

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía

e-ISSN 1988-2564

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.67841>

 EDICIONES
COMPLUTENSE

El pensamiento práctico en el mundo antiguo: Sofística, ética y política entre Atenas y Roma. Ediciones Antígona, Madrid (2019). Juan Antonio Fernández Manzano e Ignacio Pajón Leyra (eds.)

En este volumen se recogen ocho ponencias distintas, que comparten un eje temático común: la dimensión práctica del pensamiento grecolatino, desde la Atenas democrática hasta Roma.

El primer escrito (*Poder, palabra y acción: una lectura contemporánea del Discurso fúnebre de Pericles*, de Ana María C. Minecan) es un análisis, a partir del discurso dado por Pericles después de la primera batalla de la Guerra del Peloponeso, de los fundamentos de la democracia ateniense. Esta dilucidación es, según la autora, una exigencia hoy en día, en que el sujeto contemporáneo se muestra apático e indiferente con respecto de la política, y no siente que viva, de hecho, inmerso en un sistema democrático. Así, a partir de los contenidos del discurso, se extraen los principios sobre los que se sustentaba la Atenas democrática: la manera en que el político legitimaba su poder ante la ciudadanía; la concepción activa de la política, que habría conducido a la configuración conjunta de un sistema legal y moral en que cada individuo podía reconocerse a sí mismo; y la superioridad de los contenidos de ese sistema con respecto de los de otras *pólis* griegas. Esta superioridad fundamentaría, precisamente, el proyecto de expansión ateniense. De esta manera, la guerra contra Esparta a la que exhorta Pericles en su discurso se revela, no como una empresa privada del político en cuestión, sino como un proyecto colectivo, en tanto que los miembros de la *pólis* se reconocían a sí mismos en un *nómos* que era concebido como superior y digno de ser expandido más allá de Atenas.

El segundo escrito (*Protágoras: relativismo y democracia*, de Rodolfo Gutiérrez Simón) es una exposición del pensamiento político del sofista Protágoras de Abdera. Comienza con un breve esbozo del contexto en que Protágoras desempeña su actividad intelectual (la conocida “Ilustración griega” o Siglo de Pericles) y de los rasgos característicos de la sofística en general. La expansión de Atenas y su actividad comercial la había convertido en una urbe cosmopolita, en que iban a confluir muy distintas perspectivas en torno al hombre, la religión y la moral. Sólo en este marco puede entenderse la propuesta epistemológica de Protágoras, su famosa constatación de que “el hombre es la medida de todas las cosas”. Este relativismo subjetivista habría de tener hondas consecuencias metafísicas. A partir del análisis de las mismas (a las que Sócrates se opuso), el autor

reconstruye (estableciendo, además, comparativas con autores modernos como Locke, Hobbes y Rousseau) la teoría política de Protágoras y la concepción antropológica subyacente a la misma: el hombre está dotado de capacidad técnica, con la que puede transformar el mundo (crear *nómos*), y de “conciencia moral”, lo que le conduce a organizarse políticamente. Así, en Protágoras, la constatación del relativismo apunta a una racionalización de la *praxis* política (a través de la modificación del *nómos*) y no elimina la posibilidad de enseñar la virtud (*areté*) o excelencia ciudadana. El sujeto epistemológico de Protágoras es infalible, en tanto que la verdad se concibe como relativa. Habiendo eliminado la contraposición verdadero-falso (en el plano de la *praxis*, buenomalo), Protágoras introduce los términos relativos de “mejor” o “peor”: hace una defensa de un criterio pragmático de conducta. De esta manera, cuando el sofista enseña al ciudadano la virtud, le está enseñando a emitir juicios más completos, juicios mejores (en el plano de la razón teórica) para inducir a los miembros de la *pólis*, en el plano de la razón práctica, a actuar mejor.

En el tercer escrito (*Mitología ético-política en los diálogos de vejez de Platón*, de Abel Fernández Rivera) trata de elucidarse el sentido del recurso al mito en los diálogos platónicos; en concreto, en los diálogos de vejez, en que Platón abandona la utopía de su *República*, y apuesta por un modelo más viable en la *praxis*, basado en una concepción antropológica esencialmente pesimista. El hombre, dotado de las sabidurías técnica y moral, gracias al auxilio de los dioses, puede (y debe) organizarse políticamente (mito de Cronos, *El Político*). Sin embargo, se deja llevar por las ansias de riqueza, y así, se ve envuelto en guerras y catástrofes. Así lo expone Platón en el mito de la Atlántida (*Timeo y Critias*): es la historia de una utopía política, la “divina monarquía atlante” (construida en claro paralelismo con la Atenas de Pericles), que degenera en distopía. En *Las Leyes*, Platón dará crédito a los relatos que narran la destrucción cíclica de las comunidades políticas, como resultado de la naturaleza corruptible del hombre. Así, el papel del mito en la filosofía platónica es, más que cosmológico o incluso teológico, ético-político: moral. En concreto, una vez que Platón, ya anciano y experimentado en las catástrofes políticas, cobre conciencia del alcance de la dimensión concupiscible del hombre, el mito tendrá la función de mostrar cómo éste puede recuperar su pureza

moral originaria, que le ponga en condiciones de organizarse políticamente de manera justa.

