

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

Facultad de Humanidades

Departamento de Filosofía



Tesis para obtener el grado de Maestro en Artes con especialidad en Filosofía:

## **La herencia aristotélica de la prudencia en Epicuro**

Por: Francisco Alonso López Ortiz

802-08-3876

Director: Dr. Étienne Helmer

Lectores Secundarios:

Dr. Carlos Rojas Osorio

Dr. Raúl de Pablos Escalante

Edición Final Revisada

© Todos los Derechos Reservados ©

San Juan, Puerto Rico & Milwaukee, Wisconsin

Junio del MMXX

# Hoja de aprobación

Los profesores constituyentes del comité de tesis aprueban esta investigación:

---

**Dr. Étienne Helmer**

Director de Tesis

---

**Dr. Carlos Rojas Osorio**

Lector secundario

---

**Dr. Raúl de Pablos Escalante**

Lector secundario

# Tabla de contenido

**Biografía del autor, Resumen y páginas preliminares-----i-viii**

**Introducción-----9-14**

## **Primera Parte:**

**La prudencia en la historia de la filosofía-----14-36**

*El trasfondo histórico de la palabra griega phrónēsis-----14-22*

*El fundamento cosmológico de la prudencia-----23-30*

*El desempeño ético-práctico de la phrónēsis aristotélica-----30-36*

## **Segunda Parte:**

**La prudencia en la filosofía de Epicuro-----37-62**

*La doctrina filosófica de Epicuro de Samos-----37-39*

*El “clínamen” atómico y la indeterminación universal-----40-44*

*La phrónēsis en la literatura epicúrea-----44-47*

*El “hedonismo prudente” de Epicuro-----47-55*

*La phrónēsis epicúrea ante las críticas de Cicerón-----55-57*

**Conclusión-----58-62**

**Bibliografía-----63-65**

**Agradecimientos-----66**

# Biografía

Francisco Alonso López Ortiz nació el 6 de septiembre de 1990 en Ponce, Puerto Rico. Francisco ha forjado su vida inspirado por su inmenso afán por el conocimiento y por el contacto con la naturaleza. Este joven estudioso se reconoce por su prestigioso desempeño académico desde la niñez. En su adolescencia, Francisco también se destacó por su labor como miembro de la Sociedad de Astronomía de Puerto Rico y como voluntario del “Saturn Observation Campaign.” El programa de la NASA/JPL donde tuvo privilegio de representar a Puerto Rico a sus dieciséis años (alcanzando a ser el integrante más joven de dicha campaña a nivel mundial). Francisco ofreció numerosas conferencias científicas educativas y noches de observación astronómica abiertas al público general (bajo la dirección de ambas organizaciones- por varios años, impactando una amplia gama de audiencias alrededor de la isla. En el año 2008 Francisco culminó -con Altos Honores- sus estudios en la Escuela Superior Carmen Belén Veiga en Juana Díaz, Puerto Rico, siendo entonces admitido al recinto de Mayagüez de la Universidad de Puerto Rico. En el RUM, Francisco obtuvo el grado de Bachiller en Artes -*Magna Cum Laude*- con especialidad en Filosofía, para luego proceder a iniciar su carrera graduada en el recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. La institución académica donde actualmente completa el grado de Maestro en Artes, también con especialidad en Filosofía. La gesta de este joven profesional adicionalmente incluye algunas entrevistas en los medios informativos, ponencias en vistas legislativas y la publicación de escritos tales como “Otra visión para el mundo *Queer*” (2013). Francisco actualmente reside en la ciudad de Milwaukee, Wisconsin (EU) deseoso por comenzar su carrera doctoral, con el fin de lograr dedicarse a la profesión Docente en su disciplina durante el resto de su vida.

# Resumen

Aunque la sabiduría (*sophía*) generalmente es esencial para el desarrollo de las facultades humanas, Aristóteles distinguió la prudencia (*phrónēsis*) como el principio práctico que nos conduce hacia la felicidad. El teórico francés contemporáneo, Pierre Aubenque, recopiló los fundamentos de esta interpretación en el análisis más revelador sobre el tema en la actualidad, concluyendo que la noción “exclusivamente aristotélica” del término no tuvo “ninguna posterioridad.”<sup>1</sup> Sin embargo, Epicuro -semejantemente- admite que la prudencia es “máspreciada incluso que la filosofía.”<sup>2</sup> El propósito de esta investigación es extender el estudio de la *phrónēsis* griega a la filosofía de Epicuro.

## Palabras Claves:

*Phrónēsis • Prudencia • Sabiduría • Filosofía • Antigua • Ética • Práctica*  
*Aristóteles • Epicuro • Pierre Aubenque • Cosmología • Hedonismo*

---

<sup>1</sup> Aubenque, P. (1963). *La prudence chez Aristote (La prudencia en Aristóteles)*. Traducción de Belloro, A. Prólogo de Costas, I. (2010). Editorial Las Cuarenta. Buenos Aires, Argentina. p. 266.

<sup>2</sup> *Epicuro: Carta a Meneceo*, 132. Introducción, traducción y notas de Oyarzún, P. (1999). p. 420. Contenido en *Onomázein*, 4. (1999). Universidad de Chile. pp. 403-425.

# Abreviaturas

Algunos de los textos clásicos y de las referencias principales de esta pesquisa son:

**P. A.** - *La Prudencia en Aristóteles*, Pierre Aubenque.

**E. N.** - *Ética a Nicómaco (Ética Nicomáquea)*, Aristóteles.

**E. E.** - *Ética a Eudemo (Ética Eudemia)*, Aristóteles.

**D. C.** - *De Caelo*, Aristóteles.

**D. A.** - *De Anima*, Aristóteles.

**C. M.** - *Carta a Meneceo*, Epicuro.

**C. H.** - *Carta a Heródoto*, Epicuro.

**D. R. N.** - *De Rerum Natura*, Lucrecio



## **La herencia aristotélica de la prudencia en Epicuro**



*A Natasha...*

*Con el anhelo de continuar siendo una gran influencia en tu vida.*

*Te ama y te extraña; tu hermano.*

# Introducción

“La *phrónēsis* epicúrea no se puede definir fácilmente...”<sup>3</sup> P. -M. Morel

Esta investigación extiende la interpretación y la definición de la palabra griega *phrónēsis* (concebida propiamente como la *prudencia*) a la filosofía de Epicuro de Samos. La referencia más abarcadora y detallada sobre el término (constatada en la literatura epicúrea) se encuentra en la *Carta a Meneceo*.<sup>4</sup> La epístola donde este pensador helenístico manifiesta que la *phrónēsis* es “máspreciada incluso que la Filosofía.”<sup>5</sup> No obstante, ¿cómo es posible que un filósofo tan reconocido como Epicuro, irónicamente sea capaz de identificar un principio superior; “máspreciado,” incluso, que la filosofía? Incitado al estudio de un precepto -relativamente- poco indagado en la disciplina (y ante la necesidad de ofrecer una respuesta satisfactoria para tal incógnita); el objetivo principal de este estudio es distinguir a Epicuro como otro “filósofo de la prudencia.” Esta pesquisa también introduce una nueva concepción de su doctrina ética, al ser el ejemplo más representativo del “hedonismo prudente” o el “hedonismo de la prudencia.”

Los desafíos que enfrenta este estudio surgen primordialmente a raíz de las nociones que confunden, asimilan (o incluso, continúan traduciendo) el significado propio de la palabra griega *phrónēsis* (en efecto, la prudencia) de manera literal e incorrecta con el sentido correspondiente de la *sophía* (en cambio, la sabiduría). El estudio del epicureísmo también enfrenta otra amplia gama de incertidumbres y de dificultades, como consecuencia directa de la -lamentable- pérdida de casi toda la obra

---

<sup>3</sup> Morel, P. -M. (2015). *Cicero and Epicurean virtues*, p. 85. Contenido en Annas, J. et al. (2016). *Cicero's De Finibus: philosophical approaches*. Cambridge University Press. Cambridge, UK. pp. 77-95.

<sup>4</sup> La *Carta a Meneceo* es el resumen -conocido- más detallado y completo sobre los fundamentos principales de la doctrina ética hedonista de Epicuro.

<sup>5</sup> C. M. 132.

literaria de Epicuro. Pero sobre estas (y otras dificultades relacionadas) es posible alcanzar los objetivos de esta investigación examinando detalladamente el trasfondo histórico de la palabra griega *phrónēsis*, los factores que determinan su definición como la prudencia y el impacto del aristotelismo en el desarrollo de la doctrina epicúrea.

Antes de extender el estudio de la prudencia a Epicuro, primero es preciso indagar la referencia más abarcadora sobre el tema en la actualidad: *La prudence chez Aristote* (1963). El estudio donde el teórico francés contemporáneo, Pierre Aubenque, demuestra que el verdadero origen del concepto aristotélico de prudencia se encuentra en la “tradicción moral popular, más allá de las paradojas eruditas de la filosofía platónica y posplatónica”<sup>6</sup> Con el fin de “salvaguardar” el significado correcto del término en la actualidad, este intelectual nos ofrece una “teoría de la prudencia” en su pesquisa, partiendo de los fundamentos principales de las dos interpretaciones más antiguas de la palabra. No obstante, en las resoluciones de su obra, P. Aubenque adicionalmente manifiesta la idea principal que inspiró esta investigación, al admitir que sus “conclusiones parecerán negativas [pero] en todo caso prueban que, como otras doctrinas aristotélicas, la oposición de la prudencia con la sabiduría no ha tenido ninguna posterioridad en los siglos inmediatamente posteriores.”<sup>7</sup> En respuesta, hay que en comprender cómo Epicuro forjó su propia doctrina (influenciado en gran manera por el aristotelismo) hasta identificar los factores que expliquen su -posible- interpretación de la palabra *phrónēsis* y -los posibles motivos de- sus expresiones en la *Carta a Meneceo*.

Los filósofos presocráticos y los pioneros clásicos fueron los primeros en establecer que la *phrónēsis* formaba parte de la facultad racional humana. Entre estas

---

<sup>6</sup> P. A. p. 144.

<sup>7</sup> P. A. p. 266.

concepciones iniciales, P. Aubenque destaca la “*phrónēsis* platónica” como la interpretación representativa de esas corrientes que mantienen el carácter racionalista y el desempeño contemplativo del término. La denominada “*phrónēsis* popular” en contraste, evoca el sentido “vulgar” de la palabra; es la interpretación implícita en otras instancias coloquiales de la época (como la tragedia, la literatura homérica y otros cánones relacionados) donde el carácter activo y la naturaleza moderadora de la prudencia son evidentes. Esta última, además, es la concepción sobre la cual Aristóteles luego “reivindica” el significado de la *phrónēsis*, adoptando y promoviendo su redefinición.

Aunque este pensador mantuvo una interpretación del concepto semejante a la de sus antecesores entre obras más tempranas, Aristóteles fue el primer filósofo que explícitamente abogó por la distinción clara entre la *phrónēsis* y la *sophía*. No obstante, la innovadora “concepción aristotélica” del término también suscitó un debate (que aún persiste) entre los académicos e intelectuales que discuten si este precepto realmente se destaca como un principio contemplativo/teórico con alcance general (como la *sophía*) o si el mismo, en cambio, se desempeña propiamente como un componente enfocado en la comprensión de las particularidades y las contingencias de la vida práctica (la *phrónēsis*). A partir de la estructura compuesta de su esquema filosófico, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles incluye ambas (la prudencia y la sabiduría) en el conjunto de las denominadas virtudes “dianoéticas” (las virtudes del ámbito racional/intelectual humano). Aunque en parte indica que “se deben poseer ambas,”<sup>8</sup> la prudencia se destaca en su sistema de pensamiento como la virtud intelectual o “la disposición práctica que concierne a la regla

---

<sup>8</sup> Aristóteles: *Ética Nicomáquea* y *Ética Eudemia* (*Ética a Nicómaco* y *Ética a Eudemo*), E. N. 1141b 23. Introducción por Lledó, E. Traducción y notas por Palli, J. (1998). Biblioteca Clásica Gredos, 89. Editorial Gredos, S. A. Madrid, España, p. 279.

de elección [de] las virtudes adquiridas mediante la práctica.”<sup>9</sup> Epicuro indica que de la *phrónēsis* “surgen todas las demás virtudes.”<sup>10</sup> De modo que ambos pensadores -en principio- parecen compartir una visión semejante de la palabra.

Aunque en muchas ocasiones es malinterpretada (o incluso, ignorada), la relación entre Aristóteles y Epicuro fue constatada desde su inicio por varios pensadores posteriores tales como Temisio, Simplicio y Diógenes Laercio. Sus testimonios confirman -entre otras cosas- que Epicuro estudió los fundamentos del aristotelismo con Praxífanos de Mitilene (un alumno directo de Aristóteles) así como obtuvo de Nausífanos los correspondientes del atomismo. La inmensa mayoría de los académicos contemporáneos, dedicados directa o indirectamente, al tema también coinciden en que Epicuro transformó el atomismo antiguo influenciado por Aristóteles y en respuesta a sus críticas sobre los límites deterministas del modelo original de los eleáticos.

Epicuro revolucionó el atomismo antiguo al definir tanto la causa inicial del movimiento de los átomos, así como la noción que posibilita la indeterminación universal en este esquema (dos elementos que sus precursores fallaron en establecer). Epicuro primero sostiene que las “partículas indivisibles” (átomos) caen por el “infinito vacío [*por*] su propio peso.”<sup>11</sup> Lucrecio posteriormente extiende su argumento, detallando la naturaleza de la “pequeña desviación”<sup>12</sup> de los átomos (otro objeto de intenso debate en la disciplina, ya que este movimiento no se encuentra explícito entre las pocas obras literarias sobrevivientes atribuidas a Epicuro). Los motivos por los cuales el helenístico

---

<sup>9</sup> P. A. p. 65.

<sup>10</sup> C. M. 132.

<sup>11</sup> Epicuro: *Carta a Heródoto*, 61. Traducción y notas de Caro, S. & Silva, T. (2008). p. 160. Contenido en *Onomázein*, 17. (2008). Universidad de Chile. pp. 135-170.

<sup>12</sup> Lucrecio: *La Naturaleza (De Rerum Natura)*, II, 292. Introducción, traducción y notas por Socas, F. (2003). Biblioteca Clásica Gredos, 316. Editorial Gredos, S. A. Madrid, España. p. 188.

adoptó estas innovaciones, a su vez, constituyen las premisas de los dos argumentos filosóficos que pretenden alcanzar una posible solución: el *cosmogónico* y el *libertario*.

El primero de estos argumentos, el “cosmogónico” sostiene que Epicuro adoptó el principio la divagación atómica -precisamente- influenciado por Aristóteles y en respuesta a sus críticas sobre los límites del modelo determinista original de los eleáticos. De ser así, el -comúnmente- denominado “*clínamen*”<sup>13</sup> representa el fundamento cosmológico epicúreo que enfrenta los límites del modelo original a partir de una nueva estructura cosmológica y física. El argumento “libertario” por otra parte, observa a Epicuro como un “filósofo de la acción” que instituyó la declinación con el propósito de explicar el origen de la “voluntad libre” o la “volición” humana. Independiente de su dicotomía, en ambos argumentos demuestran el impacto de la influencia aristotélica en la estructura fundamental de la doctrina de Epicuro; desde sus bases cosmológicas y filosóficas hasta definir el -posible- desempeño de la prudencia en su esquema filosófico.

