidad perfecta por su grado de autarquía (*koinonía téleios*) (*Pol.*, I, 1, 1324 a 23), y lograr el fin para el cual surgió por naturaleza, que es el de vivir bien (*eû zên*).

Para Aristóteles, de ese proceso se concluye que la ciudad es una cosa natural y que el hombre es, por naturaleza, un animal social (*Pol.*, I, 2, 1253 a 1-4). Esta condición del hombre de dirigirse a la politicidad está dada por el *lógos* que, como bien señala Bárbara Cassin, “no es un medio para comunicar, ni solo una técnica retórica: él

compromete en un movimiento teleológico toda la racionalidad”.³⁰ Según la autora, la “continuidad entre lo discursivo y lo racional, que hace, sin embargo, cambiar de nivel” entra en analogía con aquella continuidad que “hace pasar del ‘vivir’ al ‘vivir en conjunto’ y, después, al ‘vivir bien’: se trata, en cada caso, de dejarse arrastrar por el *télos*”. Para el naturalismo político aristotélico, el ser humano cumple su máxima perfección si se integra dentro de una comunidad autosuficiente cuya realización tiene lugar en la *pólis*.

Algo resulta, no obstante, insoslayable: las indagaciones en torno a la naturaleza dejaron sentadas las bases de una discusión que Epicuro se vio obligado a abordar para intentar una nueva reflexión sobre la politicidad; es decir, una reflexión que no quedase limitada a convenir o polemizar con las soluciones propuestas por la sofística, Platón y Aristóteles.

La argumentación del epicureísmo sobre los tres tópicos de la filosofía política

A continuación, se propone una exposición del tratamiento otorgado por el epicureísmo a los tópicos sobre la génesis de la comunidad y la justicia de sus leyes; el origen de la sociedad humana; y la relación del sabio con las leyes. Para ello, se recurre a los testimonios de Hermarco y Lucrecio en la medida en que estos permitirían reponer —dado que no existen fuentes directas— las principales líneas epicúreas de reflexión en torno a lo político. Plutarco, por su parte, ofrece un testimonio negativo acerca de la supuesta necesidad que los epicúreos tienen de las leyes, a partir del cual sería posible desarrollar, por contraste, el tipo de intervención que compete al sabio epicúreo con respecto a la vida política.

Hermarco, el surgimiento de las leyes en una comunidad

Según lo transmitido por Porfirio, Hermarco —primer sucesor de Epicuro en el Jardín— aprobaba la condena que los antiguos legisladores hacían del homicidio voluntario, al que consideraban un acto sacrílego. Asimismo, avalaba el fundamento de esta condena, pues sostenía que la preservación de la vida configura un principio constitutivo de la comunidad, la cual, a su vez, para instituirse, exigiría la garantía de una convivencia pacífica entre los hombres. Aunque la paráfrasis de Porfirio no estaba destinada a dar cuenta de la filosofía política epicúrea ni de los fundamentos de su justicia, recupera el pensamiento de Hermarco de un modo que permite discernir su posición sobre el origen de la comunidad y el sentido de la justicia en ella.

Las leyes justas, afirma el primer razonamiento, establecen relaciones contractuales entre los miembros de una comunidad (*koinonía*), y de allí que tanto su legitimidad como su validez deba ser establecida por el criterio de utilidad. Se señala la

30 Cassin, Barbara, “Lógos et Politique. Politique, Rhétorique et Sophistique chez Aristote” in Aubenque Pierre et Tordesillas, A., *Aristote - politique. Études sur la Politique d’Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 375-380.

importancia de la comunidad en relación con lo justo e, igualmente, con el carácter convencional y no natural de las leyes; y se defiende que la utilidad como fin de estas últimas es lo que exige que deban preservarse una vez establecidas. Lo útil permite, así, un pasaje desde el instinto irreflexivo hacia una visión razonada del valor de la utilidad para un grupo humano (Porfirio, *De la abstinencia*, I, 7).

