

ARTÍCULO

Prolepsis y justicia en el epicureísmo

Javier Aoiz

Universidad Simón Bolívar

faoiz@usb.ve

Resumen La influyente historiografía filosófica del siglo XIX no reconoció en el epicureísmo una filosofía política digna de estudio. A partir del análisis de las *Máximas Capitales* y de textos de Hermarco, Polístrato y Lucrecio el artículo pretende mostrar que los epicúreos desarrollaron una relevante teoría política que entroncaba con dos tradiciones: el naturalismo jonio y la reformulación socrática de la filosofía como la verdadera política. En la instauración de la justicia mediante pactos y su continuidad en el lenguaje a través de la prolepsis de lo justo vieron un hallazgo que ofrecía al hombre la seguridad requerida para la satisfacción de los deseos naturales necesarios y su supervivencia. No obstante, el posterior surgimiento de temores y deseos vanos e insaciables y la consiguiente infelicidad del hombre hicieron de la filosofía, que la propia seguridad de la ciudad hace posible, el ámbito en el que se ha de buscar la felicidad.

Palabras clave Epicureísmo, Naturalismo, Justicia, Seguridad, Prolepsis.

Prolepsis and Justice in Epicureanism

Abstract The influential 19th century philosophical historiography did not recognize in Epicureanism a political philosophy worthy of study. Based on an analysis of the *Principal Doctrines* and texts of Hermarchus, Polystratus and Lucretius, this paper aims to show that Epicureans developed a relevant political theory that connected two traditions: the Ionian naturalism and the Socratic reformulation of philosophy as the only true politics. In the establishment of justice through covenants and its continuity in the language through the prolepsis of what is just, they saw a finding that offered man the required security to satisfy his necessary natural desires and his survival.

However, the subsequent emergence of fears and vain and insatiable desires, and the consequent unhappiness of man, made philosophy the field where happiness can be found, by virtue of the safety the city provides.

Keywords Epicureanism, Naturalism, Justice, Security, Prolepsis.

Prolepse et justice dans l'épicurisme

Résumé L'influente historiographie philosophique du XIX^{ème} siècle n'a pas reconnu dans l'épicurisme une philosophie politique digne d'être étudiée. En partant de l'analyse des *Maximes Capitales* et de textes d'Hermarque, Polistrate et Lucrèce, cet article prétend montrer que les épicuriens ont développé une théorie politique qui relie deux traditions: le naturalisme ionien et la reformulation socratique qu'a fait de la philosophie la vraie politique. Dans l'instauration de la justice au moyen de pactes et sa continuité dans le langage à travers de la prolepse de ce qui est juste, ils ont fait une découverte capable de fournir à l'homme la sécurité dont il a besoin pour satisfaire ses désirs naturels et sa survie. Cependant, le jaillissement postérieur de craintes et de désirs vains et insatiables, et l'infélicité de l'homme que s'ensuit, ont fait de la philosophie, que seule la sécurité de la cité rend possible, l'espace dans lequel il faut chercher le bonheur.

Mots-clés Épicurisme, Naturalisme, Justice, Sécurité, Prolepse.

El sustantivo prolepsis, a diferencia de otros términos del pensamiento griego como idea o categoría, que forman parte incluso de las lenguas modernas, no es muy conocido. Se utiliza en la lingüística y en la teoría literaria para designar diversos procedimientos de anticipación sintáctica o narrativa y es familiar también para los conocedores de la filosofía helenística. Pudiera pensarse así que atañe a cuestiones del mero interés de especialistas y dista de los grandes conceptos mediante los que la filosofía antigua afrontó sus temas fundamentales. Tal apreciación sería errada y constituiría en realidad otro ejemplo más de los prejuicios y distorsiones resultantes de la azarosa transmisión de la cultura antigua, pues el alcance del término prolepsis converge con el de tales conceptos.

Según Cicerón el término prolepsis fue creado por Epicuro (*Sobre la naturaleza de los dioses* I 44). Su testimonio es hoy mayoritariamente aceptado y la lexicografía pareciera ratificarlo, ya que no está documentada ninguna mención de prolepsis anterior a Epicuro. A Cicerón debemos también algunas de las propuestas de traducción más extendidas: anticipación, preconcepción y prenoción. Kant, al considerar las anticipaciones de la percepción, sostiene que Epicuro se refirió a estos conocimientos con el término prolepsis (KRV B208). Algunos intérpretes contemporáneos han propuesto los términos presunción, antecepción e incluso extrapolación¹.

El neologismo acuñado por Epicuro tuvo un éxito innegable. Los estoicos parecen haberse apropiado tempranamente del término, pero al final de la antigüedad aparece ya utilizado por todas las escuelas filosóficas al servicio de los planteamientos más heterogéneos. Sexto Empírico, por ejemplo, hace de las prolepsis un ingrediente del modo de vida a-filosófico del escéptico (*Esbozos Pirrónicos* II 246, *Contra los matemáticos* VII 443, VIII 157-158), mientras que, para Epícteto, el auténtico ejercicio de la filosofía consiste precisamente en la correcta aplicación de las prolepsis (*Disertaciones* II 11, 14, 17). Los estoicos comprenden su filosofía como el esclarecimiento y articulación de las prolepsis que todos los hombres poseen. Su detractor Plutarco apela a las prolepsis para mostrar la falsedad de esta filosofía (*Sobre las nociones comunes* 1059d-e, 1062a, 1068c-d, 1084d). Clemente de Alejandría interpreta la fe cristiana como una prolepsis voluntaria, ἐκούσιος (*Stromata* II 8).

Tal versatilidad, obviamente, no puede ser sino el reflejo de múltiples reelaboraciones del neologismo epicúreo. Algunas inflexiones son claras, aunque difíciles de datar, como la conjunción del término prolepsis con los adjetivos ἔμφυτος y φυσική, que se traducen usualmente como natural, connatural, innato, y su vinculación con otra expresión importante de la filosofía helenística, la noción de concepciones comunes, κοινὰ ἔννοιαι. En general, debido a la pérdida de la mayor parte de la literatura filosófica helenística, reconstruir la historia de estas reelaboraciones mediante la doxografía es una tarea intrincada e incierta, pero, en todo caso, estas mínimas indicaciones permiten atisbar que el término prolepsis estuvo en el centro de las controversias helenísticas en torno al origen y fundamentación del

conocimiento y el desarrollo de una teoría del consensus omnium. Dado que, como es sabido, el acento epistemológico caracteriza el abordaje helenístico de temas capitales de la tradición filosófica como los dioses, la justicia o los universales, puede afirmarse que en el helenismo estos fueron pensados en buena medida a través de la noción de prolepsis.

Los textos de Epicuro conservados contienen escasas consideraciones sobre esta noción. Tampoco son abundantes los testimonios en la doxografía y están, además, lastrados por las reelaboraciones no epicúreas posteriores. Ambos recursos destacan la presencia de la noción de prolepsis en la teología, la epistemología, la semántica y la filosofía política epicúrea. Esta última, a pesar de contener las menciones mejor contextualizadas del término prolepsis, ha sido la vertiente del epicureísmo menos estudiada por los interesados en el neologismo epicúreo, en buena medida debido a la relegación que la propia teoría política epicúrea experimentó desde la antigüedad.

En el presente trabajo trataré de mostrar la relevancia de la filosofía política epicúrea e indicaré también algunos aportes que su consideración permite ofrecer para el esclarecimiento de la noción epicúrea de prolepsis.

Las principales observaciones de Epicuro sobre teoría política están contenidas en varias de las llamadas *Máximas Capitales*. Su estilo gnómico condensa elaborados planteamientos de la teoría epicúrea y diálogo implícito con la tradición filosófica. Afortunadamente, contamos con dos textos del epicureísmo temprano que, aunados a varios fragmentos de Epicuro y algunos pasajes de las cartas conservadas por Diógenes Laercio, ayudan a esclarecer ambas vertientes. El primero es un fragmento de Hermarco, sucesor de Epicuro al frente de la escuela, dedicado a la genealogía del derecho. El texto está conservado en el libro primero del *Sobre la abstinencia de la carne de los animales* de Porfirio. El segundo es un pequeño tratado, hallado entre los papiros de Herculano, del escolarca Polístrato, sucesor de Hermarco, titulado *Sobre el desprecio irracional de las opiniones populares*. También el libro quinto de *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio ofrece indicaciones relevantes, al igual que el *Contra Colotes* de Plutarco, diversos textos de Filodemo y Diógenes de Enoanda y los dos primeros libros del *Acerca de los fines* de Cicerón.