Más allá de su relevancia y sus potenciales aplicaciones académicas, espero que esta labor sea de agrado (y sirva de reflexión) para todos sus lectores. El estudio de la prudencia es un reto (tanto académico como personal) que nos otorga la oportunidad -y la responsabilidad- de definir nuestro carácter y en última instancia, alcanzar la felicidad aprendiendo a manejar el ejercicio de nuestras acciones particulares; de manera constante y eficiente, frente al cambio y la incertidumbre, la indeterminación del mundo y las contingencias de la vida. Adelante, la primera parte de esta investigación iniciará repasando el origen histórico y el trasfondo general de la palabra griega *phrónēsis*.

---

<sup>13</sup>Aunque suele atribuirse directamente a Epicuro, la palabra -de raíz latina- “*clínamen*” se deriva de las expresiones de Lucrecio sobre la declinación (*declinare*) atómica en *D. R. N. II*, 292.

# Primera Parte

## La prudencia en la historia de la filosofía

“Desde la antigüedad, es entendida la prudencia como una suerte de sabiduría práctica. La *φρόνησις* griega es algo más restringida que la *σοφία* o sabiduría en general; es la *prudentia* latina, que no es exactamente lo mismo que la *sapientia*.”- A. Fernández.<sup>14</sup>

### El trasfondo histórico de la palabra griega *phrónēsis*

Con el paso del tiempo y el transcurso de la historia, la inmensa mayoría de los preceptos que se derivan del pensamiento de los filósofos griegos antiguos han perdido su significado original inevitablemente. Tal es el caso de la palabra *phrónēsis*; un término en particular que (entre muchos otros factores más) históricamente ha sido una “víctima, primero del racionalismo y luego, del moralismo moderno.”<sup>15</sup> Aunque es constatable en una multiplicidad de instancias, un claro ejemplo de la traducción incorrecta de este término (específicamente en alusión a la interpretación epicúrea del concepto) se encuentra en la reconocida *Enciclopedia de la Filosofía de Stanford*. En esta ocasión, el autor de la entrada enciclopédica (que precisamente contiene todos los detalles sobre la vida y la gesta filosófica de Epicuro) claramente sostiene una relación análoga y ambivalente entre la prudencia (en efecto, la *phrónēsis*) y la sabiduría (la *sophía*):

De acuerdo con Epicuro, alguien que es incapaz de vivir prudente, honorable y justamente [tampoco] puede vivir placenteramente y viceversa. Además, la prudencia o la sabiduría (*phrónēsis*) es la principal de las virtudes: [de esta] dependen todas las restantes.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Fernández, A. (2011). *Matizaciones a propósito de una de las virtudes esenciales*.

Contenido en *El Catoblepas: La revista crítica del presente*, 111. (2011). p. 3. Recuperado de <http://nodo.org/ec/2011/n111p03.htm>.

<sup>15</sup> P. A. p. 22.

<sup>16</sup> Konstan, D. (2005). *Epicurus*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Revisión más reciente del 16 de abril de 2018). Recuperado de <http://plato.stanford.edu/entries/epicurus>.

A pesar de que algunos teóricos contemporáneos (como P. Aubenque) se han propuesto defender su significado inherente, la interpretación certera de este precepto evidentemente continúa generando innumerables discrepancias y fomentando el debate entre los académicos e intelectuales que -de algún modo- abarcan la discusión de esta temática en la actualidad. En respuesta, el propósito principal de esta investigación es defender el sentido correcto del término y preservar la -verdadera- naturaleza de la *phrónēsis griega* (especialmente al considerar su desempeño y sus aplicaciones en la disciplina filosófica y de manera general). No obstante, antes de extender el estudio de la prudencia a Epicuro, primero es fundamental situar el origen del término y repasar el trasfondo histórico de la *phrónēsis griega*; así como indagar las primeras interpretaciones (y mencionar algunas de las concepciones literarias más antiguas) de esta palabra.

En origen, P. Aubenque indica que las raíces etimológicas de la palabra *phrónēsis* probablemente se extienden de *phrénes*, el término griego antiguo que antes “designaba el diafragma o los pulmones.”<sup>17</sup> Tanto en su lenguaje de procedencia, así como en múltiples traducciones posteriormente apropiadas al latín y otras lenguas contemporáneas, el sentido común de los términos *phrónēsis*, *prudentia*, *prudencia* o *prudence* se distingue respectivamente (y en todos los casos) del significado de las palabras *sophía*, *sapientia*, *sabiduría*, *wisdom* o *sagesse*. Lo que de primera instancia parece demostrar que la diferencia semántica entre sendos preceptos es clara y evidente. En nuestra lengua hispana actual y en una gran variedad de idiomas (como en el griego y en el latín antiguos, así como en el inglés o en el francés contemporáneos) no suele ser

---

“Moreover, *prudence* or *wisdom* (*phrónēsis*) is the chief of the virtues: on it depends all the rest.”

<sup>17</sup> P. A. pp. 227-228. El teórico añade que este sentido posiblemente se deriva de la función reguladora del “del diafragma (διάφραγμα) o los pulmones” como “órganos de la expresión” y/o del sistema respiratorio en general. De manera semejante, la palabra *phrónēsis* parece compartir su sentido con los riñones (νεφρός, *nephros*) dos de los “filtros” más esenciales en nuestro organismo.



común admitir que la prudencia y la sabiduría compartan exactamente el mismo sentido, ni significado. Mientras que la sabiduría se distingue como “el grado más alto de conocimiento;”<sup>18</sup> la prudencia, en contraste, se destaca más como una actitud o una capacidad humana, responsable por el manejo de factores como “la templanza, la cautela, la moderación y el buen juicio.”<sup>19</sup> Las primeras menciones de la palabra *phrónēsis*, por otro lado, se encuentran inmersas tanto en el pensamiento de los pensadores del periodo presocrático (aprox. del 625-470 A.E.C.) así como en la literatura popular de la época.

El testimonio “más antiguo del término” es atribuido a Heráclito, quien es considerado como “el primero entre los filósofos presocráticos en definir la *phrónēsis* como la contemplación del perfecto orden cósmico y el “logos universal”<sup>20</sup> (del cual participamos de manera limitada debido a nuestra condición humana imperfecta). La figura de Parménides también introduce al verbo *phronein* (otra raíz etimológica importante de la *phrónēsis*) en esta discusión, esta vez atribuyéndole capacidades tales como “la observación [y/o] el pensamiento empírico”<sup>21</sup> al concepto. Uno de los pioneros del atomismo antiguo, Demócrito, se destaca adicionalmente como el primero en adjudicarle al término elementos como “el pensar, el deliberar y el hablar correctamente [al decir que] es grande, en medio de las desgracias, pensar cómo se debe.”<sup>22</sup> En general, los filósofos presocráticos fueron los que iniciaron la concepción racionalista y contemplativa de la *phrónēsis*; la misma interpretación del precepto que posteriormente fue heredada y extendida por los primeros pensadores clásicos.

---

<sup>18</sup> Real Academia de la Lengua Española. (2014). Definición de la palabra *Sabiduría*. Contenido en el *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Recuperado de <https://dle.rae.es/sabidur%C3%ADa>.

<sup>19</sup> Real Academia de la Lengua Española. (2014). Definición de la palabra *Prudencia*. Contenido en el *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Recuperado de <https://dle.rae.es/prudencia?m=form>.

<sup>20</sup> P. A. p. 231.

<sup>21</sup> P. A. p. 229.

<sup>22</sup> P. A. p. 235.

Entre los filósofos pioneros del periodo clásico (aprox. del 470-320 A.E.C.) Platón se destaca como la figura que llevó la naturaleza de la *phrónēsis* a los “extremos.” En rechazo a los límites de la realidad material (porque toda la materia existente en el universo en algún punto “llega a *ser* y deja de *ser*”) y de la sensación (debido a que los sentidos sensoriales “pueden engañarnos”) este pensador optó por identificar la facultad racional/contemplativa humana como la única fuente epistemológica certera; intrínseca para la adquisición -limitada- de los conocimientos humanos y el entendimiento de la “verdadera” esencia de todas las cosas. Para entender la noción platónica del término, es preciso repasar el diálogo entre Sócrates y Glaucón en la *República*, donde se despliegan las dos dimensiones del conocimiento y de la realidad (o “mundos”) que componen la estructura sistemática de toda la doctrina de Platón: el “*opinable* y el *inteligible*.”<sup>23</sup>

En el primero de estos planos, el “opinable,” es donde Platón posiciona la existencia del ser humano y de todos los objetos físicos/materiales particulares; las cosas o entidades materiales posteriormente “reconocidas” mediante la *percepción* sensorial. Todo lo que radica en el ámbito material se encuentra sujeto al cambio, el azar, la indeterminación y finalmente, la degradación (es decir, se encuentra regido por la *contingencia*). El mundo de lo “inteligible,” en contraste, es un plano de orden *trascendente* que solo nos es accesible -limitadamente- por medio de la facultad racional humana (mediante actividades como la intuición y la contemplación). Más allá del ámbito propio de los objetos materiales, en la dimensión “inteligible” es donde Platón sitúa el origen del alma y de las “formas ideales” o universales de todas las cosas.

---

<sup>23</sup> Platón: *La República*, VII, 534a. Introducción, traducción y notas por Eggers, C. (1986). Biblioteca Clásica Gredos, 94. Editorial Gredos, S. A. Madrid, España. p. 367.

Ofreceré todos los detalles sobre el ámbito cosmológico cónsono con el platonismo en la siguiente sección. Por ahora es suficiente exponer estos factores parcialmente, con el propósito de entender el desarrollo y la interpretación del término a partir de los fundamentos principales de la doctrina filosófica platónica.

Las “*formas* o *ideas*” universales son el objeto de estudio de la dialéctica;<sup>24</sup> estas son las “realidades trascendentes” que ostentan la “verdadera esencia” de todos los objetos materiales (los que luego es percibido sensorialmente en el mundo “opinativo” como sus *sombras*<sup>25</sup> las subsecuentes “copias,” reflejos y/o representaciones de las formas ideales). Platón rechaza contundentemente la posibilidad de derivar los conocimientos “de orden y carácter *verdaderos*” (tales como las realidades matemáticas, geométricas y lógicas) a partir de la mera percepción sensorial, manifestada en un ámbito siempre cambiante y contingente. De modo que su teoría de las “formas” necesariamente representa el “núcleo” de todo su esquema y de su doctrina de pensamiento (así como el de muchas otras corrientes filosóficas derivadas o influenciadas por el platonismo).

De manera correspondiente con la interpretación “tradicional” del concepto compartida entre sus antecesores, los principios de su doctrina filosófica racionalista y su destacada teoría de las “formas” o de las “ideas” universales, Platón fue otro filósofo que subordinó la *phrónēsis* griega al ámbito racional humano. En esta ocasión, no obstante, al extremo de asimilar la naturaleza inherente de este precepto de manera intrínseca y absoluta con la *sophía*; la única herramienta que nos permite alcanzar el “Bien,” la “verdadera esencia” de todas las cosas y en última instancia, la felicidad. Precisamente por esto es que P. Aubenque sintetiza en “la *phrónēsis* platónica,” el sentido adjudicado a todas esas vertientes que -aun en el presente- mantienen esta corriente o que de algún modo confunden o asimilan la prudencia análogamente con la sabiduría. El teórico resume la interpretación ofrecida por los filósofos clásicos pioneros (con énfasis en la concepción platónica) entre las siguientes líneas contenidas en su estudio:

---

<sup>24</sup> *República*, VII. 511c. “Todo lo inteligible es estudiado por la ciencia de la dialéctica.”

<sup>25</sup> *República*, VI. 510a.

Sócrates, primero, le habría dado una coloración teórica [al término] al convertirlo en una suerte de intuición moral considerada como unidad de la teoría y la práctica. Platón subordina a tal punto la práctica a la teoría, la acción recta a la contemplación de las ideas, que olvidó que el concepto socrático de la *phrónēsis* todavía se comportaba en referencia a la acción y lo convierte en un sinónimo de *sophía*, *nous* o *episteme*.<sup>26</sup>

Uno de los alumnos más renombrados de Platón, Aristóteles, adicionalmente sostuvo una interpretación semejante de la palabra en sus obras más tempranas (como la *Metafísica* y el *De Caelo*, el *Protréptico*). En estas primeras instancias, el desempeño de la *phrónēsis* se mantiene como “la forma más alta del saber: la ciencia de lo inmutable, lo suprasensible [y] del verdadero saber filosófico.”<sup>27</sup> Sin embargo, este pensador luego asumió una postura distinta e innovadora (cónsona con las particularidades de su sistema de pensamiento) durante la etapa madura de su gesta filosófica (en especial, en la *Ética a Nicómaco*). Aristóteles se reconoce ampliamente en la historia por sus reiteradas críticas, dirigidas sobre los esquemas de múltiples “pensadores anteriores;”<sup>28</sup> en particular, sobre algunos de los fundamentos más intrínsecos de la doctrina de su principal mentor.

Mientras que Platón anhelaba alcanzar la estructura de una *ciencia* o *teoría* universal del “Bien” que ostentara un alcance ético universal, Aristóteles cuestiona que la “esencia” de los conceptos tales como el “Bien” (o la prudencia) se defina deductivamente. El peripatético argumenta que la palabra “Bien se emplea en tantos sentidos particulares como la palabra ser [de modo que] es claro que no podría haber una noción común universal y única [de esta]; no podría ser usada en todas las categorías, sino solo en una.”<sup>29</sup> En otras palabras, a partir de su esquema el “Bien” (y por extensión, la prudencia) ya no se adquieren mediante el estudio de una “ciencia” o “teoría,” sino que

---

<sup>26</sup> P. A. p. 37.

<sup>27</sup> P. A. p. 43.

<sup>28</sup> P. A. p. 230.

<sup>29</sup> E. N. 1096a 24-30.

el ser humano paulatinamente aprende a ejercer acciones buenas particulares; de manera constante y eficiente. Sin embargo, esto solo es posible estando *activamente* inmersos en un ámbito donde se nos otorgue la capacidad epistemológica de *abstraer inductivamente* la “causa formal” de las cosas existentes mediante la experiencia empírica y sensorial.