Según otra hipótesis de Hermarco, las leyes escritas y no escritas se transmitían de manera natural, estable y sin violencia; y su legitimidad quedaba estatuida por el consentimiento de cada hombre. No obstante, progresivamente, la incidencia del crecimiento numérico volvió imposible dejar lugar a un sentimiento espontáneo de lo que era útil para los integrantes de la comunidad, y fue por ello que la tarea debió quedar en manos de los legisladores. Simultáneamente, los hombres comenzaron a desconocer, de manera gradual, cuál era su propio interés, y así ya no fue posible instituir la justicia sino a través de castigos. La asociación perdió su carácter espontáneo de manera definitiva, y como único lazo quedó el miedo que provocaba en los hombres la posibilidad de desobedecer las leyes y ser castigados (Porfirio, *De la abstinencia*, I, 8, 2).

Por último, que cada comunidad definiera, mediante la apelación a lo útil, las condiciones en que su vida concreta había de desarrollarse no bastaba, según Hermarco, para explicar el problema del relativismo de las leyes. En tal sentido, se oponía a la “estupidez” de todo subjetivismo jurídico fundado en prejuicios o “suposiciones particulares”, lo cual llevaba directamente al entendimiento erróneo de la relatividad de las leyes, que consiste, de manera fundamental, en que ellas están sujetas a una comunidad en un tiempo y un espacio determinados (Porfirio, *De la abstinencia*, I, 12, 1-2).

La gradual inclusión de la norma en los agrupamientos humanos implica, desde la perspectiva del epicureísmo, un progreso para los hombres, ya que, paulatinamente, se persuaden de la necesidad de aceptar reglas compartidas que mejoren su vida en común (Porfirio, *De la abstinencia*, I, 8). Cuando una comunidad establece su estado de derecho, la justicia surge en su seno pero, al mismo tiempo, la obliga a definirse en referencia a leyes ya instituidas (Porfirio, *De la abstinencia*, I, 12, 5-6).

Lucrecio, un relato sobre el origen de la historia humana

La descripción que Lucrecio efectuó en el célebre canto V del *De Rerum Natura* sobre la génesis de la humanidad narra la *gesta* de los hombres en un tiempo anterior al nacimiento de la escritura y, de este modo, introduce una *prehistoria*.³¹ Así, el proceso que se relata abarca desde los momentos presociales de la humanidad hasta

31 Sedley, David, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Armisen-Marchetti, Mireille, “La miel de Lucrèce: poétique, rhétorique et psychologie de la persuasion dans le *Rerum Natura*” in *Vita Latina*, Volume 134 N°1, (1994); pp.9-17.

la aparición, gracias al lenguaje —y, más tarde, a la escritura—, de los primeros signos de sociabilidad.³²

En el famoso poema, la investigación de Lucrecio se mantiene fiel al método de inferencia del epicureísmo. Comienza por indagar las huellas conocidas en el presente, y de allí extrae nuevas conclusiones para arrojar luz sobre el incierto pasado (Lucrecio, *DRN*, I, 402-409). El resultado de esta investigación devuelve una imagen del mundo como ateleológico, no providencialista y carente de un principio exterior que rijan sus procesos de cambio. Toda la historia lucreciana tiende a mostrar que el hombre solo abandona la violencia primigenia porque le resulta más racional adoptar las formas de amistad y los pactos de los cuales se derivará la justicia; y por ello mismo, no es un animal político, ya que, en todo caso, su asociación con otros obedece siempre al interés.

La magnitud que el poeta le atribuye al advenimiento de Epicuro es tal que lo lleva a declararlo benefactor de la humanidad, héroe universal y un auténtico dios, pues a juicio de Lucrecio, es él quien traza la división entre la prehistoria y el comienzo de la verdadera historia (Lucrecio *DRN* V, 5-10; Plutarco, *Contra Colotes* 1117 b-f). Llegó a afirmar, incluso, que, cuando el epicureísmo se universalizase, ni la justicia ni las leyes serían necesarias; no obstante, reconocía su gran dificultad para conciliar los “pactos de la naturaleza” (*foedera naturae*) con los pactos de los hombres. Establecer el inicio de la historia sin apelar a un comienzo divino resulta dificultoso para la economía del relato; pero como el objetivo de Lucrecio es desacralizar el mundo y alejar su narración de la tradición cosmogónica y cosmonómica, elige comenzar por dar cuenta del modo en que los hombres, con sus infinitas disposiciones, toman su lugar en la tierra (Lucrecio, *DRN* V, 156-180).