1

En la máxima XXXIII se afirma: La justicia no es algo en sí mismo sino en las agrupaciones de unos con otros, cualesquiera que fueran los territorios y, en cada caso, las circunstancias temporales, una especie de convenio de no dañar ni ser dañado, Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὀπηλίκοις δὴ ποτε ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι². A primera vista, el léxico y la contraposición contenida en la máxima parecieran reflejar una intención polémica contra Platón. Así lo entendió Philippson en un trabajo pionero de 1910 sobre la filosofía del derecho de Epicuro. A juicio de Philippson, Epicuro pretende destacar que la justicia, que Platón, en la *República* había considerado como una virtud de los individuos, no es una propiedad del hombre en sí mismo sino que concierne a las relaciones entre los hombres³. También Bignone, Müller y Goldschmidt insistieron posteriormente en el antiplatonismo de la máxima, pero haciendo ver que Epicuro establecía una oposición entre la justicia, entendida como algo subsistente en sí, eterno e inmutable, y la especie de convenio concretado en cada caso en condiciones geográficas e históricas singulares en que se fundaría la justicia⁴. Vander Waerdt ha sugerido que el blanco de la máxima no sería Platón sino la *República* de Zenón de Citio. Para Vander Waerdt, en esta máxima Epicuro se opondría a la teoría estoica de la ley natural formulada originalmente, a su juicio, por Zenón en la *República*, así como al cosmopolitismo, la crítica a las instituciones y las escandalosas propuestas de la obra⁵. Sin embargo, como el mismo Vander Waerdt reconoce, no hay pruebas concluyentes que avalen esta interpretación. Resulta más convincente, por otra parte, como ha señalado Kechagia, que Epicuro más bien polemizara con filosofías ya consolidadas y afamadas, como las de Sócrates, los cínicos, Platón o Aristóteles, de las que quería diferenciar su novedoso pensamiento, que con una filosofía en formación, como era el caso del naciente estoicismo, en el que los primeros epicúreos parecían ver una mera variante de la tradición socrática-cínica⁶.

A partir de los títulos de varias obras de los discípulos⁷ de Epicuro se puede presumir su actitud antiplatónica, pero la relación de Epicuro con la tradición filosófica ha de abordarse obviamente a través de

análisis específicos y no de afirmaciones generales que, al presentar en claves demasiado esquemáticas los términos a comparar, predelimitan las respuestas. Así, la directriz interpretativa desde la que lee Philippson la máxima XXXIII relega un núcleo de problemas del tratamiento platónico de la justicia claramente destacados en los estudios contemporáneos sobre la *República* y ya señalados en parte por Aristóteles en el libro V de *Ética a Nicómaco*. Me refiero a cuestiones como la polisemia del término justicia, la tensión entre la definición convencional de justicia y la propuesta platónica, que Aristóteles consideró como una aproximación en cierta medida metafórica (*Ética a Nicómaco* 1138b5-6) y en la que algunos autores contemporáneos han visto un procedimiento falaz⁸ y, finalmente, cierta irresolución en el tratamiento platónico de la justicia como un bien por sí mismo y por sus consecuencias.

Philippson no toma en cuenta esta problemática y encuentra en la máxima XXXIII una contraposición tajante que le lleva a restringir el tratamiento epicúreo de la justicia al ámbito de las relaciones sociales. Consiguientemente al analizarla relega, al igual que lo hicieron en la antigüedad adversarios de Epicuro como Cicerón y Plutarco, los textos de Epicuro que destacan la interdependencia entre las virtudes –en las que incluye Epicuro la justicia–, el placer y la ataraxia (*Carta a Meneceo* 132, *Máximas Capitales* V)⁹. También la interpretación del antiplatonismo de la máxima XXXIII de Müller y Goldschmidt relega esta vertiente del tratamiento epicúreo de la justicia, en la que se pone de relieve el diálogo de Epicuro con la tradición. Estos, a diferencia de Philippson, que encuentra en Epicuro y en el tratado de Polístrato una defensa de la idea del derecho natural, sostienen que en el epicureísmo la justicia queda inmersa en planteamientos convencionalistas y relativistas heredados de la sofística. Sin embargo, como voy a tratar de mostrar, ambas directrices interpretativas son inadecuadas para apresar la especificidad de la teoría epicúrea de la justicia.

La presencia de la expresión $\kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\alpha\nu\tau\acute{o}$ en la máxima XXXIII no obliga a fijar la atención exclusivamente en Platón, pues el propio Epicuro la utiliza en otras máximas y en la *Carta a Heródoto* 68-71 sin que su comprensión requiera apelar a Platón. En este último texto Epicuro distingue el modo de ser de los cuerpos y el de sus propieda-

des, ya sean inseparables o accidentales. Los cuerpos son denominados naturalezas existentes por sí mismas, *φύσεις καθ' ἑαυτάς*. Las propiedades inseparables de los cuerpos son denominadas por Epicuro *συμβεβηκότα*, y las accidentales, *συμπτώματα*¹⁰. Epicuro exhorta a Heródoto a cuidarse tanto de asimilar las propiedades inseparables a los cuerpos, pues no poseen en sí mismas un orden de naturaleza, como de pensar que ellas no son en absoluto, ya que constituyen incidencias que realmente poseen existencia cuando se dan en los cuerpos.

Que esta contraposición parece también estar implícita en la máxima XXXIII lo confirma el tratado de Polístrato *Sobre el desprecio irracional de las opiniones populares*. En su parte central Polístrato convierte la contraposición epicúrea entre naturalezas existentes por sí mismas y propiedades inseparables o accidentales en la distinción desarrollada por académicos y peripatéticos entre entidades por sí mismas, *καθ' αὐτά* y relativas, *τὰ πρὸς τι ὄντα* (XXV-XXVII). Su reformulación, que en verdad hace un uso laxo de la distinción de académicos y peripatéticos, tiene un propósito polémico. Polístrato pretende refutar a quienes niegan la existencia de las entidades relativas porque no satisfacen los mismos predicados que las entidades existentes por sí mismas. El fuego, el oro, alegan por ejemplo, es siempre, en todas partes y para todos lo mismo, mientras que los relativos no satisfacen estos predicados. Para Polístrato de este argumento sólo se puede concluir que el modo de existencia de los primeros no es idéntico al de los segundos (y a la inversa) y no que unos existan y los otros no. Asimismo, del hecho de que los segundos no constituyan naturalezas existentes por sí mismas no se sigue que su existencia sea convencional, pues constituyen accidentes y relaciones de los cuerpos temporalmente existentes.

A juicio de G. Striker, Polístrato parece polemizar principalmente con los escépticos¹¹, a los que también combatió su maestro, aunque, como ha señalado el más reciente editor del papiro, G. Indelli, cínicos, estoicos y megáricos parecen ser asimismo confrontados¹².

Aunque Polístrato no incluye lo justo entre los ejemplos de relativos, su lista contempla la expresión tradicional *lo noble y vergonzoso*, *τὰ καλὰ καὶ αἰσχρὰ* (XXII 23-24, XXIV 3-5, XXV 9-10, XXVI 22-5, XXVIII 10) en la que pudiera considerarse implícito. Entre los relativos

hace figurar Polístrato también el convenir, el ser útil, τὸ συμφέρειν, verbo que Epicuro utiliza reiteradamente en las *Máximas Capitales*, como se verá, para calificar la naturaleza de la justicia.