Aristóteles destaca al político griego Pericles como el “mayor ejemplo del hombre prudente,” puesto que los individuos que poseen este carácter saben desceñir “lo que es bueno para ellos y para [el resto de] los hombres.”<sup>30</sup> La derivación de la “esencia” de la prudencia a partir del carácter prudente radica entre los ejemplos expuestos por P. Aubenque que evidencia el rechazo de Aristóteles a los sabios y sus antecesores, optando por definir la naturaleza del término de manera análoga al carácter de una figura histórica particular de la época, popularmente reconocida en toda la Antigua Grecia.<sup>31</sup> El teórico finalmente añade que el *phronimós* tampoco debe confundirse con el individuo *hábil* (el *spoudaîos*) porque este último solo busca la eficiencia de los medios sin preocuparse por el valor de estos. De modo que la prudencia propiamente es “la habilidad del virtuoso”<sup>32</sup>

Frente al rechazo de la interpretación común del término, compartida entre sus antecesores, P. Aubenque entonces explica que Aristóteles optó por redefinir el verdadero sentido de la palabra *phrónēsis* incorporando la interpretación “popular”<sup>33</sup> de la palabra en su doctrina. Entre las referencias antiguas que reflejan este sentido particular del término, el teórico incluye algunas nociones de la medicina griega antigua, comentando que “en el lenguaje de los médicos [de la época] la palabra [*phronein*] tiene la tendencia a designar no solo una función o facultad intelectual, sino el ejercicio normal de esta

---

<sup>30</sup> E. N. 1140b 8-9.

<sup>31</sup> P. A. p. 88

<sup>32</sup> P. A. pp. 100-101.

<sup>33</sup> P. A. pp. 248-249.

función o facultad.”<sup>34</sup> Otros ejemplos también se encuentran en la literatura homérica, donde la *phrónēsis* se relaciona a “los actos o cualidades del pensamiento.”<sup>35</sup> Semejantemente ocurre en las tragedias como *Antígona*, donde la *phrónēsis* es “la primera condición de la felicidad”<sup>36</sup> o en *Edipo Rey*, cuando Tiresias dice que “es terrible cuando el saber no le sirve de nada a quien lo posee.”<sup>37</sup> El carácter particular que se deriva de la interpretación popular de la *phrónēsis* también sigue las exigencias del famoso “γνώθι σεαυτόν” del oráculo de Delfos, cuyos principios han sido preservados hasta nuestros tiempos en algunos postulados que aún siguen siendo prominentes y popularmente reconocidos: “conócete a ti mismo; evita el exceso, la desmesura.”<sup>38</sup> El canon délfico de la moderación o la medida era de por sí una norma sagrada en general; para toda la cultura griega antigua. Este también es uno de los fundamentos más importantes en esta pesquisa, ya que radica entre los elementos comunes entre las doctrinas de Aristóteles y Epicuro.<sup>39</sup>

Luego de repasar el trasfondo histórico de la palabra griega *phrónēsis*, resulta que Aristóteles se destaca como el primer “filósofo de la prudencia,” al ser la figura que “reivindicó” su significado correcto, incorporando el sentido “popular” antiguo de la palabra en su doctrina. En vez de ser un elemento inextricable atado al ámbito racional y contemplativo humano, a partir de la noción “pre-platónica” (y de la subsecuente redefinición aristotélica) es que la *phrónēsis* adquiere su carácter activo y “prudencial.” Sobre el “pensamiento empírico y la observación [del] perfecto orden astral; como un

---

<sup>34</sup> P. A. pp. 232-233.

<sup>35</sup> P. A. p. 228.

<sup>36</sup> P. A. pp. 237-239.

<sup>37</sup> P. A. p. 239.

<sup>38</sup> P. A. p. 234.

<sup>39</sup> Estas temáticas serán el tema de enfoque central en las siguientes secciones de esta investigación, por el momento es preciso establecer su origen antes de analizar sus funciones más detenidamente.

estado emocional y una tendencia a la acción que reflejan una disposición interior mucho más compleja y matizada que el mero hecho de pensar o conocer.”<sup>40</sup> No obstante, ¿en qué ámbito filosófico es que la *phrónēsis* se define de la misma manera? Para alcanzar la respuesta, en la siguiente sección se ofrecerán los detalles sobre la dimensión filosófico-cosmológica correspondiente con la naturaleza “activa” de la prudencia aristotélica.

## **El fundamento cosmológico de la prudencia**

La *cosmología* es la disciplina que estudia los -posibles- orígenes (y la naturaleza de los fenómenos) del universo. La ontología, por otra parte, es la que “trata sobre lo que existe o puede haber del modo de ser en qué consisten las cosas que hay.”<sup>41</sup> En otras palabras, esta última es la rama filosófica que abarca la naturaleza de todas las cosas percibidas como entes existentes en la realidad (incluyendo la del ser humano y el alma). Al decir que la teoría de la prudencia “se remite a un famoso y oscuro debate que los antiguos llamaban sobre *los posibles*,”<sup>42</sup> la comentadora de la edición de *La prudencia en Aristóteles* referenciada en este estudio, Ivanna Costa, posiciona la misma dentro de una discusión mucho más extensa y dentro del ámbito filosófico que atiende algunas de las incógnitas más grandes de la humanidad. P. Aubenque, por su parte, expone los detalles sobre la cosmovisión cónsona con su teoría en el segundo capítulo de *La Prudencia en Aristóteles*, precisamente titulado como “El fundamento cosmológico de la prudencia”:

La teoría de la prudencia es pues, solidaria con una cosmología y más profundamente, con una ontología de la contingencia; la prudencia se mueve en

---

<sup>40</sup> P. A. p. 229.

<sup>41</sup> Fragmento introductorio Contenido en Rojas, C. (2001). *Del Ser al Devenir*. Editorial Museo Casa Roig. Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao. Humacao, Puerto Rico. p. XV.

<sup>42</sup> P. A. p. 25.

el ámbito de lo contingente, es decir, lo que puede ser de otro modo y por este mismo motivo se diferencia claramente de la sabiduría, que es tanto una ciencia [sobre] las realidades más inmutables e ignora el mundo del devenir.<sup>43</sup>

La *phrónēsis*, que antes era asimilada a la *sophía*, ahora es opuesta a ella; la sabiduría trata sobre lo necesario, ignora lo que nace y muere, es pues, como su objeto. La *phrónēsis* trata sobre lo contingente; varía según los individuos y las circunstancias.<sup>44</sup>

Para entender el contenido de estas premisas (así como todo lo relacionado a “la cosmología y la ontología de la contingencia”) adicionalmente es importante constatar las dos vertientes principales de la cosmología. En esta ocasión, el Dr. Carlos Rojas Osorio nos ofrece un profundo estudio sobre ambas cosmovisiones (denominadas respectivamente como la *cosmoestática* y la *cosmodinámica*) en *Del Ser al Devenir*.<sup>45</sup> En primer lugar, la cosmoestática es la vertiente cosmológica que parte de los elementos contenidos en el *Poema del Ser* de Parménides. Los intelectuales que abogan por esta cosmovisión generalmente son los que sostienen que la “verdadera esencia” del universo y todo lo existente radica en el ámbito de “lo fijo, lo inmutable y lo eterno del cosmos.”<sup>46</sup>

En este contexto, el ser humano se encuentra inevitablemente sometido a las regencias del destino (ya que todo lo que ocurre en el universo y en nuestras vidas, sucede de manera *predeterminada* y perfecta). Antes los límites inherentes de la condición humana, carecemos del poder (comúnmente atribuido al carácter de los dioses) para cambiar los rumbos del destino y de la vida. Los pensadores cosmoestáticos, son los que comúnmente afirman que la facultad racional humana es la única herramienta epistemológica certera que nos permite participar -parcialmente- del “perfecto orden” astral o universal por medio de capacidades como la intuición, la contemplación, la

---

<sup>43</sup> P. A. p. 107.

<sup>44</sup> P. A. p. 31.

<sup>45</sup> Rojas, C. (2001). p. 3.

<sup>46</sup> Rojas, C. (2001). p. XV.



sabiduría y la razón. De ser así, los elementos tales como la voluntad, la volición o el libre albedrío pasan a ser entonces meros fenómenos accidentales en una dimensión del universo y de la realidad donde todo se encuentra predeterminado. No obstante, al decir que la prudencia “[no] está limitada solo a lo universal; [sino que] debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular,”<sup>47</sup> Aristóteles (y las pasadas expresiones de P. Aubenque) nos revelan que la prudencia, en cambio, realmente se desempeña en el ámbito opuesto al “cosmoestático;” en el plano dominado por la contingencia y la indeterminación universal.

La cosmodinámica, por otro lado, es la vertiente cosmológica que surge del “*panta rhei*” de Heráclito. Los fundamentos de la doctrina de este reconocido pensador presocrático adicionalmente han sido preservados hasta el presente en la expresión popular que (de manera parafraseada) dicta que es imposible estar “inmersos en el mismo río dos veces.” En respuesta a las premisas y los fundamentos cosmoestáticos, esta cosmovisión es la que opta por el “*devenir* en lugar de una metafísica o discurso del *ser*, [observando los fenómenos] como el cambio, el tiempo, la diferencia, la novedad, en energía”<sup>48</sup> (más allá de lo “eterno, e inmutable”) como los elementos que definen la naturaleza y las dinámicas del universo. En rechazo a la contemplación, los cosmodinámicos también son los que tienden a defender la experiencia empírica y la percepción sensorial del mundo material como las fuentes epistemológicas de la experiencia y los distintos tipos de conocimientos humanos.

Luego de haber discutido los detalles sobre las dos vertientes cosmológicas principales, (y de haber demostrado que la *phrónēsis* aristotélica es un elemento

---

<sup>47</sup> E. N. 1141b 14-16.

<sup>48</sup> Rojas, C. (2001). p. XV.

fundamentalmente cosmodinámico, mientras que la sabiduría se queda relegada a la cosmoestática), es momento de indagar el desempeño de la prudencia en el esquema cosmológico-universal particular de Aristóteles. La estructura esquemática del universo aristotélico influyó el modelo de la teoría astronómica geocéntrica. Aunque esta última luego fue sustituida por el heliocentrismo, el geocentrismo fue reconocido e incorporado por las ciencias por más de un milenio, como la representación más certera (y universalmente aceptada) sobre el orden astronómico del cosmos.

Aristóteles define la estructura del universo principalmente en el *De Caelo*, la obra donde se observan las dos dimensiones o “mundos,” en esta ocasión, denominados comúnmente como “el *supralunar* y el *sublunar*.” Aunque el peripatético mantuvo -en parte- algunos aspectos cosmoestáticos en su esquema, (específicamente en alusión a la dimensión “supralunar”) uno de los factores más distintivos de su gesta se deriva del posicionar la existencia del ser humano y el ejercicio de sus acciones en el plano secundario; en el plano “sublunar.” El universo de Aristóteles se compone de un sistema de cuerpos esféricos y perfectos que se encuentran “en continuo movimiento [y] reposo.”<sup>49</sup> El mayor y más externo de estos es el eterno “*primer motor* incorruptible e ingenerable”<sup>50</sup> del sistema, que inicia el movimiento que luego se extiende a lo largo del mismo (aunque en sí mismo, este elemento, como implica su nombre, carece de movimiento alguno).<sup>51</sup> Cada esfera, a su vez, se encuentra regida por un astro celestial (considerados en este contexto como seres compuestos de *éter*, un tipo especial de

---

<sup>49</sup>Aristóteles: *Acerca del cielo (De Caelo)*, 290b 12. Introducción, traducción y notas de Calvo, T. (1996). Biblioteca Clásica Gredos, 229. Editorial Gredos S. A. Madrid, España. p. 135

<sup>50</sup>D.C. 288b 4-5.

<sup>51</sup>D.C. 288a 30-35.

materia que les otorga una naturaleza incorruptible,)<sup>52</sup> hasta alcanzar la esfera de la Luna. Inferior a esta, “inmóvil y en el centro;”<sup>53</sup> y “lejos de la perfección del primer cielo y sus partes, así como de los astros ingénitos e incorruptibles que en él se desplazan”<sup>54</sup> es donde se encuentra nuestro plano inmediato; el mundo “sublunar” material/sensorial imperfecto y azaroso, compuesto por los cuatro elementos fundamentales de la naturaleza (la tierra, el fuego, el aire y el agua).<sup>55</sup> Mientras que algunos “fenómenos accesibles a la sensación [tales] como: los eclipses y las fases mensuales de la Luna”<sup>56</sup> son una manifestación directa de la lejana perfección del cosmos, otros movimientos como el paso de los años, de las estaciones y los ciclos de la naturaleza, son “un reflejo del perfecto orden que inicia en los cielos.”<sup>57</sup> Lejos de la perfección del “divino movimiento” del primer motor, los movimientos percibidos en nuestro mundo inmediato son la manifestación indirecta y “aparentes.”

A partir de su estructura cosmológica, el peripatético procede a estudiar la naturaleza ontológica de todas las “cosas” existentes (las denominadas *sustancias*). Aristóteles primeramente sostiene que todas las sustancias tienen el potencial de llegar a *ser* por medio de la unión intrínseca de su aspecto *formal* y el *material*.<sup>58</sup> En el tercer capítulo del primer libro de la *Metafísica*, es donde aparece su reconocida teoría causal “teleológica;” el modelo que establece las cuatro causas que -necesariamente- deben

---

<sup>52</sup> D.C. 289a 11-12.

<sup>53</sup> D.C. 296b 22.

<sup>54</sup> D.C. 298a 25-27.

<sup>55</sup> D.C. 270b 22.

<sup>56</sup> D.C. 297b. 24-25.

<sup>57</sup> Sánchez, M. & Abad, D. (2009). *Historia de la Filosofía, 2do Bachillerato*. Editorial McGraw-Hill Interamericana de España. Ciudad p. 196.

<sup>58</sup> *Aristóteles: La Metafísica*, 1043b 17. Introducción, traducción y notas por Calvo T. (1990). Biblioteca Clásica Gredos, 200. Editorial Gredos, S. A. Madrid España. pp. 350-351.

cumplirse para una sustancia “en potencia,” logre llegar a *ser* “en acto.”<sup>59</sup> La causa *formal*, hasta cierto punto, es análoga con las *formas* de Platón; esta representa la “idea abstracta” o la “esencia formal” del compuesto. La causa *material*, por otro lado, literalmente es la materia que comprende el aspecto físico de la sustancia. La unión intrínseca entre estas ocurre mediante la influencia de una causa *eficiente*, (lo que une la forma y la materia en una cosa) que por último, cumple con los objetivos de la causa *final* o el “*telos*” (el “fin último” o el propósito mismo del compuesto). El ser humano adicionalmente es una sustancia contexto; compuesta por la unión del alma (el aspecto formal) y el cuerpo (el físico/material).<sup>60</sup>

En base a las particularidades de su esquema metafísico, Aristóteles procede a analizar, tanto la naturaleza ontológica misma del ser humano, así como los tipos y funciones propias de las almas. En el *Fedón*, Platón primero explica la posibilidad de que “nuestra alma haya existido en algún lugar antes de existir en esta forma humana”<sup>61</sup> (es una entidad trascendente que se encuentra aprisionada en el cuerpo desde el momento de nuestro nacimiento). El cuerpo físico humano, a su vez, es como un tipo de “balsa o nave”<sup>62</sup> que es ocupada por el alma durante su existencia temporal en el dominio de la materialidad. Como nuestro cuerpo físico -naturalmente- es mortal y corruptible, el alma *necesariamente* debe constituir el aspecto “inmortal”<sup>63</sup> del ser humano (lo que también implica que nuestro fin último del ser humano adicionalmente debe radicar en una dimensión más allá de lo que acontece en el mundo azaroso de la materialidad).