La vida que llevan los primeros hombres aparece bajo una forma bestial; carecen por completo del conocimiento de técnicas, y como no reconocen costumbres ni reglas (*nómimon*), ignoran el bien común. Para instruirse, solo cuentan con el azar y la repetición del ensayo y el error; y el deseo sexual es el único principio de unión. Finalmente, si se reagrupan, es para la caza y por la necesidad de resistir a la agresión de los animales salvajes, ya que, instigados por el miedo natural y espontáneo, procuran protegerse entre todos (Lucrecio, *DRN* V 925-1010).

Tras referir el hábito de cubrirse con pieles como la invención del abrigo, el poeta conjetura el nacimiento de una primera forma de sociabilidad fundada en la amistad (*amicities*), aparecida junto con la preocupación por proteger a los más

32 Rodis-Lewis, Geneviève, *Épicure et son école*, París, Éditions Gallimard, 1975, pp.415-433; Salem, Jean, *La mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, París, Vrin, 1997, pp.195-215; Gigandet, Alain, *Fama Deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, París, 1998, Vrin, pp. 37-58; Luciani, Sabine, *L'éclair immobile dans la Plaine. Philosophie et Poétique du Temps chez Lucrèce*. Leuven, Peeters Publishers, 2000, pp.118-177; Morel, Pierre-Marie, *Épicure. La Nature et la Raison*, París, Vrin, 2009, pp.71-80.

débiles. Sin estas formas de asociación que le otorgan estabilidad, la humanidad habría desaparecido. Es entonces cuando se realizan los primeros pactos (*foedera*) entre los hombres (Lucrecio, *DRN* V 1025-1027), y es, asimismo, la estabilidad que esos pactos comportan la que hace posible el surgimiento del lenguaje.³³ Así, los hombres son compelidos por la naturaleza (*natura*) a emitir sonidos variados, y por la necesidad, a expresar el nombre de las cosas.

Lucrecio, quien seguía a Epicuro en su rechazo de la convencionalidad como explicación del lenguaje (*Epicuro. Epístola a Heródoto*, §75), consideraba que sin la existencia de un primer lenguaje natural no habría sido posible forjar la serie convencional de los nombres; esta última se constituye por la elección de cada tribu, ya que las distintas lenguas expresan, de formas diversas, el conjunto variado de representaciones y afecciones propias de cada grupo (Lucrecio, *DRN*, V, 1041-1055; Diógenes de Enoanda; *fr.* 10 Morel). En esta dirección, el lenguaje emerge como el instrumento que permite compartir las experiencias adquiridas y anticiparse a situaciones semejantes. Los hombres acceden al diálogo como una etapa de mayor madurez, en la cual las palabras sirven al entendimiento y al razonamiento.³⁴

La adquisición del fuego (Lucrecio, *DRN*, V 1091-1107) es otro episodio que enfatiza el carácter antimitológico del poema didáctico, ya que, según Lucrecio, no son ni Hefesto ni Prometeo quienes roban el fuego y lo ofrecen a la raza humana, sino que los hombres mismos lo han descubierto mediante la observación y la experiencia.³⁵ No hay tampoco inconsecuencia cronológica ni lógica —ni, mucho menos, etiológica— en el hecho de que la adquisición del lenguaje preceda a la del fuego; se trata, simplemente, de la rigurosa aplicación del método inferencial.³⁶ Los hombres, al hacer una experiencia y al reflexionar sobre ella, desarrollan la capacidad de trasponer los conocimientos adquiridos. Se alcanza, así, el fin de la fase prepolítica, que da lugar, entonces, al tránsito hacia la fase política.