El cuarto artículo (*Aristóteles: jerarquización social y actualidad*, de Mónica Alario Gavilán) aborda una perspectiva crítica de la filosofía moral y política de Aristóteles. Recurriendo a diversos fragmentos de la obra de este filósofo, la autora de este escrito pone de manifiesto cómo el ideal aristotélico de virtud, la *vita contemplativa*, tiene como exigencia de base la subordinación de la mayor parte de la población (mujeres y esclavos), que habría de dedicarse a la *vita activa* para mantener materialmente a la *pólis*. Argumenta que la concepción aristotélica de la justicia no es, *de iure*, justa: consiste, esencialmente, en una naturalización de la injusticia, de la supuesta inferioridad de ciertos individuos. Esta operación legitima la jerarquización social como algo natural, como el deber ser de la sociedad: no deja espacio para una *praxis* humana encaminada a transformarla. La teoría política y moral de Aristóteles ha configurado una normatividad que sigue vigente en la actualidad: la norma es el hombre (en el caso de Aristóteles, el varón, mayor de edad y con propiedades), lo positivo, y todo lo demás se valora desde este parámetro. La autora también argumentará porqué la misoginia y la concepción esclavista de la sociedad en Aristóteles no pueden ser justificados atendiendo a su contexto histórico. Se apela así a los sofistas y a Dión de Prusa, que, compartiendo momento histórico con El Estagirita, sí que cuestionaban el sentido de la subordinación de la mujer al hombre, y la condición “natural” de los esclavos. En este sentido, la autora explicita que un acercamiento crítico al pensamiento de Aristóteles (y, por extensión, de todos los pensadores canónicos) como el que se lleva a cabo en este artículo es necesario: porque, de una parte, legitima la jerarquización social; y de otra, porque ha sentado las bases para el discurrir androcéntrico (que no antropocéntrico) de la historia.

El quinto escrito (*En torno a las nociones de deseo y de placer: Epicuro y el Buddha dialogan*, de Teresa Gaztelu González Camino) es un estudio comparativo entre las doctrinas epicúrea y budista. En primer lugar, se expone brevemente la filosofía epicúrea: la *hedoné* como guía de conducta y criterio de verdad, “como *télos* y *arché*”; la clasificación de los placeres en naturales necesarios y no necesarios, y placeres vanos; y la distinción fundamental entre placer cinético (que se moviliza en respuesta a una carencia) y placer catastemático (“el puro placer de existir”), que permanece latente y aflora cuando nada lo impide. Que este último aflore es la condición necesaria y suficiente para que se de fácticamente el ideal de vida epicúreo: la *aponía*, ausencia de dolor corporal, y *ataraxía*, ausencia de perturbación anímica, de necesidades. En la segunda parte, a partir de las nociones ontológicas básicas del budismo, se contraponen los dos modos de vida concebidos por el mismo: de una parte, el *samsara*, una existencia esclavizada por la sed (*tanha* o deseo de un placer eterno), insaciable y carente de objeto concreto; y de otra, el *nibanna*, “el placer de morar despojado de carencia”. Seguidamente, y en función de los contenidos expuestos, la autora procede a analizar las principales similitudes entre epi-

cureísmo y budismo: su actitud médico – terapéutica, su jerarquización de los placeres, y la concepción de un Placer supremo (el morar libre de carencia) como *télos*. Más importantemente, se señalan sus puntos de distanciamiento, inevitables al tratarse de dos sistemas (ontológico, epistemológico y ético) planteados en contextos radicalmente distintos. Si en el epicureísmo el placer es *arché* y bueno en sí mismo (y, por lo tanto, criterio de verdad), en la concepción búdica es el individuo el que proyecta valores de bien y mal sobre los objetos del mundo. Se sigue de aquí una concepción tendente a la negación de los placeres, y que la única operación epistemológica del budismo es poner de relieve el carácter ficticio de la estructura ontológica del *samsara*.