---

<sup>59</sup> *Metafísica* 1987a 15-17,

<sup>60</sup> *Metafísica*, 1058b 5-10.

<sup>61</sup> *Platón: El Fedón*, 73a. Contenido en *Diálogos III: Fedón, Banquete & Fedro*. Traducciones, introducciones y notas por García, C. Martínez, M. & Lledó, E.(1998). Biblioteca Clásica Gredos, 94. Editorial Gredos S. A. Madrid, España. p. 57.

<sup>62</sup> *Fedón*, 85d.

<sup>63</sup> *Fedón*, 80b.

Aunque Aristóteles mantiene -hasta cierto punto- su desempeño atado al ámbito racional humano, en el *De Anima* el alma primordialmente funciona como un componente biológico compuesto, enfocado en el manejo o el dominio de tres funciones básicas: la *nutritiva*, la *sensitiva* y la *intelectiva*.<sup>64</sup> La primera función anímica, la nutritiva o vegetativa, se encuentra en todos los seres vivos, especialmente “en las plantas.”<sup>65</sup> En segundo lugar, la función sensitiva o apetitiva, contiene -en sí- las funciones vegetativas, pero se distingue como el factor común entre los animales que “poseen la sensación.”<sup>66</sup> La tercera función anímica, la intelectiva, es exclusiva del ser humano (la única sustancia que comprende estos tres aspectos a la vez). Esta última es el origen de las facultades como “la intelección de las formas en las imágenes;”<sup>67</sup> así como “la abstracción, el entendimiento, el deseo y la inteligencia.”

Finalmente, Aristóteles explica que la facción intelectual del alma humana también se encuentra dividida en dos partes (la *calculadora* y la *opinativa*)<sup>68</sup> que a su vez, atienden el dominio epistemológico de sus dos -respectivos- tipos de conocimientos correspondientes (y sus respectivas capacidades): “el *saber* (que atañe lo necesario) y el *hacer* (que se ejerce en lo contingente).”<sup>69</sup> Mas allá del sentido “popular” antiguo de la palabra, el significado correspondiente de la prudencia también se deriva de la estructura esquemática dualista del sistema de pensamiento de Aristóteles. La diferencia entre esta última y la sabiduría parte de una de las divisiones más grandes en la historia de la Filosofía entre los pensadores e intelectuales que (aún en el presente) debaten si la

---

<sup>64</sup>Aristóteles: *Acerca del Alma (De Anima)*, 433b 3. Introducción, traducción y notas por Calvo, T. (2008) Biblioteca Clásica Gredos, 14. Editorial Gredos S. A. Madrid, España. p. 158.

<sup>65</sup> *D. A.* 414b 18-19.

<sup>66</sup> *D. A.* 432b 19-20.

<sup>67</sup> *D. A.* 431b 2-3.

<sup>68</sup> *D. A.* 433b 5.

<sup>69</sup> *E. N.* 1146b 30-34.

naturaleza del cosmos es “estática o dinámica.” Una división que se extiende desde la estructura de los primeros sistemas de pensamiento de los presocráticos, hasta los ámbitos “opinativo e intelectual” de Platón. En cierta manera, Aristóteles también adopta esta dicotomía, pero desde la perspectiva de una innovadora cosmovisión compuesta y mucho más abarcadora; desde el “mundo sublunar,” hasta la “correlativa división [ontológica] del alma [y] de sus facultades en dos partes.”<sup>70</sup>

Si el universo y la realidad realmente se encontraran predeterminados, los factores tales como “la deliberación y la elección [sobre] los posibles medios” para la consecución de nuestras acciones particulares fuesen innecesarios y aparentes (el destino mismo se encargaría de imponer o dirigir el curso de nuestras acciones y el alcance nuestros objetivos). Pero si, en efecto, los acontecimientos de la vida “ocurren por [los] azares de fortuna,”<sup>71</sup> entonces es preciso estudiar el desempeño ético de la prudencia aristotélica y sus factores relacionados. En vez de ignorar la dimensión de la contingencia a raíz de los límites naturales del ser humano, este filósofo innovadoramente los acepta y los enfrenta con la prudencia como herramienta; esta vez, definida como “la virtud de la deliberación y de la recta razón”<sup>72</sup> delimitada por el carácter juicioso de los prudentes.

## **El desempeño ético/práctico de la *phrónēsis* aristotélica**

Partiendo de las dos dimensiones cosmológicas del universo aristotélico (los “mundos” supra y sublunares) se derivan los dos caracteres metafísicos fundamentales de todas las cosas existentes (la forma y la materia) que a su vez, explican la naturaleza

---

<sup>70</sup> P. A. p. 215.

<sup>71</sup> E. N. 1100b 23-24.

<sup>72</sup> P. A. p. 144.

ontológica del ser humano (compuesta por el alma y el cuerpo). El alma humana también ostenta dos facultades epistemológicas (la racional y la opinativa) responsables por la adquisición de los -dos respectivos- tipos principales de conocimientos: “el *saber*, [que] atañe lo necesario, y el *hacer* [que] se refiere a lo contingente.”<sup>73</sup> De sendas capacidades anímicas básicas (y sus correspondientes tipos de conocimientos) es que extienden las diferencias más grandes entre la *phrónēsis* aristotélica y la *sophía*. En primer lugar, Aristóteles analiza el desempeño de cada una (esta vez, enfocado en sus funciones epistemológicas y éticas) entre las siguientes líneas contenidas en la *Ética a Nicómaco*:

La prudencia no es soberana de la sabiduría; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve cómo producirla. Así, da órdenes por causa de la sabiduría, pero no [directamente] a ella.<sup>74</sup>

La prudencia es normativa, pues su fin es lo que se debe hacer o no; mientras que el entendimiento es sólo capaz de juzgar.<sup>75</sup>

La prudencia [es] un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre.<sup>76</sup>

Aunque se deban “poseer ambos” tipos de conocimientos correspondientes de estas (los teóricos del *saber*, y los prácticos del *hacer*) estas líneas convierten a Aristóteles en el primer “filósofo de la prudencia” al expresar que esta “no es soberana” o “suprema” sobre la sabiduría (más bien, su función es “dar órdenes” por “causa” de la sabiduría,” pero sin regir o alcanzar el dominio de esta). Estas citas también contienen la principal definición -aristotélica- del término: la prudencia es un “modo de ser verdadero y práctico” que delimita el carácter de lo que es inmediatamente “bueno o malo” para el ser humano (lo que también implica que este principio -innovadoramente- pasa a ser un elemento fundamental de la doctrina ética aristotélica). No obstante, si se deben poseer

---

<sup>73</sup> P. A. p. 65.

<sup>74</sup> E. N. 1145a 6-9.

<sup>75</sup> E. N. 1143a 7-8.

<sup>76</sup> E. N. 1140b 3-4.

ambas, entonces ¿qué es lo que propiamente distingue la prudencia sobre la sabiduría?

Aristóteles continúa ofreciendo las respuestas en la *Ética a Nicómaco*:

La obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace rectos los fines y la prudencia los medios para este fin.<sup>77</sup>  
La sabiduría no investiga ninguna de las cosas que pueden hacer feliz al hombre; lo científico es demostrable mientras que el arte y la prudencia versan sobre lo que puede ser de otra manera.<sup>78</sup>

Mientras que la sabiduría se mantiene relegada al ámbito de los conocimientos teóricos *demostrables* (sobre las cosas que se pueden *aprender* y que se pueden *enseñar*)<sup>79</sup> la prudencia aristotélica se manifiesta mediante el ejercicio de las acciones particulares (“realizables”) humanas cuyo dominio, en cambio, se alcanza mediante la práctica y el ejercicio constante. Estas premisas también contienen el factor que en definitiva, destaca la prudencia sobre la sabiduría, el resto de las virtudes y de otros tipos de ejercicios o actividades prácticas: es el factor inexorable para alcanzar el objetivo principal de la ética y el “fin último” de todas nuestras acciones particulares, la *felicidad* (*eudaimonia*). Como esta última deja de ser el “objeto [principal] de la sabiduría,” la prudencia -necesariamente- se convierte en el factor más inherente para la consecución de los objetivos principales de la ética aristotélica. Ahora bien, ¿de qué manera Aristóteles define la felicidad? y ¿por qué la prudencia (más allá de la sabiduría) es el principio intrínseco para alcanzarla? La *Ética a Nicómaco* nuevamente ofrece las respuestas:

Aun cuando la felicidad no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, parece ser el más divino de los bienes, pues el premio y el fin de la virtud es lo mejor y, evidentemente, algo divino y venturoso. Además, es compartido por muchos hombres, pues por medio

---

<sup>77</sup> E. N. 1144a 8-9.

<sup>78</sup> E. N. 1143b 20.

<sup>79</sup> E. N. 1143a 11-15



de cierto aprendizaje y diligencia lo pueden alcanzar todos los que no están incapacitados para la virtud.<sup>80</sup>

La felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta.<sup>81</sup>

Aunque represente el “más divino de los bienes,” la felicidad (junto a la prudencia aristotélica) son asuntos “exclusivamente humanos.” Es nuestra responsabilidad -y deber- desarrollar el “modo de ser” y las *virtudes* inherentes para alcanzarla ambas. Aristóteles adicionalmente indica que la virtud “es lo mejor; algo divino y venturoso” que es compartido por todos los seres humanos mediante cierto “aprendizaje o ejercicio.” Pero ¿en qué consiste este “ejercicio” y su -correspondiente- “aprendizaje”? Además, entre todas las virtudes, ¿cuál se distingue como la “mejor” o la “más perfecta”? Para alcanzar las respuestas, esta vez es necesario identificar los tipos de virtudes definidas por Aristóteles, sus desempeños particulares y los factores que nos permiten alcanzarlas:

También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia [de las partes del alma], pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas.<sup>82</sup>

[Aunque] las virtudes se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.

De todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades. Adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo.<sup>83</sup>

Aunque ninguna virtud se “produzca naturalmente” en el ser humano, Aristóteles considera que el alma ostenta las facultades para -primero- “adquirir” estas capacidades y -luego- “perfeccionar” el ejercicio de estas mediante la “costumbre.” De modo correspondiente con los tipos de conocimientos y las facultades del alma, Aristóteles define dos tipos de virtudes: las *dianoéticas* (o intelectuales) y las *morales* (o éticas). Las

---

<sup>80</sup> E. N. 1102a 5-6.

<sup>81</sup> E. N. 1099b 15-19.

<sup>82</sup> E. N. 1140b 36-40.

<sup>83</sup> E. N. 1103a 26-32.

primeras (dianoéticas) son las virtudes que se alcanza mediante el aprendizaje; estas, además, son las virtudes que forjan nuestro carácter. Mientras que las virtudes intelectuales se mantienen relegadas al ámbito del *saber* y la facción racional del alma humana (alcanzando su dominio mediante el “aprendizaje”), las virtudes “morales” (o éticas) por otra parte, son las que se ejercen mediante la práctica contante y en la dimensión del *hacer*. Luego de definir los tipos de virtudes aristotélicas, es preciso entonces cuestionarse, ¿cuál es el desempeño de la prudencia como una “virtud dianoética” y ¿cómo se relaciona este principio con el resto de las virtudes morales? El peripatético continúa ofreciendo las respuestas en la *Ética a Nicómaco*:

La prudencia está unida a la virtud ética, y ésta a la prudencia, si, en verdad, los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes éticas, y la rectitud de la virtud ética con la prudencia. Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el compuesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; así, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas.<sup>84</sup>

La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Además, si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores.<sup>85</sup>

Aunque primordialmente sea una disposición producida “por medio del ojo del alma,”<sup>86</sup> el factor principal que distingue la prudencia del resto de las virtudes intelectuales es su extensión hacia lo particular. Más allá de esto, la naturaleza misma de la prudencia define el carácter de las virtudes éticas. Aristóteles también destaca la prudencia sobre otras actividades prácticas (como el arte o la técnica) indicando que su fin “es distinto de la producción”<sup>87</sup>. Luego de exponer los factores y la función ética de la

---

<sup>84</sup> *E. N.* 1178a 15-21.

<sup>85</sup> *E. N.* 1104b 10-16.

<sup>86</sup> *E. N.* 1144a 30.

<sup>87</sup> *E. N.* 1140b 1-7.

prudencia aristotélica, Aristóteles finalmente analiza la relación entre la prudencia, la moderación y la elección de los “placeres y dolores,” dos elementos intrínsecos de las virtudes, que incitan el ejercicio de las acciones humanas:

La moderación es un término medio respecto de los placeres, pues se refiere a los dolores en menor grado y no del mismo modo; y en los placeres se muestra también la intemperancia.<sup>88</sup>

Hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y que existen en concordancia con la recta razón<sup>89</sup>

Todos los elementos discutidos en la primera parte de este estudio demuestran que, más allá de relacionarse a la sabiduría, la contemplación y el ámbito racional humano, los elementos tales como la acción, la moderación, la deliberación y la prudencia son las bases sobre las cuales se nos otorga la potestad de definir nuestra propia esencia y nuestro carácter en el contexto de un mundo indeterminado. El carácter prudente no se alcanza contemplando la “verdadera esencia” de las cosas ni mediante los estatutos de una “teoría o ciencia del Bien” universal. Tampoco nos definimos por lo que “sabemos,” sino por lo que *hacemos* constante y mesuradamente, en un mundo dinámico, azaroso y eternamente cambiante; en la dimensión donde el ser humano ostenta las facultades para alcanzar su “autodeterminación” mediante la práctica, la deliberación de los -mejores- medios, y el ejercicio constante de todas sus acciones particulares.

Ahora bien, ¿cómo es posible interpretar la prudencia epicúrea a partir de todos los fundamentos y los factores discutidos en la primera parte de este estudio? En la segunda parte de este estudio exponrá cómo algunos de los fundamentos filosóficos y las críticas aristotélicas sobre los límites del atomismo determinista de los eleáticos influenciaron el desarrollo de la filosofía epicúrea; en ambas instancias la prudencia es un

---

<sup>88</sup> E. N. 1117b 23-27.

<sup>89</sup> E. N. 1138b 23-25.

elemento unificador, compartido por sendas doctrinas. Sobre la prudencia, el helenístico adicionalmente otros elementos relacionados, tales como la medida, el “cálculo y la consideración” en referencia al alcance del placer y la virtud (en el contexto de su esquema en particular). Es preciso, pues, interpretar el posible desempeño de la prudencia “epicúrea” en alusión a los fundamentos principales de la doctrina de pensamiento y -las relativamente pocas- referencias literarias sobrevivientes de Epicuro de Samos.