El momento político se establece, según Lucrecio, con la fundación de las primeras ciudades y, de modo concomitante, se instaura la realeza —cuyo gobierno tiene un sentido defensivo (Lucrecio, *DRN*, V 1108-1119)—, a la que el poema asocia con los deseos vacíos del honor, el poder y la ambición política. Es, justamente, el interés de Lucrecio por conjugar el desprecio epicúreo hacia toda forma de dominio y

33 Kahn, Charles, "The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century BC" in Kerferd, G.B. (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1981, p. 96; Kany-Turpin, José, "Notre Passé Antérieur Prophétisé? Lucrèce, De rerum natura, V, 925-1457" in *Anabases*, N°3, (2006); pp.155-171.

34 Sedley, David, "Epicurus, On nature, Book XXVIII" in *Cronache Ercolanesi* N.º 3, (1973), 5-83; Brunschwig Jacques, "Epicurus and the Problem of Private Language" in Brunschwig Jacques, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 21-38.

35 Gigandet, Alain, *Fama Deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris, 1998, Vrin, pp. 116-117.

36 Boyancé, Pierre, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 243-244

poder con el descrédito de que eran objeto entre los romanos las formas de la realeza (Lucrecio, *DRN*, V 1120-1135) lo que priva de originalidad a su planteo. En este estadio, los legisladores y las leyes surgen a fin de contraponerse a la violencia, y el miedo al castigo es situado en el primer momento de la sociabilidad humana (Lucrecio, *DRN*, V 1136-1160). Con él prosperan las reflexiones sobre la noción de dios, la superstición y el miedo (*horror*) a los castigos divinos —instituidos, estos últimos, a partir de los templos y ritos de la religión— (Lucrecio, *DRN*, V 1161-1240). Aun si Lucrecio parece desviarse de las enseñanzas epicúreas en torno al origen y conocimiento de los dioses, esto no aplica a su reflexión acerca de la utilización de aquellos para infundir temor. Afirma que, a través de la *superstitio* y la *religio*, se procura que toda acción humana sea siempre motorizada por el miedo al castigo, algo que solo es posible por la ignorancia del orden de las causas de la naturaleza.³⁷

Otro debate recorre, igualmente, el párrafo que narra los descubrimientos técnicos, el arte de la guerra y el progreso de la agricultura (Lucrecio, *DRN*, V 1241-1378); la discusión gira en torno a dos líneas de argumentación, una primitivista y otra pesimista. Según la primera, Lucrecio añoraría el retorno a un momento primitivo en oposición al progreso técnico, causa nefasta de los deseos irrefrenables de los hombres que los arrastra a la perversión.³⁸ Desde la segunda perspectiva, en cambio, el tono afectivo pesimista del poema tendría el propósito de advertir sobre la confianza excesiva depositada en el progreso de la técnica. Son muchos los argumentos esgrimidos al respecto, y exponerlos excede los límites de este trabajo; no obstante, consideramos que, independientemente del debate señalado, la tensión dramática del poema apela, ante todo, a la reflexión.³⁹ Finalmente, el poeta dedica un último apartado al descubrimiento de la música y de las artes imitativas, a las cuales hace emerger de una combinación entre la observación de la naturaleza y el ocio (Lucrecio, *DRN*, V 1379-1457).

En el relato lucreciano el devenir de la humanidad es evolutivo —el tiempo de la historia está signado por el progreso humano— sin ser teleológico, lo cual evidencia la apropiación de dos aspectos fundamentales del epicureísmo. Por un lado, la afirmación de que el devenir de la humanidad no depende de leyes divinas providenciales que gobiernen la naturaleza; por otro, el señalamiento de que los hombres conquistan su libertad y autodeterminación por el conocimiento de aquella. Es decir, la condición provisoria y precaria de la naturaleza, caracterizada por el flujo permanente de las cosas en su constante agregación y disgregación,⁴⁰ tiene como único reaseguro el movimiento permanente de los átomos en el vacío (Lucrecio, *DRN*,

37 Gigandet, Alain, *Fama Deum. Lucrece et les raisons du mythe*, Paris, 1998, Vrin, pp.173-180 y pp.196-204.

38 Salem, Jean, *La mort n'est rien pour nous. Lucrece et l'éthique*, Paris, Vrin, 1997, p. 209.

39 Kany-Turpin, José, "Notre Passé Antérieur Prophétisé? Lucrece, De rerum natura, V, 925-1457" in *Anabases*, N°3, (2006) p.161.