Las consideraciones de Polístrato, además de contribuir a aclarar terminológicamente la contraposición de la máxima XXXIII, evidencian que la inclusión de lo justo y lo útil entre los relativos no está orientada en el epicureísmo al cuestionamiento de las leyes a través de su confrontación con la naturaleza, como tantas veces había ocurrido ya en la tradición griega. En efecto al sostener que lo justo no posee el modo de existencia de los cuerpos físicos, únicas entidades existentes por sí mismas, el epicureísmo no procede a destacar su minusvalía ontológica sino, por el contrario, a defender su inexorable localización, como se afirma en la máxima XXXIII, en la diversidad histórica y geográfica de agrupamientos humanos en los que mediante pacto adquiere en cada caso existencia.

La vinculación de lo justo con lo conveniente no es en absoluto una idea original de Epicuro, pues es un tópico presente, por ceñirme a la filosofía, en los fragmentos conservados de *Acerca de la verdad* de Antifonte, en la célebre discusión suscitada por Trasímaco en la *República*, en el *Teeteto*, el *Gorgias* y en numerosos pasajes de la filosofía práctica aristotélica (*Retórica* 1375b 3-4, *Ética a Nicómaco* 1135a). También la vinculación entre justicia y convenio es tradicional y prueba de ello es que Aristóteles la trata como un lugar común en *Retórica* y *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, el epicureísmo reelabora estos planteamientos tradicionales del pensamiento griego desde una directriz que en cierto modo retoma sus orígenes. Me refiero a las tentativas racionalistas, herederas de la filosofía natural jónica y, como ha destacado Kahn, fundamentalmente teóricas¹³, por explicar el origen de la vida civilizada en sociedad. No es casual, desde luego, que uno de los mejores testimonios de esta tradición en la antigüedad esté contenido en la obra de un epicúreo, el libro V de *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio. Los sofistas y Platón representan las dos caras de un manejo beligerante de esta tradición teórica: aquellos orientándola al cuestionamiento de leyes y costumbres a través de su confrontación con la naturaleza, éste recusándola por impía, subversiva y nihilista (*Leyes* 889a-890d).

Epicuro se ocupó de los orígenes de la civilización en el libro XII de

su *opus magnum Acerca de la naturaleza*. El epítome de la filosofía epicúrea contenido en la *Carta a Heródoto* recoge un tema que los epicúreos parecen haber considerado especialmente adecuado para reflejar su teoría de los orígenes de la civilización: el origen del lenguaje. En las comprimidas y, en varios aspectos, controversiales líneas que Epicuro le dedica, se destacan dos directrices explicativas fundamentales, la recusación de la figura de un nomotetas divino o humano del lenguaje y el reconocimiento de dos causas de la formación del lenguaje, el constreñimiento de la naturaleza y la aplicación del ingenio. En los textos de Hermarco, Lucrecio y Diógenes de Enoanda se destacan estos mismos factores. En lo que se refiere al origen de la justicia y la legislación coercitiva, Hermarco y Lucrecio, a pesar de algunas diferencias, coinciden en un planteamiento que llama la atención. Ambos consideran que el advenimiento de la justicia es anterior cronológica y lógicamente a las leyes y sanciones. La contraposición tradicional entre la vida primitiva sin orden y bestial, ἄτακτος καὶ θηριώδης βίος, y el modo de vida civilizado¹⁴, recibe así una interesante reformulación. La primitiva vida bestial, que Lucrecio califica como un *errare ferinum* de seres solitarios, se contrapone tanto al estadio del advenimiento de la justicia mediante pactos, como a posteriores estadios, no exentos de connotaciones negativas, como se verá, en el que se hace necesaria la instauración de leyes y sanciones.

En su reconstrucción racional del origen de la justicia, Lucrecio destaca que el advenimiento del pacto en que se funda se hace posible gracias a un paulatino proceso de suavización, *molescere*, física y psicológica, del rudo y solitario hombre primitivo debido al uso del fuego y de moradas y al establecimiento de la vida en familia, que le lleva a establecer relaciones de *amicities* con los vecinos y pactos, *foedera*, para proteger a los débiles (V 1010-1027). Algunos autores vieron en ello la inserción de un ingrediente sentimental ajeno al hedonismo y al utilitarismo en que se fundaría la teoría epicúrea del pacto¹⁵. Cabría objetar que estas dos propiedades pudieran ser exclusivas del pacto que sustenta sociedades extensas con leyes, sanciones y magistraturas, es decir, aquellas que, según Lucrecio, sucedieron a un estadio de permanente discordia tras los diversos modos de organización política posteriores al pacto inicial en relaciones de *amicities*, pero a la hora de explicar este pacto de grupos pequeños, que da origen a la justicia

y sucede al *errare ferinum* del hombre primitivo, se integrarían al utilitarismo y hedonismo, planteamientos epicúreos equivalentes a la teoría estoica de la *oikeiosis*, a los que varios textos parecen apuntar¹⁶. Al fin y al cabo se trata de un pacto entre vecinos que propiamente no pone fin a un estado de guerra de todos contra todos.

La instauración de leyes y sanciones es considerada por Hermarco y Lucrecio no sólo como posterior al advenimiento de la justicia mediante pactos sino también como una respuesta a nuevas realidades sociales en las que no dejan de apreciar ciertos elementos negativos. Hermarco la atribuye al olvido de las ventajas del pacto debido a la extensión de la población y la desaparición de amenazas, como la de los animales salvajes, que hicieron ver en el pasado su conveniencia (*Sobre la abstinencia* I 10-11). Lucrecio vincula la instauración de leyes y sanciones a un tema típicamente epicúreo: la generación de temores supersticiosos y deseos vanos e insaciables que dan lugar a una búsqueda imposible de seguridad mediante el poder, la riqueza y la fama.

Los tratamientos racionalistas de la prehistoria en la antigüedad desestiman la intervención de los dioses o de individuos providenciales y ponen en juego causas naturales. Ahora bien, la reiterada referencia a la gradualidad de los pasos, el anonimato de los actores y las indeterminaciones espaciales y temporales evidencian que se trata fundamentalmente de tentativas de reconstrucción mediante analogías, extrapolaciones, etc. Así, al concluir el libro V, Lucrecio señala que nuestra edad no puede saber nada de lo que sucedió anteriormente salvo por los vestigios que descubre la razón, *nisi qua ratio vestigia monstrat* (V 1447)¹⁷.

Las reconstrucciones antiguas de los primeros tiempos del hombre, como ocurre hoy, sirven también de expresión y apoyo de las convicciones de sus autores. La prehistoria, como ha señalado Campbell, es un espejo en el que cada autor mira sus teorías e ideales¹⁸. Y así como el peripatético Dicearco subraya la feliz vida de ocio, *σχολήν ἄγειν*, y la moderación, *μετριότης*, de los hombres primitivos¹⁹, el epicúreo Lucrecio no deja de señalar a lo largo del libro V la simplicidad y la fácil satisfacción de sus deseos, la inexistencia de supersticiones sobre los dioses y la muerte o los pactos y la justicia sin leyes de las primeras agrupaciones humanas. En estas características de los hombres pri-

mitivos encuentra Lucrecio una autentificación de la ética epicúrea que revela además su superioridad genealógica sobre las escuelas filosóficas rivales.