# Segunda Parte

## La prudencia en la filosofía de Epicuro

“Una consideración no descaminada de los placeres sabe referir toda elección y rechazo a la salud del cuerpo y la imperturbabilidad del alma [puesto que] este es el fin de la vida venturosa.” - Epicuro de Samos.<sup>90</sup>

### La doctrina filosófica de Epicuro de Samos

Epicuro de Samos desarrolló doctrina durante la época helenística de la historia (aprox. del 350-100 A.E.C.) en la Antigua Grecia; el periodo “inmediatamente posterior” al clásico. La estructura del sistema de pensamiento de este filósofo está compuesta por dos dimensiones medulares: la *física* y la *ética*. Por un lado, la física *atomista* epicúrea adopta -en parte- los principios del atomismo antiguo de los presocráticos eleáticos Demócrito y Leucipo. Su ética *hedonista*, por otro lado, sostiene que es posible alcanzar la felicidad mediante la persecución de los *placeres* que los seres humanos preferiblemente debemos “elegir” y la evasión de los dolores que correspondientemente se deban “evitar.”<sup>91</sup> Desde su concepción original, las premisas y los principios de ambas facciones han sido objetos de innumerables controversias, críticas y debates. La lamentable pérdida de casi toda la obra literaria directa de Epicuro (sumada a la extensa malinterpretación de los cánones fundamentales de estos esquemas) son los factores que hacen del estudio del epicureísmo (y en esta ocasión, de su interpretación particular de la *phronēsis* griega) un tema sumamente complejo y desafiante, aún en la actualidad.

---

<sup>90</sup> C. M. 128.

<sup>91</sup> C. M. 129.

Epicuro se reconoce principalmente por sus innovadoras aportaciones y sus críticas dirigidas sobre los límites de la teoría atomista original de Demócrito y Leucipo. Los pioneros de la escuela presocrática eleática que por primera vez establecieron (hace más de dos mil quinientos años atrás) que toda la materialidad y el universo están constituidos por dos elementos esenciales que aún siguen siendo patentes en el discurso de las ciencias contemporáneas (particularmente de la Física): una cantidad infinita de partículas indivisibles (*atomoi*) y la dimensión que posibilita su desplazamiento (el *vacío*). Los átomos son las partículas “sólidas, indisolubles, inmutables, simples e indivisibles”<sup>92</sup> que componen toda la materia existente en el universo. El vacío, por otro lado, es el “espacio infinito” donde estos desplazan “sin resistencia alguna.”<sup>93</sup> De manera semejante a Aristóteles, la cosmología de Epicuro también es compuesta. En principio, el helenístico manifiesta que el “universo fue siempre tal como es ahora y siempre será tal, pues no existe nada hacia lo cual [pueda] cambiar.”<sup>94</sup> Por otra parte, la naturaleza de los átomos epicúreos también mantiene -cierta- relación con el ámbito de la cosmoestática:

Los átomos no exhiben ninguna [de las] cualidad[es] de los fenómenos, excepto la figura, el peso, la magnitud y [todo] cuanto por necesidad es connatural a la figura. Pues toda cualidad cambia pero los átomos en nada cambian.<sup>95</sup>

Sin embargo, el helenístico añade que su naturaleza de estos elementos es empíricamente “evidente mediante cierta analogía con lo sensible”<sup>96</sup> (en el caso de los átomos), así como “por la ocurrencia del movimiento,<sup>97</sup> y “su [propia] magnitud”<sup>98</sup>

---

<sup>92</sup> Epicuro: *Epístola a Heródoto* C. H. 54. Introducción, traducción y notas de Caro, S. p. 156. Contenido en *Onomázein*, 17. (1998). Universidad de Chile. pp. 135-170.

<sup>93</sup> C. H. 61.

<sup>94</sup> C. H. 39.

<sup>95</sup> C. H. 54.

<sup>96</sup> C. H. 59.

<sup>97</sup> C. H. 59.

<sup>98</sup> C. H. 41.

(referente al vacío). De modo que Epicuro también concuerda -en parte- con Aristóteles, al identificar la percepción sensorial humana como la fuente epistemológica principal del conocimiento humano. Epicuro también define la naturaleza del alma humana como “un cuerpo compuesto de átomos especiales, sutilmente articulados y diseminados por todo el organismo,” añadiendo que ante la ausencia de esta es que “el organismo pierde la facultad en sí mismo.”<sup>99</sup> El fundamento epistemológico del epicureísmo adicionalmente se deriva de los *esbozos* emitidos por los átomos constituyentes de todos los objetos y los compuestos sólidos. Estos denominados “simulacros”<sup>100</sup> se originan a raíz de “la vibración del cuerpo, según la profundidad de los átomos.”<sup>101</sup>

Los simulacros son una especie de “margen” o “marco” atómico que se aparta de los objetos físicos, desplazándose por el vacío igualmente, “sin oposición o resistencia alguna [pero] con una rapidez y sutileza insuperables.”<sup>102</sup> Estos, a su vez, generan las “impresiones” sensoriales en el alma humana, de manera que “nos entregan en definitiva la imagen definitiva de algo uno y continuo, conservando una simpatía con el objeto”<sup>103</sup> de donde provienen. De modo que los simulacros son el origen de las sensaciones que posteriormente son interpretadas como *placenteras* o *dolorosas* por el alma. Luego de exponer -de la manera más precisa posible- la estructura esquemática (y los fundamentos principales) de la doctrina filosófica de Epicuro, es preciso abarcar los elementos más innovadores de su esquema atomista particular y su relación con el aristotelismo.

---

<sup>99</sup> C. H. 64.

<sup>100</sup> C. H. 46-47.

<sup>101</sup> C. H. 50.

<sup>102</sup> C. H. 47.

<sup>103</sup> C. H. 50.

## El “*clínamen*” atómico y la indeterminación universal

En principio, los pioneros atomistas establecían que los átomos “adquieren fuerza de movimiento mediante su colisión mutua con otros átomos.”<sup>104</sup> No obstante, su modelo fallaba en explicar la fuerza o el movimiento (la causa) inicial que explique el origen o inicio del resto de las colisiones. Posteriormente el peripatético manifestó su crítica sobre los límites y la naturaleza eternalista-determinista del atomismo de Demócrito y Leucipo en la en obras como la *Física* y en el *De Caelo*. En esta última Aristóteles ofrece una posible respuesta a las incógnitas heredadas de los eleáticos siguiendo las dinámicas de movimiento intrínsecas de su propio modelo cosmológico y de su esquema universal:

Leucipo y Demócrito [dicen] que los cuerpos primordiales se mueven siempre en el vacío y en el infinito, les correspondería decir qué movimiento (es ese) y lo cual es el movimiento natural de [estos] cuerpos. En efecto, si un elemento es movido forzadamente por otro, también ha de haber necesariamente un movimiento propio por naturaleza de cada uno, del que se aparta el movimiento forzado; y es preciso que el primer (impulso) motor no mueva forzada, sino naturalmente: pues se iría hasta el infinito si no hubiera un primer motor conforme a la naturaleza, sino que siempre moviera algo que previamente fuera movido a la fuerza.<sup>105</sup>

A pesar de que Epicuro -en principio- adopta la colisión atómica original de Demócrito, pero luego instituye el principio del movimiento atómico que los eleáticos fallaron en definir: los átomos inicialmente “caen por el vacío por su propio peso.” Del movimiento en caída se deriva el segundo (y tal vez el más polémico) elemento introducido por el atomismo de Epicuro: el principio de la *divagación atómica* o el denominado “*clínamen*.” Las razones por las que Epicuro este tipo de movimiento actualmente son desconocidas. Su existencia fue constatada por las -posteriores- expresiones de Lucrecio, preservadas hasta el presente en *De Rerum Natura*:

---

<sup>104</sup> C. H. 44.

<sup>105</sup> D. C. 300b 8-15.



A causa de sus propios pesos, en un momento indeterminado por lo general y en un lugar indeterminado [los átomos] empujan un poco fuera de su sitio, lo suficiente para poder afirmar que su movimiento ha cambiado. Y es que, si no tuvieran por costumbre desviarse, todas las cosas hacia abajo como gotas de lluvia irían cayendo a través del hondo vacío, y no surgirían encuentros ni se producirían golpes entre los principios; de manera que la naturaleza [nunca] produciría nada.<sup>106</sup>

Lucrecio adicionalmente le adjudica una tercera causa de movimiento (el denominado “*clínamen*”) al esquema atomista particular de Epicuro:

Aparte del choque y el peso, hay otra causa de movimiento, de la que deriva esa facultad innata en nosotros, ya que vemos que nada puede a partir de nada llegar a ser. Y es que el peso impide que todo llegue a ser mediante choque, mediante una fuerza exterior en cierto modo. No, sino que el que la mente, para hacer toda cosa, no contenga en sí una necesidad interna ni se vea por una suerte de atadura obligada a sobrellevar y padecer, eso lo consigue la pequeña desviación de los principios en dirección indeterminada y en momento indeterminado.<sup>107</sup>

Los motivos por los cuales Epicuro instituyó estos principios han forjado otro debate más en la disciplina filosófica, esta vez, entre los teóricos que cuestionan el verdadero propósito de la declinación atómica en su modelo. Las posibles soluciones, a su vez, constituyen las premisas de los dos argumentos filosóficos que pretenden alcanzar una posible solución: el *cosmogónico* y el *libertario*. En el artículo “Epicurus, on free volition and the atomic swerve,” Jeffrey S. Purington estudia las premisas de ambas, pero sosteniendo que Epicuro -en efecto- adoptó el “*clínamen*” en respuesta a “las deficiencias de los eleáticos, con el propósito de ofrecer tanto el principio de movimiento, así como el origen de la formación de los compuestos y los cuerpos sólidos que percibimos en la realidad.”<sup>108</sup> Este teórico también analiza los estatutos del argumento que explica que Epicuro era un filósofo “libertario,” Partiendo de la naturaleza ontológica del alma humana (compuesta de un “tipo especial de átomos”) y del hecho de que “algunas cosas

---

<sup>106</sup> Lucrecio: *La Naturaleza (De Rerum Natura)*, II, 216-224.. Introducción, traducción y notas por Socas, F. (2003). Biblioteca Clásica Gredos, 316. Editorial Gredos, S. A. Madrid, España.

<sup>107</sup> *D. R. N.* II, 284-293.

<sup>108</sup> Purington, J. (1999). *Epicurus on free volition and the atomic swirl*. p. Contenido en *Phrónēsis: A journal of ancient philosophy*, 44 (4). (1999). pp. 253-299.

ocurren por necesidad y otras por contingencia algunas cosas dependen genuinamente de nosotros.”<sup>109</sup> J. Pringón explica que la falla de este argumento surge del hecho de que “no existe ninguna evidencia que indique que los epicúreos apelaron a la declinación para explicar otra cosa más allá de la existencia de los compuestos atómicos.”<sup>110</sup> De modo que el “argumento libertario” realmente es una reducción al absurdo. El teórico expone la falta de este argumento en el siguiente silogismo:

Si asumimos que la “declinabilidad” (swerviness) de los átomos es análoga con la naturaleza y los movimientos de todas las cosas y -de la misma manera- nuestra alma está compuesta de un “tipo especial de átomos,” Entonces los movimientos del alma tales como la volición deben ser causados de abajo hacia arriba, por la misma declinabilidad inherente de los átomos.<sup>111</sup>

En el artículo “Does Epicurus need the swerve as an arche of collisions?” Tim O’Keefe es otro que rechaza las premisas de argumentos libertario. Este teórico es otro que aboga por “el hecho de que Epicuro introduzca una dirección natural de movimiento al átomo brinda un gran soporte al hecho de que Epicuro está fuertemente influenciado por las modificaciones hechas a Demócrito por Aristóteles.”<sup>112</sup> Helena Bustos es otra figura partícipe de esta discusión que, en el artículo “La noción del *clínamen* en la física de Epicuro como base posible de una ética” estudia las premisas de ambos (en esta ocasión, en relación con los principios de la doctrina ética hedonista epicúrea). En esta ocasión, H. Bustos rechaza que el *clínamen* represente el origen de la volición o la voluntad humana, ya que Lucrecio mismo explica que este movimiento ocurre “en momentos del todo imprevistos y en lugares indeterminados.”<sup>113</sup> En todo caso, el

---

<sup>109</sup> Purington, J. (1999). p. 254.

<sup>110</sup> Purington, J. (1999). p. 255.

<sup>111</sup> Purington, J. (1999). p. 272-273

<sup>112</sup> O’Keefe, T. (1996). *Does Epicurus need the swerve as an arche of collisions?* p. 311. Contenido en *Phrónēsis: a journal of ancient philosophy*, 41 (3). (1996). pp. 305-317.

<sup>113</sup> *D. R. N. X*, 216.

propósito primordial de la divagación atómica es explicar el origen “de la autarquía (la autosuficiencia) y [el ejercicio de] la voluntad libre humana dentro de una ética en la cual el hombre ya no sea sujeto del destino que se le impone, ni es librado a él.”<sup>114</sup>

En el abarcador artículo “The influence of Aristotle in Epicurus’ modification of atomic physics,” el Dr. Christoph Yapijakis es otro teórico que concuerda con las premisas del argumento cosmogónico, añadiendo que varios pensadores posteriores, tales como Temisio y Simplicio, reiteraban -desde entonces- que las innovaciones introducidas por el atomismo de Epicuro, en efecto, son “una respuesta a la crítica aristotélica al atomismo de Demócrito.”<sup>115</sup> Este académico también señala cómo varios intelectuales y académicos (algunos sumamente renombrados) como Karl Marx, Carlo Giussani, Cyril Bailey, and Walter Englert, (así como los precursores del argumento libertario, David Fulley, Don Fowler y David Sedley) han malinterpretado las facciones y los fundamentos principales del epicureísmo, añadiendo que las concepciones de estos pensadores parecen ignorar que “Epicuro era un filósofo naturalista objetivo, tal como lo era Aristóteles.”<sup>116</sup>

Es importante que hacer una breve pausa en esta sección con el propósito de aclarar que la observación del carácter y los elementos cosmodinámicos, (tanto, de la doctrina aristotélica, así como de la epicúrea) con el propósito de explicar el origen de factores como la “libertad” o la “volición” humana -en ambos casos- constituye un error. Sobre Aristóteles, P. Aubenque señala que en la gesta del peripatético “no se encuentra una doctrina de la libertad y de la responsabilidad; lo que si se encuentra es una nueva

---

<sup>114</sup> Bustos, H. (2000). *La noción de clinamen en la Física de Epicuro como base de una ética*. Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. p. 3.

<sup>115</sup> Yapijakis, C. (2016). p.3

<sup>116</sup> Yapijakis, C. (2016). *The influence of Aristotle in Epicurus’ modification of atomic physics*. World Congress in Philosophy, XXIII. (2016). *The philosophy or Aristotle*. p. 1. Recuperado de [http://www.epicuros.gr/arthra/a\\_arthra\\_AristotleinEpicurus.pdf](http://www.epicuros.gr/arthra/a_arthra_AristotleinEpicurus.pdf)

contribución para una ontología y una antropología de la acción.”<sup>117</sup> Semejantemente ocurre en alusión a la falla del argumento libertario. Partiendo de una realidad derivada de la naturaleza misma de las dinámicas atómicas, elementos como la voluntad libre o la volición humana son contrarios al azar o la indeterminación, ya que la voluntad del ser humano en todo caso (y en última instancia) son los *posibles derivados* del sistema. Incluso aunque el *clínamen* los “afectara” o los “influnciara” de alguna manera, estos elementos, a su vez, se encontrarían determinados por el mismo individuo que los concibe.