40 Verde, Francesco, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, pp. 137-139.

II, 297-302 y V, 310). Pero también el ordenamiento que poseen todas las cosas es un efecto regulado por la necesidad de los principios constitutivos de átomos y vacío (Epicuro, *Epístola a Heródoto*, §81-82). Es este conocimiento el que permite a los seres humanos descubrir todos los bienes que se originan en la civilización.⁴¹ La evolución no se comprende, por supuesto, en clave de mutación biológica, al modo darwiniano, y ni siquiera como una filosofía de la historia; se trata, simplemente, de subrayar el progresivo dominio de la naturaleza por los hombres, alcanzado mediante la producción de objetos y a través del desarrollo de su capacidad de adaptación, que siempre experimenta avances y retrocesos.

Por último, vale considerar la reconstrucción racional de la justicia propuesta por el poeta —la cual se alcanzaría mediante un proceso de suavización de las relaciones entre los hombres iniciado en el trato hacia las mujeres y los niños— para dar cuenta de la existencia de una filosofía política netamente epicúrea. En efecto, en un giro claramente epicúreo, Lucrecio antepone los elementos físicos al establecimiento de una perspectiva ética y política. Así, el progresivo distanciamiento de la naturaleza estimularía a los humanos a caer en aflicciones de orden psíquico motivadas por el miedo a los peligros más diversos, pero el peor miedo y la mayor desconfianza se presentarían en las relaciones entre los hombres. Las instituciones sociales y políticas, sin embargo, lejos de operar positivamente, habrían favorecido, en la mayoría de los casos, el surgimiento de nuevas formas de terror y contribuido a extender propuestas que exacerban los deseos ilimitados. Y es por ello que Lucrecio, sin desconocer que la concordia entre los hombres no siempre estuvo presente, lamenta, no obstante, la persistencia de la violencia y la discordia en las comunidades humanas.

Plutarco, una interpretación antiepicúrea de la relación del sabio con las leyes

La estrategia argumentativa de Plutarco en sus escritos antiepicúreos tiene como principales recursos la invectiva y el equívoco. Es así como, malinterpretando la recomendación epicúrea de una vida retirada para el sabio, la traduce en un dogma extremo, y a sus ojos repudiable, sintetizado por el *láthe biósas*. En efecto, Plutarco se vale de dicha expresión, a la que hace pasar por “las palabras mismas de Epicuro”, para presentar la filosofía del Jardín como una doctrina individualista y apolítica.⁴² Aun cuando en el *Contra Colotes* abandona el dicterio, su crítica antiepicúrea permanece intacta, y su punto de vista se hace incluso más ostensible. Los sentenciosos ataques carecían, no obstante, de rigor argumental, lo cual puede apreciarse en el uso de

41 Luciani, Sabine, *L'éclair Immobile dans la Plaine. Philosophie et Poétique du Temps chez Lucrece*. Leuven, Peeters Publishers, 2000, p.126.

42 Roskam, Geert, “Plutarch’s polemic against Colotes view on legislation and politics. A reading of *Adversus Colotem* 30-34 (1124D-1127E)” in *Aitia* [Online], N°3 (2013), Online since 30 May 2013, recuperado septiembre 2021, URL: <http://aitia.revues.org/731>; DOI: 10.4000/aitia.73.

Roskam, Geert, “Politics and Society” in Phillip Mitsis (de.), *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

comparaciones forzadas cuyo único fin era la persuasión, como cuando afirmaba que la vida predicada por Epicuro era más propia de una ostra o del tronco de un árbol que de hombres que vivían en una comunidad (Plutarco, *De tuenda sanitate*, 135 B). Fiel a Platón, el Queronense, quien a lo largo de su vida ocupó una serie de cargos políticos, consideraba, precisamente, que era solo el filósofo quien podía garantizar que los gobernantes fueran educados en la virtud, y por lo tanto le otorgaba un lugar central en la vida pública.⁴³ Al respecto, puede comprenderse —en más de un sentido— su condena de una vida retirada y orientada exclusivamente a la consecución de la tranquilidad del alma, la serenidad del cuerpo y el placer racional, tal como proponía la filosofía epicúrea.