Goldschmidt consideró que no había nada de histórico en la máxima XXXIII, mientras que Philippson encontraba en el imperfecto ἦν y en la expresión ‘una especie de pacto’, *συνθήκη τις*, que comprendía como la especificación de un pacto tácito, las pruebas de que Epicuro en la máxima se refería a la prehistoria del derecho²⁰. Creo que las precedentes consideraciones muestran la insuficiencia de ambas interpretaciones. Por un lado, la máxima habla de pacto y justicia, no propiamente de leyes, y en este sentido pareciera contemplar tanto las pequeñas agrupaciones que suceden al *errare ferinum* del hombre primitivo como a utópicas sociedades justas, sin leyes ni sanciones, a las que parece referirse una de las inscripciones de Diógenes de Enoanda²¹. En ambas, en efecto, hay pacto y justicia pero no leyes. Por otro lado, aunque la máxima XXXIII no menciona expresamente las leyes, tampoco las excluye, pues, tanto en la máxima XXXIV como en la XXXV, en la que, por cierto, se vinculan expresamente pactos y sanciones, se atribuye, al igual que en el fragmento de Hermarco y en los extractos de Colotes, a leyes y sanciones el mismo propósito atribuido al pacto: el no dañar unos a otros ni ser dañados. Vista desde esta perspectiva, la máxima XXXIII habla de pactos y justicia pero también de leyes, pues, independientemente de las razones de su instauración, asunto en el que la máxima no entra, el propósito de tal instauración coincide con el atribuido al pacto en general. La expresa indeterminación del tamaño territorial de las agrupaciones que pactan, destacada en la máxima XXXIII mediante la utilización del indefinido *ὄπελίκος*, es una prueba adicional de la lectura amplia propuesta. Una de las virtualidades del estilo gnómico es apresar múltiples fenómenos o aspectos mediante expresiones concisas. La máxima XXXIII, como se puede comprobar, es un buen ejemplo de ello.

2

Goldschmidt resalta con razón el reiterado uso en activa y pasiva del verbo *βλάπτειν*, dañar, en las máximas que destacan el sentido del pacto²². Nunca utilizan, efectivamente, en referencia a las acciones que los pactos pretenden evitar, el verbo *ἄδικεῖν*, *cometer injusti-*

cia, sufrir injusticia en pasiva, ni entran en distinciones acerca de acciones voluntarias e involuntarias. El sentido de esta indistinción se comprende con claridad al leer un pasaje del fragmento de Hermarco que, como mostraré inmediatamente, ayuda a esclarecer una observación de Aristóteles. Señala Hermarco:

(...) los legisladores no han puesto el homicidio involuntario fuera de todo castigo para no ofrecer ningún pretexto a quienes elegían imitar voluntariamente las acciones de quienes obran involuntariamente, pero sobre todo a fin de no dejar sin sanción y descuidado un asunto de tal género, de modo que se dieran muchos crímenes involuntarios (...) los legisladores han querido reprimir la imprudencia que causa daño (τὴν βλάβουσαν) a los demás, así no han eximido de castigo el acto involuntario y por el temor del castigo han suprimido en mucho este género de falta (Sobre la abstinencia I 9, 1-2)

Al final del libro segundo de la *Política*, Aristóteles se refiere a varios legisladores, entre los que incluye a Pítaco, uno de los siete sabios. Aristóteles le atribuye la ley según la cual los embriagados, si cometen un delito, han de recibir un castigo mayor que los sobrios y comenta al respecto: “porque como los embriagados cometen más violencias que los sobrios, no prestó atención [Pítaco] a la mayor indulgencia que hay que tener con los embriagados, sino a lo conveniente (πρὸς τὸ συμφέρον)” (*Política* II 1274b 19-23; también *Retórica* II 1402b 10-12, *Ética a Nicómaco* III 1113b 30-33). Indulgencia y, a veces, compasión, son, observa Aristóteles en *Ética a Nicómaco* III 1109b 31-32, las reacciones que suscitan acciones en cierto modo involuntarias. Pítaco, como Hermarco, parece atender al daño producido en el delito y a su frecuencia, y relega la indulgencia en beneficio de la utilidad que, a juicio de Hermarco, debe hacer efectiva el pacto de no dañar ni ser dañado que no es otra sino la seguridad, ἀσφάλεια, de las vidas y de los recursos elementales que requieren. No es irrelevante que las consideraciones sobre la justicia y la utilidad de pactos y leyes se atengan fundamentalmente a los delitos de sangre, pues evidencian que el sentido y la validez que los epicúreos reconocen a los pactos, la justicia y las leyes es la seguridad, ἀσφάλεια. Un pasaje de Colotes muestra claramente que este es el principal logro que el epicureísmo atribuye al modo de vida que el pacto, la justicia y las leyes instauraron en la historia del hombre:

Los que establecieron leyes y costumbres y dispusieron que las ciudades fueran gobernadas por reyes y magistrados procuraron a la vida del hombre gran seguridad y tranquilidad y la liberaron de perturbaciones (εἰς πολλήν ἀσφάλειαν καὶ ἡσυχίαν ἔθεντο καὶ θορύβων ἀπήλλαξαν). Pero si alguien elimina estas instituciones viviremos una vida de bestias (θηρίων βίον βιωσόμεθα) y cualquiera que se encuentre con otro poco más o menos lo devorará (*Contra Colotes* 1124 D).

No conocemos el contexto preciso de este pasaje de Colotes extractado por Plutarco quien, como observa Kechagia²³, pareciera utilizarlo para completar la presentación de la filosofía epicúrea, tras referirse y adversar la lógica y la física, y así agotar la tradicional división helenística de la filosofía y someter a crítica la parte ético-política de los planteamientos de Colotes. Ciertamente, en su simplicidad, y bajo el tópico de la contraposición entre el *more ferarum* (*De la naturaleza de las cosas* V 932) de los hombres primitivos y la vida civilizada, el pasaje ofrece importantes indicaciones para aproximarse al concepto de seguridad, ἀσφάλεια, expresado también en las Máximas Capitales, mediante el verbo θαρρεῖν, *estar confiado*, aunque Plutarco no aborda el pasaje desde esta perspectiva, lo que muestra su falta de perspicacia o quizás maledicencia. Plutarco pudiera haberse centrado en rehusar el estrechamiento que exhibe del significado que se otorgaba a la polis en la tradición, pues Colotes no exalta la seguridad, la tranquilidad y la liberación de perturbaciones como logros conducentes a otros fines superiores de la polis, como la vida buena, subrayada por la teoría aristotélica, sino que circunscribe la polis a aquellos, lo cual parece significar que o tales logros de la polis constituyen para Colotes el estatus deseable de la vida humana o bien representan una condición necesaria de otros modos de seguridad, tranquilidad y liberación de perturbaciones más plenos. El epicureísmo opta por la segunda tesis, opción que, desde la antigüedad, numerosos detractores asimilaron a una relegación de la polis y las leyes, en la que, por cierto, la historiografía filosófica del XIX verá la expresión de la propia decadencia de la polis y de la reducción de la filosofía a una ética de la salvación personal. Una de las consecuencias de estas directrices interpretativas fue, como ha destacado Schofield²⁴, negar, o mejor dicho, ignorar que el epicureísmo desarrolló una reflexión política digna de atención que, cabe añadir, por un

lado entroncaba con una larga tradición, el naturalismo jonio, y, por otro, no era ajena al establecimiento, por parte del Sócrates platónico, de la filosofía como la verdadera política²⁵.

Lucrecio encuadra la instauración de pactos y justicia en las explicaciones de la extinción y supervivencia de las especies animales desarrolladas en el libro V. Determinadas capacidades (fuerza, astucia, agilidad) protegieron y preservaron a otras especies de la extinción (V 857-859). La instauración y observancia de pactos, sin intervención de los dioses (Cf. *Protágoras* 322a-d), salvó a la especie humana de la extinción (V 1026-1027). Cuando Colotes elogia las leyes y las ciudades tiene presente, como evidencia su referencia a la primitiva vida bestial, la perspectiva evolucionista que testimonian los versos de Lucrecio. Nada obliga a desligarla de las consideraciones de Epicuro sobre los pactos, la justicia y las leyes. El estudio de los conceptos de ἀσφάλεια, *seguridad*, y θαρρεῖν, *estar confiado*, presentes en la cuarta parte de las *Máximas Capitales* muestra, desde luego, que la existencia de ciudades y leyes representa para Epicuro un estadio del hombre en el que, como señala Lucrecio, prácticamente todo lo necesario para el sustento está al alcance de los hombres y su existencia, en lo que cabe, está a resguardo del peligro, aunque, paradójicamente, el hombre no es feliz (VI 9-23).