Las críticas de Aristóteles sobre los límites del esquema atomista/determinista de los eleáticos influenciaron el desarrollo de la doctrina filosófica de Epicuro en todas las dimensiones. La mayoría de los teóricos contemporáneos que abarcan el estudio del epicureísmo reiteran que la influencia del peripatético fue intrínseca para la innovadora estructura (y los fundamentos principales) de la física y la ética epicúrea. Todo parece indicar que el “*clínamen*” es un reflejo evidente de tal influencia; el principio cosmológico que responde a los límites deterministas del atomismo de los eleáticos y el elemento le otorga coherencia al esquema físico-filosófico de Epicuro. Luego de discutir los detalles relacionados a su cosmología y su física, para entender la naturaleza de la prudencia epicúrea, es momento de estudiar los principios de su doctrina ética hedonista.

## **El “hedonismo prudente” de Epicuro**

El hedonismo de Epicuro ha sido objeto de controversia desde su concepción original a causa de las nociones de los pensadores que históricamente han

---

<sup>117</sup> P. A. p. 188. P. Aubenque añade que en este ámbito, “el objetivo de Aristóteles es dar una teoría del azar que entre en el marco de su teoría general de la causalidad.”

malinterpretado la verdadera naturaleza del placer epicúreo sin considerar su carácter medido. En primer lugar, el origen etimológico del término hedonismo se extiende, a su vez, de la palabra griega antigua que denominaba al placer (*hēdonē*). Es importante destacar que esta doctrina no es una absolutista. Aunque Epicuro define el placer como su fundamento ético principal, el helenístico mismo expresa que su doctrina no apela por la naturaleza del placer en absoluto, sino de la ausencia, tanto de dolores en el cuerpo (*aponía*), así como de perturbaciones en el alma (*ataraxia*). Epicuro resume los principios de su doctrina ética hedonista de la siguiente manera en la *Carta a Meneceo*:

Pues una consideración no descaminada de éstos sabe referir toda elección y rechazo a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, puesto que esto es el fin de la vida venturosa. En efecto, es en virtud de esto que hacemos todo, para no padecer dolor ni turbación. Y una vez ha surgido esto en nosotros, se apacigua toda tempestad del alma, no teniendo el viviente que ir más allá como hacia algo que le hace falta, ni buscar otra cosa con la cual completar el bien del alma y del cuerpo. Porque nos ha menester el placer cuando, por no estar presente, padecemos dolor; pero cuando no padecemos dolor, no nos es preciso el placer. Y por esto que decimos que el placer es principio y fin del vivir venturoso. Todo placer, pues, por tener una naturaleza apropiada [a la nuestra], es un bien; aunque no todo placer ha de ser elegido; así también todo dolor es un mal, pero no todo [dolor] ha de ser por naturaleza evitado siempre.<sup>118</sup>

El hedonismo epicúreo procura el alcance de una vida mediante “toda elección y rechazo” en referencia a la selección de los placeres y la evasión de los dolores. Es entonces imperativo el evitar las principales causas de la perturbación, la infelicidad y el dolor (factores como la incertidumbre, el temor a los dioses, a la muerte y el dolor físico) para lograr disfrutar del “verdadero” placer y en última instancia, alcanzar la felicidad. La naturaleza del “verdadero placer” epicúreo ha sido históricamente malinterpretada por los numerosos pensadores y académicos que sostienen que este principio representa el “goce desmesurado.” Epicuro mismo constata este error en la *Carta a Meneceo*, al

---

<sup>118</sup> C. M. 128-130.

indicar que no se refiere a los “placer de los disolutos.” Epicuro incluso se esforzó por encarnar los principios de su doctrina en su vida. Epicuro expone los límites de su hedonismo en la *Carta a Meneceo*:

Quando decimos que el placer es el fin, no hablamos de los placeres de los disolutos ni a los que residen en el goce regalado, como creen algunos que ignoran o no están de acuerdo o que interpretan mal la doctrina, sino de no padecer dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Pues ni las bebidas ni los banquetes continuos, ni el goce de muchachos y mujeres, ni de los pescados y todas las otras cosas que trae una mesa suntuosa, engendran la vida grata, sino el “sobrio razonamiento que indaga las causas de toda elección y rechazo, y expulsa las opiniones por las cuales se posesiona de las almas la agitación más grande.”<sup>119</sup>

Otros intelectuales tales como Pere A. Gómez Pallister estudian el carácter práctico de la ética epicúrea. En la “Teoría y praxis de una moral para el hombre” este teórico demuestra que la ética epicúrea es una “ética para el hombre.”<sup>120</sup> Este es otro académico que estudia la influencia del pensamiento de Aristóteles en referencia a las premisas fundamentales la doctrina ética de Epicuro. En alusión a todos los principios éticos resumidos en su *Carta a Meneceo*, Epicuro personalmente nos extiende una invitación: “todas estas cosas prácticas y medítalas, admitiendo que ellas son los elementos del buen vivir.”<sup>121</sup> Con la aserción, el helenístico nos reitera que (semejante a las concepciones de Aristóteles) “el hombre debe reconocer sus propios límites y responsabilizarse por la dirección de sus acciones;”<sup>122</sup> una responsabilidad que se posterga y -paulatinamente- se perfecciona durante toda la vida. En su gesta, P. Gómez explica que la doctrina ética epicúrea “es una de estas filosofías que nos obliga a la práctica continua, [pues] lo que caracteriza a un epicúreo no son sus ideas, sino su

---

<sup>119</sup> C. M. 132.

<sup>120</sup> Gómez, P. (1982). p. 77.

<sup>121</sup> C. M. 123.

<sup>122</sup> Gómez, P. (1982). *Teoría y praxis de una moral para el hombre*. Contenido en *Taula: Cuadernos del pensamiento*, 1. (1982). Universidad de las Islas Baleares. Islas Baleares, España.

práctica y su conducta.”<sup>123</sup> Sobre el carácter práctico y el “ejercicio de vida” personal de Epicuro, este teórico expresa lo siguiente en su análisis investigativo:

Epicuro trata de descubrir hasta qué punto la naturaleza nos impone límites para nuestra libre acción, para así después decidir cuál es la acción por realizar; el hombre está frente a la naturaleza y tiene la posibilidad, dentro de unos límites, de transformarla. El hombre se hace responsable de sus actos, viéndose forzado él mismo a darle sentido a su vida; el hombre debe, en definitiva, crear su propio destino, y [sobre e deber] lo más importante es que tiene el poder.”<sup>124</sup>

En la *Carta a Meneceo* Epicuro adicionalmente expone la importancia de la medida y del “cálculo” (en función a la selección los placeres más adecuados en su esquema) otro factor cónsono con el carácter “deliberativo” de la prudencia aristotélica:

Debido a ello, es por el cálculo y la consideración tanto de los provechos como de las desventajas que conviene juzgar todo esto. Pues en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal y a la inversa, del mal como un bien.<sup>125</sup>

Las nociones como la “consideración” y el “cálculo” sobre la elección de los placeres adecuados reflejan directamente el “cálculo deliberativo referente a la acción” que evoca la prudencia aristotélica. La *phrónēsis* de Epicuro es la que propiamente define el carácter y límites del hedonismo. Su relevancia sobre la filosofía (comprendida como el estudio científico de la naturaleza) no es la “regla” que determina la elección y rechazo de placeres que posibilitan el alcance de la virtud y la felicidad. Epicuro explica que el carácter y la naturaleza del verdadero placer no radica en los extremos del placer absoluto, sino en la medida y el cálculo de los placeres particulares a ser elegidos. Ahora bien, ¿qué es exactamente lo que Epicuro dice sobre la prudencia? A partir de este punto es posible interpretar el desempeño y la naturaleza de la prudencia, específicamente en base a los fundamentos de la doctrina filosófica y los estatutos expuestos por Epicuro.

---

<sup>123</sup> Gómez, P. (1982). p. 78.

<sup>124</sup> Gómez, P. (1982). pp. 78-79.

<sup>125</sup> C. M.129-130.

## La *phrónēsis* en la literatura epicúrea

Aunque el testimonio más completo y detallado de la *phrónēsis* griega se encuentre en la *Carta a Meneceo* (una de las referencias más detalladas, entre las pocas sobrevivientes heredadas directamente de Epicuro), el precepto también aparece expuesto en otras dos instancias adicionales: como el V principio de las *Máximas capitales* y de las *Sentencias Vaticanas* epicúreas. Estas solo constan de unas pocas líneas que de manera general, resumen algunas de las premisas y de los mayores fundamentos del epicureísmo:

No es posible vivir placenteramente sin vivir prudente, honesta y justamente, ni vivir prudente, honesta y justamente sin vivir placenteramente. A quien no alcanza esto, no le es posible vivir placenteramente.<sup>126</sup>

No es posible vivir placenteramente sin vivir de manera prudente, honorable y justa [ni tampoco vivir una vida de prudencia, honor y justicia] sin vivir placenteramente. Y el hombre que no posee la vida placentera, no está viviendo de manera prudente, honorable y justa, [y el hombre que no posee la vida virtuosa], no puede vivir placenteramente.<sup>127</sup>

Ambas resumen el testimonio de Epicuro en la *Carta a Meneceo*, 132:

De todo esto, el principio y el bien máximo es la prudencia (*φρόνησις*). Por eso la prudencia es máspreciada que la filosofía; prudencia, de la cual salen todas las demás virtudes. Nos enseña que no es posible vivir con placer sin vivir prudentemente (con prudencia), ni vivir de manera buena y justa sin vivir placenteramente (con placer), ya que todas las virtudes son sin duda asociadas al vivir con placer, y el vivir con placer no puede ser separado de estas virtudes.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Epicuro: *Sentencias Vaticanas (Vatican sayings)*. Recuperadas de [https://newepicurean.com/suggested-reading/master-list-of-crucial-doctrines-and-sayings/#Chapter\\_11\\_The\\_Vatican\\_Sayings](https://newepicurean.com/suggested-reading/master-list-of-crucial-doctrines-and-sayings/#Chapter_11_The_Vatican_Sayings)

<sup>127</sup> Epicuro: *Principal Doctrines (Máximas Capitales)*. Recuperadas de [https://newepicurean.com/suggested-reading/master-list-of-crucial-doctrines-and-sayings/#Chapter\\_10\\_The\\_Principal\\_Doctrines](https://newepicurean.com/suggested-reading/master-list-of-crucial-doctrines-and-sayings/#Chapter_10_The_Principal_Doctrines).

<sup>128</sup> Nótese el uso del sustantivo *phrónēsis* (*φρόνησις*) y del adverbio *phronimós* (*φρονίμως*) en el texto original: “τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις: διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως: συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.” Contenido originalmente en *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*. Traducción de R.-D. Hicks. (1925). Harvard University Press. Harvard, Cambridge, Massachusetts. (1972). Texto (en griego antiguo) recuperado en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D10%3Achapter%3D1>.



Con el propósito de discutir más detalladamente el desempeño característico de la prudencia epicúrea, es posible desglosar esta cita en tres premisas fundamentales. Sumado a todos los elementos antes estudiados, es posible entender la relevancia y el desempeño de la prudencia en la doctrina y el estilo de vida mismo de los epicúreos:

1. El principio y bien máximo es la prudencia; máspreciada incluso que la filosofía.
2. De la prudencia salen las virtudes y las virtudes están atadas al vivir placentero.
3. No es posible vivir feliz y placenteramente sin vivir prudentemente.

***El principio y bien máximo es la prudencia; máspreciada incluso que la filosofía:***

Para entender porque la prudencia epicúrea es “máspreciada que la filosofía” es necesario recordar el testimonio de Diógenes Laercio, quien ofrece la concepción más antigua -conocida- de la palabra *filosofía* (φιλοσοφία); definida como el “amor por la sabiduría.”<sup>129</sup> A pesar de que Epicuro extiende la relevancia de la prudencia (más allá de la sabiduría, como es en el caso de Aristóteles) sobre la filosofía, las mismas raíces etimológicas del término evidencian el origen de esta relación (que de primera instancia, parece ser superlativa para el helenístico). Sobre el modelo peripatético, P. Aubenque explica que “la filosofía [para Aristóteles] se adquiere y es meritoria, mientras que la prudencia y los predicados que ella evoca parecen ser dados por la naturaleza.”<sup>130</sup> Para Epicuro, por otro lado, la filosofía primordialmente es el estudio empírico de sus dinámicas físicas (el movimiento de los átomos; cómo sus dinámicas determinan la naturaleza del universo y la realidad). Semejante a Aristóteles, en este fragmento Epicuro también parece rechazar que la prudencia sostenga alguna relación con las “concepciones

---

<sup>129</sup> *Lives of Eminent Philosophers* I, 12.

<sup>130</sup> P. A. p. 219.

teóricas.” Aunque la filosofía para los epicúreos -de algún modo- represente la ciencia “más elevada” o el estudio de las causas naturales/físicas de todas las cosas, la mera observación contemplativa de la naturaleza (y el “conocimiento teórico” que se deriva de dichas causas) no son las razones suficientes que nos permitan delimitar los placeres más adecuados o para alcanzar la felicidad (en resonancia con su definición como la ausencia de dolores corporales y de las perturbaciones anímicas).

Adicionalmente, lo que hace de la prudencia epicúrea el “bien máximo” (más allá de su desempeño en función a la selección de los placeres) es que este es el principio intrínseco para definir los límites mismos del “verdadero” placer y por ende, para alcanzar la felicidad. La filosofía (entendida como el estudio la naturaleza y sus causas) - en parte- ayuda a “despejar” el alma de la ignorancia. El conocimiento teórico que se deriva de su estudio tampoco es una razón suficiente para en fin, alcanzar la felicidad (el bien “máximo” y el fin último de todas las acciones humanas; lo que Aristóteles considera como “lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada.”)<sup>131</sup> Epicuro, por otra parte, nos invita a “meditar en las cosas que [la] producen la felicidad, puesto que presente ésta lo tenemos todo y ausente, todo lo hacemos para tenerla.”<sup>132</sup> La prudencia nos permite elegir los medios (los que son las virtudes) y subsecuentemente alcanzar los fines de las acciones particulares del hombre dirigido por la medida. Ahora cabe preguntarse la prudencia, ¿versa sobre los fines o sobre los medios? sigue siendo el origen de estas en ambos esquemas. La siguiente premisa nos ofrece las mayores claves.

---

<sup>131</sup> E. N. 1097b 13.

<sup>132</sup> C. M. 124.

***De la prudencia salen las virtudes y las virtudes están atadas al vivir placentero:***

Epicuro expresa que estamos “habituados a sus propias virtudes en todo momento, acogemos las que nos son semejantes, considerando extraño todo lo que no es de su índole.”<sup>133</sup> Luego de explicar las razones por las que la prudencia epicúrea se distingue como el “bien máximo” y los motivos por los cuales Epicuro considera que es más “importante que la sabiduría,” lo siguiente es definir su relación con las *virtudes*. Sobre el esquema aristotélico, Esteban Bieda primero indica que las “virtudes éticas no son un fin en sí mismo, sino medios para la obtención de placer y tranquilidad.”<sup>134</sup> Al ser la prudencia la virtud dianoética que “resume” el carácter de todo el conjunto de las virtudes éticas, esta virtud entonces representaría el “más adecuado” de todos los medios para la obtención de los mismos objetivos principales y las máximas del hedonismo epicúreo.