No se trata de negar que Epicuro desalentaba la intervención de sus seguidores en la vida pública; desde su perspectiva, los deseos que motivan a la participación política no son naturales ni necesarios y, como consecuencia, traen dolores aun mayores a los placeres que propician. Así, el mantenimiento de la tranquilidad de la propia alma únicamente puede darse si hay una seguridad (*aspháleia*), concebida como condición para llegar a la *ataraxía*; y difícilmente la intervención en la turbulenta vida política podría contribuir con ella (Epicuro, *MC VII y XIV*).⁴⁴ Sin embargo, la existencia de algunos fragmentos y testimonios en los que Epicuro alentaba la participación política (Séneca, *Dial. VIII, 3, 2-3 = Us. 9*);⁴⁵ permiten relativizar la tesis según la cual esta se hallaba por completo ausente de su filosofía.⁴⁶ El testimonio de Plutarco en *Contra Colotes* 1124 D deja expuesto, al respecto, un argumento utilizado por el discípulo de Lámsaco que da cuenta de la innegable preocupación por la política subyacente en él. Según el argumento epicúreo, los hombres instituyeron las leyes y los gobiernos de las ciudades a fin de procurar a la vida humana la seguridad y la tranquilidad, puesto que, de eliminárselos, solo restaría vivir una vida de bestias que se devoran entre sí. Este razonamiento fue rechazado de plano por Plutarco, pero ello no le resta validez en cuanto a su capacidad de echar luz sobre la existencia de un pensamiento político epicúreo. Más aún, si bien el texto no remite de manera exacta a la obra de Epicuro, es, indudablemente, clara expresión de las doctrinas del epicureísmo —presentes en Hermarco y Lucrecio— que se hallan en estrecha relación

43 Carrière, Jean-Claude., "A Propos de la Politique de Plutarque" in *Dialogues d'Histoire Ancienne* N° 3, (1977), pp.237-251.

44 Barigazzi, Adelmo, "Sul concetto epicureo della sicurezza esterna" in *SYZHTHSIS. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli, Biblioteca della Parola del Passato, 1983, pp. 73-92;

Roskam, Geert, *Live Unnoticed: On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden, Brill, 2007, pp.37-40.

45 Roskam, Geert, *Live Unnoticed: On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden, Brill, 2007, pp. 50-56.

46 Salem, Jean, *Tel un Die Parmi Les Hommes, L'Éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1994, p.140; Long, Anthony and Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p.137; Spinelli, Emidio, "Justice, Law, and Friendship: Ethical and Political Topics in Epicurus" in Christoph Riedweg (Hrsg.), *Philosophie für die Polis: Akten Des 5. Kongresses Der Gesellschaft Fur Antike Philosophie*, Berlin/Boston, De Gruyter, pp.379-408.

con el proceso civilizatorio humano y el surgimiento de las comunidades políticas como garantes de la seguridad (*aspháleia*); esta última propiciatoria, a su vez, de una vida tranquila para los hombres (Hermarco, Porfirio, *De la abstinencia*, I, 7,1-12,6; Lucrecio, *DRN* V, 1019-1020 y 1144-1150).