En la máxima VII se presenta la seguridad como el bien de la naturaleza, τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν y como un fin conforme a lo propio de la naturaleza, κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον, lo que establece una interesante conformidad entre la naturaleza, o mejor dicho, entre nuestra naturaleza y el propósito de los pactos, la justicia y las leyes, pues el epicureísmo fundamenta esta conformidad en los deseos naturales necesarios que, a diferencia de los deseos innecesarios y vanos, son limitados y sus objetos genéricos y de fácil satisfacción. Esta apreciación pareciera respaldar el primitivismo que algunos intérpretes han achacado a los epicúreos, pero en realidad apunta al reconocimiento de que sólo la vida civilizada asentada en pactos de justicia provee al hombre de seguridad, pues si bien los hombres primitivos están exentos de deseos vanos e innecesarios, carecen a su vez de instrumentos que les garanticen la satisfacción de los deseos naturales necesarios, ya que, como destaca Lucrecio, están sometidos a hambrunas y envenenamientos y son presa de las fieras salvajes y de otros hombres.

Bajo este aspecto, Lucrecio no duda en considerarlos *miseri* (V 983), calificación que evidencia que, para los epicúreos, seguridad, ἀσφάλεια, implica puntual satisfacción de los deseos naturales necesarios y un estado de confianza, θαρρεῖν, o como escribe Hermarco de ἀφοβία, *ausencia de temor* (*Sobre la abstinencia* I 11, 2) respecto a su futura satisfacción y al peligro de muerte violenta²⁶. Platón señaló en el *Banquete* que el deseo es siempre prospectivo, pues le es inherente el querer disponer en el futuro de su objeto. Epicuro, receptivo como pocos filósofos a los efectos perturbadores del temor, asume la aplicación de este principio a los deseos naturales necesarios y sostiene que su plena satisfacción no está exenta de componentes prospectivos. La consideración del futuro, que parece diferenciar el hedonismo epicúreo de la teoría cirenaica del placer unitemporal, como propone traducir Tsouna el adjetivo μονόχρονος²⁷, constituye un elemento esencial de la noción de seguridad, ἀσφάλεια, y pone de relieve que los epicúreos reconocen en la comunidad fundada en pacto una realidad que, por utilizar las palabras de Aristóteles, no está restringida a las vicisitudes del día, ἔνεκεν μὴ ἔφημέρου (*Política* I 1252b 16), ni a lo conveniente en el presente, sino que mira a la vida en su conjunto (*Ética a Nicómaco* VIII 1160a 21-22).

Nada tiene de extraño, por consiguiente, que los epicúreos hayan criticado el vivir al día, la imprevisión, la vida errante y la mendicidad de los cínicos y reivindiquen el cuidado sin angustia por el patrimonio y el futuro como un medio legítimo de afianzamiento de ataraxia y de minimización del temor²⁸. Su objeto es la satisfacción de los deseos naturales necesarios que, como repiten Epicuro y la doxografía, en especial, Porfirio, es fácil de obtener, εὐπόριστον, y por ello está en nuestro poder, es decir, atañe al futuro bajo un aspecto ante el que cabe en buena medida estar confiados (*Carta a Heródoto* 127, *Carta a Meneceo* 131). También en este punto el epicureísmo converge con planteamientos aristotélicos, pues denomina la riqueza de la naturaleza, ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος (*Máximas Capitales* XV), a la disposición de bienes requerida para satisfacer los deseos naturales necesarios, que, al igual que estos, es limitada. Los deseos vanos, por el contrario, llevan a un camino sin fin, ἀπέραντον ὁδόν (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* X 12, *Máximas Capitales* XV). En el libro primero de la *Política*, Aristóteles distingue la crematística requerida en la administración doméstica y política de

la crematística dirigida a la acumulación e incremento de bienes. La primera es instrumental y limitada, pues está dirigida a la provisión de las necesidades de la casa y la ciudad. Aristóteles habla al respecto de riqueza natural (I 1257b 19-20). La segunda tiene su meta en la acumulación y el incremento, lo cual la hace ilimitada e insaciable. Como se puede apreciar ambos planteamientos son cercanos, aunque Aristóteles no comparte el estrechamiento de la polis que supone su reducción a la satisfacción de los deseos naturales necesarios.

3

La expresión *la riqueza de la naturaleza*, ὁ τῆς φύσεως πλούτος, de la máxima XV, posee cierto carácter paradójico que resulta aún más evidente en un giro similar contenido en la máxima XXXI: la justicia de la naturaleza es símbolo de lo conveniente en vistas del no dañar unos a otros ni ser dañados, Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι. Calicles forjó en el *Gorgias* las expresiones *conforme a la ley de la naturaleza*, κατὰ νόμον τὸν τῆς φύσεως (483e), y *la justicia de la naturaleza*, τὸ τῆς φύσεως δίκαιον (484b), con la clara intención de subrayar, como observa Dodds en su comentario, la paradoja que representaba enlazar mediante el genitivo conceptos contrapuestos como naturaleza y ley²⁹. No sabemos qué conocimiento tenía Epicuro del *Gorgias*, diálogo contra el que su discípulo Metrodoro, como señalé, parece haber dirigido un escrito, pero sabemos que Epicuro reformuló dichos de la sabiduría tradicional y expresiones de Demócrito y Solón para exponer su propia doctrina y facilitar así su recepción y memoria³⁰. No puede descartarse, en consecuencia, que en la máxima XXXI Epicuro tuviera presentes las expresiones chocantes de Calicles para exponer su propia doctrina mediante una reformulación, no menos chocante por cierto, de su contenido.

Epicuro no introduce la expresión la justicia de la naturaleza para contraponerla, como Calicles, a las leyes, ni sostiene que la pleonexia, inherente, a juicio de éste, a la naturaleza humana, es el fundamento de la supuesta ley de la naturaleza, la ley del más fuerte. Tampoco alega en su apoyo, como él, la actuación de los grupos humanos en las relaciones internacionales ni el comportamiento de los animales. Algunos intérpretes propusieron por ello inscribir la expresión de Epi-

curo en el iusnaturalismo. Sin embargo, como he mostrado, en el epicureísmo la justicia implica pacto, lo que excluye tanto la vinculación iusnaturalista entre naturaleza y justicia como la del immoralismo de Calicles. A mi parecer, el genitivo τῆς φύσεως, *de la naturaleza*, no estaría quizás orientado a poner de relieve, como en el immoralismo de Calicles o en el iusnaturalismo, una normatividad de la naturaleza, sino a calificar el efectivo estatus ontológico de un fenómeno como la justicia e, implícitamente, la metodología que ha de seguir su explicación, frente a sustantivaciones huera de la justicia como la representada por formulaciones como la justicia en sí misma o la ley natural. Así, con la expresión *la justicia de la naturaleza*, Epicuro no se referiría a lo que la naturaleza prescribe como justo sino que apuntaría a la remisión ontológica y epistemológica del fenómeno constituido por la justicia a nuestra naturaleza, para la cual la seguridad liberadora del temor, propósito del pacto que funda la justicia, constituye, como indiqué, el bien y lo apropiado (*Máximas Capitales* VII). La expresión analizada ha de ser enmarcada en la *physiologia* liberadora que Epicuro propugna (*Carta a Heródoto* 37, *Máximas Capitales* XI) y por ello no resulta descabellado hacerla equivaler, como sugirieron L. Strauss y V. Goldschmidt³¹, a la expresión *la naturaleza de lo justo*³² utilizada precisamente en la máxima XXXVII en contraposición a representaciones de lo justo asentadas en vocablos vacíos que, al contrario de la *physiologia*, turban profundamente a quienes pretenden mediante ellas dar cuenta de la realidad.