El sexto escrito (*El papel de la aficción en la filosofía escéptica: el criterio práctico según Sexto Empírico*, de Ignacio Pajón Leyra) es un acercamiento a la propuesta práctica de la filosofía escéptica. La tradición filosófica ha leído la propuesta epistemológica escéptica como abocada inevitablemente a la *apraxia*; ha considerado que la suspensión del juicio teórico conlleva, también, el cese humano en el terreno práctico. Aunque, asumiendo la equívocidad de las apariencias y la insuficiencia epistemológica del hombre, el escepticismo renuncie a dar con un modo de determinar cuáles conducen a la verdad y cuáles no, a la pretensión de alcanzar lo en sí, el noúmeno, no niega el *factum* de las afecciones (la sed, el hambre, el frío: *páthos*). En esta medida, el fenómeno (objeto intencional al que se refiere la afección o el *páthos*) y el *páthos* están en condiciones de erigirse como criterio (*kritérion*), si no epistemológico, sí de la acción práctica. El autor procede a desmontar dos contradicciones que se han achacado a la propuesta escéptica: que la afirmación de la evidencia de las afecciones no puede desligarse de una cierta noción de verdad, y que la *ataraxía* como ideal de vida del sabio supone negar aquello sobre lo que se erige la propuesta práctica del escepticismo (el *factum* del *páthos*). En lo que concierne a la primera, el autor explicita que, en el escepticismo, *páthos* y *phainómenon* no son tomados como sinónimos: el primero sería el acto de la percepción, y el segundo, su objeto intencional, que se mantiene siempre en el plano de las apariencias, y cuya verdadera realidad no es preciso dilucidar. Por otra parte, la segunda crítica se basa en una identificación errónea entre *ataraxía* y *apatheia*: la *ataraxía* no es la ausencia de *páthos* o afecciones, sino el estado anímico en que el *páthos* no provoca una perturbación.

El séptimo escrito (*La superación escéptica de la racionalidad práctica*, de Pablo de Paz Amérigo) también responde al intento de arrojar luz sobre el escepticismo, en tanto que ha sido malentendido por la tradición. En la filosofía escéptica se hace patente, más que en ninguna otra corriente de pensamiento helenística, el rasgo característico de la filosofía helenística: el hacer de la *praxis* su centro de reflexión, en rechazo por el intelectualismo y academicismo en que había degenerado la filosofía clásica. Los escépticos constatarán la impotencia de la razón, y sobre esta constatación fundamentarán su ética: el hombre debe renunciar completamente a la especulación teórica. Se exhorta, mediante la crítica antitética, a

la suspensión del juicio (*epoché*), como probable garante de la *afasia* y de la *ataraxia*. Después de analizar la peculiar relación de causalidad (aparentemente dogmática) entre *epoché* y *ataraxia* que el escéptico asume, y el hecho de que toda la ética escéptica esté estructurada en torno a un supuesto fundamental que nunca es sometido a crítica (la *ataraxia*), el autor está en condiciones de explicar en qué consiste la superación de la racionalidad práctica del escéptico. Para el escéptico, la razón no es sólo impotente en lo teórico, sino que tampoco está en condiciones de guiar la conducta humana, de fundamentar un sistema ético. La *praxis* será entendida espontáneamente, como el resultado impredecible de experiencias individuales y subjetivas (apetitos, hábitos adquiridos y habilidades aprendidas). Así, el escéptico pone la filosofía al servicio de su propia superación: mediante un ejercicio dialéctico de duda (filosófico), debe poner de manifiesto esa incapacidad de la razón, tanto en lo teórico como en lo práctico.

El octavo y último escrito (*El Cicerón republicano*, de Juan Antonio Fernández Manzano) es un análisis de la filosofía política de Cicerón, en que se señalan qué aspectos de la misma pueden encuadrarse en la tradición del republicanismo. El republicanismo consta de tres bloques temáticos: un ideal de libertad que no prescinde de leyes, un gobierno comprometido con dicho ideal y

una ciudadanía igualmente activa en lo político, con derechos pero también con obligaciones. Cicerón propugna un modelo mixto de gobierno, que recuerda a la separación de poderes de los sistemas democráticos actuales. El fin que persigue este gobierno mixto es la *concordia ordinum*, una conjugación armónica de las clases sociales, en que se premie el mérito de los “mejores”. Aunque por aquella época ya hubiese trascendido el ideal epicúreo de vivir apartado, y la política se considerase como una actividad engorrosa e indigna para el sabio, Cicerón insta a “los mejores” en su filosofía política a dedicarse a la *res publica*. Con todo, pueden apreciarse en este pensador un sesgo antidemocrático y una particular reticencia al gobierno de las masas. Sin embargo, Cicerón concibe a los individuos no como entes aislados que deban perseguir su propio beneficio, sino como seres sociales con una naturaleza común que, mediante el ejercicio de la política, se perfeccionan a sí mismos y aseguran su propia libertad al gobernarse a sí mismos.

En conjunto, esta publicación ofrece una variedad rica de enfoques y de problematizaciones concretas, y pretende ser un punto de partida para la investigación crítica en este ámbito.

Noemí Díaz Fernández
noemidia@ucm.es