Por otra parte, Plutarco, nuevamente, distorsiona el sentido de la sentencia que advierte sobre el carácter bestial de una vida sin política, que culminaría en una guerra de todos contra todos (Lactancio, *Instituciones divinas*, III, 17, 42 = Us.523; Us. 540; Epicteto, II, 20,6; Us. 580-581), al atribuir a los epicúreos el ser los únicos que necesitarían de la ley, pues de otro modo llevarían una vida animal y devorarían a sus vecinos más próximos. De ese peligro excluye, en cambio, ostentadamente, a los seguidores de Heráclito, de Sócrates y de Platón, dado que estos, a su juicio, honraban a la justicia en sí misma y por sí misma (Plutarco *Contra Colotes*, 1124 E), a diferencia de los epicúreos, que no creían en la providencia ni en nada que no estuviera asociado al placer y proponían el ateísmo (Plutarco *Contra Colotes*, 1125 A). La crítica plutarquea, como puede verse, no logra sustanciar la acusación de la inexistencia de una filosofía política epicúrea, ni mucho menos establecer la significación fundamental del retiro de la vida política aconsejado por Epicuro (Plutarco, *Contra Colotes*, 1125 C-1127 C; *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1098). Por lo demás, su interpretación fue implícitamente refutada por Estobeo, al afirmar este que “[...] las leyes no están para que los sabios no cometan injusticia, sino para que no la padezcan” (Diógenes de Enoanda, *fr.* 59, I, 2-12; Juan Estobeo, IV, 1, 143 = Us, 530).

Consideraciones finales

Tanto Hermarco como Lucrecio siguieron en sus argumentaciones a Epicuro, quien, en consonancia con su rechazo de la noción de que los hombres sean por naturaleza animales políticos, negaba que se establezca entre ellos una comunidad natural (Epicteto, *Disertaciones*, II, 20, 6 = Us.523)—. A su juicio, la condición de encontrarse dotado de palabra (*lógos*) y razón (*noûs*) no orienta al hombre hacia el sentimiento del bien y el mal o de lo justo e injusto, ni tampoco lo afianza para su vida en una comunidad. Pero nada de esto podría ser pensado —aun cuando Epicuro no entró en el debate *phýsis/nómos*— sin el concepto de *phýsis*, que enlaza a la filosofía política epicúrea con toda la tradición filosófica precedente y juega un rol central en la novedad de la propuesta del Maestro. Esta noción define no solo a la naturaleza completa de lo que existe *per se* en oposición a las propiedades y los accidentes, sino que, por extensión, significa la totalidad de los artificios que se logran conformar a partir de ella. Además, y fundamentalmente, esta totalidad que es la *phýsis* implica, por sí y dentro de sí misma, un orden (Epicuro, *Epicuro a Heródoto*, §39-40, § 41, §48-49; § 68-69; §70-71; §75; §83; *Epicuro Pítocles*, §86; §90; §113; §115; *Epicuro a Meneceo*, §128-129).

Por tanto, las normas de la naturaleza han de entenderse como el vínculo que unifica en su integridad el conjunto de los fenómenos; una totalidad que entrelaza la diversidad de los hechos, pero no en una relación necesaria, sino por una ligazón que no deja de manifestar su contingencia. Tales normas son inmanentes, aunque nunca teleológicas; de allí que el artefacto jurídico jamás podría oponerse a ellas —que por su misma inmanencia, también están presentes en él— (Epicuro, *De las elecciones y los rechazos*, 13; Diógenes de Enoanda *Fr*, 12, 2). De este modo, se comprende que las comunidades humanas y la justicia entendida en clave política —dado que ambas constituyen artificios— tampoco puedan contravenir las normas de la naturaleza.

Cada ser humano, con sus necesidades, sus capacidades propias y sus circunstancias, se incorpora a la comunidad por agregación; allí interactúa con los otros, y acuerda no dañar y no ser dañado. No obstante, identificar este artificio de la justicia con la conformidad entre las leyes positivas y las normas de la naturaleza sería inapropiado, ya que el epicureísmo está lejos de referir a un derecho natural como criterio de justicia absoluto, inmutable y trascendente. En cambio, el devenir organizado que incluye el origen de las comunidades humanas y el modo en que, en un tiempo y espacio determinados, estas convienen lo que sea la justicia sí está regido por esas normas naturales.