Como se ha podido observar, en las máximas hasta ahora consideradas no está presente la noción de prolepsis. No pretendo sugerir con ello su papel secundario en la teoría epicúrea de la justicia, sino más bien destacar que su esclarecimiento ha de comenzar por tener en cuenta el aspecto preciso de la teoría bajo el cual comparece el término prolepsis. La máxima XXXI contiene indicaciones para iniciar su demarcación, pues reconoce una impronta regulativa en el fenómeno de la justicia, no derivada del derecho natural, como ha evidenciado el análisis del sujeto de la máxima, ni de la reducción de la justicia a legalidad, sino mediante el propio predicado *símbolo de lo conveniente en vistas del no dañar unos a otros ni ser dañados*. Justicia y conveniencia, en efecto, no se vinculan directamente en la máxima sino de forma mediata a través de la noción de símbolo, lo que permite atisbar una precisión que el componente propositivo

del predicado, tan claramente expresado mediante la preposición εἰς y el acusativo, sugiere entender como una distinción entre directriz y realización o determinación formal y contenido. Las máximas XXXVII y XXXVIII confirman esta distinción, para cuya formulación introducen precisamente el término prolepsis:

XXXVII De lo tenido por justo, aquello que se confirma (τὸ ἐπιμαρτυρούμενον) que es de utilidad en las necesidades de la mutua convivencia tiene el lugar de lo justo sea lo mismo para todos o no lo sea. Pero si alguien establece una ley y no resulta conforme a la utilidad de la mutua convivencia no posee ya la naturaleza de lo justo. Y si cambiara (Κἂν μετατίπη) lo que es de utilidad conforme a lo justo, pero durante cierto tiempo se ajustase a la prolepsis (χρόνον δέ τινα εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττη), no era menos justo durante aquel tiempo para quienes no se desconciertan a sí mismos con vocablos vacíos sino que simplemente miran los hechos.

XXXVIII Allí donde no habiendo surgido nuevos hechos circunstanciales, lo que es tenido por justo muestra por los efectos mismos no ajustarse a la prolepsis (μὴ ἀρμόττοντα εἰς τὴν πρόληψιν), resulta que eso no era justo. Pero allí donde, habiendo surgido nuevos hechos, ya no eran de utilidad las mismas cosas establecidas como justas, allí ciertamente eran justas mientras fueron de utilidad para la mutua convivencia de los conciudadanos, pero luego ya no eran justas, cuando no eran de utilidad.

No es difícil ver que en las dos menciones de prolepsis, estas desempeñan una función como de canon o criterio. Se trata ciertamente de un aspecto que la doxografía antigua destacó al ocuparse de las prolepsis epicúreas (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* X 31). En ambas máximas, en efecto, se vincula la prolepsis de lo justo al verbo ajustarse para negar en un caso tal ajuste, para confirmarlo en el otro. Tales afirmaciones por sí solas no ayudan mucho en verdad a esclarecer la naturaleza de las prolepsis en general ni tampoco la de la prolepsis de lo justo. Sin embargo, miradas a la luz de las consideraciones sobre lo justo que he desarrollado anteriormente permiten, a mi parecer, algunas reflexiones.

El término prolepsis constituye un sustantivo de acción o resultado que se deriva del verbo προλαμβάνω, compuesto por la preposición

πρό y el verbo λαμβάνω. Πρό indica precedencia espacial o temporal como nuestro prefijo *pre*. Al unirse a los verbos da lugar, por supuesto, a significaciones distintas, pero de alguna manera derivadas de ellas. Λαμβάνω significa tomar, agarrar, pero también recibir. A partir del siglo IV se incrementa su uso como verbo de conocimiento con el significado de captar sea por los sentidos o por la inteligencia. El *Teeteto* de Platón es un buen testimonio de esta inflexión del uso de λαμβάνω³³. Términos como percepción, captación, comprensión, concepto, tienen su origen precisamente en la traducción al latín de diferentes vocablos de la filosofía helenística contruidos a partir del verbo λαμβάνω.

Platón utiliza en el *Fedón* πρό con el perfecto de λαμβάνω (75b) para explicar la posibilidad de la utilización y comprensión de lo igual:

Por consiguiente, es necesario, al parecer, que antes (πρὸ) de que hayamos comenzado a ver, oír y experimentar los otros tipos de percepciones hayamos obtenido precisamente conocimiento (εὐληφότηας ἐπιστήμην) acerca de qué es lo igual mismo si hemos de poder referir las cosas iguales (...) (75b).

Este *antes* lo precisa Platón como antes de nacer (75c). Subraya también que tal tipo de adquisición de conocimiento previo al nacimiento tiene lugar con respecto a la totalidad de las cosas de la índole de lo igual: “Pues nuestro razonamiento no se aplica a lo igual mismo en mayor medida que a lo bello mismo, a lo bueno mismo, a lo justo, a lo sagrado” (75d).

A partir de las consideraciones precedentes sobre lo justo, es posible afirmar que, cuando Epicuro se refiere a la prolepsis de lo justo, el prefijo πρό no posee el significado del *Fedón*. Ya en la antigüedad se señalaba que los epicúreos habían forjado el término prolepsis para dar respuesta a la paradoja del *Menón*³⁴. Las referencias de Epicuro a la prolepsis de lo justo han de interpretarse en el marco de su aproximación naturalista y evolucionista al fenómeno de la justicia. Desde esta directriz es posible preguntarse sobre la genealogía de la prolepsis de lo justo, sobre su objeto o correlato y su sujeto. Responder la primera de estas cuestiones exige abordar los textos epicúreos dedicados al origen y la evolución del lenguaje, no menos difíciles y controversiales que los dedicados a los orígenes de la justicia y las leyes, por lo que me referiré brevemente a las dos últimas cuestiones indicadas.

Las máximas XXXVII y XXXVIII se diferencian del resto de las dedicadas a la justicia por su mayor concreción. A la indefinición de estas contraponen una distensión del estilo gnómico y planteamientos más específicos que pueden incluso ejemplificarse mediante prácticas del derecho ateniense³⁵. No nombran el pacto ni se refieren expresamente, como Hermarco y Lucrecio, al origen de la justicia y a las causas de la posterior necesidad de instaurar leyes y sanciones. Consideran sociedades con leyes y magistraturas y respecto a ellas y desde ellas confrontan lo tenido por justo y lo que posee la naturaleza de lo justo.

La presencia del término técnico confirmar, ἐπιμαρτυρεῖν, en la primera línea de la máxima XXXVII sugiere la similitud con los procedimientos de validación reconocidos en la epistemología epicúrea. En el ámbito de la praxis la confirmación, como el mismo Epicuro parece haber destacado en *Acerca de la naturaleza*³⁶, posee rasgos específicos que las dos máximas observan, ya que propiamente no se contrastan opiniones con hechos o propiedades de los cuerpos. Se examina en realidad si las consecuencias prácticas de determinadas convicciones sobre lo justo, como las leyes, resultan convenientes o de utilidad en vistas del no dañar unos a otros ni ser dañados. En consecuencia, el proceso de validación o confirmación obedece más bien al que se entabla en las relaciones de medios y fines o instrumentos y funciones. Los fines y las funciones predelinean los medios e instrumentos: un martillo de plastilina, por ejemplo, es una herramienta absurda, al igual que lo son leyes cuyas consecuencias fueran la inanición colectiva y la desaparición de la comunidad. En este sentido, los fines y las funciones constriñen los medios e instrumentos. Pero las circunstancias constituyen también otro factor ineludible a tener en cuenta en la validación de la conformidad de medios a fines, pues, la utilidad, como destacaba Polístrato, no permite determinar su ser ni su verdad como si se tratara de cuerpos, sino que exige considerar las circunstancias de su cumplimiento. Las máximas XXXVII y XXXVIII dejan bien claro que la validación de lo tenido por justo no puede prescindir de éstas. Lo que implica, claro está, que la validación misma es temporal: lo confirmado o desmentido en el presente como justo, pudo no serlo en los mismos términos en el pasado o quizá podrá no serlo en el futuro. Platón destacó en el *Político* la tensión existente entre la fijación de las leyes y la infinita variabilidad de las circunstancias de las acciones, tema que se recoge también en las re-

flexiones de Aristóteles sobre la universalidad de la ley y el carácter singular de las acciones y, en especial, en el claro reconocimiento que alcanza en su ética la naturaleza situacional de la praxis.