En definitiva, Aristóteles y Epicuro no comparten -exactamente- la misma definición de las virtudes, pero más allá de sus definiciones correspondientes en ambos esquemas, la prudencia Epicuro define la virtud a partir de la búsqueda del verdadero placer, el rechazo de los dolores y mediante la percepción de las sensaciones “placenteras o dolorosas.” Aunque Epicuro no coincide exactamente con la definición aristotélica de la virtud, en ambas instancias la prudencia se desempeña con un carácter regulatorio. En primer lugar, Aristóteles establece que las virtudes (específicamente las morales) se adquieren mediante un hábito que consiste en la selección de un término medio relativo a nosotros determinado por la razón del hombre prudente. Las virtudes éticas aristotélicas se definen por el “término medio” impuesto por la medida. La virtud corresponde a la

---

<sup>133</sup> C. M. 124.

<sup>134</sup> Contenido en las notas de Bieda, E. (2015). *Epicuro: Estudio Preliminar, Notas, Selección y Traducción de textos*. p. 9. Contenido en *Agora: Papeles de Filosofía*. Recuperado de <https://www.usc.gal/revistas/index.php/agora/article/download/3728/4284>.

justa medida en cada caso para no “pecar” por exceso o defecto. Aunque esto no corresponde exactamente a la definición epicúrea de la virtud (que es el placer), la selección de los placeres adecuados (al igual que el de las virtudes éticas) solo es posible considerando a la prudencia como el fundamento práctico de la virtud.

En el artículo “La doctrina política y jurídica de Epicuro” Isabel Méndez comenta que para el hedonista epicúreo “la virtud le corresponde todo aquello que remedie los males del alma [pues] las virtudes deben buscarse por los placeres y no por sí mismas, pero la virtud es inseparable del placer.”<sup>135</sup> Esta doctrina en particular observa que en el hombre existe una tendencia natural hacia la consecuencia del placer (la ausencia de dolor) y a su vez evitar el dolor (a su vez, la ausencia del placer). Como “todo bien y todo mal están en la sensación”<sup>136</sup> la virtud epicúrea se alcanza a partir de “toda elección y rechazo” en referencia a la salud del cuerpo y la imperturbabilidad del alma, pues éste es el fin de la vida venturosa y en virtud de esto lo hacemos todo.”<sup>137</sup>

Epicuro también define el verdadero placer a partir del “cálculo y la consideración tanto de los provechos como de las desventajas, pues en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal y a la inversa, de un mal como un bien.”<sup>138</sup> El “sobrio razonamiento” en este sentido también es similar al cálculo deliberativo de la prudencia que según Epicuro; el principio que permite rechazar y elegir los placeres y dolores. La felicidad se alcanza siendo autosuficientes (*autarquía*), evitando los dolores del cuerpo (*aponía*) y las perturbaciones del alma (*ataraxia*), procurando alcanzar el

---

<sup>135</sup> Méndez, I. (2013). *La doctrina política y ética de Epicuro*, Contenido en *Res Publica*, 11 (12). (2013). pp. 143-172.

<sup>136</sup> C. M. 124.

<sup>137</sup> C. M. 128.

<sup>138</sup> C. M. 130.

placer (*hēdonē*) mediante la medida. La prudencia es el principio que determina el carácter y naturaleza del placer epicúreo. Sin la prudencia, el hedonismo epicúreo pierde su sentido, pues el placer verdadero y consecuentemente la felicidad solo son determinados a partir del “sobrio razonamiento que indaga las causas de toda elección y rechazo, la cual expulsa las opiniones por las cuales se poseen de las almas la agitación más grande.”<sup>139</sup> Mientras Epicuro aboga por el atomismo y el hedonismo, Aristóteles define la virtud en función de la selección de los medios más eficaces relativos a cualquier acción en particular; basándose en una cosmología más restringida. Sin embargo, ambos modelos comparten, el aspecto cosmodinámico del azar o la contingencia, el desarrollo de una ética práctica donde el hombre es responsable por su quehacer y sus acciones.

Es aquí donde entender la *phrónēsis* como la prudencia en Epicuro, con un sentido similar al de Aristóteles y evitar confundir su sentido con el de sabiduría, tal como advierte P. Aubenque. En concordancia con el canon griego de la medida en el hedonismo de los epicúreos, la prudencia regula la selección de los placeres que adecuadamente se deben perseguir y los dolores que se deban evitar, para el aristotelismo en la deliberación de los medios apropiados para alcanzar la ejecución una acción buena o virtuosa. El canon de la medida es el principio presente en las concepciones y el ejercicio práctico de la prudencia. Esto solo es posible considerando el contexto de la indeterminación. En vez de rechazar este elemento, Epicuro lo incorpora en su doctrina.

Aunque sendos pensadores comparten una definición distinta de la virtud, el principio que nos permite alcanzarlas, sigue siendo la prudencia. Es posible definir el

---

<sup>139</sup> C. M. 132.

hedonismo de Epicuro como un hedonismo de la prudencia, o hedonismo prudente, inspirado en un principio que se conecta con la misma línea analógica que conecta la física y ética práctica del epicureísmo con los preceptos del aristotelismo. Por este motivo es que la prudencia es más importante que la filosofía, porque en un mundo regido por el azar, donde es imperativo dirigir nuestras acciones.

***No es posible vivir feliz ni placenteramente sin vivir prudentemente:***

El hedonismo epicúreo está enmarcado en la prudencia, extendiendo su alcance a toda una “vida entera” al ser el principio que define los límites del placer. El hecho de que en algunas circunstancias “deben evitarse algunos placeres” porque por naturaleza desembocan en dolores, así como a veces es necesario acogerse a algunos dolores porque ellos repercuten eventualmente en placeres mayores” por lo que Epicuro dice que es “imposible vivir placenteramente sin vivir prudentemente.” La vida placentera epicúrea se alcanza mediante “la liberación de dolor en el cuerpo y de la angustia en el espíritu.”<sup>140</sup> El placer epicúreo no es el “goce desmesurado” sino de la satisfacción de nuestras necesidades naturales e intelectuales mesuradamente

Tal como indica P. Oyarzún en sus comentarios sobre la *Carta a Meneceo* “el placer de la vida no se logra si no se conduce a ésta con prudencia, el buen discernimiento general de lo bueno y lo malo para la existencia tiene que ser ejercido aplicado a cada situación, a cada caso y a cada objeto no es solo un principio, es un ejercicio constante.”<sup>141</sup> Al igual que Aristóteles, Epicuro manifiesta la importancia de la

---

<sup>140</sup> Capacete, F. (2009). *Epicuro y la vida feliz*. Contenido en la *Revista Esfinge*, 09 (11). Recuperado de <https://www.revistaesfinge.com/filosofia/filosofos/item/664-63epicuro-y-la-vida-feliz>

<sup>141</sup> *Epicuro: Carta a Meneceo* en las notas de Oyarzún, P. Contenido en *Onomázein*, 4. (1999), p. 420.

*autarquía* al decir que sus seguidores generalmente estiman “la autosuficiencia como un gran bien, no para que en todo momento nos sirvamos de poco, sino para que, si no tenemos mucho, con poco nos sirvamos.”<sup>142</sup> Sendos pensadores adicionalmente comparten la apelación por el principio de la *ataraxia* o la “imperturbabilidad de alma;” fundamental en ambas doctrinas. El helenístico va más allá e incluye la ausencia de los dolores corporales como otro requisito para alcanzar este estado de tranquilidad mental (en resonancia con la naturaleza característica del dolor).

Es fácil malinterpretar el carácter propio y los fundamentos del hedonismo epicúreo, si se considera que esta doctrina aboga por una teoría del “placer en lo absoluto.” Para la verdadera naturaleza del hedonismo epicúreo y evitar su malinterpretación, es intrínsecamente necesario considerar su naturaleza bajo las concepciones de la prudencia; este es el factor que la distingue de la sabiduría (por eso es más adecuado definirlo como el mayor ejemplo del “hedonismo de la prudencia”). La mera contemplación de la naturaleza y sus fenómenos es análoga a la teoría y no son las razones suficientes para el ejercicio práctico de la ética y el alcance de la felicidad bajo este contexto. Puesto que ella constituye “el fin último y bien supremo” de las acciones humanas porque: la felicidad “presente ésta lo tenemos todo y estando ausente, todo lo hacemos para tenerla.”<sup>143</sup> Estando enteramente persuadidos de que gozan más dulcemente de la abundancia los que menos requieren de ella y que “todo lo natural es fácil de lograr, pero lo vano es difícil de obtener.” En suma, la concepción epicúrea del gozo es tan alta que sólo en la ciencia y la prudencia ve la única puerta de acceso a él.

---

<sup>142</sup> C. M. 130

<sup>143</sup> C. M. 122.

Sin el cálculo mesurado de la prudencia se pierde el objetivo del hedonismo epicúreo, doctrina cuyos fundamentos son los que definen propiamente los preceptos y condiciones que nos permiten alcanzar la felicidad. De este modo es posible extender todo el fundamento sobre la prudencia en la doctrina epicúrea. Pero más allá de esta extensión, solo queda un elemento más por atender, y es que el mismo problema de traducción y uso intercambiado que P. Aubenque y otros teóricos han señalado como incorrectos en la definición que atiende en la teoría de la prudencia es evidente en uno de los principales críticos de Epicuro, Cicerón.

### ***La phrónēsis epicúrea ante las críticas de Cicerón***

Un importante crítico de los principios de la filosofía de Epicuro lo fue Cicerón, quien dedica un gran esfuerzo a la refutación del carácter general de su hedonismo y de los fundamentos filosóficos epicúreos. Inspirado por la filosofía estoica, la crítica de Cicerón nuevamente se extiende de “la oposición entre la razón y la sensación.” artículo “Cicero and epicurean virtues,” Pierre -Marie Morel explica que este pensador “utilizó el canon de las cuatro virtudes cardinales (la sabiduría, la temperancia, el coraje y la justicia de manera incorrecta, pues estos preceptos no están relacionados ni en concordancia con la definición de la virtud para los epicúreos.” En la *Carta a Meneceo* no se encuentra una división de virtudes semejante a la de Aristóteles. El helenístico incluye (entre sus obras sobrevivientes) algunos elementos tales como la temperancia y el coraje en su concepción



particular. El teórico añade que Cicerón parece haber olvidado que la prudencia goza de un estatus especial, incluso más importante que la filosofía”<sup>144</sup>

P.-M. Morel adicionalmente expone la misma falta que motivó la obra de P. Aubenque), esta vez en alusión a lo que Epicuro “expuso como la *phrónēsis* griega con la *sapientia* latina.” Comentando que este pensador utiliza de modo intercambiado los términos *sapientia* y *prudencia*.”<sup>145</sup> Aunque ambos términos no son exactamente intercambiables, Cicerón a veces utiliza la *prudencia* en lugar de la *sapientia*, no solo aquí, sino que en otras obras que se extienden la concepción epicúrea de la virtud. Cicerón entiende que Epicuro empeora el modelo físico y atómico de Demócrito con sus innovaciones.<sup>146</sup> El conocimiento derivado de las causas naturales del universo y de todas las cosas existentes no son las razones “suficiente” que nos permiten alcanzar la felicidad en un mundo siempre cambiante. Tal como el arte, o cualquier tipo de ejercicio físico, el placer y el bien epicúreo se ejercen y se practican durante toda la vida (en cada circunstancia en particular). A veces es preciso evitar ciertos placeres ( ya que pueden conllevar a dolores mayores), así como escoger a veces pasar por algunos dolores que son necesarios para alcanzar bienes mayores. Por lo que defino al hedonismo de Epicuro como el “hedonismo prudente” o el “hedonismo de la prudencia,” al ser este el fundamento de la virtud epicúrea que nos dirige a la elección de los placeres necesarios para lograr nuestra autarquía; para alcanzar la *ataraxia* y en fin, la felicidad.

---

<sup>144</sup> P. -M. Morel en Annas J. et al. (2015). pp. 82-83.

<sup>145</sup> P. -M. Morel en Annas J. et al. (2015). p. 84.

<sup>146</sup> Cicerón: *Sobre la naturaleza de los dioses (De Natura Deorum)*. Introducción, traducción y notas de Herrero, V. (1987). Biblioteca Clásica Gredos, 269. Editorial Gredos, S. A. Madrid, España. pp. 204, 58 & 222,79-80.

En esta parte he extendido las aplicaciones de la definición de la *phrónēsis* como prudencia al pensamiento y obra de Epicuro. Aunque su modelo filosófico no es exacto al modelo de Aristóteles, el helenístico incorpora en su concepción los fundamentos originales con los cuales Aristóteles distingue a la prudencia de la sabiduría. La cosmoestática y la ética práctica con principios compartidos por ambos, intrínsecos para concebir la *phrónēsis* propiamente como la prudencia. Por eso Epicuro la distingue de la filosofía, y la distingue como el origen de las virtudes, aunque las comprenda como los placeres siguiendo la misma línea de pensamiento de Aristóteles. En el proceso, la prudencia epicúrea apela al principio de la medida como parte del cálculo que nos dirige a la consecución de los verdaderos placeres y las virtudes. Así como se malinterpreta esta concepción a partir de la definición Aristotélica, lo mismo ocurre en referencia al principio en Epicuro, desde los tiempos de Cicerón hasta la actualidad.

## Conclusión

“Por eso la prudencia es máspreciada que la filosofía; prudencia, de la cual salen todas las demás virtudes...” - Epicuro de Samos<sup>147</sup>

Sobre las concepciones y críticas de Cicerón, buscando comprender la definición de la prudencia en Epicuro en el transcurso de esta investigación noté varias instancias donde la traducción literal de la *phrónēsis* todavía mantiene el sentido confuso del concepto. Adicionalmente, en la búsqueda de referencias sobre las *Sentencias Vaticanas* y las *Máximas Capitales* noté otras traducciones (en este caso, especialmente las anglosajonas) que explícitamente asimilan la noción de vivir prudentemente con la de vivir sabiamente. Este estudio, al igual que el de P. Aubenque, demuestra este error de traducción. La prudencia se distingue propiamente de la sabiduría.

Por eso me dedico a clarificar el verdadero sentido del concepto en el pensamiento de Epicuro, presentando un estudio que se suma a aquellos que atienden las semejanzas entre Aristóteles y Epicuro; semejanzas que muchas veces son malinterpretadas por el énfasis que se hace al resaltar sus diferencias. La exaltación que hace Epicuro en la Carta a Meneceo de la *phrónēsis* sobre la *philo-sophía* esencialmente evoca la misma disyuntiva aristotélica con la *sophía*. No obstante, la causa de este uso intercambiado sigue siendo el resultado de las interpretaciones que fallan en denotar claramente la naturaleza práctica y el principio cosmodinámico del concepto.