Ahora bien, para todo hombre —aun para el sabio—, la preocupación por los vínculos con los otros nunca desaparece, y ello la convierte en un claro obstáculo para la consecución del fin último y connatural de alcanzar el placer, el cual se logra cuando se hacen presentes la imperturbabilidad del alma (*ataraxía*) y el no dolor del cuerpo (*aponía*). Es en este marco que puede comprenderse, adecuadamente —es decir, muy lejos de la interpretación defendida por Plutarco—, el imperativo epicúreo del *láthē biósas* dirigido al sabio, quien debe vivir retirado de la vida pública y dedicado a recordar los esquemas de la doctrina. Sin embargo, este no dudará en intervenir si lo que una comunidad ha perdido es su capacidad de garantizar, para todos, la seguridad (*aspháleia*), sostén fundamental de una vida tranquila. Es decir, si bien resulta manifiesto que Epicuro nunca identificaría la filosofía con la política —tal como acontece, por ejemplo, en la propuesta de la *Politeia* platónica—, esta disociación entre una y otra no puede bastar por sí para argumentar la inexistencia de una fundamentada filosofía política epicúrea.

Bibliografía

- Antiphon, *The Sophist. The Fragments*, Gerard J. Pendrick, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Aristóteles, *Física - Libros I y II*, traducción, introducción y notas Marcelo Boeri, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1993.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1995.
- Aristóteles, *Política*, Edición bilingüe, traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.
- Epicuro. *Opere*, edición y traducción Graziano Arrighetti, Turín, Einaudi, 1973.
- Epicuro. *Vida. Escritos Morales y Testimonios*, Marcelo Boeri y Lena Balzaretti, Rosario, FyA Ediciones, 2002.
- Epicuro. *Obras*, traducción, estudio preliminar y notas Montserrat Jufresa, Madrid, Tecnos, 1991.
- Épicure, *Lettres, Maximes et Autres Textes*, traduction et présentation Pierre-Marie Morel Paris, GF-Flammarion, 2011.
- Usener, Hermann, *Epicurea*, Teubner, Leipzig, 1887.
- Usener, Hermann, *Glossarium Epicureum*, Marcello Gigante & Wolfgang Schmid (eds.), (Lessico intellettuale europeo, XIV), Rome, Edizioni dell' Ateneo & Bizzarri, 1977.
- Daniel Delattre et Jackie Pigeaud J. (éds.), *Les Épicuriens*, Bibliothèque de La Pléiade, N° 564, París, Gallimard, 2010.
- Diógenes de Enoanda, traducción Pierre-Marie Morel in Daniel Delattre et Jackie Pigeaud J. (éds.), *Les Épicuriens*, Bibliothèque de La Pléiade, N° 564, París, Gallimard, 2010, pp. 1029-1072, noticias y notas, pp. 1400-1419.
- Diógenes Laercio, *Vida de los Filósofos Ilustres*, traducción, Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2007
- Hermarco, *Sobre el desprecio irracional de las opiniones populares*, XXV, ed. Robert Muller in Delattre Daniel et Jackie Pigeaud (éds), *Les Épicuriens*, Bibliothèque de La Pléiade, N° 564, París, Gallimard, pp.217-230 y notas en pp.1159-1162, 2010.
- Bailey, Cyril, *Titi Lucreti Cari, De Rerum Naturam libri sex*, Oxford, Oxford University Press.
- Lucrece, *De la Nature*, traduction et présentation José Kany-Turpin, Paris, Garnier-Flammarion, 1998.
- Lucrecio, *De Rerum Natura. De la naturaleza (DRN)*, Presentación de Stephen Greenblatt, traducción, introducción y notas Eduard Valentí Fiol, Barcelona, Acontilado, 2012.
- Platón, *Leyes, Diálogos, Volúmenes VIII y IX*, introducción, traducción y notas Francisco Lisi, Madrid, Editorial Gredos, 1999.
- Platón, *República, (Rep.)*, introducción, traducción y notas Marisa Divenosa y Claudia Mársico, Buenos Aires, Editorial Losada, 2005.

Platón, *Timeo*. Edición Bilingüe, traducción José María Zamora Calvo; notas a la traducción y anexos de Luc Brisson, Madrid, Abada Editores, 2010.

Plutarco, *Obras morales y de costumbre (Moralia XII), Tratados antiepicúreos: Contra Colotes; Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro; De si está bien dicho lo de "vive ocultamente"*, introducción, traducción y notas, Juan Francisco Martos Montiel, Madrid, Editorial Gredos, 2004.