La confirmación o validación que presentan las máximas XXXVII y XXXVIII concierne a la “verdad” de realidades instituidas por el hombre. Algunos de sus elementos, como he indicado, se encuentran en la tradición filosófica pero quizás el término de comparación más interesante sería los intentos de Aristóteles por esclarecer la especificidad de la verdad práctica³⁶. Las máximas XXXVII y XXXVIII dejan entrever que los epicúreos se ocuparon también de la naturaleza de la verdad de lo instituido por el hombre. Las observaciones de Polístrato sobre la verdad de los relativos parecen inscribirse en esta tarea. Lo mismo cabe afirmar de la prolepsis de lo justo que introducen las máximas XXXVII y XXXVIII, pues en la confrontación que plantean, lo justo se hace presente como prenoción, prolepsis: los efectos prácticos de lo tenido por justo, las circunstancias y la prenoción de lo justo son, efectivamente, los factores involucrados en la confrontación. De acuerdo a las consideraciones expuestas sobre lo justo, el correlato de esta prenoción es “lo conveniente en vistas del no dañar unos a otros ni ser dañados”. Basta reparar en los términos de la expresión para comprender la naturaleza formal y operativa de la prenoción, lo que obliga a preguntarse quién es su titular en la confrontación que presentan las máximas en estudio.

Goldschmidt sostiene que en ellas el sujeto de la prenoción de lo justo es la comunidad política y distingue esta prenoción de la prenoción universal o filosófica de lo justo que, según él, no permitiría, por su generalidad, efectuar validaciones de lo que es tenido por justo. La prenoción que se menciona en estas máximas es la idea que los ciudadanos se hacen del interés común y plasman en su constitución, en su sistema jurídico³⁸. La validación que presentan concerniría fundamentalmente a la conformidad de las disposiciones legales con la constitución. Los cambios de constitución, es decir, las redefiniciones del interés público, aludidos, a juicio de Goldschmidt³⁹, en la máxima XXXVII con el verbo *μεταπίπτειν*, plantearían en nuevos términos esta conformidad, pero no implicarían negar que, mientras la constitución abolida y las disposiciones legales ajustadas a ella estuvieron vigentes, eran justas. En la historia de Atenas la constitución de los

ancestros representaría un principio de permanencia y continuidad respecto a los cambios de régimen similar al que, en términos generales, desempeña la prenoción filosófica de lo justo⁴⁰. Goldschmidt sostiene asimismo que si pensamos las máximas en relación a la época de Epicuro, el helenismo, habría que otorgar a la seguridad, el papel de permanencia y continuidad que atribuye a la constitución de los ancestros⁴¹.

El primer marco interpretativo que adelanta Goldschmidt es muy sugerente y, al destacar la continuidad de las leyes y la justicia, tiene el mérito de converger con uno de los propósitos fundamentales de la teoría política epicúrea, la apología de la vida civilizada regida por leyes y magistraturas, además de evidenciar la titularidad colectiva de la preconcepción de lo justo. No obstante, aparte de apoyarse en lecturas que no gozan de consenso, introduce una pluralidad jerárquica de prenociones de lo justo que, en verdad, es difícil extraer de las máximas XXXVII y XXXVIII.

Epicuro parece más bien vincular sin intermediaciones la prenoción de lo justo con la naturaleza de lo justo, como se evidencia en el carácter formal y operativo de su contenido, asimilable asimismo a lo que Epicuro presenta como lo justo según lo común y similar para todos (*Máximas Capitales* XXXVI)⁴². Desde esta lectura se puede mantener perfectamente la titularidad colectiva de la prenoción de lo justo, ya no, como sugiere Goldschmidt, a través de su encarnación en las constituciones, en las que las comunidades definen la utilidad pública, sino a través de otra realidad más general, que representa en las comunidades una mayor y más densa continuidad que las constituciones, entrelazada además a la historia de la justicia y tan crucial como ésta, a juicio de los epicúreos, para la supervivencia de la especie humana: el lenguaje.

Notas

1 Cf. respectivamente Asmis 1984, pp. 22-24, García Calvo 1972, p. 103, Currie 1961, p. 82.

2 Con el imperfecto ἦν la máxima no parece referirse, como sugirió Philippon, a la prehistoria de la justicia, Philippon 1983, p. 296 n. 10. Cf. también Barigazzi 1983, pp. 81-82, ni expresaba, como creía Bignone, la conciencia epicúrea de la

superación de la “falaz” doctrina platónica de la justicia contenida en el *Protréptico* aristotélico, Bignone 1973, T. I, pp. 616-617. Parece más bien tratarse del uso definicional del imperfecto ἦν, frecuente desde Aristóteles, o bien el imperfecto indica la referencia a otros textos sobre la justicia o responde simplemente, como ha observado Barigazzi, al igual que en el caso de la utilización de verbos en pasado en las máximas XXXII y XL, al estilo gnómico de las *Máximas Capitales*, Barigazzi 1983, p. 86.

3 Philippson 1983, p. 296.

4 Bignone 1973, T. I, pp. 614-616, Müller 1972, pp. 90-92, 104-105. Goldschmidt 1977, pp. 72-73, 80-83. Bignone interpretó la máxima XXXIII como otra muestra de la supuesta polémica de Epicuro contra el platonismo del primer Aristóteles.

5 Vander Waerdt 1987, pp. 404-405.

6 Kechagia 2010, pp. 140, 154-155 y 2011, pp. 98, 130.

7 Diógenes Laercio incluye entre las obras de Polyneo una titulada *Contra Platón (Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres X 25)*. De Colotes, además de las observaciones polémicas recogidas por Plutarco en el *Contra Colotes*, se han conservado fragmentos de tres obras antiplatónicas: *Contra el Lysis*, *Contra el Eutidemo* y una tercera en la que, de acuerdo a los testimonios de Macrobio y Proclo, criticaba el uso del mito de Er al final del libro X de la *República*. Kechagia ha analizado recientemente estos fragmentos, Cf. Kechagia 2011, pp. 53-71. Metrodoro parece haber escrito una obra contra el *Eutrifón* y otra contra el *Gorgias* Cfr. Warren 2006, p. 235.

8 Sachs 1963.

9 Diógenes Laercio incluye entre las obras de Epicuro una titulada *Acerca de la justicia y otras virtudes (Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres X 28)*.

10 Lucrecio las llama *coniuncta y eventa* e insiste en que no existe nada más allá de las entidades existentes por sí mismas –cuerpos y el vacío- y de sus propiedades inseparables y accidentales. Esclavitud, pobreza, riquezas, libertad, guerra, paz, belleza no poseen existencia propia, como los cuerpos, sino que representan meros *eventa* de estos (*De la naturaleza de las cosas* I 430-482).

11 Striker 1996, pp. 130-131.

12 Ermarco 1978, p. 82.

13 Kahn 1981, pp. 95, 101.

14 Campbell ha recopilado las menciones a la primitiva θηριώδης βίος en la literatura grecolatina, Campbell 2003, pp. 193, 339-340. Los contextos son muy diversos (tragedia, medicina, filosofía, arquitectura, oratoria, historia), aunque la contraposición entre la primitiva vida bestial y la vida civilizada parece haber sido especialmente destacada en los tratamientos racionalistas de la prehistoria

para subrayar que los hombres primitivos no estaban dotados por la divinidad de tecnología, sino que la adquirieron gradualmente por su propio esfuerzo. Hay, no obstante, versiones teológicas de esta carencia: se hace derivar del rencor de los dioses o es vista como un acicate deliberado de los dioses para estimular el ingenio humano. Heinimann sugirió que para contextualizar adecuadamente la calificación de la vida primitiva como *ἄτακτος* había que tener en cuenta asimismo el tema órfico de la primigenia naturaleza desordenada, *φύσις ἄτακτος*, que a su juicio constituía una de las fuentes de inspiración del elogio de las leyes contenido en el *Contra Aristogitón* I de Demóstenes, y de su inversión de la contraposición sofística entre *physis* y *nomos*, Heinimann 1972, pp. 148-152. En este texto se argumenta que lo realmente sin orden, *ἄτακτος*, irregular y particular es la naturaleza de cada individuo; las leyes, por el contrario, constituyen un elemento común, ordenado, idéntico para todos (*Contra Aristogitón* I 774, 15). Una buena recopilación de los textos de la antigüedad dedicados a la figura del hombre primitivo contiene Lovejoy y Boas, 1935.