Las filosofías de Epicuro y Aristóteles parten de bases distintas, pero comparten los elementos que son fundamentales para entender el sentido de la *phrónēsis* como prudencia. El principio de la contingencia universal determina el desarrollo de la

---

<sup>147</sup> C. M. 132.

naturaleza del hombre en un mundo que está en continuo cambio y devenir. Este factor implica la observación de la naturaleza de las acciones humanas desde la estructura de una ética fundada en la praxis. En ambos casos las ciencias y las teorías no son suficientes para definir el carácter del hombre, sus acciones y el fundamento de la felicidad. Por estar inserto en un mundo en continuo cambio, el hombre tiene la posibilidad y la responsabilidad de definir su carácter a partir de su acción.

En estas circunstancias es que la prudencia se destaca en la práctica, implicando el cálculo deliberativo que determina el carácter de nuestras acciones como virtuosas y la selección de los placeres adecuados que nos permite alcanzar la felicidad. Por otro lado, las críticas aristotélicas lanzadas al determinismo atomista eleático son el factor de mayor repercusión en el desarrollo de la física epicúrea. Esta influencia es la que llevó a la reestructuración de la teoría atomista y el rechazo a la cosmoestática de los eleáticos, posibilitando un nuevo modelo que incorporaba la existencia del azar y el continuo cambio en el mundo. Los conocimientos y la actividad contemplativa de la filosofía y la sabiduría no son suficientes para el alcance ético de la prudencia.

Aristóteles comenta que la felicidad “es [principio] cosa perfecta y digna de ser alabada; a causa de ella, hacemos todas las demás cosas.”<sup>148</sup> Epicuro similarmente destaca que “estando presente ella lo tenemos todo, y, ausente, todo lo hacemos para tenerla.”<sup>149</sup> Aristóteles establece “tres bienes que conducen a la felicidad que hemos reconocido como los mayores para el hombre: la virtud, la prudencia y el placer.”<sup>150</sup> Sin prudencia es muy difícil “dar en el objetivo” y ejecutar todas nuestras acciones

---

<sup>148</sup> E. N. 1101b 36-37.

<sup>149</sup> C. M. 122.

<sup>150</sup> E. E. 1215a 34-35.

particulares de la mejor manera posible, ya que estaríamos a merced de un universo eternamente cambiante y sus contingencias. Precisamente por ser el universo tal y como es (dinámico) debemos dirigirnos por la prudencia, determinándonos con cada acción particular que ejecutamos, logramos escoger los medios -o placeres- adecuados en vías al bien y la virtud.

Por otro lado, el principio hedonista de la doctrina epicúrea no altera la aplicación de la definición de la prudencia, pues la misma constituye en ambos casos el principio que nos permite alcanzar la felicidad, y esto es propiamente lo que define el quehacer de la ética en ambas instancias. Independientemente, ambos filósofos destacan que es la felicidad el fin último máximo que motiva todas las acciones humanas particulares y la prudencia es la que, en efecto, nos encausa a su alcance. Siendo el hombre responsable de sus acciones y su propia definición en el mundo siempre cambiante, es necesario valerse de la prudencia para dirigirnos de la manera más apropiada en un contexto regido en gran parte por la indeterminación y el azar. En contraste a Aristóteles, Epicuro asimila el bien con el placer, pero desde el inicio el helenístico distingue que su principio hedonista particular era malinterpretado por otras doctrinas que interpretan su concepción de placer como “placer en sentido absoluto.”

Esta noción se observa en figuras posteriores como Cicerón, quien lanzó sus críticas a supuestas concepciones del hedonismo que se extienden más allá de su sentido propio, en referencia a sus aplicaciones en el contexto del “placer en particular.” No obstante, más allá de malinterpretar el principio de la doctrina ética hedonista de Epicuro, Cicerón también apela al uso erróneo e intercambiado de prudencia y sabiduría cuando hace referencia a la *phrónēsis* según los preceptos del pensamiento de Epicuro. Por este

motivo es que Epicuro explica cómo sus concepciones no se remiten al “placer de los disolutos” sino al cálculo que pondera sobre la elección de los placeres adecuados. Epicuro demuestra estar consciente de que el placer nos conduce fácilmente a los extremos, por lo que lo define como “la ausencia de dolores del cuerpo y [las] turbaciones del alma.” En otras palabras, el verdadero placer de Epicuro no consiste en el goce de un banquete, sino en no sufrir de hambre (la cual constituye un dolor). Sin la prudencia es imposible interpretar la naturaleza del “verdadero placer” del hedonismo epicúreo. Tomando en cuenta sus premisas, evitamos la concepción equívoca de sus principios y consecuentemente de su doctrina, la cual se observa comúnmente malinterpretada en instancias que abarcan desde la academia, hasta numerosas revistas y citas coloquiales que explícitamente se refieren al hedonismo como las indulgencias y los placeres del cuerpo, más allá de observar la realidad explícita en sus fundamentos.

Esta investigación tiene relevancia en varias instancias. Principalmente es una respuesta directa a las conclusiones categóricas de P. Aubenque, las cuales le atribuyen la definición de prudencia intrínsecamente al pensamiento de Aristóteles, pero, más allá de refutar las conclusiones del francés, este estudio enriquece su teoría al extender sus preceptos a la filosofía de Epicuro, abarcando un concepto que en gran manera se ignora en los ámbitos de estudio académico de la filosofía y la ética. En el prólogo de la edición de *La prudencia en Aristóteles* a la cual hago referencia en mi estudio, la traductora Ivanna Costa, reitera que la teoría de P. Aubenque sobre la definición de la *phrónēsis* forma parte de “un vasto movimiento intelectual habitado por puntos de vista heterogéneos...en [donde] se han destacado figuras como Hannah Arendt y Hans-George

Gadamer.”<sup>151</sup> I. Costa reitera además que el “descubrimiento” de la *phrónēsis* hecho por P. Aubenque es el ejemplo más patente de este esfuerzo de “rehabilitación” del aristotelismo.”<sup>152</sup> Al extender el estudio del de la prudencia a Epicuro se aporta una nueva figura y debate a este esfuerzo.

Más allá de ser un interesante tema de estudio para la academia, el estudio y la reflexión sobre la prudencia, tiene aplicación personal, pues nos inspira e invita a dirigir nuestra propia vida responsablemente, estando encausados en la virtud de la prudencia. Espero que mi gesta sirva de inspiración al lector, invitándolo a adentrarse al análisis de un concepto difuso en la filosofía, cuyos principios aplicados al diario vivir nos motivan a cultivar lo mejor de nuestro carácter, estando condenados y a la vez destinados a determinarnos en un mundo cada vez más complejo, azaroso y siempre cambiante. La prudencia es el principio que nos otorga la posibilidad de definirnos a nosotros mismos transformando el mundo con la influencia nuestras acciones. Estando dirigidos por ella, es que logramos alcanzar el carácter del prudente, nuestras acciones y ofreciéndonos la dirección correcta que nos permite alcanzar, como fin último, la felicidad.

---

<sup>151</sup>P. A. p. 13.

<sup>152</sup>P. A. p. 9.

# Bibliografía

## Primarias:

- Aristóteles: Acerca del Alma (De Anima)*. Introducción, traducción y notas por Calvo, T. (1978). Biblioteca Clásica Gredos, 14. Editorial Gredos S. A. (2008). Madrid, España.
- Aristóteles: Acerca del cielo (De Caelo)*. Introducción, traducción y notas de Candel, M. (1996). Biblioteca Clásica Gredos, 229. Editorial Gredos S. A. (1996). Madrid, España.
- Aristóteles: Ética Nicomáquea y Ética Eudemia (Ética a Nicómaco y Ética a Eudemo)*. Introducción por Lledó, E. Traducción y notas por Palli, J. (1985). Biblioteca Clásica Gredos, 89. Editorial Gredos, S. A. (1998). Madrid, España.
- Aristóteles: Metafísica*. Introducción, traducción y notas por Calvo, T. (1994). Biblioteca Clásica Gredos, 200. Editorial Gredos, S. A. (2003). Madrid, España.
- Cicerón: Sobre la naturaleza de los dioses (De Natura Deorum)*. Introducción, traducción y notas de Escobar, A. (1999). Biblioteca clásica Gredos, 269. Editorial Gredos, S. A. (1999). Madrid, España.
- Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*. Traducción de R. -D. Hicks. (1925). Harvard University Press. (1972). Cambridge, Massachusetts.
- Epicuro: Carta a Meneceo*. Introducción, traducción y notas de Oyarzún, P. (1999). Contenido en *Onomázein*, 4. (1999). Universidad de Chile. pp. 403-425.
- Epicuro: Sentencias Vaticanas (Vatican sayings)*. Recuperadas de [https://newepicurean.com/suggested-reading/master-list-of-crucial-doctrines-and-sayings/#Chapter\\_11\\_The\\_Vatican\\_Sayings](https://newepicurean.com/suggested-reading/master-list-of-crucial-doctrines-and-sayings/#Chapter_11_The_Vatican_Sayings).
- Epicuro: Principal Doctrines (Máximas Capitales)*. Recuperadas de [https://newepicurean.com/suggested-reading/master-list-of-crucial-doctrines-and-sayings/#Chapter\\_10\\_The\\_Principal\\_Doctrines](https://newepicurean.com/suggested-reading/master-list-of-crucial-doctrines-and-sayings/#Chapter_10_The_Principal_Doctrines).
- Epicuro: Carta a Heródoto*. Traducción y notas de Caro, S. & Silva, T. (2008). Contenido en *Onomázein*, 17. (2008). Universidad de Chile. pp. 135-170.
- Lucrecio: La Naturaleza (De Rerum Natura)*. Introducción, traducción y notas por Socas, F. (2003). Biblioteca Clásica Gredos, 316. Editorial Gredos, S. A. (2003). Madrid, España.
- Platón: Fedón*. Contenido en *Diálogos III: Fedón, Banquete & Fedro*. Traducciones, introducciones y notas por García, C. Martínez, M. & Lledó, E. (1986). Biblioteca Clásica Gredos, 94. Editorial Gredos S. A. (1988). Madrid, España.



*Platón: La República*. Introducción, traducción y notas por Eggers, C. (1986). Biblioteca Clásica Gredos, 94. Editorial Gredos, S. A. (1988). Madrid, España.

## Secundarias:

- Annas, J. et al. (2015). *Cicero's De Finibus: philosophical approaches*. Cambridge University press. Cambridge, UK. Recuperado de <https://doi.org/10.1017/CBO9781139871396>.
- Aubenque, P. (1963). *La prudence chez Aristote (La prudencia en Aristóteles)*. Traducción de Belloro, A. Prólogo de Costas, I. (2010). Editorial Las Cuarenta. Buenos Aires, Argentina.
- Bieda, E. (2015). *Epicuro: Estudio Preliminar, Notas, Selección y Traducción de textos*. p. 9. Contenido en *Ágora: Papeles de Filosofía*. Recuperado de <https://www.usc.gal/revistas/index.php/agora/article/download/3728/4284>.
- Bustos, H. (2000). *La noción del "clínamen" en la Física de Epicuro como base de una ética*. Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de [https://www.academia.edu/4463279/La\\_noción\\_de\\_clinamen\\_en\\_la\\_Física\\_de\\_Epicuro\\_como\\_base\\_posible\\_de\\_una\\_ética](https://www.academia.edu/4463279/La_noción_de_clinamen_en_la_Física_de_Epicuro_como_base_posible_de_una_ética).
- Capacete, F. (2009). *Epicuro y la vida feliz*. Contenido *Esfinge: Apuntes para un pensamiento diferente*, 09 (11). Recuperado de <https://www.revistaesfinge.com/filosofia/filosofos/item/664-63epicuro-y-la-vida-feliz>.
- Fernández, A. (2011). *Matizaciones a propósito de una de las virtudes esenciales*. Contenido en *El Catoblepas: la revista crítica del presente*, 111. (2011). Recuperado de <http://nodulo.org/ec/2011/n111p03.htm>.
- Gómez, P. (1982). *Teoría y praxis de una moral para el hombre*. Contenido en *Taula: Cuadernos del pensamiento*, 1. (1982). p. 77-82. Universidad de las Islas Baleares. Islas Baleares, España. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6944522>.
- Konstan, D. (2005). *Epicurus*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Revisión del 16 de abril de 2018). Recuperado de <http://plato.stanford.edu/entries/epicurus>.
- Méndez, I. (2013). *La doctrina política y ética de Epicuro*. Contenido en la revista *Res publica*, 11 (12.). (2003). p. 143-172. Recuperado de <http://revistas.um.es/respublica/article/view/59271/57081>.
- Morel, P. -M. (2015). *Cicero and Epicurean virtues*, Contenido en Annas, J. et al. (2016). *Cicero's De Finibus: Philosophical Approaches*. Cambridge University Press. Cambridge, UK. pp. 77-95. Recuperado de <https://doi.org/10.1017/CBO9781139871396.004>.

- O'keefe, T. (1996). *Does Epicurus need the swerve as an arche of collisions?* Contenido en *Phrónēsis: a journal of ancient philosophy*, 41 (3). (1996). pp. 305-317. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/4182537>.
- Purinton, J. (1999). *Epicurus on free volition and the atomic swirl*. Contenido en *Phrónēsis: A journal of ancient philosophy*, 44 (4). (1999). pp. 253-299. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/4182625>.
- Real Academia de la Lengua Española. (2014). Definición de la palabra *Sabiduría*. Contenido en el *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Recuperado de <https://dle.rae.es/sabidur%C3%ADa>.
- Real Academia de la Lengua Española. (2014). Definición de la palabra *Prudencia*. Contenido en el *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Recuperado de <https://dle.rae.es/prudencia?m=form>.
- Rojas, C. (2001). *Del ser al devenir*. Editorial Museo Casa Roig. Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao. Humacao, Puerto Rico.
- Sánchez, M. & Abad, J. (2009). *Historia de la Filosofía: 2do Bachillerato*. Editorial McGraw-Hill Interamericana de España S. L.
- Yapijakis, C. (2016). *The influence of Aristotle in Epicurus' modification of atomic physics*. World Congress in Philosophy. (2016). *The philosophy or Aristotle*. Recuperado de [http://www.epicuros.gr/arthra/a\\_arthra\\_AristotleinEpicurus.pdf](http://www.epicuros.gr/arthra/a_arthra_AristotleinEpicurus.pdf).

# Agradecimientos

*A mis amadísimos padres;*

*Marta Ortiz Morales y Miguel Ángel López Bartolomei.*

Los seres que me trajeron a este mundo y quienes forjaron las bases de mi esencia. Gracias por su digno ejemplo de sacrificio y de su asidua resiliencia; por siempre brindarme todo su amor y su apoyo incondicional. Ustedes son las piedras angulares que me instan a perseverar ante todos los retos y las adversidades que enfrente en la vida.

¡Los amo con todas mis fuerzas!

*A mis apreciadísimos profesores;*

*Anthony Izquierdo, Juan José Sánchez y Étienne Helmer.*

Los mentores que más ávidamente han influenciado el desarrollo de mi carrera académica. Gracias por inculcarme su pasión y su legado; por haberme convertido en otro heredero más de la milenaria tradición filosófica. Especialmente, al Dr. Étienne Helmer;

¡Gracias por su épica paciencia y por su dirección en esta sempiterna pesquisa!