15 Goldschmidt 1977, pp. 75-76. Argumentos en contra: Konstan 2008, pp. 88-92, Algra 1997, pp. 144-145.

16 Algra 1997, pp. 146-150.

17 Sobre las diferencias entre la reconstrucción racional de la prehistoria y la historia a partir de testimonios escritos ver Manuwald 1980, pp. 6-7, 12-13.

18 Campbell 2003, p. 9.

19 Lovejoy y Boas 1935, pp. 93-96. Isnardi 1966, pp. 401-404.

20 Goldschmidt 1977, pp. 73-78. Philippson 1983, pp. 295-298.

21 Armstrong 1997, p. 326. Erler 2008, p. 50.

22 Goldschmidt 1977, p. 33.

23 Kechagia 2011, pp. 157-160.

24 Schofield 2005, pp. 739-740.

25 Erler 2008, pp. 49-52.

26 En el marco del tópico tradicional del elogio de la buena legislación y el buen orden, la *εὐνομία*, la seguridad aparece reiteradamente como uno de sus beneficios fundamentales. Demóstenes, por ejemplo, en *Contra Midas* XXI subraya que las leyes procuran a los ciudadanos el vivir sin temor, *ἄδεια*. Cf. De Rommilly 2004, pp. 99-104. El último fragmento del *Anónimo Jámblico* hace de la confianza, *πίστις*, el logro fundamental de la *εὐνομία*. La confianza propicia la circulación de los bienes, beneficia las relaciones entre las clases sociales, disminuye el tiempo que los ciudadanos deben dedicar a los asuntos públicos y los riesgos de guerra, y, en fin, hace que los ciudadanos vivan y se sumerjan en el sueño sin temores ni pesares, confiados, Cf. Ciriaci 2011, pp. 167-195.

- 27 Tsouna 1998, p. 16. Mitsis 1988, pp. 50-58.
- 28 Gigante 1993, ha recogido y analizado los textos relevantes para el estudio de la relación entre el cinismo y el epicureísmo.
- 29 Dodds 1959, p. 268.
- 30 Clay 1972.
- 31 Strauss 1953, p. 111. Goldschmidt 1977, p. 26.
- 32 Platón pone en boca de Glaucón la expresión *la naturaleza de la justicia*, ἡ φύσις δικαιοσύνης (*República* II 359b 6), con evidente ironía, para referirse a la genealogía convencionalista de la justicia expuesta como expresión de una valoración meramente instrumental de la justicia.
- 33 Long 2006, pp. 223-235.
- 34 Dyson 2009, p. 76-77.
- 35 Goldschmidt 1977, pp. 195-197. De Romilly 2004, pp. 143-157.
- 36 Sedley 1973, pp. 66-68.
- 37 Vigo 2006, pp. 399-403.
- 38 Goldschmidt 1977, pp. 193-195.
- 39 *Ibidem* p. 200.
- 40 *Ibidem* p. 205.
- 41 *Ibidem* p. 205.
- 42 Manuwald 1972, pp. 82-84.

Referencias

- Algra, K. (1997). Lucretius and the Epicurean Other. En Algra, K. and Koenen, H. (eds), *Lucretius and his Intellectual Background*, 141-150. Oxford University Press.
- Armstrong, J. A. (1997). Epicurean Justice. *Phronesis* 42: 324-334.
- Asmis, E. (1984). *Epicurus' Scientific Method*, London: Cornell University Press.
- García Calvo, A. (1972). Para la interpretación de la Carta a Heródoto de Epicuro. *Emerita* XL: 69-140.
- Barigazzi, A. (1983). Sul concetto epicureo della sicurezza esterna. En Gigante, M. (ed.) *Sydsetesis. Studi sull'Epicureismo Greco e Romano*, 73-92. Napoli: G. Machiarrolli.

- Bignone, E. (1973). *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia.
- Campbell, G. (2003). *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De rerum natura V 772-1104*. Oxford University Press: New York.
- Clay, D. (1972). Epicurus' Kyría Doxa XVII. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13: 59-66.
- Ciriaci, A. (2011), *L'Anonimo di Giamblico Saggio critico e analisi dei frammenti*. Napoli: Bibliopolis.
- Currie, H. (1961). Epicurean Prolepsis. *Phronesis* 6: 82-97.
- De Romilly, J. (2004). *La ley en la Grecia clásica*. Buenos Aires: Biblos.
- Diogenes Laertii (1999). *Vitae Philosophorum*, Vol. I Libri I-X, edidit Miroslav Mar-covich, Stuttgart.
- Dodds, E. R. (1959). *Plato Gorgias. A revised Text with Introduction and Com-mentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Dyson, H. (2009). *Prolepsis and Ennoia in the early Stoa*. Berlin/New York: Wal-ter de Gruyter.
- Erler, M. (2008). Utopie und Realität. Epikureische Legitimation von Herrschafts-formen. En Baier, Th. y Amerise, M. (eds.). En *Die Legitimation der Ein-zelherrschaft im Kontext der Generationenthematik*, 39-54. Berlin/New York: BzA 251.
- Ermarco [Hermarco] (1988). *Frammenti*, Edizione, traduzione e commento F. Longo Auricchio. Napoli: Bibliopolis.
- Gigante, M. (1993). Cinismo e epicureismo. En Goulet-Caze, M.-O. et Goulet, R. (eds.), *Le Cynisme Ancien et ses prolongements*, 159-223. Napoli: Biblio-polis.
- Goldschmidt, V. (1977). *La doctrine d' Epicure et le droit*. Paris: Librairie Philo-sophique J. Vrin.
- Heinmann, F. (1972). *Nomos und Physis*. Bâle: Wissenschaftliche Buchgesells-chaft.
- Isnardi, M. (1966). *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*. Firenze: La Nouva Italia.
- Kahn, Ch. H. (1981). The Origins of Social Contract Theory. En Kerferd, G. (ed). *The Sophists and their Legacy*, pp. 92-108. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Kechagia, E. (2010). Rethinking a Professional Rivalry: Early Epicureans against the Stoa. *Classical Quarterly* 60 (1): 132-155.
- Kechagia, E. (2011). *Plutarch against Colotes*. Oxford University Press: New York.

- Konstan, D. (2008). *A Life Worthy of the Gods*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Long, A. A. (2006). *From Epicurus to Epictetus*. Oxford: Clarendon Press.
- Lovejoy, A. y Boas, G. (1935). *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Manuwald, A. (1972). *Die Prolepsislehre Epikurs*. Bonn: Rudolph Habelt.
- Manuwald, B. (1980). *Der Aufbau der Lukrezischen Kulturentstehenslehre*. Mainz: Franz Steiner.
- Mitsis, Ph. (1988). *Epicurus' Ethical Theory*. London: Cornell University Press.
- Müller, R. (1972). *Die epikureische Gesellschafts-Theorie*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Polistrato (1978). *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Edizione, traduzione e commento G. Indelli. Napoli: Bibliopolis.
- Philippson, R. (1983). *Studien zu Epikur und den Epikureern*. Hildesheim: G. Olms.
- Sachs, D. (1963). A Fallacy in Plato's Republic. *The Philosophical Review* 72 (2): 141-158.
- Schofield, M. (2005). Social and political thought. En Algra, K. and Barnes, J. (eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy, 739-770*. Cambridge University Press.
- Sedley, D. (1973). Epicurus, On Nature Book XXVIII. *Cronache Ercolanesi* 3: 5-83.
- Stauss, L. (1953). *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Striker, G. (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsouna, V. (1998). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vander Waerdt, P.A. (1987). The Justice of the Epicurean Wise Man. *Classical Quarterly* 37: 402-422.
- Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Warren, J. (2006). Psychic Disharmony: Philoponus and Epicurus on Plato's Phaedo. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXX: 235-259.